

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**İLKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE TANRIYA BENZEME
DÜŞÜNCESİ**

DOKTORA TEZİ

Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim Safa DAŞKAYA

EYLÜL – 2017

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İLKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE TANRIYA BENZEME
DÜŞÜNCESİ

DOKTORA TEZİ
Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi

“Bu tez 6./...9/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / ~~Oyçokluğu~~ ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Başarılı	
Prof. Dr. Fuat Aydın	Başarılı	
Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya	Başarılı	
Doç. Dr. İbrahim Dursun	Başarılı	
Yrd. Doç. Dr. F. Berna Yıldırım	Başarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: İLKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE TANRIYA BENZEME DÜŞÜNCESİ

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 142 sayfalık kısmına ilişkin *Sakarya Üniversitesi Lisansüstü Yönetmeliği Madde 28* uyarınca aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 7/8/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından şahsıma iletilen *Turnitin* intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 3 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1) Kaynakça hariç
- 2) Alıntılar dahil
- 3) 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.

Öğrenci

(Adı – Soyadı, İmzası, Tarih)

Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU
06. 09. 2017

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı – Soyadı
Öğrenci Numarası
Ana Bilim Dalı
Programı
Statüsü

: Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU

:D106019001

:Felsefe

:Felsefe Tarihi

: Y. Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

Danışman

(Adı - Soyadı, İmzası, Tarih)

Doç. Dr. İbrahim Safa DAŞKAYA
06. 09. 2017

ÖNSÖZ

Antik Yunan felsefesinin antik Yunan dini ile sanıldığından çok daha derin irtibat noktaları bulunmaktadır. Bu irtibatlardan birini de tanrıya benzeme konusu oluşturmaktadır. Bu tez, tanrıya benzeme konusunun, antik Yunan dinî anlatılarından antik Yunan felsefesine nasıl bir süreklilik ve dönüşüm içinde aktarıldığını incelemektedir.

Her tezde olduğu gibi bu tezde de pek çok kişinin doğrudan ve dolaylı katkısı oldu. Bu bağlamda öncelikle tez danışmanım Doç. Dr. İbrahim DAŞKAYA'ya tezime ayırdığı mesai ve emek için müteşekkirim. Tez jürimde bulunan ve tezimi dikkatle okuyup inceleyen Prof. Dr. Fuat AYDIN, Yrd. Doç. Dr. Berna YILDIRIM, Prof. Dr. İlhan KUTLUER ve Doç. Dr. Cüneyt KAYA hocalarıma da teşekkür borçluyum.

Tez çalışmam sırasında bir yıl süreyle bursiyerleri olarak beni destekleyen, Kaliforniya Üniversitesi Felsefe Bölümünde bulunmamı sağlayan TÜBİTAK kurumuna da teşekkür etmeliyim. Ayrıca Amerika'da bulunduğum sırada danışmanlığımı yürüten Prof. Monte JOHNSON'a yardımseverliği ve yönlendirmeleri sebebiyle minnettarım.

Bir tezin en ağır yükünü o tezin yazarı ve ailesi yüklenir. Bu sebeple, doktora başladığımı gören fakat tezimi tamamladığımı görmeye ömrü vefa etmeyen rahmetli anneme, çocukluğumdan bu yana idolüm olan ve entelektüel gelişimimi büyük ölçüde kendisine borçlu olduğum babama, kardeşlerime minnettarlığımı kelimelerle ifade edemem. Ayrıca bu yolculuğun her aşamasında yanımda olan, bana her konuda destek veren sevgili eşim Mustafa ve kızım Betül Sena'ya da sevgi ve destekleri için teşekkür ediyorum.

Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU

06. 09. 2017

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
SUMMARY.....	iv
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: SOKRATES ÖNCESİ DÖNEMDE TANRIYA BENZEME FİKRİ	9
1.1. Antik Yunan Dininin Genel Özellikleri	9
1.2. Antik Yunan Din ve Kültüründe Tanrıya Benzeme Fikri	16
1.2.1. İlgili Kavram ve Pratikler	17
1.2.1.1. Epifani	19
1.2.1.2. Theios Aner	23
1.2.1.3. Enthusiasmos ve Dionysos tapınmaları.....	24
1.3. Sokrates Öncesi Filozoflarda Tanrıya Benzeme Fikri	29
1.3.1. Sokrates Öncesi Filozoflarda Mitin Kullanımı	30
1.3.2. Pythagorasçı Tanrıya Benzeme İdeali.....	34
1.3.2.1. Ruh Göçünün Nihayete Erdirilmesi	35
1.3.2.2. Sayıları Taklit.....	37
1.3.2.3. Altın Dizeler [Golden Verses].....	38
BÖLÜM 2: PLATON'DA TANRIYA BENZEME FİKRİ	43
2.1. Bir Retorik Olarak Tanrılara Benzeme Fikri	45
2.1.1. Theaitetos	45
2.1.1.1. Homoiôsis Theôî (ὁμοίωσις θεῶ)... ..	46
2.1.1.2. Buradan (ἐνθένδε) Oraya (ἐκεῖσε) Kaçış Metaforu	48
2.1.2. Phaidon.....	58
2.1.2.1. İdeal Filozof Tasviri ve Erginlenme Anlayışındaki Değişim.....	58
2.1.2.2. Ruhun İdelere Benzemesi.....	60
2.2. İnsanın Felsefî Çabasıyla Tanrıya Benzemesi	62
2.2.1. Şölen: İnsanın Cehdine Karşılık Gelen Bir Aracı Olarak Eros.....	62

2.2.2. Phaidros.....	72
2.2.2.1. İlhamlanma ve Sahip Olunma	72
2.2.2.2. Tanrılaştırma ve Mimesis.....	80
2.3. Entelektüel Erdemler ve Kozmosla Uyum Halinde Olma: Timaios.....	84
2.3.1. Demiurgos'un İdeaları Model Alması.....	84
2.3.2. Evreni Bilmeye Yönelik Entelektüel Gayret ve Tanrıyı Taklit.....	86
BÖLÜM 3: ARİSTOTELES'TE TANRIYA BENZEME FİKRİ	89
3.1. Aristoteles'in Reddettiği Uygulamalar: Gizemler Yoluyla Tanrı Gibi Olma.....	89
3.2. Dilsel Bir Kullanım Olarak Tanrı-Gibi Olma İfadesi	93
3.3. Aristoteles'in Tanrı Benzeri Hayat Kurgusu.....	97
3.2.1. Telos ve Eudaimonia.....	97
3.2.2. Theoria	104
3.2.2.1. Tanrının Kendi Kendini Düşünme Etkinliği	105
3.2.2.2. İnsanın En Yüksek Mutluluğu Olarak Theoria	109
SONUÇ.....	121
KAYNAKLAR	131
ÖZGEÇMİŞ.....	142

KISALTMALAR

ay.	: Aynı Yer
Çev.	: Çeviren
diğ.	: Diğerleri
Ed.	: Editör
Gr.	: Grekçe
Haz.	: Hazırlayan
İng.	: İngilizce
Lat.	: Latince
MÖ.	: Milattan Önce
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayıncılık

Tezin Başlığı: İlkçağ Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi

Tezin Yazarı: Şeyma KÖMÜRÇÜOĞLUDanışman: Doç. Dr. İbrahim Safa DAŞKAYA

Kabul Tarihi: 06. 09. 2017

Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 142 (tez)

Anabilim Dalı: Felsefe

Bilim Dalı: Felsefe Tarihi

İlkçağ Yunan felsefesinin antik Yunan dini ile olan irtibatı, oldukça münbit tartışmalara konu olmuş bir alandır. Dinî anlatıların hâkim olduğu kültürel ortamdan, felsefî söylemin hâkim olacağı bir kültürel ortama geçişin ne şekilde olduğu hâlâ tartışılmaktadır. Bu tez, söz konusu dönüşümü, tanrıya benzeme konusu üzerinden incelemektedir. Antik Yunan dininde, özellikle de Dionysos tapınmalarında rastlanan tanrıya bir olma ritüellerinin ve bu ritüellerin sahip olduğu kültürel arka planın, felsefî metinlere aktarılışının ne şekilde olduğu tezde analiz edilmektedir.

Tez, üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Sokrates öncesi dönemde tanrıya benzeme fikri incelenmektedir. Bu bölümde öncelikle antik Yunan dininin genel özellikleri analiz edilmiş, ardından Sokrates öncesi felsefî birikim tanrıya benzeme yönünden incelenmiştir.

Tezin ikinci bölümü, Platon'un metinlerinde tanrıya benzeme konusunun nasıl yer aldığını konu edinmektedir. Bu bölüm, dinî uygulamalardaki tanrıya bir olma ritüellerinin Platon tarafından nasıl felsefî bir zemine çekildiğini ve nasıl dönüştürüldüğünü incelemektedir. Platon'un kullandığı *anamnesis*, *mimesis*, *metheksis* gibi kavramlar, tanrıya benzeme konusu etrafında işlenmektedir.

Son bölüm olan üçüncü bölümde ise, Aristoteles metinlerinde tanrıya benzeme konusunun nasıl ele alındığı analiz edilmektedir. Aristoteles'in, tanrı benzeri hayat, *telos* ve *eudaimonia* kurguları, tanrıya benzeme konusu açısından yorumlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Antik Yunan Dini, Antik Yunan Felsefesi, Tanrıya Benzeme, Tanrıya Bir Olma.

Title of the Thesis: The Idea of the Godlikeness in Ancient Greek Philosophy

Author: Şeyma KÖMÜRÇÜOĞLU

Supervisor: Assoc. Prof. İbrahim Safa DAŞKAYA

Date: 06. 09. 2017

Nu. of pages: v (pretext) + 142 (mainbody)

Department: Philosophy

Subfield: History of Philosophy

The topic of the relations between ancient Greek philosophy and ancient Greek religion has a lot of productive discussions. The question how the Greeks passed from mythos to logos is still discussed. This study examines that transformation, in the context of the becoming like god. There are some rites and practices about becoming like god or one with god in ancient Greek religion, especially in the cult of Dionysos. In the study, we analyze that rituals and their cultural background, in the context of the philosophical reflections.

The work is divided into there main sections. In the first chapter, pre-Socratic godlikeness thought is analyzed. In the chapter, first, the general characteristics of the ancient Greek religion are discussed. Secondly, pre-Socratic philosophers are examined in the context of becoming like god.

In the second part, Plato's dialogues are analyzed. Here, we try to answer 'how Plato handled Greek rituals about godlikeness, and how Plato expressed them with a philosophical language'. The contepts which are used by Plato such as, *anamnesis*, *mimesis*, *methexis* are analyzed within the framework of the becoming like god.

The third and final section deals with Aristotle's works. Aristotle's *theoria*, *telos* and *eudaimonia* concepts are discussed and interpereted in the context of the godlikeness.

Keywords: Ancient Greek Philosophy, Ancient Greek Religion, Becoming Like God, One with God.

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Tanrıya benzeme, en genel anlamda, insanın kendi ahlâkî gelişimi için tanrıyı model almaya çalışmasıdır ve insanın bir tanrının niteliklerini kendi ölümlü dünyasında temsil etmeye çalışması şeklinde anlaşılmıştır.

Çok çeşitli din ve kültürlerde insanlar, tanrılarını taklit etmek adına çeşitli ritüellerde bulunmuşlardır. Bu ritüeller, model alınan tanrıyı temsil eden sembollerle örülüdür ve bu semboller, kişinin o tanrıyla bir nevi irtibat kurmasını sağlamaktadır.

Tanrıya benzeme, kişinin ahlâkî anlamda bulunduğu düzeyden daha üst bir düzeye tanrıyı kendine model alarak yükselmeye çalışması anlamına gelebileceği gibi, kimi zaman da bu amaca hizmet eden ritüellerin, insanın tanrıyla birlik kurma isteğine de hizmet ettiği durumlara da rastlanmaktadır. Farklı din ve kültürlerde farklı adlarla karşılanan tanrıyla bir olma ritüellerinde, yine din ve kültür havzası değiştikçe ritüellerin uygulanış şekli ve süreci de değişmektedir. Antik Yunan kültür havzasında, bir tanrının insanın içine girmesi (*enthoi*) şeklinde anlaşılan bu birlik hali, kişinin aklının başından gitmesi, efsunlanması, bir tanrı tarafından ele geçirilmesi şeklinde anlaşılmıştır. İslam tasavvufundaki *fenâ fillah* (tanrıda yok olma) öğretisi ya da Allah'ın isimlerinin insanlarda tecelli etmesi şeklindeki inanış ve felsefeler de tanrıya benzeme fikrinin farklı derece ve yansımaları olarak görülebilir.

Bu konu, farklı kültür ve dinlerde farklı düzeylerde karşılık bulsa da, ortak olduğunu düşündüğümüz nokta, kişinin tanrıyla birlik yaşadığı andan itibaren, artık o kişi adına eyleyenin tanrı olduğu, onu yönlendiren gücün tanrı olduğu, kişinin kendi iradesini askıya aldığı geçici bir hale büründüğü yönündeki inanıştır.

Tanrıya benzeme, ölümlü olan insanın, kutsal bir alanla irtibatı konusunu gündeme getirdiği için çoğu kez, mitlerin, yarı efsanevî ve kurgusal anlatıların konusu olmuştur. Kendisi bizzat bu tecrübeyi yaşamamış kişiler dahî, anlatılar yoluyla bu ritüellerden belirli bir düzeyde haberdar olmuştur. Bununla birlikte, bu tecrübeyi bizzat yaşamış kişi ve gruplar için esas olan bu sırrın saklanması, grup dışında kalanlara ifşa edilmemesidir. Bu gizlilik, bir kişinin bu dinî gruplara kabul edilmesinin de en önemli şartlarından biridir.

Bilindiği gibi, mitler, ritüeller, efsanevî hikâyeler, antik toplumlarda bir arada yaşayan ve birbirinden beslenen unsurlardır ve antik toplumlarda bir nevi problem çözme araçları olarak kullanılmaktadırlar. “Mit de ritüel de, insanın karşı karşıya kaldığı problemlere kültürel çözümler sunar” (Kluckhohn, 1942: 66). Tanrıya benzeme ile ilgili ritüeller de, kişinin, toplumun, ya da bir dinî grubun problem çözme için kullandığı bir enstrüman gibi görülebilir. Bu ihtiyaç, dinî bir endişeyi gidermek olabileceği gibi, kutsalla irtibatın oluşturduğu herhangi bir anksiyeteyi gidermek de olabilir.

Genel anlamda dinî ritüellerde olduğu gibi tanrıya benzeme ya da tanrıyla bir olma ritüelleri de, bir endişeyi gidermek, suçluluk duygusundan arınmak, bir kirliliği gidermek gibi çok çeşitli amaçlar için uygulanırlar ve yapay bir atmosfer oluşturarak bu sorunları çözmeye çalışırlar. Caldwell, pek çok dinî ritüelin, ölüm, kan, ateş ve karanlık gibi unsurları kullanarak yapay ve kasıtlı bir huşû atmosferi oluşturduğunu ifade eder. Ona göre, dinî ritüeller, önce endişe ve anksiyete atmosferini kurar, ardından bunun üstesinden gelmeyi mümkün kılmaya çalışırlar (Caldwell, 1989: 8).

Antik dinî ritüeller, bir yönüyle problem çözücü, bir yönüyle seremonik bir nitelikte olmakla birlikte, oluşturdukları yapay atmosferin içerisinde katılımcıların mükemmelleşme arzusuna da hizmet etmiş olmaktadır. Bir kirden arınmaya çalışan, bir endişe durumundan ya da bir anksiyeteden uzaklaşmayı amaçlayan katılımcılar, bulunduğu düzeyden daha farklı bir düzeyi hedefleyerek o ritüellere katılmaktadır. Kirli durumdan arınmak ve daha temiz bir duruma ulaşmak, tanrılarla ilgili içine düşülen bir endişeden kurtulmak, bu ritüellerin insanın mükemmelleşme ve daha tamam olma ihtiyacına yaptıkları katkılardır.

Ritüeller, sadece daha sorunlu ve daha alt düzeyde olan bir seviyeden daha üst bir mertebeye çıkmaya hizmet etmez. Bir yandan da toplumun temel ihtiyaçları bu ritüeller vasıtasıyla karşılanır. Doğum, ad koyma, çocukluktan ergenliğe/yetişkinliğe geçiş, evlenme, ölüm gibi her türlü etkinlik, bir ritüelle birlikte gerçekleşmektedir. Fakat bir yönüyle problem çözme araçları olan antik ritüeller, bir aşamadan sonra araçsallığını yitirmekte ve toplum için kurucu bir fonksiyon üstlenmektedirler. Duyulan, tecrübe edilen, tekrarlanan ve böylelikle nesilden nesile aktarılan uygulamaların, pratiklerin, sembolik anlamları korunmakla birlikte, bir süre sonra kendilerine özgü bir *gerçeklik* kazandıkları da söylenebilir.

Bu tezde, tanrıya benzeme konusu, antik Yunan kültüründe yer aldığı şekliyle ve antik Yunan felsefesine etkisi bağlamında konu edinilmektedir. Bununla birlikte, belirtmek gerekir ki, genel bir okuma ile yetinildiğinde, ne antik Yunan dini tanrıya benzemeye izin veren bir dindir, ne de antik Yunan felsefesinde böyle bir eğilime rastlanır. Ve yine kuşbakışı bir okumanın bize vereceği ilk izlenim, mitolojik bir unsurun, yarı kurgusal yarı gerçek bir şekilde varlığını sürdüren bir inanışın, felsefî metinlere intikal etmiş olma ihtimalinin düşük olduğu yönündedir. Bu sebeple, böylesi bir okuma tarzı, özellikle antik Yunan felsefesi ile antik Yunan dini arasındaki ilişkiyi, birinden diğerine mucizevî bir şekilde geçişle açıklama eğilimindedir.

Antik Yunan dini ile felsefesi arasında kozmosu anlamlandırma, insana ve tanrıya o kozmosta bir yer biçmek gibi konularda oldukça bariz bakış açısı farklılıkları hatta zıtlıklar vardır. Bu farklılıkların bir dereceye kadar normal olması da beklenir. Zira, “hiçbir şey, ilk bakışta mitoloji ve gerçeklik kadar birbiriyle *antithetical*/karşıt görünmez. Bu yüzden hiçbir şey, mitoloji ile felsefenin karşılığında daha karşıt değildir. Fakat bu karşıtlığın kendisinde, doğrudan doğruya bir talep ve görev yatmaktadır” (Schelling, 1856: 220vd.). Bu sebeple, -elbette bizim konumuz özelinde-, antik Yunan dininin içinde varlığını sürdüren farklı tapınmalar ve ritüeller dikkatle incelendiğinde, hem bu tapınmalardaki tanrıya benzeme fikri, hem de bu fikrin antik Yunan felsefesine hangi dönüşümlerden geçerek aktarıldığı net bir şekilde karşımıza çıkar.

Frankfort, antik kaynaklarda mitolojik *düşünceyi* aradığımızda, *düşünce* kavramının tam karşılığını hak eden çok az bir şey olduğunu kabul etmemiz gerektiğini ifade ederken (1961: 275), Cassirer, felsefî düşünceyle, *mitos* arasındaki bu görünürdeki karşıtlığı, birinin diğerini, yani *mitosun logosu* hazırlayıcı bir işlev üstlenmesi fikri ile aşmaya çalışır. Ona göre, felsefî düşünmenin didinerek elde ettiği yeni bir varlık görüşünün olduğu açıktır. Bu yeni dünya görüşü karşısında eğer *mitosun dünya görüşüne* anlamlı bir rol vermemiz, ya da bu dünya görüşüne dolaylı da olsa bir hakikat tahsis etmemiz gerekecekse, bu ancak *mitosu logosun* bir ön hazırlığı olarak görmek yoluyla mümkün olabilir: “*Mitosun* sembolik içeriği, refleksiyonun açığa çıkarmak ve *mitosun* gerçek çekirdeği olarak keşfetmek zorunda olduğu bir aklî bilgi içeriğini kuşatmakta ve gizlemektedir (Cassirer, 2005: 16).

Antik Yunan söz konusu olduğunda, *mitosun* ne ölçüde düşünce kıvılcımı içerdiği yahut felsefenin, *mitosun* sembolizmini, *irrasjonalitesini* ne ölçüde muhafaza ettiği, ne ölçüde dönüştürdüğü konusu sıklıkla araştırmalara konu edilmiştir. Mitolojik anlatıların, dinî söylemin yoğun etkisi altında olan bir kültürel ortamdan, insanın iradesini ve aklını merkeze alan felsefi ortama geçişin bir Yunan mucizesiyle mi gerçekleştiği, *mitostan logosa* geçişin kültürel, doğal bir sürekliliğin sonucunda mı gerçekleştiği ülkemizde de hâlâ tartışılmaktadır.

Bu tez, antik Yunan felsefesinin, içinde doğduğu dinî-kültürel ortamda meydana getirdiği dönüşümü, *tanrıya benzeme* konusu örnekleme üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Antik Yunan dininde insanın tanrıyla birlik yaşamasına izin veren uygulamaların, tanrının insana nüfuz etmesine olanak tanıyan ritüellerin, felsefi metinlerde nasıl bir dönüşüme uğradığını, daha önce tanrının pasif bir aracı olan insanın, felsefeyle birlikte nasıl aktif bir zemine çekildiği hususu, tezin ana konusudur. Böylelikle felsefi bilgelik çabasıyla, dinî ritüellerin hedeflediği arınma ve erginlenme çabaları arasındaki geçişkenlikleri de net bir şekilde görme imkânı doğmuş olacaktır.

İfade ettiğimiz gibi, antik Yunan dini, genel karakteristiği itibariyle tanrıya benzemeye, tanrıyla birlik kurmaya çok müsait bir din değildir. Fakat bu dinin tanrılarında olan Dionysos'a yapılan tapınmalarda, tanrının insana hulûl ettiği durumlara rastlanmaktadır. Bu bağlamda bu tez, antik Yunan tanrılarının tamamına değil, Dionysos onuruna yapılan ritüellerdeki tanrıyla birlik yaşama fikrine odaklanacaktır.

Dolayısıyla bu çalışmanın konusu, Dionysos ritüellerindeki tanrıyla bir olma amacı taşıyan eylemlerin ya da bu eylemlere kaynaklık eden fikrî, kültürel arka planın, antik Yunan felsefesi metinlerine aktarılıp aktarılmadığını, eğer bir aktarım olmuşsa bu aktarımın nasıl bir dönüşüm ya da süreklilik içinde gerçekleştiğini tespit etme çabası etrafında şekillenecektir.

Tez, üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Sokrates öncesi dönemde tanrı gibi olma fikri incelenmektedir. Bu bölümde, öncelikle Yunan dininin genel karakteristikleri hakkında kısa bir bilgi verilip, ardından dinî kültürde tanrıya benzemenin bağlantılı olduğu kavram ve pratiklere değinilecektir. Bu bölümde özellikle, tanrıya benzeme, tanrı gibi insan tabirlerinin dilsel ve gündelik tarzda kullanımlarıyla, dinî terminoloji içindeki

kullanımlarına dikkat çekilmiştir. Bu dilsel kullanımların ve terminolojik kullanımların felsefi metinlerde ayrı ayrı takipleri yapılarak sürekliliğin takibi üzerinde durulmuştur.

Yine birinci bölümde, Sokrates öncesi felsefi ortamda tanrıya benzemenin bir karşılığının olup olmadığı sorgulanmıştır. Bu sorgulamadan önce de Sokrates öncesi filozofların mite karşı tutumları hakkında kısa bir giriş yer almaktadır.

Tezin ikinci bölümü, Platon'da tanrıya benzeme fikrinin nasıl ele alındığını, hangi temalarla bağlantılı olarak yer bulduğunu araştırmaktadır. Platon bölümünde, *Theaitetos* ve *Phaidon* diyalogları, tanrıya benzeme fikrinin bir retorik olarak yer aldığı metinler olarak okunmuştur. Özellikle *Theaitetos* diyalogunda, Platon'un tanrıya benzeme fikrini işleyiş tarzı ile ilgili cereyan etmiş bir tartışmaya da, hem konunun daha iyi analiz edilmesi hem de bu konudaki metodolojik problemlere temas etmek adına yer verilmiştir. Ayrıca *Phaidon* diyalogu, erginlenme fikrindeki değişim üzerinden okunmuştur.

Şölen ve *Phaidros* diyalogu ise, tanrıya benzeme fikrinin, insanın entelektüel çabası olarak anlaşıldığı, insanın felsefi gayretine dönüştüğü diyaloglar olarak incelenmiştir. Bu iki diyalogda özellikle *Eros*, *enthusiasm*, *anamnesis*, *mimesis*, *metheksis* gibi kavramlar, mitolojik unsurların felsefi zeminde nasıl yeniden ifade edildiğini göstermesi adına metnin merkezinde yer alan kavramlar olmuştur.

Son olarak *Timaios* diyalogu ise evreni bilmeye yönelik entelektüel gayretin, tanrıya benzeme ile ilişkilendirildiği bir metin olarak incelenmiştir.

Platon'un diyaloglarında tanrıya benzeme ifadesinin literal olarak yer aldığı yahut bu ifadenin yer almayıp bağlamsal olarak konuya katkı sağlayacak mezkûr diyaloglar tezde analiz edilmiştir. Bazı diyaloglar ise doğrudan bir analize tabi tutulmayıp, sadece karşılaştırma bağlamında kullanılmıştır.

Son bölüm olan üçüncü bölüm ise Aristoteles'in tanrıya benzeme düşüncesini konu edinmektedir. Antik Yunan felsefesinde tanrıya benzeme fikrinin dönüştürülerek felsefi bir zeminde yeniden ifade edilmesinin, Platon'la başlayıp Aristoteles'te zirve yaptığı söylenebilir. Aristoteles'in *theoria* kurgusu, tanrı benzeri bir hayat yaşamak bağlamında, *telos* ve *eudaimonia* kavramlarıyla birlikte işlenecek ve filozofun tanrı ile insanın ortak noktası olarak gördüğü temaşa hayatı bu çerçeveden analiz edilecektir.

Çalışmanın Önemi

Ülkemizde antik Yunan felsefesi konusunda çeşitli çalışmalar mevcut ise de özellikle antik Yunan dini hakkında ve antik Yunan dini ile felsefi metinlerin arasındaki etkileşimin ne düzeyde olduğu ile ilgili spesifik çalışmalar yok denecek kadar azdır. Felsefi kavramların sahip oldukları birer kültürel arka plan olduğunu düşündüğümüzde, antik Yunan dinini, antik Yunan felsefesinin kültürel arka planı olarak okuyan çalışmalara ihtiyacımız olduğu açıktır.

Benim çalışmamın önemi, felsefi kavramların dinî ve kültürel arka planlarıyla okunması fikrinden yola çıkması ve ülkemizdeki felsefe yazınının bu konudaki boşluğunu, tanrıya benzeme örneklemini üzerinden doldurmaya gayret ediyor olmasıdır.

Antik Yunan felsefesi bugüne kadar tanrıya benzeme problemini merkeze alarak bütüncül bir şekilde okunmamıştır. Türkçe’de bu konuyla ilgili bizim rastlayabildiğimiz müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. İngilizce’de, Platon ve Platon öncesi dönemi tanrıya benzeme açısından inceleyen birkaç makale mevcut olsa da Aristoteles’i de kapsayan müstakil bir çalışma da mevcut değildir.

Bu açıdan, çalışmamın konusu ve kapsamı, Platon ve Aristoteles’in ilgili metinlerinin tanrıya benzeme merkezinden yeniden okunması ve metinlerin bu merkez etrafında yeniden yorumlanmasının ilk kez yapılıyor olması açısından önemlidir.

Ayrıca bu konunun antik Yunan felsefesi özelinde çalışılmış olması, devam niteliğindeki çalışmaları da besleyebilecek nitelikte olması açısından önemlidir. İslam felsefesindeki, İslam tasavvufundaki tanrıya benzeme ya da tanrıyla bir olma merkezli fikir ve uygulamaları, Batı düşüncesindeki kristoloji tartışmalarını doğru anlayabilmek için konunun antik Yunan’daki karşılığını görebilmek önemlidir.

Son olarak, çalışmamda kullandığım İngilizce kaynakların pek çoğu, ilgili bölümleri bu tezle birlikte ilk kez Türkçe’ye çevrilen kaynaklardır. Bu çalışma vesilesiyle, bu kaynakların ilgili kısımlarının Türkçe’ye aktarılmasıyla, İngilizce’deki konuyla ilgili literatür büyük ölçüde Türkçe’ye kazandırılmış olmaktadır. Bununla birlikte, tez vesilesiyle alana yaptığım katkı, sadece İngilizce materyalin Türk diline kazandırılması değildir. Bu materyalin Türkçe’ye taşınmasıyla birlikte konunun Türk felsefesinin gündemine gelmesi ve tartışılmasına da katkıda bulunmaktadır. Ayrıca, mezkûr

literatürün kritiği ile birlikte, antik felsefe metinlerinin tanrıya benzeme fikri etrafından yeniden ele alınması sağlanarak, bu metinlerin tanrıya benzeme fikri üzerinden de okunabileceği gösterilmiştir.

Çalışmanın Amacı

Antik Yunan dini ve felsefesi çoğu zaman birbirleriyle olan bağlantıları çerçevesinde ele alınmamaktadır. Bu bağlantıları göz önünde bulunduran çalışmalar da iki unsur arasındaki süreklilik ve dönüşümleri takip etmekten ziyade, birinden diğerine keskin bir geçiş fikrini esas almaktadır.

Bu çalışmanın amacı antik Yunan dini ve felsefesi arasındaki bağlantıyı tanrıya benzeme örneği üzerinden incelemektir. Bu incelemeyi yaparken, tanrıya benzeme konusunda antik ritüellerden felsefi metinlere ne aktarıldığının takibini yapmak ana amaçlardan biridir. Bu aktarımın hangi dönüşüm ve sürekliliklerle felsefi bağlama taşındığı ve ne şekilde yeniden üretildiğinin tespiti de yine çalışmanın amaçları arasında zikredilebilir.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada, Antik Yunan felsefesinde tanrıya benzeme fikrinin takibini yaparken öncelikle tanrıya benzeme (*homoiôsis theôi*), tanrısal insan (*theios aner*), gibi kavramsallaştırmalar üzerinden bir takip yapılmış fakat tez, bu kavramlara bağımlı olarak şekillendirilmemiştir. Tezin yönteminin mevcut literatürden ayrılan en önemli yönlerinden biri, tanrıya benzeme konusunu, mezkûr adlandırmalara bağımlı kalmadan ele alıyor olmasıdır. Tanrıya benzeme konusunun bu kavramsallaştırmalara bağımlı olarak araştırılmasının, ya da sadece bu kavramlar üzerinden taramalarla yetinilmesinin, bizi oldukça eksik sonuçlara ulaştıracağı tespit edilmiştir. Zira bu kavramsallaştırmaların kullanım alanlarının, karşımıza çoğu zaman gündelik dildeki kullanımları çıkardıkları ve bizim takibini yaptığımız felsefi problemi yansıtmaktan uzak oldukları görülmüştür. Bu sebeple, öncelikle bu gibi kavramların tespiti ve analizleri yapılmakla birlikte, konuyu bu kavramlara bağ(ım)lı bir şekilde ele alan literatürün içine düştüğü yönetsel sorunlara temas edilmiş ve konu bağlantılı olduğu felsefi temalarla birlikte ele alınmıştır.

Tez, antik Yunan dininde yer alan tanrıya benzeme fikrinin, felsefi metinlere aktarılırken hangi dönüşümleri geçirdiğinin takibini yaparken, dinî kültürde tanrıya bir olma (*entheôi*) olarak adlandırılan uygulamalar arka plan olarak kullanılmaktadır. Bu

uygulamaların, pratiklerin, felsefî metinlere yansıma tarzı ve bunun hangi kavramlarla bağlantılı olarak gerçekleşmiş olduğu incelenmektedir. Söz konusu dönüşümün ya da varsa kırılmaların takibinin daha iyi yapılabilmesi için de, çalışmanın kronolojik bir tarzda yapılmasının gerekli olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla bu çalışmanın, Platon'un ve Aristoteles'in eserlerinden yola çıkan, metin merkezli bir çalışma olması hedeflenmektedir.

Tanrıya benzeme fikrinin felsefî metinler üzerinden takibi yapılırken, bir yönüyle dilsel bir çalışma da yapılmaktadır. Bunun için, tanrı gibi olma pratiklerinin felsefî döneme aktarılmasına *aracılık eden* kavramların üzerinden bir takip yapmak şeklinde bir yöntem takip edilmiştir. Fakat bu yapılırken, söz konusu kavramların tanrıya benzeme fikri dışında da kullanımlarının olduğu dikkate alınmıştır. Dolayısıyla ilgili kavramlar sadece gerektiği kadar müracaat edilen bir araç olarak kullanılmıştır. Zira bu kavramlar (*metheksis, mimesis* gibi) bir yönleriyle tanrıya benzeme pratiklerinden izler taşısalar da büyük oranda felsefenin başka alanlarına istihdam edilmiş kavramlardır.

Dinî kültürde tanrıya benzeme fikrini incelerken, Yunan tragedyaları (özellikle Euripides'in *Bakkhalar* tragedyası) birincil kaynak olarak belirlenmiştir. Antik Yunan dini hakkında yazılmış ikinci el eserler de bu bölümün kaynakları arasında yer almıştır.

Felsefî eserlerde ise Platon alıntıları, John Cooper'ın editörlüğünde hazırlanan *Plato: The Complete Works* (1997) adlı edisyon çalışmadandır. Aristoteles alıntılarında ise *Protreptikos* için Prof. Monte R. Johnson'un editörlüğünde hazırlanan, henüz basılmayan ve hali hazırda devam eden bir projenin ürünü olan taslak metni esas almaktayım. Zira bu metin henüz taslak da olsa, *Protreptikos*'la ilgili en son bilgi ve bulguları içeren, metnin en güncel halidir. Aristoteles'in *Protrepticus* (2015) dışındaki tüm eserleri için Jonathan Barnes'in *The Complete Works of Aristotle* (1984) adlı edisyon çalışmasını kullanmaktayım.

Özellikle dipnotlarda yer verdiğim Grekçe alıntılar, <http://www.perseus.tufts.edu/> çevrimiçi sayfasındaki İngilizce-Grekçe metinlerden alınmıştır. Metin merkezli bir çalışma yaptığım için, gerekli gördüğüm yerlerde ifadenin İngilizce ve Grekçe karşılığını dipnot olarak göstermeyi tercih ettim. Buradaki amacım, kaynak gösterdiğim ibarelerdeki tercüme kaynaklı anlam kaymalarını en aza indirmektir.

BÖLÜM 1: SOKRATES ÖNCESİ DÖNEMDE TANRIYA BENZEME DÜŞÜNCESİ

Bu bölümde, öncelikle antik Yunan din ve kültürünün genel yapısı ve tanrıya benzemenin bu kültürde neye karşılık geldiği, hangi kavramlar etrafında anlaşılabilceği üzerinde durulacaktır. Ardından Sokrates öncesi filozoflara tanrıya benzeme fikrinin ne şekilde intikal ettiğine değinilecektir.

1.1. Antik Yunan Dininin Genel Özellikleri

Antik bir dini, modern akademik kıstaslardan hareketle incelemeye ve kategorize etmeye çalışmak oldukça zordur. Bir kutsal kitabı olmayan, din adamları sınıfı bulunmayan, dinî otoritenin kaynağının bir sınıfa ya da kutsal kitaba değil daha ziyade şehir/polis ilişkilerine dayandığı ve hatta bugün anladığımız anlamda bir *din* dahî olmayan, çok tanrıcı, ritüele dayalı, inanç ve imandan ziyade gelenekleşmiş uygulamalarla şekillenmiş bir *din* hakkında konuşmak, anakronizme düşme tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte literatürde antik Yunan dininin genel karakteristikleri açısından ayrıntılarıyla ortaya konmuş olduğunu söyleyebiliriz.

Bugün her ne kadar *antik Yunan dini* adı verilen bir çalışma ve ilgi alanı mevcut ise ve geçmişte bir antik Yunan dini mevcut olsa da bu dini, bugün anladığımız anlamda *din* kelimesiyle karşılamak oldukça zordur. Yukarıda saydığımız sebeplere ilaveten, antik Yunan dilinde *din* kelimesine karşılık gelen bir kelimenin olmayışı da, Yunanların bu konudaki zihinsel durumunu yansıtmaları açısından önemlidir.

“Antik Yunan dilinde İngilizce *religion* [din] kavramını karşılayan bir kelime bulunmamaktadır.¹ Bununla birlikte, din fenomeni Yunanların hayatının her anını organize ederek her yerde mevcuttu. İnsanların eylemlerini, özelde ya da kamuda, geceden gündüze, doğumdan ölüme nezaret eden ya da koruyan bir tanrı yoktu. Nehirler, ormanlar, denizler, dağlar, göksel ve tanrısal olarak kabul edilmiş ya da tanrıların yaşadığı yerler olarak görülmüştü. Yağmuru yağdıran Zeus, deniz fırtınasının sebebi Poseidon’un kızgınlığı idi” (Betegh, 2006: 627).

¹ Betegh’in yaptığı bu tespit Cassirer tarafından kuramsal olarak şu şekilde desteklenmektedir: “Antik dilin, özellikle dinsel amaçlar için kullanılması güç bir dil olduğunu belirtmeliyiz. Ve eğer antik dinin tüm sözlüğünün eğretilmelerden oluştuğunu söylersek abartı olmaz. İşte gerek dinde gerekse antik dünyanın söylenebiliminde yer almış olan pek çok yanlış anlamının değişmez kaynağı burasıdır” (Cassirer, 1997: 136).

Yunan toplumunda yaygın olarak bilinen bir diğer husus ise, farklı tanrılara tapınmanın, farklı bir kült organizasyonu ya da pratiğiyle ilişki halinde olmayı ifade ettiğiydi. Yunanlar aynı toplumun içinde farklı tanrılara tapıp farklı ritüel grupları içerisinde yer alsalar da kendi aralarındaki bu farklılığı hiçbir zaman farklı dinler olarak görmemişlerdir. Bu sebeple birbirinden farklı antik Yunan dinlerinden değil, bir tek antik Yunan dini içerisindeki farklı tanrı tapınmalarından bahsetmek gerekir. Bu birbirinden farklı tanrılar ve tapınmalar, farklı kültürlerden de beslenmiş durumdaydı. Bölgeyle bir şekilde iletişim halinde olan yabancı kültürlerin tanrıları da bu iletişimle birlikte Yunan kültür havzasına girmiş ve bölgeye kompleks bir yapı kazandırmış oluyordu. Bu kompleks yapıda tanrılar, ölümsüzlük, ölüm ve ötesine dair pek çok farklı anlatı aynı anda birlikte yaşama imkânı buluyordu (Osborne, 2015: 12).

Antik Yunan dini, pek çok farklı tanrının bulunduğu çok tanrılı bir dindi. Bununla birlikte, antik Yunan dinini semâvî dinlerin zihin dünyası ve kavramlarıyla anlamaya çalışmak ne kadar anakronik ise, antik Yunan dinine çok tanrıcı demek de bir o kadar anakronik olabilir. Russ bu hususa şu şekilde dikkat çeker:

“Mısırlılar gibi, Yunanlar da çok tanrılı bir inanca sahipti. Birden fazla tanrının varlığına inanırlardı. Böyle birçok tanrıcılık bizleri şaşırtmamalıdır. Zira Yunan düşüncesinde önemli yer tutan *phusis* ya da doğa kavramıyla, her yerde hazır bulunan bir güç, bütün şeylere içkin bir büyüme gücü kavramıyla sık sık karşılaşırız. Nitekim, çok tanrıcılığın temelinde yatan şey, canlı, ölümsüz ve yaratıcı doğa düşüncesidir. Yunanlar, kendilerini çok tanrıcı olarak tanımlamazlar. Zira çok tanrıcılık terimini icat eden kişi, Yahudi kökenli bir Yunan filozofu olan İskenderiye’li Philon’dur. Antik Yunan’da çok tanrıcılık spesifik bir biçimde birleşen ve organize olan tanrısal varlıklar bütününe ifade eden bir *pantheonun* varlığıyla karakterize edilir: Zeus, Poseidon, Afrodite, vs.” (Russ, 2014: 49).

Bu tanrılar insan biçimli, antropomorfik tanrılardı. İnsan gibi kızabilen, kıskanabilen, pek çok insanî duyguya sahip tanrılardı. Tanrıların insan biçimli olması antik Yunan kültürü için oldukça başat bir özelliktir. Bununla birlikte zaman zaman tanrıların insan biçimli olmasına dönük tepkiler de oluşmuştur. Bu tepkilerin en meşhuru Ksenophanes tarafından dile getirilmiş meşhur dizelerdir.²

² “Fakat ölümlüler doğduğunu sanıyorlar Tanrıların. Ve kendileri gibi sesleri ve şekilleri olduğunu”.
“Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların
Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı.
Her biri kendinin şekli nasıl ise öyle” (Kranz, 1994: 53).

Yunanların tanrıları, aynı anda her yerde bulunabilen ve dünya üzerinde güç sahibi tanrılar iken aynı zamanda bölgesel, kendilerini özel mekânlarda aşikâr eden hem grup hem de birey *epifanilerinde* kendini gösterebilen tanrılardı (Osborne, 2015: 13).

Yunan tanrılarının çok güçlü olduğuna, çok büyük ve çok bilgili olduklarına inanılmaktaydı:

“Tanrıların ölümlülere nazaran hem fevkalade hem de ayrı bir yapıda olduklarını söylemeliyiz. Tanrıların nitelikleri, onlara, insanlara karşı sistematik bir üstünlük sağlamaktadır. Tanrılar, ‘öteki’ olarak da görülebilir. Çünkü insanlardan hem daha büyük olarak görünürler hem daha güçlü ve daha bilgili. Hiçbir insan, hatta en güçlüsü bile Zeus’a karşı direnemez” (Sissa & Detienne, 2000: 28).

Yunanların tanrı için kullandıkları sözcük *theostur*. Çoğulu ise *theoi* sözcüğüdür. Antik Yunan dilinde ve dininde tanrılar insandan ayrı bir kategoriyken, dilde tanrısala karşılık gelen bir kelime de dilde mevcuttur. Bu kelime *theion* kelimesidir. Bu kültürde tanrısāl, pek çok farklı anlama karşılık geliyordu. Tanrıların ikamet ettiğine inanılan mekânlar tanrısaldı. Gökyüzü tanrısāl kabul ediliyordu. Ruhlar tanrısaldı, kahramanlar tanrısaldı. Tanrılara gereğince saygı gösteren ya da adab-ı muâşerete uyan bir kişiyi de tanrısāl olarak adlandırıyorlardı.

Yunan tanrısālının ne olduğunu anlamak ve tanrı ile tanrısālın arasındaki farka temas etmek, tezin ileriki bölümleri için de anlamlı olacaktır. Klasik Yunancası *theion* olan, İngilizce karşılığı *divine* olarak verilen kelime, tanrısāl, tanrısāl-olan, ulu anlamlarına gelmektedir. Ayrıca, bir tanrı tarafından gönderilmiş veya neden olunmuş şey, tanrının tâyini ve takdiri, bir tanrının onuruna, kutsanmış, kutsal, tanrı-gibi, tanrıya-benzer, insan üstü, olağanüstü, muhteşem gibi anlamlara da gelmektedir (Peters, 2004: 372).

Tanrı ve tanrısāllık kelimelerini bugünkü günlük Türkçe kullanımımızla düşündüğümüzde aslında tanrısāllığın, tanrıdan sonra gelmesi gerekmektedir. Yani önce bir tanrı olması ve daha sonra o tanrıya benzeyen ya da o tanrının sıfatı olan şeylerin bize tanrısālı vermesi beklenir. Başka bir deyişle tanrının, tanrısāllığı öncelemesi beklenir. Fakat antik Yunan tanrıları söz konusu olduğunda tam tersi bir durumla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Antik Yunan’da tanrısāl kategorisi, tanrının daha üstünde bir kategori gibi görünmektedir. Yunan tanrılarının her biri etrafından örülen mitlere baktığımızda, Yunan tanrıları çok güçlü olmakla birlikte zaafı ve eksiklikleri de olan tanrılardır. Zeus’un babası tanrı Kronos, Zeus tarafından hapsedilmiştir. Dionysos’un

annesini ölümlü babası tanrıdır. Yani bir Yunan tanrısında yetkinlik ile zayıflık aynı anda bulunabilmektedir. Tanrısallık ise, tüm bu Yunan tanrıların tamamının en güçlü ve en yetkin özelliklerinin kendisiyle ifade edildiği bir kelime olarak düşünülebilir. Bir şeye tanrısallık atfedildiğinde, ona tanrının yetkinliğine halel getiren özelliği değil yalnızca yetkinliği atfediliyordur ya da bir şey tanrısaldığında, bu herhangi bir tanrının zaafını değil, yalnızca güçlü yanını üzerinde bulundurmaktadır. Antik Yunan’da tanrısaldan olmanın tanrı olmaktan daha tam, daha yetkin bir anlam içeriyor oluşu sebebiyle, ‘tanrıya benzeme mi, tanrısaldan benzeme mi’ sorusunu ilerleyen sayfalarda yeniden hatırlamamız gerekecektir.

Antik Yunan dininde *daimon* adı verilen bir ruhsal varlık da mevcuttu. *Daimon* genel olarak tanrısaldan kabul edilse de tanrısaldan nitelikler taşımadığı kullanımları da bulunmaktadır:

“*Theos* tanrı demek iken, bir de *daimon* adı verilen bir tanrısaldan söz konusuydu. Bu kelimenin ilk kullanımlarında, *daimon*un statüsünün tanrılarla ilişkili olup olmadığı çok açık değildir. Kimi zaman bir kahraman da gerçekleştirdiği üstün başarılar sebebiyle, tanrı-gibi anlamında *daimones* olarak adlandırılırdı. Bununla birlikte, *daimon* ve *theos*, birbiriyle kolayca yer değiştirilebilen kelimeler değildir. Bu kelime, bir kişiye yöneltilen övgüden çok ona yapılan uyarı ve ikazı ifade etmektedir ve bu nedenle kesin olarak tanrısaldan delalet etmeyebilir. Bu kelime, kişi bir şeyi neden yaptığını anlamadığı zaman ve uyarının kimden geldiğini anlamadığı zaman kullanılmaktaydı (Burkert, 1985: 180).

Daimon, ayrı bir tanrısaldan gruba işaret etmekten ziyade, değişik bir eylem tarzına işaret etmektedir. Bu kelime, kişi yanlış bir eylemde bulunacağı zaman onu uyaran bir iç ses olarak anlaşılmalıdır. Bu uyarıcı niteliğinden dolayı da tanrıdan gelen bir uyarı gibi görülmüş ve tanrının kendini ifade ediş şekli gibi de anlaşılmalıdır.

Tanrılar antik Yunan’da, hayat veren bir güç olarak görülmemiştir, fakat hayatı tahrip eden yıkan bir unsur oldukları açıktır. Antik Yunan dininde şeytan yoktur. Fakat her tanrının karanlık ve tehlikeli bir yanı vardır. Bir tanrının gazabına maruz kalmak, tanrısaldan bir seçimin sonucu olabilirdi: Mağdur, tanrıya rakip olmuş biri de olabilirdi (Burkert, 1985: 182).

Antik Yunan dinî kültüründe ölümlüler ve ölümsüzler birbirlerinden ayrı iki yaka olarak tasavvur edilmiştir:

“Tüm ölümlüler, kökenleri ne olursa olsunlar aynı dili konuşmaktaydılar. Aynı şekilde giyinirler, yer değiştirebilirler, aynı tarzdaki aynı yiyecekleri yerler ve aynı

tanrılara kurban sunarlar. Onlarla karşılaştırıldığında, bütün olarak alındıklarında, ölümsüzler tamamen farklı bir topluluk olarak karşımıza çıkarlar. Kendilerine has bir dilleri, kendilerine has yiyecekleri vardır, kendilerine has eşyalar kullanırlar, evleri bronzdan, mobilyaları gümüştedir. Ve kendi hayatı maddeleriyle doludurlar, kan ile değil. Onlar yalnızca tanrı değildirler, gerçek anlamda seçkin doğüstü varlıklardır. Olimpos'un sakinleri, çok lezzetli yemeklerin yiyicileri ve Apollon müziğinin uzmanlarıdır" (Sissa & Detienne, 2000: 18).

Antik Yunan tanrılarının üç ana özelliğinin olduğu kabul edilmektedir. Bu özellikler, ölümsüz olmaları, insan biçimli olmaları ve güçlü olmalarıdır. Ölümsüzlük ile güçlü oluşu birbiriyle yakından ilişkilidir zira tanrı ölümün bir nesnesi olsa idi, bu durumda gücü ölümlülükle sınırlandırılmış olacaktır (Henrichs, 2010: 29).

Yunanların zihin dünyasında, tanrıların belirli yerlerde ikamet ettiklerine inanılmaktaydı. Gökte yaşayan tanrılar olduğu gibi, yer altında yaşayan tanrılar, zamanının bir kısmını insanların dünyasında, bir kısmını yeraltında geçirdiğine inanılan tanrılar da mevcuttu.

Tanrıların karakterleri de hayat sürdürdükleri yerlerle ilişkilendirilmiştir. Gökte yaşayan tanrılar Olimposlu tanrılar olarak da bilinirken, yer altında yaşayan tanrılar *chthônian* tanrılar olarak bilinmektedir (Larson, 2007: 11).

Antik Yunan dininde cennet-cehennem gibi inanışlar yoktur. Öldükten sonra gidilen yerin *Hades* olduğu düşünülmekteydi. Yer altına hükmeden tanrının adı da *Hades*'ti. Persephone de yılın belli zamanlarını yeraltında geçirmekteydi. Bununla birlikte, bugün semavî dinlerin öngördüğü anlamda öldükten sonra gidilen bir öte dünya, cennet-cehennem, bu dünyadaki eylemlerin hesabının verileceği bir sonraki dünya gibi inanışlar mevcut değildir. Antik Yunan dini, her ne kadar tanrıların ölümsüz olarak ikamet ettiği gökler ve yer altı gibi imajinasyonlara sahipse de, dünyalı bir dindi.

Yunan dini, günlük hayatı ritüellerle, festivallerle şekillendiren bir dindi. Bu ritüeller yazılı bir metinle belirlenmemekteydi ve hatta bunları düzenleyen sabit bir din adamları sınıfı da yoktu. Yunan dininin kendini ifade ettiği bir form olarak ritüel, nesilden nesile sözlü bir geleneğin içinde aktarılarak uygulanmaktaydı (Burkert, 1985: 8).

Kültürel olarak ritüel bu kadar merkezi bir yerde durmakla birlikte, bugün kullandığımız *ritüel* kelimesi için kullanılan bir Yunanca kelime de bulunmamaktadır. Bu kelimenin en yakın karşılıkları alışılmış şeyler (*ta nomizomena*) ve ataların gelenekleri (*ta patria*) kelimeleridir" (Larson, 2007: 6-7).

Kültürdeki en yaygın ritüellerden biri erginlenme törenleridir. “Erginlenme terimi en genel anlamda, erginleştirilecek kişinin dinsel ve toplumsal statüsünde radikal bir değişim üretmeyi amaçlayan, bir dizi töreni ifade eder” (Eliade, 2017: 143; Eliade, 2015: 12).

Erginlenme törenlerinde erginlenecek kişinin ölümü ve o ölümden yeniden doğuşu temsil edilir. Öyle ki bu yeniden doğuş seremonisinden sonra, kişinin artık daha önce olduğu kişiden farklı biri olduğu düşünülür. Bu ritüeller esnasında, cinsellik bir dinî sembol olarak sıkça kullanılır³:

“İnisiasyon [erginlenme], modern akademik anlayışta ritüelin aracılık ettiği iki tip kişisel geçişi ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴ Bunlardan ilki ve daha az tartışmalı olanında inisiasyon, kutsal bir bilgiye ya da deneyime ulaşımı sağlayan ritüelleri ve *Eleusis* gizemlerini tanımlamak için kullanılır. İkinci tip ise, çocukluktan yetişkinliğe geçiş için gerçekleştirilen ritüelleri içerir. Yunanlar ilk tip için özel bir terminoloji geliştirmişlerdir. Bunlar *muesis*, *teletê* gibi kavramlardır. Fakat ikinci tür için özel bir terminoloji söz konusu değildir” (Larson, 2007: 10).

Gerek erginlenme ritüelleri gerekse bir tanrının onuruna yapılan diğer ritüeller, aynı zamanda insanlarla tanrıların arasındaki ilişkiyi sürdüren bir unsur olarak kurulmuş ve sürdürülmüştür. Günlük hayatta gerçekleştirilen büyük küçük pek çok aktivitenin, bu ritüeller aracılığıyla tanrıların himayesinde olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple başarılı bir aktivite gerçekleştirebilmek için tanrılara saygı göstermenin zorunlu olduğunu düşünmekteydiler (Begeth, 2006: 627).

Ritüeller kimi zaman tarım arazilerinde, kimi zaman dağ başlarındaki izbe yerlerde, mağaralarda gerçekleşebildiği gibi, tapınaklarda da gerçekleşebilirdi. Bu tapınaklar, tanrının mülkiyeti olarak kabul edilip sadece tapınma festivallerine hasredilmiştir. Kült mekanları; mağaralar, zirve noktalar, ağaçlar, tapınaklar, kabirlerdir. İçki içme, ritüeller esnasında meşru kabul edilmiştir.

Dans ve kasidelerin ritüellerde önemli bir yeri bulunmakta, ritmik olarak tekrar edilen hareket bütün olarak bir grubu aktive etmektedir. Dans içermeyen hiçbir antik festival

³ Burada, Eliade'nin, “bütün modern öncesi toplumlarda cinsellik, kutsalın bir parçasını oluşturur” tespitini hatırlamamız gerekir (Eliade, 2015: 26).

⁴ Larson iki erginlenme türü olduğunu söylerken, Eliade'ye göre üç tür erginlenme söz konusudur. Bunların ilki, çocukluktan yetişkinliğe geçiş için zorunlu olan ritüelleri içermektedir. Diğer iki kategori toplumun tüm üyeleri için zorunlu değildir. Bunlardan biri, gizli bir topluluğa, dinî bir cemiyete giriş için yapılan ritüelleri içerir. Diğerinde ise, dinî bir grup içerisinde daha özel bir dinî deneyim yaşamak isteyen kişilerin, grubun diğer üyelerinden ayrı tutularak, bu kişilerin birer şaman ya da şifacı olmalarına yardım edecek kişisel erginlenmeler söz konusudur (Eliade, 2015: 25).

yoktur. Bir geleneksel gruba dahil olmak, onların danslarını da öğrenmek anlamına gelmektedir. Dans gruplarına ve dans yerine verilen ortak isim *choros*'dur. *Orgy* ritüellerindeki danslarda kullanılan temel enstrümanlar flüt ve gitardır.

Ritüeller ve tapınmalar zaman içerisinde biçim değiştirmiştir. Örneğin Dionysos tapınmalarında insan kurban etmeye, çiğ et yemeye varan eylemler ve orjiler yer aldığı halde, zaman içinde bunlardan vazgeçildiği görülmüştür. Orfiklerin yaptığı tapınmalarda orjiler, Pythagorasçılarının öğretilerinde de kurban yer almamaktadır (Burkert, 1985: 73, 95, 102).

“Yunanlar için, gerçekleştirdikleri ritüeller, tanrıların gücüne ve varlığına olan inançlarının doğal sonucu olarak görülmektedir. Onların gözünde tanrıları, dinlerinin köşe taşı olarak gerçekleştirdikleri ritüellerden daha fazlasıydı. Yunan bakış açısından tanrılar, sadece o ritüellerin kendileri onuruna gerçekleştirildikleri güçler değildi, aynı zamanda o ritüellerin varlık sebebiydi de (...) Tanrı ritüel ile özdeş hale geliyor ve kendi farklı kimliğini kaybediyordu” (Henrichs, 2010: 26).

Ritüeller esnasında tanrının kendi kimliğini kaybediyor oluşu oldukça ilginç bir noktadır. Bu, aynı zamanda Yunan tanrılarının metamorfoza müsait tanrılar olduğunu da göstermektedir.⁵ Bunun bir örneği Euripides'in *Bakkhalar*'ında görülebilir. Burada tanrının metamorfozu açık şekilde karşımıza çıkmaktadır.⁶ Dionysos tiyatro sahnesinde kimi zaman tanrı kimi zaman insan olmaktadır. Ve tanrı Dionysos, Agae'yi ele geçirerek oğlu Pentheus'u öldürmesini sağlamaktadır. Oğlunu vahşice öldüren kadın ancak Dionysos'un kendisindeki etkisi geçtiğinde durumu fark edebilmektedir.

Bir tanrının metamorfoz geçirerek bir insan kılığına girmesi, ya da bir insanın eylemlerine etki etmesi, kimi zaman tanrının cezalandırma yöntemi olarak da karşımıza çıkmaktadır.

⁵ Tanrıların insan yahut hayvan suretine girmeleri konusu *divine metamorphoses* ifadesi ile de karşılanmaktadır. Bkz.: (Buxton: 2010).

⁶ “*Bakkhalar*'da başrol Dionysos'undur. Ozan tarafından, tiyatrodaki kendi tecellisini sahneye koyan, sadece oyunun kahramanlarına değil basamaklarda oturmuş seyircilere de zühür eden, tragedya akışı içinde tanrısal varlığını tezahür ettiren tanrı olarak sahneye taşınmıştır-üstelik tiyatro onun dinsel koruyuculuğu altındadır. Sanki Dionysos temsil boyunca, dramının diğer kişiliklerinin yanında sahnede gözüktüğü zaman bile, bir başka düzlemde, kuliste yer almakta, olay örgüsünün iplerini birbirine bağlayıp düğümünün çözümünü sağlamaktadır” (Vernant, 2012: 515). Tragedyalarda, insan ve tanrının kimliğinin iç içe geçmiş olarak sahnelenmesi ve bu esnada insanın bir eylem gerçekleştirmesi nedeniyle, eylemin kim tarafından işlendiğine dair bir problem de vardır. Kahraman kendi iradesini kullanmamakta fakat sonuçlarına kendisinin katlanacağı bir eylemi gerçekleştirmektedir. Oyunun kahramanı tanrının elinde neredeyse bir oyuncaktır. “Tragedyaya özgü alan, insanların eylemlerinin tanrısal güçlerle eklenildiği, onları gerçekleştirme inisiyatifi alan ve sorumluluklarını taşıyanlar tarafından bilinmeyen hakiki manalarının-çünkü insanı aşan ve onun erişemediği bir düzenin parçasıdır bu mana- açığa çıktığı sınır bölgesinde yer alır. Dolayısıyla her tragedya, kaçınılmaz olarak iki düzlemde rol oynar” (Vernant, 2012: 96).

Dionysos *Bakkhalar*'da kendisinin bir tanrı olduğunu reddeden, onu ölümlü bir insanın oğlu olmakla küçümseyip aşağılayan *Thebai* halkına bir ceza vermek için şehrin yöneticisini annesinin eliyle öldürmektedir.

Antik Yunan dininde ritüelleri yöneten, organize eden, sabit bir sınıfın olmadığını dile getirmiştik. Bu anlamda antik Yunan dini, din adamları kastının olmadığı bir dindir. Tanrının onuruna yapılacak bir iş, prensip olarak herkes tarafından yapılabilecek, herkese açık bir işti. Bir hiyerarşi söz konusu değildi, yalnızca ritüellerde *nomosun* gözetilmesi esastı. Bu ise, kutsal bir kitaptan ya da daha üst sınıftaki bir din adamından değil, ritüellerdeki geleneksel uygulamalardan, taklit ve katılım yoluyla kolayca öğrenilebilir nitelikteydi (Burkert, 1985: 95). Begeth bunu şöyle ifade etmektedir:

“Antik Yunan dininin bir diğer özelliği de din adamları sınıfının olmayışdır. Kamuya açık ritüellerde ve kült mekanlarının korunması konusunda elbette rol paylaşımları mevcuttu. Yine de liderlik rolleri prensip olarak herkese açıktı ve pratik olarak temelde sosyal, siyasî ve ekonomik güçle, aile bağlarıyla ilgiliydi. Kültle ilgili işlerin, tanrıyla ilgili otoriter bilgiye sahip olma gibi özel bir iddiası yoktu ve din adamlarına alternatif görüşleri denetleme ya da bastırma gücü vermiyordu. Pek çok durumda, siyasî topluluk, dinî işler üzerinde kontrolü elinde bulunduruyordu” (Begeth, 2006: 627).

Din adamı sınıfı bulunmayan antik Yunan dininin, günümüze ulaşan kutsal bir kitabı da yoktur. *Orpheus* gizemlerine inananlara ve Pythagorasçılığa atfedilen bazı metinler günümüze ulaşmışsa da (*Altın Dizeler* gibi) bu metinler de, yaşamın her alanını düzenleme iddiasında olan bir kutsal kitap değildir. Bununla birlikte, arkeolojik kazılar sonucu ulaşılan vazo çizimleri, mağaralardaki çizim ve resimler, tapınaklar, antik Yunan dini hakkındaki doğrudan kaynaklar arasında yer almaktadır. Ayrıca, kimin tarafından yazıldığı belli olmayan fakat yazım tarzı olarak Homeros'un metnini çağrıştırdığı için *Homerik Hymnos*'lar adı verilen, Olimpos tanrılarıyla ilgili hikayeler anlatan dizeler de antik Yunan dini hakkındaki kaynaklar arasında bulunmaktadır.

1.2. Antik Yunan Din ve Kültüründe Tanrıya Benzeme Fikri ⁷

Antik Yunan dini, genel karakteristiği itibariyle insan ile tanrının iletişimine ritüeller, festivaller ve kurbanlar aracılığıyla izin verse de (Graf, 2010: 77) insanın tanrı gibi

⁷Antik Yunan kültüründe tanrıya benzeme konusu, bir insanın tanrısal kabul edilmesi, adının ölümsüzleşmesi, anne ya da babasından biri tanrı diğeri insan olan bir kahramanın ölümsüzleştiğine inanılması, anne ya da babası tanrı olan birinin sonradan ölümsüzler arasında sayılıp tanrılaştırılması, dinî ritüellerde insanın tanrı ile birlik yaşaması, tanrının insanın içine girdiğine ve onu yönlendirdiğine

olması, tanrıya benzemeye, özenmeye çalışması bu dinde genel olarak hoş görülmemiştir. İnsanın kendi ölümlü haline bakmadan böylesi bir çabaya girmesi, tanrıların öfkesini ve gazabını celbedecek bir tutum olarak görülmüştür. Bununla birlikte antik Yunan dininde rastlanan bazı tapınmalarda, insanın tanrıyla birlik yaşamasına belirli sürelerle izin veren uygulamalara rastlamak da mümkündür. Bu birlik yaşama hali, kimi zaman tanrının etkisiyle kendinden geçme, kimi zaman tanrının kişiye sahip olması gibi farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Ritüele katılan bireylere tanrının ruhunun nüfuz ettiğine inanılması ve bunun sonucunda bir erginlenme yaşanması bunun bir türüdür. Bir tanrının insanı ele geçirip onu yönlendirerek çeşitli fiillere zorlaması bir başka türüdür. Yahut insanın bir ritüel esnasında çeşitli hareketleri yaparak tanrının kendisine nüfuz etmesini sağlaması bir başka türüdür. Bu farklı türdeki tanrıyla birlik yaşama durumlarının sonuçları da farklıdır. Dinî bir ritüelde tanrının ruhu o ritüele katılan insanlara nüfuz ettiğinde, insanın ahlâkî bir merteye kazandığı ya da arınma yaşadığı düşünülmektedir. Tanrı insanı ele geçirdiğinde ya da ona sahip olduğunda ise, insanı sonuçlarından pişmanlık duyacağı eylemlere zorlayabilmektedir.

Geleneksel kültürde hâkim olan ana anlatı *insan olmaklık* ile *tanrı olmaklığın* ayrı kategoriler oluşu üzerinden seyretmekle birlikte, insan ile tanrı arasındaki sınırın kimi zaman biraz daha inceldiğini görmemize imkân tanıyan anlatılar ve inanışlar da mevcuttur. Bu sebeple, antik Yunan kültüründe *tanrı gibi olma*, *tanrılaşma* ya da *tanrı gibi insan* adlandırmalarının neye karşılık geldiğini görebilmek için bazı kavram ve pratiklerden bahsetmek yerinde olacaktır.

1.2.1. İlgili Kavram ve Pratikler

Tanrıya benzeme (ὁμοίωσις θεῶ) ve tanrılaşma (θεώσις) aslında birbirinden farklı anlamlara gelen kelimelerdir. Bu iki ifade, kaynaklarda sık sık birbirinin yerine kullanılagelmiştir. Fakat aradaki ayrımı netleştirmek adına, iki ifadenin arasında bir derece farkı olduğu söylenebilir. Tanrılaşma kavramı daha ziyade kilise çevrelerinde

inanılması gibi geniş bir yelpazede karşılık bulmaktadır. Bir kahramanın ölümsüzleşmesinin lirik şiirde nasıl yer aldığı ile ilgili (Bowra: 1964; Griffith: 2009), epik şiirdeki ölümsüzlük örnekleri için (Lattimore: 1992; Griffin: 1983), Herakles'in ölümsüzleştirilmesi ile ilgili yorumlar için (Stafford: 2012), genel anlamda insanın ölümsüzleştirilmesi ile ilgili örnekler için (Vermeule: 1981; Vernant: 1992) çalışmalarına müracaat edilebilir.

Bu tezde ben, kısaca kaynaklarını zikrettiğim mezkûr olguları tezin kapsamı dışında bırakıyorum ve sadece, *dinî ritüeller aracılığıyla tanrıyla birlik yaşama*, *tanrıyı taklit etme* ile tezimi sınırlandırıyorum.

İsa'nın tanrılaştırılması anlamında kullanılmıştır. Bu sebeple tanrılaşma kavramı merkezinden yapılan literatür taramaları, daha ziyade milattan sonraki döneme ait tartışmalara işaret eden, Hristiyanlık ile ilgili kaynakları karşımıza çıkarmaktadır. Antik Yunan'da ise, insanın, İsa'nın tanrılaşmasına benzer bir şekilde tanrılaşmasına değil, ritüeller aracılığıyla tanrıya benzemeye çalışmasına ya da tanrının ritüel esnasında o gruba ya da kişiye hülul etmesine rastlamaktayız. Bu ise her zaman geçici bir durum olarak algılanmıştır. Antik Yunan'da bir insanın tanrıyla birlik kurup *tanrıya dönüştüğüne* inanılması ve toplumda tanrılaşmış bir kutsal insan olarak kabul görmesi söz konusu değildir. Sadece dinî festivallerin aracılığıyla yaşanan kısa süreli bir bilinç değişimi söz konusudur.

Tanrılaşma kavramı etrafında oluşmuş literatür tanrılaşmayı, daha ziyade Latin dünyasının kullandığı haliyle tasvir etme eğilimindedir. Literatürdeki kavramsallaştırma da antik dönemdeki ritüellerde karşımıza çıkan uygulamalara ışık tutmaktan ziyade İsa'dan sonraki dönemi aydınlatmaktadır.

“Milattan sonraki dönemde tanrılaşma yahut tanrıya benzemeyi tam olarak karşılayan kavram, *theosis* tir. Fakat, 6. yüzyıla gelene kadar *theosis* in de resmî bir tanımı yoktur. Ancak bu tarihten sonra Areopagus'lu Dionysos'un ortaya koyduğu tanıma göre tanrılaşma (*deification*), yani *theosis*, tanrıya benzemeye ve mümkün olduğu ölçüde onunla birlik halinde olmaya ulaşmak anlamındadır” (Russell, 2004: 1).

Literatür, tanrılaşma konusunu *realist* ve *etik* olarak iki şekilde ele alma eğilimindedir. Etik yaklaşım insanın ahlâkî olarak tanrıya benzeme çabasına odaklanırken, realist yaklaşım insandan tanrıya gerçek bir dönüşümün üzerinde durur:

“Tanrılaşma konusundaki literatürün kullandığı dil de metaforik bir dildir. Bu metaforik kullanım ise oldukça karmaşıktır ve iki farklı yaklaşımın karakteristiğini taşır: Etik ve realist yaklaşım. Etik yaklaşım, tanrılaşmayı çileci ve felsefî bir yolla tanrıya benzeme çabası olarak ele alan, inananların taklit yoluyla birtakım dinî pratikleri tekrarlayarak bu pratikleri kendi yaşamları haline getirdikleri bir yaklaşımdır. Bu metaforik kullanımın arkasında *homoiôsis* [benzeme] kavramı yatmaktadır. Realist yaklaşım ise insanoğlunu tanrılaşma yoluyla dönüştürülebilecek bir varlık olarak kabul eder. Bu kullanımın arkasındaki model ise, *metheksis* yani tanrıdan pay alma modelidir” (Russell, 2004: 2).

Her ne kadar tanrılaşma ifadesinin Hristiyanlık eksenli tartışmalarda kullanıldığını söylemiş olsak da Russell'ın etik ve realist yaklaşımları dayandırdığı iki ana kavramın antik Yunan'ın kültür dünyasına ait kavramlar olduğunu görmek zor değildir.

Antik Yunan'da insanın tanrı gibi olmasının iki türlü bir faaliyet olarak yer aldığını söyleyebiliriz. Bunların ilki, insanın pasif, tanrının aktif olarak düşünüldüğü durumlardır. Buna göre insan, tanrının kendisini etki altına alması, tanrının kendisine nüfuz edip sahip olması için kendi iradesiyle bir ritüel gerçekleştirir (dağlara çıkar, şarap içer vs.). İnsanın kendi iradesiyle bu ritüele katılması bizi yanıltmamalıdır zira sonuç olarak, insana gelip ona nüfuz edecek olan aktif güç tanrıdır ve tanrının insana nüfuz edip etmemesi, insanın iradesinin dışında gerçekleşen bir olaydır. Hatta tanrı insana nüfuz ettikten sonra artık insanın iradesinin, aklının tamamen devre dışı kaldığına inanılmaktadır. Bir şaire ilham gelmesi, bir kâhinin tanrısal güçlerle irtibat kurup gelecekte haber vermesi gibi durumlar, insanların tanrı(lar)ın pasif bir aracısı olarak kabul edildiği durumlar olarak kabul edilmiştir. Bu duruma daha çok, dinî kültürün izin verdiğini, gerçekleşmesine olanak tanıdığını görmekteyiz. Bu uygulamalara tanrıya benzemekten çok, tanrılaşma demek daha yerinde olabilir zira burada, insan iradesinin neredeyse tamamen devre dışı kaldığı ve tanrıya teslim olunarak gerçekleşen bir ritüel söz konusudur. Burada da elbette tanrıyla birlik kurularak bir arınma gerçekleşmesi hedeflenmektedir fakat bu arınmanın aklın devre dışı bırakılmasıyla gerçekleştiği dikkatten uzak tutulmamalıdır.

İkinci tür ise, insanın kendi entelektüel çabasıyla, aklı ve iradesiyle tanrıya ya da tanrısal olana benzeme çabasıdır. Bu çaba, Platon'un yukarıda bahsettiğimiz birinci tür tanrılaşmayı dönüştürmesiyle karşımıza çıkmaktadır. Platon, kendi felsefi bilgelik projesine çok uygun düşecek biçimde, kültürdeki tanrılaşma anlayışını dönüşüme tabi tutmuş ve felsefi bir zeminde, insan aklının, çabasının aktif olduğu bir yapı içerisinde yeniden ifade etmiştir. Bu ikinci türü Platon öncesinden ziyade Platon ve sonrasında görmekteyiz.

Gelenekteki bu kavramsal yapıyı sunarken yola çıkılması gereken kavramlardan biri tanrının kendisi dışında başka bir şeyde görünür olmasını ifade eden *epifani* kavramıdır.

1.2.1.1. Epifani

Tanrının, herhangi bir canlıda ya da cansız bir nesnede görünür olmasına *epifani* adı verilmektedir. “*Epifani*, tanrının bir bireyde ya da bir grup insanda, uykudayken ya da

uyanikken bir bunalım ya da kült bağlamında tecelli etmesidir. Tanrı, insan biçiminde görünür olabileceği gibi, hayvan biçiminde de görünebilir” (Petridou, 2015: 2).⁸

Epifani, bir yönüyle kutsalın kendisini ifade ediş şeklidir. Tanrının, kendini bir nesnede ifade edişiyle birlikte, o nesne ya da alan, diğerlerinden farklılaşmış olur. “Kutsallık kazanan nesnenin ötekilerden ayrılması, en azından kendi içinde genel bir kuraldır. Çünkü bu nesne, kutsal olmayan bir nesne olmayı bırakmış ve *hiyerofani* olmuştur. Yeni bir boyut kazanmış ve kutsallık boyutuna geçmiştir” (Eliade, 2003: 37).⁹

Epifaniler tanrının bir nesnede, bir hayvanda, bir heykelde, bir canavarda tezahür etmesiyle gerçekleşebileceği gibi, bir insanın mistik ritüeller aracılığıyla tanrıyla bir olmaya çalışması da *epifani* kapsamında değerlendirilmektedir (Petridou, 2015: 252-272).¹⁰ Bir tanrının adına düzenlenen festivallerde, o festivale katılan ve çeşitli ritüellerde bulunan kişilerin belirli bir süreyle tanrının ruhundan pay aldıklarına ve tanrıyla birlik yaşadıklarına inanılmaktadır. Bu, epifaninin mistik epifaniler kısmına girmektedir.

Epifaninin dayandığı zemin, sadece insan ve tanrı arasındaki bir tecellî ilişkisini de akla getirmemelidir. Zira antik kültürlerde “kutsal, çoğu zaman, kendisinden başka bir şey aracılığıyla ortaya konulur; nesnelere, mitlere ya da simgelerin aracılığıyla tecelli edebilir”

⁸ Petridou'nun eseri, *epifaninin* antik Yunan kültüründe takibini yapan -bizim gördüğümüz- ilk ve tek çalışmadır. Tezimde, tanrılaşmanın sınırlarına hangi olguların dahil edileceği ile ilgili Petridou'nun yaptığı sınıflamaları esas almaktayım.

⁹ Eliade'nin yaptığı tanımda *epifani* ile *hiyerofani* birbirinin yerine kullanılabilen kavramlar gibi görüncü de bu iki kavram arasında bazı nüanslar bulunmaktadır: “*Epifani*, *hiyerofani* ile bağlantılı bir kavramdır. *Epifani*, bir tanrının ya da insanüstü bir varlığın bir tezahürü ya da görünüşü iken *hiyerofani*, bu fiziksel görüntünün bir ibadet ya da ayin için kullanılan halidir. *Epifani*, kişide şaşkınlık, hayret, çöşku uyandıran, aydınlatıcı bir idrak oluşturur” (<http://wikidiff.com/epiphany/hierophany>).

¹⁰ Aslında *epifani* denilen olgunun toplumsal olarak imkânı ancak, tanrı ile tanrı olmayan arasında gerçekleştiği varsayılan alışılmadık bir etkileşim formunu kabul etmekle mümkündür. Modern zihinler olarak bizlerin, tanrı ile tanrı olmayan her türlü varlığı, birbirinden tamamıyla ayrı varlık kategorileri olarak görmeye daha yatkın olduğumuz söylenebilir. Bununla birlikte antik Yunan kültüründe, tanrının başka bir nesnede görünür olabileceğine izin veren bir kültürel ortamın var olduğunu söylemek mümkündür. Tanrılık, antik Yunan'da her ne kadar insandan ve tanrı olmayan diğer her şeyden ayrı bir varlık alanı olsa da bu ayrımın çok su geçirmez bir ayrım olmadığını söyleyen yorumcular da vardır: Tanrı, insan biçiminde olabilir (antropomorfik tanrılar), insan tanrı ile mistik bir birliktelik yaşayabilir ya da tanrı, bir varlıkta tecelli edebilir (*theurgyler*, mistik *epifaniler*), yahut tanrı bir hayvanda tezahür etmiş olabilir (hayvan *epifanileri*).

Bu durumda, her ne kadar insan ile tanrı arasındaki fark, ölümlülük ve ölümsüzlük gibi başat ve telafi edilemez bir farka dayansa da antik Yunanların ölümlülüğü ve ölümsüzlüğü birbirinden büsbütün ayrı uçlar olarak görmeme eğiliminde olduklarını söylemek mümkündür (Dover, 1994: 81). Bu durumda “antik Yunanlar için ölümlü ve ölümsüz, tanrısal ve insanî arasındaki sınır, Yahudi ve Hristiyanların anladığı şekilde bir sınır değildir” (Badian, 1976: 2). Dolayısıyla bir ölümlünün, ölümsüzle spiritüel bir birlik yaşama tecrübesi, ya da bir ölümsüzün kendini canlı ya da cansız bir nesnede görünür kılması antik Yunan kültüründe rastlanabilecek durumlardır.

(Eliade, 2003: 48). Tanrının, tanrı olmayan başka bir varlıkta tecelli etmesi, görünür olduğuna inanılması, çeşitli cansız varlıkların, tabiat unsurlarının ya da hayvanların, tanrının birer temsili ya da tezahürü olarak görülmesi de bu olgunun çeşitli yönleridir.

Epifani, antik dinî ritüeller söz konusu olduğunda dinî festivallerle birlikte anılırken, kimi zaman da savaş ya da bunalım durumlarında siyasî meşruiyet ya da güç devşirme aracı olarak kullanılmıştır. Kimi zaman da tanrı, toplumsal ya da psikolojik ihtiyaçlar için kullanılmıştır. Hatta *epifaninin* bir türü olan *erotik epifaniler*, tanrının, evlilik dışı bir ilişkiyle babasız dünyaya getirilmiş bir çocuğun babası olarak kabul edilmesi noktalarına kadar varmaktadır.¹¹ O dönemlerde de evlilik dışı bir ilişkiyle dünyaya gelmiş ve babası belli olmayan bir çocuk ile annesi, toplumdan dışlanmaktaydı. Kadının tekrar aile/toplum yapısına kabul edilmesinin yollarından biri de o çocuğun *bir tanrının çocuğu olduğuna* çevresini inandırması idi. Kadın, bir tanrıyla ilişkiye girdiğine yahut tanrının kendisine sahip olduğuna ve kendisinin böylelikle çocuk dünyaya getirdiğine çevresini inandırdığı takdirde, bu lekeden kurtulmuş sayılmaktaydı.¹²

Epifani, yani tanrının herhangi bir nesnede tezahür etmesi, tanrı açısından bir özgürlük alanı olarak da görülmüştür. Bu durumda tanrı, sahip olduğu özgürlükle istediği her biçime girebilir. Taş biçimine ya da tahta biçimine de girebilir: Kutsalın her biçimde hatta en garip biçimlerde bile kendini ortaya koyabilme imkânı, tanrının bedenlenme, insan şekline girebilme özgürlüğü olarak değerlendirilmiştir (Eliade, 2003: 52).

¹¹Erotik *epifaniler* [*erotic epiphanies*] tabiri, tanrısal varlıklarla insan arasındaki aşk ilişkisine dair anlatılara referansla kullanılmaktadır. Bu, ölümlü bir kadınla bir tanrı arasında olabileceği gibi, ölümlü bir erkekle bir tanrıça arasında da olabilir. Ölümlü ve ölümsüzler arasındaki tehlikeli bir ilişki biçimi [*liasons dangereuses*] olarak görülmektedir. Anlatılar genelde iki senaryo üzerine kuruludur: Tanrı, evli bir kadını baştan çıkarır. Genellikle bu kadın bir kralın, bir rahibin, askeri bir liderin ya da otorite sahibi birinin karısıdır. Tanrı bunu genellikle kadının kocasının kılığına girerek yapar. Tanrı kimi zaman da seçkin bir ebeveynin kızıyla birlikte de olabilir (Petridou, 2015: 229-250).

¹²“Bu işleyişin popülerliğinin bir sonucu olarak bu iddialar sıklıkla şüpheyle karşılanmıştır. Örneğin, Ion’un; Creusa’nın Apollo’nun ölümlü bir kadınla cinsel birlikteliği varsayımına direnç göstermesi: “Bu imkânsız!” O ağlıyordu, “Bu, kadının ölümlü bir adamla yaptığı bir hatayı örtme çabasıdır.” Benzer suçlamalar Semele’nin Zeus’un yatağını paylaştığı iddiasını da çevreledi. Yine de Creusa ve Semele’nin ikisinin de asil bir doğumla doğduklarını not etmeliyiz. Sıradan bir kadının tanrıyla kur yapma iddiası eşit derecede şüpheyle karşılanacaktır. Elbette hikayesi politik araçlarla manipüle edilmediği müddetçe. Plutarch’a göre, Lysander, Apollo’dan çocuk sahibi olduğunu iddia eden bir kadının Silenus adındaki çocuğunu, Sparta’nın politik reformunu düzenlemek amacıyla kullanmıştır” (Petridou, 2015: 248).

Bu duruma bir örnek de *Bakkhalar*’da geçmektedir. Dionysos *Thebai* halkını cezalandırma gerekçesi olarak şunları söyler: “Çünkü burada, anamın kız kardeşleri, benim Zeus’un oğlu olmadığım iftirasını attılar; güya Semele ölümlü bir insandan gebe kalmış. Kadmos’un kızının adını korumak için ortaya attığı kurnazca bir buluşla günahını Zeus’a yüklemiş. Zeus da bu yalana kızıp anamı öldürmüş” (*Bakkhalar*, 2016: 5).

Burada izah edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır: İnsanın tanrı gibi olması, tanrının bir insanda tecelli etmesi, bir kayada, bir canavarda tanrının kendini göstermesi gibi durumlar, iki ayrı unsur (tanrı ile insan/hayvan/nesne) arasındaki benzeme ya da tecelli/tezahür ilişkisidir. Bu ilişki iki yönlü olabilir. İlki bir insanın bir tanrıya kendi iradesiyle benzemeye çalışıp gerek dinî bir ritüel yoluyla gerekse felsefî bir amaç olarak tanrıyı model almasıdır. İkincisi ise, tanrıdan insana/ nesneye yönelen ve yöneldiği nesneyi ya da insanı kutsallaştıran bir tecelli ya da sahip olma/ele geçirme olarak ifade edilebilir.

Burada ilk bakışta insanın ve elbetteki o nesnenin bir iradesinin, bilinçli bir çabasının olmadığı düşünüldüğü için, bu tezin kapsamına neden alındığı sorusu sorulabilir. İnsanın bir iradesinin olmadan tanrı tarafından ele geçirilmesi, cezbe halinde tanrının etkisi altında bulunması, bir taşta tanrının tecelli edip o taşın kutsallaştığına inanılması gibi durumlar, antik Yunan kültüründe tanrıya benzeme fikrinin dayandığı kültürel-mitolojik atmosferi vermesi açısından önemlidir. Burada dikkatten uzak tutmamamız gereken bir husus bulunmaktadır:

Tanrı ile tanrı olmayan arasındaki ilişkide aktif olan taraf tanrı gibi görünse de bunu tasarlayan aslında yine insandır. Bizim için bu olgunun, tezin bir unsuru olması, insanın tanrıyı taşta görme arzusu ve bu arzuya imkân tanıyan kültürel ortamdır. Taşa yönelen, insanı ele geçiren, insanda tecelli eden taraf tanrı bile olsa ve insanın iradesinin bu işte hiçbir dahli de olmasa, bu kurgu *insanın kurgusudur*. İnsanın tanrıyı, taşta yönelip taş tanrısallaştıracak bir yapıda tasavvur edişi, o taşın tanrısallaştıktan sonra yine insan tarafından bir iletişim aracı olarak kullanılışı, bu faaliyetin aslında yine insan ürünü olduğunu göstermektedir.

Her ne kadar bir tanrının bir nesne ya da insanda tezahür etmesiyle ilgili durumlardan söz ediyor olsak da antik Yunan kültüründe bu durumun, ortodoks eğilimi vermediğini, zikrettiğimiz uygulama ve anlayışların modern zihinler için olduğu gibi o günün insanı için de şaz bir durumu temsil ettiğini akılda bulundurmak gerekmektedir. İnsanın tanrılaşması durumunu, kültürün ana damarı gibi yansıtan çalışmaların hatalı bir okumayı temsil etmiş olabileceklerini de zikretmek bu açıdan önemlidir. Bu okuma tarzına bir örnek olarak şu alıntı zikredilebilir:

“Antik dünya, insanlara tanrı olabileceklerine dair bir garanti vermiş gibi görünmektedir. Bu garanti sebebiyle, bu dinlerin tanrıları, insana göre *çok az daha* ölümsüz varlıklardı. Bu çeşit bir antropomorfik tanrısallık, aşkınlık kavramıyla ilgili bir riski de beraberinde getirir. İnsanlık ve tanrılığın arasındaki fark, teolojinin temel sorularından biridir. İnsan ve tanrının birbirini tamamlayıcılığına dair yapılan bu vurgu tanrısallığın *ötekiliğine* dair iddiaları kaçınılmaz olarak ortadan kaldırmaktadır” (Collins, 2010: 12).

Daha önce de belirttiğimiz gibi antik Yunan kültüründe, kabul gören asıl durum, antropomorfik tanrıların insana karşı cezalandırıcı, insanı kışkırtan, insana gazap eden, bir yapıda olmalarıdır. İnsan da bu tanrılar karşısında, kendi ölümlülüğünü, eksikliğini zayıflığını hiç unutmaması konusunda sürekli uyarılır. İnsanın bir tanrı gibi ölümsüz olmaya çalışması ve tanrıyı taklit etmesi, tanrıların gazabına sebep olabilecek bir eylem gibi düşünülmüştür. Bu sebeple, antik kültürün insana ölümsüzlükle ilgili bir garanti verdiğini söylemek bir hayli zor görünmektedir. Literatürde bunu iddia eden çalışmalar, daha ziyade Hristiyanlık'taki kristoloji meselesine bir arka plan arama çabasında olan, meseleyi bu zaviyeden okuyan çalışmalardır.

1.2.1.2. *Theios Aner*

Antik Yunan dilindeki gündelik kullanımlar arasında tanrı gibi insan, tanrısallık insan gibi ifadeler de bulunmaktadır. Antik Yunan'da, adab-ı muâşeretle riayet eden, tanrılara karşı o dönemin uygun gördüğü gereklilikleri yerine getiren (kurbanlarını sunan, tanrılara saygısızlık etmeyen) kimseler de tanrı benzeri kişiler (*theios aner*) olarak isimlendirilmiştir (Currie, 2005: 172).

Theios aner aslında oldukça geniş yelpazede kullanılan bir kavramdır. Bu kavram kimi tercümelerde tanrıya benzeyen insana; kimi yerlerde de dindar ve vicdanlı insana tekabül eder. “*Theios aner*, en genel anlamda tanrısallık insan yahut tanrıya benzeyen bilge demektir. *Theios aner*, aynı zamanda dinî çağrışımları da olan bir kavramdır” (Currie, 2005: 175).

*Theios aner*in karşılık geldiği insan tipi üzerinde bir ihtilaf bulunmaktadır. Currie'nin yer verdiği bir görüş, *theios aner*in, tanrı-gibi anlamına gelmekten çok, *harikulade* anlamına geldiğini söyleyip bu tabirin, insan ile tanrı arasında bir durumu ifade ettiğini reddetmektedir. Bu görüşe göre, “*theios aner*, tanrı gibi biri olmaktan ziyade tanrılar tarafından ödüllendirilmiş ve dindar bir kişiye işaret eder” (Currie, 2005: 175).

Theios aner dindar, vicdanlı bir insan olarak gören bu görüşe karşı Currie, farklı bir görüşü desteklemektedir. Yunanların tanrıları, *daimon*ları, kahramanları, insanları ve canavarları ayrı kategoriler olarak gördüğünü fakat bir yandan da bunları değişken ölçekli bir skalanın, *çok da su geçirmez olmayan* bulanık kategorileri olarak görmenin mümkün olduğunu dile getirmektedir (Currie, 2005: 175).

İşler ve Günler (731)'de *theios aner* kullanım şekli bu konudaki ihtilafı göstermek için örnek verilebilir. Hesiodos, "*theios aner*, oturarak bevledilmesi gerektiğine dair bilge öğütleri bilen kişidir" demektedir. İbarede tanrı benzeri insan "*onursuz bir davranışla* örneklenerek anlatılsa" da Currie'ye göre burada *theios aner*, birinin toplumda kabul görmüş genel davranış kalıplarına olan riyeti çerçevesinde ele alınmıştır¹³ (Currie, 2005: 175).

Bu ifadeyle ilgili Currie gibi Richardson da burada çok spesifik bir davranış kalıbından bahsedilip *theios aner* o davranış kalıbıyla ilişkilendirilse de bunun, *İşler ve Günler*'in devam eden satırlarındaki Pythagorasçı yaşam tarzını vermesi açısından önemli olduğunu söyler (Richardson, 1979: 171). Currie ve Richardson, Hesiodos'un ve Pythagoras'ın öngördüğü davranış kurallarının her ikisinin de tanrısal olana yaklaşmayı amaçlamak olduğunu, bu konuda hem fikir olduklarını belirtir (Currie, 2005: 173).

Theios aner sadece erken dönemde değil, Helenistik dönemde de kullanım alanı bulmuş bir kavramdır. Bu dönemde de kavram, "mucizevî işler yapma gibi, kehanet içeren sözler gibi, retorik yeteneği gibi ve tanrıya benzerlik gibi özelliklerle göze çarpan bir figürdür" (Pearson, 1979: 332).

1.2.1.3. *Enthusiasmos* ve Dionysos tapınmaları

Enthusiasmos, antik Yunan dinlerinde tanrısal bir gücün etkisi altında kalarak kendinden geçme anlamında kullanılan bir kelimedir. Bu tecrübe bir müziğin, şarabın ya da ilacın etkisinde gerçekleşmiş olabilmektedir. Fakat her durumda, bireyin bu tecrübe esnasında gördüğü, duyduğu, hissettiği şey, diğer kişilerle aynı değildir. Kişi, kendisinden daha

¹³*Perseus Digital Library*'nin, *İşler ve Günler* (731)'deki, *theios aner* ifade kalıbını tercüme ediş tarzı, Currie'nin eleştirdiği yaklaşıma örnek olarak verilebilir. *Theios aner* burada '*a scrupulous man*', vicdanlı kişi olarak karşılık bulmuştur. Bkz. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Hes.+WD+731&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0131>

yüksek bir varlıkla doğrudan irtibat halindedir, tanrılarla ve ruhlarla iletişim halindedir. Yunanların bu fenomeni tasvir etmek için kullandıkları kelimeler çok çeşitlidir. Fakat bu anlama gelen kelimelere geçmeden önce Dionysos ile ilgili kısa bilgiler vermemiz gerekmektedir zira antik Yunan dininde *enthusiasmos*, daha ziyade Dionysos’a yapılan tapınmalarda karşımıza çıkmaktadır.

Dionysos ile ilgili elimizdeki iki klasik kaynaktan biri Euripides’in *Bakkhalar* adlı tragedyasıdır. Diğeri ise anonim bir klasik kaynak olan *Hymn to Dionysos* adlı dizelerdir.

Dionysos, Yunan tanrıları içinde şarap, çılgınlık, kendinden geçme, acı çekme tanrısı ve ölümlü-ölümsüz arası bir tanrı olarak kabul edilmektedir (Larson, 2007: 127). Euripides’in *Bakkhalar* oyununun giriş sahnesinde Dionysos kendisini şöyle tanıtır: “İşte ben, Zeus’un oğlu Dionysos, Kadmos’un kızı Semele’nin yıldırım dolu şimşekler içinde doğurduğu tanrı. Thebai toprağına dönüyorum. Tanrılığımdan soyunup insan suretine girdim” (*Bakkhalar*, 2016: 3; Evans, 1988: 206).

Dionysos, Thebai halkı kendisinin bir tanrı olduğuna inanmadığı, babasının bir ölümlü olduğunu iddia ederek onu küçümsedikleri için bu halkı cezalandırmak amacıyla insan kılığına girip, tanrılığını bir kenara bırakıp geldiğini söylemektedir (*Bakkhalar*, 2016: 5).

Dionysos’a tapınmak için yapılan ritüellerde iki ayrı tema önce çıkmaktadır. Bunlardan biri, kendisi de ölümlü-ölümsüz arası bir tanrı olan Dionysos’un kendi ölümsüzlüğünü kazanma yolculuğunu sembolik olarak taklit etmek, ikincisi ise birtakım semboller yoluyla Dionysos’la birlik kurmaya çalışmaktır:

“Ritüellerin psikolojik yönünde, her şeyden önce tanrısal ölümsüzlüğe ulaşmak için bir çaba vardır. Bu, Dionysos mitinin sadece bir yönü olsa da en önemli yönüdür. Ve Dionysos’un asırlar sonra bile, felsefe, sanat ve şiir alanlarına yaptığı etkinin temelini, dünyevî ölümsüzlüğe ulaşma çabası oluşturur. Antik Yunan mitleri arasında en fazla yorumlanmaya ihtiyaç duyulan mitin de Dionysos’la ilgili mit ve ritüeller olduğu düşünülmektedir. Bugün bile tam olarak anlaşılamayan bu karmaşıklığa sebep olan unsur, fantazi ve haricî bazı olayların iç içe girmiş olmasıdır” (Deutsch, 1969: 13-14).

Dionysos ölümlü ve ölümsüz olmakla birlikte aynı zamanda, kadın ve erkek doğasına sahip bir tanrı olarak kabul edilmekteydi. Dionysos mitinin bu yönü, onun ölümsüzlüğü kazanırken erkek ve kadın doğasını biraraya getirmesiyle ilgili olduğu düşünülmüştür (Deutsch, 1969: 18).

Enthusiasm, yani tanrısal bir kuvvetin etkisiyle kendinden geçme ve tanrı tarafından sahip olunma durumu, Dionysos ritüellerinde sıkça rastlanan bir olgudur. Bu kendinden geçme durumlarında, şarabın da etkisiyle birtakım danslar, seremoniler gerçekleştirilir. Bu esnada, kişi kendi aklının değil tanrının kontrolünde kabul edilir:

“Takipçilerinin bir alameti olan *enthusiasm*, kendinden geçme durumunda, tanrının ruhu insana nüfuz eder ve mistik bir topluluğun içinde insana sahip olur. Tapınanların inancına göre bu yolla insan, tanrıyla bir çeşit birlik yaşamış olur ve aynı zamanda da ölümsüzlüğe ulaşır. Dionysos’la yaşanan bu birliğin duygusal tecrübesi, Dionysos’un tanrısallığa ulaştığının da bir delili kabul edilir. O artık kadın-erkek, aşk-nefret değildir; çoklukların bitmek bilmeyen mücadelesinin bir sonu ve birliğidir” (Deutsch, 1969: 30).

Tanrıya yakarmaya odaklanılan bu festivallere *theophania* ya da *katagogia*¹⁴ adı da verilmektedir. Bu festivallere katılanların tanrı tarafından ele geçirilme tecrübesine hazırlık için birtakım uygulamaları yapmaları gerekirdi. Bunlar da *orgiastik* ritüellerdi (Sourvinou-Inwood, 2005: 153). *Orgy* âyinlerinin temel amaçlarından biri de tanrıların zamanın başlangıcında yapmış olduklarına inanılan birbiriyle evlenme eylemini özellikle tarım alanlarında toplu halde ve aşırı davranışlar eşliğinde taklit ederek, tanrıdan bereket dilenmedir.¹⁵

Dionysos onuruna yapılan festivallerin en temel öğelerinden biri de müzik ve danstır. İçki ve müziğin etkisiyle dans eden insanlar bu esnada tanrıyla bir çeşit birleşme yaşamış olurlar. Tanrı onlara nüfuz etmiş olur.

Sadece Dionysos ritüellerinde değil, genel olarak antik ritüellerde, ritüele katılan kişinin tanrıyla birlik yaşadığına ve hatta tanrıya dönüştüğüne olan inancı Cassirer şöyle ifade eder:

“Her mitik eylemde, gerçek bir tözsel-dönüşümün; bu eylemin öznesinin, eylemde anlatılan tanrıya ya da doğa üstü bir varlığa dönüşümünün gerçekleştiği bir an vardır. Bu temel özellik, büyüsel dünya kavrayışını en ilkel biçimde dışa vurduklarından, dinî coşkunun en yüksek gösterilerine kadar izlenebilir (...) Mitik dramada, dansçının dans etmesi, salt gösteri ve oyun değildir. Tam tersine dansçı tanrıdır, tanrı haline gelir. Özellikle tanrının öldürmesi ve tekrar diriltmesinin kutlandığı tüm bitki-büyüme-ritüellerinde, bu özdeşlik düşüncesi, yani temel bir duygu olarak bilfiil özdeşleştirme duygusu olduğu görülür. Çoğu gizli dinî

¹⁴ *Katagogia*: “Mart-Nisan aylarında yapılan, cinsel öğeler ve tiyatro gösterileri içeren bir festivaldir” (Taylor-Peri, 2003: 41).

¹⁵ “İnanışa göre eğer dünya, doğmaya başladığı anda olduğu duruma geri döndürülürse, başlangıçta tanrıların ilk kez yaptıkları hareketler yeniden üretilirse, toplum ve bütün kozmos, o zaman oldukları-bozulmamışlıklarının bütün imkanlarıyla beraber saf, güçlü, etkili hale gelirler” (Eliade, 2015: 17).

ayinlerde olduğu gibi bu ritüellerde de olup biten şey, bir oluşun salt taklit edilişi değildir. Tersine, olup biten şey, bir bilfiil varolan ve baştan sona gerçek bir olay olarak bir *hakikattir*” (Cassirer, 2005: 70-71).

Cassirer, yukarıdaki alıntıda sembolik olanla, onun temsil ettiği gerçeğin özdeşleşmesinden bahsetmektedir. Ona göre bir eşyanın sembolü, onun ismi ile aynı şey kabul edilir. Bir insanın kendi ismi gibi onun sembolü de, Cassirer’e göre *alter egodur*.¹⁶ Bir büyücü nasıl ki insanı temsilen onun bir parçasını (saç teli, tırnak vs. gibi) kullanabiliyorsa, ya da düşmanı temsil eden bir sembol, bir iğneyle delindiğinde bu, o düşmanın da delik deşik olacağına işaret ediyorsa, ritüellerde de temsil edenle temsil edilen, sembol ile gerçek özdeşleşmiş olmaktadır: “Burada, rüya ile uyanıklığı, isim ile eşyayı, bir diğeriyle birleştiren ve *kopya* varlık ile *ilk-örnek* varlığın formları arasında herhangi bir gerçek ayrılma gerçekleştirilmeyen, çok kapsamlı, basit ve temel bir özdeşleştirme mevcut gibi görünmektedir” (Cassirer, 2005: 77).

Ritüellerde kullanılan sembollerden biri de cinselliktir. *Bakkhalar*’da, Dionysos’a tapınanların ibadetlerinin cinsel yönü, Pentheus’un dilinden şöyle anlatılır:

“Ben burada yokken şehri garip bir bela sarmış. Kadınlarımız sözde Bakkhos¹⁷ şenliklerini kutlamak için evlerini bırakıp gitmişler; ıssız dağlarda, korolarla, Dionysos dedikleri, benim tanımadığım bir tanrıya ibadet ediyorlarmış. Ortalarında testiler dolusu şarap varmış. Köşelere saklanıp kendilerini erkeklerin kucığına atıyorlarmış. Güya mainadların¹⁸ ibadetleri böyle oluyormuş. Anlaşılan bu kadınlar Bakkhos’u değil Afrodit’i seviyorlar” (*Bakkhalar*, 2016: 13).

Kadınların Dionysos ayinlerine katılımı ve orada gerçekleştirdikleri eylemler hakkında elde bazı veriler olsa da bu kadın karakterlerin birer kurgu mu yoksa gerçek mi olduğu konusu tartışmalıdır. Bu nedenle “dinî bir ayinle kendinden geçmiş, şiirlerde ve sanatçıların hayal gücünde var olan mitolojik kadın karakterlerle gerçekten var olan kadın karakterleri birbirinden ayırmak önemlidir” (Caballero, 2013: 159).¹⁹

¹⁶ İkinci bir ben.

¹⁷ Dionysos’un başka bir adı.

¹⁸ Dionysos’a tapan kadınlara verilen ad.

¹⁹ Dionysos’a ibadet eden, üç çeşit kendinden geçmiş kadın tipi olduğu ifade edilir. Bunlardan ilki, realitede bir karşılığı olmayan, örneğin Homeric Hymns’lerde geçen karakterlerdir. Buradaki kadınlar, Dionysos’a bakıp büyüten karakterlerdir. Bunlar aynı zamanda Dionysos’un ilk takipçileri kabul edilir. Bununla birlikte, mitolojik karakter olarak cezbeye gelmiş kadın karakteri ile, ayinlere katılan gerçek karakterler arasında birçok benzerlik olduğunu ileri süren araştırmacılar da mevcuttur (Caballero, 2013: 160-161). Ayrıntılı bilgi için, Homeric Hymn 26 to Dionysus’a müracaat edilebilir. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0138%3Ahymn%3D26>

Tragedya şairlerinin ve özellikle de Euripides'in şiirindeki kendinden geçme örnekleri, efsanevî-kendinden geçmiş kadınlar olarak adlandırılır:

“Bu kadınlar, gerçek hayatta mevcut olan ve ritüellere katılan kadınlardı. Yaşları ve sosyal statüleri farklı olsa da ritüellerde aynı tarzda davranmaktaydılar. Bu kültürde, kendinden geçme ile ilgili iki ana element vardı. İlki, ἔκστασις yani ‘kendinin dışında olma’, diğeri ise ἐνθουσιασμός yani birinin içinde tanrının olması. Bu nedenle, kadınları *maenad* haline getiren, yani kendinden geçmiş bir hale getiren, Dionysos’un kendisiydi” (Caballero, 2013: 170).²⁰

İnsanın, dinî bir ayin esnasında, tanrısal bir duygunun etkisi altında olması, tanrı tarafından sahip olunması gibi durumlar daha özel adlandırmalarla da karşılanmaya çalışılmıştır:

“Bu olağan dışı fizikî durumu yorumlamak için kullanılan antik isim *en-theos* kelimesidir: Bu kelime ‘içinde tanrı olan’ anlamındadır. *Entheos* açıkça, bir kişinin içinden konuşan, onu garip ve görünüşte anlamsız hareketler yapmaya yönelten yabancı ya da anlaşılabilir sese işaret etmekteydi. Aynı zamanda, tanrının o kişiyi ele geçirdiği, sahip olduğu da söylenmekteydi. Tanrının ona kendi enerjisini, gücünü vermesi anlamında *katechei* kelimesi, kavrama, sahip olma anlamı vermektedir. Fakat, kavramın sahip olunma anlamı, ruhun bedenden ayrılmasına değil, sadece kişinin aklının (*nous*) başında olmayışına işaret etmektedir. Bunu en yaygın olarak karşılayan kelimeler ise, kendinden geçme, sapıtma, çılgınlık kelimeleriydi. Çılgınlık/taşkınlık, daha çok bir tanrının öfkesiyle provoke edilen patolojik taşma olarak tasvir edilmektedir (Burkert, 1985: 109-110).

İnsanın geçici bir ruh hali içinde, bir süreliğine tanrı tarafından sahip olunması fikri, birtakım pratiklerle de desteklenmekteydi. Çiğ et yeme uygulamaları, kan içme uygulamaları bu pratikler arasında sayılabilir. Bu pratiklerin gerçekleştirilmesi hem tanrıyı (Dionysos’u) taklit amacı içeriyordu hem onu taklit ederek onunla birlik yaşama amaçlanmaktaydı.²¹

²⁰ Bu ritüellerin dağlarda gerçekleştirilmesinin bir anlamı da buralarda kadınların, erkeklerin ve toplumun kontrolünden/baskısından uzak olmaları şeklinde yorumlanmıştır: “Dağlarda kadınlar özgürdü, erkeklerin kontrolünde değillerdi. Bundan dolayı, şarkı söyleyerek tanrıları çağırıyorlardı. Ritüeller esnasında, kadınlar kıyafetlerini çıkarıp bir hayvan postuna ya da bitkisel bir örtüye bürünüyorlardı. Doğal duruma en yakın halde bulunup tanrının gözünde birbirleriyle eşit olmaya çalışıyorlardı. Şehirde kadınların içki içmesi kesin olarak yasak olduğu için de dağlara bir miktar içki de taşıyorlardı. Ritüellerde şarabın kullanılması tamamen meşru idi. Şarap kendinden geçme hissi oluşturmaktaydı ve şarap içmek şarap-tanrısı gibi içmek anlamına geldiği için, şarap-tanrısı tüm sorunları gidermekteydi ve ölümsüzlükle bağlantı kurulmaktaydı” (Caballero, 2013: 172).

²¹ “*Omophagia* adı verilen çiğ et yeme ritüelleri, orfik ritüeller arasında sayılmaktadır. Bir hayvanın (bu keçi ya da buzağı olabilmekteydi) ya da insanın çiğ etinin yenmesi ya da yırtılması/kopartılması Dionysos’un onuruna gerçekleştirilmekteydi. Bu ritüel de diğer Dionysos ritüelleri gibi trieteric bir ritüeldi yani üç yılda bir kez gerçekleşmekteydi” (Harrison, 1955: 487).

Bu ritüellerde insanın bir hayvanın çiğ etini yemesi, hayvanın tanrı ile insan arasında aracı kabul edilmesi anlamına gelmekteydi. Hayvanın etinin yenerek, fizikî olarak hayvanın bir parçasının insana geçmesi, bu, kişiyi tanrıyla bir kılmaktaydı. Bu inanişin sebebi ise keçinin, Bakkhos'un takipçisi din adamları tarafından parçalanmış olması, buzağının da bilinmeyen bir tarihte *Crete*'de çiğ olarak yenmiş olmasından mülhemdi (Harrison, 1955: 487).

Bu inanişin tanrıyı taklit teması içermesine bir dayanak olarak, Dionysos'un titanlar tarafından parçalanmasıyla ilgili orfik mit gösterilmektedir. Ayinlere katılanlar, yedikleri çiğ etle, tanrının kendi inkarnasyonunu, vücut bulmuş halini yemiş ve onunla temas etmiş oluyorlardı (Caballero, 2013: 178).^{22 23}

Dinî ritüellerdeki önemli bir husus, grup halinde yapılan bu ayinler esnasında tanrının o gruptaki müritlere hulül ettiği şeklindeki inaniştir. Gruptaki kişiler ayin esnasında tanrının ruhuna bir çeşit katılım gerçekleştiriyorlar, tanrıdan pay almış oluyorlardı. Platon bu süreci ifade etmek için kullanılan *metheksis* kelimesini de *idealardan* pay alma anlamında kendi sistemine taşımıştır.

Bu iki dönüşümü Platon bölümünde, metinler üzerinden tartışmak üzere şimdi Sokrates öncesi filozoflar başlığına intikal edelim.

1.3. Sokrates Öncesi Filozoflarda Tanrıya Benzeme Fikri

Bu başlık altında öncelikle ilkçağ filozoflarında mitin ve dinî ritüellerin ne anlam ifade ettiğine kısaca değinilecek, ardından Pythagorasçı düşüncede tanrıya benzeme fikrinin nasıl yer aldığı incelenecektir.

²² Paganların dinî ayinlerinde çiğ et yediklerine dair iddiaların, bu ritüelleri küçük düşürmeye çalışan Hristiyanların, paganlara yönelik iftirası olduğunu düşünen yorumcular da vardır. Fakat hatırlamak gerekir ki Hristiyanlık'taki ekmek şarap ayininde ekmek ve şarap İsa'nın bedeni ve kanını temsil etmektedir. Tanrının bedeninin ve kanının bir sembolizmle yenilen-içilen bir şeyle temsil edilmesi, çiğ et yeme ritüellerini hatırlatmaktadır.

²³ Sabahaddin Eyüboğlu, *Bakkhalar* eserinin çevirisinde şu dipnotu düşmektedir: “Çiğ et yemek, eski dinlerden kalma bir gelenek olsa gerektir. İlk insanlar, tanrılaştırdıkları hayvanları yemekle onlardaki tanrısal kudretin kendilerine geçeceğini sanıyorlardı. İnsan düşüncesi ilerleyip de tanrıları hayvanlardan ve bitkilerden ayırınca ilk inanişler unutuldu. Fakat tanrılarla hayvanlar ve bitkiler arasındaki münasebetler büsbütün kaybolmadı. İnsanlaşan tanrılardan her birinin bir hayvana yahut bir bitkiye yakınlığı kabul ediliyor sonradan bu yakınlık türlü türlü efsanelerle izah edilmeye çalışılıyordu. Mesela bir hayvan bir tanrıya müşkül bir anda yardım ediyor yahut da tersine ona kötülük ediyordu. Dionysos dininde çiğ et yemek tanrı ile birleşmek, kaynaşmak içindir (*Bakkhalar*, 2016: 10).

Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için, bkz. (Kott: 1974).

1.3.1. Sokrates Öncesi Filozoflarda Mitin Kullanımı

Felsefeyle birlikte, mitler ve dinî anlatıya dayalı hikayeler sorgulanmaya başlanmış fakat kültürdeki devamlılık gereği varlıklarını devam ettirmişlerdir. Mitlerin toplumda varlığını sürdürmesi sebebiyle, filozoflar bu sözlü dinî anlatıları kimi zaman retoriğin bir parçası olarak kullanmışlar, kimi zaman da dinî anlatılara daha kurucu bir işlev yüklemişlerdir (Pythagorasçılıkta olduğu gibi).

Mitos ile *logos*, ritüel ile akıl arasında kurulan bu ilişki biçimini Sennett, şu şekilde nakleder:

“Batının akılla ritüel arasında kurduğu ikircikli ilişki antik dünyada biçimlenmiştir. Bu ilişki Yunanların *logos* ile *mythos* arasında yaptıkları ayırmda da ortaya çıkmıştır. *Logos*’a karşı *mythos*: Bir araya getirmek anlamına gelen, *legein* sözcüğünden gelen *logos* tek tek veri parçalarını, doğrulanabilir olgu parçalarını bir araya getirir. *Mythos* ise, sorumluluk kabul etmeden bir hikâye anlatır: *Ouk emos ho mythos*, bu benim hikayem değil, başka bir yerde duydum” (Sennett, 2011: 69).

Mitin, Sokrates öncesi filozoflar tarafından kullanılış tarzı, felsefenin nasıl ortaya çıktığı ile ilgili yorumlarda da belirleyici olmuştur. Felsefenin nasıl ortaya çıktığı ile ilgili okuma tarzlarının birbirinden ayrıldığı temel noktalardan biri, mitin bu filozofların dünyasında neye tekabül ettiği sorusuna verdikleri cevaptır. Kimi yorumcular dine dayalı düşünme biçiminden radikal biçimde bir kopuş gerçekleştiğini savunurken kimi yorumcular, böylesi bir radikal devrimin mümkün olamayacağını dile getirirler. Bu iki okuma tarzını birleştiren yorum ise, bir dönüşümün olduğunu, bu dönüşüm esnasında akla ve gözleme dayalı düşünme tarzıyla, dinî anlatıya dayalı düşünme tarzının bir süre birlikte yaşadığı, alternatif bu paradigmalardan birlikte yaşama sürecinde karşılıklı etkileşimlerin olduğunu dile getirmektedir. Bu etkileşimi varsaymakla birlikte, Jaeger, o güne dek ilgisi tanrı ve tanrısal olan antik Yunan’ın ilgisinin *theoiden* yani tanrısal olandan, *physise* doğru kaydığını ifade eder (Jaeger, 1947).

İlk Yunan filozoflarının ortaya çıkmasıyla birlikte, o zamana dek mitolojinin etkisiyle şekillenen düşünme biçimlerinin, bir dönüşüm içine girdiğini söylemek mümkündür. Bu dönüşümü açıklayan pek çok farklı yorum bulunmaktadır. Guthrie, Jaeger ve Cornford, antik Yunan felsefesini kültürel ve dinî arka planıyla birlikte anlamaya çalışırken Burnet, Cornford’ın temel varsayımlarında hataya düşmüş olabileceğini ifade eder. Burnet, felsefenin sadece Yunan dinindeki kökenleri ile değil, doğu kültürlerinden geldiği

düşünülen bazı yönlerini de şüpheyile karşılar. Burnet için açıkça görünen bir Yunan dehası söz konusudur ve bu dehanın gereği olarak felsefenin değil, dinî tapınmaların kaynağını dışarıda aramak gerekir.²⁴ O, felsefeyi dine dayalı bir tasarımdan türetmenin gereksiz olduğunu düşünür (Burnet, 2013: 11, 14, 18-19).

Antik Yunan felsefesi üzerinde mitin etkisini iki farklı coğrafya üzerinden okumak gibi genel bir yaklaşım vardır. Bu iki coğrafi bölgeden biri İyonya bölgesi, diğeri ise İtalya bölgesidir. Bugünkü Batı Anadolu kıyılarında yer alan İyonya bölgesinde dinî düşüncenin etkili olmadığı, doğudan gelen fikirlerin orada bulunmadığı ifade edilmiştir. İlk filozofların gözleme dayalı düşünme tarzları yaşadıkları bölgeyle de açıklanmaktadır. İyonya, daha ziyade gözleme dayalı felsefe yapılan ve bildiğimiz ilk Yunan filozoflarının yetiştiği yer iken İtalya, Pythagoras'ın yetiştiği bölge olarak dinî akımların daha fazla etkisinde kalmıştır. Bu iki bölge arasında siyasî sebeplerle göçler ve seyahatlar yapıldıkça da felsefe ile dinî düşünce biçiminin unsurlarının birbirine karıştığı düşünülmüştür. Bu sebeple, İtalya civarında yetişen filozoflarda dinî düşüncenin etkisini aramak ve görmek ne kadar tabi karşılanmışsa, İyonya'da yetişen Miletoslularda bunu aramak da o kadar gereksiz görülmüştür. Burnet bunu şöyle ifade eder:

“İyonya biliminin kökenlerini herherhangi bir türden mitolojik düşüncede aramak bütünüyle yanlıştır. Hiç kuşkusuz, Yunanistan'ın kuzeylilerin egemenliği altına düşmemiş bölgelerinde eski inanç ve kılıglardan birçok kalıntı vardı ve bunların kendilerini Orfik gizemlerde ve daha başkalarında ifade ediyorlardı. Fakat İyonya'nın durumu başka türlüydü” (Burnet, 2013: 18).

Burnet, felsefe ile dinî düşünce arasında bu denli kesin sınırlar çizerken Guthrie, Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde, akıl-öncesi, mitolojik, ya da antropomorfik tasavvurlarla, pür rasyonel ve bilimsel bakış açısının birbirinden kesin sınırlarla ayrılmaya çalışılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre bu sınırlar o gün var olan sınırlar değil, bugün bizim çizdiğimiz sınırlardır (Guthrie: 2011). Barnes ise kendi durduğu noktayı şu şekilde ifade eder:

“Sokrates öncesi filozoflar söyleyebileceğimiz kadarıyla, ateist değillerdi. Cesur yeni dünyalarında tanrılara da yer vermişlerdi. Bazıları da Olimposlu antropomorfik tanrıların yerine, rasyonalize edilmiş, geliştirilmiş bir teoloji geliştirmeye teşebbüs etmişlerdir. Fakat, tanrıların bazı geleneksel işlevini ortadan kaldırmışlardır” (Barnes, 1987: 16).

²⁴ Burnet, buna örnek olarak Dionysos tapınmalarını ve ruh göçünü vermektedir. Ona göre felsefeyle ilgisi olmayan bu iki dini inanış da Mısır'dan gelmiştir.

Burnet, İyonyalı filozoflardan bize ulaşan fragmanlarda geçen tanrı/*theos* sözcüğünün kullanımının bizi yanıltmaması gerektiğini ifade eder. Ona göre, bu fragmanlarda rastladığımız *theos* kelimesi tanrının dinsel anlamından uzaklaştırılmasının bir örneği olarak düşünülmelidir. İyonyalı filozoflar için tanrı artık bir tapınma nesnesi olmaktan çıkmıştır. Yazara göre bu fragmanlardaki *theos*, ‘yaşsız ve ölümsüz’ sıfatlarından daha fazla anlam taşımaz (Burnet, 2013: 18).

Yorumcuların ittifakla kabul ettikleri üzere, antik Yunan felsefesinin erken dönemindeki filozoflar, mitoloji ve folklorun yoğun etkisi altındaydı. Fakat bu dönemin felsefî düşüncesi, bir yönüyle mitlerin ve dinî düşüncenin etkisinde olsa da bir yönüyle de bu mitlerden bir kopuşu temsil etmektedir. Bu sebeple bu dönemi incelemeye çalışan biri çok rahatlıkla geleneksel inançların üzerindeki rasyonalizm etkisini görebilir (Davies, 1970: 23).

Davies’in ‘geleneksel inançların üzerindeki rasyonalizm etkisi’ olarak açıkladığı etki, karşılıklı etkileşimin ve aynı dil dünyasının içinde düşünüyor olmanın bir sonucu olarak, rasyonel tavrın üzerindeki mitsel etki şeklinde de karşımıza çıkacaktır.

Sokrates öncesi filozofların genel olarak mitolojik ve dinî anlatılara karşı tavrını kısaca verdikten sonra şimdi bu mitolojik anlatıların bir parçası olarak tanrıya benzeme konusuna intikal edebiliriz.

Tanrıya benzeme temalı dinî pratiklerin tarihsel olarak Miletoslulardan çok eskilere dayansa da Miletoslu ilk filozoflar döneminde, o coğrafyada halen yaşadığını bilmekteyiz.

“Özellikle altıncı yüzyılda nüfusun bir katmanını etkisi altına alan Orpheuşçuğun ve Orpheus adına *teletai* törenleri yapanların, din alanında uğraştıkları sorun, Miletoslu filozofların farklı bir biçim altında uğraştıkları bir ve çok arasındaki ilişki sorunuyla aynıydı.²⁵ Bu her iki biçimiyle de altıncı yüzyılda canlı bir sorundu” (Guthrie, 2011: 144-145).

²⁵ Bir ve çok problemi ifadesiyle kastedilen, çokluğun birden nasıl çıktığı sorunu değildir. Burada, alemdeki çokluğun birden nasıl olup da çıktığı sorusu değil, bir ile çok arasındaki *irtibat* sorunu kastedilmektedir: Antik Yunan dininde tanrı ve evren; birliği ve bütünlüğü, insanlar ise çokluğu temsil ediyordu. Çokluk halinde olan insanların bir olan tanrı ya da evren ruhu ile kurmaya çalıştıkları bir ilişki biçimi vardı. Dionysos dininin ritüellerinde bu, grup halinde insanların toplu halde gerçekleştirdikleri âyinlerle, tanrının ruhuna nüfuz etmeye çalışma, gruptaki inananların ruhunun tanrının ruhuna katılımını sağlama çabası ile gerçekleştiriliyordu. İnananlar bu yolla bir olan ile çokluk halinde olan arasında bir bağ kurmaya çalışıyorlardı.

Guthrie'nin verdiği bu bilgiden ilk elden yapılabilecek iki çıkarımdan biri, tanrıya benzeme pratiklerinin felsefenin doğduğu dönemde yaşamaya devam ettiğidir. Diğeri ise, Miletoslu filozofların çözüm aradıkları soru ile *teletai* törenleri yoluyla çözüm aranan sorunun aynı olmasıdır. Guthrie'nin bu yaklaşımına bir eleştiri olarak řu söylenebilir: Guthrie, Miletoslu filozofların *arkhe* arayışının dayandığı soru ile *teletai* törenlerinin yapılma amacı arasında bir bağlantı kurmaktadır.

Miletosluların *arkhe* arayışında cevap aradıkları soru, gördüğümüz dünyadaki çeşitliliğin kökenindeki ilk ilkenin ne olduğu sorusudur. Orpheus adına yapılan *teletai* törenlerinde inananlar bir araya gelerek grup halinde çeşitli ayinler yapıyordu. Bu grup, çokluğu temsil etmekteydi. Grup halinde yapılan bu ibadetlerde, grup ruhu ile tanrının ruhu arasında irtibat kurulduğuna inanılıyordu. Sağlanmaya çalışılan şey, tanrının ruhunun grup ruhuna nüfuz etmesi, böylelikle bir irtibatın kurulması idi. Guthrie, bahsettiğimiz bu ritüeldeki, 'çokluk halinde olan grup üyeleri ile Dionysos arasındaki irtibat ile, Miletosluların evrendeki çokluğun kökenindeki tek ilke arayışı arasında bir benzerlik kurmaktadır.

Ancak hatırlamamız gerekir ki, Miletosluların *arkhe* arayışı, evrendeki çeşitlilik ile bu çeşitliliğin kökenindeki ilk ilke arasındaki irtibatla ahlâkî bir problem olarak ilgilenmez. Hatta bu irtibatın kendisi bile Miletosluların gündeminde değildir. Onlarda rastladığımız tek arayış bir köken arayışıdır. Çokluğun kökeni olarak görülen bir ilke ile, çokluk arasında irtibat kurma daha ziyade ahlâkî bir problemdir. Bu problemin asıl karşımıza çıkacağı yer, Pythagorasçı okuldur. Miletosluların ilk ilke arayışını belki de Pythagoras'ın Bir sayısı ve Platon'un *ideasına* bir hazırlık olarak okumak mümkün olabilir. Miletoslularda çokluğun ardındaki kökeni aramak daha gözleme dayalı bir arayış iken, Pythagoras'ın Bir sayısına yüklediği anlam ve Bir'le çokluk arasında kurduğu ilişki ahlâkî bir sorunu çözme temellidir. Platon'da ise bir olan *idea* ile çokluk arasındaki ilişki hem ahlâkî hem ontolojik bir hal alacaktır.

Miletoslu filozoflara gelindiğinde ise, ilk karşılaştığımız problem *arkhe* problemi idi. Bu problemin esası ise, evrende değişmeden sürekli aynı kalan özü, ilk maddeyi bulmaktı. Platon bu sorunla, değişim ve bozulma halinde olan görünür dünya ile, değişmeden kalan *idealar* arasındaki ilişkiyi çözmek sadedinde ilgilenmiştir.

1.3.2. Pythagorasçı Tanrıya Benzeme İdeali

Pythagorasçı yaşam ideali, pek çok mistik öge barındırmaktadır. Barındırdığı dinî öğeler sebebiyle Pythagorasçılığı, Orpheusçuluğun ve Dionysos tapınmalarının felsefileştirilmesi olarak görenler de vardır. Bu yorumculardan biri de Cornford'dur.

Cornford, Pythagoras'ın okulunun, kendinden önceki filozofların bilimsel eğilimlerinin tersine, mistik bir akımı temsil ettiklerini zikreder. Bununla birlikte bilimsel ve mistik terimlerini kullanırken bunları mutlak anlamda birbirine zıt kategoriler olarak kullanmadığının da altını çizer. Zira tüm mistik ve dinî eğilimlerine rağmen, Pythagorasçılığın da bilimsel sayılabilecek katkıları olmuştur (Cornford, 1912: 194).

Cornford, Orpheusçuluğu Dionysos dininin yeniden reforme edilişi olarak gördüğü gibi, Pythagorasçılığı da Orpheusçuluğun reforme edilmiş hali olarak görür:

“Pythagorasçılıkla ilgili yapılan analizlerin -Dionysos, Orpheus- etmenlerini hesaba katması gerekir. Dionysos'tan Pythagoras'a, ölüm ve yeniden doğuş döngüsü içinde hayatın birliği fikri, ortak ruh ya da bütün halindeki grubun özünde bulunma fikri ve kişinin ait olduğu dinî grubun içinde aslında olduğundan daha fazlası haline gelmesi fikri gelmektedir (...) Orpheus'ta ise, acı çeken tanrının tutkulu görünümünü seyretme ritüeli vardır. Pythagoras bu seyre (*theoria*) yeni bir anlam vermiştir: O bunu, akılsalın değişmeyen hakikatin acısız teması olarak yeniden yorumlamıştır ve yaşam tarzını bilgeliğin peşinde koşmak (*philosophia*) olarak belirlemiştir (...) Bu, ruhun tanrıyı takip edebileceği yegâne yoldur” (Cornford, 1912: 199-200).

Pythagoras için tanrıya benzeme daha ziyade insan ruhunun olgunlaşabilmesi için tanrıyı takip etmesi olarak yer bulmuştur. Pythagoras'a atfedilen bazı metinlerdeki (*Altın Dizeler* gibi) ifadeler ve bu ifadelerin etrafında oluşmuş olan Pythagorasçı yaşam öğretilerinde tanrıya benzeme temalı ifadelere rastlamak mümkündür.

Pythagorasçılıkta tanrıya benzeme, bir eğitim ve olgunlaşma aracı olarak görülmüştür:

“Pythagorasçı ve Platoncu felsefenin temel amacı erdem ve hakikatin yeşertilmesi yoluyla tanrıya asimile olmaktır. Bu, felsefi eğitim (*paideia*) ile ulaşabilen ilk felsefi ilkelere dönüşü, yeniden hatırlamayı (*anamnesis*), bilimsel keşfi, teması, *theurgic* yükselişi ifade ediyordu ve kelimelerle anlatılamayan sembollere ve ritüellere dayanıyordu. Bu felsefi pratik ile inisiyasyon öğrencisi ruhanî ve tanrısal bir kişiye (*theios aner*) dönüşüyordu” (Uzdavinys, 2004: xxvi).

Guthrie, Pythagoras'ın Yunan zihniyetindeki iki farklı akımdan (İyonya ve İtalya) birini temsil ettiğini ifade etmektedir. Ona göre bu iki akım arasında gözleme dayalı bilimsel düşüncüyü merkeze almakla, felsefeyi dinî bir arınmanın aracı kılma gibi bir fark vardı.

Guthrie'ye göre, Sokrates öncesi felsefede, bir yanda bir ölümlünün düşünebileceği şeyleri düşünmek söz konusuysen, diğer yanda *homoiôsis theo* yani tanrıyla özdeşleşmek söz konusudur. Ona göre bu nokta Pythagorasçılığın özgün olduğu noktadır. Pythagorasçılık, ölümlülerin bir ölümlü gibi davranması, ölümsüz olmaya özenmemesi şeklindeki genel fikri, burada aşar. *Eleusis* gizemlerinin çeşitli gizli sembol ve simgelerle insanı hazırladığı ölümsüzlük fikrinin (Guthrie, 2011: 208-209), Pythagoras'ta, felsefi bir bilgelik arayışına dönüştüğü söylenebilir. Bunu Pythagoras'ta ruh göçü ve sayıları taklit konuları üzerinden takip etmek mümkündür.

1.3.2.1. Ruh Göçünün Nihayete Erdirilmesi

Pythagorasçıların ruh göçü inancının tanrıya benzeme konusuyla ilgisi iki açıdan incelenebilir. Bunlardan biri, mikrokozmos-makrokozmos bağlantısı, diğeri ise bir ve çok arasındaki ilişki konusudur.

Mikrokozmos-makrokozmos ilişkisine göre evren, canlı, ebedî ve tanrısal ise ve insan da bu evrenden nefes alarak yaşıyorsa, bu durumda insan ile içinde yaşadığı tanrısal evren arasında bir irtibat ve hatta bir akrabalık bulunmalıdır. Bu aynı zamanda, bir ve çok meselesiyle de irtibatlıdır. Zira, evren bir, canlı ve tanrısal olsa da insanlar çok, bölünmüş ve ölümlüdür. O halde ölümlü ve çokluk halindeki insan ile, tek ve ölümsüz evrenin arasındaki irtibatı sağlayacak bir unsura ihtiyaç vardır. Bu irtibat ise, insandaki tanrısal kabul edilen parça yani ruh ile kurulmuştur. Dolayısıyla ruh, tanrısal evren ile insan arasındaki bağlantıyı kuran ve çokluk halinde olanın birlik halinde olana *katılımını* sağlayan unsurdur. Bu, *katılım* sorunu *metheksis* kavramıyla Platon'a da intikal edecektir.

Ruhu ölümsüz ve tanrısal evrenle irtibat kuracak bir unsur olarak kurguladıktan sonra ortaya çıkan tabloda insan, aslında kendisinden daha yüksek, daha yüce bir şeyle özdeşleştirilmiş olmaktadır. Kurulan bu *akrabalık* ilişkisi, insana, kendilerindeki tanrısal parçayı yani ruhu yetiştirmek gibi bir amaç da veriyordu ve Pythagorasçı eğitim, işte bu tanrısal parçanın eğitilmesi amacına dayanmaktaydı.

Yaşam içindeki tüm öğeler hem birbirleriyle hem de evrendeki tanrısallıkla akraba kabul edildiği için insan, ruhunu beden yükünden kurtarıp eğitmekle yükümlü görüldü. Bir bedenle yaşamaya mahkûm olan bir ruhun tam bir saflaşma gerçekleştiremeyeceği öngörüldü. Bunun için de insanın bedenden kurtulması ve ruh göçü çarkından kurtulması

amaçlandı. İnsanın ancak böylesi bir amaçla, bir mistik eğitimden geçerek ‘tanrısal ruhun içinde kendini yitirme mutluluğuna ulaşacağı’ öğretisi benimsenmiş oldu (Guthrie, 2011: 213).

O halde Pythagorasçılık için tanrıya benzeme, insanın ruh göçü çarkından kurtulması için amaç edinmesi gereken bir ilke olarak görülebilir. İnsan, tanrısal evrenle akraba olduğu için onunla ilişki halindedir. Bu akrabalığın *tam* olabilmesinin, insanın bedenden kurtulması ile olacağı öngörülmüştür. Buradan itibaren tanrı olacağımız noktaya ulaşmak için “*Eleusis*’in önerdiği yol, uygun hazırlayıcı arınmadan sonra ergine bahşedilen, *epopteia* idi. Orpheusçular kurtuluşu dinsel tören niteliğindeki *orgia* veya *teletaiye* katılma ve yasaklara uyma yoluyla aradılar” (Guthrie, 2011: 214). Pythagoras da Orpheus’un öğretilerini felsefileştirme yolunu tuttu.

Pythagoras, bir filozof olarak bu gizem kültlerine ve âyinlere tabi olarak arınmaktan ziyade *philosophiaya* bağlanarak arınma yolunu tercih etti. Orjilerin bir arınma metodu olarak Pythagoras’ta yer almamasının sebebini Cornford, “bu ritüellerin oluşturdukları duygular sebebiyle insanı beden hapisanesine bir adım daha yaklaştırdığına” dönük inanıştan kaynaklandığını zikreder (Cornford, 1912: 200).

Pythagorasçıların takip ettikleri metot ise az önce dile getirdiğimiz gibi, dünyanın bir kozmos olduğu fikrinden yola çıkmaktadır. İnsanın da bir parçası olduğu bütün doğa bir akrabadır ve insan ruhu da bu tanrısal evrenle bağlantı halindedir. İnsan felsefe yoluyla, kozmosun yapısını daha iyi anlama çabasına girerse kendi içindeki tanrısal unsuru da fark edip geliştirmiş olacaktır (Guthrie, 2011: 217).

Dinî ritüellerle tanrıya benzeme çabasının, felsefeyle birlikte insanın kendi entelektüel çabasına dönüşmesi fikrinin, Platon’dan önceki ilk örneğine böylelikle Pythagoras’ta rastlamış olmaktadır.

Pythagoras’ın tanrı gibi olma fikrinin bir diğer unsuru ise *theoria* kavramsallaştırmasıdır.

Pythagoras’ın, etkilendiği ve içinde yetiştiği gizem kültürlerinden tanrıya bir olma fikrini devşirirken bunu *philosophia* etrafında yaptığını söylemiştik. *Philosophia* Platon’da olduğu gibi Pythagoras’ta da bir eğitim sistemine dayanıyordu ve kişinin bir filozof olarak aşama aşama yükselmesi söz konusuydu. Bu eğitimin en üst basamağında ise tanrının teması anlamında *theoria* bulunmaktadır. Burada “Pythagorasçıların yaşamı bir şenliğe

ya da panayıra benzetmeleri akla getirilebilir: Kimileri hayata spor ya da müzik yarışmalarında yer almak için, kimileri alışveriş için gelir. Ama en iyiler seyirci olarak gelir” (Guthrie, 2011: 222). *Theoria*, Pythagoras ve Platon’un eğitim merhalelerinin sonuncusu olarak görülmüş ve Aristoteles tarafından ise tanrı gibi yaşanan bir hayat olarak idealleştirilmiştir. *Mimesis* ise yine hem Pythagoras’ta hem Platon’da tanrıyı taklit anlamında kullanılan ve her iki filozofta ortak olan hususlardan biridir. Antik dinlerde bu *metheksis* ve *mimesis* kavramları bir ve çok arasındaki ilişkiyi kurmak için kullanılırken, Platon bu kavramı *ideaları* taklit anlamında yine aynı sorunu çözmek için kullanmış, Pythagoras ise *mimesisi* sayıları taklit anlamında kullanmıştır.

1.3.2.2. Sayıları Taklit

Aristoteles, Pythagorasçılarının sayı öğretisinden bahsederken şunları söyler: “Pythagorasçılar, şeylerin, sayıların taklit edilmesiyle var olduklarını söylemektedirler” (*Metafizik*: 987b11). Diğer bir ifadesi ise şöyledir: “Her şeyin doğası sayılarla tamamen özdeşmiş ve sayılar doğal dünyanın bütününde birincil şeylermiş gibi görüldüğü için, sayıların öğelerinin var olan her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün evrenin bir harmoni ve sayı olduğunu varsaydılar” (*Metafizik*: 985b32).

Pythagorasçılar için sayılar üzerine düşünmek hem düşünmenin kuralları hem de evrenin bağlı olduğu kurallar üzerine düşünmektir. Onlar için bu ikisi bir ve aynı şeydi. Yani sayılar arasındaki ilişkiyle, şeyler arasındaki ilişkinin aynı olduğunu düşünüyorlardı. Sayıları değişmez kabul etmelerinin sebebi de bu idi. Bu ilişkilerin kökensel olması ve her şeye uygulanabilir olması sebebiyle, sayıları değişmez kabul ettiler (Hermann, 2004: 15-16).

Bir, tanrısal kabul edildiğinde ve diğer her şey onu taklit ettiğinde sayıların taklidi anlamında kullanılan kavram olan *mimesis*e ulaşmaktayız. Bu kavram, felsefe öncesi dönemde tragedyalarda tanrının sahneden taklidi anlamında da kullanılıyordu (Tunalı, 1979).

Yunan kültüründe bir rolü sahnelemek konusunda, oyuncu ile rolü arasındaki ilişki tam olarak taklit değildir. Burada, bugün bizim anladığımız taklitten biraz daha fazlası vardır: Bir oyuncu rol yaptığında Yunan anlayışına göre rolün oyuncunun içine girdiği düşünülmektedir ve bu rolün kendini oyuncunun jest ve mimikleriyle açığa vurduğuna

inanılır. Guthrie'ye göre, dramanın bir dinsel ritüel olarak başladığı ve öyle sürdüğünü ve Pythagorasçılığın temelde dinsel bir ritüel olduğunu unutursak bu düşünceyi anlama imkanını kaybederiz (Guthrie, 2011: 239-240).

Pythagoras'ın sayıları taklit kuramını açıklamak için *mimesis* kavramı kullanıldığı için, bu konu tanrıyı taklitle bağlantılı hale gelmektedir.

“Erken ve en basit dramatik temsillerde bile, tanrıları ya da ruhları dinsel amaçlarla insanlar canlandırırlandı; aynı dönemde Dionysos ve benzeri tanrılar için yapılan vecdi tapınmalar bu temsillerin sahneye koymaya çalıştıkları şeyi gayet güzel örneklendirir. *Dionysosthiasos*'unun yani tanrı aşkıyla kendinden geçen tapınanlar alayının başındaki önder tanrıyı canlandırır ya da taklit ederdi. Olayı biz böyle anlatıyoruz ama önder ve yanındaki tapınanların gözünde tanrı önderin içine girer, ona el koyar ve onun aracılığıyla hareket ederdi. Bu yüzden tanrının adıyla Bakkhos diye çağırılırdı ve tanrının esinini içten hissedener Bakkhos ve Bakkha olurlardı. Onlar *entheos*'tu yani tanrı onların içindeydi; başka bir bakış açısından da onlar *ekstatikos*'tu yani kendilerinden geçmiş kişilerdi. Bu, aynı vecd türüne dayanan sayısız kulte karşımıza çıkan şeylerin yalnızca bir örneğidir.” (Guthrie, 2011: 239-240).

Bu alıntıda da net bir şekilde ortaya konduğu gibi, Pythagorasçı hayat tarzı hem ruh göçü nazariyesi ile bağlantılı olarak, hem de sayıları tanrısal olarak görmeleri açısından tanrıya benzeme konusuyla irtibatlıdır. İnsanın felsefî bir eğitim sürecinden geçerek bedeninin sınırlarını aşması ve böylelikle tanrıyla özdeşleşmesi fikri de, Pythagorasçılıkta tanrıya benzeme temasının bağlantılı olduğu hususlar arasındadır.

Pythagorasla birlikte tanrıya benzeme fikrinin bir dönüşüm geçirmeye başladığını ve yavaş yavaş *philosophia* halini aldığını dikkatten uzak tutmamak gerekir. Dionysos tapınmalarında rastlanan, tanrının insanın içine girerek onu yönlendirmesi, kişinin *enthoi* olması fikri, Pythagoras'ın kuvvetle muhtemel aşına olduğu bir durumdu. Fakat Pythagoras'ta tanrıya benzeme artık, bir yaşam biçimi olarak, felsefî bir eğitimle ulaşılabilecek bir mertebeye işaret etmekteydi. Benzer bir dönüşümü, daha doğru ifadeyle bu dönüşümün sürekliliğini Platon'da da göreceğiz.

1.3.2.3. *Altın Dizeler* [Golden Verses]

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, Pythagoras'tan günümüze, ona ait olduğu kesin olan bir yazılı metin ulaşmamıştır. Bununla birlikte *Altın Dizeler* adı verilen bir şiirin Pythagoras'a atfedilmesi bir gelenek halini almıştır. *Altın Dizeler* adı verilen bu şiirin Pythagoras'a nispet edilmesi, bu şiirleri onun yazdığının düşünülmesinden değil, onun

yaşam öğretisini en yalın biçimde ifade ettiğine inanılıyor oluşundan ileri gelmekteydi (d'Olivet', 1917: 124). Aynı yorumcuya göre, Yunanlar bir şeyin en değerlisini altın sıfatıyla ifade etmeyi tercih ediyorlardı. Altın çağ, mutluluk ve erdem dönemi olarak anlaşıldığı gibi, *Altın Dizeler* de, Pythagorasçılığın en pür doktrinin kendisinde gizlendiği dizeler olarak görülmüştür (d'Olivet, 1917: 124).

Pythagorasçılık bugün yarı efsanevi, yarı masalsı bir havada aktarılıyor olsa da bu hayat tarzını özetleyen *Altın Dizeler* Pythagoras'ın ya da Pythagorasçılığın tanrı gibi olma fikri hakkında bir ipucu vermektedir.

Aslında şiir, ruhun ilâhîleşmesi için günlük davranış kurallarını içermektedir. Ve bu prensipler (ilk olarak sözlü ifade edilmiştir) Pythagoras'ın okulunda ortaya konulan genel hayat kurallarıyla aynıdır. (...) *Altın Dizeler*, felsefenin temel prensiplerini içermekte, yoldaki inisiyasyon işaretleri olarak hizmet etmekte ve tanrıda asimile olma nihai amacını taşımaktadır. *Altın Dizeler*'in iki şerhinin Arapça versiyonları da mevcuttur. Biri Iamblikhos'a diğeri ise Proklos'a aittir" (Uzdavinys, 2004: 34-35).

Altın Dizeler'in tarihine delil olabilecek antik kaynaklar kırka yakındır. Bu kaynaklardan anlaşıldığı üzere, bu dizeler geç antikitede felsefi hayatın ilkelerini veren bir metin olarak görülmüştür (Thom, 1995: 13).

"Şiirin anahtar kavramları, aslında ne insan ve tanrının iletişimi ne de insanın kaderi yahut insanın tanrılaşma özelliğidir. Fakat şiirin metafizik bakışı ve etik duruşu bu merkezler etrafında şekillenmektedir" (Izdebska, 2016: 41).

Altın Dizeler, ölümsüz tanrılara saygı gösterilmesi gerektiğini ifade ederek başlamaktadır. Ardından saygı gösterilmesi gereken sınıfları hiyerarşik bir sırayla *daimonlar*, asil kahramanlar, ölümlerin ruhları, anne baba ve yakın akrabalar olarak sıralar. Bu hiyerarşiyi verdikten sonra arkadaş seçiminde erdemlileri seçmek gerektiği tavsiyesinde bulunur. Arkadaşlarının yaptığı küçük hatalar sebebiyle onlardan nefret etmemek gibi ahlâkî öğütlerle dizeler devam eder.²⁶

"Şiirde tanrısal varlıklar öncelikle bu hiyerarşi ile onurlandırılmışlardır. Önce tanrılar, sonra *daimonlar* daha sonra da kahramanlar sonra da anne baba [insan] gelir (Thom, 1994:104).

²⁶ *Altın Dizeler* için (Thom: 1995) çalışmasındaki İngilizce metni esas almaktayım.

Devam eden kısımlarda da benzer tavsiyelere yer verildikten sonra dizelerin sonlarına doğru, insanın ölümlü sınırlarını aşmasına dair ilkelere yer verilmiştir.

Dizeler, tavsiye edilen öğütlere uyulması halinde insanın ölümsüz tanrılar ve ölümlü insanın mahiyetini bileceğini ifade eder. Her şeydeki doğal ve benzer şey de insan bu yolla bilinecektir. Beklenmeyecek şeyi beklememek, dikkatten bir şey kaçırmamak da bu tavsiyelerdendir. Dizeler şu şekilde nihayetlenir:

“Jupiter! Babamız! Eğer onların ne çeşit bir *daimon* taşıdığını gösterirsen, onları pek çok kötülükten kurtarırısın.

Fakat cesur ol. İnsanların tanrısal bir kökeni (*divine origin*) vardır.

Bu Doğa, gizli şeyleri onlardan saklar ya da gösterir.

Buna bir katılımanın varsa, sana emrettiğim şeylerde usta olacaksın.

Ve ruhunu bu mücadelelerden korumuş olacaksın.

Fakat *Arınmalar*'da ve *Ruhun Kurtuluşu*'nda bahsedilen yiyeceklerden uzak dur.

Bir sürücü olarak, mükemmel yargı gücünü kontrol altına alarak, muhakeme ile, her şeyi düşün.

Sonra, eğer bedeni geride bırakabilirsen, özgür *aithere* gidebilirsen,

Ölümsüz olacaksın. Ölümsüz bir tanrı olacaksın. Artık ölümlü olmayacaksın (*Altın Dizeler*: 49-71).

Bu dizeleri yorumlarken Uzdavinys, dizelerin, antik filozofların ödevlerini bir araya getirdiğini ifade eder. Bu ödevler de evrendeki düzeni temaşa etmek, onunla uyum içerisinde yaşamak ve insanın sahip olduğu duyusal dünyanın sınırlarını zorlamaya çalışmaktı:

“Doğal, etik, kentsel, arındırıcı, paradigmatik ve dinsel erdemler (*aretai*) felsefe yoluyla tecrübe ediliyordu. Filozofların, içlerindeki tanrısal ışığı uyandırmaları ve kozmostaki tanrısal akla/ *divine intellect*'e dokunmaları da *noesis* yani *noetik* erdemler yoluyla oluyordu. Onlar için *apotheosise* ulaşmak, insanın nihai sonu idi” (Uzdavinys, 2004: xi).

Altın Dizeler'de tavsiye edilen yaşam pratiği hem uygulayanlara belli bir ahlakî arınma vadetmekte, hem de dizelerin sonunda onu ‘ölümlü biri olmaktan’ kurtarmaktadır. Bu ifadenin, bedeni fizikî anlamda ölümlü olmaktan kurtarmadığı açıktır. Burada zikredilen, dizelerde uyulması gereken öğütlere uyan kişinin manevî anlamda ulaşacağı seviyedir. Bu da kişinin ölümlü sınırlarını, duyusal sınırlarını aşarak kutlu biri olmasına işaretle ifade edilmiştir. Burada kastedilen şey, ruh göçü döngüsünün nihayete erdirilmesidir.

Kişi, dizelerdeki öğütlere uyduğunda ölüm-dirim-ölüm döngüsünden kurtulacak ve böylelikle ruhu hem özgür olmuş hem de *aitherde* kalacaktır. Dizelerde ifade edilen ölümsüz tanrı olmak da budur.

“Sonuç olarak çilecilik pratiği ve bazı spesifik kuralların hayata tatbiki, şair açısından son derece önemlidir. Genel olarak filozofun hayat yolu, rasyonel seçimler ve günlük pratiklerle ruhun dünyevî lekelerden arındırılması anlamında korunmuştur. Bu hayat tarzının kabul edilmesi de şiirin final dizelerinde izin verilen ölümsüzlük ve tanrılaşmaya zemin hazırlamıştır” (Izdebska, 2016: 46).

Burada sorulması gereken bir soru da ölümsüzlük kazanmanın klişe bir ifade olup olmadığı yahut o günün şartlarında günlük dilde sıradanlaşmış bir ifade olup olmadığıdır.

“*Athanatoi theoi*, yani tanrıların ölümsüzlüğü bu dizelerde, tanrılara referansla kullanılan bir klişe olmanın çok ötesindedir. *Altın Dizeler*'de baştan sona ölümlü-ölümsüz karşıtlığına rastlanabilir fakat şiir, yetişmiş bir kimsenin, tanrının ölümsüzlüğüne dahil olabileceği konusunda zirve yapar. Bu söz kuşkusuz, Yunan dininin genel kabulleriyle, yani ölümlü ve ölümsüz alanlarının radikal karşıtlığıyla uyuşmayan bir sözdür (...) Örneğin Hierokles, *Altın Dizeler*'in ilk dizesinin şerhinde, insana ölümsüzlüğünü tekrar kazanmaya çalışan ‘ölümlü tanrı’, olarak işaret eder. Bu işaret, Heraklitos’un tanrılardan ölümsüz ölümlü, insandan ise ölümlü ölümsüz olarak bahsetmesine benzer” (Thom, 1995: 108).

Thom’un vurgu yaptığı, Yunan dininin ölümlüler ve ölümsüzler arasında radikal bir karşıtlık öngördüğü yönündeki ifadelere, Dionysos ve Orpheusçu tanrıya benzeme pratikleri dikkate alınarak temkinli yaklaşılmalıdır. Yunan dini genel karakteristiği açısından insanın tanrıya benzemesine izin veren, insanın tanrıyı takip etmesine müsaade eden bir din değildir. Hatta yer yer, ölümlünün ölümlü kalması, ölümsüz olmaya çalışmaması gibi uyarılara da rastlanır. Tanrının peşinden giden ölümlü kişinin, tanrı tarafından küçümsenmesi ve alaya alınması hikayeleri nakledilir. Fakat Yunan dini için ekstrem ve istisnaî bir örnek olarak kabul edilse de, Dionysos tapınmalarında tüm bunlara izin verildiğini de hatırlamamız gerekir.

Pythagorasçı geleneğin *homoiôsis theôye* izin vermesi ve hatta bunu sisteminin merkezine yerleştirmesi de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

“Bu gelenekte felsefe, bilgelik ve sevginin [*wisdom and Eros*] tanrıya benzeme amacına ulaşabilmek için²⁷, moral ve entelektüel arınma için bir araya getirilmesi anlamına gelir. Bu benzeme, ruhanî bilgi ile elde edilebilen bir benzerlikti (...) Bu

²⁷ Eros’un benzer bir şekilde insanın cehdine karşılık gelen bir aracıya dönüşmesi fikri *Şölen* diyalogunda tekrar karşımıza çıkacaktır.

yol, nihaî olarak entelektüel ya da aklî faaliyete (*noesis*) dayanan bir yoldu”
(Uždavinys, 2004: xv).

Tanrıya benzeme konusunu, *akıl dışı* dinî uygulamalar zemininden, felsefî *çaba* noktasına taşıyan noktalardan biri de budur. İnsanın tanrıya benzemesi, Pythagorasçı gelenekte sadece dinî bir yönelim değil, aynı zamanda felsefî bir eğitim sürecinin entelektüel neticesi idi. Başka bir ifadeyle, dinî tapınmalarda tanrıyla birlik kurularak elde edilmeye çalışılan dinî arınma, yükselme ya da mükemmelleşme ideali, felsefeyle birlikte evreni temaşa ederek, *ideaları* temaşa ederek gerçekleşen bir entelektüel ideale dönüşmüştür.

BÖLÜM 2: PLATON'DA TANRIYA BENZEME DÜŞÜNCESİ

Platon'un tanrıya benzeme konusunda ne dediğini inceleyen çalışmalar da birtakım metodolojik sorunlar taşımaktadır. Önce bu metodolojik sorunlara değinip ardından Platon'da tanrıya benzeme fikrinin nasıl yer aldığını görmeye çalışabiliriz.

Değirmek istediğimiz metodolojik sorunlardan ilki, Platon'da tanrı ve tanrısal olanın arasındaki ayrımla ilgilidir. Platon felsefesinde *idealar*, evrenin kendisi, akıl, tanrısal kabul edilmiştir. Platon'un bunlardan ayrı olarak bir de tanrının varlığını da kabul etmesi, tanrı ve tanrısal alan arasındaki ayrımları zorlaştırmıştır. Tanrıya benzeme konusunu merkeze alan çalışmalarda da tanrıya benzemek mi, tanrısal olana benzemek mi sorusunun cevabı genellikle muğlak haldedir. Yorumcuların düştükleri hatalara, Platon metinlerinin doğasından kaynaklanan bir zorluğun da kaynaklık ettiğini zikretmemiz gerekmektedir:

“Tanrısal [alanın] doğası üzerine yapılacak bir inceleme insanı zor durumda bırakacak bir serveti ortaya çıkaracaktır. Diés'in işaret ettiği farklı tanrısal gruplarından yola çıkarak -mitolojinin tanrıları, antiklerin ve kahramanların ruhları, cennetin görünen tanrıları, dünyanın kendisi, dünyanın ruhu, her şeye düzenini veren akıl/*intellect*, her şeyi taçlandıran tepelerdeki formlar, iyi *ideası*-Platon'da tanrısal olan nedir sorusunu sormaktansa, Platon'da tanrısal olmayan nedir sorusunu sormayı daha yerinde bulmaktayız: Platon için her şey tanrısal idi” (Rutenber, 1946: 4).²⁸

Bu alıntıdan hareketle ilk netleştirilmesi gereken Platon'un tanrı dediği şey ile tanrısal dediği alanın arasında kesin bir çizgi *olmadığı* hususudur. Tanrı ve tanrısal olanın arasındaki ayrımın net bir şekilde ortaya konulamaması Platon'un tanrıya benzeme fikrini ele almayı da zorlaştırmaktadır.

Literatürün içine düştüğü bir diğer problem, çok tanrıci olan ve pagan dinî kültüründe eser vermiş olan Platon'u semavî dinlerin kavramsal çerçevesinden hareketle okumaya çalışmakla ilgili bir sorundur. Bu problem daha ziyade Hıristiyanlık'taki tanrılaşma konusunu işleyen ve bir arka plan olarak Platon düşüncesine yer veren çalışmalarda göze çarpmaktadır. Bu tarz çalışmalarda, antik Yunan felsefesi, özellikle de Platon, İsa'nın

²⁸ Rutenber, Platon'un tanrıyı taklit fikri hakkında ilk -ve henüz tek- doktora çalışmasını yapan kişidir. Tez 1946 tarihlidir ve Rutenber'in tezinden sonra Rue'nun 1993'te yazacağı makaleye kadar literatürde uzun bir suskunluk dönemi hâkim olacaktır. Bu iddiam, Batı dillerindeki literatür ile ilgilidir. Türkçe literatürde bu konu hakkında henüz tez düzeyinde yahut müstakil eser düzeyinde çalışma bulunmamaktadır.

tanrılaş(tırıl)masının felsefi arka planı olarak yer almaktadır. Bu çalışmalarda Platon, İsa'nın şahsında insan ve tanrının bir araya gelecek olmasını hazırlayan bir arda lan işlevi görmektedir. Collins (2010) bu problemlili yaklaşıma örnek olabilecek bir çalışmadır:²⁹

“Antik dünya, insanlara tanrı olabileceklerine dair bir garanti vermiş gibi görünmektedir. Bu garanti sebebiyle, bu dinlerin tanrıları, insana göre *çok az daha* ölümsüz varlıklardı. Bu çeşit bir antropomorfik tanrısallık, aşkınlık kavramıyla ilgili bir riski de beraberinde getirir. İnsanlık ve tanrılığın arasındaki fark, teolojinin temel sorularından biridir. İnsan ve tanrının birbirini tamamlayıcılığına dair yapılan bu vurgu tanrısallığın *ötekiliğine* dair iddiaları kaçınılmaz olarak ortadan kaldırmaktadır” (Collins, 2010: 12).

Hristiyanlığın terminolojisi ile Platon'u okumaya çalışan çalışmalara diğ er bir örnek Drozdek (2007)'dir. Bu çalışmada da Hristiyanlığın baba tanrı fikri ile *Timaios*'un *Demiurgos*'u birbirine karışmış halde bulunmaktadır. Drozdek'in çalışmasında Platon'un tanrısı, bir baba gibi her şeyi idare etmektedir:

“Platon'un tanrısı kimdir? Platon'un tanrısallığın anlamaya dair çizdiği bazı resimler dağınık sözlerden oluşmaktadır. Platon bu eski hikâyeyi 'tanrı, var olan her şeyin başlangıcı ortası ve sonudur' şeklinde ele alır. Tanrı bir kraldır. Tanrı her şeyin gözeticisidir. Özelde ise, devletin ve dünyanın mükemmelliğinin gözeticisidir. Tanrı cansız doğanın yaparıdır. Ve bu doğadaki değışimler, tanrıdan gelen tanrısallık ve logos aracılığıyla olur. Tanrı akla sahip bir varlıktır. Akıl ruhun içinde yaşadığı için de tanrı aynı zamanda ruha da sahiptir. Tanrı, yaşayan bir varlıktır. Tanrı, *Demiurge* her şeyi bir baba gibi idare eder” (Drozdek, 2007: 152).

Platon'u Hristiyanlık'taki tanrılaşma fikrinin bir öncülü gibi okuyan çalışmaların yanında, literatürdeki bir diğ er problem de, bazı yorumcuların tanrıya benzeme konusunu Platon'la başlayıp Platon'la biten bir şekilde alıyor olmalarıdır. Gerek bu konudaki tek doktora tezi olan Rutenber'in çalışmasında (1946), gerekse de konuyla ilgili muhtelif makalelerde, antik Yunan dininde tanrıya benzemenin nasıl yer aldığı ve Platon'un bunları nasıl dönüştürdüğü yer almamaktadır. Bununla birlikte Platon'un nasıl bir dönüşüm gerçekleştirdiği, meseleyi felsefi bir şekilde yeniden ifade ettiğini göstermeden bu konunun gereğince anlaşılabilmesi de mümkün değildir.

Literatürdeki bir diğ er sorun ise, edebî eser düzeyinde metin yazan Platon'un metaforik olarak kullandığı ifadelerin, bir metafor ya da retorik olarak değil, lafzî olarak anlaşılması

²⁹ Collins'in çalışmasını bu kategoride zikretmemizin sebebi bu çalışmanın tanrıya benzeme konusunu Hristiyanlık'la bağlantılı olarak ele alıyor olmasıdır. Eserin adı, *Partaking the Divine Nature: Deification and Communion*'dur. Platon başlığı ise, İsa'nın tanrılaşması konusu için bir giriş mahiyetinde eserde yer almaktadır.

ve ibarelere, taşıdıkları metaforik anlamdan daha üst bir anlam yüklenmesi sorunudur. *Theaitetos* diyalogunun (172c-176c) pasajları arasındaki arasöz, Platon'da tanrıya benzemenin bir retorik olarak yer aldığı zikre değer bir kısımdır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Platon'da tanrıya benzeme konusunun takibini yaparken yalnızca 'tanrıya benzeme' kavramsallaştırması üzerinden bir takip yapmak bizi hatalı sonuçlara ulaştıracaktır. Bunun ilk sebebi, Platon'un bu kavramsallaştırmayı çok da yaygın bir şekilde kullanmıyor oluşudur. Hatta Platon'un tüm külliyatında 'tanrıya benzeme' ifadesinin birkaç kez kullanıldığını söyleyebiliriz. Sadece bu kavramsallaştırmadan yola çıkarak, sınırlı bir takip yapmanın bizi yanıltacak oluşunun ikinci sebebi ise, Platon'un bu ifadeyi kullandığı en meşhur pasajda ifadenin bir retorik, bir metafor olarak kullanılmış olmasıdır.

Bununla birlikte, Platon'da tanrıya benzeme konusu literatürdeki çoğu yorumcu tarafından tanrıya benzeme (*homoiôsis theôî*) kavramsallaştırmasına bağ(ım)lı olarak çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak da az evvel ifade ettiğimiz metodolojik problemlerin de müşahhaslaştığı bir tartışma *Theaitetos* diyalogu etrafında gerçekleşmiştir. Çalışmamızda *Theaitetos*'ta geçen mezkûr kavramsallaştırmayı bir retorik olarak okurken bir yandan da bu tartışmayı serimleyip literatürün üzerinde durduğu noktaları tasvir etmeye çalışacağız.

2.1. Bir Retorik Olarak Tanrılara Benzeme Fikri

Bu ana başlık altında Platon'un tanrılara benzeme konusuna bir metafor olarak yer verdiği *Theaitetos* diyalogu ve onunla ilişkisi çerçevesinde *Phaidon* diyalogu işlenecektir.³⁰

2.1.1. *Theaitetos*

Theaitetos'un (172c-176c) pasajlarında Platon'un *homoiôsis theôî* ifadesinin geçtiği bir kısım yer almaktadır. Burada Platon kötülükten kaçmanın ölümlüler için mümkün

³⁰ Bu tezde Platon'un diyaloglarını tanrıya benzeme konusu çerçevesinde incelerken, bazılarını retorik başlığı altında, bazılarını ise dönüşümü merkeze alan diyaloglar olarak inceledim. Fakat şunu belirtmeliyim ki, bu kategorizasyon da çok kat'î değildir. Platon sadece *Theaitetos*'ta değil, *Şölen* ve *Phaidros*'ta da, *Timaios*'ta da mitleri metaforik olarak kullanmaktadır. Burada tanrıya benzemenin bir retorik ürünü olarak kullanılmasına *Theaitetos*'u ve kısmen de *Phaidon*'u örnek olarak seçmemin nedeni, bu diyaloglarda tanrıya benzemenin metaforik kullanımının daha fazla öne çıktığını düşünüyorum olmamdır.

olmadığını, bunu başarmanın ancak, tanrılara benzeyerek *buradan* kaçmakla mümkün olduğuna dair edebî bir anlatı sunmaktadır.

Diyaloğun bu kısmı az evvel zikrettiğimiz şekilde geniş bir tartışmaya konu olmuştur. Bu tartışma, Platon'un pasajda kullandığı 'buradan-oraya kaçış' ifadelerinin, yorumcular tarafından 'öte dünyaya kaçış' şeklinde semavî dinlerin terminolojisi ile anlaşılması sorununu barındırması açısından da önemlidir. Şimdi hem ilgili pasajı hem de tartışmayı inceleyelim.

2.1.1.1. *Homoiôsis Theôi* (ὁμοίωσις θεῶ)

Platon'un tanrılara benzeme fikri, farklı diyaloglarda karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte *Theaitetos*'taki *homoiôsis theôi* ifadesine, bu kavramsallaştırmayı ilk yapan kişinin Platon olması (Jedan, 2013: 55) ve bu ifadenin geç dönem Platoncular tarafından bir *locus classicus*³¹ olarak görülmesi (Sedley, 1999: 311) sebebiyle hayli önem atfedilmiştir. *Homoiôsis theôi*³², tanrılara benzemek olarak Türkçe'ye çevrilmektedir. (Sedley, 1997: 328).

Homoiôsis theôi söz öbeğinin İngilizce'ye tercümesinde farklı tercihler bulunmaktadır. *Becoming like god, godlikeness, assimilate to god* ya da *following god* kullanılan tercümelerden bazılarıdır. Bu tez çerçevesinde, bu tercüme farklılıklarının, konumuzun ele alınışına radikal bir katkısı olmayacağını ve birbirinin yerine kullanılabileceğini düşünüyorum. Bu sebeple tezimde, *homoiôsis theôi* ifadesinin karşılığı olarak; tanrılara benzeme, tanrılar gibi olma, tanrılarını takip gibi ifadeleri bağlamlarına göre birbirinin yerine kullanacağım.

"*Homoiôsis* kelimesi ve bu kelimenin türevleri, Homeros'un *İlyada*'sında, *Odysseus*'ta ve Ksenophanes'in fragmanlarında³³ da yer almaktadır. *Homoiôs,*

³¹ *Locus classicus*, spesifik bir konuda, herkes tarafından en iyi bilinen, o konudaki en yetkili ifade olarak düşünülmüştür. (https://en.oxforddictionaries.com/definition/locus_classicus).

³² *Theôi* kelimesinin sonundaki -î eki, kelimeyi çoğul yapmaktadır. Bu durumda bir pagan olan Platon için tanrıya benzeme değil, tanrılara benzeme fikri söz konusu olabilir. Ancak ben, metnimde bu kelime çok tekrarlanacağı için, metnin akışı içerisinde ifade kolaylığı olması sebebiyle tanrıya benzeme demeyi tercih edeceğim. Bu durumda Platon'un *tanrıya* benzeme fikri dediğimde, tek tanrıci bir zihni Platon'a izafe etmeye çalışmadığımı burada açıkça belirtmeliyim.

Bununla birlikte, Platon *Theaitetos*'ta, tanrılara benzemek şeklinde çoğul ifade kullandığı için, sadece *Theaitetos*'un ilgili pasajından bahsederken, filozofun kullandığı asıl kelimeye bağlı kalmak adına tanrılara benzemek ifadesini kullanacağım.

³³ Ksenophanes'in B15 fragmanında,

"Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların,

benzeme anlamına gelen bir diğerk kavram olan *eikos* ile irtibat halindedir. Her iki kelime de özel bir tarzda benzemeye işaret etmektedir. *Homoiôs*, daha ziyade *aynılık* anlamına gelen bir benzerliğı ifade eder” (Bryan, 2012: 32-33).

Eşitlik anlamı, *homoiôs*un Homeros’da geçen en yaygın anlamıdır. Ayrıca Bryan, Homeros’da *eikos*un, tanrısal ile insan arasındaki benzerliğı metaforik olarak anlatmanın bir ifadesi olarak kullanıldığını belirtir (Bryan, 2012: 32-33).

“*Homoiôs* Homeros’ta objektif benzerlik ve eşitlik ilişkisi ya da niteliksel eşitliğe dalalet eder. Bu anlam önce Ksenophanes’e ardından da Platon’a intikal etmiştir. Ayrıca *homoiôs*, ‘biriyle bir olmak’ anlamına da gelmektedir (Bryan, 2012: 41).

Homoiôs kavramının *theôî* ile birlikte kullanılıp kavramsallaştırmasının bir örneğı *Theaitetos*’tan başka ayrıca *Devlet*’te karşımıza çıkar.

Devlet’teki pasajda, “tanrılar doğru olmaya çalışan, elinden geldiğı kadar tanrılara yaklaşan bir adamı yüzüstü bırakmazlar, kendilerine benzeyen (ὁμοιοῦσθαί θεῶ) bir adamı unutmazlar” denmektedir (*Devlet*: 613a).

Aynı kavramsallaştırmanın kullanıldığı diğerk bir yer olan *Yasalar*’da ise “öyleyse tanrıya dost olacak kişinin olabildiğinde ona benzemesi (ὁμοιοῦσθαί) zorunludur. Bu temellendirmeye göre içimizden ölçülü olanı, kendine benzediğı için tanrı sever (716c).

Bu başlıkta *Theaitetos*’a odaklanacak olursak, buradaki kullanımıyla *homoiôsis*, öncelikle entelektüel, estetik, ahlâkî, metafizik ve kozmolojiktir (Dobrowski, 2005: 100). Platon, *Theaitetos*’ta ‘bilgi nedir’ sorusunun cevabını ararken diyalogun sonlarına doğru, ilk bakışta diyalogun geri kalan kısmıyla pek de alakalı olmadığı düşünülecek bir konuya değinmektedir. Bu bölüm bazı araştırmacılar tarafından “ilginç fakat diyalogun bütünü itibariyle önemsiz” olarak değerlendirilmiştir (Kirk, 2015: 136; Ryle, 1966: 158). *Theaitetos*’un bu pasajı, dile getirdiğimiz bağlantı probleminden dolayı konu dışı söz/konu sapması olarak düşünülmüş ve söz konusu paragraf, arasöz başlığı altında tartışmalara konu olmuştur.

Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı” (Kranz, 1994: 53) dizelerinde, *benzer* anlamında kullanılan sözcük *homoîos* kelimesidir.

Sedley'e göre tanrıya benzeme idealine yer veren bu pasaj, Platon düşüncesinin ana problemlerinden biri olarak hala yeterli ilgiyi görmemektedir (Sedley, 1999: 309). Ayrıca Platon felsefesinin, tanrılara benzeme idealini de kapsayan yönü çoğu zaman ihmal edilmekte olduğunu düşünen yorumcular olduğu gibi (Cvetkovic, 2005: 175), Platon'un taklit teorisinin tanrıları taklit bağlamında ele alınmasını, "filozofun rasyonel teorisinin spiritüel yorumlarla kirletilmesi" şeklinde değerlendiren yazarlar da bulunmaktadır (Sikes, 1931: 238).

Theaitetos'un Platon'un genel düşünsel gelişimi içindeki yeri oldukça tartışmalıdır. Fakat yine de açık olan husus, filozofun bu diyalogda "pre-sokratik geleneğin empirist, rölativist ve materyalist yaklaşımlarını reddettiğidir" (Sedley, 1999: 311). Platon, sofistlik yaklaşımları tartıştıktan sonra burada Sokrates'in ağzından hakikî filozofun tarifini yapar. Filozof tanrılara benzemesi salık verilen bir filozoftur. Paragrafın öncesinde ise tanrılara benzeyen filozofa biçilen rol/görev tartışılır.

Bazı yorumculara göre, metinde tasvir edilen filozof, Platon'da görmeye alışık olduğumuz filozof tipolojisine, en azından Sokrates'e hiç benzememektedir. Literatürün temel soruları, *Theaitetos*'taki *tanrılara benzemeye çalışan filozof* portresinin Platon'un genel düşüncesiyle bağlantılı olup olmadığı ve Platon'un ideal filozofunun *bu dünyalı mı öte dünyalı mı* olduğunu anlamaya dönüktür.

Bu dünyadan öte dünyaya kaçış fikri ya da bu dünya-öte dünya karşılaştırması, Platon'un kendi metninde bu ifadelerle yer almadığı halde literatür tarafından anakronik olarak kullanılan ifadelerden biridir.

2.1.1.2. Buradan (ἐνθὲνδε) Oraya (ἐκεῖσε) Kaçış Metaforu

Sokrates, *Theaitetos* (172c)'den başlayarak bize iki hayat tarzının karşıtlığından bahsetmektedir. Bu hayatlardan biri hakikî filozofun, diğeri ise onun tam karşısına yerleştirdiği, pratik işlerle meşgul biri olarak hukukçu-siyasetçinin, sofistinin hayatıdır. İlgili pasaj şöyledir:

[173d] "Sokrates: Filozoflar pazar yerinin nerede olduğundan bile haberdar olmadan yetişirler. Ya da mahkemelerin nerede yapıldığını, ihtiyar meclisini, kamuyla ilgili başka bir yeri bilmezler. Kanunlar ve kararnameler sözlü olarak mı, yayınlanmış yazılı halde midir? Bu onların ne duyduğu ne gördüğü bir şeydir. Siyasi klikler için rekabeti, sosyal faaliyetleri, ziyafetleri, partileri rüyalarında bile görmezler. Bütün bunları bilmediklerini de bilmezler. Sadece bedenleri bu şehirde yaşar ve uyur.

Zihinleri de Pindar'ın dediği gibi bu küçük şeylere dair ya çok küçük sonuçlar barındırır ya da hiç sonuç barındırmaz. Yüzeyleri ve dünyanın derinliklerini ölçerler. Gökyüzündeki yıldızların ölçümlerini yaparlar.

[174a] Theodoros: Ne anlatmaya çalışıyorsun Sokrates?

Sokrates: Yani şöyle... Burada Thales örneğini verebilirim: Thales yıldızlarla ilgili çalışırken bir kuyuya düşüyor. Thrakia'lı bir hizmetçi kız da “gökyüzünde ne olduğunu biliyor ama ayağının altındaki kuyuya düşüyor diye” gülüp alay ediyor. Aynı alay hayatlarını felsefe yolunda harcayan tüm filozoflar için geçerli olabilir. Şu bir gerçektir ki, filozof kapı komşusunu bile görmekten acizdir. Sadece komşusunun ne iş yaptığını bilmemekle kalmaz, o bir insan mı yoksa başka türden bir canlı mı, bunu bile bilmez. Onun sorduğu asıl sorular, “insan nedir” ve “insanı diğer canlılardan ayıran özellikler ve eylemler hangileridir?” sorularıdır. Bu onun asıl bilmek istediği ve keşfiyle asıl ilgilendiği şeydir. Şimdi ne demeye çalıştığımı anladın mı Theodoros?

[174c] Theodoros: Evet ve söylediklerinde haklısın da.

[175b] (...) Fakat ne olduğunu düşün arkadaşım, o [filozof], onlardan [sofist] birini yüksek bir seviyeye çıkarsa, haksızlıkla ilgili soruları incelemekten vazgeçip, onu genel olarak adaleti ve adaletsizliği incelemeye teşvik etse, bir kral mutlu mudur gibi sorulardan vazgeçip, mutluluğun ve mutsuzluğun ne olduğu, ve insanın genel anlamda mutluluğu ve bedbahtlığı, buna ulaşmak ve kaçınmak için ne yol izlenmesi gerektiği ile ilgili sorulara [sofistin] cevap vermesi gerekse, onun küçük, kurnaz aklı böyle bir yükseklikte asılı kalmış gibi yüzecek, bulunduğu yere bulutların arasından bakacak, alışık olmadığı bu tecrübe sebebiyle canı sıkılacak, sırada ne olacağını bilemeyecek, konuştuğunda kekeleyecektir. Sadece Thrakia'lı kadınları ve diğer eğitimsiz kimseleri değil, köleler gibi eğitilmiş herkesi de güldürecek.

[175e] Sokrates: İşte bunlar böyle iki tiptir Theodoros. Birisi gerçekten özgür ve boş zamanı olandır ve filozof olarak isimlendirilir. Basit ve işe yaramaz olarak görünmesine aldırılmaz. Bir yatağın nasıl yapılacağını bilmez. Ustaca sözler söylemesini de bilmez. Fakat diğeri her türlü işte oldukça ustadır. Fakat konuşmalarını nasıl ahenkli hale getireceğini bilmez. Tanrıların hayatıyla mutlu insanların hayatını düzenlemesini bilmez.

[176a-c] Theodoros: Sokrates, eğer bu anlattıklarınla herkesi ikna edebilseydin dünyada daha çok iyilik daha az kötülük olurdu.

Sokrates: Fakat kötülüklerin tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir Theodoros. İyiliğin karşıtı olarak kötülük her zaman olacaktır. Kötülüğün tanrıların arasında bulunmasına da imkân yoktur. Bu yüzden kötülük ölümlü doğa üzerinde etki yapar. İşte bu sebeple, mümkün olduğunca buradan çabuk kaçmaya (διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρῆ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα) çalışmalıyız. Bu kaçma, elimizden geldiği kadar tanrı gibi olmaktır (ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν). Ve tanrı gibi olmak, bilgelikle birlikte adil ve dindar (δίκαιον καὶ ὅσιον) olmaktır” (*Theaitetos*: 173d- 176c).

Tercümesini aktardığımız pasaj, görüldüğü üzere öncelikle sofist ile filozof arasında bir karşılaştırma içermektedir ve bu karşılaştırmanın büyük ölçüde *Gorgias*³⁴ ve *Devlet*'in yankısı olduğu düşünülmüştür (Bradshaw, 1998: 62).

Pasajda tanrılara benzeme (*homoiôsis theôti*) ideali bir *kaçış* metaforuyla birlikte yer almaktadır. Tanrılara benzeme, 'olabildiğince çabuk buradan kaçma'yla eşdeğer tutulmaktadır. Bu kaçış, metinde literal olarak, buradan (ἐνθὲνδε) oraya (ἐκεῖσε) kaçış olarak yer almaktadır. Filozofun, iyilik ve kötülüğün bir arada bulunmak zorunda olduğu *buradan*, kötülüğün bulunmasına imkân olmayan *oraya* kaçması salık verilmektedir. Filozof bu çabası neticesinde tanrıya benzemiş olmaktadır. Metinde geçen *ekei* kelimesi uzağı işaretle *orada* anlamında genel bir kullanıma sahiptir. Sonuna aldığı *-se* eki ile birlikte *oraya* anlamı kazanmaktadır. *Ekeise* kelimesi *oraya* anlamının yanında, *yeraltı* anlamına da gelebilmektedir.

Platon'un metinde kullandığı 'buradan oraya kaçış' metaforunu yorumcular farklı şekillerde yorumlamışlardır. Literatürde kimi isimler bu ifadeleri, bu dünyadan diğerine kaçmak şeklinde anlamış, kimi isimler ise, bu dünyadan kaçış fikrinin Platon'un genel düşüncesiyle uyummadığı için bunun bir karikatür olduğunu ifade etmiştir. Metnin bu kısmının İngilizce'ye tercümesinin farklı örnekleri de farklı bakış açılarını göstermesi açısından önemlidir.³⁵

Asıl metindeki 'buradan oraya' şeklinde geçen ifadenin İngilizce'ye yaklaşık olarak aynı bağlamda aktarıldığı görülmektedir. Metnin aslındaki ifade daha *nötr* bir ifadeyken, İngilizce'ye aktarılırken bu denli *öte dünya* vurgusunun görülmesinin sebebi, metinde geçen 'buradan oraya kaçma' ifadesinden hemen önce, kötülüğün tanrıların arasında

³⁴*Gorgias*, tanrıya benzeme konusunu işleyen bir diyalog olmadığından, bu tezde *Gorgias*'a ayrı bir başlık açılmamıştır. Fakat yalnızca yukarıda geçen atıfla ilgili olarak kısa bir değini faydalı olacaktır: *Gorgias*'ta retorik ve felsefe birbirine karşıt iki hayat tarzı olarak yer almaktadır. *Gorgias* ve Sokrates bu iki hayat tarzının temsilcileri olarak karşımıza çıkar. *Theaitetos*'un ideal filozofu ile pratik işlere dalmış adamın hayat tarzı karşılaştırmasının, *Gorgias*'ın yankısı olduğunun düşünülmesi bu sâikle olabilir. Buna ilaveten *Gorgias*'ın (484a) pasajından itibaren *Gorgias*, felsefi hayat tarzını benimseyen kişiyi, *Theaitetos*'un ifadelerinin aynısını kullanarak eleştirmektedir. *Theaitetos*'taki filozofa yönelik, pratik işlerden anlamaz, siyasi işlerden anlamaz, agoranın yerini bilmez, hatiplik yapamaz vs. gibi tasvirler, *Gorgias*'ta, *Gorgias* karakterinin ağzından felsefi hayat tarzına dönük eleştiriler olarak yer alır.

³⁵ *Perseus Digital Library*, buradan oraya kaçma ifadesini İngilizce'ye, *to escape from earth to the dwelling of the gods* şeklinde çevirmektedir. Aynı ifadeleri Cooper (1997), *to escape from earth to heaven* şeklinde İngilizce'ye aktarır. Cornford (1935); *flight from this world to the other*, Jowett: (1892); *fly away from ourselves to them*, Kennedy (1881), *to fly from this world to the other* şeklinde çevirir.

bulunmasının imkânsız olduğunun söylenmesidir. Kötülük ölümlü doğa üzerinde etki yapmaktadır bu sebeple de ‘buradan oraya’, yani ölümlü olan bu dünyadan ölümsüzler alemine, tanrıların alemine kaçmaya çalışmak gerekir. Bu bağlamdan hareketle mütercimler, ifadeyi bu dünyadan öte dünyaya kaçmak şeklinde tercüme etmişlerdir. Bu tercümelerin oluşturduğu algı sebebiyle de literatür, kaçış fikrini bu dünyadan öte dünyaya kaçmak şeklinde anlamıştır. Literatürün bu şekilde şekillenmesinin sebebi, hem metnin bir anlamda buna izin veriyor oluşu, hem de Hristiyanlığın öte dünya inancının Platon’un metnini okurken arka fondan bu okumaya eşlik etmesidir. Fakat hatırd tutulmalıdır ki, bugün semavî dinlerin etkisiyle zihnimizde oluşan bir öte dünya fikrinin, antik Yunan kültüründe bulunduğunu söylemek güçtür.³⁶

Şimdi aşağıdaki dipnotta (dn. 55) verdiğimiz tercümelerin etkisiyle ortaya çıkan literatürde konunun nasıl anlaşıldığına kısaca bakmak faydalı olabilir.³⁷

Annas, tanrılara benzeme fikrini bu dünyadan öte dünyaya kaçış olarak okuyan yorumcuların başında gelir. Ona göre, Sokrates’in kötülükten kaçmak için bu dünyadan öte dünyaya uçmayı salık vermesi, Platon’un insana biçtiği *hedef* fikriyle irtibatlıdır. Platon’a göre, bizim nihai hedefimiz, tanrı gibi olmaktır. Annas’ın Airus Didymus’tan yaptığı alıntıya göre hedefimizin tanrıya benzeme olduğu fikrinde Sokrates ve Platon, Pythagoras’la uzlaşa halindedir (Annas, 1999: 52). Annas’a göre, insanın hedefinin tanrılara benzeme olduğu fikri, ilk bakışta çok mantıklı görünmese de bunun üzerine tekrar düşünmek gerekir:

“İlk bakışta tanrıya benzeme fikrinin *insanî* bir hedef olması çok mantıklı görünmemektedir. Ancak bu, sadece kısmen doğrudur. Zira biz, antik Yunan felsefesini, insanın nihâî amacını, insanın kendi doğasını gerçekleştirmek olarak okuyan -temelde Aristotelesçi, Stoacı ve Epikürosçu- bakış açısı ağırlıklı bir okuma tarzına fazlasıyla akort edilmiş durumdayız. Alışkın olduğumuz bu okuma tarzı insanın nihâî hedefini, başka bir varlığa benzeme teşebbüsü olarak görmez” (Annas, 1999: 53).

Literatürün bir diğer önemli ismi Sedley ise, *homoiôsis theôîn* antik çağda genel olarak kabul edildiği üzere Platon’un amaçlarından biri olduğunu, fakat böyle olduğu halde,

³⁶ Ayrıca bkz. 1 nolu dipnot.

³⁷ Metnin bundan sonraki kısımlarında *öte dünya* ifadesi yukarıda yazdığım bağlamla birlikte düşünülmelidir. *Öte dünya* ifadesini, yorumcuların benimsediği çeviriye sadık kalmak amacıyla kullanmaktayım.

modern yorumlarda Platon düşüncesinin içeriğinde bile yer almadığını dile getirir ve sorar: “O halde kim haklı? Antikler mi yoksa modernler mi?” (Sedley, 1999: 309).

Theaitetos'ta tanrılara benzeyen filozof, pazar yerinin yolunu bile bilmeyen, sosyal ortamlardan uzak ve hatta kapı komşusundan bîhaber biri olarak sunulur. Öyle ki kapı komşusunun insan mı yoksa başka bir tür mü olduğunu bile bilmez. O sadece ‘insan nedir’ sorusuna yönelir. Dolayısıyla Platon’un burada bizi karşı karşıya bıraktığı filozof tam anlamıyla tümellere yönelmiş, tikellerde ya hiç ilgisi olmayan ya da mümkün olduğunca az ilgisi olan biridir. Bu nokta, Platon’un sunduğu filozof portresinin niteliği ile ilgili görüş ayrılıklarının olduğu yerdir. Sofistin aksine dikkatini tamamen tümellere çevirmiş olan filozof, bazı yazarlar tarafından *öte dünyalı* biri olarak görülmektedir. Bu sebeple literatürdeki temel ayrışma, tanrılara benzeyen filozof portresinin ‘bu dünyalı mı yoksa öte dünyalı mı’ olduğu sorusunda gerçekleşmektedir.

Yorumcuların Platon’un tanrılara benzeyen filozofunu tasvir etmek için kullandıkları *bu dünyalı- öte dünyalı* ifadeleri de Platon’un metnindeki *buradan-oraya kaçış* ifadesinin *bu dünyadan öte dünyaya kaçmak* şeklinde tercüme edilmesinin bir yansıması olarak da okunabilir. Metnin bu şekilde tercüme edilmesi, *Theaitetos*'taki ara sözde tasvir edilen filozofu nitelemek için kullanılan ifadeleri de etkilemiştir.³⁸

Homoiôsis theôîn *Theaitetos*'ta ele alınış şekline dair modern literatürde yaşanan temel ayrışmanın, tasvir edilen filozofun bu dünyalı mı yoksa öte dünyalı mı olduğu noktasında olduğunu söyledik. İkinci ayrışma ise, Platon’un tanrılara benzeme idealinin hakikî bir ideali mi yansıttığı yoksa bir karikatürden ibaret mi olduğu noktasındadır. Bazı yorumcular ise söz konusu ayrımları bir araya getiren *birleştirici* okuma tarzları önermektedirler.

³⁸ Literatürdeki bir diğer tartışma ise, *Theaitetos* (176c)'de geçen “tanrılara benzemenin, tanrı gibi adil, tanrı gibi dindar olmakla gerçekleşeceği” ifadeleri üzerinedir. Buradaki problem ise şudur: Pasajda, tanrı gibi adil ve dindar olduğumuz takdirde tanrıya benzeyeceğimiz dile getirilmektedir. Fakat Yunan tanrıları adaletleriyle ön plana çıkmış tanrılar değildir. Ayrıca “adalet ve dindarlık tanrıların -en azından Yunan tanrılarının- değil, insanların nitelikleridir. Bir tanrının kime karşı dindar olması beklenebilir? Bir insan, tanrıda olmayan niteliklere ulaşarak nasıl tanrı gibi olabilir” şeklindeki soru ve itirazlar gündeme gelmiştir. Ancak ben bu tartışmayı, bu başlık altında paranteze alıyorum ve sadece Platon başlığımın girişinde zikrettiğim soru ve tartışmaya odaklanmak istiyorum. Paranteze aldığım tartışmanın ayrıntılı olarak işlendiği metinlere örnek olarak bkz. (Peterson, 2011: 76) ve (Rue, 1993: 89-91). *Theaitetos* diyalogunu incelerken paranteze aldığım bu tartışmayı *Timaios* diyalogunu incelerken yeniden gündeme getireceğim.

(Sedley: 1997, 1999) ve (Annas: 1999), Platon'un tanrılara benzeme idealinin öte dünyaya yönelmeyi merkeze aldığını savunurken, (Mahoney: 2004) ve (Bradshaw: 1998) söz konusu idealin, bu dünyayı merkeze aldığını, dolayısıyla alternatif bir okuma geliştirebileceğimizi söyler. (Lännström: 2011) ise, tanrılara benzeme idealini *bu dünyalı* olarak okuyan alternatif okumadan vazgeçip, geleneksel okuma tarzına geri dönmemiz gerektiğini salık verir.

Armstrong'a göre ise, Platon'un antik okuyucuları onun *Theaitetos*'taki öte dünyaya yönelmiş filozof yaklaşımını esas aldıkları için, tanrıya benzeme idealini de öte dünyalı olarak yorumlamışlardır. Dolayısıyla Platon'un filozofunun tanrılara benzemesi için "durmaksızın bu dünyadan uçmasına gerek yoktur" (Armstrong, 2004: 175).

Rue (1993: 90-91), tüm bu iddialardan farklı olarak, Platon'un *Theaitetos*'ta sunduğu filozof tasvirinin hakikî bir filozofu temsil etmediğini, mezkûr tasvirin bir karikatürden ve aşırı bir durumdan ibaret olduğunu söyler. Ona göre tanrılara benzeme ideali Platon'da *felsefî bir hata* olarak yer almaktadır. Rue'nun felsefî bir hata ifadesinden kastı, Platon'un, aslında *olmaması gereken bir durumu* tarif etmeye çalıştığıdır.

Rue, devamla, bir filozofun her ne olursa olsun, tanrıların insanlara müdahale ihtimalinin olmadığını düşündüğünü söyler. "Bu, Sokrates'in, *Theaitetos*'da varsaydığı, birinin erdemli ve bilge olabilmesi için -farklı bir tarzda da olsa- tanrısal olanın insanla birleşmesini gerektirdiği durumda da böyledir" (Rue, 1993: 89). Yani Rue'ya göre, tanrılar insanlara hiçbir şekilde müdahale edemeyecekleri için, erdemli olmak için tanrıya benzeme fikri anlamsızdır.

Bu yoruma göre *Theaitetos*'un filozofu tek tek insanlarla ve tek tek insan fiilleriyle de ilgilenmez:

"Saplantılı olarak tümelle ilgili görünür. Garip şekilde o, uğruna hayatını harcadığı yüksek fikirlerden fırsat bulup, en temel pratik ayrımları bile yapmaya güç yetiremez. O; iyi, bilge ve kendi kendine yeterli olmak ya da diğerlerini buna ikna etmek konusunda hiçbir istidat ışığı göstermez. Bu filozof tasviri tüm bu zaafılar nedeniyle Sokrates'le sayısız çelişkiler gösterir" (Rue, 1993: 91).

Rue'ya göre *Theaitetos*'taki filozofa yapılan her türlü yakıştırma, bir filozof için övgü olabilecek cinsten değildir. Fakat bu okuma tarzının doğurduğu kaçınılmaz bir sorun vardır ki, Rue kendisi de buna değinmekte ve sormaktadır: Eğer *Theaitetos*'un tanrıya benzeyen filozofu gerçek bir ideali temsil etmiyorsa, Sokrates niçin Protagorasçı hayatın

hatalarını göstermeye çalışırken, bu filozofun hayatını onun tam karşısına koymaktadır? (Rue, 1993: 91) Rue bu soruya, “Platon’un bize her iki ayrı hayat tarzındaki hatayı göstermek istemiştir” şeklinde cevap vermekte ve iddiasını bir adım daha ileri götürüp şöyle demektedir: “*Theaitetos*’un filozofu karikatür de olsa bir filozof olarak tanınamaz. O sadece Platonik felsefedeki bir eğilimi temsil etmektedir: Özlere, sonsuz gerçeğe, duyuların oyalanmasından ve tikellerin tesadüfi niteliklerinden kaçma eğilimi” (Rue, 1993: a.y.).

Rue şöyle devam eder:

“*Theaitetos*’un ilgili bölümü, aşırıya götürülmüş bir eğilimi gösterir. Ve bu aşırı form, bir öz yenilgiyi de beraberinde getirir: Varlığın bilgisi, olanın dünyasına bakmadan anlaşılabilir. Protagorasçı hatipler, tikellerin doğasını anlamada hataya düşüyorlardı çünkü bütüne bakmıyorlardı. [Tanrıya benzeyen] filozof ise bütünü kavrayıp, tüm tikelleri kaçırıyordu. Protagoras ve filozof her ikisi de aynı pratik noktadan hataya düşüyorlardı” (Rue, 1993: 91).

Rue’nun kendisinin de belirttiği üzere, bu okuma tarzına yönelmesinin sebebi, *Theaitetos*’ta sunulan filozof portresinin, Platon’da görmeye alışık olduğumuz filozofa/Sokrates’e benzememesidir. Bu, farklı, tanrıya benzemeye çalışan filozof, Platon’un diğer diyaloglarındaki filozof modeliyle uyumlu hale getirilemediğinde ise, bulunabilecek ilk çözüm yollarından biri onun bir filozof olarak meşruiyetini reddetmedir.

Annas (1999: 55), Rue’nun okuma tarzını Platon’un tavsiye ettiği felsefi hayatı reddetme girişimi olarak görmektedir. Annas, *Theaitetos*’taki pasajın bir klişe olmadığını ve bu kadar meşhur olmasının bir nedeni olduğunu söyler. Burada tanrılara benzeme fikrinin, insan hayatından, iyilik ve kötülüğün bir arada bulunduğu bu dünyadan uçma fikriyle bağlantılı olduğunu söyler. Erdemli olmanın, kötülüğün olmadığı bir yere kaçmak anlamına geldiğini vurgular. Annas’a göre bu pasaj “ruhânîliği, dünyasızlığı vurgulayan bir pasajdır” (Annas, 1999: 60).

Platon’un *bu dünyayı* merkeze alarak tanrılara benzeme ideali sunduğunu düşünen Mahoney ise, Rue’nun sunduğu filozof-Sokrates karşıtlığının, Sokrates’in iki uç nokta arasında nasıl durduğunu göstermek açısından uyarıcı bir araç olduğunu söylemektedir. Ona göre tanrılara benzeyen bu filozof, Sokrates’i de, *Devlet*’in filozofunu da temsil etmemektedir. *Devlet*’in filozofu iyi *ideasını* temaşa etmektedir fakat yine de öte dünyalı

bir filozof değildir, zira şehri yönetmek için geri dönmek zorundadır. Fakat *Theaitetos*'un filozofunun ise, kapı komşusuna bile ihtiyacı yoktur. Aslında, Mahoney, Platon'un bu diyalogu yazdığı dönemde, Yunanların şartlarında, tanrılara benzeme idealinin öte dünyalı değil bu dünyalı, pratik işlerle meşgul bir filozofu öngördüğünü iddia ettiği için (Mahoney, 2004: 322-323), Rue da nihayetinde dünyadan el etek çekmiş filozofun hakikî filozofu temsil etmediğini düşündüğü için, metni okuma tarzlarının birbirlerine yakın durduğu söylenebilir.

Platon'un ilgili pasajını bu dünyalı bir filozof tasviri olarak okuyan Bradshaw da Mahoney gibi, filozofun aşırı öte dünyacılığının, onu tanrılara benzemekten, adaletli olmaktan alıkoyduğunu söylemektedir (Bradshaw, 1998: 66).

Homoiôsis theôî ifadesinin geçtiği pasaja yönelik bir başka okuma tarzı da Lännström'e aittir. Yazar temel tezine hem Mahoney'i hem de Rue'yu eleştirmekle ulaşmaktadır. Geleneksel olarak araştırmacıların bu pasajı öte dünyalı olarak okuduklarını fakat Mahoney'in ve Rue'nun, öte dünyalı olarak düşünülen bu ideal Sokrates'e benzemediği için yeniden yorumladıklarını ve alternatif bir okuma geliştirdiklerini söyler. Bunu da "*Devlet*'te sunulan ideal noktanın adaleti gerektirmesi gerekçesiyle" yaptıklarını zikreder (Lannström, 2011: 112). Kendi tezini ise adalet ve görev kavramları üzerinden geliştirir. Savunduğu ve reddettiği şeyi ise şöyle özetler:

"Ben tanrı gibi olmanın adalet gerektireceğini savunuyorum. Fakat adaletin, Sokrates'in anladığı gibi 'şehirle meşguliyet' anlamına gelmesi fikrini reddediyorum. Geleneksel okumanın doğru olduğuna inanıyorum ve tanrı gibi olmanın öte dünyalı bir ideal olduğunu düşünüyorum. Fakat tikelleri yok sayma ve bu dünyadan uçma yoluyla tanrıya benzeme idealinin, Platon için tek bir ideali yansıması fikrini reddediyorum. Platon, *Theaitetos*'taki *uçan filozofu* da dâhil olmak üzere, Sokrates'i de kapsayan pek çok farklı tanrıya benzeyen adam portresi sunar. Bu portrelerin hepsi birlikte, tikellerle ilgilenmek ya da bu dünyadan uçmanın insanı ne daha iyi ne daha kötü bir filozof yapmadığı portrelerdir" (Lannström, 2011: 113).

Bu alıntının konumuza katkısı şu noktadadır: Rue, *Theaitetos*'taki ideal filozofu Sokrates ile karşılaştırmakta ve bu filozof Sokrates'e hiç benzemediği için, söz konusu filozofu bir karikatür olarak nitelendirmektedir. Lännström ise, bu iddiaya cevap olarak, *Theaitetos*'taki filozof portresinin Platon'un başka herhangi bir metninde çizilen bir filozof portresine benzemek zorunda olmadığını, zira filozofa yüklenen *görevler* farklılaştıkça, filozofun niteliğinin de değiştiğini zikretmektedir:

“Buradaki düğümü çözecek kavram *görev* kavramıdır. Filozofun tanrıya benzeme idealini nasıl gerçekleştireceği sorusu da görev kavramıyla açıklanabilir. Eğer filozofun görevini ‘ideaları temaşa ettikten sonra şehre dönüp o şehri yönetmek’ olarak görürsek bu durumda tanrı gibi olma ideali mutlak olarak *şehre dönüşü* ve tikellerle meşguliyeti gerektirir. Böylece filozof görevini yerine getirmiş olacak ve pür-adil bir konuma ulaşmış olacaktır” (Lannström, 2011: 115-116).

Görüldüğü gibi literatür, *Theaitetos*’un ara söz diye adlandırılan pasajına sorulan, ‘Platon’un tanrıya benzeyen filozofu bu dünyalı mı öte dünyalı mı’ sorusu üzerinden şekillenmiş ve görüş ayrılıkları bu soru üzerinden oluşmuştur. Bu sorunun oluşturduğu kısır döngüden kurtulmaya çalışan yorumcularsa, bu filozofun bir karikatür olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Yukardaki tartışmayı tasvir etmeden hemen önce, bu tartışmadaki öte dünya bu dünya karşıtlığının bağlı olduğu tercüme tercihiyle ilgili bir hatırlatmada bulunmuştuk. Tartışmayı ayrıntısıyla yazdıktan sonra, tercümelerde kullanılan öte dünya ifadesinin, sebep olabileceği anakronizmin daha net görüldüğünü düşünüyorum.

Dikkat etmemiz gerekir ki, *Theaitetos*’un bu bölümünde, Platon iki ayrı insan tipini karşılaştırmaktadır. Bunlardan biri o gün için sofistlere karşılık gelmektedir, diğeri ise filozofa karşılık gelmektedir. Tikellerin içinde boğulan, tümele yönelemeyen kişi sofisttir. Sofist eğer, bir şekilde kendi gündeminden uzaklaştırılıp, filozofun daha yüksekte olan seviyesine çıkarılsa ve o noktadan düşünmesi istense, sofist bunu beceremez ve diyalogun ifadeleriyle, çıkarıldığı o yükseklikten başı döner, nutku tutulur, ne yapacağını bilemez hale gelir. Sofisti bu denli karmaşaya sürükleyen, onun zihninin alamadığı bu yükseklik ise, filozof için neredeyse alışılmış bir düşünce düzeyidir. Filozof, sofistin ilgilendiği tikel sorularla (örneğin komşum kimdir) değil, tümellerle (komşu ile değil insan ile) ilgilidir.

Sofist ve filozofu *iki ayrı dünyanın insanı* şeklinde karşımıza çıkaran bu anlatımda bir retorik olduğu açıktır. Platon, sofist hayat tarzıyla, felsefi hayat tarzının arasındaki karşıtlığı anlatabilmek için, *buradan oraya kaçış* metaforunu kullanmakta ve o gelenekte yetişmiş herkesin aşına olduğu tanrıya benzeme fikrini bu *retorik* için bir araç haline getirmektedir. *Buradan oraya* ifadesindeki *oraya* kelimesinin bir tercümesi de yer altı olsa dahi ve bu yer altı ifadesi tanrıların yaşadığı mekân anlamına gelse dahi burada *literal*

olarak bu dünyadan kaçış fikri aramak Platon'un yazım tarzını dikkate almamak olacaktır. Bu konu aynı zamanda Platon'un mitleri neden kullandığı ile ilgili de bir konudur.

Platon sadece *Theaitetos*'un ara sözünde değil, diğer pek çok diyalogunda da mitolojiye ait, dinî anlatıya ait unsurları kullanmaktadır. Bu mitleri kullanırken Platon'un amacı doğrudan o mitolojik öğelere dikkat çekmek ve bunların tekrarlanarak devamlılığına katkıda bulunmak değil, toplumda halen bir karşılığı olan dinî değerleri kendi felsefî bilgelik anlayışı çerçevesinde kullanmaktır. Bu sebeple, bir çalışma, Platon'un bu mitleri kullanırken literal düzeyde hangi kavramsallaştırmayı kullandığına odaklanıp, neden kullandığını gözden kaçırdığında, Platon'un asıl amacından uzaklaşmış olmaktadır.

Theaitetos'un ara sözünde, tanrıların mekânı olarak gösterilen *orası*, (belki *yeraltı*) fikri, ve bu mekâna kaçarak adil olabilecek, kötülükten kaçabilecek bir filozof karşımıza çıkmaktadır. İlk bakışta Rue'nun yorumunda olduğu gibi, 'bu olsa olsa bir karikatürdür' dedirtecek bu ifadelerin, aslında mitolojik öğelerin, felsefî bir ideali ifade edebilmek için kullanılmasından öteye gitmediği söyleyebiliriz. Bununla birlikte Rue'nun, 'burada Platon felsefî bir hatadan, olmaması gereken bir durumdan bahsetmektedir' izahına katılmadığımı da belirtmeliyim: Platon burada bir idealden bahsetmektedir. Bu ideal, aklın rehberliğinde, *bu dünyada* yaşanan felsefî bir hayattır. Bu hayatın unsurlarını, niteliklerini ifade edebilmek için de içinde bulunduğu toplumun din dilini, mitsel öğelerini araçsal olarak kullanmaktadır. Bunu edebî bir şekilde yaptığında ise karşımıza *Theaitetos*'taki metaforik ifadeler çıkmaktadır. Az önce ifade ettiğim gibi, bu metaforik ifadelere, anakronik bir tarzda semavî dinlerin inanışlarını yüklemek, bu dünyadan elini çekmiş, münzevî bir keşişi Platon metninde görmeye çalışmak farklı sorunları gündeme getirecektir/getirmiştir.

Platon'un, antik Yunan kültürünün aşına olduğu tanrılara benzeme fikrini (başka mitleri kullandığı gibi) kullanmakta olduğunu ifade ettik. Ayrıca eklemeliyiz ki, Platon tanrıya benzeme konusunda, antik Yunan toplumunun sahip olduğu bu inanışları, bu inanışların hayat bulduğu dilsel kalıpları metinlerinde kullanmakla kalmamış, bunları yeri geldiğinde dönüştürmüş ve felsefî bir zemine çekmiştir. Fakat bu dönüşümü takip edebileceğimiz diyalog *Theaitetos* değildir. *Theaitetos*'ta sadece bu mitsel mirasın metaforik bir şekilde, araçsal olarak kullanıldığını görüyoruz. Platon'un tanrıya benzeme konusunu nasıl felsefileştirdiğini ise *Phaidon*, *Phaidros* ve *Şölen* diyalogunda göreceğiz.

2.1.2. *Phaidon*

Phaidon diyalogu ruhun ölümünden sonraki durumu ile ilgili bir mit içermektedir. Platon bu miti de kendi felsefe anlayışı çerçevesinde kullanmaktadır. Platon'un *Phaidon* diyalogu, bir yandan erginlenme anlayışındaki dönüşümü yansıtırken, bir yandan da mitlerin retorik ürünü olarak kullanılmasına örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.2.1. İdeal Filozof Tasviri ve Erginlenme Anlayışındaki Değişim

Phaidon diyalogunda asıl işlenen konu ruhun ölümsüzlüğü konusudur ve felsefe bu diyalogda ölüme hazırlık yapmak olarak tarif edilmektedir (*Phaidon*: 64b). Diyalogda çizilen filozof portresi ve bunun takip ettiği felsefe tasavvuru, *Theaitetos*'un arasöz bölümünde tasvir edilen filozofla aynı paraleldedir.

Phaidon'da tanrıya benzeme fikri, tanrısal özellikler atfedilen *ideaya* benzeme fikri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ruh ve *idealar* ölümsüz olmaları bakımından benzer görülmüşlerdir.

Phaidon'un sunduğu ideal filozof, dünya güzellikleriyle, yiyeceklerle ve bunun gibi şeylerle değil ruh ile ilgilenir:

“Filozof, sözde zevklerle mesela yeme-içmeyle mi ilgilenir? Kesinlikle değil. Ya da filozof bedene hizmet eden diğer zevklerle mi ilgilidir? Sence filozof bunlara değer mi verir hor mu görür? Bana göre hakikî filozof bunları hor görür. Genel olarak, bu adamın meşguliyetinin beden olmadığını, yapabildiği kadar bedenden ruha kaçtığını düşünüyorsun değil mi?

-Evet.

-O halde her şeyden önce, hakikî filozof diğer insanlardan daha fazla, mümkün olduğunca bedenden ruha yönelir” (*Phaidon*: 64d-e).

Phaidon'dan alıntıladığımız pasajda geçen, ‘mümkün olduğunca bedenden ruha kaçma’ ifadesiyle, *Theaitetos* (176c)'deki, ‘elinden geldiğince tanrı gibi olarak buradan kaçma’ ifadesinin benzer bir retorisi yansıttığını söyleyebiliriz. *Theaitetos*'ta *burası-orası* şeklinde ifade edilen metafor, *Phaidon*'da *ruh-beden* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte eklemek gerekir ki, *Theaitetos* ve *Phaidon*'un bu ifadeleri arasında kurduğumuz benzerlik ibare düzeyinde bir benzerlik değildir. İki diyalogdaki ifadeler Yunanca metinde geçen ibareler açısından birbirinden farklıdır. İngilizce'ye aktarımında da yine literal değil mana bazında bir benzerlik gözlenmektedir. Bu durumda, burada iki

diyaloğun kullandığı metafor arasında benzerlik kuruyor oluşumuz literal değil anlam düzeyinde bir benzerliktir.

Phaidon'da insanın bedensel zevklerden ruha kaçması/yönelmesi, insanın arınmasına dair kaygılarla bir arada ele alınır. İnsan bedensel zevklerden arındığı ölçüde gerçek anlamda felsefe ile meşgul olmuş olur: “Arınma, az önce söylediğimiz gibi, bedeni ruhtan elden geldiğince ayırmak, onu beden zincirlerinden kurtararak şimdi ve gelecekte öyle yaşamaya çalışmak değil midir?” (*Phaidon*: 67d). Bu bağlam, *Theaitetos*'ta tanrıya benzeme yoluyla ulaşılabilecek noktaya da yine anlam düzeyinde benzerlik taşımaktadır: “Kişi, adil ve arınmış olduğunda tanrıya benzemiş olur” (*Theaitetos*: 176c).

Phaidon'un filozofu yine metaforik olarak, ‘neredeyse bir ölü’ olarak tasvir edilir: “Hazzı bedensel şeylerde bulmayan adam çoğunlukla yaşamaktan zevk almayacağı için ölüme yakın olarak düşünülür (*Phaidon*: 65a).

Arınmış olma durumunun *Phaidon*'da geçtiği başka bir pasajda arınma, erginlenme ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu bağlam ise, tezin birinci bölümünde ritüellerle irtibatlıdır:

“Muhtemelen gizem dinlerini kuran kişiler değersiz kişiler değillerdi. Bunlar çok uzun zaman önce, her kim erginlenmeden Hades'e giderse çamura yuvarlanır. Arınmış ve erginlenmiş olarak oraya gidenler ise tanrılarla yaşarlar demişlerdir. Aslında, erginlenmelerle ilgilenenlerin söylediği gibi, asa taşıyan çoktur fakat *Bakkhai* olanlar azdır. Bu sonuncular [az olanlar], bence, doğru şekilde felsefeyi tecrübe etmiş kişilerden başkaları değildir” (*Phaidon*: 69d).

Alıntılıdığımız pasajda erginlenme/*initiate* olarak çevrilen kelimenin aslı *τελετάς/rite/tören* anlamındadır. Bu kelimenin Dionysos dinindeki tanrıya benzeme törenlerine verilen özel adla kavramlaştığını hatırlarsak metindeki vurgu netleşmiş olur. Bununla birlikte, Platon'un ‘asa taşıyan çoktur ama *Bakkhai* olan azdır’ ifadesine de dikkat etmemiz gerekmektedir. *Bakkhos* sözcüğünün, Dionysos'un diğer adı olduğunu söylemiştik. *Bakkhai* de Dionysos tapınmalarına katılan ve tabir yerindeyse *Dionysoslaşan* inananlara verilen addır. Bildiğimiz kadarıyla bu kimseler, felsefî bir çaba içerisinde olan kişiler değildir. Bununla birlikte Platon, ‘asa taşıyan çoktur ama *Bakkhai* olan azdır’ derken, gösteriş yapanların çok fakat gerçek anlamda tanrıyla birlik tecrübesini yaşamış kişilerin az olduğuna işaret ederken, enteresan bir şekilde, tanrıyla birlik kuran gerçek müritlerin aslında, felsefeyi gerçek anlamda deneyimlemiş kişilerden başkası

olmadığını söylemektedir. Burada kastedilen şey, ritüele katılanların yaptığı şeyin *aslında* felsefe olduğu değildir. Burada karşımıza çıkan husus, mükemmellik anlayışındaki değişimdir. Burada, dinî ritüeller aracılığıyla kazanılan, tanrı tarafından bahşedilen bir mükemmellik ve arınma anlayışından, insanın kendi felsefi çabasıyla ulaşabileceği bir mükemmellik anlayışına geçildiğini görmekteyiz.

Platon, toplumda halen kabul gören birtakım inanışları da yine metninde muhafaza etmektedir. Örneğin, oraya erginlenmeden önce gidenlerin çamura yuvarlanacağı, erginlenmiş ve arınmış olarak *oraya* gidenlerin ise (metinde *oraya* kelimesine karşılık olarak kullanılan kelime *ekeise* kelimesidir ve bu kelime *Theaitetos*'un ara sözünde geçen, *buradan oraya kaçma* ifadesindeki *oraya* kelimesini karşılayan kelimeyle aynıdır) tanrılarla birlikte yaşayacağı inanışı metinde varlığını korumaktadır. Hatta Platon bu inanışı bir eleştiriyle birlikte de vermemektedir. Üstelik, 'gizem dinlerini kuran kişiler değersiz insanlar değildi' diyerek onların söylediği ifadeleri de zımnen desteklemiş gibi görünmektedir. Dikkat edilirse Platon metinde, *Bakkhai* olma durumunun meşruiyetini açıkça reddetmiyor, öldükten sonra tanrılarla yaşama fikrine bir eleştiri getirmiyor, dinî ritüeller aracılığıyla arınma ve erginlenme fikrine bir itirazda bulunmuyor. Kültürel olarak hala toplumda karşılıklarının olduğunu anladığımız bu gibi durumlardan bahsediyor ve pasajın sonunda, 'bu işin (arınma, erginlenme) hakkıyla yapılması felsefenin gerçekten tecrübe edilmesiyle mümkündür' diyerek meseleyi felsefi çabayı merkeze alan bir yere çekiyor. Bu da az evvel ifade ettiğimiz, mükemmellik anlayışının dayandığı zeminin değişmesi şeklinde açıklanabilir: Artık insanı mükemmel kılan şey bir tanrının onun içine girip onu Bakkhos haline getirmesi değildir. Kişiyi mükemmelleştiren şey, kendi felsefi etkinliğidir.

2.1.2.2. Ruhun İdelere Benzemesi

Erginlenme anlayışındaki dönüşüme işaret ettikten sonra Platon'un ruh ve bedenine neye benzediği konusundaki açıklamalarına geçelim:

"Beden ve ruh bir arada olduğunda doğa birini nesne ve kendisine kural koyulan, diğerini ise lider ve kural koyan olarak ayarlar. Sonra yine, hangisinin tanrısala hangisinin ölümlüye benzediğini düşünürsün? Ölümlü olan doğası gereği kendisine kural koyulanken, tanrısala olanın doğasının kural koymak ve liderlik etmek olduğunu düşünmez misin? -Evet öyle. – O halde ruh neye benzer? – Elbette ki Sokrates, ruh tanrısala olana, beden ise ölümlü olana benzer. – O halde düşün Keles, bütün bu söylediklerini takiben, ruh en çok tanrısala, ölümsüz, akıllı,

değişmeyen, bozulmayan, her zaman kendisiyle aynı kalana benzer. Beden ise en çok insanî, ölümlü, çok biçimli, akıllı olmayan, çözünebilen ve her zaman aynı kalmayana benzer” (*Phaidon*: 80a-b).

Bu pasajda Platon, ruhun ölümsüzlüğünü temellendirmek için ruhu, ölmez, değişmez ve hep kendisiyle aynı kalan ve tanrısal olarak tasvir ettiği *ideal*lara benzetmektedir. Benzetmeyi yaparken kullandığı kavram, insan-tanrı, ölümlü-ölümsüz alanlarının benzetilmesinde başvurulan ve ‘aynı’, ‘eşit’ anlamındaki *homoiôn* kelimesidir. Kelimenin aynı bağlamda *Theaitetos*’taki ara sözde de yer aldığı görülmektedir.

Alıntıladığımız pasajda insanın tanrıya benzemesi, insanın akleden ve asıl parçası olarak görülen ruhun, *ideal*lara benzemesi şeklinde yer almıştır. İnsanı temsil eden, onu asıl oluşturan, ölümden sonra da var olmaya devam edecek olan ruhtur. Tanrıyı temsil eden ise, tanrısal olanın tüm niteliklerinin kendisine atfedildiği, tanrısal *ideal*lardır. Ve ruh açık bir biçimde tanrısal olana benzer.

Platon’un felsefeyi, ölüme hazırlık olarak tarif edişini de bu pasajla birlikte ele almak gerekmektedir. Ruhun bedenle olan ilişkisi devam ettikçe ve insan bedeninin ihtiyaçlarına hizmet etmeye devam ettikçe ruh kendisine benzeyene doğru gereği gibi yol alamaz. Hayatta bulunduğumuz müddetçe bedenle yaşamaya mahkûm olduğumuza göre, ruhun tam anlamıyla benzediği alanla irtibat kurması bedenden kurtulmaya bağlıdır. Hatta Platon’a göre sadece bedenle ruhun ayrılması bile ruhun tanrısal olanla gereği gibi irtibat kurmasına yetmez. Kişinin yaşarken gösterdiği çaba, beden ve ruh birbirinden ayrıldığında ruhun gideceği yeri belirler. Eğer yaşarken filozofa yakışır bir hayat yaşarsa, öldükten sonra da tanrılarla beraber olmuş olur. Yaşarken filozofa yakışır bir hayat yaşamak da bu durumda ölüme bir hazırlıktır ve felsefe de ölüm öncesi bir eğitimidir. Platon’un ifadeleriyle tanrısal olana doğru yol alış şu şekilde gerçekleşir:

“Ruh, bu durumda, görünmeyene, kendine benzeyene, ölümsüz, tanrısal ve bilge olana doğru yol alınca mutlu olacağı yere ulaşarak karışıklıktan, cehaletten, korkudan, aşırı arzulardan ve diğer insani hastalıklardan kurtulur. Erginlenme/inisiasyon yaşayanların dediği gibi, zamanının geri kalan kısmını tanrılarla geçirmiş olur”.

Phaidon’dan yaptığımız alıntılarda Platon, ruh ve beden ilişkisini felsefî eğitim sürecini, insanın tekâmül yolculuğunu vurgulamak için yine metaforik bir şekilde karşımıza çıkarmaktadır. Pasajlarda insan bir arınma sürecinde olarak tasvir edilmektedir. Bu arınma süreci de insanın felsefî yolculuğuyla eşitlenmektedir. O gün için insanların önem

vermeye devam ettikleri ‘öldükten sonra nereye gidecekleri’ ile ilgili soruları, bu soru etrafında oluşmuş mitleri de felsefeye alan açan bir şekilde cevaplamaktadır.

2.2. İnsanın Felsefî Çabasıyla Tanrıya Benzemesi

Theaitetos tanrılara benzeme konusunun daha metaforik bir tarzda karşımıza çıktığı bir metin iken, *Phaidon* hem metaforun hem de dönüşümün bir arada olduğu bir metin olarak karşımıza çıktı. *Şölen* ve *Phaidros* diyalogu ise, antik Yunan dinindeki tanrı tarafından ele geçirilme, tanrı tarafından sahip olunma fikrinin dönüştürülerek felsefî bir zeminde yeniden ifade edildiği metinler olarak karşımıza çıkar.

Phaidros'ta bu dönüşüm *enthusiasm* ve *anamnesis* kavramları üzerinden insanın kendi iradesiyle tanrısal olan *ideaya* doğru yaptığı entelektüel yolculuk çerçevesinde gerçekleşirken, *Şölen*'de Eros'la ilgili geleneksel anlatılardan yola çıkılarak, Eros'un insanın irâdî çabasına, cehdine karşılık geldiği bir bağlamda gerçekleşir. Bu tezin merkezî bir noktası da söz konusu dönüşümleri göstermektir. Bununla birlikte, özellikle *Şölen* diyaloguyla ilgili literatürdeki okumaları da kısaca zikretmek gerekebilir.

2.2.1. *Şölen*: İnsanın Cehdine Karşılık Gelen Bir Aracı Olarak Eros

Platon'da tanrıya benzeme fikrini konu edinen çalışmalardan bir kısmına göre *Şölen*, kronolojik olarak, tanrıya benzeme temasının işlendiği ilk metin olarak kabul edilmektedir.³⁹ Bu iddia Sedley tarafından dile getirilmiş ve ondan sonraki yazarlar tarafından da paylaşılmıştır (Sedley, 1999: 309; Nails, 2008: 7). Bununla birlikte *Şölen* diyalogunda tanrıya benzemeyle ilgili doğrudan bir ifade yer almamaktadır. Ancak eserin teması, tanrıya benzemenin antik Yunan dinlerinden Platon'a intikalinde nasıl bir dönüşüm içinde olduğunu görmemiz için *Phaidros*'la birlikte aynı çizgide ele alınabilir.

Şölen diyalogunda tanrı gibi olma fikri, insanın ölümsüzlük arayışı üzerinden işlenmiştir. Diyalogun bu tez için merkezî kabul edilebilecek yönü ise, Platon'un Eros'u tanrı ya da

³⁹ *Şölen* diyalogu tanrıya benzeme ile ilgili literatürde daha ziyade diyalogun sahip olduğu düşünülen arka plan sebebiyle ilgi görmüştür. *Şölen* diyalogunun Dionysos ritüelleriyle olan bağlantılarının diyalogun genel atmosferine yansıdığı yönünde yorumlar bulunmaktadır. Diyalogda konuşan aktörlerin aslında perde arkasından konuşan Dionysos olduğu fikri (Anderson: 1993; Bacon: 1959) bu yorumlardan biridir. *Şölen* diyalogunun Dionysos onuruna verilen bir yemek ortamında geçiyor olması, yemeğin sonunda Dionysos'un simgesi olan şarabın tün konuşmacıları etkisi altına alıyor olması da söz konusu yorumlar arasında zikredilebilir. Anton (1962), Sheffield (2006) ve Bretlinger (1970) de, *Şölen* diyalogunu bu yorumlar eşliğinde okumaktadırlar.

yarı-tanrı kabul eden mitolojik Eros anlatılarından yola çıkması, fakat netice itibariyle Eros'un diyalogda irade ve çaba ile Güzel'e ulaşma yolculuğunda bir aracıya dönüştürülmesidir. Eros, insana tanrısal alandan bilgiler getiren bir aracı/ara varlıkken, artık insanın kendi iradesiyle çıkabileceği bir yolculuğun aracı haline gelmiştir. Bu tema, *Phaidros*'taki irade vurgusuyla birlikte daha anlamlı bir hal alacaktır.

Şölen diyaloguyla ilgili Batı dillerinde hatırı sayılır bir literatür oluşmuş durumdadır. Bu literatürün bir bölümü *Şölen*'i daha mistik bir okumaya tabi tutmuş ve *Şölen*'i Dionysos'un genel özelliklerinin etkisiyle okuma yoluna gitmişlerdir. Bu okuma felsefi bir metin olarak *Şölen*'in, bir antik Yunan tanrısını ve bu tanrıya yönelik yapılan tapınmaları arka plan olarak okunması gibi ilk bakışta yerinde bir okuma tarzı gibi görünse de kendi içinde bazı problemleri de barındırmaktadır.

Tanrıya benzeme, Platon'da, dinî kültürden devralınıp ve dönüştürülerek felsefi bir düzlemde yeniden ifade edilmiştir. Bu yeniden ifade ediş, *Şölen*'de Eros kavramı üzerinden gerçekleşmektedir.

Eros'la ilgili *Şölen*'de farklı açıklamalar yer almaktadır. Bu açıklamalar mitolojiden beslenmektedir. Konuşmacılar (Phaidros, Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes ve Agathon) sırayla söz alıp, bir aşk tanrısı olarak Eros'un gereği gibi övülmesi gerektiğinden, Eros'un en eski tanrılardan biri olduğundan söz ederler.

Eros'la ilgili *Şölen*'de verilen bilgileri iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Hatta Eros'un *Şölen* metnini ikiye ayırdığı bile düşünülebilir. İlk kısım, Sokrates dışındaki misafirlerin, ziyafet esnasında, Eros'u bir tanrı olarak kabul edip, onu överek yüceltmeleri üzerine kuruludur. İkinci kısım ise yaklaşık olarak (201-202) pasajlarıyla başlar ve bu pasajlardan itibaren Sokrates, Diotima isimli bilge bir kadından, Eros ve ölümsüzlükle ilgili öğrendiklerini aktarır. Diyalogun bu kısmında, Eros artık *tam bir tanrı* olarak karşımıza çıkmaz. *İkili* doğası sebebiyle, ölümlü-ölümsüz, insan-tanrı arası bir varlık, bir *daimon* olarak görülür. Bu durumda Eros'un kim olduğuna dair soruya Diotima tarafından verilen ilk cevap, Eros'un bir ara varlık olduğu ve ikinci cevap ise, onun hem muhtaç hem de yetkin olmakla *karışık* bir doğasının olduğudur.

Şölen'de Eros'un tabiatına dair geçen ifadeler şöyledir: "Güzel olmayan çirkin, iyi olmayan kötüdür deme. Eros da böyledir. Güzeldir demediğine göre, çirkindir de deme.

İkisi arası bir şey olarak düşün” (Şölen: 202a). Hemen devam eden pasajda ise şu ifadeler yer almaktadır: “Nedir öyleyse Eros, ölümlü bir varlık mı? Hiç de değil. Nedir öyleyse? Demin dedim ya, ikisinin ortası, ölümlü ölümsüz arası bir şey. Evet, ama ne? Büyük bir cin [*daimon*], tanrı ile insan arası varlıktır” (Şölen: 202d-e).

Eros’un doğasıyla ilgili bu tasvirden sonra, fonksiyonuyla ilgili açıklamalara yer verilir:

“Ne iş görür bu cinler? İnsanlardan tanrılara, tanrılardan insanlara haberler, sözler götürüp getirirler. Dileklerimizi, adaklarımızı onlar ulaştırır tanrılara, bize tanrıların buyruklarını, kurbanlarımızın karşılığını getirirler. Tanrı ve insan arasındaki boşluğu dolduran cinler, böylece *bütünün bütünlüğünü* kurarlar” (Şölen: 203a-b).⁴⁰

Eros diyalogda, sadece güzellik ve çirkinlik, ölümlülük ve ölümsüzlük arasında bulunmaz. O aynı zamanda bilgi ve bilgisizlik arasında da bulunur: “Bilgi ve bilgisizliğin de ortasındadır. Çünkü tanrıların hiçbiri bilgi ile uğraşmaz. Bilgelige özenmez.” (Şölen: 203b-c)

Şölen’de verilen bilgilere göre, Poros ve Penia, Eros’un doğum gününde evlenmişlerdir. Bu sebeple Poros ve Penia’nın, Eros’un ebeveyni olduğu düşünülmüştür. Penia bir insan, Poros bir insan üstü varlık, bir tanrıdır. Eros, bu ikisinin mirası olarak kabul edildiği için ilahî ve insanî alanların ortasında olarak kabul edilmiştir. Çünkü Penia’nın, tanrıları yemeğe davet etmemesinin, fakat festivalde tanrılardan dilenmesinin onu ilahî alanın dışına ittiği kabul edilmiştir. Poros ise aksine, bir tanrı olarak tasvir edilir. Diğer tanrıların festivaline katıldığına ve Zeus’un bahçesinde sermest olarak yattığına inanılır. Platon, Eros’a, Poros and Penia’nın bu kompleks doğayı verdiğini dile getirir. Onun iyi ve güzel şeylerden yoksun olması ölümlü olan annesinden, ölümsüz yanı ise babasından mülhem olarak düşünülmüştür.

Görüldüğü gibi, Eros’u bir tanrı olarak kabul ederek ona tazimde bulunan konuşmacılardan sonra Sokrates’in Eros açıklamaları, onun bir yarı tanrı oluşuna

⁴⁰‘Bütünün bütünlüğünü kurar’ şeklinde İngilizce’den çevirdiğimiz ifade, Cooper’ın metninde (1997), “*they round out the whole and bind fast all the all*” şeklinde yer alırken, *Perseus Digital Library*’de “*it makes each to supplement the other, so that the whole is combined in one*” şeklinde yer almaktadır. Şaziye Berin Kurt’un Türkçe çevirisinde “aksam-ı kâinatı birbirine rapt eder” ifadesi yer almaktadır (1937: 51). Cenap Karakaya, “Bütün’ün kendi kendisine bağlı kalmasını sağlar” şeklinde tercüme etmektedir (2000: 67). Yukarıdaki alıntıda kullandığım İngilizce metnin tercümesine sadakat için “bütünün bütünlüğünü kurmak” olarak çevirdim. Fakat bu farklı tercüme bir araya getirdiğimizde, “bütün evreni birbirine bağlar” şeklinde çevirmek de mümkün olabilir.

odaklanmaktadır. Eros Sokrates'in ifadelerinde hem doğası itibariyle hem de fonksiyonları açısından bir ara varlık olarak yer bulmuştur. Fakat Sokrates'in ağzından aktarılan bu anlatı, Platon için bir anlam taşımaktadır: Platon Eros'u, kendi bilgelik projesinin amaçlarına kolayca uyacak şekilde, bir çaba/cehd olarak anlamaktadır. Eros'un bitmiş bir şey, ulaşılmış bir şey olmadığını göstermek için de onu, insan-tanrı arası mitik bir figür olarak resmetmektedir. Fakat Platon son tahlilde Eros'u insan-tanrı arası bir ara varlık olarak bırakmayıp, cehd olarak görmektedir. Başka bir ifadeyle Eros, cehde karşılık gelen aracının adıdır: Biz, bizde olmayan bir şeye ulaşmak için cehd ederiz, yani çaba gösteririz. Bu çaba da o şeye ulaşmamızda bize aracı olmuş olur.

Peki, Eros *Şölen*'de hangi ideal için bir aracı konumundadır? Yani insanın kendindeki eksikliği fark edip, cehd ederek, kendi iradesiyle ulaşacağı ideal nokta *Şölen*'e göre nedir? Bu ideal *Şölen*'in ilerleyen pasajlarında, diğer bütün güzellerden geçip hakiki Güzel'e yükselme ve onu temaşa etmedir. Bu ideal, bu felsefi yolculuk, diyalogda aynı zamanda insan için mümkün olan bir ölümsüzlük şekli olarak yer almaktadır. Bu durumda Eros hem insan için mümkün olan ölümsüzlüğe ulaşmada bir aracı, hem de bu ölümsüzlüğün kendisi üzerinden gerçekleştiği felsefi bilgeliğe ulaşmak için bir aracıdır. Elbette, bu aracı yine bizzat insanın kendi çaba ve cehdidir.

Bu durumda, *Şölen*'deki mezkûr ideal noktanın, Güzel'e yükselme yolculuğunun geçtiği pasajı aktarmadan önce, diyalogda ölümsüzlük arayışının nasıl yer aldığını görelim:

Şölen diyalogu için merkezî noktalardan birinin de insanın ölümsüzlük arayışı olduğunu ifade etmiştik. Sokrates'in konuşmasında uzun uzun, insanların hangi yollarla ölümsüzlüğü aradıkları üzerinde durulur. Diotima, insanların ve hayvanların tüm hayatlarını uğruna harcadıkları tek şeyin, "ister bedenle ister ruhla *güzellik içinde doğurmak* olduğunu ifade eder (*Şölen*: 206e). Bunun sebebini ise şöyle açıklar:

"Neden doğurma sevgisidir çünkü doğurma sonsuzluğa götürür. Bu, ölümlülerin ölümsüzlük karşılığı olarak istedikleri şeydir. İyiyi isteyen aynı zamanda ölümsüzlüğü de istemek zorundadır. Çünkü sevginin iyiyi bir an için değil her zaman istemek zorunda olduğunda anlaşmıştık" (*Şölen*: 207b-c).

Diotima, insanların ve hayvanların çiftleşmek, yavrularını beslemek ve korumak için kendi hayatlarını tehlikeye attıklarını, bunun çocuk sahibi olmak/üremek yoluyla ölümsüzlüğün aranması olduğunu ifade ettikten sonra şu ifadelere yer verir:

“Sevginin doğasına ve amaçlarına dair anlattığım bu şeylere inanıyorsan, bu söylediklerime şaşmaman lazım. Bütün hayvanların arasında bizim için de bu ilke aynıdır. Ölümlü doğa, her zaman elinden geldiğince ölümsüzlüğü arar. Bu da tek bir yolla mümkündür: Doğum yoluyla. Çünkü bu yolla, eskiyenin yerine yenisini gelir. Bir insan, yaşarken hep aynı kişi kalıyor deriz. Fakat çocukluğundan yaşlılığına kadar o kişiyi oluşturan unsurlar hiçbir zaman aynı kalmaz. Saçları, kemikleri kanı sürekli yenilenir. Bu sadece kişinin bedeni ve ruhu için böyle değildir. Tavırları, alışkanlıkları, fikirleri, arzuları, hazları, acıları ya da korkuları, hiçbiri aynı kalmaz. Bazıları değişip giderken, diğer bazıları bunların yerine gelir. Öğrenme dediğimiz şey de unutulmuş bilginin yerine yenisini koymaktır. Unutulmuş bilginin yerine yenisi geldiği için bilgi sanki hiç değişmiyor gibi görünür. Bütün ölümlü varlıklar bedenleriyle ölümsüzlüğe bu yoldan erişir. Bunun başka bir yolu da yoktur. Tanrısal olan gibi (ὡσπερ τὸ θεῖον) sürekli aynı kalarak değil, modası geçmiş olanı eskimiş olanı yenileyerek ölümsüzlüğü korurlar (Şölen, 207d-208a).

Peki, acaba bu tarz bir ölümsüzlüğü insan nasıl başarabilir? “Sokrates, insanların kendilerinden sonra da yaşayacak şeyleri yaratarak ölümsüzlüğü başardıklarını öne sürer. Bunlar her insan için farklı formlarda olabilir” (Hooper, 2013: 549). İnsanın kendisinden sonra da yaşayacak olan şey kimileri için şan, ün, kimileri içinse çocuk ve nesildir.

Sokrates ölümsüzlüğü arayan insanları iki gruba ayırır: Bedensel üreme gücüne sahip olanlar ve ruhsal üreme gücüne sahip olanlar. İlk grup kadınlara yönelir ve fiziksel olarak çocuk dünyaya getirmeye çalışır. Ölümsüzlüğü, kendilerinden sonra da kuşaklar boyunca yaşayacak çocuklar üzerinden gerçekleştirmeye çalışırlar ve böyle mutlu olurlar. İkinci grup, yani ruhsal üreme gücüne sahip olanlar, ruhun üremesi, doğurması gereken şeylere yönelirler. Peki bunlar nelerdir? Bunlar da düşünce ve her türlü form mükemmelliğidir. Pek çok meslek grubundan, şairler arasından, devlet adamları arasından ruhsal üretme gücüyle yaratan kişiler olabileceği belirtilir. Bu kişiler, yaptıkları işe gebe olmakla ün elde etmeye çalışırlar. Homeros ve Hesiodos, eserleri aracılığıyla ölümsüz olmuştur. Solon da aynısını, kanunlar sistemi aracılığıyla yapmıştır. Bedence üreyen kişiler için çocukları ne ise, Homeros ve Hesiodos gibi isimler için bıraktıkları eserler de o değerdedir, hatta daha değerlidir. Zira, bu eserler, sıradan bir çocuğun anne-babasına sağlayacağı ölümsüzlük ve saygınlığın çok daha fazlasını yazarlarına sağlarlar. Örneğin, Solon’un kanunları, onun adaletinin hatırasını korumaktadır (Şölen: 209b-e).

“Şölen’in hiçbir yerinde insan ölümsüzlüğü, ölümden sonra ruhun zamansal ve uzamsal olmayan bir alanda var olmaya devam edeceği şeklinde ele alınmamaktadır” (Hooper, 2013: 546). Hooper’a göre Şölen’deki vurgular, Sokrates’in ölümsüzlükle ilgili tartışmayı, öldükten sonra farklı bir dünyada var olmaya devam etmek fikrinden

uzaklaştırmasının bir göstergesi olarak okunmalıdır. Ayrıca Hooper hem beden hem ruh için getirilen *değişim* merkezli bu açıklamaların Heraklitosçu doğasına da vurgu yapmıştır (Hooper, 2013: 546).

Şölen'deki pasajdan devam edersek: “Bu yolla, ölümlü olanlar ya bedenle ya da başka yolla, ölümsüzlüğü paylaşırlar (μετέχει). Her şeyin doğası gereği üremeyi amaçlamasına şaşırma. Bu, değişik bir yolla ölümsüzlüğün aranmasıdır” (*Şölen*: 208b).

Bu durumda *Şölen*'de insanın bir ölümsüzlük arayışında olduğu söylenebilir. *Şölen*'in idealize ettiği Güzel'e yükselme serüveni, aynı zamanda insan için ölümsüzlüğe ulaşma yollarından biridir. İnsanın *ideaları* temaşa ederek, felsefi bilgelikle ölümsüzlüğe ulaştığı bu yolculuğu *Şölen* şöyle tasvir eder:

“Diotima, beni dikkatlice dinlemeye çalış dedi. Görüyorsun, Eros'un yol göstericiliğinde olan kişi, güzel şeyleri doğru bir sırayla izleyen kişi, şimdi Eros'un amacına ulaşmış olur: Birdenbire, kendi doğasında harikulade güzel olanla karşılaşır. Bu, Sokrates, önceki tüm emeklerinin matuf olduğu amaçtır: Birincisi, bu [Güzellik], her zaman vardır. Ne doğar ne ölür, ne artar ne eksilir. İkincisi, şu yönden güzel, bu yönden çirkin değildir. Bir zaman güzel başka bir zaman çirkin değildir. Burada güzel orada çirkin değildir. Bazı insanlara göre güzel bazı insanlara göre çirkin değildir. Bu güzellik yüzde, ellerde vücudun bir bölümünde ortaya çıkan bir güzellik de değildir. Bu güzellik herhangi bir çeşit bir bilgi olarak da görünmez. O, hayvan, yer, gök gibi herhangi bir diğer şeyde orataya çıkıyor da değildir. Fakat bu güzellik, kendisiyle, kendisi olarak ve kendinde bir güzelliktir. O daima formunda birdir. Ve diğer güzel şeyler bu güzelliği paylaşırlar (μετέχοντα). Bu [paylaşım] öyle bir yolla olur ki, diğer güzelliklerin eklenmesi ya da azalması, onda bir değişikliğe neden olmaz. Yani, kişi bu aşamalarla yükselip, delikanlıların aşkını doğru kullanarak, Güzelliği doğru biçimde görmeye başlar. Kişi, neredeyse amacına ulaşmış gibidir. Bu, Eros'un yolundan, birinin aracılığıyla ya da kendi başına yürümektir: Birisi, güzelliği bulmak amacıyla, güzel şeyleri basamak olarak kullanıp daima yukarı doğru çıkar. Bir bedenden iki bedene, iki bedenden diğer tüm bedenlere, tüm güzel bedenlerden güzel eylemlere, oradan güzel bilimlere ve nihayet gerçek Güzelliğin ne olduğunu bileceği noktaya gelir. Ve orada Sokrates, arkadaşım, dedi Mantienalı kadın, orada, yaşanmaya değer olan tek hayat o Güzelliği seyretmektir. Bir kere o Güzelliği görürsen, altın, kıyafetler, şimdi karşına çıksa aklını başından alacak olan güzel delikanlılar, sana güzellik ölçüsü gibi gelmeyecek, şimdi sana ve diğerlerine yemeyi içmeyi unutturacak tüm güzellikleri sana unutturacaktır. Eğer birisi, kendinde Güzelliği görse, saf, katıksız, mutlak, insan etiyle [bedeniyle], renklerle ve diğer ölümlü saçmalıklarla kirlenmemiş halde, görse, tanrısal Güzelliği kendisi olarak görse, acaba nasıl olurdu? Oraya bakan, o Güzellik'i temaşa eden ve onunla olan (μovaχoῦ) insanın hayatı acınacak bir halde olabilir mi? Sadece bu hayatta, Güzelliğin görünebileceği tek yolla gördüğü zaman, erdemin imajlarını değil (çünkü hiçbir imajla irtibat halinde değildir), hakiki erdemin kendisini doğurabilir (çünkü hakiki güzellikle irtibat halindedir). Tanrıların aşkı, hakiki erdemi doğuran ve onu besleyenlerindir.

Ve ölümsüz olabilecek bir insan varsa, bu ancak o kişi olabilir” (*Şölen*: 210d-212b).⁴¹

Bu pasajda diyalogun genel akışında da sıklıkla karşımıza çıkan iki unsur birarada kullanılmıştır. Bunlardan biri Eros’tur, diğeri ise insanın ölümsüzlük arzusudur. Pasaj zımnen insanın bir ölümsüzlük peşinde olduğunu kabul eder. (Bu pasajdan önce gelen pasajlar da zaten insanın ölümsüzlüğü ne şekilde elde edebileceği ile ilgili idi.) Bu pasaj, ölümlü bir insan için ölümsüzlüğün ancak, Güzelliğin temaşasıyla mümkün olabileceğini ifade eder.

Eros bu noktadan sonra artık yarı-tanrı bir ara varlık olarak karşımıza çıkmaz. Sokrates’in Eros anlatısındaki mitte, ölümlü ile ölümsüz arası olan, bilgi ile cehalet arası olan Eros, gelinen bu noktada insanın hakiki Güzelliği temaşa yolculuğu için bir rehber bir aracıya dönüşür. Burada, bu yolculuğun bizatihi kendisinin erotik, yani çabaya dayalı bir iş olduğunu da ifade etmek gerekir: Yolculuk erotik bir iştir, bir çaba ve cehd sürecidir.

Diotima’dan nakledilen mitte, Eros, ölümsüz alan ile ölümlü alan arasındaki boşluğu dolduran bir ara varlık, *daimon* olarak tasvir edilmişti. İnsandan tanrıya kurbanları, duaları, dilekleri, adakları Eros ulaştırmaktaydı. Bu şekilde insan ve tanrı arasındaki boşluğu doldurmaktaydı. Eros’un insan ile tanrı arasında bir ara varlık oluşuyla ilgili bu mit, Platon tarafından *Şölen*’de kullanılarak, Platon’un felsefi bilgelik idealine uygun hale getirilmiştir.

Dionysos ritüellerinde insanın tanrıyla bir olma süreci, aklı melekelerin dahlinin olmadığı bir süreçtir. İnananlar (özellikle kadınlar), gece vakti ellerinde şarap dolu şişelerle dağlara çıkıp tanrının kendilerine hülul etmesi için sarhoş olarak kendilerinden geçmekte ve bu esnada çılgın danslar ve hareketler yaparak bir ritüeli gerçekleştirmekteydiler. Dionysos

⁴¹ Nails bu satırların, *Theaitetos*’un ara söz bölümünde tasvir edilen filozofla benzerlik arz ettiğini öne sürmektedir. Ona göre, *Şölen*’in tanrısal *ideayı* temaşa ve bu hedefe adım adım yükselme ideali, *Theaitetos*’taki tanrıya benzeme idealine benzemektedir. Nails şöyle der: “Diotima’nın tüm bilgeliği, genç Sokrates’in gözünde takdirle karşılanmış, dindarlığın yeni ve radikal bir versiyonunun ana hatları böylelikle çizilmiştir (...) Diotima’nın dinî yükselme [vurgusu], *Theaitetos*’un ara söz pasajındaki, tanrıya benzeyen filozofuyla benzerlikler taşır. Ara sözdeki filozof da *Şölen*’in tanrısal doruğa doğru tırmanan kişisi de ne Sokrates’tir ne de Platon’dur ne de herhangi bir başka filozoftur. Bu tırmanıştaki kişi, insanî olandan kaçınan herhangi bir kişidir. Saf, katışıksız güzelliğin, ölümlülükle karışmamış şeylerin peşinden koşar. Ara sözün filozofu da insanî olan her şeyden kaçınır (Nails, 2008: 7). Nails’in iki diyalogdaki filozofun tanrıya benzeme, tanrısal olana doğru yol alma yolculuğunu benzetmiş olması hayli anlaşılır bir durumdur. Zira literal olarak bakıldığında, İngilizce tercümeyle böylesi bir yoruma oldukça müsaittir. Bununla birlikte bu tezde, *Theaitetos*’un ilgili pasajını Platon’un yaptığı bir retorik olarak gördüğümüzü hatırlatmamız gerekmektedir.

şarap tanrısı olduğu için, onun insandaki etkisi sarhoşluk anında mümkün olabilmekteydi. Yani, bir inananın Dionysos'un etkisi altına girebilmesi, Dionysos'un bir müridi ele geçirmesi ve ona sahip olması, o kişinin Dionysos'la bir olmasının temel şartlarından biri sarhoş olma yani aklî melekelerinden uzaklaşma idi. Bu sarhoşluk hali altında Dionysos, kişiye nüfuz edip ona, içkinin etkisi geçtiğinde kendisinin bile inanamayacağı ve pişman olacağı işleri yaptırabiliyordu/böyle olduğuna inanılıyordu. Mezkûr ritüellerde bir yandan da ölümlü bir anneden doğmuş olan tanrının ölümsüzlük arayışı da taklit edilmekteydi.

Şölen'de ise, Eros'un mitolojik anlatılardaki ara-varlık hüviyeti, insanı Güzel'in temasına böylelikle de ölümsüzlüğe ulaştıran bir aracı niteliğine dönüşmektedir. Eros'un aracı olması, insanın aşk vesilesiyle gerçek Güzelliği arama yolculuğuna çıkması sebebiyledir. Başlangıçta bedensel bir aşk ile yola koyulan insan, daha sonra bu bedenlerden geçerek, insanî ve ölümlü hiçbir şeye karışmamış, saf haldeki güzellikle karşılaşır. Bu ise, insana durup dururken, tanrı vergisi olarak, insanın kendi iradesini devreye sokmadan gerçekleşen bir süreç değildir. Aksine, insanın Eros'la bu yolculuğa çıkması da, maddi güzelliklerde kalmayıp oradan Güzel'in seyrine yükselmesi de tamamen insanın kendi cehdi ile gerçekleştirebilecek bir süreçtir. Bu, Platon'un felsefi eğitiminin de nihâî olarak amaçladığı noktalardan biridir.

Dionysos'un ayinlerinde bir diğer tema ölümsüzlüğe ulaşma çabası idi. Dionysos'un kendi ölümsüzlük arayışı, müritlerinin de bunu taklit ederek sembolik olarak ritüellerde tanrıların ölümsüzlüğünü taklit etmelerine zemin hazırlamıştı.

Şölen diyalogunda da insanın ölümsüzlük arayışı temel konulardan biridir. Dionysos ritüelinde aklî bir sürece taalluk etmeyen bir seremoni, *Şölen* diyalogunda tamamen insanın iradesiyle gerçekleşen, insanın çaba ve cehdi olmaksızın gerçekleşmeyen bir felsefi yükseliş, arınma ve bilgelik teorisine *dönüşmüştür*.

Bu dönüşümü vurgularken, pasajda kullanılan bir kelimeye de dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Platon, diğer bütün güzel şeylerin hakiki Güzelliği paylaşmalarından bahsederken, *μετέχοντα* kelimesini kullanmaktadır. (208b) pasajında da ölümsüzlüğün paylaşımını ifade etmek için, yine aynı kelimenin bir türevini, *μετέχει* kelimesini

kullanmaktadır.⁴² Önce kısaca bu kelime hakkında bilgi vererek, ardından neden dikkate değer bulunduğumuzu ifade edebiliriz:

Metheksis, pay alma anlamına gelmektedir. Peki *metheksis*, yani pay alma nedir? “Pay alma, formların dünyaya uyumu ile ilgilenir” (Bigger, 1968: 4). Platon için görünen dünyanın hem varlık kaynağı hem de etik ve estetiğin dayandırıldığı kaynak *ideal*ardır. Ve oluş ve bozuluşa tabi dünyamızdan aşkın halde bulunan, oluşa ve bozuluşa tabi olmayan ezelî ve ebedî *ideal*larla, tikellerin ilişkisi pay alma kavramıyla açıklanmıştır. Fakat *ideal*lara atfedilen rolün Platon’un farklı dönemlerinde değiştiği gözlenmektedir. Her ne kadar Platon’un *ideal*lar kuramında bir değişim olduğu düşünülse de pay alma her hâlükârda “farklı ontolojik yapıdaki elementlerin birlikteliğini varsayan bir ilişkinin adıdır” (Bigger, 1968: 7). Sürekli değişim halinde olan dünya ile, değişmeden hep aynı kalan âlem fikrini bir araya getirerek Platon aslında Herakleitos’un sürekli akışı ile Parmenides’in değişmeyen varlığını bir araya getirmiş oluyordu. Platon Herakleitos’un akışını oluş alemine, Parmenides’in değişme kabul etmeyen varlığını ise *ideal*lar alemine taşıyarak bu iki alemi pay alma fikriyle birbiriyle irtibatlı hale getirmiş oldu (Bigger, 1968: 8).

Metheksis, hem az önce dile getirdiğimiz üzere bir ilişkiyi ifade etmekte, hem de bir benzerlik teorisini görmemize imkân sağlamaktadır. *İdeal*ardan pay alarak var olma ya da güzel olma derken, iyi olmanın bir yönüyle de *ideayı* taklitle bağlantılı olduğunu da hatırd tutmalıyız. Platon’un bu benzerlik teorisini, form ile örneği arasında hem bir ilişki ama aynı zamanda kaçınılmaz bir ayrılığı ortaya koymak için savunduğu zikredilmektedir:

“Bu teori benzeyenin aynı anda hem aynı hem de farklı olmasını içeren bir teoridir. Eğer iki alan arasındaki ayrılığı minimize edersek, benzerlik aynılığa daha yakın olur. Eğer ayrılığı maksimize edersek, bu durumda da başkalığa daha yakın olur. Hipotez gereği form ve şeyin birbirinden başka şeyler olduğunu varsaydığımızı göre o halde, şeyin form “gibi” olduğunu söyleyebiliriz. O halde neden “gibi”? Neden “aynı” değil? (Bigger, 1968: 89).

Bigger’ın vurguladığı benzerlik, bu alıntıda Platon için bir çıkış noktası olarak sunulmuştur. *Metheksis*, iki farklı varlık alanı arasındaki irtibatı sağlamaktadır. Platon’un

⁴² Bkz. 63 ve 64. Dipnot ve ilgili pasajlar.

önce iki varlık alanını birbirinden ayırdığı (*idealar* ve görünüşler), sonradan da birbirinden ayırdığı bu iki alan arasındaki irtibatı kurmaya çalıştığı da söylenebilir.

“Kökene dışında, pay alma kelimesi, çokluğu, benzerliği ilişkisi ve asimetriyi - hepsini birden- ifade eden bir kelimedir. Terimin kökeni $-\chi\omega$, genel olarak sahip olmaktır. Genitif haldeki bir nesne ile kullanıldığında ise, birşeyin parçası olmaktan ziyade, bir bütünü içinde paylaşmaya işaret eder. *Μετ-* ön eki orijin olarak ortasında, arasında anlamına gelir. Almancadaki (*mit*), İngilizce’deki (*mid*) ile ilişkilidir ve çoğul ve ortaklıklarda doğru kullanımı bulunabilir. Birleşik kelimelerde, sonra ya da ardında şeklinde ardışık bir anlamda kullanılır. Fakat aynı zamanda daha dinamik anlamda bir şeyin peşinde olmak anlamındadır. Örneğin, *μ-θοδοσ*, “bir yolun takip etmek ya da peşinden gitmek” anlamındadır. Metafizik pay alma hakkında konuşmak için şunu söylemeliyiz ki, bir şey onunla olan şeye sahiptir ve aslında onun peşindedir ve ondan sonra gelir. Diğer deyişle kendisinden daha ziyade başka bir şeyin sayesinde kendi gerçekliğine sahip olmak demektir” (Schindler, 2005: 1).

İdeayla onun ilişkili olduğu nesne arasındaki ilişkiyi açıklamaya yarayan bu pay alma ya da *metheksis* teorisiyle ilgili Cornford’un yaptığı açıklama, bu kavramın *Şölen* diyalogundaki kullanımıyla ilgili bir yorum yapmamıza izin verebilir. Şimdi bu kısmı alıntılalım:

“*Phaidon*’da Platonik formların ya da *ideaların* nasıl olup da ruhlarla aynı türden olduklarının ifade edildiği gördük. Fakat *idealar*, hatırlanmalıdır ki, bireysel ruhlar değildir. Grup ruhudurlar ya da şeylere adlarını veren sınıfturlar (...) Adalet örneğin, tüm adil kişi ve şeyler tarafından paylaşılan ortak bir *idea*-ruhudur. Peki, bu ilişki nasıl tasarlanmıştı? Bir *idea* ya da doğanın şeylerin çokluğunda var olabilmesi ve hala tek kalmaya devam etmesi nasıl mümkün olabilir? Bu, pay alma (*metheksis*) probleminin çok can sıkıcı ve Platon’un hiçbir zaman tatmin edici bir biçimde çözmediği yönüdür. (...) Bu problemin içinden çıkılmazlığını, pay alma denilen ilişkiyi öncelikle mistik ve akli olmayan bir ilişki olarak kavradığımızda anlayabiliriz. İdea grup ruhudur ve kendi grubuyla, Dionysos’un müritleriyle, *thiasos*uyla ilişki kurduğu gibi, gizemli bir *daimon* olarak ilişki kurar. Dionysos’a tapınanlar, *orgiastic* ritüeller yaptıklarında, tanrının hem tek tek hem de grup halinde kendi içlerine girdiğine inanıyorlardı. Hem her biri, hem tek tek hem de bütün olarak *enthoi* olmuş oluyorlardı. Tek ilâhî doğayı paylaşmış/ pay almış oluyorlardı. Ve bu ilâhî doğa hepsiyle iletişime geçmiş ve onların içinde hazır oluyordu. Bu nedenle sadece *metheksisi* değil, *koinonia*, *parousia*⁴³ ve *metheksis* terimlerinin üçünü de, Platon’un *idea* ile *idea* grubunun arasındaki ilişkiyi tasvir için kullandığını yorumlamamız gerekir” (Cornford, 1912: 253-254).

⁴³ *Koinonia* ve *parousia* kavramları pay alma fikrinin Platon düşüncesinden, Platonistlere ve Hristiyanlığa intikal edişindeki aracı kavramlardandır. *Koinonia* (κοινωνία), bir aradalık, kaynaşmışlık, kenetlenmişlik, ortak- olma gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. (Peters, 2004: 201).

Parousia da Klasik Yunanca (παρουσία) kelimesinden, resmi ziyaret ve bir yere varmak anlamına gelir. Hristiyan teolojisinde İsa’nın ikinci kez gelişini ifade için kullanılır. Bağlantılı olduğu kavramlar *epiphany* ve *apocalypse* olarak verilmiştir. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=parousi%2Fa&la=greek> Bu iki kavramla ilgili daha detaylı bilgilere ulaşmak için bkz. (Denyer: 1983) ve (Ciholas: 1978).

Şölen diyalogunda da insanın ölümsüzlüğü *paylaşması*, Platon'un hem ontolojisinin hem de epistemolojisinin temel kavramlarından biri olan *metheksis*/pay alma/paylaşma kavramıyla açıklanmıştır. Platon, dinî bir manayı da mündemiç olan bu kavramı, ritüel boyutundan uzaklaştırarak kullanmıştır. Platon'un bu kavramı yalnızca ölümsüzlüğün paylaşımı anlamında kullanmadığını, *idea ve o ideadan pay alan tikellerle* ilgili epistemolojik ve ontolojik kurguyu da *metheksis* üzerinden yaptığını da hatırd tutmalıyız.

Bununla birlikte bu kelimenin din-dışı anlamlarının olduğunu da hatırd tutmak gerekmektedir. *Şölen* diyalogunda pay alma kavramı zikrettiğimiz bağlamda ele alınırken, örneğin *Devlet*'te aynı bağlamda yer almamıştır:

“Pay alma terimi ya da fikri *Devlet*'te her zaman *idealar* kuramıyla bağlantılı değildir. Örneğin çocukların eğitime katılımı, vatandaşların şehrin politikasına katılımı, şehrin mutluluğu ya da bilgiyi paylaşması gibi kullanımlar da mevcuttur. Bu kullanımlar teknik olmayan kullanımlar olup, bir antik Yunan'ın pay alma dediğinde kastettiği şeyi bize verir” (Simpson, 2008: 11-22).

Şölen diyalogu tanrı gibi olma fikrinde *Phaidros*'u tamamlayan bir diyalogdur. Her iki diyalogda da Eros önemli bir figürdür ve her diyalogda da tanrı gibi olma fikri felsefi bir düzlemde insanın irâdî bir şekilde gerçekleştireceği felsefi yolculukla, felsefi *anamnesis* süreciyle birlikte ele alınmıştır. Şimdi *Phaidros*'a bu temalar etrafında bakalım:

2.2.2. *Phaidros*

Phaidros'ta tanrıya benzeme konusunu, tanrı tarafından sahip olunma anlamına gelen *enthusiasm* (ilhamlanma) kavramı ile, taklit anlamında kullanılan *mimesis* kavramı ve *anamnesis* kavramı etrafında işleyeceğim ve bu kavramlarda Platon'un gerçekleştirdiği dönüşüm üzerinde duracağım.

2.2.2.1. İlhamlanma ve Sahip Olunma

Phaidros'ta tanrı gibi olma ya da tanrıya benzeme konusunun üç temayla bağlantılı olarak yer aldığı söylenebilir. Bunların ilki ilhamlanma ve sahip olunmadır. İlham, sapıtma, *mania* kavramının tartışıldığı pasajlarda, bir şair ilham aldığı anda, bir kâhin geleceği görmek için ilhamlandığında yahut gizemlere ererek erginlenen kişi ilhamlandığında ne olduğu sorusu tartışılmaktadır. Bu pasajlar üzerine kafa yoran literatür ise, Platon'un bir

tanrının insanın içine girip ona sahip olmasıyla ne kastettiğini (bunu tartışıyorlar çünkü Platon'un kullandığı kelimeler, geleneksel kültürde tanrının insanın içine girmesi anlamına gelen kelime ve türevleri) ve bunun etimolojik olarak neye tekabül ettiğini sorgulamaktadır.

Tanrıya benzeme temasıyla bağlantılı ikinci husus, *anamnesis* kavramı üzerinden yapılan incelemedir. *Anamnesis* kavramı, yetkinleşme, erginlenme ve tanrıya benzeme ile birlikte ele alınmıştır. *Anamnesis* ve *mimesis*in bağlantılı olarak işlendiği bu tema Platon'un geleneksel kültürü nasıl dönüştürdüğünü göstermesi açısından ilginçtir.

Son tema ise, *Şölen* diyalogunun bir devamı niteliğinde görülebilecek Eros merkezli incelemedir. Eros burada bir tanrı olarak karşımıza çıkacaktır. Tanrıya benzeme ise, kişinin âşık olduğu kişiyi tanrıya benzetmeye çalışması ile birlikte ele alınmıştır. *Phaidros*'u işleyeceğimiz merkezlerin de ortak özelliği ilham ve sahip olunma kavramına Platon'un *mimesis* ve *anamnesis* üzerinden getirdiği yeni yaklaşımdır.

Phaidros'taki ilhamla ilgili pasajlara geçmeden önce *Ion*'da geçen bağlantılı bir pasajla başlayabiliriz. *Ion*'da şu ifadeler geçer:

“Bilirsin, epik şairlerin hiçbiri, yazdıkları eserin öznesi değildir. Onlar ilhamlanmıştır, sahip olunmuştur (ἐνθεοί). Bu eserleri bu şekilde söylerler. Lirik şairler için de aynı şey geçerlidir. Koribantlar⁴⁴ dans ettiklerinde nasıl ki akılları başlarında değildir, lirik şairler de o güzel şiirleri yazdıklarında kendi akıllarından yazmazlar. *Bacchic* çılgınlığa kapılıp ritim ve harmoniye yelken açtıklarında yazarlar. Tıpkı, Bakkhos müritlerinin, -akılları başlarındaiken değil- cezbeye kapıldıklarında, ırmaklardan sütler ballar akıtan çılgınlarına benzerler. Lirik şairin ruhu da böyledir” (*Ion*: 534a-b).

Ion diyalogunda Platon şairlerin ilâhî bir güçle hareket ettiklerinden bahsediyordu. Muse, onları *ilâhî olarak ele geçirilmiş* kılıyordu. Bu şairler akıllarını kaçırmış gibi, Bakkhalar gibi davranıyorlardı (*Ion*: 534a). Morgan, bu pasajın *Ion* (534b) ile benzer çağrışımlarının olduğunu ve *Ion* 534b-d ile yakın bağlamda *Phaidros*'taki ilhamlanma ve sahiplenmeyi anlamamıza ışık tutacağını zikreder:

“O bunları, ilâhî bir ilham almadan, kendi aklından ve duygularından geçmeden şiirini bir araya getiremez. Bunları kendi yetenekleri ile değil, ilâhî güçle söylerler. Bu, tanrıların onları ele geçirmeleri ve şairleri kendi hizmetkarları gibi kullanmalarının sebebidir. Yani, bu güzel şeyleri duyduğumuzda, onlar kendi

⁴⁴ Dionysos şerefine dans ederek kendilerinden geçenler.

akıllarından konuşuyor olmazlar, konuşan tanrının kendisidir, tanrı bizimle onların aracılığıyla konuşur” (*Ion*: 534b-d).

Platon *Ion* ve *Phaidros*'ta *enthousiasmos*⁴⁵ ya da tanrı tarafından ele geçirilme ve bu ele geçirilme ile kendinden geçmenin en azından bazı türlerinin felsefi kullanımına izin verecektir (Dombrowski, 2005: 97).

Ion'da geçen bu ifadeleri *Phaidros*'taki ilâhî ilhamlanma tasvirlerini daha iyi anlamak için kullanmamız gerekiyor:

“Not etmeliyiz ki, *Bacchic* ilhamlanma, kehanet ve şiir sınıflaması, *Phaidros*'taki üç sınıf kendinden geçme çeşidi olarak listelenir: Kehanet, telestik kendinden geçme ve şiir. *Ion*'da amaç, şairlerin ve rapsodilerin entelektüel herhangi bir savdaki yetersizliğini göstermekti: Onlar tanrının pasif araçlarıydı” (Morgan, 2010: 48).

Phaidros'ta kendinden geçme/*mania*/*enthusiasm* ile ilgili ilk ifadelerden biri, (238c) pasajında Sokrates'in kendisini “kendimi ilâhî bir şeyin pençesinde görüyorum *Phaidros*” ifadesinde karşımıza çıkmaktadır. Buradaki ifadeyi “kendimi tanrılık bir durum içinde buluyorum” diye karşılayan tercüme de vardır.⁴⁶ geçmektedir. Bu tanrılık hal, Sokrates'in alışılmışın dışında olağanüstü bir akıcılıkla konuşmasına karşılık olarak kullanılmaktadır.

İlerleyen pasajlarda ilhamlanma/*mania*, tanrı vergisi bir hediye olarak geçmektedir. Bu, ilhamın bir çeşidi olan kehanet, yani geleceği bilmedir. *Manianın* diğer türü, erginlenme yoluyla gizemlere ermektir. Üçüncü çeşit ilhamlanma ise, şairlerin Muse'lardan gelen ilhamla şiirler söylemesidir (*Phaidros*: 244b-245b).

“Platon'un ilham konusundaki stratejisi, ortak kültürel inançların sonuçlarından hareket eden genel yaklaşımının bir parçasıdır. Bu konuda, kullanılan bir kelimenin anlamını düşünerek formüle edebiliriz: Bu kelime ilhamlanma/sahiplenilme kelimesidir. Bir tanrının insanın içine girmesinden kastedilen nedir? Bu konsept, genel olarak ilâhî bir yetkilendirmeyi anımsatmaktadır. Leinieks'in savunduğu gibi, bu, Yunanların tanrının fiilen insanın içinde olmasını ifade eden, *naif bir düşünüşdür* ve oldukça ekstrem görünür. Pek çok beşinci yüzyıl Atinalısının bu hassas nüans hakkında endişeleri yoktu ve tanrının bir insanın içinde yerleşmiş olması fikrini geniş anlamda düşüncelerine dahil edebilirlerdi. Pek çok toplum, bu değiştirilmiş bilinç durumunu, yabancı bir ruhun sahiplenme etkisi ya da ruhsal sahiplenme olarak yorumladılar. Bununla birlikte, bu etkinin doğasının yorumlanmasının pek çok yolu da vardır. Murray'ın açıkça gösterdiği gibi erken

⁴⁵ Bu kelimenin geleneksel kullanımının, Dionysos'a tapınan müritlerin, âyin sırasında tanrıdan pay alarak tanrılaşması anlamında olduğu hatırlanmalıdır.

⁴⁶ Bkz. (*Phaidros*, 1997: 33).

Yunan edebiyatı, bireysel yetenek ile ilâhî yetkilendirme arasında bir ayrım görmez” (Morgan, 2010: 49).

Morgan, kendinden geçme ve sahip olunma anlamına kullanılan *enthousiasmos* kelimesinin isim olarak ilk kez Platon ve Demokritos'ta karşımıza çıktığını, zarf hali olan *enthusiastikosun*, ve yine isim hali *enthousiasis* ve fiil hali *enthousiazonun* ise ilk kez Platon'da muhafaza edildiğini söylemektedir. Morgan bu kelimenin kullanımının gelişim seyrinin, beşinci yüzyılın ikinci yarısındaki şairlerin teknik analiz ve kritiklerindeki genel ilgiyi yansıttığını fakat aynı zamanda Platon'un bu konsepti nasıl keşfetmek ve baskılamak istediğini de gözler önüne serdiğini vurgular (Morgan, 2010: 50).

İlhamlanma konusunun, diyalogun ana teması olan aşk ile bağlantısı ise Eros üzerinden yapılmıştır. Eros aynı zamanda *anamnesis* (249d) kavramına geçiş yapılacak noktadır. Eros insana bu dünyada Güzellik *ideasını* hatırlatmakta ve bu Güzellik ile insanın kendinden geçmesini sağlamaktadır. Platon'un kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak:

“Bu sebeple, sadece filozofun düşüncesi kanatlanabilir. Çünkü filozof düşüncesini mümkün olduğunca tanrıyı tanırlı kılan şeylere yakın tutmaya çalışır. Hatırlatıcıları en doğru biçimde kullanan kişi her zaman en yüksektedir. Erginlenmenin en üst seviyesindedir. Mükemmel olarak mükemmel olabilen tek kişi budur. O, insanî ilgilerin dışında, ilâhî olana daha yakın durur. Sıradan insanlar onun rahatsız olduğunu düşünür ve bu sebeple onu azarlarlar. Onun tanrı tarafından sahip olunduğunun farkında değildirler (*ἐνθουσιάζων*). Burası benim tartışmamın dördüncü noktasıdır. Bu [dördüncü nokta], bu dünyada güzeli görüp gerçek Güzelliği hatırlamasıdır. Bunun ardından o kanatlanır ve yükselmek için çırpınır. Fakat bunu yapmaya güç yetiremediğinde bir kuş gibi yükseklerle bakar. Bu dünyaya ait şeylere önem vermez. Bu, onun deli olduğuna hükmedilmesini getirir. Bu, buna sahip olan ya da ilişki halinde olan için, tanrı tarafından ele geçirilmenin en yüce ve en soylu şeklidir. Birisi güzel oğlanları sevdiğinde bu kendinden geçmeye dokunmuş olur ve âşık olarak adlandırılır. Dedğim gibi, her insan ruhunun tabiatı, gerçekliği görmüş olmasını gerektirir. Başka türlü, ruh yaşayan şeylerin içine giremezdi. Fakat her ruh, bu dünyada bulduklarıyla, gerçekliği kolayca hatırlayamaz” (*Phaidros*: 249d-250b).

Morgan'ın bir önceki paragrafta ifade ettiği, *enthousiasis* kelimesinin icadı işte bu özel durum içindir:

“Bu kelime[nin bu formu] Yunan edebiyatı boyunca ilk kez geçmektedir. Platon burada ilhamlanma yorumuyla yeni bir kontekste ele alıyor. Seven kişi Eros tarafından sahip olunmamıştır. Bunun yerine Eros, “ilâhî bir şeydir”. Çünkü, o, aşığı kendi dışına ve ruhsal olarak yukarıya hareket ettiren güçtür. Üstelik *enthousiasm/ilhamlanma* kişiyi ilâhî alana taşıyan benzeşime bir tepkidir. İlhamlanma, anımsamadır” (Morgan, 2010: 55-56).

Yani ilhamlanmanın, tanrı tarafından sahip olanın *anamnesis* ile olan bağlantısı kurulduğunda, bu dünyada güzeli görüp Gerçek güzelliği hatırlayan kişi Eros tarafından ele geçirilip cezbeyle geldiğinde aslında, Morgan'ın yorumuyla insan tanrı tarafından ele geçirilmiş olmamaktadır. Morgan burada bir dönüşüme vurgu yapmaktadır. Anımsama yoluyla kişi, bir üst varlık alanına doğru hareket etmektedir. Bu hareketin neticesi ise en açık *Şölen*'de verilir: Kişi tüm bedenlerden geçerek gerçek Güzeli temaşa eder, yani *theoriayı* gerçekleştirmiş olur.

Burada Platon'un *enthusiasm* kelimesine yeni bir anlam yükleyerek, kelimeyi geleneksel, 'tanrı tarafından ele geçirilme' anlamından uzaklaştırdığı görülmektedir. Geleneksel *epiphany* anlayışında bir tanrının, tanrı olmayan bir nesneye ya da kişiye nüfuz ederek onu tanrılaştırması söz konusuydu ve bu daha çok kişinin inisiyatifi dışında gerçekleşen bir durum olarak algılanıyordu. Fakat burada, *enthusiasm* kelimesi *anamnesis* ile birlikte ele alınarak tanrısal olana doğru, irâdî bir yükselişe karşılık gelmektedir.

Aslında *Phaidros*'ta, geleneksel Yunan dininin ve sosyo-kültürel ortamının izin verdiği, tanrının bedenlenmesi yahut âyin yapan müritler grubuna tanrının hululü anlayışının, iki kelimenin (*enthusiasm* ve *mimesis*) kullanım tarzı üzerinden, dönüştürülmesine de tanık olmaktadır. İlham olarak şiir okuyan bir şair, ilâhî alandan ilham alarak geleceği gören bir kâhin, ritüele katılan ve tanrı tarafından sahip olunan bir mürit, pasif bir aracı iken, *Phaidros*'ta geliştirilen dördüncü tür ilhamlanma ile (Eros aracılığıyla kendinden geçerek, tanrıyı taklit ederek *ideayı* temaşa etme), ilham ve sahip olunma konusuna yeni bir kapı aralanmaktadır:

“Farklı metafiziklerin, insan ve tanrı zihni arasındaki farklı ilişki biçimleri ile enjekte edilmesi, oyun alanını değiştirmektedir. Buradan geleneksel dinî mitolojik ilhamlanma türünden felsefî olana hareket etmiş oluyoruz. İlhamlanmış şair ya da kâhin, tanrının pasif bir aracısı olduğu halde, filozof daha derin bir öz farkındalık tesis edebilmek için tanrısal olan ile kurduğu kendi iletişimini kullanmak ve bunun sistematik yansımasıyla meşgul olmak zorundadır” (Morgan, 2010: 59-60).

Burada insanın/filozofun iradî çabasına da bir işaret vardır. *Ion*'da da *Phaidros*'ta da şairin ilham alması ya da bir kâhinin ilham alması pasif bir konuma işaret ediyorken, filozofun *ideaları* temaşa edebilmesi için, *anamnesis* mekanizmasının işleyebilmesi için *bir çaba içerisinde olması* gerekir. Bunu vurgulamak için de *mimesis* ve *enthusiasm* kavramlarının geleneksel ve pasif anlamlarından, iradeye vurgu yapan felsefî bir zemine çekilmelerini gözlemlemekteyiz.

Söz konusu dönüşümü görebilmek için yeniden *Ion* diyaloguna başvuralım. Ion ile Sokrates arasında geçen konuşmada, Sokrates, Ion'un nasıl olup da Homeros üzerine bu kadar ustaca konuşabildiğini, bir ozan olan Ion'un, Homeros üzerine bu yetkinliğinin kaynağının bir sanat mı, yoksa tanrı vergisi bir durum mu olduğunu soruşturmaktadır. Sokrates bunun bir sanat olmadığını, tanrı vergisi olduğunu, yani Ion'un bir dahli olmadan gerçekliğini iddia eder:

“Ion, bak sana ne göstereceğim, Sendeki bu Homeros üzerine güzel konuşma vergisi, demin de söylediğim gibi bir sanat değil, Euripides'in mıknaş taşı dediği, ama çoğunluğun Herakles taşı adını taktıkları, taştaki cinsten, tanrılardan gelme bir nitelik. Bu taşı bilirsin, yaptığı şey yalnızca demir halkaları kendine çekmek değildir. Üstelik kendindeki niteliği de onlara geçirir. Bu halkalar da taşın yapabildiğini yapar. Başka demir halkaları kendilerine çekerler ve birçok halkalar o taştan aldıkları güçle birbirlerine asılı kalırlar. Böylece Muse'lardan şairlere aktarılan güç, onlardan da daha başka şairlere geçer ve bir zincir uzanır. Kahramanlık şiirlerini yazmış büyük şairlerin, duygu şiirlerini yaratmış büyük şairlerin o güzel şiirleri, sanatın değil, insan benliğine üflenmiş tanrısal bir nefesin ürünleridirler. Koribantlar, nasıl ancak kendilerinden geçtikten sonra dans edebiliyorlarsa, duygu şairleri de, bildiğimiz o güzel şiirleri yaratırlarken kendilerinde deşillerdir. Musiki ve ahengin akıntısına kapılmış, onların malı olmuşlardır. Akılları başlarında iken değil ama kendilerini kaptırdıklarında ırmaklardan süt akıtan bal akıtan Bakkhalara benzerler. Lirik şairlerin ruhunu ellerinde tutan aynı çılgınlıktırki bunu zaten kendileri söylerler. Doğrudur bu söyledikleri. Şair hafif, kanatlı, kutsal bir şeydir, ilhamı duymadan, kendinden ve aklından öteye geçmeden yaratamaz şiirini. Bu tanrısal vergiye kavuşmamış insanın şiir yazmaya, biliciliğe gücü yetmez. Senin Homeros üzerine yaptığın gibi, konuları üzerine o kadar güzel şeyler bulup söylemeleri sanatla değil tanrısal vergiyedir. Her biri ancak Musa'nın onu götürdüğü alanda başarı sağlar. Kimi heyecan ve duygudan örülme şiirler yazar, kimi övgüler ve destan, kimi de söz oyunu dolu şiirler. Mısralarını sanattan değil tanrısal güçten aldıkları için, kendilerinininkilerden başka çeşitlerde ortamın altındadırlar. Eğer istedikleri bir konuyu sanata dayanarak geliştirebilselerdi, her çeşitte başarı gösterebilirlerdi” (*Ion*: 533d-534b).

Platon'un Sokrates'in ağzından verdiği örnek olarak Herakles taşı (mıknaş taşı) örneği hayli dikkat çekicidir. Pasajda tanrının şairler üzerinde yaptığı etki bu taşın demir halkalara yaptığı etki üzerinden açıklanmıştır. Mıknaş taşı, demir halkayı kendine çekmekte fakat bununla da kalmayıp kendinde bulunan çekme özelliğini temas ettiği halkaya da geçirmekte böylelikle o halka da diğer halkayı çekebilmektedir. Şair de tanrıdan ilham alarak, tanrısal etkiyle şiir söylemekte, böylelikle şair tanrısal alandan aldığı etkiyi diğer şairlere de geçirebilmektedir. Böylelikle de zincir uzayıp gitmektedir.

Platon'un metindeki en önemli vurgusu, tanrının etkisiyle, ilhamla ortaya konulan bu ürün, şiir, sanatsal çabanın bir ürünü olarak kabul edilmemektedir. Eğer bu bir sanatsal

ürün olsaydı, tanrısal etkinin olmadığı başka benzer alanlarda da şairin benzer başarıyı göstermesi gerekirdi, ama bunu gösterememektir. Platon'un burada yaptığı en önemli ayırım tanrısal bir etkiyle yapılan işle sanat eseri olarak yapılan iş arasında, bu iki eylem türü arasında ayırım yapmasıdır. Birinde (şiirde) insan tanrısal olanın basit bir aracısı iken, diğerinde (sanat alanında) insanın kendi yetkinliği ve çabası ön plandadır.

Platon bunu *Ion*'da devamla şöyle ifade eder:

“Tanrının peygamberler ve ilhamlı biliciler gibi şairleri de kendilerinden geçirip bize elçi olarak göndermesi, bu kadar doyulmaz şeyleri, bu kendinden geçmiş insanların değil, ama kendisinin bize söylediğini anlatmak içindir. Dediklerimin en iyi kanıtı da, Khalkis’li Tinnikhos’tur. Hala herkesin ağzında dolaşan lirik şiirlerin belki en güzeli, kendisinin de dediği gibi, Museların vergisi olan o bir tek zafer şarkısından başka akılda tutulmaya değer şey yazamadı bu adam. Bana öyle geliyor ki, tanrı bu şairle, o güzel şiirlerin insanlarca yapılmadığını, insan ürünü olmadıklarını, tanrısal ve tanrıların elinden çıkmış olduklarını bize göstermek istemiştir. Bunun için de en güzel şarkıyı sıradan bir insanın ağzından bize duyurmuştur” (*Ion*, 534c-535a).

Bu pasajda da görüldüğü gibi, herkesin dilinde dolanan en güzel şiiri de yazmış olsa aslında şair, tanrının bir aracısıdır. Tanrı ona ilham verirse yazabilmekte, yoksa yazamamaktadır. Bunun en iyi örneği de Platon’a göre, sıradan bir şairin tanrı vergisi olarak harika bir lirik şiiri yazması ve ondan sonra bir daha bir şey yazamamasıdır. Platon bunu, şairin kendisinin, yazım sürecinde dahlinin olmadığını bir örneği olarak vermektedir.

Platon devam eden satırlarda da, iyi şairleri “tanrı armağanı kutsal elçiler” olarak tasvir etmektedir (*Ion*: 535a).

Platon, diyalogda, şairlerin tanrıdan aldığı etkiyi mıknatıs taşı örneğiyle açıklarken, şairin seyirci üzerindeki etkisini de aynı örnekle anlatır ve bu işin tanrısal vergiyle olduğunu, bir çaba ve sanat eseri olmadığını yeniden şöyle vurgular:

“Herakles’in taşından çıkan büyüü kaban sonuncu halka, seyircidir. Ortadaki halka sensin: Ozan, oyuncu. İlk halka ise şairin kendisidir. Tanrı, kendi içindeki değeri, böyle, birinden öbürüne geçirerek insanların ruhlarını istediği yere çekip götürür ve o taşa asılı kalan demir halkalar gibi Musa’nın dört bir yanına yapışmış halkalara da sıra sıra şairler asılıdır. Bir şair şu şiir tanrısına, bir başka şair şu şiir tanrısına bağlıdır. Biz buna tutulma diyoruz; çünkü şair Musa’nın tutsağı gibidir artık. Sonra bu ilk halkaya, şairlere, başkaları bağlanır ve kimi birinden, örneğin Orpheus’tan, kimi Musaios’tan, çoğu da Homeros’tan ilham alır. Sen de bunlardan birisin *Ion*, ve Homeros’a bağlısın. Başka bir şairden bir parça çağrılınca ilgisiz kalıyor ve uyuyorsun, ama onun bir havasını duyunca ruhun hemen horona giriyor, fikirlerin birbirini kovalıyor. Çünkü sen Homeros’tan bir sanat ve bilgiyle değil,

tanrının tutkunu olduğun için, tanrısal bir vergiyle konuşuyorsun (...) Niçin Homeros'tan bu kadar kolay konuştuğunu, niçin başkalarından sıkıldığını öğrenmek istemiyor musun? İşte: Yaptığın sanattan değil, tanrısal bir vergiden geliyor” (*Ion*: 536a-536d).

Tanrısal etkiyle tanrıdan şaire geçen etki burada da kalmamaktadır. Zincir uzamaya devam etmekte bu kez de şairden oyuncuya oradan da seyirciye geçmektedir. Böylece tanrı şairden seyirciye uzanan zincirdeki her halkayı ‘istediği yere çekip götürülebilmektedir’. Bu etki ise, sanatla değil tanrısal bir etkiden gelmektedir.

Peki Platon, geleneksel inanışlarda kavramlar üzerinden bir değişikliğe giderken, yeni kurduğu yapıda hala neden geleneksel tanrılara yer vermektedir? Geleneksel tanrıların ve geleneksel dini yapının tamamen dışlandığı bir sistem kuramaz mıydı? Morgan’ın bu konudaki yorumu Platon’un geleneksel yapıyı kullanmaya gönülsüz olarak devam ettiği yönündedir:

“İnananlar, tanrılar, dinî yeminler ve Sokrates’in gösterişli dindarlığı, hepsi birlikte diyalogun güçlü dini atmosferine katkı sağlamaktadır. Fakat geleneksel dini inançlara inanmaya zorlamamaktadır. Platon mitolojinin tanrılarından rahatsızdı. Onlara yer verme sebebi onların geleneksel dindarlıkta yer almalarıydı ve gönülsüz bir şekilde onları geleneksel ibadet nesnelere olarak bıraktı” (Morgan, 2010: 60).

Ion’dan ve *Phaidros*’tan yaptığımız bu alıntılardan sonra şunu ifade edebiliriz: Platon *Ion*’da sanat ve bilimle yapılan iş ile tanrısal etkiyle yapılan işin arasını ayırmaktadır. *Ion*’da bu ayrımın kavramsal yönü pek dikkat çekmemektedir. Ancak *Phaidros*’ta daha önce de ifade ettiğimiz gibi, geleneksel kültürde var olan tanrıdan etki alma, tanrının bir insanın içine girmesi gibi inanışlardan, insanın kendi çaba ve iradesiyle hatırlama sürecine girmesi (*anamnesis*), bu şekilde bir yükselme yaşaması hedeflenmektedir. Platon böylelikle geleneksel inanışların insana biçtiği, tanrı karşısında pasif bir alıcı, aracı olma fikrinden uzaklaşıp, felsefî bir zemine hareket etmektedir.

Geleneksel kültürdeki tanrı tarafından sahip olunan insan modelinden, felsefî bir hatırlama süreciyle yükseliş yaşayan insana geçişin nasıl olduğuna daha yakından bakalım.

2.2.2.2. Tanrılaştırma ve *Mimesis*

Bu başlık⁴⁷ altında, sevilen kişinin tanrı gibi görülmesini, sevenin ve sevilenin tanrıyı taklidini *mimesis* ve yine ilhamlanma merkezli olarak inceleyeceğiz.

Phaidros'un (251a) pasajında şöyle denmektedir:

“Erginlenmeyi henüz gerçekleştirmiş olanlar,- gökyüzünde bunları temaşa etmiş olanlar- tanrıya benzer bir yüz⁴⁸ gördüklerinde ya da gerçek Güzellik tarafından ele geçirilmiş bir beden formu gördüklerinde, önce ürperirler. Daha önce o Güzelliği gördüklerinde olan duygu gibi bir korku gelir. Sonra, bir tanrıya gözlerini dikip bakar gibi saygıyla ona bakarlar. Eğer insanların onu tümünden deli sanmasından korkmasa, sevgilisine bir tanrının gölgesiymiş gibi kurbanlar sunmak isterler” (*Phaidros*: 251a).

Bu pasajda aşkın tanrıya benzer bir yüzü gördüğünde gerçekleştirenler resmedilmiştir.

Morgan bu satırları şöyle yorumlar:

“Buradaki katılımcı, öğretici/aydınlatıcıdır: Güzel *ideasının* bir temsili olarak tanrıya benzer bir yüz. Tanrılar bir değil pek çok yönden paradigmatiktir. Onlar, gökyüzünün ötesine çıkışın modelidir ve *ideaları* bize temsil ederler: Bu şekilde yüzü olan kişi tanrıya yahut *ideaya* benzer. Üstelik, aşık ona, bir tanrı imiş gibi saygı göstermektedir ve eğer ayıplanmaktan korkmasa, onu tanrı yerine koyup kurbanlar vermek ister. Bu çok zengin bir formulasyondur (...) Bir tanrının imajına kurban sunduğumuzda, o imajın temsil ettiği statüye saygı göstermiş oluruz. O da tanrıdır. Bu dilin yaratacağı ilk etki, o halde, kendisi farkında olmasa bile, aşık, aslında güzelliğin kendisine saygı göstermektedir” (Morgan, 2010: 57).

Platon'un *Phaidros* 'taki yaklaşımında kişi bu dünyada gördüğü bir güzellikte, örneğin âşık olduğu kişinin tanrıya benzer yüzünde gerçek güzelliği görür, hatırlar.

Phaidros'ta ise, tanrılar *ideayı* taklit etme konusunda bizim için modeldir. Yani tanrı da *ideayı* taklit eder. Bizler de tanrıyı taklit ederek, *ideanın* en mükemmel taklit edilmiş halini taklit etmiş oluruz ve nihai kerte de *ideanın* taklidini taklit etmiş oluruz. *Phaidros* (247a-b)'de tanrıların *ideaları* temaşası ve bu temaşa için yaptıkları yolculuk anlatılmaktadır.

⁴⁷*Mimesis* (*imitation*), taklit etme anlamında olup Platon'da farklı tarzlardaki taklidi ifade etmekte kullanılmıştır. *Mimesis*in en kapsamlı tanımını Platon, “birinin, ses ya da şekil yönünden kendini diğerine benzer hale getirmesi taklit değil midir?” sorusuyla vermektedir (*Devlet*: 3.393C5-6). Platon bu kavramı sanatçının herhangi bir objeyi taklidinden, tragedyadaki taklide, bedenle yapılan taklitten tanrıyı taklide kadar çok geniş bir yelpazede kullanmaktadır. Platon'un taklit teorisinde *mimesis*, tanrıyı taklit söz konusu olduğunda *metheksis* ile birlikte değerlendirilmiştir. *Metheksis* ve *mimesis*in birbirinin yerine kullanılabileceği de iddia edilmiştir (Rutenberg, 1946: 21).

Bu iki kavram özellikle formları taklit anlamında kullanıldıklarında oldukça benzer çağrışımlara sahiptir. ⁴⁸ İfade Cooper'ın İngilizce metninde de *Perseus Digital Library*'de de, *a godlike face* olarak yer almaktadır (1997). İfadenin Yunancası, θεοειδὲς πρόσωπον şeklindedir.

Tanrılar korosu soylu oldukları için kolay ve mükemmel bir biçimde göklerin en üst katına seyahat edip orada tanrılık ziyafetlerini yerler, en yüksek noktaya ulaşırlar. Gök kubbesinin dışındaki gerçekleri temaşa ederler. Fakat onları izleyen diğer ruhlar bu yolculukta çok zorlanırlar. Tanrıların da *ideaları* temaşa yolculuğunda olduklarını bu anlatıdan çıkarmak mümkündür. *İdeayı* temaşa yolculuğunda insanlar ve tanrılar ortak noktada olmalarına rağmen, tanrılar bu yolculuğu kolay ve mükemmelen yaparlar. İnsanlar içinse bu, çok mücadele isteyen bir uğraştır. Bu sebeple, insan tanrıyı taklit ederken aslında onun *ideayı* taklidini taklit etmiş olur.

Aslında burada, *Theaitetos*'taki tanrıya benzeme ideali tartışılırken literatürde sorulan bir soruya da Platon'un kendisinden bir cevap bulmak mümkün hale gelmektedir: *Theaitetos*'ta filozof tanrıya benzeyerek daha dindar ve daha adil biri haline gelmekteydi. Bu satırı yorumlarken Peterson (2011), geleneksel Yunan tanrılarının adil olmadıklarını ve dindarlığın da zaten tanrıların değil insanların bir özelliği olduğunu söylemiştir. Bu durumda, adil olmayan, kıskanç ve insana türlü kötülükleri yapabilen bir tanrıyı taklit etmek, bir insanı nasıl daha adil ve dindar yapabilir?⁴⁹ Bu soruya, Platon'un geleneksel tanrılara biçtiği yeni rolle birlikte cevap vermek işimizi kolaylaştırabilir. Adil olmayan bir tanrıyı taklit etmek insanı daha adil yapmayabilir ama bu adil olmayan tanrı, yeni sistemde *ideayı* mükemmelen temaşa eden, *theoria* yolculuğunu kusursuzca gerçekleştiren bir model haline gelmişse, bu durumda tanrıyı taklit, tanrının adaletsizliğini yahut kusursuzluğunu taklit değil, *ideaları* model alışımlı taklide dönüşmüş olur. Zaten *Phaidros* (247b)'de de bu *theoria* yolculuğu sırasında tanrılar arasında çekememezlik, kıskançlık olmadığı, bunun tanrılara yakışmadığı dile getirilir.

Morgan ise, tanrıların, *idealar*⁵⁰ ile insanlık arasında önemli bir halka olduğunu söylemektedir:

⁴⁹ Diğer bir soru, *Euthpyron*'dan yola çıkılarak sorulmaktadır: "Eğer neyin adalet neyin adaletsizlik olduğu konusunda tanrıların kendi aralarında bir çatışma mevcutsa insan için tanrıları adaletin standardı kabul etmek nasıl mümkün olabilir? Diğer bir deyişle böylesi bir karmaşa ve belirsizlik tanrıların arasında değil insanların arasında vuku bulduğunda tanrılar bu tartışmadan nasıl çıkılacağını insanlara nasıl gösterebilecektir? Aslında Platon'un yaptığı, dini standart olarak kabul etme değil, bunun yerine dinde reform yapıp felsefi değerleri dini standartların yerine geçirmektir" (Solmsen, 1942: 64).

⁵⁰ İyi *ideası* ile tanrı arasındaki ilişki hakkında şunlar not edilmelidir: "Tanrı ile *idealar* arasındaki ilişki ölümsüz ve değişmezdir. Tanrı kişisel bir varlıktır, *idealar* ise akılsal dünyanın şahsi olmayan varlıklarıdır. Onlar paradigmalardır, ideal modellerdir, fakat olan şeylerin sebepleri değildir. İdealar sebep olarak düşünülecekse ancak final sebep olarak düşünülebilirler, etkin sebep olarak değil. Sadece bu fikirle bile, tanrısal olan ya da tanrı tespit edilebilir. Çünkü nihai etkin sebep sadece us olabilir. Ve akıl ruhun olduğu

“Tanrıların hayatı, formların başarılı bir temasını en üst düzeyde gerçekleştirenlerin mükemmel hale getirilmiş akılsal hayatıdır. Tanrılar, çıkışı başarılı bir biçimde modellerler, bizim formları temsil edişimizden çok daha mükemmel biçimde formları temsil ederler. Ve bu, ilhamlanma sürecine tanrıların ilgisinin olduğu tek yol değildir. Bir sonraki aşamada, tanrıları taklit olarak felsefi hayat karşımıza çıkaracaktır” (Morgan, 2010: 57).

Morgan’ın yorumu, tanrıları taklidin aslında ilk etapta *ideayı* taklit için bir basamak niteliğinde olduğu fakat bir sonraki aşamada tanrıyı taklidin kendisinin bir ideal haline geldiğini çağrıştırmaya açısından önemlidir.

Tekrar *Phaidros*’a dönersek, kişinin kendine tanrı seçmesiyle, sevgili seçmesinin benzer bir mekanizma ile gerçekleştiğine dair izler bulmaktayız. Aşağıdaki pasaja göre insanlar kendi tabiatlarına göre kendilerine bir tanrı seçmekte, sonra bu tanrıya ellerinden geldiği kadar benzemeye çalışmakta, -yahut o tanrıyı kendilerine benzetmeye çalışmakta-, ardından kendilerine sevgili olarak da, bu tanrıya benzer birini seçmektedirler. Ardından bu tanrıya benzeyen sevgiliyi, daha da o tanrıya benzer hale getirmek için hem kendileri tanrıyı taklit etmekte hem de sevgililerinin tanrıyı taklit etmesini sağlamaktadırlar. Aşağıda vereceğimiz bu pasaj, kişinin kendi tanrısını yaratması ve bu tanrıyı da kendine benzer bir formda yaratması açısından önemlidir. İnsanın tanrıyı taklidi burada da bir idealdir fakat insan kendi eliyle yarattığı ve kendine benzer bir tarzda yarattığı tanrıyı taklit etmekte gibi görünmektedir. Platon’un ifadeleri şöyledir:

“Bu, tanrıların her biriyle olur: Herkes, kendi hayatını, kimin korusu ile dans ediyorsa o tanrının onuruna harcar ve yapabildiği her şekilde, buradaki bozulmamış ilk hayatını hatırladığı kadarıyla, o tanrıyı taklit etmeye çalışır. Kişiler her durumda sevdiği kişiye de böyle davranırlar. Herkes güzeller arasından kendine göre birini seçer, ondan sonra da sevdiğine tanrıymışçasına muamele eder, onu inşa eder ve tapılacak bir imajmışçasına ona kulluk eder. Örneğin Zeus’a tapanlar,

verde olduğu için ruh da aynı şekilde sebep olarak düşünülebilir. Platon’un ifadeleri us ve *ideanın* aynı şey olduğunu söylememize izin vermez. Bunun tek istisnası iyi *ideasıdır*. Sadece iyi *ideası* tanrı ya da tanrısal olarak görülebilir. Platon’un takipçilerinden beri bu tespit yapılmaktadır. Fakat bu tespit asılsız gibi görünmektedir. İyi *ideası* şahsi olmayan bir *ideadır*. Tanrı rasyonel bir varlıktır. Tanrı hakikati iyi *ideasının* aydınlattığı sürece bilir. Fakat bu tanrıya dışarıdan bir müdahale anlamına gelmez, bu tanrının bir sıfatıdır. Bu açıdan tanrı kendi kendine yeterlidir. Tanrı, kendisi iyi olduğu için ve iyi, bilginin hakikiliğini etkinleştirdiği için hakiki bilgiye sahiptir. İyi aynı zamanda tanrının dünyayı yaratmasını da sağlar. İyilik tanrının özüdür, üstelik Platon iyiliği tartıştığı yerlerde tanrısalılığı da tartışmaktadır. Fakat iyilik bütünüyle tanrısallık demek değildir. İyilik tanrı olarak karakterize edilen her şeyi kapsamaz (...) İyi *ideasının* önceliği diğer *ideaların* ona dayandığı ve varlıklarının iyi *ideasına* dahil olduğu anlamına gelir. Fakat iyi *ideasının* onları yarattığı anlamına gelmez. Bu bağımlılık sonsuzdur. Bu, *ideaların* varlığının, iyi *ideası* tarafından sonsuzlukta muhafaza edildiği anlamına gelir. Bu gerçek de iyinin tanrı ile ilişkilendirilmesine ve tanrıya çok fazla aşkınlık atfedilmesine izin verir. Tanrı ve *idealar* tamamen birbirine bağlı hale getirildiğinde tanrı *ideaları* model almaksızın hiçbir şey yapamaz hale gelecektir” (Drozdek, 2007: 155-156).

kendilerine Zeus'un asaletine benzeyen birini sevmek için seçerler. Bilgeliğe ve başkalarına rehberlik etmeye yetenekli mi diye emin olmak isterler. Onu bir kere bulup sevdiler mi, artık o yeteneği geliştirmek isterler. Kendileri bununla ilgili bir çalışmaya girişmemişlerse, bulabildikleri bir kaynağı kullanarak kendilerini geliştirmeye çalışırlar. Tanrıların hakîkî doğasını incelemek için oldukça donanımlıdırlar. Anımsama yoluyla tanrıyla temas halinde olarak ilhamlanırlar. Bir insanın tanrının hayatından pay alabildiği kadarıyla onun alışkanlık ve karakterini benimserler. Tüm bunları sevgililerine borçlu olduklarını düşünürler ve onu daha da çok severler. Eğer Zeus'tan *Bakkha*'lar gibi ilham alırlarsa, sevdiklerini tanrıya mümkün olduğunca benzeyen bir varlık haline getirmek için, o kaynaktan aldıklarını onun ruhuna boşaltmak isterler. Hera'yı sevenler kral tabiatlı birini ararlar. Bir kere buldular mı, ona da aynı şekilde davranırlar. Apollo'nun ya da diğer bir tanrının takipçileri de aynısını yaparlar: Kendi tanrıların yolunu alırlar, bu yaratılışa bir sevgili bulurlar, tanrıyı taklit ederler. Sevgililerini ikna edip, olabildiği kadar tanrıyı taklit etmelerini sağlarlar. Hiçbir kıskançlık göstermezler, sevgililerinin hem kendileriyle hem de tanrılarıyla tamamen benzemesi için tüm gayreti gösterirler. Bu her aşkın kalbinin arzulanıdır: Bu tasvir ettiğim arzuyu takip ederse, bu kişi aşkla delirmiş olur" (*Phaidros*: 252d-253d).

Bu uzun alıntıda dikkat çekmesi gereken (dipnotlarla da işaret ettiğimiz) iki kavramdan biri *mimesis*, diğeri yukarıda da bahsedilen *enthusiasmos* kavramıdır.

Bu alıntıda kişinin kendine âşık olmak için birini seçmesi tanrıyı taklit merkezinden ele alınmıştır. Herkes kendi peşinden gittiği tanrısının tavır ve davranışını gördüğü, tanrıya benzer bir sevgili bulmaya çalışmakta ve bir kere bulduktan sonra da ondaki bu yetiyi geliştirmeye onu iyice tanrı benzeri bir forma sokmaya çalışmaktadır. Bu ifadelerde taklit anlamında kullanılan *mimesis* kökenli kelime, "birinin ya da bir şeyin dış görünüşünü taklit etmekten ziyade, ona özenmeye, onun gibi olmaya çalışma anlamındadır" (Morgan, 2010: 59).

Platon'un bu pasajını anlamak için Morgan'ın önerisi, *mimesisi*, literal anlamda bir taklit ya da literal anlamda bir sahip olunma anlamından kurtarmamızdır. Tanrıyı taklit konusunu ilham ile uyumlu hale getirebilmek için, tanrıları formlara yükselebilmemiz için bir model ve formların ilâhîliği ile iletişim kurabilmemiz için bir yardımcı olarak görmek bunu *mimesis* üzerinden yapmak gerektiğini düşünür (Morgan, 2010: 59).

Özetleyecek olursak *Phaidros* başlığında Platon'un, insanın tanrı tarafından sahip olunması anlamındaki geleneksel *enthusiasmos* anlayışını, nasıl bir dönüşüme uğrattığını görmüş olduk. Bu dönüşüm aslında geleneksel olarak bir şairin ilhamlanması fikrine kazandırılan yeni anlamdır. Bu yeni anlamda pasif şair veya kâhinden, ilahî alana ancak kendi çabasıyla yükselebilecek bir insan anlayışına geçiş yapılmıştır. Kişinin ilahî alana bu yükselişi, daha önce ruhunun gördüğü, bildiği *ideaları* hatırlamak ve bu *ideaları*

temaşa için ruhsal ve akılsal bir yolculuğa çıkmakla mümkün olmaktadır. Platon bu yükselişin insan için oldukça zor olduğunun farkındadır. Bu sebeple hem eğitim sistemini hem siyasi sistemini bu zorluğu kolaylaştırmak üzerine formüle etmiştir.

2.3. Entelektüel Erdemler ve Kozmosla Uyum Halinde Olma: *Timaios*

Timaios diyalogu bu başlık altında Demiurgos'un tanrısal ideaları model alması, ve insanın entelektüel çabası olarak evreni bilme konuları işlenecektir.

2.3.1. Demiurgos'un *İdeaları Model Alması*

Bilindiği üzere *Timaios*, evrenin nasıl oluştuğunu konu alan bir eserdir ve yoğun bir mitolojik anlatı içerir. Bu anlatıda evrenin yapıcısı olarak *Demiurgos*⁵¹, evrene *ideaları* örnek alarak şekil vermektedir.

Demiurgos'un yaptığı faaliyet yoktan yaratma değildir:

“*Demiurgy*, önceden var olan bir maddenin, kimi zaman sadece sınırlı yeteneklere sahip bir varlık tarafından düzenlenmesi yoluyla, dünyanın doğuşu olarak tasvir edilir. Bu aktivite, Yahudi-Hristiyanlığın, tanrının basitçe olacak şeyi istemesi şeklindeki yoktan yaratma konseptine mugayir olarak, genellikle *intellective* olarak kabul edilir” (O'brien, 2015, 2). Bu anlamda *Timaios* evrenin, tanrısal bir zihnin ürünü olduğunu gösteren büyük bir girişim olarak da okunabilir (Sedley, 1997: 328).

Şimdi, ezeli maddeye *ideaların* örnekliğinde şekil veren *Demiurgos*'un *ideaları* taklidini inceleyeceğiz. *Demiurgos*'un hem *ideaları* taklit etmesi hem de kendi iyiliği sebebiyle bizatihi evrene yaptığı modellik üzerinde durmaya çalışacağız.

İdeaların evrenin yapılışında bir model işlevi gördüğü üzerine ilk ifadeler (28b) pasajından itibaren görülür. Eserin bundan önceki satırlarında daha ziyade evrenin ezeli oluşu üzerinden bir giriş yapılmıştır. İdeaların model oluşu, evrenin bir sebebinin olması gerektiği üzerinden verilir:

“Şimdi, her şey bir sebebin zorunluluğuyla [zoruyla] meydana gelir. Bu, herhangi bir şey nedensiz olamayacağı içindir. Yani Demiurgos değişmez olana baktığında ve onları bir çeşit model olarak kullandığında, onun şeklini ve karakterini üretir. [Modelin şeklini ve karakterini eserinde üretir] O zaman, her seferinde

⁵¹ “*Demiurgos* ismi, usta/ sanatkâr anlamında ve fiil hali *demiourgein*; bir sanatçı gibi çalışmak anlamındadır. Her ikisi de düşünürler tarafından bu konseptte kullanılmıştır (...) Dünyanın oluşumunu tasvir edildiğinde, tanrısal bir varlığı temsilen sanatçının tasvirlerinin kullanılması yerinde bir tercüme gibi görünmektedir” (O'brien, 2015: 3).

tamamladığı şey zorunlulukla güzel olur. Fakat o meydana gelmiş bir şeye bakmış olsaydı [ezeli modele bakmasaydı] ve böyle bir şeyi modeli olarak kullanmış olsaydı, bu, eserinin güzellikten yoksun olmasına yol açardı” (*Timaios*: 28b).

Bu pasajda meydana gelmemiş, ezeli *idealar Demiurgos*’un eseri için bir modeldir. Ve ezeli *ideaların* modelliği evrenin güzelliğinin de kaynağı olarak sunulmaktadır:

“Platon burada önemli bir soruyu çözmeye çalışıyordu: Bildiğimiz bu dünya nasıl oluştu? (...) *Demiurge* dünyayı kendi iyiliğinin bir sonucu olarak üretir. O, bu dünyanın olabildiğince iyi olmasını ister. Ve bunu, düzensiz unsurlara düzen vermekle başarır. *Demiurge*, ayrıca, yüksek akılsal dünya ile, ay altı maddesel alem arasında bir aracı fonksiyonundadır” (O’Brien, 2015: 4).

Evrenin yapıcısının onu hangi örneğe göre yaptığına dair anlatılardan biri *Timaios*’ta şöyle gelmektedir:

“Yapıcı onu iki modelden hangisine göre şekillendirmiştir? Değişmeyen ve aynı kalana göre mi, yoksa meydana gelenle mi? Peki, eğer dünyamız güzelse ve onun sanatçısı iyi ise, o halde açıkça sonsuz modele bakmıştır. Aksini söylemek bile yanlış olur. Şimdi, açıktır ki, her seferinde baktığı sonsuz modeldir. Sanatçısı en mükemmel olduğu için, meydana gelen her şeyin içinde, evrenimiz en güzeldir. O halde bu evrenin nasıl yapıldığıdır: Evren, değişmez bir modeli takip ederek yapılmış bir sanat eseridir, bilgelikle, akılsal bir kavrayışla kavranır” (*Timaios*: 29a).

Demiurgos’un evreni *ideaların* örneğine göre yaptığı açık olmakla birlikte, *neden* sorusunun cevabını ise *Timaios* şöyle verir:

“Hadi bunun niçin olduğu söyleyelim. O, iyi idi ve iyi olan kişi hiçbir şeye karşı kıskançlık duymaz. Kıskançlıktan hâlî olduğu için de meydana gelecek her şeyin olabildiğince kendisine benzemesini istedi (*Timaios*: 29e).

Timaios’un devam eden satırlarında tanrının evrenin *neye benzediğini*⁵² gördüğünde ki memnuniyeti dile getirilir:

“Evreni meydana getiren tanrı, sonsuz tanrılar için bir tapınak olarak evrenin yaşadığını ve hareket ettiğini görünce çok memnun oldu. Ve evrenin modeline daha çok benzemesini istedi. Yani, evrenin modeli ölümsüz yaşayan şey olduğu için, o da evrenin bir şekilde ölümsüzlüğünü tamamlamaya çalıştı. Fakat model olan varlık ölümsüz olduğu için, meydana gelen şeylere tamamen ölümsüzlük vermek mümkün olmadı. O yüzden sonsuzluğun hareket eden bir imajını yapmayı düşündü. Aynı zamanda evrene düzen vermek için, sonsuz bir form olarak, sayıya göre hareket eden, birlik için de sonsuzluğun devamını kurdu. Bu sayı elbette, bizim zaman dediğimiz şeydir” (*Timaios*: 37d).

⁵² Benzeme anlamında kullanılan kelime akraba anlamına gelen Παραπλησιάζω kelimesidir. *Perseus Digital Library*, kelimeye *to be a neighbour* anlamını verir.

Tanrının evreni yaparken, tanrıları da yaptığı ve onlara şunları söylediği de dile getirilir:

“Size sebep olurken [sizi yaparken] kullandığım gücü taklit ediniz. Onlarda [insanlarda] bizim ölümsüz adımızı paylaşmalarını sağlayan, tanrısal diye tasvir edilen ve sizi ve adaleti takip etmeye hazır olanlara hükmeden bir şey vereceğim. Bu şeyin tohumunu size vererek başlayacağım. Geri kalan sizin görevinizdir. Ölümsüz olanı ölümlü olana örün [karıştırın]. Onlara yiyecek verin, yetişmelerini sağlayın ve öldükleri zaman onları geri yanınıza alın” (*Timaios*: 41d).

Bu pasajdaki adalet vurgusunun yanında ölümsüzlük vurgusunu da dikkatlerden uzak tutmamalıyız. Tanrı, insanı kastederek, ölümlü olan ile ölümsüz olanı birbirine karıştırın demektedir. Bu, insandaki ölümlü yan ile, ölümsüz yanın bir arada bulunmasına bir işarettir. Ölümlü yönünü beslerse kendinde sadece ölümlülük bulunur. Fakat tanrının kendisine ektiği ölümsüzlük tohumunu beslerse, bu durumda ölümsüz, tanrısal biri olur ve gerçek mutluluğa ulaşır.

Tanrı, diğer tanrılara bunları söyledikten ve evreni düzenledikten sonra, “babalarının isteğini kavramış çocuklar, yaşayan ölümlü şeyin ölümsüz ilkesini babalarından aldılar. Kendilerini yapan sanatkârı taklit etmeye başladılar” (*Timaios*: 43a).

Evrenin meydana gelişi tanrının *ideaları* taklidi ile olmaktadır. Fakat tanrı sadece evreni değil diğer tanrıları da meydana getirmekte ve onlardan kendisini taklit etmesini beklemektedir. Taklit edilmesini istediği yön, kendisinin *ideaları* taklit etme kudretidir.

Timaios'ta taklit, sadece diğer tanrıların *Demiurgos*'un *ideaları* taklidini taklit etmek değil aynı zamanda evrenin düzenli hareketlerinin insan tarafından taklidi olarak da ele alınmıştır. Bu da kişideki entelektüel erdemlerin geliştirilmesi ile bağlantılı bir temadır.

2.3.2. Evreni Bilmeye Yönelik Entelektüel Gayret ve Tanrıyı Taklit

Timaios'ta tanrı (*Demiurgos*), madde (*hûle*) ve *idealar* üçü de birbirinden ayrı varlıkları olan unsurlardır. Mezkûr üç unsur *Timaos*'ta birbirinden ayrı alanlar olarak var olsalar da Platon, bu unsurlar arasında bir benzerlik olduğunu varsaymaktadır. Tanrı, evreni oluştururken ezeli bir modele bakarak evreni yapmaktadır. Dolayısıyla evrenin modeli ölümsüz olan *idealar*dır. *Timaios*'a göre tanrının ezeli *ideaları* model almış olması, onun güzelliğinin de bir sebebidir. Eğer evren güzelse, tanrının onu yaparken baktığı model de güzel olmalıdır.

İdealar ve göksel cisimler tanrı değillerdir fakat kendilerinde tanrıyla ortak olan bazı özellikler bulunmaktadır. Bu da göksel cisimleri tanrısal kılmaktadır. Bu durumda kozmos bir tanrı değildir, fakat tanrıyı bilmek için kullanılabilir bir rehber işlevi görmektedir.

Timaos'ta insanın hem bedensel yönüne hem de entelektüel yönüne vurgu yapılır. Bedensel yönünü besleyip ona hizmet edenlerin ölümlü olacağı,⁵³ ancak akılsal, entelektüel yönüne hizmet edip onu besleyenlerin ölümsüz olacağı zikredilir. İnsan aynı zamanda göksel cisimlerle akraba kabul edilmiştir. Bu sebeple, entelektüel bir çaba içerisinde bulunmanın, insanı akraba olduğu göksel cisimlere yükselteceği, yaklaştıracığı öngörülmüştür. Bu ise, göksel cisimlerin mükemmel olarak kurgulanması sebebiyledir. Göksel cisimlerin hareketlerinde kusur yoktur, deveranları kusursuzdur. İnsan da bu göksel cisimlerin kusursuz hareketlerini taklit ederse, o da kusursuzlaşmaya doğru yol alabilir. Bu durumda evreni bilmek ve onu taklit etmek için yürütülen bu entelektüel çaba tanrıyı taklitle eşitlenemez. Burada göksel cisimlerin tanrısal kabul edilmesi ve bu tanrısalın taklit edilmesi yoluyla bir mükemmellik arayışına girilmesi söz konusudur:

Timaos'ta da ilgili pasaj öncelikle görme eylemine vurgu yaparak başlar:

“Tanrı, görmeyi icat etti ve onu bize evrendeki zekanın yörüngelerini izleyebilelim ve onu kendi anlayışımızın deveranına uygulayabilelim diye verdi. Her ne kadar bizim deveranımız bozulmuş olsa ve evrensel yörüngelerin deveranı bozulmamış olsa da orada bir akrabalık vardır. Öyleyse onları tanımak için, doğaya uygun doğru hesaplamalar yapabilme yetisini paylaşabilmek için, kendimizdeki başıboş hareketleri, tanrının hiç değişmeyen hareketlerini taklit ederek stabilize etmeliyiz” (*Timaos*: 47c).

Hem bu pasajda gördüğümüz hem de devam eden satırlarda karşımıza çıkacak bir vurgu bulunmaktadır. O da evrenin hareketleri ile insanın akılsal yönü arasında kurulan akrabalık ilişkisidir. Evrenin hareketleri, evrendeki yörüngeler karşımıza hep düzenin ve uyumun temsili olarak çıkmaktadır. İnsanın hareketleri ve düşünceleri ise, uyumsuzluğun ve düzensizliğin temsili olarak gösterilmektedir. İnsandan beklenen ise, kendi düşüncelerindeki uyumsuzluğu, düzensizliği, evrenin düzenli ve harmoni halinde olan hareketlerine benzetmesi, onları taklit etmesidir. Başka bir deyişle “bizim ruhlarımız ile evrenin ruhu kökenleri itibariyle akrabadır. Yetenekleri itibariyle aynı şeyi başarabilecek

⁵³ İnsan zaten son kertede ölümlüdür. Burada literal olarak ölümden hâlî olmayı kastetmiyorum.

şekilde kurulmuşlardır. Bu, astronomi ve matematik öğrenerek tanrının düşüncelerine ortak olmaktır” (Sedley, 1997: 329).

İnsanın entelektüel çabasıyla kendi içindeki tanrısal yönü beslemesi başka bir pasajda şu şekilde yer almaktadır:

“Şimdi, tanrının bize bir armağanı olan ruhsal rehberimiz olarak, ruhumuzun en egemen kısmı üzerinde düşünmemiz gerekmektedir. Bu, elbette bedenimizin en üst kısmında bulunduğunu söylediğimiz ruh çeşididir. O bizi, yeryüzünden gökyüzüne, bize akraba olanlara doğru yükseltir. Çünkü biz, dünyadan değil gökten yeşeren bitkileriz. Bunu söyleyerek tam olarak doğru konuşmuş oluruz. Ruhlarımızın asıl doğduğu yer gökler olduğu için, tanrısal kısmımız, başımız, kökümüz [göğe doğru] asılıdır, böylece bütün vücudumuzu dimdik tutar. Bu yüzden, eğer bir adam dikkatini, arzularına ihtiraslarına yöneltirse ve bunları geliştirmek için ıstırap duyarsa, mecburen sadece ölümlü olmuş olur. Kendisinde mümkün olabildiğince tamamen ölümlü olan kalır. O sadece ölümlü tarafını beslemiştir. En başından beri ölümlülüğünü geliştirmiştir. Diğer yandan, eğer bir adam kendini ciddi anlamda öğrenme sevgisine ve hakîkî bilgeliğe adarsa, kendindeki tüm bu yönler üzerine alıştırma yaparsa, o zaman, kesin olarak, onun düşüncelerinin ölümsüz ve tanrısal olmasını engelleyecek bir şey kalmaz. İnsan doğası bu ölçüde ölümsüzlükten pay alabilir. Bunu becerememesi için bir sebep yoktur: Sürekli tanrısal yönüne bakarak, kendi içinde yaşayan tanrısal rehber sürekli özen gösterirse, gerçek anlamda mutlu olacağı kesindir. Şimdi, herhangi bir şeyi korumak için sadece bir yol vardır. Onun için hazırlanmış gıda ve hareketleri ona vermek. Bizdeki tanrısal kısma akraba olan hareketler ise evrenin düşünceleri ve hareketleridir. Bunlar kesin olarak, bizim takip etmemiz gereken hareketlerdir. Kafamızın içindeki hareketleri evrenin hareketlerini ve harmonisini öğrenerek yönlendirmeliyiz ve düşünme yetisini objesiyle uyumlu hale getirme çalışmalı, orijinal haliyle uyumlu hale getirmeye çalışmalıyız. Ve bu uyum tamamlandığında bizler amacımıza ulaşmış oluruz: Hem bugün hem yarın tanrılar tarafından insanlara bahşedilmiş en mükemmel hayat (*Timaios*: 89e- 90e).

Timaios'un bu satırları tanrıya benzeme teması açısından çokça yorumlanmış, pek çok yorumcu tarafından entelektüel erdemler yoluyla tanrı gibi olma merkezinde incelenmiştir. Metinde ruhun rasyonel kısmına yapılan vurgu ve bu rasyonel kısmın göksel varlıklarla akraba kabul edilmesi, mükemmelliğin ancak o varlıkların hareket ve düşüncelerinin taklidiyle gerçekleşebileceği sonucunu içinde barındırmaktaydı.

BÖLÜM 3: ARİSTOTELES’TE TANRIYA BENZEME DÜŞÜNCESİ

Bu bölümde, Aristoteles’in tanrıya benzeme fikrini incelerken, öncelikle onun bu konudaki geleneği ne şekilde karşıladığı ele alınacaktır. Bunu yaparken de Aristoteles’in bu gelenekte dışladığı, karşı çıktığı unsurlarla, bir yönüyle dilsel bir şekilde de olsa felsefesine dahil ettiği unsurları ayrı ayrı başlıklarla ele almış olacağız. Ardından Aristoteles’in *theoria* anlayışının tanrıya benzeme konusunda ne söylediği üzerinde durulacaktır.

3.1. Aristoteles’in Reddedtiği Uygulamalar: Gizemler Yoluyla *Tanrı Gibi Olma*

Aristoteles, dinî gelenekte var olan, birinini dinî bir ritüel aracılığıyla tanrılaşması, tanrıyla birlik yaşaması gibi uygulamaları, tamamen reddetmiştir. Bunun yanında, bir insanın özel bir şey yemek içmek suretiyle ölümsüzlük kazanacağına dair efsaneler de Aristoteles’in sisteminin dışında bıraktığı unsurlar arasında zikredilebilir.

Aristoteles’in Yunan tanrılarında kendisinden öncekilerin atfettiği rolleri atfetmediği, insana ve evrene müdahale etmeyen ve hatta buna tenezzül dahi etmeyen bir tanrı kurguladığını biliyoruz. Buradan hareketle gizem tapınmalarına ve mistik erginlenmelere de Aristoteles’in mesafeli yaklaşmasını beklemek doğaldır.

“Aristoteles gizemlerle ya da Dionysos ile, dinî ya da felsefi bir bakış açısıyla ilgilenmemiştir: O, felsefede, *Bacchic* sahiplenmeye herhangi bir önem atfetmemiştir ve *Dionysiac* eylemlerin insan üzerindeki etkisiyle ilgilenmemiştir. Üstelik, o, inisiyasyon ve felsefe arasında bir ilişki de bulamaz” (Bernabé, 2016: 27).

Aristoteles *kendinden geçerek tanrılaşma* ritüellerini sadece felsefeye konu etmemekle kalmaz, bunların insanların mizaçlarından kaynaklanan durumlar olduğunu ve hatta hastalıklı durumlar olduğunu öner sürer. Aristoteles, bilincin bu değiştirilmiş durumlarıyla ilgili, tümüyle seküler ve bilimsel açıklamalar bulmaya çalışmıştır. Üstelik, *Problemler*’deki pasajda, mizaçların vücut üzerindeki etkisini incelediği yerde, Aristoteles, *maniayı* yorumlamaktadır. Bu yoruma göre, kendini bir süreliğine tanrı tarafından ele geçirilmiş yahut tanrının etkisi altında zanneden kişiler, bir hararet artışı nedeniyle böyle hissetmektedirler. Ve bu durum geçici bir bilinç değişimi olarak görülebilir (Bernabé, 2016: 31).

Aristoteles'in *bacchic* çılgınlık ve sahip olunma durumlarıyla ilgili atıf yapılan pasajlarından biri *Problemler* kitabının (954a34) pasajıdır. Burada Aristoteles, *Bacchic* çılgınlığa uğramış kadın ve erkeklerin durumunu bir çeşit hararet artması olarak tasvir etmektedir:

“Eğer bu hararet akla yakın bir bölgeye yaklaşırsa, çılgınlık ve sahip olunma hastalığına sebep olur. Bu, kâhin ve falcıların ve tüm ilhamlanmış kişilerin, hastalıktan değil doğal bir harareten etkilendiklerinde, kökenidir. Sicilyalı Marakus, akli başında değilken daha iyi bir şairdi” (*Problemler*: 954a34).

Bu metinde kastedilenin sadece kâhin ve falcılar olmadığı, şairlerin yaptıkları şiirsel üretimin de bir çeşit *hararet artışı* olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. “Aristoteles’e göre, *Bacchic* çılgınlık kara safranın (*black bile*) aşırı ısınmasından başka bir şey değildir. Aristoteles aynı zamanda, bu mistik çılgınlıkları, bir çeşit müziğin ruha etki etmesi olarak yorumlar” (Bernabé, 2016: 31).

Aristoteles başka bir pasajda, flütün şiir ve *Bacchic* çılgınlık üzerindeki etkisinden bahsetmektedir:

“Şiir bunu kanıtlamaktadır. *Bacchic* çılgınlık ve benzer duygular, flüt ile ifade edilmeye en elverişli duygulardır. Diğer tüm modlarından ziyade Frigyalı moduyla düzenlemek daha iyidir. Örneğin *Dithyramb*, Frigyalı olarak tanınmıştır” (*Politika*: 1342b).

Aristoteles insanların belirli türden müziklerin etkisi altında birtakım bilinç değişimleri geçirdiklerini düşünmektedir. Bu müziklerin de modları arasında ayrıma giderek, bazı modların diğerlerinden daha çok etkili olduğunu belirtir.

“Aristoteles, korolara uygun niteliklere referansta bulunur. Frigyalı modunun, *Dionysiac* sahiplenme ile ilişkilendirilen geleneksel davranışları sergileyenlerde etkili olduğu ifade edilmiştir. *Problemler*'de geçen pasajdaki görüşten, Aristoteles'in ilahî sahiplenmenin gerçekliğine inanmadığı ve ona göre *bacchic* teriminin, geleneksel olarak değiştirilmiş bir zihin durumunu ifade için kullanıldığı yorumu çıkarılmıştır: Ona göre zihin ya fizikî olarak belli mizaçların etkisi ile tesir altında bırakılmıştır, ya da psikolojik olarak müziğin etkisindedir” (Bernabé, 2016: 31-32).

Aristoteles'i *bacchic* sahiplenme ritüellerinin karşısına yerleştirdiğimizde şunu da hatırd tutmamız gerekebilir: Aristoteles, bu kendinden geçme ritüellerini, psikolojik ve fizikî bir *etkilenme* olarak açıklamaktadır. Fakat Platon'un da bu tanrılaşma ritüellerini olduğu gibi kabul etmediğini ve bu ritüellerde daha önceden insanın iradesini dışlayan /pasif olarak *insanın sahip olunması* anlamına gelen bir anlayış hakimken Platon'un bunları iradeye

yer açan bir tarzda ele aldığını incelemiştik.⁵⁴ Fakat Platon ve Aristoteles'in tanrılaşma ritüellerine karşı sahip oldukları pozisyonda şöyle bir fark olabilir: Platon, insanın pasif, tanrının aktif durumda kabul edildiği ve tanrının insana nüfuz ettiği, *ele geçirilme anlamında tanrılaşmayı* yeniden yorumlayarak, bu uygulamalarla ilgili kullanılan kavramları bir dönüşüme tabi tutmuştu. Bir anlamda tanrıyı, insanı ele geçiren aktif ve kimi zaman habis bir güç olmaktan çıkarıp, insanın iradesinin aktif bir şekilde rol aldığı bir hale dönüştürmüştür. Ancak Aristoteles'in söz konusu tanrılaşma ritüellere karşı tutumu, Platon'dan bir adım daha ileri gitmek şeklinde olmuştur.

Aristoteles, bu ritüelleri bir çeşit hararet artmasıyla meydana gelen durumlar olarak görür ve bu ritüellerden hareket ederek oluşacak bir dindarlığa doğru yol almaz. Aristoteles'te bu ritüellerin etkisi sadece *telos* kavramı üzerinden – belki dolaylı olarak- takip edilebilir. Bunu ise *telos* başlığında tartışacağız.

Bernabé, gizemler yoluyla tanrı gibi olma konusunda Aristoteles'in Platon'dan farklı düşündüğünü ifade ederek şöyle yorumlar:

“Gizemlere erme bir tecrübedir. Aslında, bu tecrübe, aniden meydana gelen, güçlü zıtlıklarla üretilen kuvvetli bir hadisedir: Yaşam/ölüm, aydınlık/karanlık, korku/mutluluk. Bu zıtlıklar, ruhu kendi kimliğinde, aşkın bir gerçeklikle bireysel temaslar sağlayarak, güçlü ve akıl-dışı bir şokla baskı altına alır. Üstelik, *teletailer* katılan biri kendini doğada ve kozmosun tarihinde hisseder. Nihayet, sanki kelimeler olmaksızın insan, bu dünyadaki yerini, hayatın anlamını, gelecekteki kaderini öğrenir. Erginlenmeyle birlikte, bunun için bir çeşit prova vardır. Bu özetle *teletailer*, belirsizliklerden, anksiyetelerden kurtulma için, kişinin bu dünyada ve sonrasındaki yerini kabullenmede kullanılan bir araçtır. Fakat, Aristoteles, ritüellerin bu kurumsal fonksiyonlarını kabul etmez. (...) Diğer yandan, o aynı zamanda, felsefeyi bir çeşit erginlenme olarak gören ve filozofu, diğer dünyaya göç eden gerçek *Bacchant* olarak gören hocası Platon ile de görüş ayrılığı içindedir. Aristoteles'e göre, çılgınlık/sapıtma ve kendinden geçme fenomenleri, olgusal nedenlere bağlıdır. Ve bu sebeple, söylemsel bir şekilde iletilen bir metin olmadığı için o, erginlenmeyi bir bilgi olarak düşünmez. Erginlenme, psikolojik bir etkiyle gerçekleşen basitçe duygusal bir tecrübe olduğu için akıl ve zekayı etkilemez. (...) Onun için felsefe, bundan radikal olarak farklıdır” (Bernabé, 2016: 38).

Görüldüğü gibi bu alıntı, öncelikle Platon ile Aristoteles'in konuyu ele alış farkına temas etmektedir. Bernabé'nin yorumunda Aristoteles'in tanrıyla birlik yaşama tecrübelerini reddediyor oluşu isabetle yer alırken, yazarın Platon'u yorumlarken kullandığı, *diğer*

⁵⁴ Bu hususu, *Phaidros* diyalogunu işlerken, ayrıntılı biçimde tartışmıştık.

dünyaya göç eden gerçek Bacchant olarak filozof ifadelerini de dikkatten kaçırmamamız gerekmektedir.

Aristoteles için gizemler yoluyla kişinin tanrıyla birlik yaşadığını düşünmesi olgusunun neye tekabül ettiğini gördükten sonra, bu ritüellerin başka bir yorumuna değinebiliriz.

Ritüeller, Aristoteles'ten önceki dönemde tanrının gücüyle kurulan bir iletişimin araçları idi. Fakat Aristoteles'te erginlenme törenleri birer *sosyalleşme* aracı olarak yer bulmuştur. Aristoteles bu ritüelleri, bir çeşit sıradan *doğal şenlik* olarak değerlendirir ve insanlarda bir rahatlama sağladığını ifade eder (Makolkin, 2015: 74). Aristoteles şöyle demektedir:

“Bazı toplulukların da haz için oluştuğu yani dinî ritüeller ve sosyal aktiviteler için ortaya çıktığı görülür. Bunlar sırasıyla, kurban sunma ve yoldaşlık için ortaya çıkarlar. Bunlar o sırada elde edecekleri yararı değil, hayatın genelinde sağlayacağı yararı hedefler. Kurbanlar sunar ve bu amaç için toplantılar düzenler, tanrıya şeref payesi verip kendi aralarında onları rahatlatacak hazlar sağlarlar. Antik kurbanlar ve toplantıların, bir çeşit ilk meyvenin hasadından sonra meydana geldiği görülmektedir. Çünkü bu dönem insanların boş vakitlerinin olduğu dönemdir. Tüm topluluklar o halde, politik topluluğun bir parçası olarak görünür ve bu tür dostluklar da bu tür ilişkilerle oluşmuş olur” (*Nikomakhos'a Etik*: 1160a).

Bu ifadeler Aristoteles'in dinî âyinler yapmak amacıyla bir araya gelen insanların durumunu nasıl değerlendirdiğini görmemize imkân sağlamaktadır. Daha önceki bölümlerde zikrettiğimiz gibi, insanlar bu âyinleri, tarım alanlarında da yapmaktaydılar. Fakat hatırlanacağı üzere bu durum, dinî anlatıların daha etkili olduğu dönemlerde, tanrıdan beklenen tarımsal bir bereketin ifadesi olarak yorumlanmaktaydı. İnsanlar tarım alanlarında, abartılı *orgie* gösterilerinde bulunarak tanrıdan bereket diliyorlardı. Aristoteles ise bu toplulukların tarım alanlarında ve hasat sonrasında bir araya gelmelerini, *ancak o zaman boş vakitleri oluyordu* şeklinde değerlendirmektedir. Ayrıca dinî âyinler yapmak amacıyla bir araya gelen bu toplulukları, sosyal komünitenin bir parçası olarak görerek, bir çeşit arkadaşlık ve sosyal birliktelik faaliyeti olarak değerlendirir.

Görüldüğü gibi, Aristoteles, tanrıyla bir olma anlamında kendinden geçme durumlarını, *maniaları*, tanrı tarafından sahip olunma inanışlarını ve eylemlerini, iki türlü yorumlamaktadır. Bunlardan biri, bu fiillerin kendisine getirdiği açıklamadır. Aristoteles insanların tanrılaştıklarını düşündükleri anlardaki durumu, fiziksel bir etki altında gerçekleşen geçici bir zihin durumu değişikliği olarak ele almıştır. İnsan bir fizikî ya da psikolojik etki altında, birtakım yoğun duygusal değişiklikler yaşar ve bu değişiklikler

sonucunda vücutta bir hararet meydana gelir. Bu ısı değişimi, aklın bulunduğu bölgede meydana gelirse, kişide zihinsel değişimler görülebilir ve kişi, dışardan bakıldığında dinî bir tecrübe yaşıyor gibi görünebilir, kendisi de böyle hissedebilir. Bir de bu olayın sosyal cihetine getirdiği yorum vardır ki, bu yorum da insanların sosyalleşme ihtiyacına ve boş zamanlarının oluşuna dayanır. Buna göre, bu eylemlerin tarımsal olaylarla bağlantısı insanların boş zamanları o vakte denk geldiği içindir ve dinî amaçlarla bir araya gelen insanlar aslında arkadaşlık kurma ve sosyalleşme gibi sebeplerle bir araya gelmişlerdir.

3.2. Dilsel Bir Kullanım Olarak Tanrı-Gibi Olma İfadesi

Aristoteles'in eserlerinde geçen tanrı gibi olma ifadesi kimi zaman dilsel bir ifade olarak, kimi zaman da erginlenme törenlerindeki ritüellere referansla yer bulmaktadır. İnsanın tanrı gibi olması ifadesi dilsel bir ifade olarak yer aldığı (gizemlerle yahut dinî arka planıyla daha az ilişkili olduğunda) *diğer insanlardan daha üstün meziyetleri olan, insan üstü bir mükemmelliğe sahip kişilere* işaretle kullanılmaktadır. Aristoteles bir yandan etik açıdan bu kişilerin durumunu değerlendirirken bir yandan da politik sistemde bu kişilere bir yer bulmaya çalışmakta ve durumlarının ne olacağını açıklamaya girişmektedir.

İlk olarak, sadece dilsel bir ifade olarak *mükemmellik anlamında tanrı gibi olma* durumuyla başlayabiliriz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in 7. Kitabının girişinde, uzak durulması gereken alışkanlıklardan bahsetmektedir. Bunları, kötülük yapma, kendine hâkim olamama ve vahşilik olarak verir ve her bir kötü hasletin karşısını da belirtir. Metin şu şekildedir:

“Bunlardan ikisinin karşıtı açıktır- birini mükemmellik, diğerini ölçülülük olarak adlandırırız. Vahşilik, en iyi, kahramanlara has ya da ilahî, insanüstü mükemmellikle dengelenebilir. Homeros, Priamos'un Hektor'a şöyle söylediğini aktarır: “O çok iyiydi, çünkü kendi gibi görünmüyordu, ölümlü bir adamın oğluydu fakat, tanrıdan gelen bir tohum gibiydi.” Bu nedenle eğer, insanlar aşırı mükemmelliği nedeniyle tanrılar [gibi] oluyorsa bu türden bir mükemmellik, vahşilik durumunun karşıtı olmalıdır. Vahşilikte bir mükemmellik de kusur da olmaz. Tanrıda da olmaz. Tanrının durumu, mükemmellikten daha yüksektir. Bu tarz bir vahşilik kusurdan daha farklıdır. Şimdi, tanrı gibi insan çok nadiren bulunduğu gibi Lakonlar birine çok hayran kaldıklarında “tanrı gibi adam” derlerdi- vahşilik de insanlar arasında çok nadiren bulunur” (*Nikomakhos'a Etik*: 1145a-1145b).

Bu pasajda görüldüğü gibi Aristoteles, tanrı-insan ayrımı üzerinden gitmektedir. Tanrıda bir mükemmelliğin de, bir kusurundan olmayacağı zikredilmiş, bu duruma benzer insanların aşırı mükemmelliklerinin vahşilik ifadesi olabileceğini belirtmiştir. Ancak bu

gibi bir insanla çok nadiren karşılaşılacağı için, Lakonlar (Sparta halkı) çok mükemmel birini gördüklerinde bu kişiye tanrı gibi insan demektedirler. Burada tanrı gibi insan deyiminin, Sparta halkının kullandığı, çok mükemmel, harikulade anlamında olduğunu düşünmek mümkündür. Buradaki kullanım, tezin başında *theios aner* başlığında zikrettiğimiz kullanımla benzer görünmektedir. Aristoteles'in metninde geçen kelime de zaten, θεῖος ἀνὴρ (*theios aner*) kelimesidir.

Yukarıdaki pasajdaki *tanrı gibi* ifadesinin yankısı kabul edilebilecek başka bir pasajı da *Politika*'da bulmaktayız. *Politika*'daki ifade de şöyle gelmektedir:

“Eğer orada, [o şehirde], şehrin bütünlüğünü sağlayacak kadar değil, bir kişi ya da birden fazla mükemmel ve mükemmelliği diğerleriyle karşılaştırılmayacak üstünlükte kişi bulunursa, o kişi ya da kişiler, politik sistemin bir parçası kabul edilemez. Onları kendisinden daha aşağıda olanlarla, mükemmellikte ve politik sistemde sadece eşit kabul etmek, adalet olmaz. Bu türden bir adam, insanlar arasında bir tanrı kabul edilmelidir. İlgilendiğimiz yasama kararları, doğum ve kapasite yönünde eşit olanları ilgilendirir. Bu kişi mükemmellik yönünden çok seçkin olduğundan, bunun için bir kanun yoktur. Bu kişiler kendileri kanundur. Onlar için bir kanun yapmaya çalışan kişi saçma bir iş yapmış olur. Muhtemelen Antisthenes'in fablında geçen sert cevapla karşılaşırlar. Aslanların canavarlar meclisinin, herkesin eşit olduğunu iddia eden tavşanlara söyledikleri⁵⁵ ile karşılaşırlar. Bu sebeple, demokratik devletlerde sürgün etme uygulanmaktadır. Eşitlik, diğer tüm şeylerden ziyade demokratik devletlerin amacıdır. Ve üstelik, zenginlikçe, arkadaş sayısınca, ya da siyasî etkice kendilerinden çok üstün olanları sürgün edip şehre girmelerini bir süre yasaklardı (*Politika*, 1284a1-20).

İnsanların arasında bir tanrı gibi olmak ifadesi, bu pasajda da aşırı mükemmel birisini tasvir için kullanılmaktadır ve hatta bu tarz kişiler demokratik sistem için bir sorun olarak görülmektedir. Aristoteles bu pasajın devamında, mitolojiden bir örnek verir ve Herakles'in benzer bir sebeple Argo gemisine alınmadığını ifade eder. Bu gemi, diğer yolculardan daha büyük birini taşımadığından Herakles'i gemiye almayı bırakmıştır (*Politika*: 1284a20).

Aristoteles aşırı zenginlik, aşırı güç gibi unsurların bir şekilde *tırpanlanarak* şehirden gönderilmesine izin verir ve bu sürgünün bir dereceye kadar adil olduğu söyler. Peki, bir kişi diğerlerinden üstün ve mükemmelse bu durumda sırf mükemmel olduğu için şehirden sürülmeli midir? Aristoteles böyle bir kişiyi şehirden sürgün etmeyi uygun görmez, yukarıdaki ifadeleriyle uyumlu olarak onu kanun altına almayı da uygun bulmaz. Onları

⁵⁵ *Perseus Digital Library*'nin dipnotunda aslanlar, eşitlik iddiasındaki tavşanlara, “pençeleriniz ve dişleriniz nerede?” diye sormaktadır. Barnes'in edisyonunda ise soru açıkça yer almamaktadır.

kural altına almak “Zeus’tan hakimiyetini paylaşmasını istemek gibi olur”. Bu durumda Aristoteles’in bulduğu tek yol, “ona mutlulukla boyun eğmektir. Doğadaki düzende de gördüğümüz gibi, bu gibi bir adam kendi şehrinde kral olmalıdır” (*Politika*: a.y).

Tanrı gibi olmanın, Aristoteles’te dilsel bir kullanıma karşılık geldiği başka bir örnek de Kutsanmışlar Adalarıyla (μακάρον νῆσοι) ilgili anlatılardır.

Aristoteles’in Kutsanmışlar Adaları ile ilgili anlatıları, tezimde, insanın tanrısallığa en yakın olduğu zihin durumunu gösteren dilsel bir kullanım olması açısından yer almaktadır.

Aristoteles her ne kadar insanın tanrı gibi olması yahut ölümsüz olmaya çabalaması konusundaki mitolojik anlatıları ve mit kaynaklı ritüelleri reddetse de mitsel kökenleri olan başka bir unsuru koruduğunu söyleyebiliriz. Koruduğu ya da en azından diğer uygulamalara gösterdiği karşı reaksiyonu göstermediği bu unsur Kutsanmışlar Adaları hakkındaki anlatıdır. Aristoteles bu konu hakkında gelenekten devraldığı mirası, kendi rasyonel tanrı benzeri hayat kurgusu ile uyum halinde işlemeye çalışmıştır.

Isles of the Blessed ya da *Blest*, yani Kutsanmışlar Adaları, bilge kişilerin öldükten sonra gidecekleri ve tanrı gibi yaşayacakları mitolojik bir yerdir. Bu adaların önemli bir özelliği ise, burada yaşanacak tanrı gibi hayatın pür temaşa hayatı olması, bu dünyada ihtiyaç duyduğumuz ahlâkî erdemlere orada ihtiyaç duyulmamasıdır. Bunun sebebi de tanrısallığın bu gibi erdemlerden münezzehtir. Bunun sebebi de tanrısallığın bu gibi erdemlerden münezzehtir.

Aristoteles farklı metinlerinde kutsanmışlar adalarından bahsetmektedir. Bunlardan biri *Protrepitkos*⁵⁶ diğeri ise *Politika*’dır. *Protrepitkos*’a göre bu adalar, tamamıyla temaşa hayatının yaşandığı, “yaşamın özgür bir halidir” (*Protrepitkos*: 53.9). Aristoteles’e göre:

⁵⁶Aristoteles’in *Protrepitkos* adlı eseri Türkçe çalışmalarda kaynak olarak kullanılmasına çok da alışık olmadığımız bir eserdir. Bu sebeple, eserin otantikliği ile ilgili birkaç kayıt düşmek yerinde olacaktır. Aristoteles’in, Platon’un akademisinde iken yazdığı *exoteric* nitelikteki bu eserden günümüze kalan tam bir fragman mevcut değildir. 1860’larda Iamblichus’un *Protrepitkos*’tan alıntılar yaptığı keşfedilmiş ve üzerinde çalışılmaya başlanmıştır. Iamblichus’un ne kadar *Protrepitkos*’u kullandığı ne kadar Aristoteles’in başka kaynaklarından da istifade ettiği üzerine çalışmalar yürütülmüştür. *Protrepitkos*’un uzunluğunun ne kadar olduğu, bunun bir diyalog olup olmadığı araştırma konusu edilmiştir. Eseri ilk *reconstruction* sürecine tabi tutan çalışmalardan biri (Düring: 1961) adlı çalışmadır. 2003 yılından bugüne devam eden başka bir yeniden inşa projesi ise, Prof. D. S. Hutchinson ve Prof. Monte R. Johnson tarafından yürütülmektedir. Halen devam eden bu proje, ulaştıkları her yeni aşamayı internet sitelerinden ilgilileriyle paylaşmaktadır. *Protrepitkos*’un bu sitede güncel olarak yayımlanan versiyonunda, eserin Aristoteles’e ait olduğu kesin olan pasajları *bold* ifadelerle gösterilmekte, ona ait olup olmadığı kesin olmayan ifadeler daha

“Burası, herhangi bir şeyin üretilmeyeceği, faydanın olmadığı; geriye sadece düşünme ve temaşanın kaldığı bir yerdir. Buna yaşamın özgür bir hali de denebilir. Kutsanmışlar Adalarında yaşama hakkı bize verildiğinde kişi bunu başaramazsa bu onun kendi hatasındandır. Böylece, bilginin insanlarına vereceği lütuf küçümsenebilir değildir. Bilge şairlerin söylediği gibi, [dünyada] adaletin lütufu bize iletilir. Bunun gibi kutsanmışlar adalarında da aklın lütufu iletilir” (*Protrepticus*: 53.2-15).

Kutsanmışlar adalarında ise, tanrıların pür temaşa hayatı yaşanmaktadır. Kişi buraya gitmeye layık görülür de gidemezse, kendi hatası sebebiyledir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, kutsanmışlar adalarında ahlâkî erdemlerin gereği olan herhangi bir şey bulunmaz, herhangi bir fayda beklenmeden yapılan pür temaşa vardır.

Kutsanmışlar adalarına Aristoteles’in yaptığı bir diğer atıf, *Politika*’dadır. Fakat *Politika*’daki vurgu, *Protreptikos*’daki vurgudan biraz daha farklıdır. *Protreptikos*’ta, kutsanmışlar adaları, öldükten sonra tanrı gibi hayatın yaşanacağı ve teorik felsefeden başka hiç birşeye ihtiyacın olmayacağı bir yerdir. Fakat *Politika*’da ise, bu adalarda kişilerin felsefenin yanında adalet ve ölçülülüğe de ihtiyaçlarının olduğu zikredilir:

“O halde onlar, en iyileri olacak, her iyi şeye sahip olacak gibi görünürler. Adalet ve ölçülülüğe özel bir ihtiyaç duyarlar. Örneğin, onlar (eğer şairlerin dediği gibi böyle bir yer varsa), kutsanmışlar adalarında kalıcı olacaklardır. Yukarıda geçtiği gibi felsefeye ve ölçülülüğe ve adaletle sahip olacaklardır. Bolluğun ortasında yaşayarak, çok fazla boş zamanları olacaktır” (*Politika*: 1334a28-34).

Politika’nın belki de genel bağlamı sebebiyle kutsanmışlar adaları, pür temaşa hayatının yaşandığı mitolojik bir yer gibi değil, sanki ideal bir toplum gibi anlaşılmış ve bu bağlamda yer almıştır. Bu sebeple hem akla hem adaletle ihtiyaç duyulur.

Aristoteles’in kutsanmışlar adalarından *Protreptikos*’ta bahsediş şekli, Aristoteles’in *theoria* anlayışının yorumlanmasında da etkili olmuştur. Özellikle, *theoriayı* dışlayıcı/*dominant* tarzda yorumlayan yorumcular, *Protreptikos*’taki yorumları, *Nikomakhos’a Etik*’in son kitabındaki insanın taklit etmesi gereken tanrısal yaşamın

farklı bir yazımla gösterilerek ayırt edilmektedir. Benim bu tezde *Protreptikos*’a yaptığım atıflar, Prof. Johnson’un söz konusu projesinin ürünü olan metinde yer alan ve sadece *bold* ile vurgulanmış pasajlardır. Johnson’un *Protreptikos* metninde yer alan fakat Aristoteles’e ait olup olmadığı kesin olmayan paragraflara tezimde atıf yapmadım. Bunun sağlamlasını yapmak ve söz konusu proje ile ilgili daha detaylı bilgi almak isteyenler <http://www.protrepticus.info/> adlı internet sitesine müracaat edebilirler. *Protreptikos*’un otantikliği ile ilgili oldukça detaylı fakat bu tezin ilgi sınırlarını aşan, çok ayrıntılı bilgiler içeren bir makale olarak (Hutchinson & Johnson: 2005) isimli çalışmaya müracaat edilebilir. Ayrıca *Protreptikos*’un, içerdiği ifadeler ve bağlamı itibarıyla de Aristoteles’e aidiyeti kesin olan *Nikomakhos’a Etik* ile olan benzerliklerini inceleyen başka bir makale için de (Johnson & Hutchinson: 2014) makalesine bakılabilir.

niteliğinde, kendi durdukları noktayı desteklemek için kullanmışlardır. Kutsanmışlar adalarında, sadece tefekküre yer olması, bu dünyada ihtiyaç duyduğumuz ahlâkî erdemlere dahî orada ihtiyaç duyulmamasını, *theoria* faaliyetinin insanî olan tüm gereksinim ve durumları dışlaması gerektiği şeklinde okumuşlardır. Bu yorumları ve ilgili tartışmayı *theoria* başlığına havale edelim ve Aristoteles'in tanrı gibi hayat kurgusu olarak *theoriaya* hangi aşamalardan geçerek ulaştığına bakmaya çalışalım:

3.3. Aristoteles'in Tanrı Benzeri Hayat Kurgusu

Aristoteles için bir insanın tanrıya benzemesi ritüeller aracılığıyla gerçekleşebilecek bir durum değildir. Bu ritüeller aracılığıyla kendisinin tanrılaştığını iddia edenler olsa da filozofa göre bu, felsefenin bir konusu olamaz. Ona göre, felsefî çaba bundan tamamen farklı bir çabadır.

Aristoteles, geleneğin kullandığı bazı kavramları yeniden yorumlayarak kendi tanrı benzeri hayat konseptini oluşturmuştur. Bu hayatın ise bazı unsurları vardır. Bunlardan ilki olarak *telos* ve *eudaimonia* ile başlayabiliriz.

3.2.1. *Telos* ve *Eudaimonia*

Aristoteles'te insanın mutluluğu ve iyiyi arayışı, onun etik anlayışında oldukça merkezî bir noktadadır. Fakat bu arayış, insanın tanrıya benzeyerek gerçekleştirdiği bir *dindarlık*la bağlantılı olarak karşımıza çıkmaz. Aristoteles'te insanın iyiyi arayışı ve nihâî mutluluğa ulaşması, kişinin doğası gereği kendinde var olan *telos*unun gerçekleştirilmesinin sonucunda ulaşılan bir durumdur.

Aristoteles'in tanrıya benzeme düşüncesini anlamak istiyorsak, mükemmellik kavramından yola çıkmak gerekebilir (Passmore, 2000: 9). Aristoteles için insanın mükemmelliği (ya da bir şeyin, nesnenin tamam olması) *telos* kavramıyla birlikte açıklanan bir durumdur. Bu sebeple, Aristoteles'in *telos* olarak *eudaimonia*⁵⁷ kurgusunun tanrı gibi olmak fikriyle de bir bağlantısı bulunmaktadır. Şimdi bu bağlantıya daha yakından bakalım.

⁵⁷ *Eudaimonia* kavramını, Türkçe'ye çevrilisinde yaygın olarak kabul gördüğü şekilde 'mutluluk' olarak çevirdim. Fakat bu çeviriye katılmayan yazarlar da vardır. Örneğin, Ross, *eudaimonianın* 'mutluluk' olarak tercüme edilmesini doğru bulmaz. İyi-olma şeklinde çevirmeyi tavsiye eder (Ross, 2002: 225).

Felsefî bir kavram olarak *telos*, “bir süreç, eylem ya da işlemin nihaî hedefi, bir gelişme ya da değişimin kendisine yönelmiş olduğu sonsal amaç ya da tamamlanmışlık halidir” (Cevizci, 2003: 385).

Geleneksel olarak *telosa* antik kaynaklarda farklı manalar verilmektedir. Bu manalar, antik söz dağarcığında oldukça yerleşmiş durumdadır. Buna göre *telos*; 1. Askerlerin bedenleri/cesetleri, 2. Başarı, 3. Vergi, haraç, gelir, 4. Sihirbazlık, kamu dairesi, 5. Masraf, gider, harcama, 6. Ritüel, âyin, 7. Evlilik, düğün anlamlarına gelir (Waanders, 1983: 4).

Teleo ve *telein* kelimesinin de *telostan* türediği tespit edilmiştir. *Teleo*, başarmak, yapmak, harcamak, erginlenmek ve ait olmak anlamlarına gelir. *Telos* ve *teleo*, tanrılarla ilgili bir kontekste de benzer manadadır: Bu kelime, arzularla dolu olan insanı tamamlayan, onu mükemmelleştiren tanrısal güce işaretle kullanılır. *Telos* bu yönüyle ilahî aracılığa, tanrılarının *tamamlayıcı gücüne* işaret eder (Waanders, 1983: a.y.).

Telos teriminin kökensel irtibatının bulunduğu kelimelerden biri de *telete*dir. “*Telete* teriminin, köken itibarıyla irtibatlı olduğu kelimeler *telos*, *telein*dir. Bu kelimelerin hepsi aynı anlamdadır: Tamamlanmışlık, mükemmellik anlamına gelirler. Bu kelimeler aslında aynı anlama gelse de zamanla birbirinden ayrılmışlardır (Schuddeboom, 2009: 7).

Telos, pek çok durumda *telete* ile eş anlamlıdır fakat *telosun* anlamı daha gelişmiştir. *Telosun* eş anlamlı, ya da köken olarak irtibatlı görüldüğü *telete* ise şu anlamlara gelmektedir: 1. Yerine getirme, tamamlama. 2. Gizemlerdeki erginlenmelerle tamamlanma. 3. Gizemlerin bizatihi kendisi. 4. Merasim, dinî festival (Schuddeboom, 2009: 3).⁵⁸

Telete kelimesinin bir diğer türevi olarak *teletai* kelimesinin de tanrıya benzeme ritüellerinin yapıldığı dini törenler olduğunu burada hatırlamamız gerekmektedir. *Tà télê* kelimesi âyin anlamına da gelmektedir (Peters, 2004: 369).

⁵⁸ Schuddeboom, bu kavramların daha ziyade Olimpik oyunlara katılım ve oralarda başarı gösterme anlamındaki kullanımından yola çıkarak şöyle der: “Akılda bulundurmamak gerekir ki, Olimpik oyunlar, pek çok halka açık müsabaka gibi, tanrılara adanmıştır. Bunlar dinî törenlerdir. Fakat genel katılıma da açık oldukları için, Helenistik dönemde *teleten*in anlaşıldığından daha farklı anlaşılmışlardır. Pindaros da diğer dini törenlere *teletai* olarak atıfta bulunur. İyi bilindiği gibi, *Panathene* festivali de tanrılarının onuruna oynanan oyunları da içeriyordu. Bunlar da *teletai* olarak isimlendiriliyor olabilir” (Schuddeboom, 2003: 8-10).

Özellikle bir dinî âyine kabul töreni anlamında *initiate* şeklinde İngilizce'ye çevrilen kelime Türkçe'ye *inisiyasyon* ya da erginlenme törenleri olarak aktarılmaktadır. Kaynakların belirttiğine göre de, *telete/teletai* kelimesi *telos* ile bağlantılı, kimi zamansa aynı anlamdadır.

Telos kelimesi klasik literatürde dinî bir bağlama sahiptir. Dinî anlamda tatmin etme, tamamlama, mükemmelleştirme anlamındadır. Aeschylus, *Suppliant Women*, 123. satırda geçtiği hali buna örnek olarak düşünülmüştür.⁵⁹ Diğer bir örnek de 810. satırdaki kullanımdır.⁶⁰

Ayrıca *telosun*, *sunak* anlamında kullanıldığı da belirtilmektedir. Evliliğin de *tamamlanma* anlamında *telosla* ifade edildiği ifade edilmiştir. Schuddeboom, Maximus Confessor'den yaptığı bir alıntıyı şu şekilde verir: “Bu çoğunlukla, sahte tanrılardan birine yapılan, *telos* ve *telete* olarak adlandırılan gizemlerdir. Bu adın verilmesinin nedeni, bu törenlere katılanların -sözde- mükemmelliğe ulaşmalarıdır. (Schuddeboom, 2003: 117).

Her iki kelimenin de dinî bir ritüel aracılığıyla tamamlanmak, mükemmele ulaşmak olduğu görülmektedir. Kelime kimi zaman evlilik yoluyla tamamlanma, kimi zaman tanrıya sunulan bir sunak yoluyla tamamlanma anlamında kullanılmıştır. Bazen de dinî bir ritüele katılarak burada yaşanan erginlenme yahut arınmayla mükemmelleşme ve tamamlanma anlamında kullanılmıştır.

Kelimenin anlamlarından biri olan ait olma anlamı da bu dinî ritüellerin bir yankısı olarak düşünülmelidir. Bir tanrının onuruna düzenlenen oyunlar yahut bir tanrının ev sahipliğinde düzenlendiğine inanılan âyinlerde, *tanrı tarafından sahip olunma* bağlamı kelimenin bu anlamına oldukça uyumludur.

Telos kelimesinin sahip olduğu kültürel arka plandan hareketle Aristoteles'in onu nasıl kullandığını ve kendi terminolojisine nasıl dahil ettiğini inceleyebiliriz. Öncelikle Aristoteles'in bu kelimeyi dinî bağlamından -neredeyse tamamen- kopararak,

⁵⁹ İng.: *Sacrifices in satisfaction of vows are given freely to the gods when all fares well, if only there be escape from death.*

Gr.: İngilizce ibaredeki *satisfaction* kelimesinin karşılığı Yunanca metinde τέλεα kelimesidir.

⁶⁰ İng.: *O father, give heed that they are somehow accomplished to my safety and tranquility.*

Gr.: İngilizce ibaredeki *accomplish* kelimesinin karşılığı olarak τέλεα kullanılmıştır.

mekanik/biyolojik bir konseptte yeniden inşa ettiğini zikretmeliyiz. *Telos* kavramının kullanımında gerçekleşen bu bağlam değişmesi açık olmakla birlikte, ben burada başka bir hususa dikkat çekmek istiyorum.

Telos kavramı özelinde (etimolojik bir çalışmayla buna başka örnekler de bulunabilir) gözlemlenen değişim, aslında antik insanın mükemmellik anlayışındaki bir değişimi de göstermektedir. Aristoteles öncesinde, kısmen de Platon öncesinde, bir antik Yunanın mükemmel olabilmesinin bir yolu da birtakım dinî gereklilikleri yerine getirmekten geçiyordu. Bir tanrıya kurbanlar, sunaklar sunarak kişi manevi olarak *tamamlanmaktaydı*. Yahut dinî bir ritüelde arınarak *mükemmellik* arayışına giriyor, tanrı tarafından *tamamlanıyordu*.

Aristoteles'e geldiğimizde ise *telos* kelimesinin felsefi bir kavrama dönüştürülerek, daha farklı bir mükemmellik anlayışını yansıttığını görmekteyiz. Aristoteles'te insanın mükemmelliği artık bir tanrı tarafından tamamlanmaya yahut dinî ritüellerde arınarak mükemmelleşmeye dayanmamaktadır. Bu yeni mükemmellik anlayışında *telos*, insanın (ve hatta bir nesnenin) doğasında var olan amacını gerçekleştirmesine, kuvveden fiile çıkarmasına bağlı kılındı. Bir şeyin tamamlanması, onun *telosunu* gerçekleştirmesine bağlı kılındı. *Telos* kavramının dinî bağlamdan, biyolojik/fizikî bir bağlama taşınması, mükemmellik anlayışındaki dönüşümü görmemize de imkân tanımaktadır.

Fakat işin ilginç yanı Aristoteles'in *telos* anlayışının vardığı noktadır. Bunu maddeleştirerek vermeden önce kısaca Aristoteles metinlerinden *telos* kavramının takibini yapmaya çalışalım.

Bilindiği üzere, "Aristoteles'e göre her bireysel şey, form ve maddeden oluşmaktaydı. Ve her şey kendi doğasının ya da sanatın kendisi için öngördüğü işlevi yerine getirmeye çalışıyordu. Yani her şey kendi formunu fiile çıkarma arayışındadır" (Jones, 2006: 392).

Aristoteles'te *telos* kavramının kullanımını görmek için sebepler konusundan yola çıkmalıyız. Aristoteles şöyle demektedir:

"Şimdi bu ayrımları yaptıktan sonra, sebepleri, onların niteliğini ve sayısını düşünmeye girişmeliyiz. Bilmek, bizim araştırmamızın nesnesi olduğuna göre ve kişi *niçini* kavramadığı taktirde (bu, asıl nedeni kavramak demektir) bir şeyi bildiğini düşünmezler. O halde şu açıktır: Biz de oluş, yok oluş ve doğal değişmeye konu olan her şey için bunu yapmalıyız. Ki, onların prensiplerini bilebilelim, bu prensiplere (ilk ilkelerini) onlarla ilgili problemlerde atf yapabilelim. Bir yönüyle,

o halde, bir şeyin ondan meydana geldiği ve onu içerdiği şeye neden adı verilir. Örneğin, heykelin bronzluğu, kasenin gümüşlüğü ve bronzun türleri ve gümüşün çeşitleri de. Diğer bir deyişle, form ya da ilk örnek (arketip) nedendir. Yani, nesnenin özünün tanımı ve onun türleri ve kavramdaki parçalar neden olarak adlandırılır. Yine, değişimin ya da durağanlığın asıl kaynağı, örneğin, danışılan adam nedendir, baba çocuğun nedenidir. Ve genel olarak şeyi o şey yapan, değişen şeyi de değiştiren şey nedendir. Yine, son anlamında, ya da olan bir şeyin ne uğruna olduğu (*telos*) örneğin sağlık yürüyüş yapmanın sebebidir. (O neden yürümektedir? Deriz ki, sağlıklı olmak için. Ve böyle söyleyerek, sebebi saptamış olduğumuzu düşünüyoruz. Bu, başka bir şeyin hareketi ile ortaya çıkan tüm ara adımlar için geçerlidir. Zayıflama, müshil yoluyla arınma, ya da cerrahi son sağlığın araçlarıdır. Tüm bunların hepsi bir amaç içindir. Bununla birlikte, birbirlerinden şöyle ayrılırlar: Kimisi aktivitedir kimisi araçlardır. O halde neden teriminin kullanıldığı çeşitli yollar bunlardır. Şeyler pek çok farklı yönden sebep olarak adlandırıldığı gibi, aynı şeyin pek çok sebebi de olabilir (sadece tesadüfi değil). Örneğin, heykelin sebebi hem bronzdur hem de heykeltıraşlıktır. Bunlar heykelin, heykel olması itibariyle sebebidir. Başka bir şeyden dolayı değil. Sadece bir yönden de değil, biri maddî nedendir, diğeri hareketin kaynaklandığı nedendir. Bazı şeyler karşılıklı olarak birbirini nedenidir. Örneğin, sıkı çalışmak formda olmanın nedenidir ve bu karşılıklıdır. Fakat, aynı yönde değildir. Biri amaçtır. Diğer ise hareketin prensibidir. Üstelik, aynı şey, birbirine zıt sonuçlar da doğurabilir. Var olduğunda bir şeyin nedeni olan şey, onun yokluğunda tam karşıtının nedeni oluyor. Geminin dümencisinin yokluğu, geminin batmasının nedenidir. Varlığı ise, geminin emniyetinin nedenidir. Şimdi bahsettiğimiz tüm bu sebepleri ise, dört tanıdık bölüme ayırabiliriz” (*Metafizik*: 1013a-b).⁶¹

Aristoteles’in maddî, formel, etken ve gâî olarak bilinen dört nedeninden en sonuncusu, gâî neden (*final cause*), bir şeyin ne için meydana geldiğini, nihai amacını, *telosunu* vermektedir. Bir şeyin *telosu*, bilkuvve olarak kendinde bulunan doğasının, işlevinin bilfiil olarak açığa çıkarılması, gerçekleşmesi olarak da görülebilir.

Aristoteles bir şeyi meydana getiren dört sebebin olduğunu söyleyip bu sebeplerden sonuncusu olarak *telosa* yani, bir şeyin meydana gelme amacına işaret etmiştir. Bu dördüncü sebep olarak *telos*, o şeyin gerçekleştirdiğinde mükemmel olacağı işlevi vermektedir. Dört sebep bu şekilde belirlendikten ve *telos* gâî sebeple ilişkilendirildikten sonra Aristoteles mükemmellik anlayışını da *telos* üzerinden kurmaktadır. Bir şeyin mükemmel olabilmesini o şeyin, *telosunu*, amacına, işlevine yani, ne için yapıldıysa onu gerçekleştirmesine bağlı kıldı. *Telosunu* gerçekleştiren, doğasında bulunan işlevi kuvveden fiile çıkarabilen nesne tamamlanmış kabul edildi. Bu kurgu, cansız nesnelere uyguladığı gibi canlı organizmaya ve hatta insana da uygulandı ve insanın *telosunun*

⁶¹ Benzer ifadeler (*Fizik*, II: 3) pasajında rastlamak da mümkündür.

mutluluk olduğunu, mutluluğa ulaşan insanın da *tamamlanmış* olacağını, amacını gerçekleştirmiş olarak mükemmel olacağını düşündü.

Şimdi, Aristoteles'in *telos* üzerinden yaptığı kurguyu kısaca maddeleştirerek vardığı noktayı netleştirmemiz gerekiyor:

1. Her şeyin bir madde ve formu vardır ve her şeyde doğasındaki formu gerçekleştirmeye doğru bir yönelim vardır. Bu yönelim, nesnelerin *teloslarına* yönelimlidir.
2. Sadece nesnelerin değil, insanların da *telosu* vardır ve insanlar kendilerinde kuvve olarak bulunan bu *telosu* fiile çıkarmak isterler.
3. İnsanın *telosu eudaimonia* yani mutluluktur. İnsanın bütün eylemlerinin nihaî amacı mutlu olmaktır.

Burada karşımıza çıkan tablo oldukça enteresandır. Çünkü Aristoteles bir yandan *telosu* dinî bağlamından uzaklaştırıp yeni bir bağlama oturtsa da, *telosun* irtibatlı olduğu felsefî zincir *eudaimonia* ile birlikte bizi, tanrı gibi hayatın idealize edildiği bir noktaya ulaştıracaktır.

Burada iki hususu vurgulamak elzemdir.

1. *Telete/telos* kavramı artık farklı anlamda bir tamamlanmaya ve mükemmel olmaya işaret etmektedir. Fakat insanın mükemmel olması söz konusu olduğunda Aristoteles insan için en yüksek iyiliğin mutluluk olduğunu belirlemektedir. Bununla birlikte mutluluğu en üst düzeyde, en mükemmel formda gerçekleştiren de tanrıdır ve insan hayatının tanrının temaşa hayatı ile bağlantısı olan bu mutluluğa ulaşması için *theoria* hayatı bir hedef olarak konulur. Yani tanrı benzeri hayat, *theoria* idealiyle birlikte yeniden gündeme gelmiştir. Bunu, *telos* kavramının taşıdığı dini/kültürel arka planın kendini açık etmesi olarak okumak da mümkün olabilir.
2. Aristoteles'in, *tanrının theoria hayatını taklit ederek gerçek mutluluğa ulaşma* idealinde, *telos* kavramının dinî arka planının izleri olduğunu düşünüyor olsak da şunu da ilave etmeliyiz: Aristoteles'in *tanrı gibi hayat* şeklinde idealize ettiği *theoria* hayatı, antik Yunan dininde rastlanan geleneksel dindarlıktan oldukça farklıdır. *Theoria* kavramı da daha önce ifade ettiğimiz gibi, dinî bir bağlama,

kökene sahip olsa da felsefi bağlamda artık geleneksel dindarlığın ötesinde entelektüel bir erdeme, bir bilgelik idealine tekabül etmektedir.

O halde Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in 10. Kitabında yoğunlaştığı bu ideal hayata yoğunlaşıp, bunun neye tekabül ettiğini irdelememiz gerekiyor. Ancak bundan önce mutlulukla ilgili kısa bir incelemeye ihtiyaç duymaktayız.

Eudaimonia kavramı merkezinde de bir antik tartışma vardır. *Eudaimonia*, sıfat öneki olan *eu* (iyi, güzel) ile, *daimon* (ruh) isminin birleşiminden oluşan bir kelimedir ve Atinalıların etkisinin yükseldiği erken dönemlerde ve geç antikitede yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir (Gâvertson, 2013: 1).

“Muhtemelen, mutluluğa iyi bir şeydir demek, sıradan bir söz olacaktır. Ve hala neyin arandığının açıklanması gerekir. Bu, muhtemelen insanın işlevinin ne olduğuna dair ilk soruşturmada ortaya çıkabilir. Flüt çalan birinin olduğu gibi, bir heykeltıraşın, bir sanatçının ve genel olarak her şeyin bir görevi/işlevi ya da aktivitesi vardır. [Bu kişiler için] iyi ve güzelin işlevde bulunduğu düşünülür. Sıradan kişi için de eğer bir işlevi varsa, bu görülür. Marangozun ya da tabakçının belirli işlevleri, aktiviteleri vardır da sıradan insanın yok mudur? O doğası gereği işlevsiz midir? Ya da göz, el, ayak ve genel olarak herhangi bir organın bir işlevi vardır da insanın bunlardan ayrı bir işlevi yok mudur? Varsa bu nedir? (*Nikomakhos'a Etik*: 1097b25-1098a1)

Bu satırlarda Aristoteles'in bir kişinin mutluluğunu o şeyin işlevi üzerinden okuduğunu görmekteyiz. Fakat bir soru halen cevap beklemektedir: İnsanın doğası gereği gerçekleştireceği fonksiyonu, amacı nedir? Bu mutluluktur. “Mutluluk, o halde hem kendine yeten tam bir şey hem de insan eyleminin amacıdır” (*Nikomakhos'a Etik*: 1097b20).

İnsan doğası gereği mutlu olmak ister. Diğer tüm arzu edilenler başka bir şey için istenirken, mutluluk bizatihi kendisi için istenir. Bu, mutluluğun kendi kendine yetmesiyle ilgilidir.

Aristoteles mutluluğun ne olduğu konusunu incelerken, mutluluğun insana bir tanrı tarafından verilip verilmediği konusuna da değinir. Bu konudaki görüşleri tek tek sıralar. Mutlulukla ilgili saptamaları verir. Bir insanın iyi bir hayatının olması, mutlu olması şansa mı bağlıdır? Eğer şansa bağlıysa bu şans bir tanrı tarafından etkilenmiş, ilahî bir gücün insana sahip olmasıyla, ilahî bir şeylerden etkilenmiş olmakla bağlantılı mıdır? Dolayısıyla soruşturulan şey, iyi hayatın tanrı tarafından sahip olunmakla bağlantısının olup olmadığıdır. *Eudemos'a Etik*'teki pasaj ise şöyledir:

“Fakat, öncelikle iyi yaşamın ne içerdiğini ve nasıl gerçekleşeceğini konuşmamız gerekir. Mutlu diye anılan herkes acaba doğaları itibariyle mi (kısa olmamız, uzun olmamız ya da farklı tenli olmamız gibi) mutlu oluyor, yoksa öğretimle mi (mutluluk sanki bir çeşit bilgi imiş gibi) mutlu oluyor, ya da başka bir çeşit disiplinle mi gerçekleşiyor? İnsanın, doğa ile ya da öğretim ile değil alışkanlıkla kazanılan pek çok niteliği vardır. Kötü nitelikler kötü alışkanlıklarla, iyi nitelikler iyi alışkanlıklarla kazanılır. Ya da kişi mutluluğu bunlardan hiçbiriyle değil, ya perilerin, tanrıların kendisine sahip olmasıyla, bir çeşit ilahî etki ile, ilhamlanmış olarak kazanmış olabilir. Ya da şans yolu ile mutlu olabilir? Pek çok kişi, mutluluğun şans ile aynı şey olduğunu öne sürer (*Eudemos’a Etik*: 1214a20-25).

O halde, bu pasaja göre, mutluluk nasıl kazanılmaktadır? Bir tanrı tarafından mı insana bahşedilmekte, yoksa ilham almış birinin hali ile mi ilişkilendirilmektedir? Yoksa doğası gereği, insanda şans eseri bulunan bir nitelik midir? Aristoteles bu pasajda mutluluğun bir tanrı tarafından bahşedilen bir şans olduğunu düşünenler olduğunu dile getirir.⁶² Ve pasajın alıntılamadığımız kısımları, mutluluk-şans ilişkisi üzerine devam eder. Fakat Aristoteles, mutluluğu edilgen bir durum olarak ilhamlanma yahut tanrısal bir duygunun etkisi altına girme ile değil, akılla bağlantılı bir noktadan ele alarak, teorik felsefe, *theoria* ile bağlantılı olarak okuma çabasında olacaktır. Bu okuma çabasının bir adımı olarak, *theoria* insanın akli ile gerçekleştirebileceği ve onu tanrıya benzer en mutlu hayata ulaştıracak bir yaşama tarzı olarak karşımıza çıkar.

3.2.2. *Theoria*

Theoria hayatı, Aristoteles’i Platon ve Pythagorasçı geleneğe ve oradan da Yunan dinî geleneklerine bağlayan en önemli halkalardan biridir⁶³ ve “*theoria* insanlar ile tanrılar

⁶² Aristoteles’te mutluluğun insanın eğitime, alışkanlıkla kendi kazandığı bir durum mu yoksa tanrılar tarafından bahşedilen bir lütuf ya da şans olup olmadığı ile ilgili, (Johnson: 2015), (Johnson: 1997), (Kenny: 1988), (Bush: 2008) adlı çalışmalara bakılabilir.

⁶³ Burada, *theoria* kavramının dinî kökeniyle ilgili bir bilgiye yer vermek yerinde olacaktır: Nightingale’in verdiği bilgilere göre, 4. yy. filozofları bir felsefi kavram olarak *theoria*’yı kendi sistemlerinde kullanmadan önce *theoria*, antik Yunan kültüründe bilinen bir etkinlik türüydü. Bir kişinin, kendi şehrinden kalkıp başka bir şehre, bir oyunu, etkinliği seyretmek için gittiği ve bu sırada seyir eyleminden başka hiçbir eylem gerçekleştirmediği durumlar vardı. Kişi bu şekilde seyir etkinliğini gerçekleştirip kendi şehrine geri döndüğünde o kişinin *theoros* olduğu kabul edilmekteydi. Bir kişinin *theoros* olabilmesi için, ilk şart kendi şehrinden ayrılması, kendi şehrindeki ilişkiler ağından kopmasıydı. Diğer bir şart ise, sadece seyir eyleminde bulunması, orada maddî bir çıkar elde etmemesi, bir ticaret yapmamasıydı. Bu seyir eyleminin kendisi dışında hiçbir getirisi yoktu hatta orada oyunları izlemek için harcanan parayı dikkate alırsak, kişi maddi anlamda bir zarara dahi girmektedir. (Aristoteles bunu *Protreptikos*’ta, “para vererek köleleri izlemeye gidiyorsak, hiç para harcamadan hakikatin temasında bulunmaktan kaçınmamalıyız” şeklinde ifade eder). *Theoros* olabilmenin son şartı ise, seyirden sonra kişinin kendi şehrine geri dönmesidir. Bu kültürel etkinliğin dinî yönü, seyretmek için katıldıkları oyunların, bir tanrının ev sahipliğinde yapılıyor oluşu ve oyunun yapıldığı sahanın, çevresindeki diğer alanlardan ayrılması, dinî bir alan olarak kabul edilmesidir.

arasında ortak olan bir ögedir”. (Arnheim,1993:196). Aristoteles’in bu kavram etrafında idealize ettiği hayat tarzı, insanı tanrının yaşadığı saf düşünce hayatını yaşamaya davet eder ve insanın ulaşabileceği en yüce mutluluğu bu hayat tarzından hareketle inşa eder.

Bu başlık altında Aristoteles’in *theoria* kavramsallaştırmasının hem dinî-kültürel gelenek ile olan bağı ortaya konacak, hem de Platon’dan Aristoteles’e aktarılan unsurlar üzerinde durulacaktır. Üzerine duracağımız bu unsurla ilgili bağlamımız elbette yine *tanrıya benzeme* olacaktır. Aristoteles’in *theoria* kavramını kullanımının kendinden öncesi ile irtibatı kurulduktan sonra, kendi sistemi içinde irtibatlı olduğu konulara ve yol açtığı sorunlara değinilecektir.

3.2.2.1. Tanrının Kendi Kendini Düşünme Etkinliği

Tanrının ne çeşit bir etkinlik içinde bulunduğu ve bu etkinliğin, insanların fiilinden, aktivitesinden nasıl ayrıldığıyla ilgili temel kavram *hareket* kavramıdır. Aristoteles tanrıyı tasvir ederken birkaç temel şeye dikkat çeker. Bunlardan biri tanrının hareketten uzak oluşudur. Yaygın olarak bilinen tabirle onun tanrısı *hareket etmeyen ilk hareket ettiricidir*. Hareket etmeyen bu aşkın varlık, gök kürenin hareketinin de kaynağıdır. Aristoteles’in, tanrının hareketsizliği ile ilgili vurgusu, tanrıya bir eksiklik izafe etmeme durumu ile ilgilidir. Zira hareket, iki farklı nokta arasındadır ve tanrının böylesi bir eylem içinde bulunması tanrıyı bir süre için diğerinden daha olumsuz, daha eksik bir durumda bulunmaya zorlamak olacaktır. Bu da Aristoteles’in tanrısı için muhaldir. Ayrıca hareket eden bir kişide henüz fiil haline geçmemiş, potansiyel halinde bir niteliğin olması beklenir ki bu da tanrı için söz konusu değildir. Tanrıda potansiyel halde bir nitelik yoktur, tanrı aktüalite halindedir, pür fiil halindedir (Oliver, 2005: 31). Bu *Metafizik*’te şöyle ifade edilir:

“Şimdi eğer bir şey hareketli ise, bu onun, olduğundan başka türlü olmaya elverişli olduğu anlamına gelir. O halde onun fiili, yer değiştirme hareketinin ilk biçimi ise, bu yalnızca, değişmeye tabi olması açısından başka türlü olmasının mümkün olmasından, yani töz bakımından başka türlü olmasının mümkün olmayıp yer bakımından öyle olmasından ötürüdür. Ancak kendisi hareketsiz kalarak hareket

Theoros olan kişi, bireysel olarak o şehre gidip oyunu seyredip geri dönebileceği gibi, şehirdeki bir yetkili tarafından da gönderilmiş olabilir. Bu durumda şehre geri döndüğünde kendisini gönderen yetkiliye bir rapor sunmakla yükümlüdür. Nightingale, *theoria* kavramının bu kültürel arka planının antik filozoflar tarafından kullanıldığını iddia eder. Ona göre, Platon’un filozofunun ideaları temaşa etmesi ve temaşadan sonra şehre geri dönmesi de dahil, pek çok öge bu kültürel arka plan ile ilişkilidir. Bu konuyla ilgili oldukça ayrıntılı ve aydınlatıcı bilgiler için Nightingale’in (2004) çalışmasına müracat edilebilir.

ettiren bilfiil var olan bir varlık olduğuna göre, bu varlık hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz” (*Metafizik*: 1072b5-10).

Metafizik'teki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Aristoteles'in tanrısının maddesi yoktur, fiil (*energeia*) halindedir. Bu aktüalite ise, en iyi tarzda bir etkinliktir (*nous*). Sonsuz olarak, düşünmenin en iyi şekliyle uğraşan tanrı, yaşayan bir varlıktır. Tanrının zekâsı bizi ya da dünyamızı düşünmez, buna karşın düşünmeyi düşünür ya da kendini akleder. Bu aktivite hem iyidir hem de alemdeki düzenin ve iyiliğin kaynağıdır (Code, 2003: 68). Bunu Aristoteles şöyle ifade eder:

“İmdi özü gereği olan Düşünce, özü gereği en iyi olanı, en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendi kendini düşünür. Çünkü onun kendisi, konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta, akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsalı kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğunda bilfiildir. O halde aklın içerir gibi görüldüğü tanrısal öge, kuvveden ziyade fiildir ve temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur. O halde tanrı bizim ara sıra sahip olduğumuz haz verici duruma her zaman sahipse, bunun kendisi hayranlık vericidir. Eğer ona daha büyük ölçüde sahipse, bu daha da hayranlık vericidir” (*Metafizik*: 1072b19-26).

Aristoteles'e göre, hareketten, değişmeden, kuvve halinde olmaktan uzak olan tanrı yalnızca bir şeyle meşgul olur. Bu da *düşüncedir*. Yalnızca kendini akleden tanrı anlayışı, *theoria* hayatının merkez noktasıdır.⁶⁴ Tanrı, yalnızca kendini akleder. Bununla birlikte kendisi haricindeki her şey de onu düşünerek ona meyleder. Bu düşünme ve meyil, hareketin kaynağı olarak gösterilir. Tanrı düşünen ve düşünülen olmakla birlikte, bir de *Düşünce*'nin kendisidir.

Tanrının kendinden başka bir şeyi düşünmüyor oluşu, tanrının iyiliğinin bir sonucu olarak görülmüştür. Tanrı özü gereği iyi olduğu için, onun düşüncesinin nesnesinin de iyi olması gerekir. Bu da onun düşünme etkinliğini kendisine dönmesiyle sonuçlanır.

Ayrıca tanrının etkinliği sadece belirli bir zamana mahsus bir etkinlik değil, süreklilik halindeki bir etkinliktir. “Tanrının etkinliği, basitçe, bizim gibi düşünmek değildir. Bazı zamanlar değil her zaman düşünce halinde olmaktır” (Kosman, 2000: 311). Zaten tanrının *theoria* etkinliğini insanın *theoria* etkinliğinden ayıran temel husus da burasıdır. Bilge bir insan da tanrı da temaşa etkinliğinde bulunur. Fakat insan yaşamının tümünde bunu

⁶⁴ *Theoria* hayatının İslam düşünürlerindeki yansımalarını inceleyen bir makale olarak (Fakhry: 1979) başlıklı çalışmaya müracaat edilebilir.

başaramaz çünkü başka dışsal iyilere de ihtiyacı vardır. Ancak tanrı, kendisinden başka bir şeye muhtaç olmaması sebebiyle, sürekli kendini düşünebilir.

Tanrının sahip olduğu tek etkinliğin düşünme olması ve bu düşünmenin nesnesinin tanrının kendisi olmasına dair başka bir meşhur pasaj ise şunları söyler:

“Çünkü onun değeri düşünmeden ibarettir. Sonra özü ister akıl kuvvesi ister düşünme fiili olsun, neyi düşünür? Ya kendi kendini veya başka bir şeyi düşünür. Eğer bir başka şeyi düşünürse, bu ya her zaman aynı şeydir, veya bazen bir şey bazen başka bir şeydir. O zaman onun düşüncesinin nesnesinin iyi olan olması, veya başka herhangi bir şey olmasının ne önemi vardır? Veya bundan ziyade bazı şeylerin onun düşüncesinin konusu olması saçma olmayacak mıdır? O halde açıktır ki o, en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür ve düşüncesinin konusu da değişmez. Çünkü bu daha kötüye doğru bir değişme olacaktır ve böyle bir şeyin kendisi de zaten bir hareket olacaktır. (...) O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir (*Metafizik*: 1074b20-34).

Tanrının kendini düşünmesi, onun iyiliğinden kaynaklandığı gibi, mükemmelliğinin de bir sonucudur. Zira tanrının kendinden başka bir şeyi düşünmesi ihtimalinde, tanrı daha değersiz bir nesneyi düşünme konusu etmiş olacaktır. Bu da onun mükemmelliğine gölge düşürür. Yok eğer kendi dışında düşündüğü şey kendisinden daha mükemmelse- ki bu muhaldir- bu da onun mükemmelliğine halel getirmiş olur. Bu durumda Aristoteles’in tanrısı kendisi dışında bir nesneyi düşünemez. Çünkü o, var olan en mükemmel şeydir, düşüncenin düşüncesidir.

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’te de tanrılara yakışan etkinlik tarzından bahseder. Burada karakter erdemlerine bağlı olan yaşamın, akla uygun yaşama göre ikinci derecede olduğunu zikreder. Zira karakter erdemleri dışsal unsurlara bağlı olduğu halde aklî hayat kendinden başka hiçbir şeye bağlı değildir. Aristoteles tanrıyı kendi kendi düşünme eylemini tanrının etkinliği olarak belirlerken, bir yandan da her türlü eylem ve aktiviteyi tanrıdan uzaklaştırır. Filozofun kendi metninden devam edersek: “Öyle görünüyor ki, akıl erdemi ya dış çevreye ya ahlâkî erdemlerden daha az ihtiyaç duyar ya da ihtiyaç duyar ama çok az ihtiyaç duyar” (*Nikomakhos’a Etik*: 1178a20-25). Gerçek anlamda mutlu olanlar tanrılardır:

“Tanrıların diğer tüm varlıklardan daha mutlu ve kutlu (*happy and blessed*) olduklarını varsayıyoruz. Fakat acaba tanrılara atfettiğimiz eylemler ne türden eylemlerdir? Adil eylemler mi? Tanrıların sözleşme yapmaları, depozito vermeleri absürt olmayacak mıdır? Cesur bir adamın eylemleri gibi eylemler mi? O halde, tehlikelerle karşı karşıya kalıp, risk mi alırlar? Eğer tanrıların paraları ya da bu türden

bir şeyleri varsa bu gerçekten enteresan olacaktır. Peki tanrıların ölçülü hareketleri olsa, neler olabilirdi? Tanrıları kötü arzuları yok diye övmek, tatsız bir övgü olmayacak mı? Hepsini geçsek, bu tür eylem koşulları tanrılar için saçma ve değersiz bulunacaktır. Yine de herkes, tanrıların yaşadığını, üstelik etkinlik halinde olduklarını varsayar. Onların Endymion gibi uyku halinde olduklarını varsaymayız. Şimdi, eğer eylemde bulunma ortadan kalktıysa ve hala daha üretkenlerse geriye *theoria*dan başka ne kalır? Üstelik tanrının, kutsallıkta diğerlerini aşan etkinliği *theoria* olmalıdır. Ve insan eylemlerinin bu tanrısal eyleme en çok benzediği zamanlar, insanların en fazla mutlu oldukları zamanlardır (*Nikomakhos'a Etik*: 1178b10-25).

Filozof, tanrıyı ahlâkî erdemlerden uzak bir noktaya yerleştirmektedir. Aristoteles'in tanrısı cömert olamaz, adil olamaz, cesur olamaz. Aristoteles eğer tanrısını bu ahlâkî erdemler üzerinden tanımlasaydı, tanrısının adaletle eyleyen, cesaretle davranan biri olduğunu söyleseydi, o zaman insana biçtiği en yüksek iyi ve ideal hayat tarzı da bu sıfatlarla birlikte gelişecekti. En mutlu insan temaşa halindeki insan değil, adaletle eyleyen insan olacaktı. Fakat tanrısını en üst düzeyde düşünce hayatına sabitleyip, tanrıdan hareket, erdem vs. gibi tüm etkinlikleri uzaklaştırdığında, insan için iyi ideali de bu noktalardan uzaklaşmış ve *theoria* merkezine oturmuştur.

Aristoteles için tanrı ayrıca, “her şeye form veren fakat hiçbir şeyden form almayandır. Böylece kendisinde bütün diğer akılsallıkları içeren en yüksek akılsal ve formel nedendir. Yine bundan dolayı o, ereksel neden, en yüksek İyi, evrensel çekim ve mıknatıs, aşk ve arzunun son objesidir. Çünkü bütün varlıklar faaliyetlerinde, tanrının kendisi olan ezeli ebedî, mükemmel, bağımsız ve tinsel hayatı taklit etmeye çalışırlar” (Arslan, 1996: 502, dipnot 1).

Bu açıklamalarla birlikte hatırdan tutmamız gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Aristoteles'in tanrısına biçtiği hayat tarzı eğer sadece tanrıyı ilgilendiren bir noktada kalsaydı, bu satırların konusu olmayabilirdi. Fakat Aristoteles'in tanrısının sonsuz bir biçimde yaşadığı pür düşünce hayatı, yani *theoria*, Aristoteles için sadece tanrıyı ilgilendiren bir hayat değildir. Aristoteles, gerçek anlamda mutlu olanın yalnızca tanrılar olduğunu söyleyerek, mutluluğu temaşa hayatına, yani felsefi bilgeliğe sabitler. Tanrılar daima temaşa etkinliğinde buldukları için, daima en yüksek mutluluk halini yaşarlar. Fakat problem, Aristoteles'in insanın mutluluğunu da temaşa etkinliğine bağlı görmesi ve insana mutlu olabilmek için tanrıların pür düşünce hayatını taklit etmesini salık vermesidir. Burada, antik Yunan dininden itibaren takibini yaptığımız tanrıya benzeme düşüncesinin belki de en rafine hallerinden birini görmekteyiz. İnsanın mutluluğunun

felsefî bilgelikle, pür düşünce hayatı olarak *theoria* ile mümkün olabilmesi, Aristoteles'in tanrısını insan için bir model haline getirmektedir. Fakat bir hususa tekrar işaret edelim: Tanrı, maddesiz, aşkın, sonsuz ve kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan pür düşünce hali ile, her daim temaşa etkinliğini gerçekleştiriyorken ve böylelikle en yüksek mutluluğu yaşıyorken, insan, maddeyle iç içe, bedeniyle maddî dünyanın bir parçası olarak, ölümlü ve çok çeşitli ihtiyaçları olduğu halde, tanrının bu düşünme etkinliğini tam anlamıyla nasıl gerçekleştirebilir ve dolayısıyla nasıl gerçek mutluluğa ulaşabilir?

Bu sorunun cevabını bulmak için, insanın mutluluğunun ve insanın yaşayabileceği *theorianın* nitelikleri için yeniden *Nikomakhos'a Etik* kitabına bakalım ve oradan hareketle insanın, tanrının *theoria* hayatını taklidini, kendi asıl merkezimiz etrafından yorumlamaya devam edelim.

3.2.2.2. İnsanın En Yüksek Mutluluğu Olarak *Theoria*

Aristoteles, mitolojik unsurları Platon'un kullandığı gibi kullanan bir filozof değildir. Platon, mitsel öğeleri kendi felsefî bilgelik ideali çerçevesinde araçsal olarak kullanırken, Aristoteles bunu dahî yapmaz. Çok açık biçimde dinî anlatılarla kendisine ulaşan söylencelere karşı çıkar. Yer yer bunlarla alay eder. Bu sebeple, antik Yunan dininden devralınan bir unsur olarak tanrıya benzeme konusunun Aristoteles'te, dinî bir anlatının bir parçası olarak yer alması beklenemez. Aristoteles'te tanrıya benzeme konusu incelenecekse bu ancak, tanrının yaşadığı *theoria* hayatının insan tarafından taklit edilmesi ve tanrısallığın böylesi bir taklidinin, insanı gerçek mutluluğa ulaştırması teması üzerinden yapılabilir. Bu sebeple, mezkûr temayı takip ederken, Aristoteles'in haz, mutluluk, *theoria* arasında kurduğu bağlantılardan yola çıkacağız ve yaşam içinde pek çok ihtiyacı olan insanın, hiçbir şeye muhtaç olmayan bir tanrının saf düşünce hayatını taklit etmesinin Aristoteles'te nasıl mümkün olabildiğini inceleyeceğiz.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'inin ilk kitaplarından itibaren karakter erdemlerine yer vermektedir ve bunlar da orta⁶⁵ olanı bulmakla ulaşılabilen erdemlerdir. Eserin 6. Kitabından başlayarak ise, entelektüel erdemlerden bahsedilmektedir.

⁶⁵ Her ne kadar tanrıya benzeme konusu ile bağlantılı olmasa da orta teorisinin arka planındaki kültürel motifi görmek adına şu bilgiyi paylaşmak yerinde olabilir: Aristoteles'in orta teorisini oluştururken, Olimpik oyunlar ya da başka oyunlardan yola çıktığı söylenmektedir. Bodéüs, bu oyunları bir çeşit âyin olarak görerek (âyînlerin de belirli katılım koşulları olduğu için) şunları söylemektedir: "Bu oyunlara

Aristoteles, entelektüel erdemleri anlatırken önce ruhla ilgili açıklamalarla başlar. Ruh daha önce iki kısma ayırdığını, birinin akla sahip diğerinin irrasyonel kısım olduğunu söylediğini hatırlatır (*Nikomakhos'a Etik*: 1139).

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (1177a)'dan itibaren, en yüksek erdem ne olduğuyla ilgilenir. Aristoteles'in en yüksek entelektüel erdemle ilgili tartışmayı gündeme getirmesi, mutluluk arayışıyla bağlantılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu konuyla ilgili açıklamalarına başlarken hazla ilgili tespitlerde bulunur.

Aristoteles insanların hazzın olan yönelimleri ve acıdan kaçınıyor olmalarıyla ilgili genel bir girişten sonra hazzın hareket halinde bir şey olmadığını belirtir. Bu, bir önceki başlıkta tanrının etkinliğini anlatırken vurgulanan hususların ahlâk alanına bir yansıması gibidir. Aristoteles'in hazzın hareketsizlikle irtibatı konusundaki görüşleri hem *telos* fikriyle hem tanrının hareketsizliği fikriyle irtibat halindedir. Aristoteles'in ifadeleri öncelikle tamlık ve hareket ilişkisi ile başlar. İfadeleri şu şekilde aktarabiliriz:

“Her hareket (örneğin bir bina inşa etme), bir zaman alır ve bu hedefine varması uğrunadır. Amacını gerçekleştirdiğinde tamamlanmış olur. O [ev inşaatı] ancak tüm zaman içinde nihai anda eve dönüşür. Onun parçaları, onunla meşgul olduğu zaman süresince, bütün parçaları tam değildir. Parçalar birbirinden farklı durumdadır. Bir tapınak inşasında, taşlar ve kolonlar birbirinden ve tapınaktan farklıdır. Ve tapınağın yapılması onun tamamlanmasıdır (amaçlanan hedeften bir noksanı kalmadığı için). Bu parçalar farklı türdedir ve hareket halindeki bir şeyi tamamlandığındaki formuyla görmek imkansızdır” (*Nikomakhos'a Etik*: 1174a15-25).

Burada bir ev inşası örneğinden hareketle, evin inşası devam ettiği müddetçe evin kolonlarının ve diğer malzemelerinin tek başına ev olmaya yetmediğini, tam olmaktan uzak olduğunu belirtmektedir. İnşa devam ettiği sırada, yani hareket devam ederken, yapı, tam olmaktan ve hedefine varmış olmaktan uzaktır. Ancak kendisindeki hareket son bulduğunda, yani *telosuna*, hedefine ulaştığında tamamlanmış olur. Bu durumda tam olma hali, hareket halinden uzak olmakla ilişkilendirilmiştir.

Haz için de “hareket halinde olan bir şey değildir” ifadesi kullanılmaktadır. Haz bir değişim ya da oluş olamaz. Filozof buradan hareketle, insanların haz duygusunun sürekli olup olmadığı noktasına gelir. İnsanların sürekli haz alma halinde bulunmadığını ifade

katılmanın bir standardı vardı. Çok az para birinin bu “âyin”lere katılımı için bir engeldi. Çok fazla para da. Çok arkadaş da insanları bunlara katılmaktan alıkoymaktaydı, çok az arkadaş da. Bedensel aktivitelere çok önem vermek de aynı sonucu doğuruyordu çok az önem vermek de” (Bodéüs, 2000: 175).

eder. Bunun sebebi olarak da insanın sürekli aktüalite halinde olmadığını (insanda her zaman fiile çıkmayı bekleyen kuvveler olması) söyler. Bu sebeple insanın hazzı da süreklilik göstermez. Zira bir şeyin kuvve halinde oluşu, fiile çıkmayı beklemesi demektir. Kuvveden fiile çıkmak bir hareketi gerektirir. Hareketin olduğu yerde tamlık yoktur, eksiklik vardır. Tam olmamış, kendisinde hedefi açısından eksiklikler bulunan da hazdan uzaktır.

Hazzın tamlıkla olan ilişkisi, etkinliklerin hazlarla tamamlanması fikriyle de bağlantılıdır. Filozofa göre, her haz bir etkinliği izlemektedir (1175a5). Öncelikle insanın düşüncesi uyarılmakta, dikkatle bir etkinlikte bulunulmakta, sonrasında ise dikkat ve etkinlik azaldığında haz da azalmaktadır.

Aristoteles'e göre, farklı etkinlikleri farklı hazlar takip etmektedir. Örneğin bir müzisyen, melodilerle ilgili, işitme gücü bakımından etkinlikte bulunur ve bu etkinliği de ona uygun bir haz takip eder. Ya da öğrenmeyi seven biri, düşünme gücü bakımından etkinlikte bulunur. Bu etkinliği de düşünmeyle ilgili bir haz takip eder. Bu sebeple Aristoteles'e göre haz, etkinliklerin ardından oluşmakta ve onları tamamlamaktadır (1175b).

Nikomakhos'a Etik'in 10. Kitabının yaklaşık 1175b'ye kadar ki kısmında hiç tanrı ifadesi geçmemesine rağmen, konu edinilen haz insanın haz alma duygusu olmasına rağmen, aslında satır aralarında tanrıyla insanın haz alma açısından karşılaştırılması söz konusudur. Hazzın hareketle karşıt olarak konumlandırılması, tanrının etkinliğinin hareketsizlik ve pür temaşa olmasıyla irtibatlıdır. İnsanın pür aktüalite halinde olmayıp hazzı sürekli devam ettirememesi, tanrının pür aktüalite halinde olmasını ve hazzının kesintisiz olmasını akla getirir. Aristoteles bu satırlarda tanrıya gönderme yapmadan bunları ihsas ettirirken, 1176. pasajdan itibaren düşünce hazlarının devreye girmesiyle birlikte tanrı kendini açıktan açığa göstermeye başlar. İncelemenin buraya kadar ki kısmına kadar düşünce hazları gündeme gelmese de mutluluğun incelenmeye başlanmasıyla birlikte düşünce hazları konusuna geçiş yapıldığı görülmektedir.

Filozof öncelikle düşünce temelli hazların, diğerlerinden farklı olduğu ifade eder. Ayrıca birbirine benzeyen türlerin benzer şeylerden haz aldıklarını, birbirinden farklı türde olanların ya da birbirine benzemeyen insanların farklı şeylerden haz aldıklarını belirtir (*Nikomakhos'a Etik*: 1176). Bununla birlikte mutluluk bedensel hazlara bağlı değildir. Eğlenceye, yeme-içmeye bağlı değildir. Mutluluk, erdeme uygun bir etkinliktir ve kendi

kendine yeterli bir etkinliktir ve gerçek mutluluğa akılsal yaşamla ulaşılır. Bunu filozofun kendi ifadelerinden de duyalım:

“Eğer mutluluk, erdeme bağlı bir etkinlik ise, bunun en yüksek erdeme bağlı bir etkinlik olması makuldür. Bu da bizdeki en iyi şey olacaktır. Bu akıl olabilir, ya da bizim doğal kural koyucumuz ve rehberimiz olarak düşünülen başka bir element olabilir ve soylu ve tanrısal bir şey olduğu düşünülebilir. Ya kendisi tanrısal bir şeydir ya da bizdeki en tanrısal unsur olabilir. Bunun erdeme uygun etkinliği tam mutluluk olacaktır. Bu etkinliğin ise *theoria* olduğunu söylemiştik” (*Nikomakhos’a Etik*: 1177a10-20).

Aristoteles mutlu olmamızı sağlayacak etkinliğin bizdeki tanrısal kısım olan akla uygun olması gerektiğini dile getirmektedir. Devam eden satırlarda akla uygun ve bizi mutlu edecek bu etkinliğin felsefe olduğu zikredilir. Ayrıca felsefeyle iştigal eden kimselerin diğerlerinden daha sade zevklerinin olduğu, dolayısıyla kendi kendine yeten mutluluğa ulaştıkları dile getirilir.

Aristoteles hazzın aranmasının ussal olduğunu düşünmektedir. Hazzı aramak ussaldır çünkü herkes bir yaşamı seçer ve haz da bu yaşamı tamamlamış olur. Herkesin seçtiği yaşam farklı olduğu gibi, herkesin bulunduğu etkinlik de farklıdır ve bu farklı etkinlikleri tamamlayan hazlar da farklıdır. Hazların her biri, hangi etkinliği tamamlıyorsa o etkinlikle aynı doğadadır. Her etkinliği, onunla aynı doğada bir haz takip eder ve o etkinliği artırmış olur. Hazla etkinlikte bulunanların alanlarında daha kolay ilerlemeleri bununla ilgilidir.

Bununla birlikte mutluluğun, en yüksek erdeme de uygun olması gerekmektedir. Mutluluk, yalnızca kendisi için istenen bir şey olduğu için, mutluluğun ilişkili olduğu etkinlik de kendine en çok yeten etkinlik olmak durumundadır. Aristoteles, adil olmak, ölçülü olmanın, cesaretli olmanın dışsal faktörlere ihtiyaç duyacağını fakat bilge bir insanın tek başına bile düşünebileceğini ifade eder. *Theoria* bu sebeple diğer etkinliklerden daha fazla kendine yeterdir. Mutluluk da kendi başına tercih edilmekteydi. Bu durumda bir insanın tam mutluluğu, *theoria* etkinliğindedir.

Nikomakhos’a Etik'te *theoria*, insanın tam mutluluğu olarak belirlendikten sonra Aristoteles bir noktanın altını çizer. İnsanın tam mutluluğu *theoria* etkinliğindedir, fakat bu mutluluğun tam olabilmesi için aynı zamanda sürekli de olması, tüm yaşamı kapsaması gerekir. Fakat Aristoteles'e göre bu, insanın doğasını aşan bir durumdur. İnsan

yaşayabilmek için, doğası gereği, *theoria* dışında etkinliklere de ihtiyaç duyar. Sadece ve sadece *theoria* ile meşgul olmak, insanî değil, tanrıca bir şeydir (1178a).

Aristoteles'in haz ve mutlulukla ilgili açıklamalarını bizim konumuz olan tanrıya benzeme konusuna bağlayan nokta da burasıdır. Zira burada, insanın en yüksek mutluluğu, aynı zamanda tanrıların da bir etkinliği olan *theoria* faaliyetine bağlandığı için, insanın *theoria* etkinliği ile tanrıların *theoria* etkinliği arasında bir ayırım yapmak yapma ihtiyacı hasıl olmuştur. Zira insan günlük ihtiyaçları sebebiyle düşünme dışında etkinliklere de ihtiyaç duyar ve Aristoteles bu durumu yadsımaz. Tanrı, saf düşünce hayatına, kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan ulaşırken, insan çok çeşitli ihtiyaçları sebebiyle sadece düşünmeye değil, karakter erdemlerine de ihtiyaç duyar. Aristoteles'e göre insan için mutluluk, bu iki tür erdemin bir arada olmasıyla ulaşılabilen bir hedeftir. Mutluluk bir yönüyle tanrının düşünce hayatının taklit edilmesiyle ulaşılabılır iken, bir yönüyle de bunu başarmaya çalışan kişi bir insan olduğu için ve insanî ihtiyaçları olduğu için bu taklit insanca, insanî şartlarda yapılan bir taklittir.

Bununla birlikte, insan, tanrıyla ortak noktası olarak kabul edilen akılı kullanarak kendini ölümsüzleştirmeye çalışmalıdır. Aristoteles, bu ölümsüzleşme çabasının, bizdeki en üstün şeye göre yani akla göre yaşamak olduğunu belirtmektedir. Ben buradaki *ölümsüzleşme* ifadesinin de günlük kullanımdan hareketle, Aristoteles'in kendi terminolojisine hizmet eder hale getirilen bir kullanım olduğunu düşünüyorum. Akla uygun yaşayıp *theoria* etkinliğinde bulunan kişinin bedenen bir ölümsüzlük kazanmayacağını ya da tanrılaşmayacağını Aristoteles elbette biliyordu. Burada, ölümsüzlüğün, tanrısal bir özellik olarak metinde yer almasının sebebi, tanrısallıkla akılsal yaşam arasında kurulan benzerlik sebebiyledir. Yani, akılsal yaşamla kişi, tanrıların bir özelliği olan düşünme etkinliğini tecrübe etmiş ve bir tür tanrısallık kazanmış olmaktadır. Aristoteles bunu şöyle ifade eder:

“Eğer akıl, insanla karşılaştırıldığında tanrısal bir şey ise, akla uygun yaşam da insan yaşamına nazaran daha tanrısal bir yaşamdır. Fakat, insanın ölümlü olduğu için ölümlü şeylerin peşinde olması yönündeki tavsiyeleri dinlememeliyiz. Kendimizi yapabildiğimiz kadar ölümsüz kılmalıyız, bizdeki en iyi şeye göre yaşamak için, küçük çaplı da olsa her çabayı göstermeliyiz. Akıl kişideki otorite olduğu için ve kişideki en iyi kısım olduğu için böyle bir çaba küçük de olsa çok değerli görünecektir. Kişinin kendi hayatını değil başkasının hayatını tercih etmesi garip olacaktır. Daha önceki söylediklerimiz şimdi söylediklerimize uymaktadır (...) Üstelik akla uygun hayat en iyi ve en haz verici olandır çünkü akıl insandaki

diğer her şeyden daha fazla bir şeydir. O halde bu hayat da en mutlu hayattır
(*Nikomakhos'a Etik*: 1177b30-1178a10).

Alıntıladığımız bu pasajda, insanın ölümlü olduğu için ölümlü şeylerin peşinden koşması gerektiği yolundaki uyarının dikkate alınmaması gerektiği söylenmektedir. Aristoteles'in bu pasajdaki ölümsüzlük vurgusunun, *Timaios* (90) pasajıyla irtibatlı olduğu düşünülmüştür.

İnsanın, kendisindeki tanrısal öge olan aklı takip ederek, sürekli bedeni besleyerek değil aklın peşinden, tanrısal olanın peşinden giderek, entelektüel bir erdemle, *theoria* ile ölümsüzlüğü ve gerçek mutluluğu yakalaması anlayışı, Platon'la sadece düşünsel bir irtibatı değil, ibare düzeyinde de açık bir irtibatı göstermesi açısından oldukça önemlidir. *Nikomakhos'a Etik*'in yukarıdaki pasajı ile *Timaios*'un (90). Pasajı birbiriyle hem muhteva hem de kullanılan dil açısından oldukça benzerdir.

“Eğer bir adam dikkatini, arzularına ihtiraslarına yöneltirse ve bunları geliştirmek için ıstırap duyarsa, mecburen sadece ölümlü olmuş olur. Kendisinde mümkün olabildiğince tamamen ölümlü olan kalır. O sadece ölümlü tarafını başarmıştır [geliştirmiştir]. En başından beri ölümlülüğünü geliştirmiştir. Diğer yandan, eğer bir adam kendini ciddi anlamda öğrenme sevgisine ve hakîkî bilgeliğe adarsa, kendindeki tüm bu yönler üzerine alıştırmaya yaparsa, o zaman, kesin olarak, onun düşüncelerinin ölümsüz ve ilahî olmasını engelleyecek bir şey kalmaz. İnsan doğası bu ölçüde ölümsüzlükten pay alabilir. Bunu becerememesi için bir sebep yoktur. Sürekli tanrısal yönüne bakarak/ özen göstererek, kendi içinde yaşayan tanrısal rehberle sürekli özen gösterirse, gerçek anlamda mutlu olacağı kesindir”
(*Timaios*: 90).

Her iki pasajda da akıl, insanın içindeki tanrısal bir rehber olarak tavsif edilmiştir. İnsan bu rehberle göre hareket ettiği müddetçe ölümsüz yanını besler ve yukarılara çıkar. Bunun gerçekleştirilmesi aynı zamanda hakîkî mutluluğa da ulaşılması demektir.⁶⁶ Hadot (2011) ise bu satırları şöyle yorumlar:

“Aristoteles'in bilgeliği, kuramın (*theoria*) kusursuzlaşması olarak alması bağlamında, bir bilge yaşantısından çok, kendini bilgeliğe hazırlayan, bilgi seven (*philo-sophique*) bir yaşantıdan söz etmek daha yerinde olur. Aristoteles'e göre, insan bu kusursuzluğa sahip değildi ve yalnızca kimi özel anlarda kusursuzluğa yaklaşabiliyordu. Salt kurama uygun yaşam en basitinden en yücesine kadar pek çok basamaktan oluşur. Aristoteles de *theoria* mutluluğundan söz ederken arayan kişinin mutluluğunun bilen kişinin mutluluğundan az olduğunu savunur. Aristoteles'in övdüğü ruha uygun yaşam, hem kendinin ve kendi okulunun sürdüğü yaşam biçimini, hem de belli bir duruma, insan olmaktan çok tanrısal olan bilgeliğe

⁶⁶ Aristoteles'in akla uygun yaşamın tanrısalılığı ile, Platon'un entelektüel erdemlerle ölümsüzlük arasında kurduğu irtibatın ilişkili olduğuna dair destekleyici bir yorum (Sedley: 1997)'de bulunabilir.

adın adım erişmeye yönelik ideal bir programı, bir tasarımı, bir daveti betimler: Bu ayrıcalık yalnızca tanrıya özgüdür” (Hadot, 2011: 92).

Büyük ölçüde bir Platoncu kabul edebileceğimiz Aristoteles’in ölümsüzlükle ilgili yukarıdaki ibarelerde Platon’la benzeşmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Burada şu soruyu sormak her iki filozofun ölümsüzlükten ne anladığını çözmek açısından faydalı olabilir: Platon, *Timaios*’ta, bir insan kendi içindeki tanrısal rehber olan akla bakıp onu besleyip geliştirmelidir, sürekli bedenine hizmet etmemelidir, böyle yaparsa ölümsüz olur derken, nasıl bir ölümsüzlükten bahsediyordu? Platon’a göre, akla uygun yaşayan, kendi içindeki tanrısal rehberle uyumlu insan nasıl bir ölümsüzlük tadabilir? Metinde kastedilenin bedenin ölümsüzleşmesi olmadığı açık olsa gerektir. Burada hem Platon’un metnindeki hem de Aristoteles’in metnindeki, akla uygun yaşayarak ölümsüzlük kazanma vurgusu, ölümsüzlüğün tanrısal bir özellik olmasıyla ilgilidir. Ölümsüzlük tanrısal olanın en önde gelen özelliklerindedir ve insanın tanrısallıkla arasındaki ortak noktanın akıl olduğu düşünülür. Akla uygun bir hayat yaşandığında, buna gayret gösterildiğinde, içimizdeki tanrısal rehberle uyumlu yaşamış ve tanrısallığın başka bir özelliği olan ölümsüzlüğe yaklaşmış oluruz. Zaten Platon’un metninde de ifade, ölümsüzlükten pay alma şeklinde geçmektedir. Yani gerçekleşmesi hedeflenen şey, ölümsüz olan tanrısallığın ölümsüzlüğünden pay alarak ona benzemektir. Bu durumda, Aristoteles’in de Platon’un da, literal anlamda bir ölümsüzlük arayışı içinde olmadıklarını, bu metinlere yansıyan vurgunun tanrısallığın taklidi olduğu söylenebilir.

Aristoteles’in, Platon’un akademisinde öğrenci iken yazdığı *Protreptikos*’ta da oldukça benzer ifadeler bulunmaktadır.⁶⁷ *Timaios*’un da Aristoteles henüz akademide iken yazıldığı düşünüldüğünde Platon metniyle olan bu benzerlik daha anlaşılır olacaktır.

⁶⁷ “Fakat şurası açıktır ki, filozof hem değişmeyen yasalara hem de doğru ve güzel eylemlere, ikisine birden sahip olan tek sanatkardır. O doğaya ve tanrılara bakarak yaşayan tek kişi olduğu için, tıpkı hayatında sabit ve sonsuz ilk prensiplere uyan bir seyirci gibi, gemisini demirler ve hayatını kendi terimleriyle yaşar (*Protrepticus*: 56.1).

“Algı ve akıl ortadan kalktığında insan tıpkı bir bitki gibi olur. Sadece akıl ortadan kaybolursa, bu kez vahşi bir hayvan gibi olur. Akıl dışı olan unsur ortadan kalksa, o sadece akılla kalır ve bir tanrı gibi olur. Aslında, bu bizi şanslı kılan yeteneklerimizden sadece biridir. Buna zıt olarak, eylemlerimizde ve diğer her şeyde, akıl ve tanrı ile koordine halinde olmak zorundayız. Ve bu, kişisel ödevlerimizde de akli olanı ölçü almamız gerekmesi de bundandır” (*Protrepticus*: 36.4).

“Hayvanlar da hafif akıl pırıltıları gösterir fakat teorik bilgelikten hiçbir payları yoktur. Bu yalnız tanrıların arasında vardır. Çünkü sadece insanlar, aslında algıda mukavemet ve dürtülerde pek çok hayvandan geriye düşmüşlerdir” (*Protrepticus*: 35.27, 36.18).

“Bu, içimizdeki tanrıyı geliştirmek/beslemek uğruna ve doğamız uğrunadır. Nedir bu şey? Pythagoras’a sorulduğunda o, gökyüzünü temaşa etmek demiştir. Ve kendisinin, doğanın bir seyircisi olduğunu iddia

Aristoteles'in hem ölümsüzlüğü hem gerçek mutluluğu *theoria* etkinliğine bağlaması uzun yıllardır devam eden oldukça hararetli bir tartışmaya da zemin hazırlamıştır. Bu tartışmaya yol açan sorun şudur: Aristoteles'in, kendi tanrısına biçtiği etkinlik tarzı olan saf düşünce hayatını, bir yandan da insanın mutluluğunun temel gerekliliklerinden biri olarak görmesi, insan için temaşa hayatının imkânı ile ilgili soru işaretlerini beraberinde getirmiştir. Bu soru işaretlerinin oluşması, tanrının kendisinin dışında hiçbir şeye ihtiyacının olmaması, fakat insanın tam tersine pek çok ihtiyacının olmasıdır. İnsanın mutluluğa yalnızca entelektüel erdemler yoluyla mı ulaştığı, karakter erdemlerine ihtiyacı olup olmadığı, Aristoteles'in aslında ne demek istediği üzerinden bir tartışma yürütülmüştür.

Aristoteles daha önce de değindiğim gibi, *Nikomakhos'a Etik*'in, ilk satırlarından itibaren karakter erdemleriyle ilgili analizler yapmakta fakat eserin son kısımlarında en yüksek mutluluğu *theoria* ile ilişkilendirmektedir. Aristoteles, bir insanın mutlu olması için çok adil olması gerekir, gerçek mutluluk adaletin tesisindedir dememektedir. Ya da gerçek mutluluk cesaretle ilişkilendirilmemiştir. Bu sebeple Aristoteles'in mutluluğu yalnızca teorik felsefeyle ilişkilendirdiği düşünülmüştür.

Bu konudaki görüşler kapsayıcı görüş (*inclusive*) ve dışlayıcı (*dominant/intellectualist*) görüş olarak ikiye ayrılmaktadır. Kapsayıcı görüş, Aristoteles için en yüce mutluluğa sadece akıl ve temaşa ile değil, pratik erdemlerle de ulaşılabileceğini savunur. *Intellectualist* görüşe göre ise Aristoteles en yüce mutluluğu yalnızca akla ve *theoria* hayatına hasreder.

ederdi. Anaksagoras'a, kişinin hayatta kalmayı seçmesi hangi sebepledir diye sorulduğunda, şunu söyleyerek cevap vermiştir: Gökyüzünü ve ondaki yıldızları, ayı ve güneşi seyretmek için. Çünkü diğer her türlü şey, ne olursa olsun değersizdir. Üstelik, her şeyin sonu o şeyin en iyisidir. (Meydana gelen her şey, bir nihai sonuç için meydana geldiği için, uğruna olduğu şey daha iyi olan, aslında onların en iyisidir) Kesin olarak, ruh, vücudun arkasındadır ve akıl, ruhun son aşamasıdır. Bu, insanlarda doğayla meydana gelen son şey olduğunu gördüğümüz içindir (...) Şimdi kesin olarak, eğer biz meydana gelmiş isek, şu da aynı şekilde açıktır ki, bir çeşit öğrenme ve akıl uğruna var olduk. Bu nedenle, Pythagoras, bu argümana göre, her insanın tanrı tarafından bir bilis ve temaşa uğruna olduğunu söylerken haklıydı” (*Protrepticus*: 52.8).

“O halde, bir şey kullanışlı ya da faydalı görünmüyorsa, ona faydalı diyemeyiz fakat o kendinde iyidir. Ve onu başka bir şey için değil kendisi için seçmek mantıklıdır. Dışarıya, Olympia'ya sadece seyretmenin kendisi için gitmemiz gibi. Oradan hiçbir şey biriktirmiyoruz (Temaşanın kendisi, bir sürü paradan daha iyidir). Ve Dionysia'yı izlerken biz aktörlerden herhangi bir kazanç sağlamıyoruz. Aksine, onlara para harcıyoruz. Ve paraya karşılık tercih ettiğimiz pek çok başka seyirler de var. Evrenin temaşası da diğer faydalı görünen her şeyden çok değer vermemiz gereken şeydir. Şüphesiz, diğer insanların kadınları ve köleleri taklit etmelerini izlemek için büyük çabalar sarf ederken, hiç ücretsiz olan hakikati ve doğal şeyleri seyretmemek doğru değildir (*Protrepticus*: 53.26, 54.1).

Literatürün birbirinden ayrıldığı temel nokta, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in ilk kitaplarıyla son kitabı arasında bir tavır farklılığı olduğu düşüncesidir. Bazı yazarlar, Aristoteles'in kitabın ilk bölümlerindeki fikirleriyle, son kitaptaki fikirlerinin arasında bir uyumsuzluk olduğunu düşünmektedirler. Literatürün önemli isimlerinden biri olan Kraut, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in sadece 10. Kitabında değil, 1. Kitabında da mutluluğu tek türden iyi ile ilişkilendirdiğini bunun da erdemli faaliyet olduğunu söyler. Aristoteles'in kastettiği bu erdemli faaliyet iyi yaşama önderlik eder. Kraut kapsayıcı görüşü reddeder. (Kraut 1991: 158). Nussbaum ise, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* 10.7-8'de, pratik çalışmalarında telkin ettiği kuralları ihlal ettiğini düşünür. Ona göre, pratik felsefe insanların, tanrıların nasıl yaşadığına dair bir bilgiden sonuç çıkarmamalıdır. İlahî bir varlığın yaşamı hayranlık verici olabilir. Fakat bu bizim yeterliliklerimizi aşan bir şeydir. Etiğin pratik amaçlarından biri değildir (Nussbaum, 1986: 293). Acrill ise, *Nikomakhos'a Etik*'in diğer büyük felsefî eserler gibi cevaplardan çok sorulara neden olduğunu ifade eder ve eserin iki noktada çok açık olmadığını belirtir. Bu iki noktadan biri, doğru eylemin ve ahlâkî erdem kriteri nedir sorusudur. Diğerisi ise, insanın ulaşabileceği en iyi hayat nedir sorusudur. Ona göre Aristoteles, 10. Kitaba kadar *inclusive*/kapsayıcı bir yorumla devam etmektedir. (Acrill, 1980: 15). Hardie (1965) ve Kenny (1992) ise 1. Kitapta kapsayıcı değil *dominant* bir yorum getirildiğini düşünür. Nagel ise, Aristoteles'in kapsayıcı ve *intellectualist* (*dominant*/dışlayıcı) şeklinde ifade edilebilecek iki tür mutluluk arasında kararsız olduğunu söyler. *Intellectualist* açıklamaya göre, 10. Kitap 7. Kısımda, *eudaimonia*, insanın tanrısal kısmının aktivitesi olarak verilmiştir ki bu teorik temaşa aktivitesidir. Kapsayıcı açıklamaya göre ise, *eudaimonia* sadece teorik aklın faaliyeti değil, fakat insanın pratik bilgiye ve ahlâkî erdemlere göre yaptığı faaliyetleri içerir. Bu görüş, insanın tabiatının bileşik olduğundan hareket eder. Nagel, *Nikomakhos'a Etik*'in *intellectualist* eğilimlerinin *De Anima*'daki *nous* fikriyle bağlantılı olduğunu düşünür. 10. Kitaptaki *intellectualist* eğilimlerin güçlü olduğunu ifade eder. Burada sunulan temaşa hayatı, insana insandan daha yüksek bir hayat sunmuştur. Bu, basitçe insan olarak yaşanacak değil, insanın tanrısal bir şeyi paylaşarak yaşayacağı bir hayattır. İnsandaki diğer pratik fonksiyonlar, insanın en yüce kısmını desteklemek için vardır. Bu da insanın diğer canlılar gibi bileşik bir doğaya sahip bir canlı değil, özel bir

doğaya sahip ve kendini aşarak tanrılara benzeyebileceği için böyledir (Nagel, 1980: 7-13).⁶⁸

Bu tartışmaya bir katkı sadedinde şunlar söylenebilir: Aristoteles 10. Kitapta her ne kadar mutluluğu teorik felsefeye, temaşa hayatına bağlı olarak ele almış olsa da, her fırsatta, insanın yaşayabilmesi için dışsal iyilere de ihtiyacının olduğunu dile getirir. İnsan dış iyilere ihtiyaç duyacaktır, çünkü insanın doğası kendine yeter değildir (1178b35). Tanrılar kendilerine yeter oldukları için, ihtiyaçsız oldukları için temaşa hayatı onlara en çok yakışan hayattır. Bu şekilde yaşamalarının sonucu olarak tanrıların yaşamının bütünü mutludur. İnsanların mutlu olabilmesi için de bu etkinliğe benzer etkimlikte bulunmaları gerekir (1178b25). Ben bu pasajda kurulan insan-tanrı benzerliğinin, mutlak bir benzerlik olmadığını düşünüyorum. Tanrı temaşa hayatını, hiçbir ihtiyacı olmayan bir varlığa yakışacak şekilde hiçbir karakter erdemine de ihtiyaç duymadan yaşar. İnsan ise, dışsal iyilere ihtiyacı olan doğası itibariyle, tanrının bu etkinliğine benzemeye çalışır. Ancak bunu kendi sınırları içerisinde yapar. İnsanın karakter erdemlerine ihtiyacının olması, temaşa hayatını yaşaması konusunda mutlak bir engel olarak görülmemelidir. Zira bu iki erdem türünün birbirini nakzeden kutuplar olarak değil, birbirini tamamlayan unsurlar olarak görürsek, Aristoteles'in insanın tanrı gibi bir etkinlikte bulunmasından ne anladığını daha sağlıklı okuma imkanımız olabilir.

Aristoteles'in, insanın ihtiyaç sahibi doğası sebebiyle pek çok şeye ihtiyacının olduğunu bedeninin sağlıklı olması gerektiğini, beslenmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte, bir yandan da mutlu olabilmenin yolunu bu dışsal iyilerde aşırıya gitmemek olduğunu söyleyerek, kitap boyunca savunduğu orta idealini yine 10. Kitapta da gündeme getirir:

“Dışsal iyiler olmadan olmadan mutlu olunamasa da sanılmamalı ki, mutlu olmak için pek çok büyük şeylere ihtiyaç duyulacak. Kendine-yeter eylem aşırılıkta değildir. “Denize-karaya egemen olmadan” da iyi şeyler yapmanın olanaklıdır” (*Nikomakhos'a Etik*: 1179a). Yani aslında karşımızda, insanın dışsal iyilere olan ihtiyacını kabul eden, bunlar olmadan mutlu olunamayacağını da kabul eden, fakat insanı yine de ölümlü

⁶⁸ Bu münbit tartışmanın derli toplu bir şekilde özetlendiği Türkçe çalışmalara örnek olarak (Batak: 2016a) ve (Batak: 2016b) adlı makalelere müracaat edilebilir. (Liu: 2011) ve (Walsh: 2015) çalışmaları da İngilizce literatürdeki zikre değer çalışmalardandır.

doğasını aşmaya, aşırılıkta bulunmamaya ve böylelikle tanrının yaşadığı temaşa hayatını taklit etmeye davet eden bir Aristoteles olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çerçevede Aristoteles ile Platon'un bir yandan tanrı gibi olma hedefi ama insanın dışsal iyilere olan ihtiyacı konusunda birbirinden çok da farklı düşünmediğini zikretmemiz gerekir. Aristoteles'in de Platon'un da, kendisini sadece düşünmeye adanmış ve tanrı gibi yaşayan bir *münzevî* kişiyi idealize etmeleri, en başta içinde yaşadıkları dinî ve kültürel ortam sebebiyle mümkün değildir. Yunan dini, bugün semavî dinlerin etkisiyle zihnimize oluşan bir inziva hayatına müsait bir din olmadığı için, her iki filozof da bu dünyalı, bu dünya içinde, insanî şartlarda ulaşabileceğimiz iyinin peşinde koşmuşlardır. Platon'un iyi kavramı için ayrı bir dünya tahsis etmiş olması bile bu durumu çok fazla değiştirmez. Zira, Platon için ideal filozofu temsil eden Sokrates'in iyiyi temaşası da, inziva halinde değil Agora'da insanların, gençlerin arasında olmuştur.

Bu konuyla ilgili, Nightingale'de rastladığımız bir bakış açısı problemini de zikrederek bu başlığı noktalayabiliriz: Nightingale, Aristoteles'te insanın tanrı gibi temaşa hayatı yaşamasının imkânı konusunu ele alırken, *Theaitetos* diyalogunun ara söz kısmında Platon'un idealize ettiği, tanrıya benzeyen *öte dünyalı*⁶⁹ olduğunu düşündüğü filozofa göndermeler yapar. Böylelikle Aristoteles'in ve Platon'un *theoria* konseptlerini tanrıya benzeme teması üzerinden karşılaştırır. Yorumcuya göre, Aristoteles'in en yüksek iyisi de, Platon'un ara sözde çizdiği ideal durum da *pratik hayattan el çekme* temellidir. Platon'un, *Theaitetos*'un ara sözündeki ideal filozofu bırakın komşusuyla bir iletişim kurmayı, onun bir insan olup olmadığıyla bile ilgilenmez. Çarşı pazarın yolunu bilmez. Bununla birlikte, Nightingale, Aristoteles'in *theoria* idealinin, Platon'un burada tasvir ettiği *theoriadan* bile daha *impractical* olduğunu öne sürer. Çünkü ona göre, ara sözdeki filozofun tanrıya benzemekteki hedefi oldukça pratiktir. Hedef, bu dünyadaki kötülüklerden kaçmak ve tanrılar gibi *adil olmaktır*. Yani temaşa halinin hedefi adaletli bir duruma ulaşmaktır. Halbuki Aristoteles'in *theoria* idealinin hedefi kendi dışında değildir. Zaten Aristoteles, tanrısını da Platon'un yaptığı gibi adil, kötülüklerden uzak vb. gibi sıfatlarla tasvir etmez. Nightingale'e göre:

⁶⁹ *Öte dünya* kavramının kullanımından kaynaklanan problemleri, *Theaitetos* başlığında tartışmıştık. Burada da Nightingale kullandığı için metne sadık kalmak için kullanıyorum.

“Platon gibi Aristoteles de felsefeci ile politikacıyı ve onların yaşadıkları hayatı birbirine karşıt olarak görür. Fakat Aristoteles teorik ve pratik bilgeliği ayırmak ve bunları iki ayrı insan tipine tahsis etme konusunda Platon’u aşar. Aristoteles, aşkın filozofun tanrıya benzediğini doğrular fakat o tamamıyla farklı bir tanrı konseptine sahiptir ve onun tanrısının aktivitesi bütünüyle farklıdır. 10. Kitapta da söylediği gibi, tanrının etkinliği bütünüyle temaşadır: Tanrılar politik işlerle ilgilenmezler ve hiçbir şey oluşturmazlar ve herhangi bir şey üretmezler. Aristoteles ayrıca, Platon’un tanrılara dair olan, mükemmelen rasyonel, etik olarak erdemli, yaratıcı/oluşturucu ve *demiorgic* olduğu fikrine karşı çıkar” (Nightingale, 2004: 205-206).

Nightingale’in yorumunda da rastladığımız, Platon’un *Theaitetos*’un ara sözündeki filozofun hatalı bir biçimde bu dünyadan elini çekmiş, *impractical* bir noktaya konumlandırılması, Aristoteles’in entelektüel erdemler ve bununla bağlantılı olarak *theoria* kurgusunun da yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Platon’un ilgili pasajlarındaki vurguların bir retorik olduğunu, Platon’un bu dünyadan el çekmek gibi bir ideali savunmasının mümkün olmadığını, Sokrates’in hayat tarzının buna izin vermeyeceğini Platon bölümünde ayrıntılı bir biçimde tartışmıştık. Literatürde yer alan ve daha önce de zikretmiş olduğumuz okuma tarzlarının, ilgili pasajları neredeyse bir münzevî filozoftan bahsediliyormuş gibi yorumladıklarını da görmüştük. Nightingale’in bu okuma tarzını Aristoteles’e de taşıyarak, Platon ve Aristoteles’in hatalı bir zeminde bir araya getirmeye çalıştığını ifade edebiliriz. Aristoteles’in ve Platon’un bu konudaki bakış açıları birbirini tamamlar niteliktedir fakat bakış açılarının buluştukları zemin, Nightingale’in iddia ettiği gibi *impractical* bir zemin değil, aksine insanî şartların ve ihtiyaçların hiçbir şekilde göz ardı edilmediği bir zemindir.

SONUÇ

Bu tez, antik Yunan felsefesinde tanrıya benzeme fikrine rastlanıp rastlanmayacağını sorgulamak adına yapılmıştır ve bu sorgulama sonucunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Antik Yunan dininin genel karakteristikleri dikkate alındığında, tanrıya benzeme ya da tanrıyla bir olma tecrübelerinin bu dinin yapısı içinde yaygın olarak yer bulan bir uygulama olmadığı görülmüştür. Antik Yunan tanrılarının, bir tanrı olarak taşıdıkları sıfatların, böylesi mistik bir tecrübenin önündeki en önemli engel olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Antik Yunan tanrılarının her biri tek tek düşünülüğünde, her biri tanrısal özelliklere sahip olan, fakat aynı zamanda ayrı ayrı zaafı, eksiklikleri olan tanrılardır. Yunan tanrılarının tek başlarına, tüm özellikleriyle birlikte insana modelik edecek tanrılar olmaması, bununla birlikte insanı kıskanan, ona zarar vermek için neredeyse fırsat kollayan bir yapıda olmaları, bu dinin içerisinde tanrıya benzeme fikrinin yaygınlaşmamasının en önemli sebeplerindedir.

Antik Yunan dini, ölümlü ve ölümsüz olanın sınırlarının ayrıldığı, her iki grubun yetki ve eylemlerini birbirinden ayıran, ölümlünün ölümlüye yakışan bir şekilde davranıp, tanrılara özenmemesi gerektiğini vurgulayan bir dinî anlatıya sahiptir. Bir kutsal kitabı ya da bir din adamları sınıfı olmayan bu din, söz konusu vurguyu söylenceler, ritüeller ve nesilden nesile aktarılan esfaneler yoluyla güçlendirmiştir.

Tanrıya benzeme fikri, ya da tanrılaşma uygulamaları antik Yunan dininin bu genel yapısının içerisinde yaygın olarak yer bulmasa da Dionysos'a yapılan tapınmalarda bu fikrin ağır bastığı görülmüştür.

Dionysos tapınmalarında, tanrıya benzeme ve tanrılaşma uygulamalarının her ikisinin de yer bulduğu tespit edilmiştir. Ritüellere katılan kişilerin yaptıkları sembolik hareketlerle Dionysos'un ölümsüzlük arayışını taklit ediyor oluşları, tanrıya benzeme fikrinin bir yansıması olarak görülebilir. Bununla birlikte tanrıyı taklit bağlamında gerçekleştirilen bu sembolik eylemler, bir yandan da katılımcıları tanrıyla bir olmaya hazırlayan semboller olarak kabul edilmiştir.

Dionysos'un ölümsüzlük arayışını taklit eden inananlar, bu taklit eylemleriyle tanrının kendilerine gelmesini, nüfuz etmesini, kendilerini ele geçirmesini sağlamaktaydılar. Bu durumda, literatürde birbirinden ayrı kavramsal karşılıkları olan tanrıya benzeme ve tanrı ile bir olma/tanrılaşma durumlarının, Dionysos ritüellerinde birbirini besleyen, birbirinin devamı olan ve bir noktadan sonra da birbirinin yerini alabilen uygulamalar olduğunu söylemek mümkündür.

Dionysos tapınmalarında, kişinin o ritüele katılması kendi iradesiyle gerçekleşmekte, Dionysos'u taklit için belirli eylemleri gerçekleştirmesi yine kendi isteğiyle olmaktadır. Tanrıyı taklit, kişinin kendi iradesiyle girdiği bir süreç iken, tanrıyla bir olma ancak tanrının iradesiyle gerçekleşebilecek bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak tanrı isterse gerçekleşecek bu eylemin bir başka şartı da kişinin aklının başında olmama durumudur. Dionysos inananları, tanrıyı taklit etmek için Dionysos'un sembolü olan şarabı içerken bir yandan da kendi iradelerini devre dışı bırakacak bir adım atmış oluyorlar ve tanrının da onlara ancak içkinin etkisindeyken ve akılları başlarında değilken geleceği kabul ediliyordu. Bu durumda, bu ritüellerde aklın fonksiyonu ile ilgili olarak, tanrıya benzeme ile tanrılaşma arasında hem ince bir ayrım hem de paradoksal bir durum olduğunu söylememiz mümkündür. Kısaca, tanrıya benzeme insan iradesiyle girilen bir süreç olduğu halde, bu süreçte iradî olarak yapılan şarap içme eylemi, bir sonraki noktada insanın iradesini dışlayan ve tanrının o kişi adına eylemde bulunmasına zemin hazırlayan, buna izin veren bir enstrümana dönüşmüş olmaktadır.

Antik Yunan kültüründe, tanrıyla insanın yaşadığı bu birlik deneyimi Dionysos tapınmalarında karşımıza çıkmaktayken, bir de *epifani* adı verilen, tanrının bir nesnede tezahür etmesi ve o nesneyi kutsallaştırması anlamına gelen bir duruma da rastlanmaktaydı. Bu da yine, bir tanrının kendi isteğiyle, cansız-iradesiz bir nesneye nüfuz etmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Dionysos ritüellerinde, tanrıyı pasif bir biçimde kabul eden insan hangi konumdaysa, tanrının yansıması olan taş, heykel, nesne de aynı konumdadır. Aradaki tek fark, tanrının etkisi altında eylem yapabilme farkıdır. Bu sebeple, tanrının insana nüfuz etme durumu da, cansız bir nesneye nüfuz etme durumu da *epifani* cümlesinden görülmüştür.

Kültürel olarak *epifani* benzeri durumların var olması sebebiyle de antik Yunan dilinde, tanrısal insan, tanrı-gibi insan şeklinde bir kullanım da gelişmiştir. Bu kullanım her zaman

dinî bağlamda olmayan, adab-ı muaşerete uyan ya da harikulâde başarılar sergileyen kişilere uygun görülen sıfatlar gibidir. Bu sebeple, antik Yunan kültüründe tanrıya benzeme fikrinin takibini yapacak çalışmaların, bu gibi adlandırmalardan hareket etmeleri, nispeten eksik bir veri tabanından hareket etmelerine sebep olmuştur. Bu çalışmanın vardığı sonuçlardan biri de tanrıya benzeme konusunun özellikle felsefî metinlere yansıma tarzının sadece bu günlük adlandırmalarla sınırlı olmadığı, farklı temalarla bağlantılı şekilde de yer alabileceğidir.

Bu çalışma neticesinde, tanrıya benzeme fikrinin, dinî söylemden felsefî metinlere aktarıldığı tespit edilmiştir. Fakat bu aktarımın, bir dönüşüm içinde gerçekleştiği, dinî ritüellerdeki bazı temaların saklı kaldığı halde bazı temaların dönüştürüldüğü görülmüştür.

Sokrates öncesi filozoflarda İtalya ekolü dışında kalan filozoflarda, tanrıya benzeme fikrinin yer almadığı görülmüştür. Fakat bu yargının bir istisnası vardır. O da, Miletos okulunun *arkhe* arayışıdır.

Miletos okulundaki filozofların her şeyin kökenindeki *arkheyi* arama çabaları, o dönem Yunan toplumunda var olan bir dinî ritüelle ilişkilendirilmiştir. *Teletâî* adı verilen bu ritüellerde, grup halindeki insanlar, tanrı ile irtibat kurmaya çalışmaktaydılar. Bu irtibattan kast edilen de yine tanrının ruhunun grup ruhuna nüfuz etmesi ve grup üyelerinin tek tek tanrılaşması idi. Yani, bir tanrı ile, çokluk halindeki insanların, gruba nüfuz eden tanrının ruhu vasıtasıyla irtibat kurması söz konusuydu. Teletâî ayinlerinde odaklanılan birlik ile çokluğun irtibatı temasıyla, Miletosluların çokluk halindeki doğanın kökenindeki tek ilkeyi bulma çabaları arasında benzerlik olduğu düşünülmüştür. Bununla birlikte, teletâî ayinlerinin ahlâkî bir amaç taşıdığı, fakat *arkhe* arayışının daha kozmolojik bir arayış olduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Pythagorasçı düşünce ise tanrıya benzeme fikrinin felsefî zeminde yeniden ifade edilmesinin ilk örneği olması bakımından önemlidir. Pythagorasçılık dinî öğretisi de olan bir topluluk olduğu için, burada tanrıya benzeme fikrine rastlamamız şaşırtıcı değildir. Fakat, bu tez neticesinde görülmüştür ki, tanrıya benzemenin bir dönüşüm geçirerek *philosophia* halini alması Pythagorasçılıkla başlamıştır. İnsanların tanrıya benzeyerek ulaşmaya çalıştığı erginlenme seviyesi, ya da mükemmellik düzeyi, Pythagorasçılıktan

itibaren insanın belirli bir eğitim sürecinden geçerek ulaşabileceği, kendi entelektüel kazanımı olan bir mükemmellik anlayışına, yani *philosophiaya* dönüşmüştür.

Bu çalışmanın sonucunda Pythagorasçılığın pek çok ögesinin, tanrıya benzeme fikriyle bağlantılı olarak okunabileceği tespit edilmiştir. Bu ögeler arasında ruh göçü ve sayıları taklit zikredilemeye değerdir. Ruh göçü inancı, yine az evvel değindiğimiz bir ve çok ilişkisi bağlamında tanrıya benzeme konusunun bir parçası olmuştur. İnsan, evrenden nefes alarak yaşadığı ve evren de tanrısal kabul edildiği için, insanla tanrısal olan evren arasında bir akrabalık, bir irtibat olduğu varsayılmıştır. Bunu kısaca mikro kozmos makro kozmos bağlantısı olarak ifade etmek de mümkündür. İnsanın ruh göçü vastıyasıyla evrene katılımı, tanrısala katılımı şeklinde anlaşılmıştır. Bu ise, antik ritüellerde somut bir şekilde insanın tanrıya katılımı ya da tanrının insana hulülü şeklinde anlaşılan meselenin Pythagorasçılıkta daha soyut bir hal aldığı göstermektedir.

Ayrıca yapılması gereken bir tespit de şudur: Antik ritüellerde bir tanrıya benzeme ya da bir tanrı tarafından sahip olunma şeklinde anlaşılan meselenin, ilk kez Pythagorasçılıkta, tanrıya değil tanrısal olana benzemek, tanrıya değil tanrısal olana katılım sağlamak halini aldığı söyleyebiliriz. İnsan artık, felsefi bir eğitim sürecinden geçerek, kendisinden daha yüksek, daha tanrısal bir unsurla bağlantı kurmakta ve böylelikle mükemmellik kazanmaktadır.

Pythagorasçılık'ta göksel cisimlere benzemek hayatın amaçlarından biridir. Göksel cisimler de tanrısaldir. Evren tanrısaldir ve insan bu evrene ruh göçüyle katılım sağlar. Bir sayısı tanrısaldir ve sayıları taklidin sistemde özel bir yeri vardır. Bu durumda, Platon ve Aristoteles'te de karşımıza çıkacak olan tanrıya benzemenin tanrısala benzeme fikrine dönüşmesine tanık olmaktadır.

Sayıları taklit, Pythagorasçılıkta, şeylerin var olma sebebi olarak yer almaktadır. Şeyler, sayıları taklit ederek var olmaktadır. Bir sayısı tanrısal kabul edilmiş, tanrısalı taklit de sistemin merkezine yerleştirilmiştir. Burada taklit edilenin tanrı değil, tanrısal olması önemli olduğu gibi, taklidin bizzat kendisi de önemli bir vurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Taklidin, antik Yunan kültüründe bugün bizim dünyamızda olduğundan çok daha fazla anlam içerdiğini unutmamamız gerekmektedir.

Pythagorasçılık, Dionysos dinini ve Orfik pratikleri felsefileştiren bir akım olduğu için ve hem Dionysos tapınmalarında hem Orfik öğretilerde tanrıyla birlik yaşamak önemli bir yerde durduğu için, tezde, Pythagorasçılığın, bu fikri felsefileştiren bir akım olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tanrıya benzeme ile ulaşılması beklenen seviye, Pythagorasçılıkla birlikte artık felsefi eğitimin nihayetinde ulaşılacak bir seviyeye dönüşmüştür. Bu dönüşümü de Pythagorasçılığın başlattığı noktadan Platon ve Aristoteles devralmış ve sürdürmüştür.

Platon'da tanrıya benzeme fikri, antik ritüellerin dönüştürülerek ve felsefi bir dille yeniden ifade edilmesi şeklinde karşılık bulmuştur. Bununla birlikte, Platon'un tanrıya benzeme fikrini inceleyen çalışmaların, bu dönüşüme işaret etmekten uzak oldukları ve birtakım metodolojik problemler taşıdıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Tanrıya benzeme konusu, dinî bir bağlamı olduğu için ve antik çağdan sonra Hristiyanlıkta'da karşılık bulmuş bir konu olduğu için, antik çağda bu konunun karşılığını bulmaya çalışmak, yorumcuların anakronizme düşme tehlikesini de beraberinde getirmiştir. Özellikle Platon metinlerindeki ifadelerin İngilizce'ye çevrilmesinde baskın olan Hristiyanî dil, Platon'un ne söylediğini neredeyse baştan sona değiştirecek bir etkiye sebep olmuştur. Üstelik, Platon'un tanrıya benzeme fikrinin, hatalı ya da eksik bir şekilde okunmasının sonucunda Aristoteles de mevcut literatürde oldukça sorunlu bir şekilde ele alınmıştır.

Platon'da tanrıya benzeme konusu hakkında yazılan makalelerde yazarların neredeyse ittifakla *Theiatetos* diyalogundaki ara söze yoğunlaştıkları tespit edilmiştir. Bu diyalogdaki ara sözde geçen *homoiôsis theoi*/tanrıya benzeme ifadesi, literatürün dikkatinin buraya çekilmesine yol açmıştır. Bununla birlikte, *Theaitetos*'taki tanrıya benzeyerek buradan oraya kaçmak ifadeleri, diyalogdaki bağlamından kopartılarak, bu dünyadan öte dünyaya kaçmak şeklinde anlaşılmıştır. Bu yanlış anlaşılma sonucu, Platon'un münzevî, bu dünyadan elini çekmiş öte dünyalı bir filozof modeli çizdiği düşünülmüştür. Platon'un ideal filozofu bu noktadan anlaşılınca, Aristoteles'in *theoria* ideali de buna bağlı olarak şekillenmiş ve Aristoteles'in de Platon gibi insanın dışsal ihtiyaçlarını göz ardı ederek yalnızca düşünme yönüne odaklanan bir kurgu yaptığı düşünülmüştür. Dolayısıyla, *Theaitetos*'taki tanrıya benzeme fikrinin bağlamından uzaklaştırılarak eksik bir okumaya tabi tutulması, literatür üzerinde geniş bir biçimde etki

etmiş, hem *Timaios* diyalogunun hem *Şölen*'deki *theoria* idealinin hem de Aristoteles'in *theoria* kurgusunun, Platon'un öngördüğü varsayılan öte dünyalı ve münzevî filozof kurgusunun gölgesinde yorumlanmasına neden olmuştur.

Çalışmamız neticesinde *Theaitetos*'taki tanrıya benzeme ve buradan oraya kaçma ifadelerinin, Platon'da sofist ile filozofun hayat tarzını karşılaştırmak için yaptığı bir benzetme, kullandığı bir retorik olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sebeple, Platon'un antik ritüellerdeki tanrıya benzeme fikrini ne şekilde dönüştürdüğü sorusunun cevabını, *Theaitetos*'ta aramanın yerinde olmadığı ifade edilebilir. Ve yine, *Theaitetos*'taki metaforik ifadelerin, bu dünyadan elini çekmiş dindar bir Hristiyanı andıran şekilde yorumlanması da, az evvel dikkat çektiğimiz anakronizm probleminin en müşahhas örneği olarak karşımızda durmaktadır.

Bu tezde ulaşılan başka bir sonuç, Platon'un tanrıya benzeme ifadesini kullandığı *Theaitetos* diyalogunun, bu konudaki dönüşümü takip etmemizi sağlayan bir temsil sunmazken, *Şölen*, *Phaidros* ve kısmen de *Phaidon* diyaloglarının, söz konusu dönüşümü görmemiz için oldukça önemli yerde durduklarıdır.

Çalışma sonucunda, *Phaidon* diyalogunun, erginlenme anlayışındaki değişime birkaç pasajla da olsa işaret eden bir diyalog olduğu görülmüştür. Antik insanın, erginlenme ritüelleri aracılığıyla peşinden koştuğu mükemmelleşme idealinin, *Phaidon*'da felsefeyle eşleştirildiği görülmüştür. Aristoteles'tin *telos* kurgusuyla yeniden karşımıza çıkacak olan bu durum, felsefeyle birlikte insanın mükemmellik anlayışının değişimi olarak ifade edilebilir. Eksik olduğu düşünülen, kirlî, ya da arınması gereken bir noktaya konumlandırılan insan, dinî söylemin etkili olduğu dönemlerde dinî ritüeller aracılığıyla bu eksiğini gidererek mükemmel duruma ulaşmaya çalışırken, bir süre sonra bu misyonun felsefeye, felsefî eğitime, entelektüel çabaya hasredildiği görülmüştür.

Şölen ve *Phaidros* diyaloglarının tanrıya benzeme fikrini, yaklaşık olarak aynı tema etrafından ele aldıkları tespit edilmiştir. Her iki diyalogda Eros, taklit, anamnesis, temaşa gibi kavramları kullanarak tanrıya benzeme fikrini yeniden farklı bir düzlemde ifade etmektedir.

Şölen, Platon'un mitleri nasıl kullandığına dair bir örnek olarak da karşımıza çıkmaktadır. *Şölen*'de Eros'la ilgili mitlerin nakledilmesinin ardından Platon'un Eros'u kendi felsefî

bilgelik anlayışına bağlı olarak dönüştürdüğüne tanık olmaktadır. Eros, geleneksel anlatıda insan ve tanrı arasında bir aracı, insandan tanrıya dilek ve kurbanları ulaştıran, tanrıdan insana da hediye ulaştıran bir aracı iken, *Şölen*'de bu mitik unsur dönüştürülerek yer almıştır. Mitsel anlatıda Eros, insan ve tanrı arasındaki boşluğu dolduran ve insanın yetkinliğini bu şekilde sağlayan bir varlıktır. Fakat Platon Eros'u *Şölen*'de insanın kendi cehdine, çabasına karşılık gelen bir aracıya dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, insanın iradesinin ve çabasının merkeze alınması açısından oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Zira, tanrıya benzeme düşüncesinde ve pratiklerinde felsefenin gerçekleştirdiği en önemli değişim, tanrıyı insana nüfuz edecek ve insan adına eyleyecek aktif bir güç olmaktan çıkarmış olmasıdır. Antik ritüellerde, insan ile tanrı arasında varolan ve ara varlıklarla doldurulmaya çalışılan boşluk, felsefî bilgelik anlayışıyla birlikte, insanın kendi entelektüel çabasıyla birlikte gireceği bir yolculukla doldurulmuştur. Bu yolculuk *Şölen*'de insanın tanrısal olan Güzel ideasını temaşa için çıktığı yolculuktur.

Şölen'de Güzel *ideasının* temaşası, tanrısal olanın temaşası olarak yer bulmaktadır. Tanrısalın böylesi bir iradî yolculuk sonunda temaşa edilmesi insanı ölümsüzlüğe de ulaştırmaktadır. Burada iki vurgunun altını çizmek istiyorum: Bunlardan ilki, tanrının bir model olmaktan çıkıp, tanrısalın, tanrısal olan *ideanın* model ve hedef haline gelmesidir. İkincisi ise, ölümsüzlükle ilgili ritüellerde gerçekleştirilen dönüşümdür. Dionysos ritüellerinde, ölümlü bir anne ile ölümsüz bir babanın çocuğu olan Dionysos'un kendi ölümsüzlüğünü kazanma süreci taklit edilerek, bu taklit süresince Dionysos'la birlik yaşama, onun çektiği acıları tecrübe etme süreci ve böylelikle ölümsüzlüğün sembolik olarak tecrübe edilmesi söz konusuydu. Dolayısıyla Eros'la ilgili mitlerin, insan iradesini merkeze alan bir şekilde dönüştürülmesi yanında, *Şölen*'de, insanın ölümsüzlük arayışıyla ilgili geleneksel tutumlara da alternatif bir yol çizilmektedir. İnsanın Güzel ideasını takip ederek bu felsefî ve aynı zamanda erotik olan yolculuğa çıkması insanı sadece bilgi değil, ölümsüz de kılmış olmaktadır. Bu durumda, *Şölen*, tanrıya benzeme, tanrıyla bir olma ritüellerini hem Eros'un mitik anlatısı üzerinden hem de ölümsüzlükle ilgili inanışlara alternatif bir ölümsüzlük anlayışı sunarak dönüştürmektedir.

Phaidros ise, tanrıya benzeme fikrindeki dönüşümü *anamnesis* ve *enthusiasm* kavramları üzerinden gerçekleştirmektedir. *Enthusiasm* kelimesi, geleneksel anlamda tanrı

tarafından ele geçirilmek demek iken, *Phaidros*'ta, insan tanrı tarafından ele geçirilmez. Aksine, bir tanrı olan Eros'un insanı cezbeyle getirerek, *anamnesis* yolculuğuna çıkarması, böylelikle de gerçek Güzelliğin temasının ve gerçek erginlenmenin sağlanması söz konusudur.

Phaidon'da kısa bir pasajda yer alan erginlenme fikrinin, *Phaidros*'ta oldukça merkezi bir yerde olduğu görülmüştür. Felsefi bilgelik çabası, arayışı ile birlikte, erginlenme anlayışı da değişmiş ve *Phaidros*'ta bu durum, 'sadece filozofun düşüncelerinin kanatlanabileceği, erginlenmenin en üst düzeyine hatırlatıcıları kullanarak yalnızca filozofun çıkabileceği' şeklindeki ifadelerle yer almıştır. Az önce ifade ettiğimiz gibi bu, hem erginlenme anlayışındaki değişimi hem de insanın mükemmellik anlayışındaki değişimi göstermektedir.

Yine dikkat edilmesi gerekir ki, felsefi bilgelik çabasıyla birlikte hem mükemmellik anlayışı değişmiş hem de bu mükemmelliğe ulaştıracak araçlar değişmiştir. Fakat hala aynı kültür havzasında bulunmaları, aynı dil içinde düşünüyor ve eser veriyor olmaları sebebiyle de bu dönüşümün, kültürde yerleşik kavram ve pratiklerin dönüştürülmesi yoluyla sağlandığı görülmüştür.

Timaios diyalogunda da yine benzer bir tema eşliğinde, evreni bilmeye yönelik entelektüel gayretin, tanrıya benzeme fikrine karşılık geldiği görülmüştür.

Timaios'la ilgili zikredebileceğimiz bir diğer sonuç, tanrıyı model alma fikrinin tanrısal model alma fikrine dönüşümüne burada da rastlıyor oluşumuzdur. *Timaios*'ta bu vurgu o kadar açıktır ki, evreni meydana getiren tanrı Demiurgos dahi, kendine tanrısal *ideaları* model almakta, *idealara* bakıp evreni o modele göre yaratmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken hiyerarşik sıralama, tanrısalın tanrıya model olması, tanrısalın mükemmellik bakımından tanrıyı öncelemesidir.

Tanrının tanrısal model almasına paralel olarak, *Timaios*'ta, insanda da bir tanrısal parça olduğu dile getirilmekte ve insanın ölümsüzlüğünün ancak bu tanrısal rehberle, yani aklına uyması ile mümkün olduğu dile getirilmektedir. Ölümsüzlüğün bu şekilde aklî bir etkinliğe bağlanmasının da *Şölen* diyalogunda ölümsüzlükle ilgili yapılan vurguları tamamlayıcı nitelikte olduğu zikredilmelidir.

Bu çalışmanın sonucunda, Aristoteles'in, tanrıya benzeme fikrinin dönüştürülmesi anlamında Platon'a oldukça yakın bir noktada durduğu sonucuna ulaşılmıştır. Platon da Aristoteles de, tanrıya benzeme ritüellerini dönüştüren bir noktada durmaktadır. Platon'un *bu dünyalı* bir noktada durarak yaptığı dönüşümü, Aristoteles de kendi felsefi kurgusu ile tamamlamıştır.

Sonuç sadedinde Aristoteles'in, Platon'dan zikredilmesi gereken en önemli farkı, mitlere yaklaşım tarzlarıdır. Platon, mevcut geleneksel uygulamaları ve kavramları tamamen reddetmeden, mitlere, hikayelere eserinde yer vererek fakat bunları kendi amaçları doğrultusunda kullanarak bir dönüşüm gerçekleştirir. Fakat Aristoteles, Platon'un mitleri araçsal olarak kullandığı gibi dahi kullanmamış, onları doğrudan reddetme cihetine gitmiştir.

Aristoteles, insanın tanrı gibi olmasına izin veren ritüelleri, gizemleri hiç tartışmasız olarak reddetmektedir. Fakat gelenekte var olan, Kutsanmışlar Adaları gibi bazı unsurlara da insanın tanrısallığa en yakın olduğu zihin durumunu gösteren dilsel bir kullanım olarak yer vermektedir.

Aristoteles'in gelenekteki uygulama ve inanışları reddetmesinin yanında, dikkat çeken diğer bir özelliği, tanrıya benzeme fikrini, tanrının yaşamına benzeme, tanrının düşünce yaşamını taklit etme şekline dönüştürmüş olmasıdır. Aristoteles, bu dönüşümü, *telos* ve *eudaimonia* kavramlarını kullanarak gerçekleştirmektedir.

Aristoteles'in *telos* kavramını kullanarak gerçekleştirdiği dönüşüm, az evvel değindiğimiz mükemmellik anlayışının değişimi ile ilgili başka bir örnek olarak da karşımıza çıkar. *Telos* kelimesinin geleneksel kullanımı, insanın bir tanrı tarafından tamamlanarak mükemmelliğe ulaşması iken, Aristoteles, insanın mükemmelliğini onun *telosunu* gerçekleştirmesine bağlı kılmıştır ve bu *telos* da ona göre *eudaimoniadır*. İnsanın mükemmelliğini, bir tanrı tarafından tamamlanmaktan, kendi *telosunu* gerçekleştirerek *eudaimoniaya* ulaşmak haline getirdikten sonra da, insanın gerçek mutluluğunu tanrının yaşadığı düşünce hayatını yaşamaya, tanrı gibi *theoria* etkinliğinde bulunmaya bağlamıştır.

Aristoteles'in tanrı benzeri hayat kurgusunun anlaşılmasında da, Platon'un *bu dünyadan kaçma* retorüğünün anlaşılmasındaki okuma problemine benzer bir problem olduğu

görülmüştür. Nasıl ki Platon'un metaforik bir tarzda kullandığı ifadeler literal olarak ve anakronik tarzda anlaşıldığında ortaya yarı-Hristiyan yarı-antik bir Platon portresi çıkmış ise, Aristoteles'in *theoria* kurgusu da benzer bir şekilde insanî etkinlikleri hiçe sayan bir Aristoteles okumasına neden olmuştur. Bu okuma tarzı Aristoteles ile Platon'un tanrıya benzeme ile ilgili fikirlerinin yanlış bir zeminde bir araya getirilmesine de sebebiyet vermiştir. Platon'da Aristoteles de, kendi felsefî anlayışları çerçevesinde bu ritüel ve inanışları yer yer dönüştürdükleri, yer yer reddettikleri ve oldukça *bu dünyalı* ve rasyonel bir zeminde bir araya geldikleri halde, bazı yorumcuların bu iki filozofu *öte dünyalı* bir inzivâ hayatı merkezinden bir araya getirdikleri görülmüştür. İki filozofun bir araya getirildikleri bu zeminin ise, hem onların felsefî sistemleri düşünüldüğünde, hem de içinde yaşadıkları toplumun kültürel alışkanlıkları düşünüldüğünde, eksik ve hatta hatalı bir okuma tarzını yansıttığı ifade edilebilir.

KAYNAKLAR

Kitaplar

- Ackrill, J. L. (1980). "Aristotle on Eudaimonia". *Essays on Aristotle's Ethics* içinde. (ed.) Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press. 15-33.
- Ahrens Dorf, P. J. (2014). *Homer on the Gods and Human Virtue*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Anderson, D. E. (1993). *The Masks of Dionysos: A Commentary on Plato's Symposium*. New York: SUNY Press.
- Annas, J. (1999). *Platonic Ethics. Old and New*. New York: Cornell University Press.
- Aristoteles. (1984). *The Complete Works of Aristotle*. Jonathan Barnes (ed.) Princeton: Princeton University Press.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yay.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Bilgesu Yay.
- Aristoteles. (2014). *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Aristoteles. (2014). *Politika*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Yay.
- Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Bilgesu Yay.
- Badian, E. (1976). *The Deification of Alexander the Great: Protocol of the twenty-first colloquy*. Berkeley: The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture.
- Barnes, J. (1987). *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. Çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yay.
- Bernabe, A. (2016). "Aristotle and the Mysteries". *Greek Philosophy and Mystery Cults* içinde, (ed.) Maria Jose Martin Velasco, Maria Jose Garcia Blanco. England: Cambridge Scholars Publishing. 27-42.
- Betegh, G. (2006). "Greek Philosophy and Religion". *A Companion to Ancient Philosophy (Blackwell Companions to Philosophy* içinde. (ed.) M.-L. Gill and P. Pellegrin. Oxford: Wiley Blackwell. 625-39.
- Bigger, C. (1968). *Participation: A Platonic Inquiry*. North Carolina: Louisiana State University Press.
- Bodéüs, R. (2000). *Aristotle and The Theology of The Living Immortals*. Çev. Jan Edward Garrett. New York: State University of New York Press.
- Bowra, C. M. (1964). *Pindar*. England: Oxford Clarendon Press.

- Bretlinger, J. (1970). *The Symposium of Plato*. Boston: University of Massachusetts Press.
- Broadie, S. (2011). *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. New York: Cambridge University Press.
- Bryan, J. (2012). *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. New York: Cambridge University Press.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Boston: Harvard University Press.
- Burnet, J. (2013). *Erken Yunan Felsefesi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yay.
- Caballero, S. P. (2013). "Maenadic Ecstasy in Greece: Fact of Fiction". *Redefining Dionysos* içinde. (ed.) Alberto Bernabé vd. Boston: De Gruyter. 159-185.
- Caldwell, R. (1989). *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth*. England: Oxford University Press.
- Cassirer, E. (1997). *İnsan Üstüne Deneme*. Çev. Necla Arat. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Cassirer, E. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*. Çev. Milay Köktürk. İstanbul: Hece Yay.
- Cevizci, A. (2003). *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay.
- Cicero. (2004). *On Moral Ends*. (ed.) Jullia Annas. England: Cambridge University Press.
- Code, A. (2003). *From Aristotle to Augustine*. (ed.) David Furley. Abingdon: Routledge.
- Collins, P. M. (2010). *Partaking the Divine Nature, Deification and Communion*. New York: T&T Clark International.
- Cornford, F. (1912). *From Religion to Philosophy*. New York: The Liberal Arts Press.
- Cornford, F. (1935). *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and Sophist of Plato translated with a running Commentary*. London.
- Currie, B. (2005). *Pindar and the Cult of Heroes*. England: Oxford University Press.
- Cvetković, V. (2005). "The Mystical Experience of the Idea of Good in Plato". *Plato on Goodness and Justice* içinde, (ed.) Damir Barbariç. Würzburg: Königshausen-Nuemann.
- D'Olivet, F. (1917). *The Golden Verses of Pythagoras*. New York: The Knickerbocker Press.
- Deutsch, (1969). *A Psychoanalytic Study of the Myth of Dionysus and Apollo: Two Variants of the Son-Mother Relationship*. New York: International Universities Press.

- DiRuza, T. M. (2015). *Participation, mystery, and metaxy in the texts of Plato and Derrida*. M.A. Thesis. California Institute of Integral Studies.
- Dombrowski, D. (2005). *A Platonic Philosophy of Religion: A Process Perspective*. New York: State University of New York Press.
- Dover, K. L. (1994). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell Publishing.
- Drozdek, A. (2007). *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Eliade, M. (2016). *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Yay.
- Eliade, M. (2015). *Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dinî Anlamları*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Eliade, M. (2017). *Arayış: Tarih ve Dinde Anlam*. Çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu-Batı Yay.
- Evans, A. (1988). *The God of Ecstasy: Sex-Roles and the Madness of Dionysos*. New York: St. Martin's Press.
- Euripides. (2016). *Bakkhalar*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: İş bankası Yay.
- Frankfort, H. vd. (1961). *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Middlesex: Penguin Books.
- Graf, F. (2010). "Gods in Greek Inscriptions: Some Methodological Questions". *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. (ed.) Jan Bremmer. Edinburg. 55-80.
- Griffin, J. (1983). *Homer on Life and Death*. Oxford: Clarendon Press.
- Griffith, M. (2009). "Greek Lyric and the Place of Humans in the World". *Cambridge Companion to Greek Lyric* içinde. (ed.) F. Budelmann. Cambridge: Cambridge University Press. 72-94.
- Guthrie, W. K. C. (2011). *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. Çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Hadot, P. (2011). *İlkçağ Felsefesi Nedir*. Çev. Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- Harrison, J. (1955). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. New York: Meridian Books.

- Henrichs, A. (2010). "What is a Greek God". *The Gods of Ancient Greece, Identities and Transformations* içinde. (ed.) Jan Bremmer vd. Edinburg: Edinburg University Press.
- Hermann, A. (2004). *To Think Like God*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Jeager, W. (1947). *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Johnson, M. & Hutchinson, D. S. (2014). "Protreptic Aspects of Aristotle's *Nicomachean Ethics*". *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics* içinde. (ed.) R. Polansky. Cambridge: Cambridge University Press. 383-409.
- Johnson, M. R. (2015). "Luck in Aristotle's Physics and Ethics". *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics* içinde. (ed.) D. Henry, K. M. Nielsen. Cambridge: Cambridge University Press. 254-275.
- Jones, W. T. (2006). *Klasik Düşünce: Batı Düşüncesi Tarihi*. Çev. Hakkı Hüner. İstanbul: Paradigma Yay.
- Kenny, A. (1992). *Aristotle on the Perfect Life*. London: Clarendon Press.
- Kingsley, P. (2002). *Antik Felsefe Gizem ve Büyü*. Çev. Kenan Kalyon. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Kirk, G. (2015). *The Pedagogy of Wisdom: An Interpretation of Plato's Theaetetus*. Illinois: Northwestern University Press.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. Çev. Suad Baydur. İstanbul: Sosyal Yay.
- Kosman, A. (2000). "Metaphysics λ 9: Divine Thought". *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum* içinde. (ed.) Michael Frede, David Owain, Maurice Charles. Oxford: Clarendon Press. 307-326.
- Kott, J. (1974). *The Eating of the Gods: An Interpretation of Greek Tragedy*. Çev. Boleslaw Taborski, Edward J. Czerwinski. New York: Vintage Books.
- Kraut, R. (1991). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Larson, J. (2007). *Ancient Greek Cults*. Abingdon: Routledge.
- Lattimore, R. (1992). *The Iliad of Homer*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Miller, P. L. (2011). *Becoming God, Pure Reason in Early Greek Philosophy*. London: Continuum International Publishing Group.
- Morgan, K. (2010). "Inspiration, Recollection, and Mimesis in Plato's Phaedrus". *Ancient Models of Mind* içinde. (ed.) Nightingale Andrea, David Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nightingale, A. (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nightingale, A. (2005). "The Philosopher at the Festival: Plato's Transformation of Tradition Theoria". *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity: Seeing the Gods* içinde. (ed.) Jas Elsner, Ian Rutherford. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nye, A. (2015). *Socrates and Diotima, Sexuality, Religion and The Nature of Divinity*. New York: Palgrave Macmillan.
- O'Brien, C. S. (2015). *The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliver, S. (2005). *Philosophy, God and Motion*. Abingdon: Routledge.
- Osborne, R. (2015). "Unity vs. Diversity". *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* içinde. (ed.) Esther Eidinow, Julia Kindt. Oxford: Oxford University Press.
- Passmore, J. (2000). *The Perfectibility of Man*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yay.
- Peterson, S. (2011). *Socrates and Philosophy In the Dialogues of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petridou, G. (2015). *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Platon. (1892). *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions*. (ed.) B. Jowett. Oxford: Oxford University Press.
- Platon. (1881). *The Theaetetus of Plato*. (ed.) Benjamin Hall Kennedy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. (1997). *Plato: Complete Works*. (ed.) John Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Platon. (1937). *Şölen yahut Aşk*. Çev. Şaziye Berin Kurt. İstanbul.
- Platon. (2000). *Symposion*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yay.
- Platon. (2015). *Ion. Diyaloglar* içinde. Çev. Tacettin Ünlü. İstanbul: Remzi Yay.

- Platon. (2016). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcöz. İstanbul: İş Bankası Yay.
- Ross, D. (2002). *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Russ, J. (2014). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağlardan Günümüze*. Çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu-Batı Yay.
- Russell, N. (2004). *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Rutenber, C. G. (1946). *The Doctrine fo the Imitation of God in Plato*. New York: Kings' Crown Press.
- Ryle, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuddeboom, F. L. (2009). *Greek Religious Terminology: Telete and Orgia*. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg. Netherland: Brill Publishers.
- Sedley, D. (1997). "Becoming Like God in the Timaeus and Aristotle". *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum: Selected Papers Volume 9 of International Plato Studies* içinde. (ed.) T. Calvo, L. Brisson. Germany: Academia Verlag. 327-339.
- Sedley, D. (1999). "The Ideal of Godlikeness". *Plato II: Ethics, Politics, Religion, and the Soul* içinde. (ed.) G. Fine. Oxford: Oxford University Press. 309-328
- Sheffield, F. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford: Oxford University Press.
- Shelling, F. W. C. (1856). *Introduction to the Philosophy of Mythology*. Çev. Sydney Grew.
- Sennett, R. (2011). *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yay.
- Sikes, E. E. (1931). *The Greek View of Poetry*. London: Methuen.
- Silverman, A. (2010). "Contemplating Divine Mind". *Ancient Models of Mind: Studies in Human and Divine Rationality* içinde. (ed.) Andrea Nightingale, David Sedley. Cambridge: Cambridge University Press. 75-97.
- Sissa, G.; Detienne M. (2000). *The Daily Life of the Greek Gods*. Çev. Janet Lloyd, San Fransisco: Standford University Press.
- Solmsen, F. (1942). *Plato's Theology*. New York: Cornell University Press.

- Sourvinou-Inwood, C. (2005). *Hylas, The Nymphs, Dionysos and Others: Myth, Ritual, Ethnicity: Martin P. Nilsson Lecture on Greek Religion*. Stockholm: Paul Åströms.
- Stafford, E. (2012). *Herakles*. Abingdon: Routledge.
- Svavarsson, S. (2015). "On Happiness and Godlikeness Before Socrates". *The Quest for the Good Life* içinde. (ed.) Oyvind Rabbas, vd. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor-Peri, R. (2003). *The God who Comes: Dionysian Mysteries Revisited*. New York: Aldora Publishing.
- Thom, J. C. (1995). *The Pythagorean Golden Verses with Introduction and Commentary*. New York: E.J. Brill.
- Tunalı, İ. (1979). *Estetik*. İstanbul: Cem Yay.
- Uždavinys, A. (ed.). (2004). *The Golden Chain: An Antology of Pytharoean and Platonic Philosophy*. Indiana.
- Van Der Berg, R. (2003). "Becoming Like God According to Proclus' Interpretations of the *Timaeus* the Eleusinian Mystries and the *Chalcadean Oracles*". *Ancient Approaches to Plato's Timaeus* içinde. (ed.) R. W. Sharples, Anne D. R. Sheppard. London: University of London Press.
- Vermeule, E. (1981). *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley: University of California Press.
- Vernant, J. (1991). *Mortals and Immortals*. Princeton: Princeton University Press.
- Vernant, J. (2012). *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*. Çev. Sevgi Tamgüç, Reşat Fuat Çam. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Waanders, F. M. J. (1983). *The History of Telos and Teleo in Ancient Greek*. Amsterdam: B. R. Grüner Publishing.
- Wolfsdorf, D. (2012). *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge University Press.

Sürekli Yayınlar

- Anton, J. P. (1962). "Some Dionysian References in the Platonic Dialogues," *The Classical Journal*, (58), 49-55.
- Arnheim, R. (1993). "From Pleasure to Contemplation", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, *Aesthetics: Past and Present. A Commemorative Issue Celebrating 50 Years of The Journal of Aesthetics and Art Criticism and the American Society for Aesthetics*, 51, (2), 195-197.
- Armstrong, J. M. (2004). "After the Ascent: Plato on Becoming Like God", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (26), 171-183.
- Bacon, H. (1959). "Socrates Crowned", *The Virginia Quarterly Review*, Summer, (35), 3, 415-430.
- Bradshaw, D. (1998). "The Argument of the Digression in the *Theaitetos*", *Ancient Philosophy*, 18, (1), 61-68.
- Ciholas, P. (1978). "Plato: The Attic Moses? Some Patristic Reactions to Platonic Philosophy", *The Classical World*, (72), 4, 217-225.
- Davies, C. (1970). "Thales of Miletus: The Beginnings of Greek Thought". *History Today*, (20), 86-93.
- Denyer, N. (1983). "Plato's Theory of Stuffs", *Philosophy*, (58), 225, 315-327.
- Hardie, W. F. R. (1965). "The Final Good in Aristotle's Ethics", *Philosophy*, (40), 154, 277-295.
- Hooper, A. (2013). "The Memory of Virtue: Achieving Immortality in Plato's Symposium", *Classical Quarterly*, 63, (2), 543-557.
- Izdebska, A. (2016). "Man, God and the Apotheosis of Man in Greek and Arabic Commentaries of Pythagorean *Golden Verses*", *The International Journal of the Platonic Tradition*, (10), 40-64.
- Jedan, C. (2013). "Metaphors of Closeness: Reflections on Homoiôsis Theôi in Ancient Philosophy and Beyond", *Numen*, (60), 54-70.
- Kluckhohn, C. (1942). "Myths and Rituals: A General Theory", *Harvard Theological Review*, (XXXV), 45-79.
- Lännström, A. (2011). "Socrates, the Philosopher in the *Theaitetos* Digression (172c–177c), and the Ideal of *Homoiôsis theôi*", *Apeiron*, (44), 2, 111-130.
- Mahoney, T. (2004). "Is Assimilation to God in the *Theaitetos* Purely Otherworldly?" *Ancient Philosophy*, (24), 2, 321-338.

- Nails, D. (2008). "Aim-inhibited Erôs in Plato's Symposium", Plato's Moral Psychology Conference, Northwestern University, 13-15 March 2008.
- Obdrzalek, S. (2012). "Next to godliness: Pleasure and Assimilation in God in the Philebus", *Apeiron*, (45), 1, 1-31.
- Pearson, B. A. (1979). Review. Holladay Carl, *Theios Aner in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of this Category in New Testament Christology*. *Journal of the American Academy of Religion*, (47), 2, 332-333.
- Radin, M. (1926). "Apotheosis", *The Classical Review*, 30, (2), 44-46.
- Richardson, N. J. (1979). Review. Ed. M. L. West. *Works and Days*. *The Journal of Hellenic Studies*, 99, 169-171.
- Rue, R. (1993). "The Philosopher in Flight: The Digression in Plato's *Theaitetos* (172c-177c)", *Oxford Studies in Ancient Greek Philosophy*, (11), 71-100.
- Schindler, D. (2005). "What's the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context", *The Saint Anselm Journal*, (3), 1, 1-27.
- Shapiro, H. A. (1983). "Heraos Theos: The Death and Apotheosis of Heracles", *Classical World*, (77), 7-18.
- Batak, K. (2016a). "Aristoteles'te En Yüksek Entelektüel Erdem", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), 33, 17-28.
- Batak, K. (2016b). "Aristoteles'te Entelektüel Erdemler", *Felsefe Dünyası*, (63).
- Bush, S. S. (2008). "Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics", *The Philosophical Review*, (117), 1, 49-75.
- Fakhry, M. (1976). "The Contemplative Ideal in Islamic Philosophy: Aristotle and Avicenna", *Journal of History of Philosophy*, (14), 2, 137-145.
- Johnson, K. (1997). "Luck and Good Fortune in the Eudemian Ethics", *Ancient Philosophy*, (17), 85-102.
- Johnson, Monte R. vd. (2005). "Authenticating of Aristotle's Protrepticus", *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, ed. David Sedley, Oxford University Press, (29), 193-294.
- Kenny, A. (1988). "Aristotle on Moral Luck", *Human Agency*, ed. J. Dancy, J. M. E. Moravcsik, C. C. W. Taylor, 105-109.
- Kristjánsson, K. (2014). "Undoing Bad Upbringing Through Contemplation: An Aristotelian Reconstruction", *Journal of Moral Education*, (43), 4, 468-483.
- Liu, W. (2011). "An All-inclusive Interpretation of Aristotle's Contemplative Life", *Sophia*, (50), 57-71.

- Makolkin, A. (2015). "Aristotle's Views on Religion and His Idea of Secularism", *Electronic Journal for Philosophy*, (22), 2, 71–79.
- Nagel, T. (1972). "Aristotle on Eudaimonia", *Phronesis*, (17), 3, 252-259.
- Walsh, D. S. (2015). "Contemplation and the Moral Life in Confucius and Aristotle", *Dao*, (14), 13-31.

Diğer Yayınlar

Gâvertsson, F. (2013). “Eudaimonism A Brief Conceptual History”,
http://www.fil.lu.se/media/utbildning/dokument/kurser/FPRK01/20131/Eudaimonism_abrief_conceptual_history.pdf Erişim Tarihi: Mart 2016.

Oxford Dictionaries

https://en.oxforddictionaries.com/definition/locus_classicus). Erişim Tarihi: Mart: 2016.

Perseus Digital Library: *Homeric Hymns*

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CHomeric%20Hymns> Erişim Tarihi: Mart 2016.

Perseus Digital Library: *Works and Days*

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Hes.+WD+731&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0131> Erişim Tarihi: Nisan 2017.

Protreptikos

Hutchinson, D. S.; Johnson, Monte R. (ed.) (2015). *Protrepticus or Exhortation to Philosophy (Citations, Fragments, Paraphrases, and Other Evidence)*.
<http://www.protrepticus.info/protreprecon2015i20.pdf> Erişim Tarihi: Ocak 2017.

Simpson, Peter L.P. (2008). “Platonic Participation”.

<http://www.aristotelophile.com/Books/Articles/PlatoParticipationRevised.pdf>
Erişim Tarihi: Mart 2016.

Wifidiff

<http://wikidiff.com/epiphany/hierophany>). Erişim Tarihi: Nisan: 2017.

ÖZGEÇMİŞ

Şeyma KÖMÜRÇÜOĞLU, 1984 yılında Merzifon'da doğdu. 2002 yılında Merzifon Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, 2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisans eğitimini, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslam Felsefesi Bilim Dalında, "İbn Sînâ'da Ahlâk Sorunu" başlıklı teziyle 2009 yılında tamamladı.

2008-2009 öğretim yılında MEB/Dış İlişkiler Müdürlüğü'nden aldığı bursla Ürdün/Mafrak Ehl-i Beyt Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı eğitimi aldı.

2015-2016 öğretim yılında TÜBİTAK bursiyeri olarak ABD'ye gitti. Bir yıl süreyle Kaliforniya Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Prof. Monte R. JOHNSON'ın danışmanlığında misafir araştırmacı olarak çalışmalar yaptı.

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda sürdürdüğü doktora eğitimini, Doç. Dr. İbrahim Safa DAŞKAYA'nın danışmanlığında hazırladığı "İlkçağ Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi" başlıklı teziyle 2017 yılında tamamladı.