T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

Siyasal Teolojiye Giriş: Antik Yunan'da Kutsal, Siyasal ve Felsefe

Yüksek Lisans Tezi

İsmail ILGAR

Ankara–2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

Siyasal Teolojiye Giriş: Antik Yunan'da Kutsal, Siyasal ve Felsefe

Yüksek Lisans Tezi

İsmail ILGAR

Tez Danışmanı
Prof.Dr. E.Rufayi TURAN

Ankara–2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

Siyasal Teolojiye Giriş: Antik Yunan'da Kutsal, Siyasal ve Felsefe

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof.Dr. E.Rufayi TURAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
……..	……..
……..	……..
……..	……..

Tez Sınavı Tarihi…….

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../2016)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

Önsöz 1

Giriş 13

I. Bölüm: Yunan Yaban Düşüncesi 34

II. Bölüm: İlk Teologlar 70

A. Homeros 70

B. Hesiodos 81

III. Bölüm: Ocak'tan Site'ye 96

IV. Bölüm: Filozoflar ve Peygamberler 110

A. Tekvin Filozofları 110

i. Thales 110

ii. Anaksimandros 120

iii. Aneksimenes 125

B. Eklektik Peygamberler: Orfeus ve Pisagor 131

C. Eleatiklerin Allah'ı 152

i. Ksenofanes 152

ii. Parmenides 158

D. Herakleitos'un Kelamı 169

V. Bölüm: Ve Toplum Bireylerine, Doğa Atomlarına Ayrıldı 183

A. Empedokles 190

B. Atomcular 205

Sonsöz 215

Kaynakça 221

Önsöz

> "*Bu dünya, söylencenin karanlığı ile savaşılıp o yenilinceye değin doğamadı. Ama söylencebilimsel (mitolojik) canavarlar tümüyle yok edilemediler… Düşünsel, ahlaksal ve sanatsal olan [modern] güçler, kuvvetleriyle tümüyle korudukları sürece, söylence (mitos) zararsız hale getirilmiş ve boyun eğdirtilmiş olarak kalacaktır. Ama bu güçler bir kez kuvvetlerini yitirmeye başlarsa, kargaşa yeniden doğacak ve o zaman söylencebilimsel düşünce tekrar canlanmaya, insanın kültürel ve toplumsal yaşamının tümüne yayılmaya başlayacaktır*" (Cassirer, 2005: 459).

Cassirer bu uyarıyı yaparken aslında Aydınlanma'nın diyalektiğinin sözcülüğünü yapmaktadır. Bir yandan Comte ve Weber gibi, aklın söylenceye karşı savaşında kazandığı muharebeler ve aldığı menzilleri vurgulayarak akılcılaştırma söylemini sürdürmekte; diğer yandan ise Aydınlanma'nın patolojilerini açıklayabilmek için bilinçaltına, yani insanın irrasyonel yanına dayanarak açık bir çelişki ortaya koymaktadır. Oysaki insanlık tarihindeki "olumlu" olayları aklın başarılarına, "olumsuz" olayları ise bazı antropologların yaptıkları gibi bir çeşit ilkel aptallığa (Urdummheit) (Cassirer, 2005: 230-238) atfetmek sadece kuramsal bir çelişki ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda insana ilişkin kavrayışımızı da sakatlar. Her şeyden önce bir hata ya da aptallık üzerine kurulduğunu iddia etmek, bu kadar temel bir toplumsal kurumun kalıcılığını açıklamakta başarısız olacaktır. Oysaki söylence, insanlık tarihiyle *yaşıt* uzun hayatı boyunca, insanlığı yönlendirmekte bilimin sağlayamadığı önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Kaldı ki kargaşa dönemlerinde yeniden ortaya çıkacağını söylemek bile, aslında söylencenin hayatla ilişkisinin o kargaşaları önleyemeyen akıldan çok daha *samimi* olduğunu

itiraf etmek anlamına gelir. Bize ihtiyacımız olan daha bütünlüklü insan anlayışını ise ancak Aydınlanma'nın akıl ile söylence arasında konumlandırdığı çatışkının (antinomi) aşılması ve gerçekte ikisinin aynı özün tezahürleri olduklarının kavranması sağlayabilecektir.

İşte bu noktada din antropolojisi bize faydalı bir *başlangıç* noktası sağlar. Bilindiği gibi Durkheim dinin anlamını çözümleyebilmemiz için onu insanın ikili (bireysel ve toplumsal) yapısı içerisinde kavramamız gerektiğine dikkat çekmiştir (2011: 31). Ancak her ne kadar toplumun aracılığı inkâr edilemeyecek kadar etkili olsa da, böyle bir tanım birey ve toplumun doğa ile doğrudan ilişkilerini tamamıyla göz ardı eden *fazlasıyla idealist* bir tanımdır. Bu nedenle biz bu ikiliği, toplum dolayımlı bir denklem (özne↔[toplum]↔doğa[1]) ya da realist bir ontoloji

[1] Her ne kadar tanımımız, Husserl'in özne-öznelerarasılık-dünya (Zahavi, 2003: 76) kavramsallaştırmasıyla örtüşür gibi görünse de aslında Heidegger'in düşüncesine çok daha yakındır. Bilindiği gibi Husserl'i öznelerarasılığa yönelten, nesnel idea ile öznel akıl arasındaki ilişkinin açıklanması sorunudur (Zahavi, 2003: 64). İdeal'in, bireyi ve bireysel psikolojik/biyolojik süreçleri aştığını tanıtlayan Husserl, toplumsal olanla ilişkisini görmüş, ancak modern Batı felsefesinin konumlandırdığı öznenin birincilliğini aşamadığı için toplumu bir öznelerarasılık olarak tanımlamıştır.

Heidegger ise gerek hocası Husserl'i gerekse de Batı felsefesinin yaratısı olan özne-nesne ayrımını aşan bir kavrayış gösterir (Zaine, 2001: 116-119). Heidegger'in Dasein kavramı, birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılamayacak varlıklar olarak özne, toplum ve doğa arasındaki ilişkinin çok yönlülüğünü ifade eder ve bizim kavrayışımız da bu yöndedir. Ancak gerek bu çok yönlü ilişkide toplumun ağırlığının vurgulanması amacıyla, gerekse de bu çalışmanın bir felsefe çalışması olmamasından ötürü buradaki formül nispeten basitleştiricidir.

Her ne kadar bu çalışmada bu ilişkiselliğin detaylarına girmesem de vurgulamak istediğim bir şey var ki, o da insanın Marx'ın iddia ettiği gibi salt çalışma üzerinden tanımlanamayacağıdır. Habermas'ın dikkat çektiği ve Hegel'in Jena Konferanslarında tanımladığı üçlünün (dil, çalışma ve aile) diyalektiği çok daha ilgi çekicidir (Habermas, 2007: 9-35): "Benim tezimin bir radikalleştirilmesi şöyle olabilirdi: Diğerlerinin yanı sıra, dilde, çalışmada ve törel ilişkide de

ve toplumsal bir epistemoloji çerçevesinde yeniden tanımlayacağız. Tanımımızın temelinde insanın iki düşünsel becerisi[2], yani Heidegger'in terminolojisiyle ontik ve ontolojik düşünce yatmakta. Bu becerilerden ilki, "insan" için ayırt edici değildir ve zekâya sahip canlıların hepsinde görülür. Zaten olguları anlama yeteneği, yaşam açısından (en azından bilinçle hareket eden üst seviyeli hayvanlar açısından) zorunlu bir beceridir. Yavru bir ayının bir kirpiyle karşılaşmasından aldığı dersi hayatı boyunca koruyor olması, yavru ayının tekil bir kirpiyi tanımaktan ziyade bir kirpi kavramına sahip olduğunun göstergesidir. Ayrıca bir kirpiye fazla yaklaştığı zaman iğne batacağı ya da kara bulutlar çıktığında yağmur yağacağını öngörebilmesi de belirli bir ilişkisellik/düzenlilik kavrayışına sahip olduğunu gösterir. Kaldı ki doğal olguların çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, her bir nesnenin tekil olarak tanınması olanaklı olmadığı gibi, canlıların belirli bir düzenlilik algısına sahip olmadan beslenmeleri ve yaşamlarını sürdürmeleri de mümkün değildir.

Ancak olgulara karşılık gelen tikel kavramlara sahip olunması, cins gibi doğrudan olgulara denk gelmeyen soyut ve tümel kavramlara sahip olunabileceği anlamına gelmediği gibi; çeşitli olgular arasındaki düzenliliğin farkına varılması da, evrensel yasalara ulaşılabileceği anlamına gelmez. Fakat insan toplumsal bir *varlık* olduğu içindir ki, yaşadığı toplum içerisindeki düzeni olgusallığa yansıtarak

---

kendini açığa vuran, kendi düşünsemesinin (*Reflexion*) saltık devinimindeki tin değildir, tersine, ancak dilsel simgeleştirmenin, çalışmanın ve etkileşimin diyalektik bağlamı, tin kavramını belirler" (Habermas, 2007: 10).

[2] Yine de insan, bu bilişsel becerilerden ibaret değildir. İnsan, *öncelikle* bir hayvandır (Mauss, 2011: 374). Dolayısıyla insanın, başta toplumsallık içgüdüsü olmak üzere, diğer bütün hayvanlar gibi *a priori* içgüdüleri ve bilişsel mekanizmaları vardır. Bu bağlamda insanın ilksel varlığını, yani hayvanlığını reddeden düşünceler, kendilerini nereye konumlandırırlarsa konumlandırsınlar aslında (yabancılaşmayla malul) *metafizik* düşüncelerdir.

evrensel düzene (toplumda yasanın ortaya çıkışından sonra da *evrensel yasalar*a) erişir (Durkheim, 2011: 200-204; Heidegger, 2010: 70). Bu ayrım temelinde "evrensel aklın kavramlarının tasarımımıza [*begreifen,* kavrama] hizmet ederken, pratik aklın kavramlarının algılarımızı idrak etmemize hizmet etmesi"[3] gerçeğine dayanır. İnsan için ayırt edici olan, Levi-Strauss'un "somutun bilimi" olarak adlandırdığı ve toplumsal olduğu kadar psikolojik bir zorunluluk da olduğunu vurguladığı işte bu düzen arayışıdır: "Dasein'in ontik farkı, ontolojik olması gerçeğine dayanır" (Heidegger, 2010: 11). Toplumun bu düzen arayışına verdiği cevap ise, kendi suretinden yarattığı "Kutsal"dır[4]. Kutsal bütün düzlemlerdeki düzenlerin referansıdır; onu hangi düzleme koyarsak o düzlemdeki normatif düzene erişiriz. Bu itibarla holistik (bütüncül) bir kavramdır: kavrayıştaki yansıması varlık, duygulanımdaki yansıması sanat, doğayla toplum arasındaki ilişkideki yansıması büyü/bilim, bireyler arası ilişkilerdeki yansıması ahlak/yasa,

[3] Arı Usun Eleştirisi, B367.

[4] "Kutsal" kavramı, varlıkları var ederek anlamlandırmalarına olanak veren, Heidegger'in Varlık kavramıyla özdeş (pre)ontolojik bir kavramdır (Blattner, 2006: 3 ve 16); Foucalt'un episteme ya da Kuhn'un paradigma (2014: 277) kavramlarının da temelini oluşturur. Ancak gerek Varlık, gerek episteme, gerekse de paradigma, insanı tam olarak yansıtamayan fazlasıyla akli kavramlardır. Oysaki Varlık'ın bütün tarihsel ve toplumsal (siyasal) tezahürleri, daima aklı aşan bir bilinemezlik barındırır (Otto, R.: 1936). Bu aşkınlığı Kutsal terimi çok daha iyi ifade eder.

Bu bağlamda burada büyük harfli yazdığımız Kutsal kavramı, farklı toplumsallıklarla ilişkili basit ontik ifadeler olan kutsal (holy), ilahi (divine) ya da mübarek (sacred) kavramlarıyla karıştırılmamalıdır. Kutsal tamamıyla (pre)ontolojik bir kavramdır ve bu yapısını Eliade çok güzel özetler: "Gerçekten insan aklının, dünyada reel olarak reddedilemeyen bir şeye inanmaksızın, nasıl işlediğini anlamak zordur. Yine, *şuurun*, insanın tecrübelerine ve dürtülerine anlam vermeksizin, nasıl işleyeceğini hayal etmek de imkânsızdır. *Gerçek ve anlamlı bir dünya şuuru, sıkı sıkıya kutsalın keşfine bağlıdır*" (Eliade, 2004: 8, italikler eklenmiştir).

Benzer bir Kutsal kavramsallaştırması için ayrıca bakınız (Szerszynski, 2005: ix-x; Mauss, 2011: 167; Heidegger, 1977d: 47).

toplumsal organizasyondaki yansıması kamusal/siyasal, birey-toplum ilişkisindeki yansıması doğru yaşam, toplumun maddi yeniden üretimindeki yansıması ekonomi, estetikteki yansıması güzel, ahlaktaki yansıması ise iyidir…

Dolayısıyla insan bilgisi ikili bir yapıya sahiptir: bir yanda tekil olguları toparlayan ancak bütünsellik taşımayan kavramlar; diğer yanda ise bu bölük pörçük kavramların bütüncül bir çerçevede anlamlandırmalarına imkân veren Kutsal. İşte bu sebeple insanı rasyonel düşünceye indirgeme çabası, daima rasyonalitenin dışında, onu sınırlayan, onu kuşatan bir "şey"le karşılaşmış (Clark, 1992: 11) ve yenilmiştir. Bu yüzdendir ki, düşünürler hala rasyonel ile bu "şey" arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü tıpkı Cassirer gibi, tekrar yenilmekten ölesiye korkmaktalar. Oysa insanlık tarihindeki bütün bilme biçimleri gibi modern Bilim de bu diyalektik içerisinde işler. Basit bir örnekle açıklamak gerekirse, bilim adamı olgular arasında *gizli* bir ilişki bulunduğu *varsayımıyla*, ilişkinin doğasını açıklayan *spekülatif* bir kuram ortaya atar. Daha sonra da olguları *açıklama* gücüne bakarak bu kuramı günceller. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken, spekülasyon olmaksızın, salt ampirik gözlemin kuramsallaştırma için gereken ufku sağlayamayacağı gerçeğidir (Kuhn, 2014: 201). Bu açıdan Kutsal, insanlık için vazgeçilmezdir. Kutsal'ın sağladığı referans olmasaydı, insanlık tikel olgular arasındaki doğrudan gözlemlenebilir ilişkilerin *ötesine* geçemezdi. Ancak modernite Kutsal'ı, Bilim kisvesi altında saklar[5]. Bu

[5] Bilimsel ideolojiyi diğer Kutsal'lardan ayıran bu özelliğidir. İlkel toplumlar da (Malinowski, 2014: 23-28) dâhil olmak üzere modernite öncesi bütün toplumlar, Kutsal'ın alanı ile bilimselin alanını rahatlıkla ayırt edebilirdi. Oysa Bilim'in bilimsellik iddiası bu sınırı iyice bulanıklaştırır. Bu sebeple Habermas, Bilim'in modern Kutsal'lar olan ideolojiler arasında sayılamayacağını bile söyler (2007: 65).

kisveyi aralayabilmemiz için bilim ile Bilim (ya da bilimcilik) arasında önemli bir ayrım yapmamız gerekir. Küçük harfle yazılan bilim, olgusal gerçekliği *anlamaya yönelik bir çabadır* ve çabasının sonucunda elde ettiği bilginin daima bölük pörçük ve eksik olduğunun bilincindedir. Dolayısıyla insanlığın Kutsal'a duyduğu ihtiyacı ortadan kaldıramaz[6]. Ancak bu bölük pörçük bilgi sistemleştirilerek *mutlaklaştırılır* ise o zaman Bilim haline getirilir[7]. Artık o bilmeye yönelik bir çaba değil, bilme biçimini dikte eden bir normdur.

İşte bu nedenle yanlış ya da eksik olmalarına rağmen bazı kuramlar uzun süreler korunabilir. Çünkü bir kuram, ampirik verilere dayalı olarak *güncellenebilse* de; radikal bir yeniden kuramsallaştırma için Kutsal'ın, dolayısıyla da temelini oluşturan toplumsal yapının değişmesi gerekir (karşılaştırınız Popper, 2012: 103, 286, 312-313 ve 563). İlkel insanların büyünün

---

Yine de örneğin, sabah programlarının doktorlar, din adamları ve yıldız falcılarından oluşan garip konuk listesine ve bu konukların birbirlerini tamamlayış biçimlerine odaklanıldığında ikisi arasındaki sınır ve geçişlilik *açıkça* görülebilir.

Modern Bilim'in Kutsal'lığının daha detaylı bir analizi için bakınız (Szerszynski, 2005: 1-28).

[6] "Din, bir eylem olduğu ve insana hayat veren bir vasıta olduğu müddetçe, muhtemelen bilim onun yerini alamaz… *din ile bilim arasına bir çatışma yoktur*… iman her şeyden önce eylem için bir tahrik mekanizmasıdır, oysa bilim ne kadar ilerlerse ilerlesin her zaman eylemden uzak durur. Bilim parçacıdır ve tamamlanmamıştır; ancak yavaş bir şekilde ilerler ve asla sona ermez; ancak hayat, bekleyemez. Hedefi insanı yaşatmak ve hareket ettirmek olan *teorilerin* bu yüzden, *bilimin önüne geçmesi ve vaktinden evvel tamamlanması gerekir*… Bu yüzden dinler, en rasyonel ve en çok laikleşmiş olanlar [yani ideolojiler] da dahil, bilimle aynı konuya sahip olsalar bile, gerçekte *bilimsel olmayan hususi bir tür spekülasyon* olmaksızın yapamaz ve asla yapamayacaktır (Durkheim, 2011: 578-579; italikler eklenmiştir)".

[7] "…teknoloji salt bir araç değildir. Teknoloji bir ifşa biçimidir. Eğer buna kulak verecek olursak, bu durumda karşımızda teknolojinin özüne ilişkin bütün bir alan açılır… Teknoloji, ifşa ve açığa çıkarmanın gerçekleştiği, *aletheia*, yani hakikatin vuku bulduğu alanında var olur" (Heidegger, 1977a: 12-13).

sağladığı "açıklamalarla kolayca ikna olabil[meleri], tecrübe tarafından tekrar tekrar yalanlanan bu yanılsamalara bağlanabil[meleri]"nin (Durkheim, 2011: 45) nedeni tam olarak budur. Ancak bunun sadece ilkellere özgü bir yanılgı olduğu düşünülmemelidir. Aksine modern Bilim için de eşit derecede geçerlidir. Her geçen gün modern tıbbın başka bir yanılgısının ortaya çıkmasına rağmen insanların tıbba inançlarını kaybetmemeleri; iktisat, siyaset vb. gibi alanlardaki uzman akademisyenlerin özellikle gündelik analizlerinin (ancak sadece gündelik olanların değil temel nitelikte olanlarının da) sürekli yanlışlanmalarına[8] rağmen

[8] Popper bilimin metafizik temellerini (2012: 32-33 ve 62) ve tümdengelimsel doğasını (51-62) görür, ancak ideanın kökeni sorununu psikolojik ve biyolojik bir olgu olarak *geçiştirir* (55, 62, 68-69, 118 vb.). Oysaki yukarıda da belirttiğimiz gibi Husserl bunun imkânsızlığını açıkça göstermiştir. Ancak bu geçiştirmenin aslında bilinçli olduğu (130) ve Popper'a bilimsel teorilerin doğrulanabilirlikleri ile yanlışlanabilirlikleri arasındaki asimetri sorunsalını (65) geçiştirme imkânı tanıdığı gözden kaçırılmamalıdır.

Popper'ın savunduğu *yanlışlanabilirlik* kavramının öznelerarası bir olgu olduğu ve bilimsel değişimin, hatta bilimin ortaya çıkışının temelinde yattığı doğrudur. Ancak normatif bir biçimde "olmaması" gerektiğine *inandığı* bilimin Kutsal'laşması, temel kuramların/dogmaların oluşumu öznelerarasılığı aşar. Popper tam da bu nedenle bilimin mantığını atlayarak onu bir yöntem olarak (66, 74, 104-107) tarifler. Çünkü eğer asimetri sorunsalını irdeleyerek bilimin metafizik özüne ulaşmış olsaydı, "sınırlandırma sorunu"nu *çözmesi* (85), dolayısıyla da bilimin üstünlüğünü (63) savunması mümkün olmayacaktı. Bundan ötürü Popper, bilimin kutsallaştırılmasını bir hata olarak küçümseyerek, *istemeden* de olsa karşı çıktığı şeyi yapmış; yani "Bilimde ve felsefede… uzmanlıkların yetkinliğine olan sakıncalı boş inançların doğmasını[n]… engelle[nilmesi ve]… boş inançları[n] yok [edilmesinin]" (36) önünü kapatmıştır.

Oysaki bilimsel teorilerin, hatta herşeyin yanlışlanabilirliği ontolojik değişimlere bağlıdır. Dolayısıyla da bir anda gerçekleşmezler. Çünkü *ontoloji, preontolojik kavrayışın açık ifadesinden başka bir şey değildir*. Preontolojik değişim gerçekleşmedikçe olağan bilim yapan akademisyenler temel kuramlarını bırakınız sorgulamayı, bilakis bütün sorgulamalara karşı şiddetle savunurlar (Kuhn, 2014: 163). Mevcut teoriler ancak preontolojik kavrayış değiştikçe sorgulanmaya ve

Bilimsel itibarlarını hiç kaybetmemeleri, bu gerçeğin kanıtlarıdır. Çünkü ilkel ve modern insanın körlükleri arasında ontolojik açıdan hiçbir fark yoktur. Her ikisi de bütün ufukların dünyayı bize açtıkları kadar kapattıklarını da gösterir. Dolayısıyla bütün dogmatik inançlara karşı gibi takdim edilse de, aslında Bilim sadece başka bir ufuktur ve kendine özgü bir sınırlayıcılığı vardır (Heidegger, 1977a, 1977b, 1977c ve 2010: 213-214; Szerszynski, 2005: 51).

İşte bu noktada söylence ile aklın *diyalektiğini* görmeye başlayabiliriz. Akıl olgular arasındaki ilişkileri anlamlandırmak için genel bir çerçeveye ihtiyaç duyar; bu çerçeveyi de Kutsal sağlar. Kutsal'ın sağladığı çerçeveye dayanan kapsayıcı dünya görüşü (Weltanschauung) söylencedir. Bu açıdan söylence ile ideoloji arasında hiçbir ayrım yoktur. Bir ideolojiyi de söylenceyi de, diğer görüşlerden ayıran şey, tarihin yasasını elinde tuttuğu ya da evrenin gizli yasalarının bilgisine sahip olduğu iddiasıdır. İdeolojilerin bilimsellikleri ise ikincildir ve sadece mantığını inkâr edilemez kılma isteğine dayanır (Arendt, 1996: 71). Bu gerçekle ilişkili ilk tespitleri Schmitt'e borçluyuz. Modern siyasal düşüncelerin esasında teolojik temellere dayandıklarını; her şeye kadir Tanrı'nın kanun koyucu devlete, mucizelerin ise Olağanüstü Hal'e dönüştüğünü bizlere o göstermiştir (Schmitt, 2010: 41). Ancak söylence ile ideolojinin ortak kökeninin farkına varılması yeterli değildir. Akıl ile Kutsal'ın birliğinin olgular temelinde de gösterilmesi, sözde ayrımın ortaya çıkış nedenlerinin belirlenmesi ve Aydınlanma'nın

---

yanlışlanmaya başlanır (Heidegger, 2010: 8-9 ve Kuhn, 2014: 132). Bilimsel devrimler de, ancak preontoloji ile ontoloji arasındaki ayrım *ciddi* seviyelere ulaştığında (Kuhn, 2014: 152, 167 ve 242; Cerbone, 2008: 7 ve Blattner, 2006: 19) paradigma kayması olarak gerçekleşir (Kuhn, 2014). Bu bağlamda her ne kadar bilim tarihinin ilerlemeci olmayan, kopuk dönemsel yapısını kavramış olmakla hakikate daha yakın olsa da, Kuhn sürecin ontolojik temellerine ulaşamamış olmak ve epistemolojisinde takılıp kalmakla malüldür. Ama yaklaştığı yerler de yok değildir (Kuhn, 2014: 64-5, 174, 176, 181-4 ve 254-8).

konumlandırdığı karşıtlığın bir yalandan ibaret olduğunun açıkça kanıtlanmasına ihtiyaç vardır. Bunun için de öncelikle bu çatışkının varlığını düşündürten şartların ne olduğu belirlememiz gerekir. Nasıl olur da söylence kurucu niteliğini yitirir de, aklın kurucu eylemi *öne* çıkar? Ve nasıl olur da akıl, kurduğunun yeni bir söylence olduğunu gizler?

Dramatik bir değişim geçirmeyen bütün toplumlarda, akıl söylence tarafından kurulur; kurucu söylencedir *gibi görünür*. Çünkü Kutsal'ın bir işlevi de toplumsal değişime karşı fren görevi görmektir[9]; toplumu her türlü değişimin etkisinden koruyan bir istikrar aracıdır. Bu bağlamda Kutsal, salt olgusal olanın teyidi değil aynı zamanda *toplumun kendine yönelik ideali*dir. Ancak ne kadar çabalarlarsa çabalasın, hiçbir toplum *tarih*in dışında ya da tarihsiz değildir. Toplumdaki değişim kendisini söylencedeki değişikliklerde gösterir. Söylence ideal ile pratik arasındaki gerilimi emen bir tampon gibi Kutsal'ı korur[10]. Kutsal ile söylence arasındaki ilişki genel ve durağan ile özel ve değişken arasındaki ilişkidir. Değişimle birlikte söylencenin inşa ettiği akıl, söylenceyi değişen toplumsal şartlara göre yeniden kurar[11]. Dolayısıyla tarihsiz olarak nitelenen

[9] Arendt'in de tespit ettiği gibi başlangıç ve ilke aslında aynı şeydir: Yunanca arkhe (ἀρχή) kelimesi hem başlangıç hem de ilke anlamına gelir (Arendt, 2012: 286-287).

[10] "Mitin işlevi, kısaca söylenirse, ilk olaylardaki daha yüksek, daha iyi, doğaüstü bir gerçeğe dayandırarak geleneği güçlendirmek ve onu büyük bir değer ve saygınlıkla donatmaktır" (Malinowski, 2014: 157) ve bu ilkel toplumların mitleri için geçerli olduğu kadar, modern ideolojilerin temellerini oluşturan doğa durumları için de geçerlidir. Dolayısıyla mit "kendini sürekli yeniler; her tarihsel değişiklik kendi mitolojisini yaratır" (Malinowski, 2014: 157).

[11] "Dizge eşsüremlilikte yer alır, nüfus evrimiyse artsüremlilikte gerçekleşir… Dizgelerin tümünün tam olarak kurulduğu ilk an (tümüyle kuramsal bir kavram bu) düşünülecek olursa, bu bütün önceki bölümlerinden birini bir 'feedback' makinesi gibi etkileyecek olan her değişime bir tepki gösterecektir: önceki uyumuna bağımlı (sözcüğün her iki anlamında da) kaldığından, bu denge de,

toplumlarda yaşanan aslında söylencenin ve toplumun durağanlığı değil, söylencenin tekrar ve tekrar yeniden üretilerek Kutsal'ın korunmasıdır (karşılaştırınız Thomson, 1997: 198). Akıl hala oradadır, ancak *geride durur*[12]. Toplum dışsal bir etkiyle baskı altına girmediği sürece bu *döngü* kendisini korur. Ancak değişim dramatik bir *hız*da gerçekleştiğinde, söylence varlık amacı olan bütüncül açıklayıcılığını yani birey, toplum ve doğanın eşzamanlı açıklanması, dolayısıyla da toplumsal eşsüremliliğinin korunması görevini artık yerine getiremez duruma düşer. Çünkü Kutsal ile toplumsallık arasındaki fark tahammül edilemez derecede açılmıştır[13]. Varoluşsal bir endişenin doğduğu bu anlarda Varlık sorunu kendini açığa vurur; toplumsal istikrarı sağlayacak yeni bir Kutsal'a ihtiyaç doğar. İşte ancak böylesi bir dönemde aklın kurucu eylemi *öne çıkar*. Kutsal'ı yeniden kurmak için akıl devreye girer; ancak akıl artık tümel değil

---

en azından, eski durum ile dışarında gelen düzensizlik arasında bir uzlaşım olacaktır" (Levi-Strauss, 2010: 99, 102)

[12] "[Dasein] daha en başından itibaren 'tarihsel' olduğu içindir ki, tarih disiplininden yoksun bir çağ olabilir" (Heidegger, 2010: 20).

[13] Lefebrve'nin dikkat çektiği gibi "Yaşanan, tasavvur edilen ve algılanan âlemlerin birbirleriyle irtibatlı olmaları gereklidir, öyle ki belirli bir toplumsal grubun münferit bir üyesi, 'süje' birinden diğerine kafası karışmadan geçebilir-bu kadarı mantıksal bir gerekliliktir. Tutarlı bir bütün oluşturup oluşturmadıkları ise başka bir meseledir" (Smith A.T., 2003: 72).

Bu olgunun egemenlik yapısına bürünmüş sınıflı bir toplumda gerçekleşişi Marx ve Engels tarafından şöyle betimlenir: "Toplumun normal ekonomik ilişki biçiminin ve onunla birlikte egemen sınıfın varlık koşullarının, ileri üretici güçlerle çelişkisi ne kadar büyürse, dolayısıyla da egemen sınıfın kendi içindeki ve üzerine egemenlik kurduğu sınıfla arasındaki uyuşmazlık ne ölçüde artarsa; elbette, bu ekonomik ilişki biçimine aslen karşılık gelen bilinç de o ölçüde gerçek dışı haline gelir; yani ona uygun bilinç olmaktan çıkar… Ne var ki, hayat, bu tasavvurları yanlışladıkça ve bunlar bilincin kendisine daha az karşılık geldikçe, daha da büyük bir kararlılıkla öne sürülür; bu normal toplumun dili daha ikiyüzlü, ahlaki ve *kutsal* hale gelir" (Marx ve Engels, 2013: 250;italikler eklenmiştir).

tekildir, tarihseldir[14]. Çünkü değişimdeki *hız* kavramının toplumsal izdüşümü "egemenliğin ayrışmasıdır" (Clastres, 2011: 21)[15]. Bu noktada toplumsal özdeşliğin garantisi olan söylence ile egemenlik aracı olan akıl farklılaşır. Artık Kutsal, *egemenin kendi egemenliğine yönelik ideali*dir. Ve tersyüz olmuş bir ilişki olarak bu defa akıl-söylence ilişkisi egemenliği yeniden üretir hale gelir. Aklın yarattığı yeni Kutsal kendisini *ilerleme* olarak ibra eder; akıl tarafından yaratılan yeni söylence doğru (Marx ve Engels, 2013: 52-55), mağlup söylence ise yanlış görünür.

Modern Aydınlanma'da da, Yunan Aydınlanması'nda da gerçekleşen tam olarak budur. Ancak bu sadece Avrupa'da ya da Yunan tarihinde yaşanan bir süreç değildir. İslam'ın Ortadoğu medeniyetiyle karşılaşması, dünyanın çeşitli yerlerindeki ilkel toplumların *beyaz adam*la karşılaşması hep benzer süreçlerdir. Söylencenin yıkılışı esnasında, Levi-Strauss'un tanımıyla, "sıcak toplumlar"da[16] görülen bu yüksek anlıksal çaba, inşa edilenin aklın yaratısı olduğu yanılsamasını yaratır. Dolayısıyla söylencelerin gerçek doğalarının görülebilmesi için gerilim

---

[14] "Egemenlik içine yerleştiği toplumsal bütüne daha büyük bir güç ve dayanıklılık katar. Egemenliğin toplumsal gelişimiyle ortaya çıkan işbölümü, hükmedilen bütünün öz-varlığını korumasına hizmet eder. Ama bu durumda bir bütün olarak bütünün ve ona içkin olan aklın işletilmesi, zorunlu olarak tikelin kendi çıkarlarını yerine getirmesine dönüşür. Egemenlik bireyin karşısına genelgeçer olarak, başka bir deyişle gerçeklikteki akıl olarak çıkar" (Adorno ve Horkheimer, 2010: 41).

[15] Burada, bir antropoğun bilinçsiz itirafına bakabiliriz: "İlkel bir toplulukta yaygın bir bilgi açlığı yoktur kuşkusuz… *Uygar olmayan* bir toplulukta rasyonel bilgi itici güç değildir elbette; eleştirel, yenileyici ya da kurucu değildir… yasa, din ve politik düzen de yoktur" (İtalikler eklenmiştir) (Malinowski, 2014: 31).

[16] "'Soğuk toplumlar', yarattıkları kurumlar aracılığıyla, tarihsel etkenlerin kendi dengeleri ve süreklilikleri üzerinde gösterebileceği etkileri sıfıra indirmeye çabalar, 'sıcak toplumlar'sa, tarihsel oluşumu gelişmelerinin itici gücü olarak benliklerine katarlar" (Levi-Straus, 2010: 304).

noktalarına odaklanmamız gerekir. Kutsal'a ihtiyaç kendini devrim anlarında çok daha şiddetli gösterir (Arendt, 2012a: 249). Bu bağlamda antik Yunan felsefesinin Kutsal'ı yeniden kurma çabasına yönelik bu çözümlememiz, siyasal teolojiye giriş niteliği taşımaktadır. Ancak bu bağlantı sarih kılındıktan sonradır ki, Rousseau, Comte, Smith ve Marx[17] gibi nice isimlerin düşüncelerinin ardında yatan modern Kutsalları çözümlemeye geçebiliriz. Çünkü her ne kadar siyasal teolojinin kapsamına tüm siyasal söylenceler/ideolojiler girse de, her disiplin gibi siyasal teolojinin de daha sarih (bize daha uzak) olandan başlaması ve daha muğlâk (bize daha yakın) olana doğru ilerlemesi gerekir.

[17] "Tüm bu filozoflar, kararcı deneycilerdir: Onlar bize *yalnız ve yalnız olguları* gösterirler. Ama deneysel kanıt yorumları, daha başlangıçtan *keyfi bir varsayım* içerir. Bu keyfilik, kuram gelişip, ayrıntılı ve karmaşık bir görünüm kazandıkça daha çok su yüzüne çıkar. Nietzsche, güç istencinden söz eder. Freud dikkatleri içgüdüye çeker, Marx ise en yüksek yeri ekonomik içgüdüye verir. Her kuram, içinde *deneysel olguların önceden tasarımlanmış bir örneğe uymak üzere zor ve baskı gördüğü bir ortam* haline gelir" (Cassirer, 2005: 30-31; italikler eklenmiştir).

Giriş

Antik Yunan filozoflarının, özellikle de düşünceleri elimize ancak fragmanlar halinde ulaşmış olanların sözleri aslında hayli muğlâktır. Ama yine de tarih içerisinde pek çok düşünür, bu muğlâk sözlerde çok farklı anlamlar bulabilmiştir. Bulunan anlamların birbirlerinden farklı oluşunun ardında, spekülatif düşüncenin doğasına yönelik *inançların* farklılığı yatar. Spekülasyonun dayandığı *a priori* kategorilerin tanrısal olduğunu düşünenler bu fragmanlarda Hıristiyan teolojisinin öncüllerini görürken, akla özsel olduğunu düşünenler aklın zaferini görmüştür. Bu nedenle Numenius, Platon'u "Yunanca konuşan Musa" olarak nitelendirebilirken; Hegel, Yunan felsefesindeki değişimi aklın diyalektik gelişiminin kaçınılmazlığı olarak betimleyebilmiştir. Gerçekte ise spekülasyon, salt düşünce olarak kendi üzerine düşünürken aslında kategorilerini kendine ilham eden toplumsallığı düşünür. Dolayısıyla bu yorumlar aslında bakılanların değil, bakanların (yani teorisyenlerin) *dünya*larını ifade eder. Oysaki bakılanın (fenomenin) gerçek özünü öğrenebilmek için düşünceleri içinde geliştikleri *dünyalar* bağlamında ele almamız gerekir. Bu kaynağa inmeye başladıkça o anlaşılmaz metinler kendilerini açarlar ve Yunan filozoflarının kapalı cümlelerinde ilk bakışta anlamsız, hatta saçma gibi görünen şeylerin, Yunan dünyasının dönüşümlerinin uzantıları ya da kalıntıları olduğu görülür.

Elbette Yunan tarihine ne kadar derinlemesine ve ne kadar geniş kapsamlı nüfuz edersek, Yunan filozoflarının düşüncelerinin ardında yatan simgeselliği o kadar açık görebiliriz. Ancak ne yazık ki derine, tarih öncesi dönemlere gittikçe bilgimizin kapsamı daralmaktadır. Yunan tarihinin ilk dönemlerine ilişkin bilgilerimizi, arkeolojinin ve mitolojinin sağladığı bölük pörçük veriler oluşturur. Kimileri bu verilerin yorumlama için yetersiz olduğunu düşünebilir. Ancak bu

bizi durdurmamalıdır; kaldı ki daha önce ellerinde çok daha az veri olan düşünürleri de durdurmamıştır[18]. Bunun nedeni insanın bütüncül (holistik) yapısının (Heidegger, 2010: 175), kimi zaman tek bir yanından yola çıkılarak *çıkarsanabilmesi olasılığı*dır. İnsana ilişkin olguların tamamı hem dinsel, hem toplumsal, hem ekonomik, hem tarihsel, hem kültürel, hem biyolojik hem de psikolojiktir… Dolayısıyla kimi zaman ipin bir ucundan yakalayarak diğer uçlarını çözmek mümkündür. Ancak yine de tek taraflı çözümlemeler her zaman için tehlikelidir. Çünkü bu veçheler eşzamanlı değişim göstermeyebilecekleri gibi, çözümlemenin tek yanlı yapısı gözlemci (teorisyen) hatası olasılığını da yükseltir. Dolayısıyla her ne kadar elverişli bir araç olsa da analizimizi salt mitolojik/dinsel bir bakış açısına dayandırmamız sağlıklı olmayacaktır. Çok şükür ki zamansal düzlemde ilerledikçe Yunan toplumuna ilişkin bilgimizin kapsamı genişlemekte ve derinleşmektedir. Böylece ilerleyen aşamalarda ekonomik, tarihsel, düşünsel, toplumsal vb. gibi parametreleri de ekleyebilmekte ve analizimizi *sağlayabilmekteyiz*.

Ancak bilgimizin artmasıyla, analizimiz daha bütünsel hale gelir ve *kesinliği* artarken, karşımıza yazınsal bir yöntem sorunu çıkar: *excursus*[19] ya da malumat

[18] "Eğer eskilerdeki anlamadığımız parçaları silip atacak olsaydık, ne çabuk bir *tabula rasa* elde ederdik!" (Marx, 2009: 43).

[19] Excursus (gezinti), metnin akışı esnasında bahsi geçen bir konuya saparak kimi zaman uzun kimi zaman da kısa bir gezintiye çıkılmasıdır. Örnek vermek gerekirse yazar, Siyasal Antropoloji'den bir teoriye atıf yaptığında, hadi bu konuyu da inceleyelim diyerek başlar Siyasal Antropoloji tarihini anlatmaya. Ve bunu yaparken de çoğu zaman verdiği bilgiler metnin geri kalanının anlaşılması açısından elzem değildir.

Yazınsal bir üslup olarak excursus özellikle ortaçağda popülerdi. Ancak bu kullanımının ortaçağla kısıtlı kaldığı anlamına gelmez. Ne yazık ki günümüzde bile, hala bazı *ciddi* akademisyenler analitik yöntemi excursus ile karıştırmaktadır.

fürüşluk. Bu yöntemin benimsenmesi tikel ağaçların detaylı betimlemesine dalarak, ormanın bütününün görülmesini engeller. Okuyucuyu (gereksiz) bilgiye boğarak dikkatini konunun esasından ayırır. Bu nedenle, prensip olarak metnimizde anlatımın doğrusallığını bozacak gezintilere yer vermeyeceğiz. Ancak elbette ki fazlasıyla doğrusal bir üslup da, sonuçta ortaya çıkan metnin aşırı dogmatik, indirgemeci ve kabul edilemez genellikte görünmesi tehlikesini barındırır. Dolayısıyla bu tehlikeyi mümkün olduğunca savuşturmak ve benimsediğimiz bütüncül bakış açısını aktarabilmek adına "dipnot" aracından etkili bir şekilde yararlanmayı tercih ettim. Böylece hem metnin akışı bozulmamış hem de olguların çok boyutluluğu ile yorumun kaçınılmaz döngüselliği yansıtılmaya çalışılmıştır. Elbette metnin dipnotlara bakılmadan okunması da mümkündür. Ancak böyle bir okuma analizin indirgemeci olduğu yanılgısını yaratabileceğinden; tavsiyem dipnotların atlanmamasıdır. Doğrusal üslubun doğurduğu kısıtları aşmak için kullanılan diğer yöntemler ise "hatırlatmalar" ve "bindirmeli anlatım" olmuştur. Bu kapsamda metnin önceki kısımlarında yapılan

---

Bu yöntemin kullanılmasının kabaca üç nedeni vardır. İlkinde yazar "ben bunları da biliyorum" der gibi kütüphanesinin envanterini çıkartmaya ve hava atmaya çalışan bir çocuğa benzer. İkinci nedende yazar araştırdığı alandaki olgu ve yorumların çok boyutluluğunda boğulur ve bunları bir teoride özümseyemediği için kafası karışır. Çözümü de kendi kafa karışıklığını, kuramının karmaşıklığı olarak yansıtmakta bulur ve bütün kaynaklarını kukumav kuşu gibi tekrarlar. Bu kullanım aslında üçüncü nedenle de bağlantılıdır. Bu neden de geçmişin otoritesinden yararlanılmasıdır. Yazar kendi teorisinin zayıflığını "bakın bu... böyle diyor" şeklinde kapatmaya ve elinden geldiği kadar çok otoriteye referans yaparak kendi düşüncesini otoriter kılmaya çalışır.

Son kertede bu hatanın temelinde ontolojik düşünüşe erişemeyip ontik düşüncede takılıp kalma yatar. Çünkü dünyadaki bütün bilgiye sahip olmakla dahi, ontolojik anlayışa erişilemez (Gelven, 1989: 109). Bunlar, Leo Strauss'un tanımıyla "düşünür" vasfına erişememiş "akademisyen"likte takılıp kalmış, olağan bilimin çukurlarında kendi küçük bulmacalarıyla boğuşup duran kişilerdir (Kuhn, 2014: özellikle 95-119).

tespitlerin metnin ilerleyen kesimlerindeki analizler açısından önemi "vurgulandığı" gibi; metnin ilerleyen kesimlerinde yer alan analizlerin temelini oluşturan ve metnin erken kısımlarında yer alan tespitler de okuyucuya "hatırlatmıştır". Zaten olguların bütünselliğinin tamamıyla doğrusal bir anlatıma izin vermemesi ölçüsünde, bölümler kaçınılmaz olarak birbirlerinin üstüne "binmektedir". Örneğin Asya toplumlarıyla girdiği etkileşimler neticesinde değişime uğrayan Yunan toplumu için yeni bir Kutsal yaratmaya çabalayan Yunan felsefesi dördüncü bölümde incelenirken, bu altüst oluşun tarihsel nedenleri üçüncü bölümde ele alınmıştır. Böylece hem üçüncü bölümün tarihsel yapısı, hem de dördüncü bölümün felsefi yapısı korunmuştur.

Ancak doğrusal anlatımın doğurduğu sorunlar salt üslupla sınırlı değildir. Bir diğer sorun da teorik kabuller ve verilerle ilgilidir. Bu konudaki çözümüm metnin anlaşılması açısından önemli olan genel teorik kabulleri önsözde, tematik olanları ise şu anda okunmakta olan giriş kısmında vermektir. Böylece hem teorik dayanaklar açıklığa kavuşturulmakta hem de okura metnin parçalarını zihninde birleştirirken referans alabileceği genel bir resim sağlanarak, münferit analizlerin çokluğu içinde kaybolması önlenmektedir. Böylesi bir kılavuzluk, özellikle ilerleyen bölümlerdeki analizlerin temelini oluşturan pek çok tespit içeren ilk bölüm için gerekliydi. Verilerin didikleyici incelemesi için ise okura atıf yapılan kaynakları öneriyorum. Ancak olası bir eleştiriye hemen burada cevap vermem gerekiyor. Bu itiraz kavramsal *kesinlik* talebidir. Olgusallığın bütünselliği, kavramsal kesinliği olasılık dışına çıkarır. Bu gerçek kendisini en çok tanımlama çabalarında gösterir. Hemen hemen bütün tematik akademik çalışmaların giriş kısmında ilgili kavramların farklı tanımlanışlarının *faydasız* bir tartışması yer alır: Sosyoloji nedir? Siyaset nedir? İnsan nedir? Aile nedir? Bu tartışma faydasızdır çünkü ya hiçbir sonuca varamaz ya da sayısız tanımlamaya kendi tanımını da

ekleyerek kavramın tanımlanamazlığını daha da pekiştirir. Peki, bu kavramsal kesinlik talebinin amacı nedir? Bu talebin, biri araçsal biri de söylemsel olmak üzere iki amacı vardır. Araçsal neden, kavramın tanımına çalışmanın işleyeceği konuyu mümkün kılacak bir şekil vermeyi hedefler. Bu anlamda, bizim kavramlarımızın da araçsal kesinlikleri vardır[20]. Ancak bu, onları bazıları için kesin kılmayabilir, çünkü altları *olağan* bir ideolojinin dogmatik kesinlikleriyle dolu değildir. Bu kapsamda daha masum olan araçsal kesinlik talebi aslında, meşum ideolojik kesinlik talebini gizler. Herhangi bir çalışma, temelini teşkil eden bir ya da birkaç kavramı didikleyici bir şekilde tartışılabilse ve tanımlayabilse bile, hiçbir kuram yoktur ki sadece birkaç kavram üzerinden ilerlesin. Dolayısıyla *her kuram, tartışılmayan zımni bir çerçeve*ye dayanır. Bu çerçevenin içindeki kavramlar *kesin* kabul edilir ve sadece dışındakiler önce sorgulanır, sonra reddedilir ya da daha samimi bir yaklaşımla hiç sorgulanmadan doğrudan reddedilir. Dolayısıyla bu kesinlik talebinin altında aslında belirli bir düşünce biçimini dogmatikleştirme, olağan bilimi koruma çabası yatar[21]. Öyleyse mevcut düşünüşe meydan okumayı hedefleyen her çabanın, kaçınılmaz olarak kesinlik taleplerine de meydan okuması gerekir[22].

---

[20] Bu noktada yine Heidegger'in tanımıyla genelleştirme olarak kavramsallaştırmadan ziyade formalizasyon olarak kavramsallaştırmayı savunmaktayız (Greaves, 2010: 15).

[21] "Bilimsel" düşünüş, *kendi temelini oluşturan spekülasyonlara saldıran spekülasyonları, spekülasyon olmakla suçlar* ve kavramlarını kendi *kesin* terimleri içinde geliştirmelerini talep ederek onları baştan budar:

"Felsefenin karşılamak zorunda olduğu dildeki ve düşüncedeki açıklık kavramı… olguları ve egemen düşünce biçimlerini olumsuz diye değerlendiren düşünceyi belirsiz bir laf kalabalığı diye, en çok da yabancı diye tabulaştırarak zihni hep daha derin bir körlük içine hapseder" (Adorno ve Horkheimer, 2010: 14-15).

[22] Anakronizm suçlaması da bu bağlamda ele alınmalıdır. Bu suçlama *ilerleme inancı*na dayanır. Anakronizm kavramı, bilimin/bilim adamlarının alanlarındaki egemenliklerini korumalarına

Bu presipler çerçevesinde çalışmamızın ilk bölümünde, tarih öncesi Yunanistan'a bakılmakta ve burada birbirinden tamamıyla farklı iki toplum ve dinin iç içe geçmiş olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, otokton Pelasg toplumunun çiftçi, anasoylu ve kabile birliğine dayanan yapısı; bu toplumsal yapının yansıması olan ruhlar tapımına dayanan evrensel güç düşüncesi ve toplumun farklılaşmamış birliği olarak kişiselleşmemiş bir ana tanrıça kültüdür. İkincisi ise işgalci Hint-Avrupalı klanlarının çoban, babaerkil ve çatışmaya dayanan yapısı ve bu toplumsal yapının yansıması olan aşırı derecede kişiselleşmiş bir panteondur. Tarihsel görüş alanına girdikleri *ilk andan itibaren* Pelasg toplumu anasoylu, Dor toplumları ise babaerkildir. Bu nedenle biz, Bachofen'in Yunan tarihinde bir etnisitenin diğerini işgaliyle gerçekleşen yapısal dönüşümü Yunan dehasının bilincinde gerçekleşen dinsel bir dönüşüm olarak *yanlış kurgulaması*ndan beri devam edegelen, anaerki-babaerki konusundaki *tamamıyla teorik* öncelik tartışmasına girmeyeceğiz[23]. Ancak her ne kadar bu tartışmaya girmesek de, Yunan/Latin tipi babaerkil toplum ile anasoylu toplum arasındaki fark analizimiz açısından çok büyük bir önem taşımaktadır. Yunan/Latin tipi diye özellikle belirtiyoruz, çünkü genel olarak babaerkil toplumlara atfedilen mülkiyet ayrımı ve toplumsal katmanlaşma gibi özellikleri

---

hizmet eden bir araçtır. Bilim, tıpkı olgusal gerçekliği tematik olarak parçaladığı gibi zamansal olarak da parçalar. Çünkü bilimin/egemenliğin en önemli özelliklerinden birisi kendisini sürekli yenilemek zorunlu olmasıdır (Heidegger, 1977b: 123-126). Bir kez bile gevşemesi egemenliğini kaybetmesi anlamına gelir. Bütün özlerin (yani kalıcı olanların) reddedilişi, bilim adamının mesleki varlığının garantisidir. İşte bu nedenle özellikle Sosyal Bilimler kalıcı olanlara değil, özlerin zamansal ve mekânsal tezahürlerine odaklanır. Sürekli yeni kavramlar ve *moda*lar yaratılır (ki zaten olağan bilimin en temel görevlerinden biridir bu; Kuhn, 2014: 239). Bunun için gerekli biriciklik anlayışını ise sadece ilerlemeci bir tarih anlayışı mümkün kılar (Arendt, 2012: 32).

[23] Aynı şeyi Thompson da yapar ve her ne kadar Ege'ye geldiklerinde babaerkil olsalar da Yunan toplumunun daha erken bir evrede anasoylu olmaları gerektiğini iddia eder (2004: 47).

her babaerkil toplumda göremeyiz. Örneğin toplumsal yapıları babaerkil ve ekonomik ilişkileri çobanlık üzerine kurulu Nuer'lerde, Engels'in tarifinin (2012: 65-67) aksine ne servet birikimi, ne özel mülkiyet oluşumu, ne emeğin sömürülmesi, ne de sınıf oluşumu görülmemekteydi (Evans-Pritchard, 1940: özellikle 20, 125, 131-132, 181-183, 224-225). Aksine Nuer toplumu babaerkil çobanlar olmalarına rağmen egemenliğin farklılaşmasını önlemeyi başarabilmiş, *tercih*lerini bu yönde kullanmışlardı[24]. Ancak Morgan, Engels ve Marx'ın, babaerkil ve anaerkil sistemler arasında özel mülkiyet ve egemenliğin ayrışmasına dayandırdıkları fark bizim için hala değer taşır. Çünkü biz burada tam da bu analizlerin *gerçekte* referans aldıkları[25] Yunan toplumunu incelemekteyiz.

Engels'in tarif ettiği şema kabaca şöyledir: emeğin üretkenliği ve servet birikimi düşük olduğu sürece ilkel toplumlar kan bağına dayanan anaerki biçiminde organize olmuşlardır. Ancak emeğin üretkenliği ve servet birikimi arttıkça, *kaçınılmaz biçimde* özel mülkiyet, servet eşitsizliği, sömürü ve sınıf çatışması doğar ki, buna paralel olarak babaerkil organizasyona geçilir (Engels, 2012: 12). Elbette bu *evrimci inanç*, antropoloji çalışmaları tarafından çürütülmüştür. İlkel toplumlardaki kan bağına ve karşılıklılık ilkesine dayanan anasoylu örgütlenme biçimi; bu toplumların pazardan yoksun, doğaya

[24] Thompson, anasoylu toplum yapısının gelişmiş tarımsal toplumlardaki kalıcılığı açıklamak için bu toplumların avcılıktan tarıma, çobanlığı atlayarak, hızlı geçiş yaptıklarını söyler (2007: 37). Bu doğrultuda Morgan'ın şemasına bir düzeltme yapılabileceğini belirtir. Ancak çoban Nuer'lerin *tercihi*, bu sorunun ufak bir düzeltmeyle aşılamayacağını, salt ekonomik belirlenimciliğin kökten sorgulanması gerektiğini gösterir.

[25] Engels, analizlerinin Yunan ve Roma toplumlarından temellendiğini farkında olmadan ağzından kaçırır: "Yeni aile biçimini, bütün sertliği içinde, ilkin Yunanlılarda görürüz" (2012: 74). Kaldı ki Marx'ın da Klasik Yunan dönemini, özellikle de Aristoteles'i derinlemesine incelediği ve bu çalışmalarının teorisini temelden etkilediği bilinmektedir (de Ste. Croix, 1981: 24-25 ve 55-56; Arendt, 2012: 80).

hâkimiyetlerinin zayıf ve emek verimliliklerinin düşük olmasıyla açıklanamaz (Mauss, 2011: 205; Clastres, 2011: 13-14 ve 152-159). Aksine ilkel toplumlar ciddi bir artı değer üreticisidirler. Mülkiyet ve piyasa kavramları bu toplumlarda da gelişmiştir (Mauss, 2011: 245 ve 260-267). Ancak üretilen artı değeri bir sömürü aracı olarak değil toplumsal özdeşliği koruyacak farklı bir ekonomik model (mesela potlaç) üzerinden paylaşırlar. Dolayısıyla ilkel toplumların karşılıklılık ilkesine dayanan varlıkları, teknik ve ekonomik yetersizliklerinin değil, zorlayıcı güce sahip bir iktidar ayrışmasının toplumsal istikrara yönelttiği tehdidi görebilmiş ve *tercih*[26]lerini böylesi bir iktidarın ortaya çıkışını, yani bölünmeyi engelleme yönünde yapmış olmalarının sonucudur[27] (Clastres, 2011: 37-38). Çalışmamızda anaerkil yerine "anasoylu" terimini kullanmamızın nedeni de budur. Anaerki teriminin kullanımı, geçmişte babaerkinin tam zıttı başka bir egemenlik ayrışmasının varlığını ima eder: yani kadınların erkeklere tahakkümü[28]. Bu tasavvur, toplumsallığı Batılı emir-itaat kategorisi çerçevesinde kavramsallaştırılmasıyla malüldür. Oysaki anasoylu toplumlarda asıl olan egemenliğin ayrışmamışlığıdır (Hassan, 1984: 166; Briffault, 1990: 127 ve 208-210). Bu bağlanda –soy, toplumun özdeşliğini daha iyi yansıtan bir sonektir.

[26] Buradaki 'tercih' kavramı, Heidegger'in gerek idealizm gerekse de materyalizmin eskatolojik nedensellik anlayışlarını aşarak ortaya koyduğu varoluşsal olasılık kavramına matuftur. Toplumsallık biçimleri nedensel zorunluluklar değil, Dasein'in olası 'beraber oluş'ları arasından yapılan tercihlerdir (Greaves, 2010: 53). Ancak belirtmek gerekir ki Heidegger aşkın bir egoyu çağrıştıran, irade yüklü bir kavram olarak görülebilecek tercih yerine "Project (yansıtma)" kavramını kullanır (Zaine, 2001: 304).

[27] "… satış olgusunu bağış ve değiş tokuştan ayıran… Romalılar ve Yunanlılar'dır… anti-ekonomik olan bağış ekonomisini geride bırakanlar onlardır" (Mauss, 2011: 322)

[28] Antropolojik çalışmalar, anaerkil olarak adlandırılabilecek tek bir toplum bulamamışken, babaerkil sayısız toplum bulunmuştur. Hatta kadınların en güçlü oldukları toplumlarda dahi erk'in erk-ek'ler tarafından kullanıldığı görülmüştür (Bamberger, 1974: 266; Thompson, 2007: 142).

"Anaerkil" terimini kullanan düşünürlerin tercihleri ise antropolojik verilere değil, aslında farkına varmadan alaşağı etmeyi düşündükleri ideolojilerin kategorilerinin dışına çıkamamış olmalarına ve kendi ideal geçmiş/gelecek tasavvurlarına (Bamberger, 1974: 263; A.T. Smith, 2003: 21-22; Bennett, 1996: 169) dayanır[29].

Bireyin toplum ve doğayı anlamlandırmasını sağlayan Kutsal'ın, bu tercihe göre şekillenmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda Gauchet ilkel toplumların egemenliğin ayrışmasını önleme yönündeki tercihlerinin, Durkheim'ın kutsal-dünyevi ayrımıyla örtüştüğüne dikkat çeker. Kutsal'ı toplumun dışına yerleştiren ilkel toplumlar, egemenliği tüm bireylerinden eşit biçimde esirgeyerek, böylece toplumun bütününe yayarak[30] egemenlik ayrımını önlerler. Gauchet (2000) bu süreci, yani Kutsal'ın dışsallaştırılarak, toplumun varoluşunun bu kaynağa bağlanışını "anlam borcu" olarak adlandırır. Bu toplumlarda (o da eğer ortaya çıkarsa) liderin rolü, egemenliği sahiplenmesini önleyecek biçimde sınırlandırılır. Lider, Yasa'nın yaratıcısı değil, toplumsal uzlaşının basit bir sözcüsüdür. Bu bağlamda her anasoylu toplumda olduğu gibi Pelasg dininde de "anlam borcu", siyasal iktidarın farklılaşmasını önleme amacını gütmekteydi. Toplumsal örgütlenmenin karmaşıklaşmasına paralel olarak bir rahip sınıfı ortaya çıkmış olsa da, egemen bir sınıf niteliği göstermemekteydi. Ancak bazı toplumlarda ki, bizim

[29] Kandaşlığa ve toprağa dayalı yurttaşlık ayrımı da benzer bir inşaadır. En ilkel toplumlardan en modern toplumlara kadar bütün toplumlar yurttaşlık konusunda aynı kategorilerle düşünür. Yurttaşlık, hepsinde de toprağa dayalı hayali bir kandaşlığa dayanır. Bu kategorilerin antik Yunan'da işleniş biçimi için bakınız (Saxonhouse, 1992: özellikle 50-92), ayrıca (Starr, 1986: 30 ve 50; Vlassopoulos, 2007: 194-195).

[30] Dolayısıyla bu toplumlar "ilkel demokrasiler" olarak adlandırılamaz; çünkü babaerkil bir kavram olan demokrasi egemenliğin *paylaştırılmasına* dayanır. Demokrasideki formül, "iktidarı yalnız, iktidarı durdurur"dur (Arendt, 2012: 199); oysa ilkel toplumsallıktaki formül "iktidarı, toptan iktidar(sızlık) engeller"dir.

özel durumumuzda bu Yunan anakarasını işgal eden Hint-Avrupalı klanlardır, toplum içindeki belirli bir grup Yasa'nın sahibi haline gelir ve bu ayrıcalıklı konumlarını Kutsal'ı, anlam borcunu sahiplenerek ibra ederler (Gauchet, 2000: 48). Biz, ilkel toplumların iktidarsızlaştırılmış liderleri ile iktidar sahibi egemenler arasındaki bu farkı (Clastres, 2011: 24-40), Tanrı-Kral ve Kral-Tanrı terimleriyle ifade edeceğiz. Böylece Pelasg toplumunuyla Yunan toplumu arasındaki farkı, Pelasg toplumundaki siyasal *katmanlaşmayı inkâr etmeden* çözümleyeceğiz.

Babaerkil sistemin anasoylu sistemi işgali, yani Yunan toplumunda egemenler ile tabi kılınanların farklılaşması ve tebaaların egemenlikten dışlanması iki tarihsel aşamada gerçekleşmiştir. İlk dalgadaki Miken göçlerinin yavaşlığı, bu iki toplumsallık biçiminin simbiyotik bir şekilde eşzamanlı varlığına imkân tanımıştır. Miken savaş reisleri kendi aralarında ve devlet yönetiminde babaerkil sisteme dayalı yapılarını korurlarken; getirdiği önemli artı üründen faydalanmak için anasoylu toplumsal yapıyı korumuşlardır. Böylece büyücü ya da rahip krallar, ana tanrıçanın yerel tezahürlerinin oğulları ve sevgilileri haline dönüşmüş; toplumun maddi yeniden üretimi için kontrol altına alınması gereken evrensel güçlerin yönlendirilmesi işlevini toplumun bütününden alarak kendi üstlerine toplamışlar; yani Kutsal'ı sahiplenmişler ve "büyünün siyasallığı"nı egemenliklerini ibra etmek için kullanmışlardır. Ancak ikinci dalgayı oluşturan Dor göçleri anasoylu sistemi tamamıyla yıkıp, babaerkil sistemin zaferini ilan ettiğinde, iki toplum arasındaki ilişki antinomik hale gelmiştir. Bu arada Yunan tarihinde gözlemlediğimiz bu etnik dualizmin bağlamsal olduğuna dikkat çekmemiz gerekir. "Yayılmacı Ekol" gibi dünyadaki bütün dualistik yapıların fatihler ve fethedilen halklar arasındaki etnik dualizmlere dayandığı iddia edilmediği gibi, "Panmısırcılık" gibi Mısır'ın dualistik sosyal organizasyonunun Akdeniz çevresine teşmilinden kaynaklandığı da savunulmamaktadır (Gledhill,

2000: 27). Ancak bir toplumun çözümlenmesi açısından dualistik şemanın kurgulanma biçimi çok önemlidir. Dualistik şemaların pek çok toplumda görülmelerine rağmen Yunan ve Roma dışındaki toplumlarda bütünleyici olmaları (Eliade, 2004: 129-168), Yunan toplumundaki dualizmin yapısal değil, etnik ve egemenlik temelli olduğu savımızı desteklemektedir. Kaldı ki özellikle erken devletlerde sınıf ve devlet oluşumu ile tahakkümün cinsel simgesellikle ifadesi yaygın görülen bir olgudur.

Bu bağlamda analizimizi, verilerin betimlenmesinden kuram seviyesine yükseltebilmek amacıyla karşılaştırmalı yöntemden de faydalandık. Ancak bu bir zorlama, yani bütün toplumların aynı ölçütler doğrultusunda değerlendirilmesi derecesine ulaşmamaktadır. Karşılaştırmalı yöntemi kullanmamızın bir faydası, diğer toplumların tercihlerini göz önünde bulundurarak, Yunanlılar hakkında deterministik önyargılardan arınmış, fenomolojik bir analiz yapma imkânını yakalayabilmemizdir. Böylece Yunan *dehasının* ürünlerini, bu iki toplumsallık biçimi (a priori kategori) arasındaki çatışmalardan doğan *tarihsel* yapılar olarak açıklayabilme imkânını yakalıyoruz. Pelasg toplumunun özdeş yapısına göre şekillenen toplumsal kurumların, Yunan toplumunda egemenlik ilişkisine bağlı olarak dönüştüğünü görebiliyoruz. Bu olgunun yansımalarının metin ilerledikçe ritüelde sunu ile kurban; dinde panteizm ile politeizm; ekonomide toplumsal mülkiyet ile kişisel mülkiyet, siyasal alanda Tanrı-Kral ve Kral-Tanrı, doğayla ilişkide büyü ile bilim; toplumsal ilişkilerde ahlak ile yasa ve Kutsal'ın kavranışında ise söylence ile felsefe arasındaki karşıtlıklara açımlanacağını göreceğiz.

İkinci bölüm etnik dualizmin tarihsel, söylencesel ve bilinçaltı kanıtlarını Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde keşfetmektedir. Arkeolojik ve tarihsel kanıtlar İlyada'da adı geçen kişilerin gerçek kişiler değil, klanların ata

ruhları/tanrıları olduklarını; karakterler arasında gerçekleşen çatışmaların gerçekte klanlar arası savaşlar olduğunu göstermektedir. Epos'un bu niteliği babaerkil klanların anasoylu toplumları işgali esnasında bilinçte yaşanan değişimlerin çözümlenebilmesi için ufkumuzu açmaktadır. Bilinçteki değişimin takip edildiği yer ise İlyada'dan daha ilkel olan Odysseia olacaktır. Odysseia gerçekte, kahramanın yolculuğu teması içerisinde, babaerkil klanların anasoylu toplumlarla karşılamalarını; cinsel zaferler mecazı içerisinde onlara egemen oluşlarını, egemen oldukça tebaalarına ve doğaya yabancılaşmalarını ve "Yunan bireyciliği"nin temellerini oluşturacak egemen Biz'in oluşumunu hikâye eder. Bahsekonu yabancılaşmanın dindeki, ritüeldeki ve mimarideki yansımalarını gördükten sonra, Dor klanlarının işgallerinin neden başka etnik işgaller gibi kaynaşmayla değil de sınıflaşmayla sonuçlandığını Levi-Strauss'un toplumsal mübadele kuramı vasıtasıyla çözümlemeye çalışacağız. Ancak yine de belirtmemiz gerekir ki, söylenceler salt tarihsel değil aynı zamanda yapısaldırlar (Bramberger, 1974: 267-268). Dolayısıyla burada söylencelerin tarihsel boyutlarına odaklansak da, önemli gördüğümüz yerlerde yapısal özelliklerini de açıklamaya dikkat ettik.

İlk bölümde anlattığımız ve Homeros'un eserlerinde teyit ettiğimiz tarihsel/toplumsal dönüşüm süreci Hesiodos'da da aynen görülebilir. Ancak onun aktardığı söylenceleri değerli kılan babaerkil sistemin egemenliği sonrası kurulan yeni toplumsal düzeni ve Kutsal'ı aktarıyor olmasıdır. Bu bağlamda Hesiodos'da ikili bir Kutsallık anlayışı görürüz: egemen sınıfın özdeşliği ve tebaalarla arasındaki ayrışma. Bu ikili yapı kendisini özellikle Hesiodos'un ahlak anlayışında gösterir. Hesiodos doğaya (ya da tabii olanlara) karşı verilen çatışma (Eris) ile egemenler arası çatışmayı birbirinden ayırır (ayrıca bakınız Arendt, 2000: 136). İlkini ululârken, ikincisini lanetler. Hesiodos'un, egemenliğin ocak

babaları arasında paylaşımına ve tabi kılınanlara boyun eğdirtilmesine dayanan klasik babaerkil toplumsal düzeni ululamaya ihtiyaç duymasının temelinde dönemin Yunan toplumları içinde ortaya çıkan egemenlik çatışması yatar. Bu dönemde Doğu ile ilişkiler sonucu özellikle köle ticareti yoluyla zenginleşen bir sınıf ortaya çıkmıştır (de Ste. Croix, 1981: 40; Thomson, 1997: 17). Bu sınıf ocak mülkiyetine dayanan geleneksel egemenlik yapısına ciddi bir tehdit oluşturmaktaydı. Bu çatışmanın bir sonucu toplum içinde artan bireyselleşmeydi. Homeros adını hiç vermezken, Hesiodos'un adını açıkça vermesi ve bireysel bir düşünüş sergiliyor olması bu bireyselleşmenin sonucudur (Moore, 1916: 28). Hesiodos'da yeni, rakip egemen tipinin örneği kardeşi Perses'tir. Hesiodos, bu yeni egemen sınıfı eski yapı içindeki yerlerinden memnun kalmaları ve meydan okumamaları için uyarır. Çünkü egemen sınıf içindeki çatışmanın egemenliğin toptan kaybına neden olacağını sezer[31]. Ancak çabası, başarısızlığa mahkûmdur. İşte bu yüzden bu çabada, hem egemenler olarak "Yunan neşesi"nin hem de bütün çabalarına rağmen toplumsal istikrarı yakalayamamış, çatışma içinde ve yıkılmaya yazgılı bir toplum olarak "Yunan hüznü"nün kökenleri görülebilir.

Üçüncü bölümümüzün konusunu, Asya İmparatorluklarının etkisiyle bir çevre toplumu olarak Yunanlıların yaşadıkları dönüşümdür. Arkeologlar devlet oluşumunun tarihsel açıdan kaçınılmaz bir gelişme değil, ilkel toplumlarda gizil olarak bekleyen ve doğru şartlar altında kendini gösteren bir olumsallık olduğunu düşünmektedir. Ancak devlet bir kez yaratıldıktan sonra etkileri çevredeki toplumları da dönüştürür (Gledhill, 2000: 30 ve 41). Yunan toplumları babaerkil ocaklar arası çatışmaya dayalı ve ocak içi kapalı ekonomiler olarak örgütlenmişti.

[31] "Yurttaşlar, çalışan köleleri üzerinde ancak topluluk olarak iktidar sahibidirler ve sırf bu yüzden bile komün mülkiyeti biçimine bağlıdırlar… o nedenle… halkın iktidarı, taşınmaz özel mülkiyet geliştiği ölçüde çöküşe geçer" (Marx ve Engels, 2013: 31).

Ancak Fenikeliler, Yunanlıları Akdeniz ekonomisine eklemlediklerinde; ekonominin kapalı yapısı değişti ve ocaklar arasındaki etkileşim arttı (Engels, 2012: 129). Bu durum beraberinde ocakların birleşerek daha geniş örgütler ve nihayetinde Polis şeklinde örgütlenişini getirdi (Thomson, 2007: 302). Bu yeni toplumsallık biçimi elbette temelini oluşturan ocaklar gibi babaerkil çatışma prensibine göre teşkilatlanmıştı. Bu toplumda anlam borcu, tarafsızlığı ve dışsallığı çatışmanın gergin ipleri üzerinde tarafsızlaştırılan Yasaya dayanmaktaydı. Themis (söz) toplumsal bir uzlaşı değil, toplumsal bir çekişme nesnesiydi. Ancak toplumsal örgütlenme biçimindeki değişim, kaçınılmaz olarak geçmişin bastırılmış ancak tamamıyla yok edilememiş; kadınların, yabancıların ve kölelerin dinsel pratiklerinde yaşatılmaya devam eden eşitlikçi anasoylu Kutsal'ın yeniden canlanmasına neden oldu. Bu bağlamda Yunan toplumları Akdeniz ekonomisine eklemlendikçe, gerek egemen sınıftaki bölünmeler gerekse de egemen sınıfın bir bütün olarak tebaalarla çatışmaları daha belirgin hale gelmiştir. Toplumsal çatışma, kendisini kaçınılmaz olarak Kutsalların çatışması olarak gösterir. Yunan tanrılarının alt sınıftan özgür insanlar ve tebaaların toplumsallığını yansıtmadaki yetersizliği, eski her şeye kadir ve iyilik/kötülükten arî evrensel güç düşüncesinin, yani ana tanrıça tapımının geri dönüşleriyle telafi edilmeye çalışıldı. Özellikle otokton topluluklardan başlayarak dönem dönem etkili olan Dionysios, Eleusis ve Orpheus kültlerinin canlanışı bu arayışı yansıtır. Ancak her ne kadar çok ilginç bir konu olsa da, biz bu çalışmamızda tabi kılınan halklarla egemen sınıf[32] arasındaki çatışmalara değil, toplumsal ideolojinin yaratıcısı olan egemen sınıfın kendi içindeki çatışmalara odaklanacağız[33].

[32] Buradaki sınıf kavramı Marksist sınıf kavramıyla özdeş değildir. Marksist sınıf kavramı toplum içinde üretim araçlarının kontrolüne bağlı, ekonomik temelli bir ayrışmayı ifade eder. Oysaki Yunan toplumundaki sınıflar, etnik farka dayanmaktaydı; yani ayrım altyapısal değil üstyapısaldı.

Dördüncü bölümümüzün konusunu, tam da bu dönemde sahneye çıkan Yunan felsefesinin, alternatif bir Kutsal arayışı olarak çözümlenmesi oluşturuyor. Yunan filozoflarının ontolojik düşünceleri ancak özdeş toplumdan egemenlik toplumuna geçişle beraber düşünüldüğünde anlam kazanır. Yunan filozoflarının düşüncelerinin kendiliğindenliğini savunan görüşün yanılgısı, günümüzde bu düşünürlerin sembolizmlerinin toplumsal kökenlerinden kopmuş oluşundan kaynaklanır. Oysaki bilinç, toplumun bireye mirasıdır (Mauss, 2011: 378; Heidegger, 2010: 126) ve filozof da en az sıradan bireyler kadar toplumsallıkta kaybolmuştur (Zaine, 2011: 30). Bu bağlamda Arkhe (άρχή), Yunan toplumunun

---

Dolayısıyla buradaki yapı Hint kast sistemine daha yakındır ve sınıf kelimesi bu anlamda yorumlanmalıdır. Çünkü "Siyasal bir ilişki olan iktidar, ekonomik bir ilişki olan sömürüden öncedir… sınıfların doğuşunu, [devletin doğuşu] belirler" (Clastres, 2011: 159). Ancak tarihsel şartlar nedeniyle Yunanistan da kurulan bir kast sistemi değil statü sistemi olmuştur (de Ste. Croix, 1981: 42). Kaldı ki bu durumu Roma örneğinde Marx bile kabul eder "… eski Roma'da sınıf savaşımının yalnızca ayrıcalıklı bir azınlığın içinde, özgür zenginler ile özgür yoksullar arasında arasında geçtiği, oysa halkın büyük üretici kitlesinin, kölelerin, çarpışanlar için basitçe pasif bir basamak olduğu unutuluyor" (Marx, 2007: 9).

Yunan da sınıf değil de statüler arası bir çatışma olduğu savını değerlendirirken de Ste. Croix (1971: 80), bunun Yunanca'da timē (onur) kavramıyla karşılanabileceğini belirtir. Gerçekten Aristoteles de Yunan Polis'lerinde mutluluğun anahtarının onur olduğunun düşünüldüğünü söyler (Nikomakhos'a Etik: 1095a20-25 ve 1095b23-27).

[33] Bu konudaki en başarılı çalışma, de Coulanges'in (1981) kitabıdır. Ancak kitabın *mümince* bir Marksist anlayışla yazılmış olduğu, pek çok hata ve *ihmal* içerdiğine dikkat çekmemiz şarttır. de Ste. Coulanges, Yunan toplumuna teşmil edebilmek uğruna sınıf kavramını fazlasıyla esnetmekte ve özgür-köle ve erkek-kadın gibi yapısal ayrımları sınıfsal ayrımlar olarak yorumlamaktadır (örn. 1981: 17). Buna bağlı olarak da egemen etnik grup içinde oluşan ayrımları göz ardı ederek egemen grubu "mülkiyet sahibi sınıflar" başlığı altında toplar. Ayrıca, yapısal katmanlaşmayı sınıf savaşımı olarak yorumlamasına, fazlasıyla geniş tuttuğu tarihsel dönem seçimi de hizmet etmektedir.

yeni bir Kutsal arayışına filozofların verdikleri yanıttır. Daha önce de belirttiğimiz gibi hem bir başlangıç hem de ilkedir. Dolayısıyla arkhe, her Kutsal gibi, bir yandan siyasal düzenin doğa, madde ve uzam kategorilerine izdüşürülmesiyle teyidi, diğer yandan da toplumun dışına yani doğaya yerleştirilmesi yoluyla anlam borcunun dayanağıdır. Yunan filozoflarının düşünceleri, siyasal uzamın doğal uzam olarak tahayyülüne denk düşer[34]. *Bu açıdan bakıldığında* Yunan felsefesi aslında yeni bir düşünce biçimi ortaya koymamış, ilksel dinsel düşünüşün kategorilerini yeniden kurgulamıştır (Thomson, 2004: 98). Dike (adalet), nomos (yasa), moira (pay) ve kozmos (düzen) gibi kavramların (Jaeger, 2011: 190) filolojik çözümlemeleri Yunan felsefesinin doğanın nesnel bir şekilde incelenmesinden kaynaklanan bilimsel bir çaba değil, siyasal uzamın doğal uzama izdüşürülmesine[35] dayanan bir Kutsal yaratma çabası olduğu savımızı destekleyecektir. Thales'in su, Herakleitos'un ateş ve Aneksimandros'un hava olduğunu öne sürdüğü ilke, aslında ilkel düşüncedeki evrensel güç ya da mana kavramının muadilidir. Bu düşünürlerin monizmlerinin temelinde (Aristoteles, Metafizik: 983b7-8), ilkel toplumun bölünmemiş özdeşliğine dönüş arzusu yatar. Ancak, bütün diğer kutsallar gibi, toplumsal değişimle birlikte Arkhe tasavvuru da değişmiştir. Bu bağlamda Thales'de tikel bir madde (su) olarak karşılaştığımız

[34] Lefebrve'nin belirttiği gibi "Uzam, ideoloji ve siyasetten bağımsızlaşmış bilimsel bir nesne değildir; her zaman siyasal ve stratejik olagelmiştir. Eğer içerdikleri açısından uzamın bir tarafsızlık ve ilgisizlik havası varsa ve bu bağlamda 'kusursuz biçimde' mantıklı, mümtaz bir rasyonel soyutlama emsali gibi görünüyorsa, bunun nedeni tam da doldurulmuş ve kullanılıyor olması ve izleri peyzajda her zaman açıkça görülemeyen geçmiş işlemlerin odağı olmuş olmasıdır" (Smith A.T., 2003: 72).

"… uzam ancak bir dünya içinde keşfedilebilirdi" (Heidegger, 2010: 351).

[35] "… doğa, sadece *olasılıklarından* birinin açığa çıkışı temelinde keşfedilebilirdir." (Heidegger, 2010: 140).

Arkhe, toplumsal (egemen sınıf içindeki) ayrışmalara paralel olarak Aneksimenes'te *incelerek* maddilik özelliğini iyice kaybetmeye başlamıştır.

Her ne kadar arabulucu olarak nitelesek de, Yunan filozoflarının "arabuluculukları" o kadar da *tarafsız* olmadığını belirtmemiz şarttır. Çoğu yeni Kutsal'ın inşasında, aklı kullanmakla baştan egemen yanlı bir tutum sergilemişlerdir ve tasarladıkları doğada tabii kılınmış halklara yer vermemiş, sadece egemen sınıfın yapısını yansıtmışlardır. Böylece ilkel Hint-Avrupalı halkların egemen sınıflarında rahip ve kral, büyücü ve savaşçı ikiliği olarak rastladığımız (Dumézil, 1988: 21-23) ve Batı siyasal tarihinde daha sonra Auctoritas ve Potestas, yani meşruiyet sağlayıcılar ve erk uygulayıcılar arasındaki ayrıma açımlanacak olan ikili yapı, Yunan toplumunda biçim değiştirmiştir. İlkel Hint-Avrupalı toplumlarda egemen sınıfın meşruiyetini sağlayanın büyücü rahiplerken, yeni toplumsallık biçiminde meşruiyeti sağlayanlar filozoflar olmuştur. Ancak "büyünün siyasallığı"nı kullanan rahiplerin aksine, Arkhe'nin bilgisine sahip olan filozoflar "bilimin siyasallığını" kullanmaktaydılar. Bu dönüşümün nedeni, ilkel Hint-Avrupalı toplumlardaki dualizmin (rahip-savaşçı egemen bloğu ile çiftçi tebaa bloğu) yapısal[36] olmasına karşın, Yunan toplumunda etnik olması ve egemenlik ayrımının daha derin olmasıdır. Dolayısıyla Yunan toplumunda dinin uzlaştırıcı olamaması ve felsefenin doğuşunu *açıklayan* toplumsal çatışmanın şiddeti ve egemenlik ayrımının derinliğidir (Eliade, 2004: 159, 163 ve 170; ayrıca Thomson, 1997: 69 ve 336).

[36] "… brāhmaṇa, kṣatriya ve vaiśya (rahip, savaşçı ve çoban-çiftçi) "bir, iki, üç" şeklinde sıralanmamalıdır. Brāhmaṇa, en başından kṣatriya ile karşıtlığı içinde tanımlanır; sonra ise ikisi uzlaşıp, el ele vererek yeni bir mefhum yaratırlar. [Bu mefhum,] vaiśya ile karşıtlık içindeki "iktidar" mefhumudur ki, bu karşıtlık da dvija, "iki kez doğan" adlı sentezde çözümlenir…" (Dumézil,1988: 65).

Yunan felsefesinin egemen yanlılığı, toplumun alt sınıflarınca benimsenmesini ve egemenlik krizini çözüme kavuşturmasını engellemiştir. Bu sebeple çatışmanın çözümü için daha dinsel, yani *denkleme* alt sınıf ve tebaaları katan çözümlere dönülmüştür. Böylece yeni toplumsal düzeni halka ibra eden, bu amaçla da eski anasoylu tapınımları Apolloncu biçimde dönüştüren Orfizm ve egemen sınıfa ibra eden, felsefi eğilimli Pisagorculuk doğmuştur. Bu iki düşüncede gördüğümüz beden-ruh düalizmi, toplumun egemenler ve tebaa olarak ayrışmasının ve oluşan yabancılaşmanın ibra edilmesinden başka bir şey değildir. Ancak anasoylu tapınımları egemen sınıflar lehine ehlileştirilmeleri ve babaerkil Olimpik dinle uzlaştırmaları, ortak bir Kutsal yaratma çabasında bu dinsel akımların da başarısız olmalarına neden olmuştur. Ancak bu akımların egemenlik söylemini toplum geneline yaymış olması, felsefi Kutsal'ın peygamberlerine zemin hazırlamıştır. Bunlardan ilki olan Ksenofanes, ardından gelenlerin düşüncelerinin yayılabilmesi için en önemli görev olan put kırıcılığını yapmış, kadim kutsallıkları yıkarak yeni Kutsal'ın sokulabileceği sahipsiz bir alan yaratmıştır. Bu bağlamda her ne kadar birbirlerine karşıt gibi görülseler de, Parmenides de Herakleitos da yeni Kutsal'ın yani Logos'un peygamberleridir. Aralarındaki fark ise birinin daha babaerkil, diğerinin ise daha anasoylu kategoriler kullanmasından doğan ton farkıdır.

Beşinci bölümümüz ise Logos ve Atomculuğun, yani birliktelikleri yasa ile sağlanmış *egemen bireyler yığını*ndan oluşan Polis'in ortaya çıkışını ele almaktadır. Üçüncü Bölümde Yunanlıların bir çevre toplumu olarak Orta Doğu devletleriyle etkileşimlerinin, dönüştürücü bir etki yarattığını görmüştük. Gerek vergi yükümlülüklerini karşılamak gerekse de merkez devletten gelen lüks ürünleri temin edebilmek maksadıyla köle ticaretine başlanmış; merkezle ticaret açısından avantajlı konum yakalayan kişiler hem merkezin siyasal yapısına

çekilmiş hem de ciddi zenginlikler elde etmişlerdi. Ticaret babaerkil sistemde egemenlikten dışlanan küçük kardeşlerin egemenlikte hak iddia etmeleri için elverişli bir alan sağlamıştı. Ancak kendilerinden esirgenen egemenliği almak için *ağa*beyleriyle kendi başlarına başa çıkmaları mümkün değildi. Tam da bu noktada yine Doğu'dan gelen askeri devrim imdatlarına yetişti. Geleneksel aristokrat süvari yöntemlerinden çok daha başarılı olan hoplit sistemi, halkın daha geniş bir kısmının hizmetini gerektiriyordu. Askeri hizmetin siyasal hak demek olduğu bir toplumda, bu durum egemenler sınıfının genişleyerek demokrasinin kuruluşunun temelini oluşturmuştur. Zenginleşmiş küçük kardeşler, *ağa*beylerine karşı egemenlik mücadelesinde hem bu hoplit sınıfının hem de azad edilmiş kölelerden oluşan theteslerin desteğini alarak Tiranlar haline geldiler. Bu anlamda Tiranlık, aşağı sınıfların geleneksel siyasal liderleri olan kralı geri getirme talepleri ve bu talebe yanıt veren egemenlikten dışlanmış aristokratların, gücü elinde tutan aristokratlara karşı kurdukları garip ittifakının sonucudur. Geleneksel krallığın aksine, babaerkil çatışma ve bireyselliğe dayanan Tiranlık, iktidarı ele geçirince gerçek yüzünü göstererek zalimleşmiş ve zaman içinde tasfiye edilmiştir. Ancak Tiranlık bu zaman zarfında Yunan toplumundaki bütün birlikleri çözerek toplumu bireylerine indirgemiş, diğer yandan da bu bireylerin özdeşleyebilecekleri yeni bir siyasal kimlik olarak Polis yurttaşlığının temellerini atmıştır.

Parmenides'den ödünç aldığı küreyi dört elemente bölerek, ilksel monizm yerine ilksel çoğulculuğu geçiren Empedokles, yeni toplumsallık biçimi olarak Polis'in kabilelerin birleşimi olarak doğuşunun kozmolojisini tasarlar. Daha önce gördüğümüz ilksel özdeşlikten baberkil çatışmaya uzanan tarihsel süreci kozmolojisinin ilk üç safhasında tarif eden Empedokles, dördüncü safhayı yeni bir siyasallık biçimi olarak Polis'in doğuşuna ayırır. Ancak her ne kadar Polis yurttaşlığının doğuşunu Empedokles'te açıkça görsek de, henüz bireyler bu

kimliğe dolayımsız biçimde bağlanacak özgürlüğe ulaşmış değillerdi. Bu durum Empedokles'in hem fiziksel hem de ruhsal düşüncesinde görülür. Ne nesneler doğrudan atomlardan oluşur ne de ruhun bireysel ölümsüzlüğü vardır. Nesneleri oluşturan elementler iken, ruh ancak elementler seviyesinde ölümsüzdür. Ancak bu geçiş aşamasının ardından gelen Atomculardadır ki, Yunan toplumu da, doğa da tamamen bireylerine ayrışır. Her ne kadar ikisi arasında ayrım yapmak pek mümkün olmasa da, Leukkippos ve Demokritos bu toplumun ontolojik ve epistemolojik kuramcılarıdır. Atomculuğu, Marx'ın bu konudaki mükemmel ama taraflı çalışmasını, *argumentum a pari* (benzer savlar) kullanarak çözümlüyeceğiz. Çözümlememiz bize Atomculuğun toplumdan kopmuş, ancak özbilinç kazanamamış bireylerin kozmolojisi olduğunu göstermektedir. Ancak toplumsal bir varlık olarak insanın salt bireysel bir varlığının asla olamayacağı gerçeği dahi, bu parçalanmışlığın nihayetinde yeni bir toplumsallık biçimiyle uzlaştırılacağını gösterir. Demokritos'da gözlemlediğimiz ahlaki söylem ve zorunluluğun kavramsallaştırılma biçimi, bu yeni uzlaşının Kutsal'ın dışsallığının (anlam borcunun) daimi çatışmayla sağlanmaya çalışıldığı babaerkil demokrasi olduğunu göstermekte.

Böylece tüm bir antik Yunan felsefesini, siyasallığın ontoteolojisi olarak çözümleyen çalışmamızın sonuna geldik. Ancak çalışmamızı neden burada kestiğimizden kısa da olarak bahsetmemiz, şu ana kadar izlediğimiz holistik yaklaşıma yakışır bir tutum olacaktır. Elbette Yunan felsefesi de toplumu da Atomculukla nihayete ermemiştir. Bu bağlamda çalışmamızın Atomculukta kesilmesini ibra eden, geleneksel görüşün aksine materyalizm ve idealizmin paralel, dikotomik düşünce biçimleri değil; toplumsal dönüşüm çerçevesinde birbirlerini izleyen, diyalektik düşünce biçimleri olduklarını düşünmemizdir. Bu bağlamda materyalizm, Yunanlıların ilksel toplumsal birliklerinin

parçalanmasının, yani Yunan demokrasisinin doğurduğu ve çalışmanın adının da gösterdiği gibi antik dönemin düşüncesidir. Kendi içindeki tutarlılığıyla bu düşünce biçimi artık yapısallaşarak *ilerlemeyi* temsil etmez hale gelmişti. Demokrasi, ancak koşulları müsait olan Atina'da sömürgeci imparatorluğa dönüşmüş, bu da idealizmin doğuşuna sebep olmuştur. Bu anlamda materyalizm, idealizmin temelini oluşturur. Dolayısıyla tarihsel düzlemde bu çalışmayı izleyecek bir idealizm incelenmesinin, klasik Yunan'dan başlayarak, Hıristiyanlığa kadar sürmesi[37] gerekir. Dolayısıyla da bu çalışmanın kapsamını aşan, ikinci bir çalışmaya ihtiyaç duyar.

[37] "Platon'a beslediğim güvensizliğin kökü derinlerde yatıyor; onu… öylesine ahlaklılaşmış, öyle vaktinden evvel önce-Hıristiyan görüyorum ki" (Nietsche, 2012: 105).

I. Bölüm: Yunan Yaban Düşüncesi

> "Ve bütün saflığı ve yalınlığıyla, bu *gentilce* örgütlenme, ne hayranlığa değer bir yapılaşmadır! Askersiz, jandarmasız, polissiz, soylular sınıfı yok, ne kral, ne hükümet, ne vali, ne yargıç, hapissiz, davasız, her şey düzenli bir biçimde gider" (Engels, 2012: 113).

Herodotos (II: 53) Yunanlılar için tanrıların soy zincirini tertipleyen, tanrıların sıfatlarını, görevlerini, niteliklerini ve görünüşlerini betimleyen ilk kişiler olma şerefini Homeros ve Hesiodos'a bahşeder. Ancak "tertiplemek" kelimesinin gösterdiği ve Herodotos'un önceki satırlarında da belirttiği gibi Yunan dininin, Hint-Avrupalı kavimlerin göçlerini önceleyen çok daha eski ve ilkel bir temeli vardır. Yunan dininin bu en ilkel aşaması her ne kadar tam anlamıyla totemizm olmasa da, geçmişindeki totemistik inancın izlerini hala taşır (Thomson, 2004: 35). Yunan tanrılarının totemistik sıfatları, Murray tarafından Euetheia (Cahilliye) Dönemi olarak adlandırılan ve Olimpik tanrıları önceleyen (2010: 11) bu dönemden gelir. Hera "inek gözlüdür" ve bir diğer kutsal hayvanı tavus kuşudur; Athena'nın kutsal hayvanları keçi, baykuş ve yılan; Demeter'in domuz; Apollon'unkiler kuğu, yunus, karga, kertenkele ve boğa'dır. Hatta tanrılar ve insanların babası Zeus'un ilkel hayvan doğası bile kendini meşhur çapkınlıklarında girdiği kılıklarda ele verir: Europa'yı boğa kılığına girerek kaçırır; Sparta kralının karısı Leda'yı baştan çıkarmak için kuğu biçimine girer;

Aegina ve Ganymede'yi kaçırmak için ise kartal kılığına girer (Graves, 1997: 401).

Bir dinsel düşünce biçimi olarak totemizmin toplumsal organizasyondaki karşılığının klan olduğunu (Durkheim, 2011: 125) ve Yunan toplumunda klanın karşılığının genos olduğunu biliyoruz. Dor'lar üç, Yunanlılar ise dört genosa bölünüyorlardı (Thomson, 2004: 43). Gerçekten de genos ve genos'un atasının totemistik hayvanıyla ilişkisi bazı durumlarda çok açıktır. Akhilleus'un başında bulunduğu klanın adı Myrmidon'lar yani karıncalardı (Erhat, 2011: 16). Platon'un aktardığına göre totemi kurt olan Arkadyalı bir klan dokuz yılda bir bölgenin en yüksek dağı olan Lykaion (Kurt) Dağı'nda Zeus Lykaion'a kurban sunardı ve kurbanın etini yiyen herkes kurda dönüşürdü (Devlet: 565d-e; Graves, 1997: 367). Seriphos adasının halkı için ıstakoz kutsaldı; onu özel olaylar hariç gıda olarak tüketmezler, eğer ölü bir ıstakoz bulurlarsa uygun törenlerle gömerler ve kabilenin bir üyesi ölmüş gibi yas tutarlardı. Frigya'da "yılandan doğanlar" adlı bir klan vardı ve geçmişte bölgede yaşamış dev bir yılanın soyundan geldiklerini iddia ederlerdi. Parium'da totemi yılan olan başka bir klan daha vardı (Harrison, 1912: 129). Thebai şehrinin kurucusunun toprağa ektiği ejder dişlerinden Spartoi, yani ekilmiş adamlar doğmuştu. Hem Atina'nın ilk kralı Erikhthonios hem de Attika bölgesinin ilk kralı Kekrops topraktan doğmuştu ve vücutlarının üstü insan altı yılandı[38]. Phokis bölgesinin kurucu atası Phokos'un adı fok anlamına gelir (Erhat, 2011: 247). Phokos'un annesi kendisiyle sevişmek isteyen Aiakos'dan kaçabilmek için totem hayvanına, yani bir foka dönüşmüştü (Thomson, 2007: 381). Yine Arkadya bölgesinin efsanevi atası Arkas'ın annesi ayıdır; Atalante'yi

[38] Esasında yılan, totem hayvanı olmaktan ziyade ruhlar tapınımıyla ilişkilidir. Ancak ruhun hayvan olarak temsilinin de aslında totemistik düşüncenin uzantısı olması nedeniyle (Thompson, 2007: 113) burada zikretmekte herhangi bir sakınca görmedim. Atası yılan olan genos sayısının çok fazla olmasının nedeni de budur ki, burada birçok olası örnekten sadece birkaçı verilmiştir.

bir ayı emzirmişti ve kocası Melanion'la tapınakta sevişerek tabuyu çiğnedikleri için tanrılar tarafından aslana dönüştürülmüşlerdi. Arkadyalıların atası ayı adam Arkas'dı (Thomson, 2007: 264); Eteboutos klanının totemi öküz, Ioksidai klanınınki ise kuşnonmazdı (Thomson, 2004: 36).

Girit'in doğu kıyısında Palaikastro'da bebek Zeus'un doğumuna ilişkin bir ilahi bulunmuştur. Bu ilahide Zeus'tan daimon'larının başına geçmesi ve büyü yoluyla doğanın düzenini yani Dike'yi sağlaması ve doğanın döngüsünü yani Hora'ları düzenlemesi istenir (Harrison, 1912: 1-11). Zeus burada karşımıza, ana tanrıça tapımında erginlenen kutsal oğul olarak çıkar. Zeus'un erginlenmesine katılan daimonlar, izlerini ana tanrıça tapımında takip edebildiğimiz Daktyller, Korybantlar ya da Kuretlerdir[39]. Efsaneye göre Rhea Zeus'u Girit'te bir mağarada doğurduktan sonra, bebeği Amaltheia adlı bir nympha'ya teslim eder. Amaltheia, Zeus'u keçi sütüyle besler (bir geleneğe göre Amaltheia'nın kendisi keçidir! (Erhat, 2011: 180)). Rhea, Kronos bebeğin sesini duyup da diğer çocukları gibi onu da yutmasın diye çevresine tunç kalkanlarıyla ses çıkarıp dans eden Kuretleri gönderir. Bu efsanenin aslında erginlenme töreninin etiyolojik bir açıklaması olduğunu anlamak için Harrison'un aktardığı iki örneğe bakmamız yeterlidir.

[39] Euripides Bakkhalar tragedyasında Ana Tanrıçanın rahiplerini şöyle anlatır:

"Ey karanlık diyarı Kuretaların,
Girit'te Zeus'un doğduğu kutsal mağaralar,
Orada icat ettiler, benim için,
Üç sorguçlu miğfer giyen Korybantlar
Çembere gerilen deriyi.
Orada karıştı coşkun davul sesleri.
Frigya kavallarının tatlı nefeslerini,
Korybant'lar davulu Rhea anamıza verdiler;
Bakkha'ların çığlıkları arasında
Gümbürdesin diye." (Euripides, Bakkhalar: 9)

Avustralya'nın güneydoğusundaki Yeni Güney Galler bölgesinde yaşayan Wirandthuri kabilesinin erginlenme töreninin bir aşamasında kadınlar ve çocuklar örtü ve yaprakların altında iyice gizlenir. Sonra erkekler (elbette tören elbiselerini giyinerek ve boyanarak kişiliklerini kaybetmiş ve ruhlara, daimonlara ya da Titanlara dönüşmüş olarak) erginlenme törenlerinin gerçekleştirildiği yerden uğultu çıkaran özel aletler[40] sallayarak ve ellerindeki yanan çubukları saklanan kadınlar ve çocukların üzerlerine savura savura gelirler. Amaç, sesi fırtınaları andıran güçlü bir doğaüstü varlık olan Dhuramoolan'ın onları yakmaya çalıştığına ikna etmektir. Dhuramoolan, Baiamai adlı daha büyük bir varlık tarafından çocuklara toplumun kanun, örf ve adetlerini öğretmek üzere görevlendirilmiştir. Dhuramoolan çocukları öldürür, keser ve yakarak küle dönüştürür; sonrasında ise bu küllerden insan şeklinde bir heykel yaparak içine tekrar can üfler (Harrison, 1912: 18).

Bu Avustralya efsanesi, Zagreus (yani oğul Zeus) efsanesiyle de örtüşür. Bu efsaneye göre Zeus yılan biçimine girerek yeraltı tanrıçası Persephone (Ana Tanrıça'nın bir tezahürü) ile birleşir ve onu Zagreus'a hamile bırakır. Ancak doğan çocuk Hera'nın gazabına uğramasın diye onu Apollon ve Kuretlere verir. Fakat Hera (Ana Tanrıça'nın bir başka tezahürü) çocuğu bulur ve kaçırmak üzere Titanları (τίτανος-anlamı beyaz alçıtaşına boyanmış adamlardır (Harrison, 1912: 17)) görevlendirir. Zagreus, Titanlardan kaçabilmek için şekilden şekle girer, ancak boğa şekline girdiği sırada onu yakalar, parçalar ve etini yerler. Athena, Zagreus'un yalnızca yüreğini kurtarabilir ve Zeus yüreği alçıtaşından yapılma bir heykele koyarak yeniden canlandırır. Benzerlikler bu kadarla sınırlı değildir.

[40] Yunan ritüelinde bu iş için ρομβος (rhombos) ya da Boğaböğürten adlı özel bir araç kullanılırdı (Harrison, 1912: 61). Bu aletin yapısı Aruntaların kullandığı aletle çok benzerdir. Bir sopanın ucuna bağlanan ip, çevrildiğinde uğultulu bir ses üretir. Andrew Lang Yunanlıların bu aleti Afrika ve Güney Amerika kabileleriyle aynı şekilde kullandıklarını göstermiştir (Frazer, 1992: 309).

Harrison Amaltheia'nın mitteki rolünü açıklığa kavuşturan başka bir ritüel daha aktarır. Doğu Afrika'daki Akkiyu kabilesinde "Yeniden Doğma" ya da "Keçiden Doğma" adlı bir tören vardır. Çocuk ergenliğe geldiğinde ya da eğer baba temin edebiliyorsa daha erken yaşlarda, bir keçi alınarak kurban edilir. Daire şeklinde bir parça deri kesilerek bir tarafı ergenin omzunun üstünden, diğeri de koltukaltından geçecek şekilde sarılır. Barakaya sadece kadınlar girer ve çocuk annesinin bacaklarının arasına oturur. Keçinin bağırsakları kadının etrafından sarılarak oğluna bağlanır ve kadın sanki yeniden doğum yapıyor gibi inler. Başka bir kadın bağırsağı keser ve çocuk yeni doğan bir bebeğin ağlamasını taklit eder (Harrison, 1912: 21).

Totemizmin, belirli bir toplumsallık biçimine karşılık geldiğini söylerken, Durkheim'ın da belirttiği gibi dinin toplumun kendi varlığını dışa yansıtmasından başka bir şey olmadığını vurgulamış oluyoruz. Bu açıdan bakıldığında din, toplumun bireyler üzerindeki gücünün, bireyin dışında ve üstünde bir şey olarak algılanmasıdır ve totemizm de herhangi bir hayvana tapınmanın ötesinde, ifadesini totemde bulan klanın birliğidir. Klanın toplumsallığını temsil eden *kişisel olmayan* bu güce hiç kimse ya da hiçbir şey sahip olamaz, kişiler ya da şeyler ona ancak katılabilir veya *pay alabilirler*. O, vücut bulduğu nesnelerden ve kişilerden bağımsız olarak var olur ve onlar varlıklarını yitirdikten sonra da var olmaya devam eder (Durkheim, 2011: 260). Dolayısıyla toplumsal birliğin sembolü olan totem, klanın siyasal yaşamının temelini oluşturur. Totemin toplumun dışında ve doğada olması *siyasal* gücü toplumun mensuplarının tamamından uzaklaştırarak bireyleri eşitleştirir ve davranışlarını *nesnelleştirilmiş* bir ölçüte göre kısıtlar. Kısacası toplumun varlığını dayandırabileceği dışsal temeli, yani *anlam borcu*nu temsil eder (Gauchet, 2000). Yani totem Kutsal'ın kendisi değildir, temsil ettiği

asıl Kutsal "özdeşliktir": soy örgütünün temeli olarak toplumun kendi içindeki ve totemin bir hayvan/bitki olması itibariyle de toplumun doğayla özdeşliği.

İlkel halklar toplumsallıklarını doğadaki bir nesne (ki bu genellikle bir hayvandır) üzerinden kurarak, doğa ile ilişkilerini de karşılıklılık temelinde kurarlar (Durkheim, 2011: 305). Böylece ilkel düşünce, üzerinde ve dışında gördüğü toplum ile yine üzerinde ve dışında gördüğü doğayı ilişkilendirir (Thomson, 1997: 169); bunu da tanıdığı ilk ilişkisellik biçimi olan akrabalık ilişkisi üzerinden yapar. Böylece bir taşla iki kuş vuran toplum, hem Kutsal'ı toplumun dışına yerleştirmiş olur, hem de doğa üzerinde karşılıklığa dayanan bir *etki* sağlar. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, *doğayla ilişkinin toplumsallık biçimine ya da Kutsal'a uygun olması*dır. İleride göreceğimiz gibi egemenlik ayrışmasının ortaya çıktığı toplumlarda doğayla ilişki egemenliğe dayanırken, bu toplumlarda özdeşleşmeye dayanır. Bu sebeple toplumsal düzene etkisi olan her şey doğa düzenini de etkiler. Tabuların çiğnenmesi felaketlere sebep olur; tanrıların memnun edilmesi ve doğanın (yani aslında toplumun) düzeninin sürdürülmesi için ise törelerin yerine getirilmesi gereklidir. Bu düşünce biçimi, Yunan klanlarının erginlenmişleri olan Kuretlerin, toplumun bireyin dışı ve üzerindeki gücünün ifadeleri olan Themis ve Dike'ye[41] (gelenek ve adalet) yakarışlarında duyulur (Harrison, 1912: 28). Themis hem toplumsal, hem de evrensel düzeni temsil eder ve bu iki düzen içinde doğru ve yanlışı, yapılması gereken ve yapılmaması gerekeni, tabu olan ve tabu olmayanı belirleyen sınırdır (Harrison, 1912: xvii-xviii).

Fakat totemizm ve klan tabanlı organizasyon, birleştirici olduğu kadar da ayrıştırıcıdır (Engels, 2012: 115). Totem, klan birliğinin simgesi olduğu kadar

[41] Evrensel güçler olarak Themis ve Dike düşüncesini daha sonra Yunan teolog ve filozoflarının düşüncesinde de izleyeceğiz.

diğer klanlardan farklılığını da belirler. Toplum kendini klanlar halinde organize ettiği için doğayı da ayrıştırır; kabileler (genos) altında sınıflandırır (Durkheim, 2011: 200-202). Doğanın bu bölünüşü mülkiyet anlayışının ilkel biçimlerinin temelini oluşturur (Durkheim, 2011: 194). Bu bağlamda, totemizm *kendisi olmaktan vazgeçmeden* belirli bir merkezileşme biçimine erişemeyecek federatif bir dindir (Durkheim, 2011. 271). Dolayısıyla daha burada, toplumun bu en ilkel biçiminde dahi *insanın*, tarihsel olumsallıkların temelini oluşturan, *özü*[42] görülebilir: *sınırlı gözetim*[43]. Ancak bu özü gözetme (Heidegger, 2010: 184-193) ve sınırlılık (A. Smith, 2006: 198-215) gibi iki kavramla tanımlamamız düalistik bir yapı ima ettiğimiz anlamına gelmez[44]. Bilakis gözetmeyi, gözetme yapan sınırlılığıdır (Heidegger, 2010: 115). Her toplum bu yapının sağladığı ister birleştirici ister ayrıştırıcı, hem birleştirici hem de ayrıştırıcı olasılıkları tercih eder. Tarihsel/toplumsal bütün birliklerin ve ayrışmışlıkların temelinde bu öz yatar. Özü bu olduğu içindir ki, insan kendini, ailesini, yaşadığı şehri ve yaşadığı toplumu *gözetir* ve yine özü bu olduğu içindir ki, kendisini diğerlerinden, ailesini

[42] Öz, kalıcılığı olandır; ebedi olan değil (Heidegger, 1977a: 30-31)!

[43] Her ne kadar Türkçe literatürde Aziz Yardımlı tarafından Kaygı kelimesiyle karşılanmış olsa da, bu kelime Heideger'in Sorge (ya da Care) kavramını tam yansıtmayan bir olumsuzluk taşır. Bu yüzden burada Prof.Dr. E. Rufayi Turan'ın tavsiyesiyle, Gözetme terimini kullandım.

[44] Daha önce bahsettiğimiz anaerki-babaerki tartışmasının temelinde aslında gözetmenin dualistik bir şekilde kavranışı yatar. Bu kavrayışta, gözetmenin birleştiriciliği anaerkiye, sınırlılığı ise babaerkiye atfedilir. Her ne kadar bu bir dereceye kadar doğru olsa da tamamıyla doğru değildir. Çünkü her iki yapı/cins de gözetmenin ikili yapısını içinde taşır. Tıpkı ying ve yang gibi:



Dolayısıyla bu özü, dualistik bir biçimde anlayan düşünceler nihayetinde aşırılara savrulmaya mahkûmdur.

diğer ailelerden, yaşadığı şehri diğer şehirlerden ve yaşadığı toplumu diğer toplumlardan *ayırır*.

Minos dönemi Yunan[45] toplumuna baktığımızda, tercihin açıkça birleştirici öğe yönünde kullanıldığı bir yapı görürüz. Bu dönemde karşımıza anasoylu, çiftçi ve ruhlar tapımına dayanan kabile tipi bir toplumsal organizasyon çıkar. Bu gibi toplumların siyasal organizasyonlarındaki özdeşlik, kendini dinsel alanda tabiatla bir olmaya dair bir hisle, evrende her şeyi birleştiren bir güç düşüncesiyle gösterir. Hatta bu düşünce, toplumsal şartların uygun olması halinde çok gelişmiş bir din biçimini bile alabilir. Mesela Brahmanizm, Budizm ve Cayanizm'de tanrı ve ruh düşüncesi yoktur. Tıpkı totemizmin klan tabanlı toplumsal örgütlenmeye dayanması gibi, evrensel güç düşüncesi de kabile tipi toplumsal örgütlenmeye dayanır. Evrensel güç düşüncesi ancak klan(lar)ı aşan bir toplumsal ilişki ağının teşkiliyle mümkündür. Klanların bir kabile altındaki birliği, dünyanın birliği duygusunu ortaya çıkarır (Durkheim, 2011: 270-271). Böylece "Totem dininin alanı evrenin son sınırlarına kadar uzanır. Yunan dini gibi o da tanrıyı her yerde var kabul eder. Yunanca meşhur Πάντα πλήρη θεών (panta plere theon-her şey tanrılarla doludur) ifadesi, onun düsturu olarak da hizmet görebilir" (Durkheim, 2011: 213). Amerikan Sioux kabilesinde bu gücü ifade eden kavram Wakan'dır. Wakan'ın kişisel bir belirlenimi yoktur, şekli yoktur, hiçbir kelime onu betimleyemez, bütün kutsallıkların kaynağıdır, tanrılar ise onun basit tezahürleridir. Her şeyde mevcuttur, ancak *yoğunluğu değişebilir*. Iroquiler bu gücü orenda olarak adlandırır, Araplar keramet, Fransız Hindi-Çin'indeki Bahnarlar deng, Madagaskar'lılar hasina, Shoshone'lar pokunt, Algonquin'ler ve

[45] Aslında burada Yunan kelimesinin kullanılması, anakroniktir. Sonradan Yunan ismini alan Pelasglar otokton yani yerli bir halktır ve bu ismi Dor göçleri sonrasında almışlardır (Herodotos, I: 56-57). Her ne kadar dilsel açıdan asimilasyona uğrasalar da, Atina gibi Pelasg kentleri kültürlerini kısmen korumuşlardır.

Ojibway'lar manitu, Sioux'lar wakan, Kwakiutl'ler nauala, Tlinkint'ler yek, Haida'lar sgana, Aruntalar arungquiltha, Malezyalılar ise mana olarak adlandırır (Durkheim, 2011: 264-267; Mauss, 2011: 160-164). Yunan dininde ise Styx, (Harrison, 1912: xi), Kaos, Physis (Mauss, 2011:165-166), Gece (Kirk ve Raven, 1957: 24) ve en önemlisi Arkhe gibi kavramlarda görülür.

Mana'nın bu şekilde kavramsallaştırılmasıyla, siyasal iktidarın farklılaşması kabile temelinde önlenir. Mana'nın klanların değil tüm kabilenin dışında ancak doğada varoluşu, tüm kabile mensuplarını onun karşısında eşitleştirir, klanlar arasında ortak bir Kutsal teşkil eder ve hepsinin anlam borçlarını ortak bir hedefe bağlayarak siyasal bölünmeyi önler. Bu çerçevede Mana'nın aynı zamanda hem kutsal hem de kirli olarak kabul edilmesi, "anlam borcu"nun zorunlu bir sonucudur. Çünkü siyasal gücün birileri tarafından harekete geçirilmesi şarttır, ancak egemenliğin belirli bir kişi ya da grubun elinde toplanması tehlikelidir[46]. Bu nedenle de mana tehlikeli ya da kirlidir ve kullanımının kısıtlanması gereklidir. Aynı nedenden dolayı mana iyilik ve kötülükten arîdir ya da her ikisini birden içerir. Antropoloji literatüründe tabu olarak bilinen bu çifte anlamlılık Yunancada

[46] Bu noktada Batı'da neden yasaların, Doğu'da ise insanların *egemen* olduğunu (Supiot, 2008: 67) anlamaya başlayabiliriz. Öyle görünmektedir ki meselenin özü, başlatıcının çok kişi olması mümkün değilken rızanın çok kişi tarafından verilebiliyor olmasından kaynaklanmaktadır (Arendt, 2000: 277-278). Bu sebeple özdeşliğe dayalı Doğu toplumlarında eylemi başlatan kişi olarak kral varlığını koruruken; bireyselleşerek çatışma üzerine kurulan Batı toplumunda başlatıcılığın tek bir bireye teslim edilmesi mümkün olmamıştır. Dolayısıyla başlatma eyleminin de paylaştırılması ihtiyacı doğmuştur. Çünkü eşit derecede iktidarsız bireylerden oluşan bir toplumda eylem başlatma gücünü elinde bulunduran kişi hala iktidarsızken; iktidarın bölüşüldüğü bir toplumda eylem başlatma gücünün tek bir bireye devredilmesi iktidarını pekiştirerek egemen olmasına neden olacaktır (Arendt, 2000: 278).

Elbette bu iki sistemin yozlaşmalarının sonuçları farklı olmaktadır. Ancak bu, elinizdeki çalışmanın konusu değildir.

αγος (agos) kelimesiyle ifade edilirdi. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, doğayla *özdeşliklerine paralel olarak* ilkel toplumların bu kavramı maddi bir temelde ve genelde su, hava veya ateş gibi akışkan bir madde olarak düşünmeleridir.

Ancak mana düşüncesine ruh düşüncesinin eşlik etmediği hiçbir toplum yoktur. Gerçekten de bu iki kavram birbirlerini gerektirir. Çünkü toplum bireyler olmaksızın var olamayacağı gibi, evrensel güç de kendisini bireylerde göstermeden var olamaz (Durkheim, 2011: 364). Dolayısıyla ruh düşüncesi mana düşüncesi üzerinde temellenir ve evrensel gücün bireysel tezahüründen başka bir şey değildir (Durkheim, 2011: 403). Mana gibi ruh da temsil ettiği toplumsallık olgusunun özelliklerini taşır. Tıpkı mana gibi her yerde olma ve bulaşma özelliklerine sahiptir ve mana gibi parçalanarak çoğalmasına rağmen kendi bütünlüğü bozulmadığı gibi her bir parçada tam olarak var olur (Durkheim, 2011: 362). Mana gibi yarı maddi[47] ve ölümsüzdür. Özdeş toplumlarda ruh da özdeştir, yani bireysel değildir. Birey öldüğünde ruh kaynağına yani toplumsal birliğe döner ve yeni bir birey doğduğunda onda tekrar bedenlenir. Ruhun ölümsüzlüğü, aslında toplum yaşamının sürekliliğinin temsilinden başka bir şey değildir (Durkheim, 2011: 366-367). İlkel Yunan dininde de ruhun ötedünyadaki varoluşu aynen bu şekilde soluk, bilinçsiz ve kişiliksiz bir varoluştan ibaretti. Fakat bazı bireylerin ruhları vardır ve bu her bireyin elde edemediği bir ayrıcalıktır. Bazı toplumlarda sadece erkeklerin, bazılarında sadece kabile büyüklerinin, bazılarında ise sadece şamanların kişisel ruhları vardır. Yani sadece kamusal siyasal eylemi

[47] Ruhun aşkın bir şey olarak düşünülmesi oldukça geç bir gelişmedir. Antik Yunan filozoflarından sekiz yüzyıl sonra bile Augustinus İtiraflarında şöyle der: "ruhu sadece mekâna yaygın hafif bir cisim olarak düşünmemden kaynaklanıyordu, çünkü ruhu başka türlü düşünmeyi bilmiyordum" (İtiraflar: 5.10).

başlatma ya da tamamlama yetisine sahip kişilerin kişisel ruhları vardır[48]. Kişiselleş*me*miş ruh ile kişiselleşmiş ruh arasındaki fark, toplumdaki iktidar ayrımını göstermesi açısından önemlidir ve analizimizin ilerleyen kısımlarında Yunan düşüncesindeki beden-ruh ayrımının aslında bir egemenlik ayrımı olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

Yunan dininin bu aşamasına örnek olarak, Atina'da kutlanan üç büyük festival gösterilebilir: Diasia, Thesmophoria ve Anthesteria. Bu festivaller her ne kadar görünürde Olimpik tanrılara adanmış olsalar da aslında her birinin temelinde evrensel güç ya da mana düşüncesinden doğan ruhlar tapınımı vardır (Murray, 2010 17-19). Zeus'un bu festivalde ruhlar tapınımı üzerine bir maske olarak kaldığı gerçeği, karşımıza hem Kthonik yani yeraltı tanrılarının klasik

[48] Malenezyalılar, ölüm sonrasında ruhun bedeni terk ederek tindalo ya da natmat olarak isimlendirdikleri bir şeye dönüştüğüne inanırlardı. Tindalolara, dua eder ve sunular sunarlardı (Durkheim, 2011: 90). Ancak bu her tindalo için geçerli değildi. Sadece yaşamdayken yüksek bir manası (yani siyasi gücü) olan kişilerin yani ata sıfatını hak edebilecek kadar öne çıkmış kişilerin tindalolarına saygı gösterilirdi. Diğer ruhlar ise kişiselleşemeden yok olup giderler (Durkheim, 2011: 147; Mauss, 2011: 158).

Benzer biçimde Yunanlıların da ölüler için güçlüler, iyiler anlamlarına gelen κρείτων (kreitton) kelimesini kullanırlardı. Ancak bu terim bütün ölüler için değil, sadece tanrılar ve kahramanlar için kullanılırdı (Harrison, 1912: 270). Bu bağlamda Malenezya'daki tindalo, Yunan kahramanlarıyla özdeştir (Mauss, 2011: 131). Son olarak ilkel Avrupa'da da sadece krallar, şairler ve büyücüler yeniden doğarlarken, sıradan diğerlerinin ruhları yoklukta kaybolup gitmekteydi (Graves, 1997: 98).

Dolayısıyla toplumun maddi yeniden üretiminde, yani şimdide çalışan kimseye bireysel ruh bahşedilmez; bireysel ruhu olan siyasal alanda eyleyenlere (Arendt, 2000: 122) tanınmış bir haktır. "Araçlar üretime uygundur, mülkiyet eyleme. Yaşam ise üretim değil, eylemdir" (Aristoteles, Politika: I.4). İşte bu yüzden Aristoteles "'Hellenlerin yazgısı kralın elinde', yani ilk devindiricide" der (Fizik: 210a21-22).

avatarı olan devasa, sakallı bir yılan olarak çıkması[49] hem de Olimpik tanrıların aksine, mana kavramındaki gibi kutsallığı ve kirliliği, iyiliği ve kötülüğü bir arada taşıyor olmasında görülür. Bu festivalde, dilek değil taklit unsurunun önde olması da Kthonik tapınıma işaret eder. Geleneksel Olimpik tapınımda kurbanın bir parçasının yakılır, geri kalanı ise insanlar tarafından tüketilirdi. Yakılan ya da yenen et basit bir gıdayı değil, içinde taşıdığı yaşam gücünü yani manayı temsil eder. Böylece insanlar manayı tanrılarla paylaşırlardı: bu bir sözleşmedir. Buradaki formül *do ut des* yani "veriyorum ki, bana ver"dir. Oysaki Kthonik ruhlar, kurbanlarını insanlarla paylaşmazlardı; çünkü onlar doğanın ve toplumun *kontrol dışındalığını*[50] temsil ederlerdi. Onların kurbanları tamamıyla yakılır ya da gömülürdü; buradaki formül *do ut abeas* yani "veriyorum ki, uzak durasın"dır (Harrison, 1908: 12 ve 16).

Anthesteria ise görünüşte Dionysios'a adanmış bir festivaldir. Gerçekten de festival esnasında çocuklar dâhil olmak üzere herkes sarhoş olur, kralın (Basileus) başkanlığında bir içki yarışması düzenlenir, festivale vatandaşlar dışında kişiler, hatta köleler bile katılır ve *toplumsal düzen askıya alınırdı*. Kral seçilir ve kraliçenin Dionysios ile evlendiği bir tören gerçekleştirilirdi. Bu açıkça toprağın yıllık döngüsünün duygusal büyüyle (*mimesis*-taklit yoluyla) olumlu yönde etkilenmesine yönelik bir çabadır (Frazer, 1991: 107). Ancak tüm bu coşkuya rağmen, festivalin sürdüğü üç günün uğursuz kabul edilmesi ve Anthesteria süresince ruhların (Yunanca κηρες-Keres) serbestçe dolaştıklarına inanılması, bu

[49] Mısır mitolojisinin aşkın yaratıcı, baba Tanrısı olan Amon'un Karnak'taki heykeli de onu ilksel biçimi olan yılan şeklinde tasvir eder (Hart, 2012: 38).

[50] Doğa/toplum, bugün de bilimin kontrol altına alamadığı şeydir (Heidegger, 1977c: 174-177). Kontrol edilemezliğin temelinde insanın iki egemenlik pratiğinin (bilim ve siyaset) de aslında özdeş olan nesnelerine (doğa ve toplum) tamamıyla egemen olamaması yatar: "çünkü doğal ve toplumsal süreçlerin bilimsel denetimi… insanları eylemekten alıkoymaz" (Habermas, 2007: 83).

festivalin daha farklı bir temeli olduğunu gösterir. Festival süresince kötülüğe karşı koruyucu önlemler alınır; insanlar ruhlardan korunmak için akdiken çiğnerler ve kapılarına (ruhların yapışacağı düşünülen) zift sürerek korumaya alırlardı. Yine festival süresince çalışılmaz, sözleşme yapılmaz, hatta tapınaklar bile kullanılmazdı. Festival Pithoigia (küplerin açılması), Choes (sunular) ve Chytroi (testiler) adlarını taşıyan üç günden oluşurdu. Pithos bir mezar küpüydü ve ilk günde bu küplerin açılmasıyla ruhların serbest kaldığı düşünülürdü. Bu ruhlar güruhunun görevi verimliliği sağlamaktı. Bu dönemin kirli günler olarak düşünülmesinin nedeni ruhların taşıdıkları mana nedeniyle sağaltıcı olmalarının yanı sıra potansiyel olarak tehlike de taşımalarıydı. Son günde gerçekleştirilen ve ölüler onuruna verilen bir potlaç olan Chytroi (testiler)'de ise sunular sunularak ruhlar doyurulurdu. Sunu tohumlardan yapılan bir yemekti (aşure!) ve Kthonik tapıma uygun olarak insanlar bu sunulardan tadamazlardı. Tüm bu anlatılanlardan sonra Anthesteria'nın son günü söylenen bir ifade her şeyi özetler: "Kapı dışarı Keres (ruhlar)! Anthesteria artık bitti" (Harrison, 1908: 32-65).

Thesmophoria ise ruhlar inancına ve duygusal büyüye dayalı ilkel bir festivaldi. Bu festival tıpkı Anthesteria gibi üç gün sürer ve *sadece kadınlar*ın katılmasına müsaade edilirdi. Kadınlar festival için *deme düzeninden ayrılarak* ayrı bir yerde toplanırlardı. Kocaları festivalin masraflarını karşılamakla yükümlüydü ve erkekler için festival bir tabuydu, yani katılamaz ya da izleyemezlerdi. Festivalin üç günlük akışı klasik bir duygusal büyü niteliği göstermekteydi. İlk günün adı Kathodos ve Anodos yani iniş ve çıkıştı: bu günde önce yeraltı tanrıçaları olan Demeter ve Kore'ye adanan çukurlara domuzlar atılır ve daha sonra parçalanan ve çürüyen leşler yukarı çıkartılırdı. İkinci gün olan Nesteia'da kadınlar oruç tutarlardı. Son gün olan Kalligeneia ise Kutlu Doğum anlamına gelir. Bu açıkça toprak ruhlarına sunu yapılması, toprağın kuraklığı ve

sonrasında verimliliğini taklit ederek doğanın düzenini etkilemeye çalışan bir duygusal büyü sıralamasıdır. Ancak bu festivalde bizi asıl ilgilendiren şey, Akha göçleri öncesi düşünceyi özetleyen iki temel özelliğidir. Bu özellikler, festivalin anasoylu sistemin kalıntısı olması ve adının da belirttiği gibi kanunlarla olan bağlantısıdır (Harrison, 1908: 120-162).

Anasoylu sistemin, ilkellerin babanın doğumdaki rolünü bilmemelerinden kaynaklandığı gibi bir inanç (Bachofen, 1861; McLennan, 1886; Morgan, 1994 ve 1998 ve Engels, 2012) söz konusudur. Spencer, Gillen ve Strehlow, Aruntalılar'ın doğum için cinsel ilişkiyi şart görmediklerini bildirmişlerdir. Oysaki bu yorum, Strehlow'un Aruntalılarda hayvanlarda doğum için cinsel ilişkinin gerekliliğini çocukların bile bildiğini belirtmesiyle açık bir çelişki içindedir (Durkheim, 2011: 343). Benzer biçimde Malinowski de, Malenezya'da cinsel ilişki ile babalık arasındaki bağlantının bilinmediğini belirtir (1992: 21). Fakat ilginçtir ki, Trobriand yerlileri arasında evlilik dışı çocuklar kabul görmüyordu ve evlilik dışı çocuk oranı yüzde bir gibi çok düşük bir orandı (1992: 159). Cinselliğin fizyolojisini bilmeyen, dolayısıyla da herhangi bir doğum kontrolü uygulamayan bir toplum açısından böyle bir oran hiç gerçekçi değildir. Ayrıca bakirelerin hamile kalamayacakları bilinmekteydi ve mitolojik olarak çocuğun ruhunun kadının başından girdiği iddia edilirken, zaman zaman çocuğun vajinadan girdiğinin söylenmesi de başka bir çelişkidir (1992: 148). Bu çelişkilerin farkına varan Malinowski "Yerlilerin gerçekten fizyolojik babalıkla ilgili hiçbir bilgileri yok mu? Yoksa burada bir bilgi söz konusu da bu yalnızca mitolojik ve animistik görüşlerle üstü kat kat örtülerek karanlıkta mı bırakılmış?" (1992: 147-148) sorusunu sormaktan kendini alamamıştır[51]. İlkellerin gözlemlerinin bazen modern

[51] Elbette burası Trobriand yerlilerinin fizyolojik düşüncelerinin toplumsal temellerinin detaylı olarak çözümlenmesi için uygun değildir. Ancak yerlilerin babanın fizyolojik rolü konusundaki

bilim adamlarının yanılgılarının düzeltilmesini sağlayacak kadar doğru olabildikleri göz önünde bulundurulduğunda (Levi-Strauss, 2010: 75-77); böyle bir konuda onlara cehalet atfetmenin mantıklı olmadığı açıktır. Öyleyse bu olgunun, daha farklı yorumlanması gerekir. İşte bu noktada Durkheim'ın totem sistemiyle anasoylu sistem arasında var olduğunu belirttiği çok yakın ilişkiyi (2011: 149) ve totemizmin klanın birliğinin ifadesinden başka bir şey olmadığı vurgusunu hatırladığımızda karşımıza yeni bir yorum imkânı çıkar. Buna göre anasoylu sistem toplumun özdeşliğinin sağlanması için, ayrışmaya neden olabilecek eril çatışmanın reddinden başka bir şey değildir. Erkeklerdeki cinsel kıskançlığın neden olduğu kadın ve çocukları *ilk mülkiyet olarak* sahiplenme güdüsünün, toplumun birliği üzerindeki ayrıştırıcı etkisinin (Engels, 2012: 43) inkârıdır[52]. Yani "özdeşlik" kutsalının ailevi ilişkilere yansımasından başka bir şey değildir.

---

*cehalet*leri, ilginç bir şekilde Aristoteles'in annenin fizyolojik rolü konusundaki *cehalet*iyle aynıdır. Oysaki babaerki gelene kadar Yunan toplumu da, tıpkı Trobriand yerlileri gibi, kadınların su tarafından hamile bırakıldığına inanmaktaydı (Thompson, 2007: 216). Gerçekte burada söz konusu olan cehalet değil, anasoylu toplumun inkârı ile babaerkil toplumun inkârı arasındaki farktır.

Bu konuyu daha sonraki bir çalışmasında tekrar ele alan Malinowski (2014: 256-276) yerlilerin biyolojik babalığı bilmediğine artık kesin kanaat getirmiştir. Ancak bu çok Bilimsel vargısının hatalı bir epistemolojik *inanca* dayandığının farkında değildir. Bu inanç, anlamak fiilinin bilinçli bir eylem olarak kavramsallaştırılmasına dayanır. Oysaki anlamak, bilinçaltı bir eylemdir (Blattner, 2006: 112 ve 173; Cerbone, 2008: 61-63).

[52] Anaerki savunucularının çokeşliliği hatta eşsizliği bu kadar ateşli bir şekilde savunmalarının nedeni de budur. Aslında yaptıkları özel mülkiyet karşıtlıklarını ilkelliğe atfetmektir. Oysaki "tekeşli evlilik, insan toplumlarında hep vardı; çağdaş antropoloji, eski fantastik 'rastgele cinsel ilişki' ve 'grup evliliği' tezlerinin tam tersine bunu öğretiyor" (Malinowski, 2014: 37).

Thesmophoria'nın diğer bir önemli yanı ise Thesmoi (kanun)'larla bağlantısıdır. Thesmophoria kelimesi, thesmoi veren ya da kanun koyucu anlamına gelir. Peki, ama toprağın bereketinin sağlanması için domuz kurban edilen duygusal bir büyü töreni ile kanunlar arasında nasıl bir ilişki olabilir? İşte bu noktada Feuerbach'ın sözlerini hatırlamak bize yol gösterir: "medeni ceza, öcün, devlet tarafından evlat edinilmiş... meşrulaştırılmış, başka bir adla vaftiz edilmiş, hukuksal biçimlere sokulmuş, doğal bir çocuğudur" (2012: 114). Bu sözler ışığında, Thesmophoria'da karşılıklı olarak lanetlemelerin yapıldığını; festivalin yapıldığı yerin kapısına resmi lanetlerin yazıldığını (Harrison, 1908: 144) duyduğumuzda şaşırmayız. Öküzü pulluğa koşan ilk kişi olma unvanını taşıyan kültür atası Bouzyges, ateş ve suyunu paylaşmayanları ve yolunu kaybedenlere yol göstermeyenleri lanetlerdi. Atinalıların ilk kanun koyucusu Triptolemos'un kanunları da birer lanetti. Töreye (θεσμος-thesmos) daha sonra da kanuna (νομος-nomos) dönüşmeden önce toplumsal düzeni sağlayan araç lanetlerdi (αρα-ara) (Harrison, 1908: 145). İşte bu nedenledir ki, ilk kanunların formülü "şunu yap" ya da "şunu yapma" değil, "şunu yapana lanet olsun"du. Çünkü ayrışmamış bir toplumsallıkta, düzeni ihlal edeni cezalandıracak özel bir kuruma ihtiyaç yoktur (Thomson, 2007: 128); onu mana, yani toplumsallığın kendisi cezalandırır. Burada düzenin bağlayıcılığı emir-itaat ilişkisinden değil, karşılıklılıktan kaynaklanır. Festival esnasında kadınların *ayrıştırıcı deme düzeni*nden ayrılarak ilksel birlik halinde toplanmaları da bunun simgesidir. Lanetin töreye (söz'ün Söz'e[53]) dönüşmesi ise, ancak düzenin uygulanması toplumun bütününden bağımsızlaştığı zaman gerçekleşecektir.

[53] Yaşamın çokluğu ile başa çıkabilmesi için insanın ihtiyaç duyduğu ilk şemayı, tüm toplumsal olgular gibi Kutsal'ın yansıması olan dil sağlar (Blattner, 2006:124; Cassirer, 2005: 72, 112; Marx ve Engels, 2013: 38). Toplum gerçekliği ifade ederken ona bir anlam verir, dolayısıyla da

Bu bağlamda İ.Ö. 2000'lerdeki Akdeniz'e baktığımızda Minos kültürü ile Ege, Anadolu, Mısır ve Mezopotamya arasında kesintisiz bir ilişki ağı görürüz. Bu etkileşim sanat, mimari ve dinsel alanlardaki hayret verici benzerlikler tarafından teyit edilir (Vernant, 2002: 17). Minos çömleklerine Mısır'ın yanı sıra Suriye sahili boyunca rastlanabildiği gibi, Mısır rahiplerine hediye edilmiş Girit tapınak resimlerine de rastlanmıştır (Freeman, 2010: 96). Hatta bu döneme tarihlenen Truva kalıntılarında Çin'den gelmiş bir yeşim taşı bile bulunmuştur (Murray, 1911: 50)! Yine bu dönemde Girit'te, antik Ortadoğu medeniyetlerine benzer, saraya bağlı kent ve kente bağlı tarımsal alanlardan oluşan anasoylu bir toplumsal yapılanma görülür. Her ne kadar Minos kültürü üzerine bilgilerimiz çoğunlukla, işgalci Miken'lerden kalan Lineer B tabletlerden kaynaklansa da, Miken *işgalcilerinin*[54] bu kültürü büyük oranda benimsemiş olmaları nedeniyle oldukça

---

gerçeklikle bağlantısını ancak toplumun dolayımı üzerinden kurabilir. Bu kapsamda küçük harfli "söz", toplumların kolektif olarak ürettiği gerçekliktir. Oysaki Söz, topluma dışarıdan ya da en azından belirli bir kesimi tarafından dayatılan anlamdır. Toplumsal sözün, egemenlerin Söz'üne dönüşmesi ise siyasal erkin ayrışması sürecidir (Durkheim, 2010: 152).

Toplumsal uzlaşının sağlanmasında baskın olarak hukukun yani Söz'ün kullanılması Batı'lı bir yöntemdir (Supiot, 2008: 11). Ahlakın dayanağı dışsal, ancak aslında son derece içsel olan toplumken; hukukun dayanağı görünürde içsel olmasına rağmen aslında son derece dışsal olan devlettir. Dolayısıyla hukuk yani Söz, ahlakın yani sözün zayıfladığı bir toplumun ürünüdür (ayrıca bakınız Engels, 2012: 51).

Bu çerçevede toplumsal düzeni sağlamanın ideal tipleri olarak bir uçta ahlakın diğer uçta ise hukukun bulunduğu bir şema çizebiliriz. Bu şemanın bir ucunda ahlaklı ama hukuksuz toplum varken, diğer ucunda hukuklu ama ahlaksız toplum yer alır. Örnek olarak, Konfüçyusçu Japonya'da 10.000 kişiye bir avukat düşerken, ABD'de bu oranın 300 kişiye bir olduğunu görürüz (Supiot, 2008: 101). Ancak ideal tiplerin nihayetinde ideal oldukları unutulmamalıdır; örneğin de gösterdiği gibi gerçekte Japonya'da hukuk olduğu gibi, ABD'de de ahlak zayıf da olsa vardır.

[54] Bernal'in de belirttiği gibi Miken işgali hikâyesi, Avrupa şovenizminin sırtını dayadığı Tanrısal Yunanlıların onurunu korumak için uydurulmuş gibi görünmektedir. Arkeolojik kanıtlar Thera'da

güvenilirlerdir. Bu kayıtlar Minos toplumunun, saray çevresinde toplanmış olsa da merkezi olarak yönetilen bir toplum olmadığını; toplumun klanlardan oluşan bir kabile biçiminde örgütlendiğini, sarayların dinsel merkezler olarak kabile birliğini temsil ettiğini; klanların üretim fazlaları üzerinde kontrole sahip olduklarını; sarayın ise diğer toplumlarla, özellikle deniz ticareti üzerinden kurulan ilişkilerde düzenleyici bir rol oynadığını göstermektedir (Freeman, 2010: 94). Kısacası karşımızda klan tabanlı örgütlenmeden antik Asya imparatorluk örgütlenmesine doğru evrimleşmekte olan bir toplum vardır (Thomson, 2007: 22).

Dolayısıyla Minos toplumu siyasal katmanlaşmadan tamamıyla arî değildi. Toplumsal özdeşlik, işbölümü ve toplumsal organizasyonun karmaşıklığındaki artışa bağlı olarak kaçınılmaz olarak kaybolur. Fakat özdeş toplumlarda görülen statü ayrımı ile egemenlik ayrımının ortaya çıktığı toplumlardaki sınıf ayrımı birbirlerinden tamamıyla farklıdır[55]. Özdeş toplumlarda işbölümü sonucu oluşan yönetici sınıfın temsilcisi olan Tanrı-Kralların yegâne varlık sebebi toplumdur. Dolayısıyla kutsallık tek bir kişi üzerinde odaklanmış gibi görünse de, aslında kral siyasal gücü kişisel olarak kullanamaz. Bu olgu kutsallığın tek bir kişi üzerinde odaklanmasının yarattığı tehlikeyi bertaraf etmek için getirilen krallık tabularında açıkça görülür (Frazer, 1991: özellikle 111-119). Bu krallar temsil ettikleri iktidara sahip değillerdir; aksine asıl işlevleri hem kendi hem de başkalarının iktidarsızlığının sürekliliğini sağlarlar (Gauchet, 2000: 56-57). Bu kralların iktidarsızlığı Aristoteles tarafından da vurgulanır. Aristoteles'e göre kralın

---

tahminen M.Ö. 1627-1600 tarihleri arasında gerçekleşen volkanik bir patlamanın Minos kültürü üzerinde yarattığı yıkımın, Mikenlerin yönetimi devralmaları için gerekli şartları yarattığını göstermektedir. Yeni egemenlerin gelişmemişliği, Girit'in işgali sonrası sanatsal biçimlerinde görülen çirkinleşmede görülür (2003: 96 ve 496).

[55] "… reislerin ayrıcalıklarının tüketim özgürlüğünden çok verme özgürlüğü getirmesi karakteristiktir… gurur, hırstan daha güçlü bir tutkudur" (Malinowski, 2014: 207; Dipnot 36).

uyruklarıyla *aynı soydan* gelmesi gerekir (Politika, I.12 ve I.2.) ve bu krallar egemenler olarak değil ortak iyiliğin temsilcileri olarak görülür (Politika, III.7). Bu tür krallıkların Yunanlı olmayan halklarda da bulunduğunu söyleyen Aristoteles, baskıya dayanmayan bu krallık tipini başka bir kavram bilmediği için *yasal* olarak nitelendirir (Politika, III.15). Bu Kral-Tanrı ve Tanrı-Kral ayrımı, Clastres'in Batı tipi emir-itaat ilişkisine dayanan iktidar ile ilkel toplumların iktidarsız iktidarları arasındaki karşıtlığına karşılık gelir (2011: 36-40).

Bu tip toplumlarda siyasal güç, tek bir kişi ya da sınıf tarafından değil toplumun *bütünü* tarafından kullanılır. Bu bağlamda, dönemin efsanevi kralı Minos da aslında bir kişi değil, tıpkı Firavun gibi bir unvandır. Bu unvan kutsallığın simgeleştiği kişi olarak tüm Girit krallarına verilirdi (1911: 53). Minos sadece boğa tanrının avatarını simgelerdi. Yani Minos, Tanrı-Kral olarak adlandırdığımız iktidarın iktidarsız temsilcisidir. Bu olgu Pelasg toplumunun büyü pratiklerinde de gözlemlenebilir. Diasia, Thesmophoria ve Anthesteria gibi toplu büyüler ya da ayinler "tanrılara rağmen" (Durkheim, 2011: 54) gerçekleşirdi; toplum kralı olmadan da bir güçtü ve doğayı ya da kutsallığı etkileyebilirdi. Bu törenlere toplumun tamamının (daha doğrusu kutsallığı paylaşan kadınların) katılmasının zorunlu olmasının nedeni buydu. Büyünün hareket alanı kutsallığın bireyselleştiği değil, toplumsal niteliğini koruduğu; mananın ya da evrensel gücün alanıdır (Gauchet, 2000: 61). Büyü aslında Kutsal'la temasa geçme, yani siyasi gücü kullanmanın aracıdır. Toplum klandan kabileye geçerek karmaşıklaştıkça, kutsallığın devamlı olarak toplumun bütünü tarafından yönlendirilmesi, yani iktidarın doğrudan kullanımı sorunlu hale gelir ve liderliğe ihtiyaç duyulmaya başlanır. Yunan dininin bu aşamasında Kutsal'la toplum arasında Daktyller, Telkinler, Kuretler, Bakkhalar ve Korybantlar gibi büyücü kastları aracılık

ederlerdi[56]. Ancak bu aşamada kutsallığın kullanımı hala egemen sınıfın eline geçmemiş (Söz doğmamış), sadece toplumun tamamı ile temsilci bir topluluk arasında paylaşılır hale gelmiştir. Bu bağlamda büyünün bir egemenlik eylemi olduğu unutulmamalıdır. Ve bir egemenlik eylemi olarak tehlikelidir (bakınız s. 42); çünkü egemenlik ayrımını doğurma potansiyelini taşır[57]. "Büyünün siyasallığı" olarak tanımlayacağımız bu kavram, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında "bilimin siyasallığını" çözümlememizde bize yardımcı olacaktır.

Bu bağlamda kavramın daha detaylı açımlanmasında fayda var. Mauss'un genel bir büyü teorisi oluşturmayı hedefleyen çalışmasında (2011: 55-193), güç kelimesinin "iktidar" olarak okunmasının metnin anlamında hiçbir değişiklik yaratmaması, aksine ufuk açıcı olması; mana, büyü ve siyasal arasındaki ilişkinin doğrudanlığının açık bir göstergesidir. Mana, bir bireyin ya da nesnenin toplum içindeki konumunun, değerinin, siyasal gücünün göstergesidir (Mauss, 2011:

[56] Bu aşamanın izlerini Mısır'da izleyebiliriz; Mısır'da hayvan başlı olarak temsil edilen tanrılar aslında totem hayvanının maskesini takmış rahipler ya da rahip krallardı (Murray, 2012: 21). Minos panteonu ile Yunan panteonu arasındaki farkın bir göstergesi de buydu. Minos tanrıları hayvan biçimliyken, Yunan tanrıları insan biçimlidir (Thompson, 2004: 45). Bu da doğayla (halkla) özdeşleşme açısından ikisi arasındaki farkı gösterir.

[57] "Büyü… bütün ortaya çıkış biçimlerinde, uzmanlaşma, dıştalama, işlevlere göre ayırma ve bir aile ya da klan içerisinde kalıtımsallaşma eğilimi gösterir… *doğal olarak*, kendi ailesi tarafından desteklenen bir uzmanın görevi ve ayrıcalığı olur. Zaman içinde aileler, her birinin toteminin asıl büyücüsü olarak bir reise sahip olduğu klanlara dönüşür" (Malinowski, 2014: 43). Böylece "büyü ve sosyal iktidar" birbirlerine bağlanır (Malinowski, 2014: 153).

Büyünün mülkiyet ve verasetle bağlantısının yanı sıra babaerkinin doğuşuna zemin hazırlayışını yine Malinowski'de görürüz "Her köyün kendi bahçe büyüsü… köye sıkıca bağlıdır ve anne zincirinden miras kalır… Ancak… çok sık olarak, bir baba da yaşadığı sürece uyguladığı büyüyü oğluna verebiliyor, ama bu opul onu kendi oğluna bırakamıyor, meğer ki babasının klanından bir kızla evlensin… [bu] nedenlerin yol açtığı kuzenler arası evlenme çok sıktır ve *iyi* bir şey sayılır" (2014: 226; dipnot 45 ve 46).

157). Bu yüzden zengin, etkili ve güçlü bir insan Polinezya'da mana, Roma'da ise auctoritas sahibidir (Mauss, 2011: 274)! Özdeş toplumlarda zengin kişi manasını toplumun geri kalanıyla paylaşmak zorundadır, yoksa onu kaybeder (Mauss, 2011: 213). Paylaşım zorunludur, çünkü aksi takdirde yoksulların talihsizliği zenginin talihsizliğinden öcünü (Nemesis) alır. Bu, Yunan toplumundaki oransal adalet ilkesinin aksine, ilkel toplumlardaki mutlak adalet düşüncesinin temelini oluşturan bağış düşüncesidir (Mauss, 2011: 232). Toplum son kertede varlığını kendine borçlu olan ekonomik ve siyasal artı değerin kendisine geri döndürülmesini talep eder. Şef aldıklarını *dağıtarak* manasını/siyasal gücünü arttırır (Mauss, 2011: 358). Mana'nın siyasal doğası nedeniyle büyücüler üst düzeyde siyasal güce sahiptir (Mauss, 2011: 76). Mananın özdeşlik olarak kavranışına paralel olarak, büyücü biz modernlerin kavradığı gibi çıkarlarının peşinde koşan bir birey değildir (Mauss, 2011: 87, 138, 145 ve 187). Bilakis mana ve manayı manipüle eden büyü, kolektif gücün ifadesidir (Mauss, 2011: 152, 170 ve 186) ve şef de büyücü de toplumsal gücün bireysel temsilcileridir (Mauss, 2011: 183). Ancak her ikisi de, ellerinde siyasal gücü bulundurmaları nedeniyle, egemenler olarak toplumun üzerine yükselme olumsallığını taşırlar.

İ.Ö. 2000-1900 dönemine geldiğimizde ise Yunan anakarasında Hint-Avrupa kökenli, atlı göçebe ve Minos kültürüne göre daha ilkel, babaerkil klan tipinde örgütlenmiş topluluklar görülmeye başlar. Bunların ilki Minyenler ve onları izleyen Mikenlerdir. Miken savaş şefleri bölgedeki artı ürüne el koyarak, denizaşırı seferlerine kaynak sağlamak için kullanmış ve Miken medeniyeti bu sömürü üzerine yükselmiştir (Freeman, 2010: 98). Girit'in gelişmiş toplumsal ve kültürel mirası bu ilkel topluluklara yepyeni bir yaşam, düşünce tarzı (Vernant, 2002: 19) ve dinsel anlayış kazandırmıştır. Arkeolojik çalışmalarda Miken tapınaklarında Levant kaynaklı tapınım nesneleri bulunmuş; Athena, Afrodit,

Ares, Apollon ve Poseidon gibi tanrıların isimlerine rastlanmış (Freeman, 2010: 100) ve Minos/Miken sitelerindeki tapınımların klasik döneme kadar devam ettiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla eski Yunan dini, köklerini doğrudan Miken ve Minos dininden (Vernant, 2002: 13) alır[58]. Bu Giritleşme hareketi Miken kültürünün

[58] Bernal (2003), Yunan kültürünün büyük oranda Mısır ve Fenike kaynaklı olduğunu, Yunan tanrılarının adlarının Mısır dilinden geldiğini ve Yunancadaki kelimelerin dörtte birinin Sami kökenli olduğunu belirtir. Gerçekten de (pek çok ilkel toplumun efsanelerinin tarihlerini ele verişi gibi) Yunan mitolojisi de bu savı destekleyen pek çok efsane içerir. Mesela Thebai'nin Fenikeli Kadmos (Doğulu Adam: İbrace [קדם] doğu kelimesinden (Murray, 1911: 54)) tarafından kurulması, Atina'nın kurucusu olan Kekrops'dan Mısır kökenli olarak bahsedilmesi, Danaos kızlarının Mısır'dan göçmüş olmaları ve son olarak Doğu medeniyetinin Batı tarafından alımlanmasının en edebi anlatımı olan Europa'nın Zeus tarafından kaçırılması.

Benzer biçimde Erhat (1998 ve 2011) ve Harrison (1908) da Demeter, Persephone, Ge, Rhea, Artemis gibi tanrıçaların Anadolu'daki ana tanrıça kültüyle gösterdiği sürekliliğe dikkat çekerler. Erhat (2011) ayrıca Yunan tiyatrosu, şiir ve müziğinin köklerini Ana tanrıça tapımına bağlar. James (2010) ise Yunan Felsefesinin, Memfis Teolojisi ve Mısır Gizemler Sisteminin taklidinden başka bir şey olmadığını ileri sürer.

Buradaki örnekleri de kapsayacak şekilde yapılacak bir inceleme Yunan kültürünün çok ciddi bir bütününün Yunan dışı Akdeniz Medeniyetinden kaynaklandığını ortaya çıkaracaktır. Ancak benzer biçimde Mısır ve Fenike kültürlerinin Sümer üzerinden takibi de mümkündür. Dolayısıyla konuya yaklaşmanın en doğru yolu, hiçbir medeniyete abartılı bir rol vermeden, tüm medeniyetlerin eşit kabul edilmesidir. Bu kapsamda Yunan dini ve felsefesinin diğer toplumlardaki köklerine ilişkin yüzlerce bilgi verilebilecek olmasına rağmen bunu yapmayacağız. Metnin ilerleyen kısımlarında yapılacak bu tür bağlantılar ise Yunan kültürünün özgünlüğünü reddetmek ya da başka bir kültürün rolünü öne çıkartmak amacıyla değil, *tüm diğer toplumlar gibi ve kadar* Yunan kültürünün de kendisinden önceki ve dönemdaş kültürlere borçlu olduğuna dikkat çekmek; tarihte Yunan Mucizesi gibi bir kopuşun olmadığı (ve herhangi başka bir toplum için de olamayacağını!) vurgulamak ve Bernal'in Avrupa'nın kültürel kibrini azaltmak (2003: 131) amacını paylaşmak amacıyla yapılacaktır.

yayıldığı alanlarda Minos kültürüne paralel saray kültürlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu kültüre, Mikenlerin katkısı ise savaş örgütlenmesidir. Minos kültürünün gelişmiş toplumsal organizasyonu ile Miken savaş örgütlenmesinin bir araya gelişi, geniş çaplı yayılmalar için gerekli gücü sağlamıştır. Bunun sonucu olarak Miken yayılmacılığı İ.Ö. 12. yüzyıla kadar sürmüş ve Anadolu, Ege adaları, Kıbrıs, Suriye ve Mısır'a kadar yayılan bir Asya, Minos ve Miken kültür alanı yaratılmıştır.

Savaşçı Mikenler, Minos saray örgütlenmesini tahakküm edici hale dönüştürdüler. Girit sarayları merkezi avlu etrafına dizilmiş depolar ve odacıklardan oluşurdu; oysaki Miken Megaron'u (sarayı), yönetici sınıfları barındıran, surlarla çevrili ve yönettiği yerel halklara tepeden bakan bir kaleydi (Vernant, 2002: 29). Bu karşıtlığa bakınca insan ister istemez A.T. Smith'in uzamın siyasal kullanışına[59] yönelik çözümlemesini ve egemenliklerinin göstergesi olarak kalelerini otokton halklara tepeden bakan dağlar üstüne kuran Urartular örneğini hatırlıyor (2003: 169-173). Tıpkı Urartular gibi Mikenler de

---

Bu düşüncenin daha edebi bir anlatımı için Aydemir'in sözlerine kulak verebiliriz: "Evet biz, hepimiz ve bütün bizden sonra gelecekler, ırklar, milletler, boylar, oymaklar adına insan uygarlığı ve insanlığın tarihi denilen ehramın, sadece birer zerresi, birer unsuruyuz. Hiç kimse, hiçbir nesil, hiçbir millet, hiçbir parti ve hiçbir rejim bu ehramın hepsi demek değildir. Ne peygamberler, ne kahramanlar, ne önderler. Ne Çin, ne Hint, ne eski Yunan, ne Ortaçağ, ne Sonçağ bu ehramın hepsi demek olamaz… Herkes, her medeniyet, her millet kendi taşını getirecek ve bu taşı, çıkarabildiği yüksekliklere çıkaracak ve orada kalacaktır (Aydemir, 2010: 252)."

[59] Anasoylu sistem ile babaerkil sistem arasındaki fark ve bu iki sistemin karışımı sonucu oluşan yeni dengenin başka bir yansıması evlerin yapılarında görülür. Anasoylu sistemin evleri birbirlerine açılan ve (Minos'un) labirenti(ni) andıran sayısız, merkezsiz odacıktan oluşurken, Helenik evler, megaron ya da thalamos olarak adlandırılan büyük bir holün ortasında yer alan ocağın egemenliğine boyun eğmiş odacıklardan oluşur. Klasik dönemlere gelindiğinde ise bu iki yapı biçiminin birbirine karıştığı görülür (Murray, 1911: 187-188).

ekonomiyi yayılmacı amaçlarını destekleyecek şekide kullanıyorlardı ve toplumsal örgütlenmenin atomize olmasına paralel olarak ticarete yer yoktu. Ekonomiyi yönetmek için Minos kültüründen devraldıkları ve dönemin Ortadoğu imparatorluklarına benzer bir kâtip sınıfı kullanmaktaydılar (Starr, 1986: 15). Bu açıdan Miken yöneticilerin tebaalarıyla ilişkilerinde Doğu'lu pratikleri benimserlerken, kendi aralarında askeri/feodal[60] ilişkileri korudukları görülür. Savaş arabalı aristokrasinin tepesinde Anax ya da (büyük) kral bulunurdu. Anax değerli armağanlar vererek siyasi ilişkiler ve bağlılıklar kurardı ve bu ilişkiler *tamamıyla kişisel* nitelikteydi. Armağanlar kutsaldı ve ölümde bile mezara götürülürdü. Miken toplumunda toprağa bağlılığın iki türü bulunmaktaydı: ilki savaşçı şeflerin krala bağlılığı olan *temenos*[61] ayrıcalığı, diğeri ise köylerin yararlandığı ve başında basileus'un bulunduğu *siyasal hakları olmayan* basit köylülerden oluşan *demos*. Basileus'un yanında bir yaşlılar kurulunun (gerousia) olması, bu örgütün saraydan nispi bağımsızlığını gösterir.

Tam da bu dönemde gerçekleşen ve anasoylu sistemden babaerkil sisteme geçişi anlatan bir efsane, Yunan (Pelasg) toplumundaki toplumsal ve dinsel değişimi bizim yapabileceğimizden çok daha açık bir şekilde anlatır. Efsaneye

---

[60] Her ne kadar burada feodal kelimesinin kullanılması anakronik gibi gelse de, hiç de öyle değildir. Tıpkı Roma'nın geniş ticaret ağlarıyla birleştirilmiş ekonomisinin klan tabanında örgütlenmiş Germenler tarafından atomlara ayrılması gibi, Mikenler de ticarete dayalı Minos ekonomisini klan tabanına dayanan toplumsal örgütlenme biçimlerine paralel olarak atomlara ayırmışlardır.

Tarihsel açıdan farklı dönemlere ait olsalar da iki sistemin birbirine inkâr edilemez biçimde benzer olduğunu Thompson ve Vernant da ifade eder (Thompson, 2004: 77 ve 85; Vernant, 2002: 28-37).

[61] Temenos ayrıcalığı toprakla birlikte üzerinde yaşayanları da kapsardı ve kelime hem ekilebilir toprak hem de bağlılık anlamına gelmekteydi.

göre Atina şehri ve Attika bölgesinin patronluğu için Athena[62] ve Poseidon yarışa girerler. Şehre yararlılığını göstermek için Poseidon Atina akropolü üzerinde tuzlu bir göl (korsan, işgalci klanlar); Athena ise bir zeytin ağacı (yerli, tarımcı kabile) yaratır. Yarışmanın sonucunu belirlemek için hem erkekler *hem de kadınlar* oy kullanır. Kadınların Athena'ya verdikleri oy, erkeklerin Poseidon'a verdiği oydan bir fazla çıkar ve Athena şehrin patron tanrılığını kazanır. Poseidon'un gazabından korkan erkekler kadınlara üçlü bir ceza verir: (1) çocuklar artık anne soyuna göre adlandırılmayacaklardır, (2) kadınlar oy kullanma haklarını kaybedeceklerdir ve (3) kadınlar artık tanrıçalarının adına göre, yani Atinalı olarak adlandırılmayacaklardır. Bu hikâyede kadınlar otokton Pelasglar, erkekler ise babaerkil göçmenlerdir (Thomson, 2007: 256); vatandaşları oylamaya çağıran Kekrops ise (tahminen M.Ö. 1556) efsanelere göre, *ilk defa bir kadını bir erkeğe bağlayan*, *kanunları getiren* ve *Zeus'u tanrıların babası olarak en ulu ilan eden* kişidir (Harrison, 1908: 262). Daha önce üstü insan altı yılan bir ata ruhu ya da kahraman (ηρως-heros) olarak resmedildiğini gördüğümüz Kekrops, bize Kral Tanrıların, büyünün siyasallığını ve egemenlerinin yabancılaşmasının sonucu olarak tanrıların doğuşunu betimlememiz için iyi bir başlangıç noktası sağlar.

Hatırlayacağımız gibi anasoylu sistemin insanın özünün (bakınız s. 40) ayrıştırıcı değil birleştirici yanını vurguladığını belirtmiştik. Bu dinde tanrı kişisel

[62] Athena'nın kelime anlamı basit bir biçimde Atinalı'dır ve mitolojik yaşamı Atina'nın geçirdiği dönüşümü açıkça gösterir. Atina'nın tanrısı olmak için mücadele ettiği Poseidon yeni babaerkil aristokrasinin tanrısıdır (Harrison, 1908: 301-302) ve Atina'nın babaerkil sisteme geçişiyle Athena da Babası Zeus'un kafasından yeniden doğmak zorunda kalır. Bu doğum esnasında tüm kadınsı niteliklerini yitirerek yapaylaşır (Thompson, 2007: 257) ki, ileride göreceğimiz gibi bu kaderi Penelope ve Hera da paylaşmıştır.

değil evrenseldir, söz konusu olan (…)teizm değil panteizmdir[63]. Heredotos bu savımızı destekleyen önemli bir bilgi aktarır: "Pelasg'lar, ilk zamanlar, tanrılara kurban keserlerken dua ederlerdi, ama Dodona'da dinlediklerimden biliyorum; hiçbir tanrının ne gerçek, ne de takma adını anarlardı; çünkü o zamana kadar bu adları duymamışlardı. Onları tanrılar diye (yani düzen kurucu ve yönetici olarak) anıyorlardı, çünkü evrene düzen veren ve yöneten onlardı. Daha sonra ve uzun bir zaman sonra, Mısır'dan gelen tanrı adlarını öğrendiler, bir tek Dionysios çok zaman sonra öğrenilmiştir... Pelasg'lar, Barbar asıllı bu adları kendileri de alsınlar mı, diye orakle danıştılar, orakl, alın diye cevap verdi; o zamandan sonradır ki, kurban keserlerken tanrıları adlarıyla anar oldular ve daha sonra Yunanlılar da bir Pelasg mirası olarak bu adları benimsediler" (II: 52). Bu hikâye, panteistik Pelasg dininin ancak ilerleyen dönemlerde kişiselleştiğini gösterir. Bu bağlamda *babaları olmayan* anasoylu Pelasglar arasından çıkan ilk baba olan Kekrops'un bir annesinin olması ve bu annenin de toprak olması çok anlamlıdır. Tıpkı Kekrops gibi diğer bütün kahramanlar da toprak ananın yerel tezahürleri olan bölgesel nymphe'lerden (başı kapalı gelin anlamına gelir) doğmadırlar. Bu kahramanlar kabile birliğinin değil, kendi klanlarının temsilcileridirler; bütün olanı böler, her yerde bulunan tanrısallığı kişiselleştirirler. Kekrops, Kekropeia toplumunun; Erekhteus, Erekhtheiade toplumunun; Phytalos, Phytaliade toplumunun ve Kadmos, Thebai toplumunun (Harrison, 1912: 267, 326) kişiselleşmiş temsilcileridir. Bu halkların δαίμων γενυης (daimon genius)'larını (klan ruhunu) temsil eden kahramanlardır.

Başlangıçta, kahramanlar (ata ruhu-heros) ile toprak ananın tezahürleri arasındaki ilişki, bir tabilik ilişkisiydi. Babaerkil sistemin egemenliğini tam tesis

[63] Gerçi panteizmin ortaya çıkması için önce theos (tanrı) yani tanrının ortaya çıkması gereklidir; dolayısıyla bu kelimenin kullanımı anakronistiktir.

edememiş olması ve anasoylu toplumların hala ciddi bir güç olmalarına paralel olarak tabi olan kadın değil erkek karakterlerdi. Kahramanlar, Toprak Ana'nın seçtiği şampiyon rolünü oynarlardı (Graves, 1997: 62): Hera ile Jason; Athena ile Perseus, Herakles ve Theseus; Demeter/Kore ile Triptolemos arasındaki ilişki böylesi bir ilişkidir. Ancak babaerkil sistemin egemen konuma gelişine paralel olarak bu ilişki biçim değiştirmeye başlamış ve tanrıçalar sevgili ya da eş olarak bağımlı hale dönüşüvermişlerdir (Harrison, 1908: 273; Briffault, 1990: 327-328; Graves, 1997: 389; Thomson, 2004: 46). Bir zamanlar ana tanrıçanın sıfatlarını (bakirelik, gelinlik ve annelik) temsil eden üç kadın figürü, Kekrops'un üç kızına; bir zamanların her şeye kadir Karitleri ise Olimpos'da dans eden cariyelere dönüştü. Bu arada egemenliklerini tesis eden kahramanlar tüm olumlu özellikleri üzerlerine alırlarken, eski düzenin güçlerine sadece olumsuzlukları bıraktılar (Harrison, 1908: 337). Böylece iyilikle ilişkilendirilen ata ruhu (Yunanca ηρως-heros) ve kötülükle ilişkilendirilen cin (Yunanca δαίμων-daimon) ayrımı ortaya çıktı. Eski kutsallığın temsilcileri olan Keres'ler doğanın kör güçleri olarak kötülük figürleri haline dönüştüler. Aslında birer Keres olan Sirenler, Sfenksler, Gorgonlar, Erinyesler ve Harpiler[64]'in başına gelen de budur (Harrison, 1908: 68). Böylece Kthonik tapınımın sunakları yerin (dokuz kat) dibine doğru inerken, Olimpik tanrıların sunakları (dokuz kat) göğe doğru yükseldi[65] (Harrison, 1908: 63). Bu, egemenlik ayrışımının ahlak düzlemine dualizm olarak tercüme

[64] Bu yaratıkların hepsi kuş, yılan ya da ikisinin karışımı bir şekil taşıyan kadınlardır. Ancak belirtmek gerekir ki, ruhun insan yüzlü bir kuş olarak tasviri Yunan sanatından ziyade Mısır sanatında yaygındı.

[65] Yeni dinin eski dini dışlamasına karşılık olarak eski din de yeni dini dışlar. Atina'daki babaerkil düzenin soyluları olan Eupartidlerin, anasoylu Semnae tapımına katılması yasaktı (Harrison, 1908: 246). Benzer bir tabu, Pelops'a sunulan kurbanın etini yiyenlerin Zeus tapınağına girmelerinin yasak olmasıdır (Harrison, 1908: 337).

edilmesinden başka bir şey değildir. İşte Yunan dinini bu veçhesindendir ki Yunancada din anlamına gelen bir kelime olmamasına rağmen toplamı dini ifade eden iki kelime vardı: tanrılara karşı ödevler anlamına gelen θεραπεία (terapeia) ve daimonlardan korkma anlamına gelen δεισιδαιμονία (deisidaimonia) (Harrison, 1908: 4).

Ata ruhlarının görevi toplumun yeniden üretiminin sağlanmasıdır (Durkheim, 2011: 46-47)[66]. Bu görev elbette ki toplumsal ve doğal güçlerin (ya da Marksist bir terminoloji kullanacak olursak üretim ilişkileri ve araçlarının) kontrolünü içerir. Toplumsal güçler açısından baktığımızda, medeniyetin tüm başarılarının bu ata ruhlarına atfedildiğini görürüz. Mesela Kekrops şehir kurmasını, ilk *kanunları* (Söz), yazı yazmayı, zeytin ekimini ve ölülerin gömülmesini; Girit kralı Kres *kanunları*; Arkadya bölgesinin atası Arkas buğday ekmesini, ekmek yoğurmasını ve yün eğirmesini; Kıbrıs kralı Kinyras bakır madenciliğini ve tunç işlemeyi; Eleusis'li Triptolemos tarla bakımını ve Demeter tapımını; Atina'nın ilk krallarından Erikhthonios dört atlı savaş arabasını öğretmiştir. Herakles'in başarıları ise atası olduğu Dorların savaşçı karakterine uygundur ve bölgeyi kontrol altına alışlarının hikâyesini anlatır[67]. Doğa güçleri

[66] Durkheim bu olguyu "yeniden üretim" terimiyle ifade etmez. Onun ifadesi tam olarak şöyledir: "Kutsal varlıkların en temel görevi, olumlu eylemle hayatın normal seyrinin devam etmesini sağlamak olmuştur".

[67] Herakles'in doğum hikâyesi Dorlar ile Mikenlerin bölgenin hâkimiyeti için verdikleri mücadeleyi çok iyi yansıtır. Herakles'in annesi Alkmene Zeus'tan hamile kalınca Hera'nın gözlerini kıskançlık bürür. Zeus'a Perseus soyundan doğacak ilk kişinin insanlar üzerinde büyük bir egemenlik elde edeceği sözünü verdirir; daha sonra kuzeni (Miken kralı) Eurystheus'un yedi aylık doğmasını sağlar. Böylece Eurystheus krallığı önlenen Herakles'i buyruğuna alarak ona zor işler buyurmaya başlar. Bu işlerden Nemea aslanı, Lerna ejderi, Stymphalos gölünün kuşları ve Amazon kraliçesi Hippolyte'yi öldürmesi; Erymanthos'un yaban domuzu ile Kyreneia geyiğinin

söz konusu olduğundaysa kahramanların bu güçleri büyü yoluyla yönlendirme görevini üzerlerine aldıkları görülür. Kutsal'a aracılık rolünün daha önce Daktyller, Telkinler, Kuretler, Bakkhalar ve Korybantlar gibi büyücü gruplarının eline geçtiğini görmüştük. Ancak toplumun içinden çıkan bir sınıf olan büyücülerin aksine, burada güç yabancı egemenlerin eline geçmiştir (Harrison, 1912: 48). Böylece büyü, "anlam borcunu" sahiplenmenin aracı haline geldi. Harrison da totemizm ile politeizm arasındaki yolun orta noktasında büyünün yer aldığını belirtir (1912: 127). Kaldı ki büyü ile siyasal güç arasındaki doğrudan ilişkiyi antropoloji çalışmaları da kanıtlar (Malinowski, 1992: 47-49; Briffault 1990: 239). Araştırmalar, bize erken dönem Yunan krallarının yağmur büyüleri yaptıklarını göstermektedir (Murray, 2010, 22). Bu büyücü kral tipinin geç bir örneği Solon'un Atina'yı arındırması için çağırdığı Epimenedes'tir. Başlangıçta büyücü sınıfının bir üyesi olan ve "yeni Kuret" olarak adlandırılan Epimenedes'e Girit'lilerin tanrı olarak tapındıklarını öğrenmek şaşırtıcı değildir (Harrison, 1912: 52, 54). Başka bir örnek de yağmur yağdıran Salmoneus'tur. Salmoneus arabasının arkasında tunç parçaları sürükleyerek ya da arabasını tunç bir köprü üzerinde sürerek gök gürültüsünü ve havaya yanan meşaleler atarak şimşeği taklit eder; böylece yağmur yağdırırdı. Büyünün siyasal gücü ele geçirmenin aracı olarak kullanımının en açık örneği ise Melampus efsanesidir[68].

---

yakalaması gibi görevler, hep eski dinin kutsallıklarının ortadan kaldırılışının ve babaerkil sistemin anasoylu sistemi işgalinin hikâyeleridir.

[68] "Biliciliği Melampus söyle bir olaya borçluymuş: Çocukken **ölü bir yılan bulmuş**, **bir insan ölüsü gibi almış** onu bir odun yığını üstüne koyarak yakmış ve **cenaze törenini yapmış**, sonra da yavrularını büyütmüş. **Yılanlar da şükran borcu olarak gözlerini kulaklarını yalayıp arındırmışlar**, böylece görme ve işitme yetisi öbür insanlarınkinden çok üstün olmuş. Melampus kuşların ve öbür hayvanların dilini anlar, onlarla konuşurmuş. Bundan başka hekimlikte, hastaları büyüyle iyi etmede ondan üstünü yokmuş.

Böylece Yunan toplumunun klasik Hint-Avrupa toplum şemasına göre bölünüşü tamam olur. Meşhur çalışmasında Dumézil, Hint–Avrupalı toplumların yapılarının üçlü bir ayrıma (büyücü/rahipler, savaşçılar ve köylüler) dayandığını; ancak bu üçlü içerisinde rahipler ve savaşçıların ayrı bir *egemenler bloğu* oluşturduklarını tespit etmiştir. Dumézil bu ikili bloğun geçmişte kralın kişiliğinde birleşik olduğunu ancak zamanla ayrıştıkları tahmininde bulunur (1988: 21-23). Bu bağlamda egemen sınıfın birliğini, Yunan büyücü krallarının kişiliğinde de görebiliriz. Dumézil, daha sonraları ayrışan rahip sınıfının görevinin "büyü güçleri"nin ayarlanması olduğunu ifade eder. Üçlü toplumsal bölünmenin son kısmını oluşturanlar çiftçiler ise, egemenlik altına alınan otokton halklardır. Muhtemelen başlangıçta yapısal olan bu ayrım (de Coulanges, 2011: 216), Hint-Avrupalı klanların göç ve işgal hareketleriyle egemenlikleri altına aldıkları halkları toplumsal yapılarına katmalarını sağlamıştır. Bu olgu Roma mitolojisindeki tanrı üçlüsünün (Jupiter, Mars ve Quirinus) son üyesinin adının kökensel olarak Hint-Avrupa dillerinden değil, yerel dilden gelmesinde (Dumézil, 1988: 73) de görülür. Örnek zorlanacak olursa bu olgu Yunan Uranos, Zeus ve Dionysios üçlüsünde de gözlemlenebilir ki, bu üçlüden Dionysios'un ismi Yunanca değil yereldir. Ancak belirtmemiz gerekir ki Yunan pantheonunda bu üç

Melampus'la **kardeşi Bias** (yani Kaba Güç) yurtları olan Teselya'dan ayrılıp, Pylos'ta amcaları Neleus'un kızıyla evlenmek istiyormuş. [Neleus kızını Bias'a vermek için görevler şart koşar, Melanpus da büyüsüyle kardeşine yardım eder ve Bias kızla evlenir]…

Daha sonra Argos kralı Proitos'un çağırdığı Melampus, kralın kızlarını delilikten kurtarmıştır. Kızlar hep birden çıldırıp kendilerini inek sanarlar [anasoylu tapınım] ve Peleponez'i dolaşırlarmış. Melampus onları iyi etmek için Proitos'tan ülkesinin üçte birini istemiş, kral vermeyince yapmam demiş ve kızlar beter olmuş, sonunda **Melampus ülkenin bir çeyreğini kendisi, bir çeyreğini de kardeşi için istemiş**, Proitos da bu şartı kabul etmek zorunda kalmış. Melampus kızlar üstünde türlü büyüler uygulayarak onları iyileştirmiş, sonra da **kızların birini karı olarak almış** ve **Argos krallığını kardeşi Bias'la paylaşmış**" (Erhat, 2011: 201).

tanrı açık bir birlik oluşturmaz. Elbette bunun nedeni Yunan toplumundaki melezleşmenin, Hint-Avrupalı toplumsallık kavrayışının saf haliyle korunmasına müsaade etmemiş olmasıdır (Dumézil, 1988: 119-120).

Doğanın iyilik ve kötülük, toplumun egemenler ve tabi kılınanlar arasında kesin bir biçimde bölünmesi; tanrıların kişiselleşmesi; babaerkil sistemin anasoylu örgütlenmeyi parçalaması ve babaerkil ocaklara dayanan dar bir toplumsal örgütlenme biçimine geçilmesini mühürleyen olay ise İ.Ö. 1200-1100 döneminde gerçekleşen Akha/Dor istilaları olmuştur. Babaerkil Akha klanlarının istilalarıyla birlikte deniz bir iletişim yolu olmaktan çıkıp, engel haline dönüştü. Yeni gelen klanlar toplumsal işbölümünü bilmedikleri için zanaatlar ortadan kalktı, ekonomi içe kapandı ve tamamen tarımsallaştı. Siyasal lügatçe toplumsal örgütlenmeye paralel olarak değişti ve klanların birliğini temsil eden Anax kavramı ortadan kalkarak, Basileus'lar öne çıktı. Devlet bürokrasisi kayboldu ve yazı unutuldu (Vernant, 2002: 36). Genel olarak "Yunan Karanlık Çağı" olarak adlandırılan ve İ.Ö.1100'de başlayarak klasik dönemin başlangıcı İ.Ö. 800'e kadar süren bir dönem başladı. Bu dönüşümü daha iyi anlayabilmemiz için, Hint-Avrupalı klanların babaerkil organizasyonuna daha yakından bakmamız gerekir.

Akhaların getirdiği babaerkil sistemin iki temel prensibi vardı: Evin erkeği, yani babası (1) hem tanrı hem de (2) mülk sahibiydi. Akhaların inancında sadece ocağın ruhları yararlı (iyi), ocak (οἶκος-oikos) dışı ruhlar ise düşmandı (kötü). Ruhlar belirli bir yere (mezar/ocak) bağlı olarak kabul edilirdi. Ölümden çok mezarsız kalmaktan korkulurdu. İşte bu nedenlerdir ki, Atina'daki en büyük ceza idam değil mezarsız bırakmaydı[69] ve yine bu nedenle Atinalılar, Arginusae

[69] Kylon ve arkadaşlarının öldürülmesinden suçlu bulunan Alkmeonoğullarının ölüleri mezarlarından çıkartılmış, bütün soyları sürgün edilmiş; ardından da Giritli rahip Epimenides şehri arındırmıştı (Aristoteles, Atinalıların Devleti: 1).

zaferini kazanan amirallerini, ölülerini geride yani mezarsız bıraktıkları için idam etmişlerdi. Atinalılar mahkemede mezarsız kalan ruhların çekeceği ızdırap için intikam talep etmişlerdi. Ruhun ocağa ve mezara, yani bir toprak parçasına bağlı olması, Akha'larda mülkiyet düşüncesinin[70] dinin bir ürünü olduğunu gösterir. Dinin bir parçası olması nedeniyle mülkiyet kutsaldı ve bir ocağın sınırlarının diğer ocaklardan mutlak biçimde ayrılması gerekliydi. Ocağın etrafı bir engelle çevrelenirdi ve *aşmak* dinsizlik olarak kabul edilirdi. Her ne olursa olsun iki ev birbirine dokunamazdı, aynı duvarın paylaşılması evin tanrılarının kutsal engellerinin yok olması anlamına gelirdi. Dolayısıyla *din, yaşamda olsun, ölümde olsun, her aileyi/mülkü diğerinden ayırıyor ve her türlü birlik görüntüsünü, ciddiyetle uzaklaştırıyordu*. Sınır taşları ev dininin, dolayısıyla da mülkiyetin kutsal simgeleriydi. Bu dinin zayıfladığı bir dönemin ürünü olan Solon yasaları bile satışını yasaklamamasına rağmen, mülkiyetini satan kişiyi tüm yurttaşlık haklarından mahrum etmek gibi çok ağır bir cezaya çarptırır. Eğer mülkiyet çalışmanın ürünü olsaydı, alınıp satılabilirdi; oysaki antik Yunanistanda mülkiyet dinsel bir kurumdu (de Coulanges, 2011: 20-73; Thomson, 2007: 303).

Ocağın ruhları ailenin erkek atalarıydı. Dolayısıyla evin babası için ocağın ateşinin canlı tutulması kutsal bir görevdi. Bu ateş maddi değil maneviydi, ateşe kirli hiçbir şey atılamaz; huzurunda ahlaka aykırı (cinsel birleşme gibi) kirli işler yapılamaz ve (katiller gibi) kirli kişiler karşısına çıkamazdı. Bu ateşe tapılırdı ve Zeus ya da Athena gibi *sonradan gelen ortak* tanrıların huzurunda bile öncelikleri değişmedi; sunular önce ocağa sunulurdu. Her aile sadece tek bir ocağa ve kendine ait bir tapınıma sahipti. Rahip, öldükten sonra tanrılara katılacak olan babaydı. Ortak tapınım yoktu. Atina kralı bile, aile reisine ancak dinsel görevini

[70] Mülkiyetin ekonomik bir belirlenim değil, dinsel bir olgu olarak ortaya çıktığını Cassirer (2005: 102) de belirtir.

aksatmaması için çağrıda bulunabilir, fakat tapınımın biçimine karışamazdı. Tapınım biçimi her ocağın kendi "Söz"üne dayalı olarak farklılık gösterirdi. Her aile erkek atalarının ruhlarının birliğine tapınır ve dönemsel olarak onlarla *komünyon* yemekleri paylaşırdı; yabancıların bu yemeğe katılması bir tabuydu. Atina bunu yasayla yasaklamıştı. Ayrıca Atina yasası, yöneticileri hiçbir ailenin (ocağının) sönmemesi için görevlendirmişti. Bekârlık dinsizlik olarak kabul edilirdi; çünkü birey kendisine değil, aile atalarının oluşturduğu birliğe aitti. Bunun en açık örneği, doğal akrabalık bağına göre kurulmuş gibi görünen bu sistemin, biyolojik akrabalığı gerektiğinde tıpkı anasoylu sistem gibi, kolaylıkla reddedebilmesidir[71]. Din erkekten erkeğe aktarılırdı, kadın ise ancak eşine tabiiydi. Evlilik bir ocaktan başkasına geçmeyi gerektirdiği için din değiştirme olarak kabul edilirdi. Kadını eski dininden arındırmak ve ocağa tanıtmak üzere çeşitli törenler yapılırdı (De Coulanges, 2011: 26-52). Babaerkil ailede tek eşlilik kuraldı. Eğer bir kadın efendisi dışında birisine çocuk doğurursa atlara bağlanarak

[71] Eğer bir koca kısır çıkarsa kocanın bir kardeşi ya da akrabası (ata ruhları ortak olan biri) karısını hamile bırakırdı ve bu çocuk kocanın çocuğu olarak kabul edilirdi! Atina yasaları da Sparta yasaları da bunu açıkça belirtir. Dul kalan kadınlarsa, kocalarının en yakın akrabasıyla evlendirilir ve çocuk ölen kişinin kabul edilirdi. Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli husus, akrabalığın biyolojik bir mesele değil, ata ruhlarının ortak olması bağlamında dini bir mesele olmasıdır (de Coulanges, 2011: 55-61). Mesela birisi, yabancı bir çocuğu evlat edindiyse, o kişi akrabalar arasında sayılırdı ve yukarıda belirtilen ata ruhunu sürdürme işleminde en yakın akraba olarak görevlendirilebilirdi. Akrabalığın aslında aynı evin tanrılarının birliği olduğunu Platon da söyler (Yasalar, 5: 729c).

Anasoylu toplumların babalık gerçeğini toplumsal yapılarını koruyabilmek uğruna gözardı edişlerini hatırlayalım (s. 33). Burada ise inkar edilemez gibi görünen annenin rolünün bile kolaylıkla göz ardı edildiğini görmekteyiz. Tıpkı tabi halkların erkeklere yaptığı gibi burada da kadın önemsizleştirilmekte ve erkeğin üretken gücü kutsallaştırılmaktadır.

parçalanır ya da canlı canlı yakılırdı (Murray, 1911: 98)[72]. Oysaki Pelasg toplumlarında erkekler kadınlarla değil kadınlar erkeklerle evlenirdi; toprak kadınlara aitti, soy kadın tarafına göre tanımlanırdı ve karılarına hizmet vermek için erkekler evlerinden ayrılırlardı.

İncelememizin bu noktasında Kutsal'ı "çatışma" olan bir toplumun nasıl bir toplum olduğunu açıklamamız, ilerleyen analizlerimizin anlaşılması açısından gereklidir. Daha önce de söylediğimiz gibi ilkel dönemlerde Akha toplumunun günlük yaşayışı hakkında doğrudan bilgimiz yok. Ancak gerek söylenceleri gerekse de gelecekte ortaya çıkan toplumsal kurumlar ve ilişkileri göz önünde bulundurduğumuzda Akha klanlarının çatışmacı yapısının kendileri gibi çoban olan Nuer'leri çok andırdığını görebilmekteyiz. Evans-Pritchard Nuer'lerde hak (cuong) kavramının çok önemli olduğunu belirtir (1940: 171). Nuer toplumunda özdeşlik, her bir birey ve grubun sürekli çatışmasının yarattığı eşitlik üzerine kuruluydu. Bireyler ve grupların sürekli çatışması, herhangi bir birey ya da grubun diğerleri üzerine yükselerek egemen olmasını önlüyordu. Egemenliği eşit derecede paylaşan her Nuer erkeği haklarını savunmak üzere her an hazır durumdaydı. Haklarının çiğnendiğini düşündüğü an, saldırıya geçerdi. Gruplar arasındaki ilişki de aynıdır. Grupların eşitliği, gruplar arasındaki sürekli çatışmayla sağlanıyordu (Evans-Pritchard, 1940: 142-152). Hatta Nuer'ler açısından toplumlar arası ilişkiyi sağlayan şey doğrudan çatışmaydı (Evans-Pritchard, 1940: 131). Bu toplumda eşitliği sağlayan egemenliğin bireyler arasında eşit paylaşımıdır[73]. Dolayısıyla Nuer'lerde ilkel toplumlarda

[72] Argos'un önderlerinden Kapameus, Thebai saldırısında öldüğünde karısı Euadne kendini kocasının yandığı odun yığınına atmış (ya da atılmış); Polyksene ise Akhilleus'un ruhunu sakinleştirmek üzere mezarı başında kurban edilmişti.

[73] Egemenliğin/mülkiyetin paylaşılması ve ortaklaşılması yönündeki iki farklı toplumsal yapı olasılığının başka bir örneği için bakınız (Dumézil, 1988: 132-133).

rastlamadığımız aşırı bir bireysellik vardı (1940: 90). Evans-Pritchard'ın "düzenli anarşi" olarak adlandırdığı (1940: 6) bu toplumsallık, tam anlamıyla herkesin herkese karşı savaşıdır (*bellum omnium contra omnes*).

Akhalarda da her egemen birey kendi ocağının payında egemenliğini sürerken bireyler arasında mücadele hüküm sürer; yine her klan kendi tanrısının payında (μοίρα-Moira) hüküm sürerken, klanlar arasında mücadele (ἀγών-agon) hüküm sürerdi. Akha toplumunun kutsalı olan çatışma, doğal olarak dinsel söylencelerinde de görülür. Zeus'un krallığı tıpkı krallık verdiği Agamemnon'unki gibidir. Nasıl ki Thersites gibi sıradan bir kişi bile çıkışır Agamemnon'a (İlyada, IV: 220-225), ona da tüm diğer tanrılar çıkışır. Akhilleus ile Agamemnon arasındaki çekişmenin sözünü etmeye ise gerek bile yoktur. Gerçekten de Homeros'da Olimpos'taki tanrılar konseyi başında Zeus'un bulunduğu, üyeleri ise diğer tanrılardan oluşan gevşek bir aristokratlar konfederasyonu olarak tasvir edilir (Moore, 1916: 15). Homeros bu paylaşıma ahlaki bir değer atfeder: hiç kimse payını aşamaz, kaderinden kaçamaz (örneğin İlyada, IV: 485-490); Briseis'i alıp payını ihlal eden Agamemnon Akhilleus'un onurunu kırar; Apollo Patroklos'u Truva'yı almanın payı/kaderi olmadığı hakkında uyarır (İlyada, XVI: 705-710).

Gerçekten de Truva'ya saldıran klanlar gibi, Olimpik pantheonun tanrıları da her biri sadece kendi payında egemen olan ve aralarında sürekli çatışan tanrılardır. Apollon açıkça Truva taraftarıdır ve Likya bölgesinin tanrısıdır: Truvalı savaşçıları coşturur (İlyada, IV: 507-513), Truva'nın kahramanları Aineias (İlyada, V: 244-346; V: 431-470; V: 508-518 vb.) ile Hektor'a (İlyada, VII: 17-43; XV: 143-156, 220-261, 355-366 vb.) yol gösterir, hatta Truvalılardan yana olduğu için Athena'yla tartışır (Erhat, 2011: 45-47). Athena ise tam tersine tamamıyla Akhalardan yanadır: Akha ordusunun kaçmasını önler (İlyada, II: 166-

182), Akha ordusunu savaş nizamına koyar (İlyada, II: 445-454), Zeus'tan Akhaların tarafını tutmasını ister (İlyada, VIII: 30-37); hatta tanrı babasına çıkışır (İlyada, XXII: 175-185). Akhaların başka bir tutkulu taraftarı ise Hera'dır: Akhaları desteklemek için sürekli Athena ile işbirliği içindedir (İlyada, I: 195-209; II: 155-165 vb.), Poseidon'u Akhaları desteklemeye çağırır (İlyada, VIII: 198-212); hatta Akhalar lehine savaşa bile girer (İlyada, V: 710-909; VIII: 350-437)[74]. Bir tek Zeus tek bir klanın değil de kabilenin tanrısı gibi görünür[75]. Gerçi gönlü Troyalılardan yana dursa da, diğer kabile tanrıları gibi savaşa doğrudan karışmaz. Kaldı ki karışsa bile kabile, yani klanlar arası birlik hissi o kadar zayıftır ki, hiçbir tanrı (klan) onu dinlemez, herkes bildiğini okumaya devam eder.

[74] Hera, Tıpkı Odysseius'un kendi suretinden yarattığı erilleşmiş Penelope (Erhat, 1998b: 18) gibi, Zeus'un suretinden oluşmuş eril bir Tanrıçadır. Zeus'u kadınlığıyla kandırmak için, Aphrodite'in memeliğini, yani dişiliğini almak zorunda kalmasının (İlyada, XIV: 187-224) nedeni de bu erilleşmedir. Ancak eski anasoylu toplumsal düzenin başkaldırısını temsil eden bir yanı da vardır: Zeus'a öfkelenir (İlyada, I: 517), Zeus'u aldatır (İlyada, XIV: 292-351; XIX: 95-133). Hera işgale uğramış anasoylu toplumun hiçbir zaman tam anlamıyla boyun eğememiş tanrıçasıdır (Murray, 2010: 42).

[75] Her ne kadar Zeus isminin Hint-Avrupalı kökenli olduğu çok iyi bilinse de (Frazer, 1992: 333; Erhat, 2011: 293; Murray, 2012: 39), bu isim Yunanistan'da Pelasg kutsallığının üzerine sonradan geçirilmiş bir kılıfın ötesine geçmemiştir. Zeus'un klasik dönemde genellikle kara saçlı olarak tasvir edilmesinin, Akha'lı olmayan Boğa Tanrı niteliklerini taşımasının (Murray, 1911: 62), Pelasglıların tanrısı olarak adlandırılmasının (İlyada, XVI: 233) ve Pelasg tanrısı Kronos'un oğlu olmasının (Murray, 1911: 89) nedeni de budur. Bu açıdan Akha ve Pelasg klanları arasında ortak bir kutsallık kurmak için elverişli bir isimdir. Söylencede Boğa Tanrının gerçek avataı olan Minos'un, Zeus'un önce arkadaşı, sonra ise oğlu olarak betimlenmesi ise, Akha kültürünün zamanla kazandığı önceliği gösterir (Thomson, 1997: 161).

II. Bölüm: İlk Teologlar[76]

"Paganların ozanları, onların peygamberleridir" (Feuerbach, 2012: 295)

A. Homeros

Homeros'un eserleri özellikle de İlyada, Peisistratos dönemi Atina İmparatorluğu'nun ihtiyaçları doğrultusunda sansür ve düzeltmelere uğramıştır. Bu bağlamda İlyada'daki kavramların (kıyafetlerin, evlerin, cinselliğin, ritüellerin, hatta savaş biçiminin bile) Miken sonrası dönem değil de tam olarak sofistler öncesi Atina'ya uygun olacak şekilde düzenlendiği Murray tarafından açıkça gösterilmiştir (1911: 141-190). Yine de Homeros'un eserlerinde toplumsal dönüşüme ilişkin ilkel malzeme canlılığını hala korur. Odysseia, babaerkil bir ata ruhunun/klanın Akdeniz'in anasoylu toplumları arasındaki egemenlik yolculuğunu; İlyada ise klanların tarihlerini, temsilcileri olan kişiselleştirilmiş ata ruhlarının üzerinden ve Truva savaşı sahnesine yerleştirilmiş olarak anlatır. Thukydides (I: 2) bu dönemde Yunanistan'daki tüm toplulukların göç halinde olduklarını söyler. Kuzey'den göçen klanlar ve liderleri toprak kazanmak için yağma ve istila seferlerine çıkmışlardı. Agamemnon, Odysseus ve Akhilleus gibi kahramanların son derece açgözlü olmaları ve sürekli ganimet peşinde koşmalarının nedeni budur (Friedell, 2011: 51)[77]. Truva savaşının nedeni de bu

[76] Homeros ve Hesiodos'u teolog olarak adlandıran Aristoteles'tir (Metafizik: 3983b25).

[77] Murray, Thebai ve Truva'ya ilişkin efsanelerde savaşın hiçbir zaman kazanılmadığına ve sadece savaşlardan sonra kahramanların "eve dönüşleri"nden bahsedildiğine dikkat çeker. Murray'ın yorumu, tahkimatlı şehirlerin Akha işgallerine askeri anlamda direndiği ancak ticaret yollarının kesintiye uğramasına dayanamayarak sonradan ekonomilerinin çöktüğü yönündedir (1911: 56-57).

nüfus hareketleriydi[78]. Bu kargaşa döneminde, Akha klanları pek çok şehir tarafından paralı asker olarak davet edilmişlerdi (Murray, 1911: 67). Ve yine tarihte pek çok defa yaşandığı gibi, bu paralı askerler zamanla, çoğu zaman da yerel prenseslerle evlenme yoluyla, egemen konumuna geldiler. Her şehir bu göçmen savaşçı reislerinden biri ve adamlarının eline geçti. Ticaret ve toplumsal işbölümünü bilmeyen ve yağmaya dayanan bu gruplar mevcut ticari ekonomiyi yerle bir ettiler (Murray, 1911: 70-72). İşte bu yüzdendir ki, İlyada'da kahramanların isimlerinin önünde "iller yıkan[79]" namı vardır.

İlyada esas itibariyle bir tarih yapıtıdır ve sahnelendiği tarihsel dönem de M.Ö. 10. ila 8. yüzyıllar arasında uzanan Miken sonrası Yunan Karanlık Çağı'dır (Murray, 1911: 6). Karakterleri gerçek kişiler değil, klanların ata ruhları ya da tanrılarıdır. Akhilleus, Güney Tesselyalı Akhaların ata ruhudur ve yaşamı klanının yaşadıklarının kişiselleştirilmiş bir kopyasıdır. Bu klan, yurdundan ayrıldıktan

[78] Homeros'a atfedilen Kypria efsanesinde Truva savaşına neden olan nüfus hareketleriyle ilgili güzel bir betimleme vardır:

> "Bir vakitler onbinlerce insan soyu eziyorlardı,
> Oraya buraya atılarak geniş göğüslü toprağı.
> Zeus bunu gördü acıdı; derin aklıyla
> Düşündü yükünü azaltmayı her şeyi-besleyen toprağın,
> Böylece körükledi İlios savaşının zorlu döğüşünü.
> Azaltmak istiyordu toprağın yükünü ölümle: Troia ilinde
> Göçüp gittiler yiğitler; geldi Zeus'un dileği yerine" (Kranz, 1994, 3-4)

[79] Oileus (İlyada, II: 725-730); Otrynteus (İlyada, XX: 380-385); Akhilleus (İlyada, VIII: 370-375), (İlyada, XXI: 550); (İlyada, XXIV: 105-110); Odysseus (İlyada, II: 275-280), (Odysseia, VIII: 1-5), (Odysseia, IX: 500-505, 525-530), (Odysseia, XIV: 445-450), (Odysseia, XVI: 440-445), (Odysseia, XVIII: 355-360), (Odysseia, XXII: 280-285) ve (Odysseia, XXIV: 115-120).

sonra gücünü toparlayana dek Skyros'ta kalmış[80]; daha sonra Midilli adasını (Lesbos) işgal etmiş ve Trakya sahillerini yağmalamıştır. Ardından Çanakkale üzerinden Karadeniz'e geçerek kentler kurmuşlardır. Tüm bu yerleşimlerde Akhilleus'a tapılırdı. Agamemnon ise, Akha klanları arasında belirli bir dönem liderlik rolü üstlenmiş bir klanın ata ruhudur. Sparta'da ona Zeus-Agamemnon adı altında tapınılırdı. Agamemnon'un yabancı topraklardan gelen babası Pelops da, Peleponessos'da önceden egemenlik kurmuş Frigya'lı başka bir klandır. Diomedes ise Peleponessos'un kuzey sahillerindeki Aetolyalı klanların tanrısı/ata ruhuydu (Murray, 1911: 221-228). Truvalıların Hektor'a bir tanrı gibi tapındıkları İlyada'da açıkça belirtilir (XXII: 390-395). Gerçekten de Hektor, Boetia Thebai'sinin tanrısıdır[81]. Hektor'un oğlu Molossus, Molossi adlı bir Epir klanının ata ruhudur. Menalous, Sparta'nın klan tanrısı; karısı Helen ise bu klanın üzerinde egemenlik kurduğu otokton bir topluluğun tanrıçasıdır (Murray, 1911: 236-237).

Kahramanların aralarındaki kan davaları ve dövüşler ise gerçek savaşların hatıralarıdır. Knossos kralı İdomeneus, kuzeyli işgalci bir kabilenin ata ruhudur ve katlettiği Phaistus (İlyada, V: 43-48) bu klanın Girit'de işgal ettiği bir şehirdir (Murray, 1911: 232). Likyalı Sarpedon'un Rodos'lu Tlepolemus'u katli (İlyada,

[80] Akhilleus'un Skyros'da kral Likomedes'in sarayında kadın kılığında saklanması muhtemelen, bu klanın anasoylu bir toplumun gücü altında yaşamış olduğu bir dönemin söylencesel ifadesinden başka bir şey değildir.

[81] Truvalılar tarafında olmasına rağmen aslında Akhalı bir klan olan Aleksandros'un (Paris) durumunda da benzer bir sorun vardır. Ancak bu sorun İlyada'nın gerçek bir olayı ele almadığı ve Truva sahnesini sadece Akha klanlarının tarihini ele almak için bir çerçeve olarak kullandığı anlaşıldığında kolaylıkla çözüme kavuşmaktadır. Truvalı kahramanlar da Akhalar da benzer silahları kullanır, benzer biçimde savaşır, aynı dili konuşur ve aynı tanrılara dua ederler (Murray, 1911: 69). Dolayısıyla Agamemnon da, Akhilleus da, Hektor da, Aleksandros da Akhalı klanların ata ruhları olmalarına rağmen aralarındaki çatışma savaşın karşı kutuplarına yerleştirilmeleriyle anlatılmıştır.

V: 625-660), iki komşu klanın (Rodos adası Likya'nın tam karşısında yer alır) savaşının ata ruhlarının kişiliklerine aktarılmış biçimidir (Murray, 1911: 230-231). Akhilleus klanı ise, Pharsalos şehri ile Spercheios nehri arasında yerleşiktir. Dostları ve düşmanlarının tamamı bu bölgenin tanrılarıdır. Annesi Thetis'in tapınağı Pharsalos'un yakınındadır; babası Pelion dağıyla ilişkili bir ruhtur; kız kardeşi Spercheios nehriyle evlidir; öldürdüğü Dryops (İlyada, XX: 455), Deukalion (İlyada, XX: 478-483) ve Cygnus bölgedeki düşman klanlardır (Murray, 1911: 235-236). İlyada'da Truva prensi olarak görünen Paris aslında Akhilleus klanının düşmanı olan Tesselyalı Lokrislilerin[82] tapındığı bir tanrıdır (Murray, 1911: 236). İlyada'da Paris'in savaştığı kişiler[83] ve sonunda katili olan Filoktetes Tesselya'lı klanların tanrılarıdır (Murray, 1911: 236). Hektor'un öldürdüğü kişiler hep Boetia çevresindendir: Leitos'un (İlyada, XVII: 601) mezarı Platea'dadır, Oresbios (İlyada, V: 707) Hyle'lidir ve Arkesilaos'un (İlyada, XV: 329) mezarı Lebadeia'dadır. Hektor'un dostu Melanippos, Thebes'de tapınılan bir tanrıdır. Hektor'un öldürdüğü kişiler, yani yendiği klanlar Thebes'den başlayarak Akhilleus'un bölgesine uzanan askeri bir ilerlemeyi gösterir. Hektor'un öldürerek Akhilleus'un öfkesini üzerine çektiği Patroklos, Akhilleus klanı topraklarındaki müttefik bir klandır. Hektor, bölgedeki diğer klanları, Helenos (İlyada, V: 707) ve

[82] Murray, Lokrislilerin Truva'yla ilginç bağlantısına dikkat çeker (1911: 236). Efsaneye göre Akhalar Truva'yı ele geçirdiğinde Athena Tapınağı'na sığınmış olan Priamos'un kızı Kassandra'yı tanrıça heykelinden çekip alarak günah işleyen Aias'ın kefareti olarak her yıl iki kız Lokris'ten Truva'ya gönderilirdi. Ancak kurban edilmek için gönderilen bu kızlar daha sonra Athena rahibeleri olarak kalmışlardır (Erhat, 2011: 17). Bu hikâye tanrıçanın Lokris'teki tapınımının Truva'daki tapınımının bir uzantısı olduğunu gösterir (Thompson, 2007: 250).

[83] Makhaon ve Eurypylos Paris tarafından yaralanır (İlyada, XI: 504-520 ve XI: 575-592), Menesthios ise Paris tarafından öldürülür (İlyada, XI: 504-520).

Epigeus'u (İlyada, XVI: 569-580), yenerek patron tanrıçası Andromakhe olan Thebes şehrini, yani eşini ele geçirmiştir (Murray, 1911: 237).

Evet, İlyada bize bu karanlık dönemdeki tarihsel olaylar hakkında önemli bilgiler sağlar. Ama bu olayların düşünce yapısında yarattığı asıl etki Odysseia'da görülür. Adorno ve Horkheimer, Odysseus'un bağdaşık benlik iddiasından türeyen burjuva bireyinin ilk örneği olduğunu ileri sürmüşlerdir (2010: 68). Gerçekten de Odysseus'un serüveni Ben'in temelini oluşturacak dışlayıcı Biz'in gelişim hikâyesini anlatır. Odysseus aslında babaerkil klanların anasoylu toplumlar üzerindeki *toplumsal* egemenliklerini temsil eden bir Biz'dir. Odysseus'un Kalypso'ya ve Kirke'ye cinsel açıdan sahip oluşu, Akha klanlarının otokton anasoylu toplumlara egemen oluşlarının simgesel ifadesidir. Kalypso ve Kirke'nin adaları ile lotus yiyenler diyarı anasoylu sistemin mutlu özdeşliğinin hatıralarıdır (Erhat, 2011: 168 ve 178). Phaiak adalarındaki kutlu düzen ise anasoylu Minos şehir devletlerinin anısıdır (Thomson, 2007: 569). İşte bu yüzden Odysseus'un adamları eski Kutsal'ın hüküm sürdüğü bu yerlerde kendilerinden geçerler (Erhat, 1998: 16-18; Adorno ve Horkheimer, 2010: 93). Oysaki kendine egemen (αύτάρκεια-autoarkeia) olan Odysseus kendisini kaptırmaz. Çünkü başkalarına egemenliğin anahtarı, önce kendine egemen olmaktır. Odysseus'un buradaki öz denetimi, aynı topraklarda yaklaşık ikibinbeşyüz yıl sonra dolaşacak Avrupalı Şarkiyatçılarla şaşırtıcı derecede benzerdir. Said'in, Homeros'un ilk Şarkiyatçı olduğunu ve Doğu ile Batı arasındaki sınırın İlyada'ya çizildiğini (2005: 30 ve 65) söylemesi boşuna değildir. Odysseus, gerçek zaman ve uzamda seyahat eden bir seyyah değil, olası iktidar sahalarını kolaçan eden Yunan egemenliğinin aşkın "ben"idir. Şark hem egemenliğini uygulayabileceği bereketli topraklarıyla ilgisinin, hem de egemenliğini aşan şehvet dolu yaratıcılığıyla korkusunun nesnesidir (Said, 2005: 199-200). İşte bu yüzdendir ki, Odysseia'da

başrol ne Zeus ne de Apollon'dadır; bu yabancı topraklarda doğayı kontrol eden tanrılar Kirke, Kalypso, Ino, Proteus, Polyphemos, Sirenler, Skyllalar ve Kharbideslerdir.

Egemen, ancak egemenliğine alabildiği halklar yoluyla uysallaştırdığı *dünya*da, yani yurdunda nispeten güvendedir[84]. İşte bu yüzden Odysseia ziyaret ettiği hiçbir yerde huzur bulamaz. Yurduna dönme amacından onu kimse vazgeçiremez (Adorno ve Horkheimer, 2010: 72-73). Çünkü egemenliğin tesisi her yerde aynı derecede başarılı olamamış ve egemenle egemen olunan halklar arasındaki denge her yerde aynı şekilde kurulmamıştır. Tesselya, Argos, Girit, Korinth ve Sparta'da yerli halklar toplu olarak köleleştirilmiştir (de Ste. Croix, 1981: 139). Oysa Boetia'ya gelen göçmenler, yerli halkları katletmemiş, köleleştirmemiş sadece baskıcı bir aristokrasi kurmakla yetinmişlerdir. Atina'da ise işgalciler az ve zayıf kaldıkları için yerli halkla yavaş yavaş kaynaşmışlardı[85] (Murray, 1911: 72). Bu uzlaşmada tek bir klan egemen olarak öne çıkamamış ve Atina'da Pelasg geleneği gücünü koruyabilmiştir. Herodot'un Atinalıları Pelasg olarak adlandırmasının nedeni budur (I: 57). Bu sebeple Aiol ve Dor lehçelerinde genos yerine soyun babayanlı olduğunu gösteren *patria* (baba) terimi kullanırken, Attika lehçesinde ana yanlı olduğunu gösteren *homogalaktes* (aynı sütü emmiş) terimi kullanılırdı (Thomson, 2007: 97; Aristoteles, Politika: I.2). Bazı yerlerde ise yerel halkların, yani anasoylu sistemin isyan edip, henüz gücünü tam tesis edememiş babaerkil sistemi devirdiği görülür. Limni adası kadınlarının

[84] Benzer şekilde Afrikalı babaerkil Sambia kabilesi de yurtlarının ötesindeki ormanın tehlikeli kadın ruhlarca işgal edildiğini düşünürler (Gleghill, 2000: 35). Ayrıca tıpkı Yunanlılarda olduğu gibi "kadın korkusu" Sambia'larda da resmi bir eşcinsellik kültünün oluşmasına neden olmuştur.

[85] Tıpkı Herodot gibi Thukydides de Pelasgların temas yoluyla yavaş yavaş Helenleştiğinden bahseder (I: 2-3). Benzer bir asimilasyon örneğini Dinka'ları işgal eden Nuer'lerde de görürüz (Evans-Pritchard, 1940: 224-225).

başkaldırarak kocalarını katletmeleri (Herodotos, VI: 138), bu olgunun efsanedeki yansımasıdır. Ölümle sonuçlanmayan benzer bir olay da Miletos'da yaşanmıştır (Herodotos, I: 146). Aiskhylos'un tragedyasında Agamemnon'un yerel bir prenses olan eşi Klymenstra tarafından ihanete uğrayarak katledilmesi, anasoylu sistemin babaerkil işgalcilere isyanının başka bir örneğidir. Dolayısıyla egemenliğine alamadığı toplumların temsil ettiği yabanıl doğa onun ve tanrılarının düşmanı olarak görünür (Thomson, 2004: 79; ayrıca bakınız s. 45).

Ancak önceki bölümde de gördüğümüz gibi babaerkil sistem zamanla güç kazanarak daha emniyetli bir konuma geldi. Babaerkil klanlar egemenleştikçe, doğaya/topluma yabancılaştılar. Ancak bu deneyim sırf işgalin sonucu değildi. Akhalar bu deneyimi kendileriyle birlikte taşımışlardı (bakınız s. 63). Daha önce totemizmin birleştirici olduğu kadar ayrıştırıcı bir potansiyelinin de olduğunu (s. 39), Pelasg toplumunda birleştirici (s. 41); Akhalarda ise ayrıştırıcı potansiyelin (s. 67) tercih edildiğini görmüştük. Bunun yansımaları, toplumdaki üç temel iletişim biçimi olan mal, kadın ve söz mübadelesi (Levi-Strauss, 1949: 60) süreçlerinin hepsinde görülür. Egemen erkek kadınına yabancılaşmış; öküzüne sahip olduğu gibi kadınına da sahip olmuştur[86]. İşte bu yüzdendir ki, pek çok Akha kadınının ismi öküz kelimesinden türer: Alphesiboia, öküz kazandıran; Phereboia, öküz getiren; Polyboia, çok öküz eden; Stheneboia, güçlü öküz ya da Periboia, Eeriboia, Meliboia… (Murray, 1911: 186). Benzer biçimde köleler de büyük baş hayvanla bir tutulurdu (Friedell, 2011: 187; Thomson, 1997: 218). Aristoteles de ailenin erkeklerin, kadın ve kölelerine egemenliğinden doğduğunu söyler (Politika, I: 2). Bu bağlamda bir toplumdaki kadın dizgesi, doğal varlıklar

[86] Antik Atina'da bir öküzü öldürmek idam gerektiren bir suç iken (Frazer, 1991: 42), bir erkeğin suçlu gördüğü karısını öldürmesi gayet olağan bir haktı. Hatta kocanın zina eden karısını affetme hakkı dahi yoktu, en azından boşamak zorundaydı (de Coullanges, 2011: 96).

ile üretim nesneleri arasında bir konumda bulunur (Levi-Strauss, 2010: 176). İlyada'ya geri döndüğümüzde kahramanların, kadın karakterlerle (ana tanrıçanın yerel tezahürleri) arasında benzer bir egemenlik ilişkisine rastlarız. Kadın tutsakların değeri, dokumadaki hünerleriyle, fiyatları ise öküzle ölçülür (İlyada, 23: 703 ve 885; Odysseia, 1: 431). Hektor'un temsil ettiği klanın askeri ilerlemesi hatırlandığında, Andromakhe'nin Yunanistan'a geri getirilmesi hikâyesinin asıl anlamının, bölgenin egemenliğinin geri kazanılması olduğu görülür. Agamemnon ve Akhilleus'un paylaşamadıkları Briseis'in adının anlamı Brisa'lı kızdır ve Brisa, Midilli adasındaki bir kenttir. Dolayısıyla mesele aslında Tesselya'lı Akhilleus klanı ile Peleponnesos'lu Agamemnon klanlarının Midilli adasındaki egemenlik çatışmasıdır (Murray, 1911: 243).

Yabancılaşmanın son durağıysa, Söz'ün yabancılaşmasıdır. Çünkü egemenliğin ele geçirilmesi sözün ele geçirilmesidir (Clastres, 2011: 124).'ın Dolayısıyla, Odysseus egemenliğini öncelikle halkların ya da onların temsilcisi olan söylencesel karakterlerin sözlerini parçalayarak, filolojik olarak gerçekleştirir (Adorno ve Horkheimer, 2010: 89-90)[87]. Daha önce de vurguladığımız gibi dil, nesnelere atıf yapar görünürken aslında toplumsal gerçekliğe atıf yapar. Bu aracılığın çözümlenerek nesne ile söz arasındaki bağın koparılması, yani toplumsal kurgunun parçalanması egemenliğin kurulması için başlangıç eylemidir. Odysseus tepegözler adasında[88] Polipemos tarafından yakalandığında, kendini gerçek adıyla değil de sesteş bir kelimeyle, Oudeis yani Hiç Kimse olarak tanıtır. Böylece tepegözün sözüyle nesnesi, yani bu durumda kendisi arasındaki ilişkiyi kırarak egemenliğinden kaçar. Ancak sadece egemenliğinden kaçmakla

[87] "Neredeyse bütün Şarkiyatçılar filolojiyle başlamıştır mesleğe" (Said, 2005: 108)

[88] Tepegözler adasını, Odysseus'un ziyaret ettiği diğer yerlerden ayıran en önemli fark babaerkil bir toplum olmasıdır (Starr, 1986: 24). Dolayısıyla buradaki korku, farklı bir toplumsallık biçiminden değil Yunan toplumunun geçmişinden duyulan bir korkudur.

kalmaz, tepegöz toplumunun sözünü anlamsızlaştırarak kendi egemenliği için ilk adımı da atar. Odysseus, Polipemos'un gözünü çıkardığında yardıma gelen diğer tepegözlere (Odysseia, IX: 403-413) gözümü Oudeis (Hiç Kimse) çıkardı der; ama kandaşları onu anlamaz. Ancak filolojik çözümleme sıra özel ada geldiğinde durmak zorundadır (Adorno ve Horkheimer, 2010: 99). Bu yüzden Odysseus Polipemos'un mağarasından kaçarken avazı çıktığı kadar kendi ismini bağırır (Odysseia, IX: 500-505). Çünkü bilir ki, sözlerini parçaladığı halkların düştüğü duruma düşmemek, egemenliğini korumak için kendi adını, kendi Söz'ünün anlamını korumak zorundadır. Dolayısıyla Odysseus'un kurnaz olarak adlandırılması hem bir egemenlik övgüsü hem de egemenlik için kullanılan aracın tehlikesinin göstergesidir. Bu tehlikeden kaçınmak için Odysseia egemenliği altına aldığı halkların sözünü çözümlemekle kalmaz, aynı zamanda kendi Söz'ünü de otoriter kılar.

Bu noktada Olimpik tanrılar ile Kthonik tanrılar arasındaki karşıtlık da açığa çıkar. Kthonik tanrılar insana dışsal ve doğayla özdeşken, Olimpik tanrılar egemene tabi kılınmıştır. Odysseus, tabi kılamadığı doğa tanrılarını kurnazlık *ile*, Söz *ile* kandırabilir, ama onları yönetemez. Oysaki Olimpik tanrılar egemenin dileklerinin ifadesidir; yani Söz'üdür. Nietzsche'nin (2011) mükemmel tespitiyle bu fark Apollon ile Dionysios arasındaki karşıtlıkta ifade edilebilir. Apollon egemendir, onun doğumu bir "kral tanrı"nın doğumu sayılmıştır. Homeros destanlarında, Apollon anax yani büyük kral olarak nitelenir (Erhat, 2011: 47). Apollon anlama ve kavramadır, doğaya yabancıdır; onu seyreder ve plastik sanatlarla yeniden yaratır. Ancak insanı seyirci (theoria) olmaktan öteye taşıyamaz, onu doğayla (toplumla) özdeşleştiremez. Apollon tamamen kişiselleşmiştir; çünkü "insanın Tanrı'nın sureti olduğu düşüncesi, onun varoluş üzerindeki egemenliğinde, efendinin bakışında, buyuruculuğunda yatar" (Adorno

ve Horkheimer, 2010: 26). Tam aksine Dionysios sadece şarap tanrısı değil, insanın doğayla özdeşliğidir. Dionysios'un çılgın dansları (horos ya da horon?) çağlayanların coşkusunun, doğada otlayan hayvanların böğürmeleri ve ormanın uğultularının taklidinden (mimesis) başka bir şey değildir. O egemen değil[89] sıradan biridir, insanların arasında gezer, onları kurtarmak için *tıpkı İsa gibi* çile çeker. Tanrısı olduğu şarap ise evrende sürekli deveran halinde olan hayatın gücünü temsil eder. Dionysios, Olimpik tanrılar gibi kullarına mesafeli değildir. Şarap ve dansların sağladığı tanrısal çılgınlık, yani kişinin kendini kaybedişi başkasına egemenliğini olanaksız kılar. Doğaya dönen insan, aciz ve tekil aklından sıyrılarak[90] toplumsal eşitliğe[91] ve doğanın bütünlüğüne, yaşamın saflığına, güç ve güzelliğe erişir[92]. Egemenin boyunduruğunu yıkar[93]. Bu olgu

---

[89] "kapılma gurura ve derin düşüncelere;

İnan en basit halkın inandığına,

onun yaşadığı gibi yaşa" (Euripides, Bakkhalar: 21).

[90] "Tanrılar üzerine fikir yürütmek boştur. Atalarımızın, zaman kadar eski adetlerine uyalım, hiçbir düşünce onları alt edemez, en yüksek zekâların varacağı bilgelik bile onlar karşısında acizdir" (Euripides, Bakkhalar: 13).

[91] "Tanrı, korolarında ihtiyarı gençten ayırt etmiyor, herkesten aynı ibadeti bekliyor, kendisine gönül verenler arasında hiçbir fark gözetmiyor" (Euripides, Bakkhalar: 13).

[92] "Koşmak ne güzel dağlarda

Bakkhos alaylarının ardından!

Sarılıp gezmek benekli ceylan postuna,

Serilip yatmak toprağa!

Yakalayıp boğazlamak yaban tekelerini,

Kanlarını içmek çiğ çiğ yemek etlerini!

…

O zaman yeryüzünde derelerle süt akar,

Derelerle şarap akar, bal akar;" (Euripides, Bakkhalar: 10)

kendisini kurban pratiğinde de gösterir. Kurban ritüelinin *do ut abeas*'dan *do ut des*'e dönüşümü, özdeşliğin sonunun başlangıcıdır[94]. Halkın siyasal gücü yönlendirmekteki etkisi zayıflayıp egemenin eline geçerken, tanrılarla eşitlik duygusu da kaybolarak tanrılar ortaya çıkar. Artık özdeşleşecek bir doğa ya da evrensel güç değil, ikna edilecek ya da yalvarılacak yabancı, egemen bir tanrı vardır[95]. Siyasal gücü doğrudan kullanma eylemi olan büyü ise kötü ruhları çağırma derekesine iner[96].

---

[93] "Pentheus'un sarayı nasıl sarsılıyor! Saray yıkılıyor! Bunu yapan Dionysos'tur! Yaşasın Dionysos! " (Euripides, Bakkhalar: 29)

[94] "Kurban kurumunun kendisi tarihsel bir facianın işareti, insanlarla doğanın eşit ölçüde maruz kaldığı bir tahakküm edimidir" (Adorno ve Horkheimer, 2010: 78).

[95] "Yerel ruhların ve demonların yerini cennet ve hiyerarşisi, büyücü ile kavmin büyü uygulamalarının yerini ise iyice derecelendirmiş bir adak sistemi ve özgür olmayan insanların emir altındaki emekleri al[ır]. Olympos'un tanrıları öğelerle dolaysızca özdeş değillerdir artık – onlara işaret ederler… Zeus gündüz göğünün hâkimidir; Apollon güneşi yönetir; Helios ile Eos ise zaten alegori alanına girerler. Tanrılar maddenin en mükemmel örneği olarak maddeden ayrılırlar. Böylece varlık -felsefenin ilerlemesiyle monada dönüşüp salt bir referans noktası haline gelerek daralan- logos [Kelam] ile dışarıdaki tüm şeylerin ve mahlûkatın yığını olarak ikiye ayrılır. İnsanın kendi var oluşu ile gerçeklik arasındaki bu tek ayrım diğer ayrımları yutar. Farklılıklara aldırış etmeden dünya olduğu gibi insana kul köle edilir." (Adorno ve Horkheime, 2010: 25).

[96] Kendisi de bir aristokrat olan Frazer bu ayrımı açıklarken egemenin söylemini ne de güzel dile getirir: "Daha geç bir dönemde dinle boşinan arasında bir ayrım ortaya çıktığında, **kurbanın ve duanın, topluluğun dindar ve aydınlanmış kesiminin kaynağı** olduğunu, **büyününse boşinanları olanların ve bilisizlerin bir sığınağı** olduğunu görüyoruz" (1991: 35) ve "İnsanlar yabanıllıktan çıktıkça tanrılarına insanbiçimi verme ve onları insanlaştırma eğilimi güç kazanır… Fakat yabanıllıktan yukarı doğru ilerleme içinde, aynı kuşaktan insanlar yan yana aynı düzeyde yürümez; insan biçimi almış tanrılar **daha ileri duruma gelmiş bireyler**in [yani egemenlerin] dinsel gereksinimlerini doyurabildiği halde, **topluluğun daha geri üyeleri** [yani halk] eski canlıcılık kavramlarına sarılmayı yeğler" (1991: 351).

B. Hesiodos

Homeros'ta izlediğimiz tarihsel/toplumsal dönüşüm hikâyesine, İşler ve Günler'de de rastlarız. Bu tarihsel gelişimi, Hesiodos'un aktardığı söylencelerle de teyit edebiliriz. Uzun olmasına rağmen bu kısmı tam vermekte fayda vardır; çünkü önceki bölümlerdeki analizimizin adeta özlü bir anlatısıdır:

> "Kronos göklerin hâkimiyken ölümlüler altından yaratıldı.
> İnsanların hiçbir sıkıntıları yoktu, aynı tanrılar gibi.
> Acıları, dertleri yoktu, uğursuz yaşlılık da gelmiyordu.
> Kollarıyla bacakları aynı gençliklerindeki gibiydi.
> Sofralarda keyiflenip duruyorlardı.
> Ölümleri tatlı bir uyku gibiydi.
> Dünyadaki her şey insanlara aitti.
> Topraktan bir sürü şey alınıyor
> İnsanlar da tarlalarında oturup
> Bunlardan faydalanarak yaşıyorlardı.
> İnsanlar ölmeye başladıklarında
> Ve toprağa karıştıklarında
> Zeus'un isteğiyle iyi bir cine [daimon] dönüştüler.
> Toprakları ve
> Yaşayan insanları koruyorlardı.
> Böylece güzel bir ün kazanmışlardı.
> Ardından Olympos'ta oturanlar tarafından ikinci bir soy,
> Yani gümüşten olanlar yaratıldı.

Vücutları ve akılları altın soydan gelenlerden çok farklıydı.

Çocuklar yüz sene boyunca çocuk kalıyorlardı.

Annelerinin yanında evde çocukluklarını yaşıyorlar

Büyüdüklerinde ise aynı rahat devam etmiyordu.

Rahat durmamaları ve çılgınlıkları yüzünden bir sürü sıkıntıya girdiler.

Ölümsüzlere saygı göstermediler, tapınaklara gitmediler.

Ama yapmaları gereken bu değildi.

Kronos'un oğlu Zeus gümüş soydan gelenlere kızdı.

Onları toprağa gömünce

Gümüş soydan gelenler yeraltındaki cinler oldular.

Gümüş soydan gelenler altın soydakilerin altındadırlar."

(Hesiodos, İşler ve Günler: 111-141)

Önceki anlatımımız, bu metinle birlikte ele alındığında, altın neslin Pelasg toplumunu, gümüş neslin ise Miken toplumunu temsil ettiği kolaylıkla anlaşılır. Anasoylu sistemin mutlu durağanlığı, Mikenlerin getirdiği eril çatışmayla bozulmuştur (Saxonhouse, 1992: 23). Ancak toplumsal barışa yönelik asıl yıkım Akha göçleriyle gelir:

"Sonra tanrıların efendisi Zeus

Üçüncü bir soy daha yarattı.

Tunç soydan gelenler gümüş soydakilere hiç benzemezdi.

Aynı bir ağaç gibi kuvvetli ve korkunçtular.

Tek yaptıkları diğerlerini öldürüp, suç işlemekti.

Yemek yemezdi taş yürekli adamlar.

Gittikleri her yerdeki insanları korkuttular.

Yenilmiyorlardı da bu güçlü adamların kuvvetli omuzlarına yapışık kolları.

Silahları da evleri de tunçtandı.

Demirleri olmadığından toprağı bile tunçla kazıyorlardı.

Kendi kendilerini yok ettiler ve öteki yaşama gittiler.

…

Bunlar da toprağın altında kaldıklarında

Kronos'un oğlu Zeus yeni bir soy daha yarattı.

Bu soy öncekilerden daha verimli, cesur ve dürüsttü.

Onlara yarı kahramanlar denirdi.

Evet, bizden önce bu topraklarda yaşayanlar onlardı.

Onların hepsi kargaşalarda ve zorlu savaşlarda öldüler.

Yedi kapılı Thebai surları önünde

Oidipus'un sürüleri için Kadmos topraklarında

gemilerde, deniz aşırı Troia'da

güzel saçlı Helene için"

(Hesiodos, İşler ve Günler: 142-165)

Aynı gelişimi Hesiodos'un Tanrı Savaşları hikâyeleri (Graves, 1997: 63) ve pantheon hiyerarşisinde de görürüz. Hesiod'un kozmolojisi Kaos'un, yani ayrışmamış *toplumsallığın* yaratılışıyla başlar (Tanrıların Doğuşu: 116; ayrıca bakınız Kirk ve Raven, 1957: 29). Hemen ardından *doğa* olarak Gaia (Toprak Ana) (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 117) ve *doğa ile toplumun özdeşliğinin* sembolü olan Eros (*Sevgi*) gelir (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 120). Ancak bu noktadan sonra yapısal bir değişim yaşanır[97] (Kirk ve Raven, 1957: 26 ve 35).

[97] Dumézil, Yunan mitolojisinin saf Hint-Avrupa yapısal terimleriyle ifade edilemeyeceğini, çünkü Yunan mitolojisinin yerel etkilere bağlı olarak dönüşüm geçirdiğini hatırlatır (1988: 120). Görünen

Gaia, Uranos'u (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 126-127), dağları (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 128-130) ve Pontos'u (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 132) kendi başına yaratabilirken, sanki bir eşe, kocaya, babaya ihtiyacı varmış gibi Okeanos, Rhea, Kronos ve diğerlerini Uranos'la sevişerek doğurur (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 133-135). Bu kapsamda tıpkı Homeros'da Zeus, Poseidon ve Hades'in paylarını almaları (İlyada, XV: 185-195) gibi, Gaia (Toprak), Uranos (Hava) ve Pontos (Deniz) ya da ikinci nesil olan Okeanos (Deniz), Rhea (Toprak) ve Kronos (Hava) arasında üçlü bir paylaşım görülür (Cornford, 1957: 17). Bu ayrışmanın kökeni *çatışmadır*. Zaten Hesiodos da başlarken Musalardan tanrıların şerefleri nasıl *paylaştıklarını* ve Olympos'a nasıl gruplar halinde yerleştiklerini anlatmalarını ister (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 104-112). Hesiodos'da Dağlar, Deniz, Ether (ateş) ve Gökyüzü'nde dört elementi de görürüz (Cornford, 1957: 18). Ancak her ne kadar çalışmamızın ilerleyen kısımlarında doğa felsefesini anlamamızda büyük yardımı dokunacak olsa da, şu an için asıl konumuz olan tarihsel/toplumsal dönüşümün dinsel yansımalarını görebilmemiz için bu kozmolojik düzenlemeyi bırakıp, devrimlere odaklanmamız gerekmekte.

Önce Kronos'un Uranos'u (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 158-182), sonra da Zeus'un Kronos'u devirmesinde (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 478-505), Miken ve Akha işgallerinin pantheondaki yansımalarını görürüz. Fakat ilk devrimde de ikinci devrimde de babalarını devirmesi için oğullarına ana tanrıça yardım eder. Dolayısıyla anasoylu sistemin gücünü koruduğu görülür. Uranos ve Kronos, ölen ve yeniden doğan tanrılardır (Murray, 2010: 4), yani tanrısal özün

---

odur ki, burada kutsalın iki temel tipinin ayırt edilmesi gerekmektedir: (1) Kozmik öncesi (tarih dışı-yapısal) ve (2) Kozmik sonrası (tarihsel) (2004: 92). Bu bağlamda efsanede yer alan Uranos-Zeus çifti Hint-Avrupa mitolojisinden (Dumézil, 1988: 119), Gaia-Kronos çifti ise Pelasg mitolojisinden gelen yapısal unsurlardır. Sıralamanın Gaia-Uranos-Kronos-Zeus şeklinde birleşmesi ise tarihseldir.

geçici kişisel tezahürleridirler (Tanrı-Krallar)[98]. Ancak Zeus'un kral oluşuyla döngü kesilir[99], artık egemen (Kral-Tanrı) doğmuştur[100]. Yunan mitolojisinin tanrılarının yaratılmış olmasına (yani öncesiz olmamasına) rağmen ölümsüz (yani sonrasız) olmalarının nedeni (Friedell, 2011: 70) budur. Geçmişin tanrılarının yerini işgalci toplumun egemen tanrısı almıştır. Bu sebeple tüm toplumların tanrıları evreni yaratma iddiasındayken, Olympos tanrılarının böyle bir iddiası yoktur (Murray, 2010: 37). Onlar var olan bir evrene egemenler olarak gelmişlerdir. Bu yüzden de Zeus'un kral olur olmaz ilk işi, eski kutsallar cezalandırmak olur. Tıpkı kurnaz Odysseus gibi Zeus'un egemenliğini perçinlemesi için eski toplumsal dizgeyi, sözü mahkûm etmesi gereklidir. Eski Kutsal'ın temsilcisi olan Prometheus direnir; Zeus ise ona çıkışır (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 559-560). Gerçekten de Zeus'un dediği gibi Prometheus'un direnişi boşunadır, çünkü egemenlik çoktan el değiştirmiştir (Murray, 1911: 295). Prometheus başarısızlığa mahkûmdur; çünkü o tanrıya karşı gelen bir kurtarıcıdır (Friedell, 2011: 198); Dionysos'tur (Nietzsche, 2011: 63-64). Bu yüzden de *çarmıha gerilir;* o yüzden her ne kadar Prometheus'un bir şehit olduğu tespiti

[98] Babaerkinin zaferi, Kronos ve Zeus'un sıfatlarında da görülür. Her ne kadar kral olsa da Kronos'a hiçbir zaman "baba" denmezken, Zeus her daim "baba"dır (Harrison, 1912: 495).

[99] Dumézil, Uranos-Zeus çiftinin Hint-Avrupa yapısal mitolojisinde biri savaşın biri barışın elçisi, biri vahşi zaferin diğeri düzenli teşkilatlanmanın temsilci, biri büyücü yaratıcı diğeri adaletli teşkilatçı olan ve sürekli bir döngü olarak birbirlerinin yerlerini alarak tamamlayan yapısal bir tanrı çifti olduğunu belirtir (1988: 45-46, 48, 94, 113, 116). Bu bağlamda yukarıda da belirttiğimiz gibi bu yapısal çift Kronos'un girişiyle, yani otokton halkların işgaliyle döngüselliğini kaybederek egemenlikle birlikte kalıcılaşmıştır. Mutluluğun kaybı düşüncesi de döngüselliğin kaybıyla, yani toplumun ilerlemeye başlamasıyla bağlantılı bir olgudur (Arendt, 2000: 169).

[100] Benzer bir olgu Mısır mitolojisinde Osiris ile Horus arasındaki ilişkide de görülür. Osiris ölen ve yeniden doğan bir tanrıyken, Horus, Mısır "ülkesinin birliğini sağlayan" olarak egemen bir tanrıdır.

doğru olsa da bir *aziz* olduğu ve felsefe geleneğine ait olduğu iddiası (Marx, 2009: 14) tamamıyla hatalıdır. Sonuçta muzaffer babaerkil sistemin egemenlik diyalektiği kendisini hem eski kutsallara verdiği cezalarda hem de egemen olduğu anasoylu toplumlara ya da kadına yönelttiği hakaretlerde gösterir:

> "*kadın adı verilen uğursuz soy,* insanların [erkeğin] büyük derdi.
> Bir türlü fakirliğe katlanmasını bilemezler.
> Her zaman bolluk isterler.
> Durumları aynı arıların,
> İşçi arıları beslemelerine benzer.
> Kötülük yapmaktan başka bir şey bilmeyen eşekarıları
> diğer arılar gün boyunca petek yaparlarken,
> kovanın içine girip diğerlerinin sırtından geçinirler.
> İşte aynı şekilde bulutlarda köpüren Zeus
> onları insanların başına dert diye yarattı.
> *Kadınların bütün işleri sıkıntı yaratmaktır.*
> *İyiliğe karşı kötülük yaparlar."*
> (Hesiodos, İşler ve Günler: 591-602)

Kadının şahsında anasoylu topluma edilen hakaretlerin yanı sıra anasoylu toplumun söylencesel karakterleri de kötülüğe mahkûm edilir. Eski tanrıların bütün çocukları dev canavarlar olarak betimlenir. "Bunun nedeni, sınıflı toplumdaki her erkin fiziksel doğa ve onun toplumsal ardılı olan çokluk karşısında aciz olduğunu -bundan rahatsız olsa da- bilmesi[dir]" (Adorno ve Horkheimer, 2010: 85-86; bakınız s. 45). Örneğin Pandora'nın açtığı ve eskiden iyi kötü bütün ruhların çıktığı mezar testisinden (Harrison, 1908: 170) artık sadece kötü ruhlar çıkar. Eski kutsallar kötülüğe mahkûm edilirken, Olimpik Tanrılar iyiliğin

taşıyıcıları haline, hatta sadece iyiliğe yetkin olmakla kusurlu[101] hale gelirler. İlyada'da hem iyilik hem de kötülükleri dağıtma iddiasında bulunan Zeus'un (İlyada XXIV: 525-535), Odysseia'da kötülüklerin kendilerinden geldiğini sanmaları yüzünden insanlardan yakınmasının (Odysseia, I: 32-35) nedeni budur[102]. Oysaki Zeus bile oğlu Sarpedon'un Patroklos'un elinden gelen ölümüne karşı çıkamaz (İlyada, XVI: 430-445). Hera ezeli kutsallar olarak yer altı tanrılarına yemin eder (İlyada, XIV: 275-280). Doğanın güçleri, Zeus'a boyun eğdirebilir. Poseidon'un isyanına karşı Zeus'un habercisi ona yerini ve Erinyes'lerin büyüklerden yana olduğunu ikaz eder (İlyada, XV: 200-205). Burada Erinyslere, yani eski kutsallığa yapılan atıf ve Hera'nın yemini, egemenliğinin geçerli olmadığı alana işaret eder[103]. Böylece doğaya yabancı Olympos'lular son kertede dini düşünüşün, duygulanımın özünde yer alan doğanın öngörülemezliğiyle özdeş belirsiz güçlere (Durkheim, 2011: 275), yani toplumun gücüne tabi kılınır.

Devrim süreci, Zeus'un egemen olduğu toplumların ana tanrıçası olan (Murray, 2010: 42) ve kendi suretinden yeniden yarattığı eril Hera ile evlenişiyle nihayetine varır. Ancak Zeus'un Hera ile evlenip egemenliğini mühürlemeden önce yapması gereken çok önemli bir şey vardır. Zeus, Hera'dan önce Metis

[101] Plutark da bu gerçeğe dikkat çeker: "Homer'in de seçkin nitelikli ölümlülerden söz ederken, her defasında, Onlar tanrılara benzerler, tanrılar gibi davranırlar, tanrıların düşüncesini paylaşırlar dediğini görüyoruz. Ama 'doğaüstü yaratıklar' sözcüğünü kullanırken, bu şair, iyilerle kötüler arasında bir ayrım gözetmeden yararlanıyor bu sözcükten." (İsis ve Osiris: 26)

[102] Zeus'un buradaki yakınması özellikle anlamlıdır; çünkü suçu işleyen Agamemnon'un karısını alarak Olimpik ahlakı çiğneyen, ancak eski ahlaksal düzene göre suçsuz olan Aigisthos'dur. Dolayısıyla bu yakınmada bir yandan da geçmişin ahlakı suç haline getirilmektedir.

[103] Kadim Kutsal'ın Yunan tanrılarına önceliği (Metafizik: 983b30-984a ve 1091b5-7) Gece'nin Zeus'un iradesi karşısındaki tutumunda da görülür (İlyada, XIV: 255-260).

(kurnazlık tanrıçasıyla) birleşmiştir. Ancak eski Kutsal'ın sözünü parçalamak için kullandığı şeyi, yani aklın çözümleyici gücünü tıpkı kurnaz Odysseus gibi kendi egemenliğini kurduktan sonra terk etmesi gerekiyordu. Yoksa aynı çözümleyici güç onun Söz'ünü de çözümleyerek selefleri gibi sonunu getirebilirdi. Çünkü egemenliğin tesisi esnasında eski Kutsal'a uyguladığı "Göstergeyle imge[yi] birbirinden ay[ırma] [işlemi]… farkında olmaksızın, kendinden memnun bir biçimde tekrar hipostazlaştırılırsa; bu yalıtılmış ilkelerin her biri [yeni kurulan] hakikati [de] yıkıma sürükleyecektir" (Adorno ve Horkheimer, 2010: 36). İşte bu yüzden Metis Athena'ya gebe kalınca, Zeus doğacak çocuğun tahtını elinden alabileceği konusunda selefleri tarafından uyarılır. Bunun üzerine, tıpkı babalarının yaptığı gibi Metis'i yutarak Athena'yı kafasından doğurur (Tanrıların Doğuşu: 886-900, 924-925); sonra da Themis ile evlenerek kanunlara, yani kendi Söz'üne sahip olur. Themis ona hem egemenliğin paylaşımını temsil eden Moiraları, hem kanunların kraliçesi Hora'ları ile Eunomia'yı hem de adaletin kraliçesi Dike'yi doğurur (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 900-905). Yeni kurulan egemenliğin henüz zayıf olduğu süreçte hukukun/Sözün gerektiğinde zorlanması için Kratos (Güç) ve Bia (Zor) daima Zeus'un emrindedir (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 385-387). Dolayısıyla "Adalet tanrıçasının göz bağı yalnızca hukuka müdahale edilmemesi gerektiğini değil, hukukun özgürlükten kaynaklanmadığını da anlatır" (Adorno ve Horkheimer, 2010: 35).

Hesiodos'un anlatısı sadece babaerkil işgalin yarattığı dönüşümleri teyit etmesi değil, babaerkil sistemin işgali sonrası oluşan yeni toplumsal düzeni tarif etmesi açısından da önemlidir (Murray, 1911: 85). Tarif ettiği toplum, egemenler ile tebaalar olarak ikili bir yapı taşır. Hesiodos'un söylencesel tasarımına, toplumsal dualizmden kaynaklanan bu yabancılaşma damgasını vurur. İşler ve Günler'de açıkça ikili bir ahlak anlayışı görürüz. Hesiodos iki çatışma (Eris)

biçimi arasında ayrım yapar: ilki ve iyi olanı doğaya/halka karşı verilen *egemenlik çatışması*dır, ikincisi ve kötü olanı ise *egemenler arası çatışma*dır (Hesiodos, İşler ve Günler: 11-30). Egemene toprak işini tavsiye eder. Bu vurgunun nedeni egemen sınıfın, egemenliğini koruyabilmesi için kendi içindeki özdeşliği korumasının zorunlu olmasıdır. Hesiodos'a göre bir erkeğin kendi ocağındaki egemenliğini koruması yeterlidir (Hesiodos, İşler ve Günler: 405) ve yaratacağı egemenler arası çatışmadan dolayı diğer egemenlik alanlarına tecavüz etmesi çok tehlikelidir. Egemenliğin, ocak babaları arasındaki eşit paylaşımının temsilcisi Moira (pay) kavramıdır. Hesiodos, Moiraların sadece insanların (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 905) değil tanrıların da (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 208-210) paylarını belirlediğini ve bu payların aşılmasını takip etiklerini hatırlatır (Cornford, 1957: 16-17). Bu bağlamda tanrıların ettiği yemin (Horkos-yemin/çit), onların haddidir (Cornford, 1957: 24). Eğer hadlerini aşarlarsa, dünyanın ve ahlakın sınırlarını belirleyen tabu ya da fiziksel ifadesiyle Styx onları dondurur (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 791-805). Bu bağlamda Zeus'un egemen sınıfın ortak Söz'ünün koruyucusu ve pay edicisi olma sıfatı Homeros'a kıyasla Hesiodos'da daha çok öne çıkar. Toplumsal şereflerin/ayrıcalıkların *dağıtıcısı* Styx'in (Hesiodos, Tanrıların Doğuşu: 391) gücünü ardına almış olan Zeus'tur; Styx ise, Moira'lardan başkası değildir (Cornford, 1957: 26). Bu kapsamda Homeros'un aksine Hesiodos'da Zeus âlim (omniscience) haline gelmiştir ve günahları izlemek için dünyada 30.000 cini vardır (Hesiodos, İşler ve Günler: 251-270).

Egemenler arası çatışmanın olası neticesi yani egemenliğin kaybı, kendisini söylencedeki tehdit olarak gösterir. Hesiodos'un tanrı savaşları, dualistiktir. Kötü varlıklar anasoylu toplumların söylencesel karakterleri, iyi taraf ise başını Zeus'un çektiği Olimpik panteondur. Ancak kötülüğün güçleri yenilmiş olsa da (tıpkı

Cassirer'deki gibi) tamamen ortadan kaldırılamamıştır (Jaeger, 2011: 26). Tabii kılınan halklar ve onların kutsalları Hesiodos'da geçmişin canavarlaştırılan söylence karakterlerinin yanı sıra kadın figürüyle de temsil edilir. Böylece bir yandan egemenler uyarılırken, diğer yandan da babaerkil sistemin tabi kılınanlardan beklentisi, yani boyun eğme açıklanmış olur. Hesiodos'un "kadın" denen aşağılık yaratıktan tek beklentisi egemene boyun eğmesidir (Hesiodos, İşler ve Günler: 704-705). İşte bu yüzden Hesiodos öküzden her daim bir dost gibi (Murray, 1911: 85) söz ederken, aynı saygıyı kadına karşı göstermez. Erkeğin karısına egemen olması gerektiğini vurgular: "Karınla evlenirken onun için para öde. Böylece öküzlerin arasında yürümek zorunda kalacaktır" (Hesiodos, İşler ve Günler: 406). Kadın, babaerkil dinin ahlaksal kategorileriyle sınırlanır. Gerçekten de Hesiodos'un tanımladığı günahlar hep babaerkil günahlardır:

> "Dilencilere ya da misafirlere
> kötü davranmak suçtur.
> Aynı zamanda *dostunun*
> *Karısıyla gizlice sevişmek* de.
> Yoksul çocukların ahlarını da alma.
> *Zeus yaşlı babaları*
> *Kızdıranları da affetmez*." (Hesiodos, İşler ve Günler: 326-332)

Aslında Hesiodos'un tarif ettiği toplum ideali babaerkil sistemin olağan yapısıdır. Peki, Hesiodos neden bu sistemi tekrar ululama ihtiyacı duymuştu? Bunun nedeni babaerkil düzenin sekteye uğramaya başlamasıdır. Doğu ile girilen ticari ilişkiler sonucunda, kuvvetle muhtemelen de köle ticareti yoluyla zenginleşenler, babaerkil sistemin egemenlik yapısının dayandığı toprak mülkiyetine karşı ticari mülkiyetle meydan okumaktaydı. Hesiodos'da bu yeni, rakip egemen tipinin örneği kardeşi Perses'tir. Perses, yargıçlara rüşvet vererek

abisinin hakkı olanı elinden almıştır (Moore, 1916: 30). Ticaretle zenginleşen yeni egemen tipini beğenmez: "Yanlış olan çalışmak değil tembelliktir" (Hesiodos, İşler ve Günler: 311) der. Tarımı, ticaretten daha onurlu bir çaba olarak görür; ticarete sadece zorunluluktan dolayı ve dar bir çerçevede rıza gösterir; denizciliğe de burun büker (Moore, 1916: 33). Söz konusu egemen erkek birey olduğunda, doğanın ahlaki olduğuna ilişkin kanaatini açıkça dile getirir. Tıpkı totemizmdeki gibi ahlaklı ya da ahlaksız davranışların doğrudan doğa üzerinde karşılığı vardır[104]. Erkekler, egemenlikten kendi payına düşeni aşarak, egemenlik araçlarını

[104] "Ancak onlar yerlilere de yabancılara da karşı

doğruluktan ve

dürüst kararlardan ayrılmazlar.

Böylelerinin ülkesi güzel olur

Kentlerinde mutlu insanlar yaşar.

Gençleri doyuracak olan barış da ülkelerine gelir.

En önemlisi yüce bakışlı Zeus kendilerini savaştan korur.

Böylesine insanlar hiçbir zaman

Açlıkla, kıtlıkla ve türlü dertlerle uğraşmazlar.

Yemeklerinde, işledikleri bahçelerin ürünlerini yerler.

Toprak da kendilerini aç bırakmaz.

Dağdaki meşelerin üzerleri palamutla [ve] bedeni parıldayan arılarla kaplanır.

Koyunlar yünleri taşıyamazlar, babalar ve anneler kendilerine benzer çocuklar verirler.

Her şeyleri tamdır.

Kendi verimli ülkelerini bırakıp, tehlikeli denizlere inmezler.

Sapıtanları ise yüce bakışlı Zeus cezalandırır.

Kimi zamanlar tüm kent yok olur gider.

Bazen bir kişinin yaptıkları nedeniyle

Türlü dertler, kıtlıklar ve ölüm gelir gökyüzünden.

Erkekler çalışamaz, kadınlar doğuramazlar.

İşte o zaman evler yok olur gider." (Hesiodos, İşler ve Günler: 223-244)

kendi kandaşlarına karşı kullanmamalıdır. Tıpkı Zeus'un Metis'den doğan çocuğun egemenliği elinden alacağı konusunda uyarılması gibi, Hesiodos da kardeşi Perses'i bu tehlikeli silahı kullanmaması için uyarır. Çünkü Hesiodos egemenliğin salt zor araçlarına değil, egemen sınıfın örgütlenmesinin üstünlüğüne bağlı olduğunu bilir (Arendt, 1997: 61). İşte bu yüzden "Agora'daki kavgalara bulaşma" der; çünkü egemenler arası çatışma egemenliğin toptan kaybı anlamına gelebilir: "Bazen yarım olan tamdan büyüktür" (Hesiodos, İşler ve Günler: 40). Dolayısıyla Hesiodos'un söylemi *ilerleyen* bir zaman düzleminde yer alır. Ancak ilerleme iyiye değil kötüye doğrudur.

Aslında Hesiodos çatışmanın, babaerkil egemenlik eyleminin kaçınılmaz sonucu olduğunu bilir. Toplumsal eşsüremliliğin korunamamasının sorumlusunun üstyapı olduğunu sezer. Yunan toplumu altyapıdan kaynaklanan sebeplerle değişmemiştir. Yunan toplumundaki değişim ve çözülmenin suçu üstyapıdadır. Bu nedenle Nietzsche'nin belirttiği gibi "Ariler bu suçu erkek biçiminde, Samiler de ilk-günahı kadın olarak görmüşlerdir, yani ilk-suç erkek tarafından, ilk-günah da kadın tarafından işlenmiştir[105]" (2011: 62). Bu da Tanrıların Doğuşunda olması gerekip de İşler ve Günler'de ne aradıklarını merak ettiğimiz Prometheus ve Pandora hikâyelerinin konumunu açıklar. Bu hikâye kozmolojik değil ahlaksaldır: ilk-suçun ve cezanın hikâyesidir[106]. Egemenin ilk suçu toplumsal artsüremliliği

[105] İktidar ilişkilerinin ve toplumsal katmanlaşmanın biçimleri farklı olsa ve ilk günah Doğu'da kadının, Batı'da ise erkeğin suçu olsa da ortak olan "günah"ın varlığıdır. Biçimi ne olursa olsun toplumsal katmanlaşmaya matuf bu kavram, aslında belirli bir toplumsallığın tercih edilmesinin diğer olasılıkların önünü kapatmasının pişmanlığının bir ifadesidir (Greaves, 2010: 118).

[106] "İnsanın ateş üzerinde özgürce tasarrufta bulunabilmesi ve onu yalnızca gökten gelen bir hediye olarak… elde etmemiş olması, dalınç içindeki ilk-insana tanrısal doğaya karşı işlenmiş büyük bir suç, onun bir yağmalanışı olarak görünmüştü… Ari düşüncesinin belirgin özelliği, Prometheus'un asıl erdeminin *etkin günah* olduğuna ilişkin yüce görüştür: bu görüşle aynı zamanda kötümser

tetiklemiştir. Bu yüzden her ne kadar tarihsel dönemi bir yozlaşma çağı olarak sunsa da, bu dönemin bir ilerleme dönemi olduğunu da düşünür (Moore, 1916: 39). Yine de olumsuzluklar, olumlu yanlardan daha fazladır. Gelinen noktada değişime bir dur denmek zorundadır, eşsüremlilik yakalanamazsa toplum yıkıma sürüklenecektir.

> "Daha sonra beşinci soy yaratıldı.
>
> Keşke daha önce doğsaydım ya da bu soydan gelmeseydim.
>
> Beşinci soy demir soyudur.
>
> Gündüzleri çalışır, geceleri üzülürler.
>
> Tanrıların verdikleri sıkıntılarla karışık şekilde birkaç ufak tefek zevk tadabilirler.
>
> Ancak zamanı gelince Kronos'un oğlu Zeus
>
> Bu soyu da ortadan kaldıracak.
>
> İşte ondan sonra beyaz saçlıların soyu gelecek.
>
> O zaman babalar ve oğullar birbirlerine benzemeyecekler.
>
> Misafir, ev sahibi ilişkisi olmayacak.
>
> Dostlar ve kardeşler bugünkü ilişkilerini sürdüremeyecekler.
>
> Anneler ve babalar yaşlanır yaşlanmaz sokağa atılacak.
>
> Tanrı sevgisi bilmeyen
>
> bu kötü insanlar
>
> çok kötü davranacaklar annelerine ve babalarına.
>
> Kendilerini besleyenleri beslemeyecekler,
>
> yeminlerin de doğruluğun da iyiliğin de değeri kalmayacak.
>
> Tüm saygılarını kötülere ve adaletsiz davrananlara yöneltecekler.

---

tragedyanın etik temeli, insanın kötülüğünün, ve üstelik hem insanın suçunun hem de böylelikle neden olunan acının *haklı çıkarılması* olarak bulunmuştur" (Nietzsche, 2011: 61-62).

Adaleti güçlüler yönlendirecek, kötüler iyilere saldıracaklar.

Yalan söyleyerek yeminlerini bozacaklar.

Zavallı insanlar da kıskançlıkların kötü bakışları altında ezilecekler.

İşte o zaman insanlar işi gücü bırakıp Olympos'a gidecekler.

İnsanları arkalarında bırakıp tanrılara sığınacaklar,

Beyaz yüzlü ve alınlı Aidoslar, Nemesisler.

Bu kötülüklere karşın

İnsanlara kalan tek şey acılar olacak."

(Hesiodos, İşler ve Günler: 174-200)

Hesiodos'un burada kullandığı Aidos (Αίδως) ve Nemesis (Νέμεσις) kelimeleri, ahlakın yok oluşunu simgelemesi açısından kritik önem taşır. Aidos kelimesi kişinin kendi davranışlarından duyduğun "utanç" olarak tercüme edilebilirken, Nemesis ahlaka aykırı davranışlara karşı "toplumsal öfke" olarak tercüme edilebilir (Murray, 1911: 103-104). Akhilleus, Andromakhe'nin babası Eetion'u öldürür ama zırhını soymaz, çünkü kalbinde Aidos vardır (İlyada VI: 415-420). Akhilleus Agamemnon'a haklı bir şekilde kızdığında ilk başta kimse ona öfkelenemez, ancak Agamemnon af dilediği zaman bu ısrarını sürdürdüğünde insanlar ona karşı Nemesis duyarlar (Murray, 1911: 105). Bu öfkenin bir kişinin diğer bir kişiye duyduğu bireysel öfke değil, toplumsal ahlakın ihlaline karşı duyulan kolektif bir öfke olduğuna dikkat edilmelidir (Murray, 1911: 105). Öyleyse Aidos kişisel (Adam, 1908: 65), Nemesis ise toplumsal vicdandır. Hesiodos'un Aidos ve Nemesis'in toplamı olarak ahlakın kayboluşunun yol açtığı toplumsal felaket karşısındaki çaresiyse, Zeus'un kızı Dike yani adalettir. Ocaklar arası ayrıma dayalı babaerkil Kutsal'ın, yani Moira'nın yerini toplumsal bütünleşmeyle beraber Dike almaya başlar. Dike, aslında babaerkil Moira ile anasoylu Erinyeslerin uzlaşısının çocuğudur (Thomson, 2007: 336-337). Adalet,

anlam borcunun dayandırılabileceği yeni Kutsal'dır. Bu yüzden, Hesiodos İşler ve Günler'de 180 dizelik bir bölümü (201-380) Dike'ye ayırır. Zeus'un, Kratos'la Bia'ya dayalı egemenliği, Dike'yi insanların arasına almakla (Hesiodos, İşler ve Günler: 216) rızaya dayanır hale gelir.

III. Bölüm: Ocak'tan Site'ye

Peki ne oldu da Homeros'un babaerkil zaferi Hesiodos'da egemenlik krizine dönüştü. Bunun için M.Ö. 10ncu yüzyıl ila 6ncı yüzyıl, yani Yunan Karanlık Çağı ila Yunan Aydınlanması arasında kalan döneme bakmamız gerekir. Daha önce de belirttiğimiz gibi babaerkil tapınma kıskanç bir tapınma biçimiydi. Ocak sınırlarını, mülkiyetini ve müminlerini paylaşmadığı gibi kendisi de paylaşılamazdı. Her ne kadar toprak eşit bölüşülse de, baba adını en büyük kardeş alır; dinsel ve siyasal liderlik paylaşılmazdı (Thomson, 2007: 103-104). Ocağın tanrısı, yani baba öldüğünde ocağın tapınımı erkek kardeşler arasında bölünmezdi. Tapınım en büyük erkek kardeş tarafından devralınır, küçük erkek kardeşler ise ya erkek çocuğu olmayan başka bir ocağın evlatlığı olarak, ya kaybolan bir ocağı sahiplenerek ya da erkek kardeşi olmayan bir kızla evlenerek başka ocakların tapınımlarını devralırlardı. Bu olasılıklar söz konusu olmadığındaysa sömürgelere sürülürler ya da abilerinin egemenliği altında yaşarlardı. Tüm kamusal işlere sadece ocak sahiplerinin katılma hakkı vardı; ocak içinde tamamıyla (ölüm cezası da dahil olmak üzere) babanın *özel hukuku* geçerliydi. Dolayısıyla ocak tapınımından mahrum kalan küçük erkek kardeşler tüm kamusal haklardan mahrum kalıyorlardı (de Coullanges, 2011: 83-92). Ocak, kendisine bağlı kardeş ailelerini de kapsayan tamamen içe kapalı ve kendine yeterli bir (ekonomik, siyasi, hukuki vb.) sistemdi ve ancak içe kapalı kaldığı sürece dengesini koruyabilirdi (de Coullanges, 2011: 110).

Oysa Yunanistan, M.Ö. 10ncu yüzyılın sonlarında Fenike yayılmacılığıyla karşılaştı ve Akdeniz ticaret ağlarına eklemlenmeye başladı. Bu dönemde Miken ve Hitit toplumlarının çökmesi ve Mısır'ın Filistin'den çekilmesi, Fenikelilerin Asur topraklarındaki üretim fazlasını denizaşırı ticarette değerlendirebilmeleri için

mükemmel bir fırsat yarattı (Freeman, 2010: 88). Fenike yayılmacılığının zirvesi M.Ö. 1000 ile 850 yılları arasında yaşandı (Bernal, 2003: 148). Yunanlılar ile Fenikeliler arasındaki iletişime ilişkin kanıtlar Homeros'un metinlerinde görülür: İlyada'da en iyi malların Fenike'den geldiğinden (XXIII: 740-745), Odysseia'da ise Ege'ye yayılmış Fenikelilerden (XIV: 285-290; XV: 425-483) bahsedilir. Böylece Yunan savaş reisleri Doğu'nun lüks malları karşılığında kuzey bölgelerinden yakaladıkları kölelerin ticaretini yapmaya başladılar (Herodotos, I: 1 ve Freeman, 2010: 102). M.Ö. 850'de Eğriboz (Euboia) adasındaki Yunanlıların Fenikelilerle ticaret yaptıklarına ilişkin kanıtlar vardır; M.Ö. 825'e gelindiğinde ise Fenikeliler ve Yunanlılar Al-Mina'daki ticaret kolonisinde beraber ticaret yapmaktaydı (Freeman, 2010: 103). Yunan toplumu, yakın ilişkiler kurduğu Fenikelilerden köle ticareti ve ekonomisini öğrendi (Bernal, 2003: 73; Friedell, 2011: 16). Hatta bir süre sonra Akdeniz havzasındaki köle ticaretine Yunan şehir devletleri egemen hale geldi (Murray, 1911: 39). Ticaretin merkezi haline gelen bu şehirlerde köle fiyatları öylesine ucuzdu ki, fakir bir Yunanlı bile rahatlıkla köle satın alabiliyordu (Thomson, 1997: 223). Böylece kölelerin babaerkil sisteme dâhil edilmesi ihtiyacı doğdu. Elbette bu ihtiyaç, ocak dininin mevcut pratiklerine göre çözüldü: köle ocak dinine dahil ediliyordu. Ritüelde köle ocak *ateş*ine yaklaşır, başına kutsal *su* dökülürek vaftiz edilir ve böylece kominyona katılırdı. Köle, efendisi tarafından adi kölelikten çıkartıldıktan sonra bile; ocak dinine geçmiş olduğu, yani efendisine taptığı için yanaşma (thetes) olarak ocak içinde kalırdı[107]. Efendi ve yanaşma arasında karşılıklı bir bağımlılık vardı, yanaşma

[107] Thetes'lerin özgür vatandaşlar değil, efendisine özgürlük borcu olan yarı azad edilmiş köleler olduğunun anlaşılması (örn. de Ste. Croix, 1981: 179) çok önemlidir. Çünkü Marksist yazarlar, bu yapısal ayrımı göz ardı ederek thetes'leri borçlandırılarak özgürlüklerini kaybetmiş vatandaşlar, yani antik Yunan'ın işçi sınıfı gibi takdim ederler. Oysaki thetes'ler hem özgür değildi hem de

babanın özel hukuk alanında yer alırdı; Site'nin hukuk alanında kandaşa karşı şahitlik yapılabilirken yanaşmaya karşı şahitlik yapılamazdı. Böylece tanrı baba ve küçük kardeşlerinden müteşekkil ocakların etrafına kümelenen yanaşma ailelerinden oluşan ikinci bir topluluk oluştu (de Coullanges, 2011: 111-113; Thomson, 2007: 102).

Böylece tarımsal üretim ve nüfus artmaya başladı. Birbirlerinden ayrı kalması gereken ocaklar arasındaki ilişkiler yoğunlaştı ve toplumsal kaynaşma yönünde bir baskı yaratmaya başladı. Babaerkil sistemde ocaklar biraraya gelerek genosları oluşturuyorlardı. Genosların başında, ocak babasının bir yansıması olan arkhont vardı ve genos içindeki ortak alanda tıpkı babanın ocak içinde hüküm sürdüğü gibi hüküm sürüyordu. Arkhont hem rahip, hem yargıç hem de komutandı. Ocak babalarının özel hukukunun dışında kalan, kamusal alanda hüküm sürüyordu. Tıpkı ocak gibi genos'un ortak bir tapınımı ve atası vardı (de Coulanges, 2011: 103-104). Genoslar birleşerek daha geniş toplulukları ve nihayet Polis'i oluşturduğunda, toplumsal organizasyon bekleneceği gibi babaerkil tabanda gelişti. Genosların birleşmesiyle ortak atalı klan kardeşlikleri, Yunanca adıyla Phratrie'ler (anlamı erkeklerin kardeşliğidir) kuruldu. Böylece M.Ö. 9ncu yüzyılda Fenike örneğinden model alınmış surlarla çevrili kasaba ve kentler kurulmaya başladı (Freeman, 2010: 121). Homeros'da bu tür küçük yerleşimlere "asty" denir (Freeman, 2010: 114). Zamanla phratrie'ler birleşerek phyle'leri; phyle'ler ise birleşerek *nihai* olarak (Aristoteles, Politika: I.2) Polis'i oluşturdu. Bu bağlamda Polis kademeler halinde yükselen babaerkil bir konfederasyon olarak tahayyül edilebilir. Grupların birbirlerinin özel alanlarına müdahale etme gücü yoktu. Polis orduları genos, phratrie ve phyle temelinde ayrışmıştı (de

---

mülk sahibi olabilmekteydi (Arendt, 2000: 113). Dolayısıyla, üretim araçlarından yoksun özgür insanlar olarak tanımlanan işçi sınıfı mensubu değillerdir.

Coullanges, 2011: 124-126). Dolayısıyla her ne kadar Yunan toplumunda zaman içinde egemen toplumsallık biçimi olarak Polis öne çıkmış olsa da, babaerkil klan tipi örgütlenme Yunan zihninde hala canlıydı ve başka türlü bir toplumsal örgütlenme biçimi tahayyül bile edilememekteydi. Daha doğrusu ocak dini, daha homojen bir toplumsallık biçimine müsaade etmiyordu (Murray, 2010: 47). Bir kişinin iki farklı dine mensup olmasının münkün olmaması nedeniyle bir kişinin iki Polis'e birden mensup olması, hatta iki farklı Polis'ten kişlerin evlenmesi dahi mümkün değildi (de Coulanges, 2011: 187 ve 192). Yunanlılar kendi aralarına ördükleri gibi, Helenler ve Barbarlar arasında da duvarlar ördüler (Murray, 1911: 78 ve 165)[108]. Ancak bu duvarların arasında sıkışan sadece kendileri değildi; egemenlikleri altına aldıkları otokton halklar da bu duvarların içinde kaldı. Duvarların içerisine sınırlanan panteistik toprak tanrıçası şekil değiştirmeye başladı ve başında Polis'in[109] duvarından oluşan bir taç ile simgelenmeye başladı. Tanrıça, ocak yani aile ruhlarının üzerinde şehrin tapınımı haline geldi (Murray, 1911: 78).

Toplumsal bütünleşme arttıkça, anasoylu tapınımın da gücünü arttırmaya başladı (de Coulanges, 2011: 123). Delfi kehanet merkezine yapılan sunu sayısında M.Ö. 8nci yüzyılda tam anlamıyla bir patlama yaşandı. İlk Olimpiyat oyunlarının geleneksel başlangıç tarihi (M.Ö. 776) tam bu döneme denk gelir (Freeman, 2010: 115). Baaberkil dine eklemlenenler (kadınlar, köleler, göçmenler ve yanaşmalar) elbette kimliklerini bir anda kaybetmemişlerdi. Toplumun genişlemesiyle birlikte ocak dışında birbirleriyle daha sıkı temasa geçen bu kişilerin kimlikleri güçlenerek kendini göstermeye başladı (Murray, 1911: 290).

[108] Şehir duvarlarının antik Ortadoğu'daki kimlik oluşturucu etkisi için bakınız (A.T. Smith, 2003: 205 ve 210).

[109] Polis kelimesinin kendisi de köken olarak "yuvarlak müstahkem duvar" anlamını taşımaktadır (Vlassopoulos, 2007: 13; Arendt, 2000: 110).

Böylece demos, aristokratik yapılar aleyhine güçlenmeye başladı (Thomson, 2007: 106). Daha önce salt ocaklara ait olan kutsal emanetler, önce bayramlarda tapınaklara getirilmeye sonra da daimi olarak orada kalmaya başladı (Thomson, 2007: 117). Bu bağlamda Yunan anakarasında Apolloncu egemen din karşısından zaman zaman ortaya çıkan anasoylu tapınıma biçimleri, yani Dionysios tapınımı ve Eleusis gibi gizemler, halkın egemenlik tarafından bölünmemiş eski özdeş birliğinin hatırasına dönüş çabalarıdır. Egemen aristokratların tanrıları olan Apollo, Artemis ve hatta Zeus halka yabancılaşır ve kendi azametlerinin parlaklığında kaybolurken (Harrison, 1908: 363) toplumun, özellikle de halkın kendini özdeşleştirebileceği yeni tanrılar doğmuştur. Bu kapsamda toplumsal bütünleşmenin, egemenlerin Apollon karşısına çıkardığı ilk düşman ölüp yeniden doğan, doğaya özdeş tanrı Dionysios'tu (Murray, 1911: 290).

Herodotos, Dionysios'u Olympos'a en son kabul edilen üçüncü nesil tanrılar arasında sayar (II: 145) ve Dionysios'un Fenike'den geldiğinde ısrar eder (II: 49). Herodotos (I: 81, II: 49) ve Plutark (35), Osiris ve Dionysios törenlerini o kadar benzer bulurlar ki, Dionysios dininin bağımsız bir şekilde ortaya çıkabileceğine olanak dahi vermezler. Plutark, Dionysios'un Osiris'in farklı bir ismi olduğu kanaatindedir[110]. Gelenek de onun Trakya ya da Frigya üzerinden, tam da Doğu toplumlarıyla ticaret ilişkilerinin yoğunlaştığı M.Ö. 8nci yüzyılda geldiğini söyler. Halk tapınımında bu kadar önemli yer tutan bir tanrının hem Homeros tarafından[111] hem de Hesiodos tarafından çok kısa geçiştirilmesi (Tanrıların Doğuşu: 931-950; İlyada, VI: 130-137; Odysseia: XI:325 ve XXIV: 74), hem Dionysios'un geç gelişinin hem de Apolloncu dinin ona karşı gösterdiği direncin

[110] "Gerçekten de Mısırlılar [Apis Öküzü'nün toprağa verilmesi] ayinler[in]de kutsal hayvan derisine sarınıyor, kozalak başlı asalar taşıyor, çığlıklar atıyor, şenlikler kutlanırken kendilerini Dionysos'a kaptıranların yaptıkları gibi davranıyorlar" (Plutark, İsis ve Osiris: 35)

[111] Dionysos'un Homeros eserlerine girişi büyük bir ihtimalle Peisastratos döneminde olmuştur.

kanıtıdır. Bu direniş, Lykurgos ve Pentheus efsanelerinde de görülür. İki karakter de aklı temsil eden Apolloncu egemen bireyler olarak Dionysios'a kafa tutarlar ve Dionysios'un müminlerini ahlaksız görürler. Ancak Homeros'da, Lykurgos Dionysios'u korkutup denize kaçırabilirken (İlyada, VI: 10-137); Pentheus'a kafirliğinin bedelini canıyla ödetir. Dionysios'un kadınsı görünümü, müminleri Bakkhalar ve Maenadların sadece kadınlardan oluşması ve tapınım esnasında demos ve babaerkil ahlak düzenlerinden bağımsızlaşmaları, tapınımın anasoylu karakterini ve babaerkil tapınım karşısında teşkil ettiği tehdidin ciddiliğini gösterir. Efsaneye göre Dionysios, tapınımına katılmayı reddederek (babaerkil ahlaka uygun olarak) evleri ve kocalarına sadık kalmayı seçen kadınları çıldırtmış ve onlara kendi oğullarını parçalatmıştır. Bu bağlamda Dionysios'tan en fazla nefret edenin Hera olması şaşırtıcı değildir; çünkü Dionysios ve kadın müminleri onun eril evlilik ahlakıyla tam anlamıyla alay etmekteydi (Otto W.F., 1965: 173).

Herodotos'un pek çok defa Dionysios dışında başka hiçbir tanrıyı tanımayan toplumların olduğunu ifade etmesi (örneğin II: 29; III: 8; V: 7), Dionysios'un kişisel tanrıları önceleyen evrensel güç kavramının bir devamı olduğunu gösterir. W.F. Otto'nun da belirttiği gibi Dionysios'un incelenmesi çözümleyici aklı karmaşaya sürüklemekten başka bir sonuç vermez; çünkü Dionysios bir çelişkiler tanrısıdır; semboller, söylence ve sanat dışında ifade edilemeyen bir tanrıdır (1965: xix-xx). Aristokrat tanrıların kutsal yalnızlıklarının aksine, Dionysios asla halkından ayrı dolaşmaz, her betimlemesinde eşlikçileri Satirler, Sentaurlar, Maenadlar, Bakkhalar[112] daima yanındadır: *tanrı insanlarıyla özdeştir*. Mülkiyet sahibi bireyin tanrısı Apollon'un aksine; Dionysios sevginin bizzat kendisi, toplumun birliğidir. Bu durum toplumsal dualizmin Dionysios'un şahsında

[112] Harrison bu varlıkların mitolojik fanteziler değil, gerçek insanlar olduğunu gösterir (1908: 379-400).

monizme dönüşmesinde de görülür: o kadınsı görünümü olan bir erkek, yani kadınlıkla erkekliğin uzlaşısının sembolüdür. Platon'un Şölen'de bahsettiği iki cinsin (180d-191d) mutlu bütünlüğünün ta kendisidir. İşte bu yüzden baba ile oğulun, yani Zeus ile Apollon arasındaki her daim mesafeli ilişkinin aksine, o tam anlamıyla "anasının oğlu"dur (Harrison, 1908: 402). Annesi Semele'nin anlamı ise topraktır (Harrison, 1908: 404). Özetle Dionysios tapınımı, eril Apollon tapınımının karşıtı, dişil bir tapınımdı; bu yüzden ne kadar karşı çıksa da Apollon onu reddedememiştir (Otto W.F., 1965: 142); çünkü tıpkı egemenin halk olmaksızın var olamaması gibi Apollon da Dionysios olmadan var olamazdı. İşte bunu gören bilici Teiresias şunları söyler: "Senin alaya aldığın bu yeni tanrının Yunan dünyasında ne büyük bir yer tutacağını anlatmaya benim kudretim yetmez" (Euripides, Bakkhalar: 15).

Atina'daki babaerkil sistem Dionysios'un gelişinden öylesine korkmuştu ki, şehrin arındırılması için Girit'ten Epimenedes'i çağırdılar. Epimenides Dionysios'çu dinin *aşırılıklarını* Apolloncu ahlaka uygun/ılımlı hale getirirken, Solon kadınların aşırılıklarını kontrol altında tutabilmek için kanunlar çıkardı. Kadınların gece sokağa çıkmaları[113], Apolloncu güneş tapınımı lehine kısıtlandı.

"Pentheus: Bu cümbüşleri geceleri mi kutluyorsunuz, gündüzleri mi?

Dionysios: Daha çok geceleri: Karanlık, ibadet için daha uygundur.

Pentheus: Evet, karanlık kadınları aldatıp baştan çıkarmaya daha elverişlidir.

Dionysios: *Kötülük güpegündüz de yapılabilir*.

Pentheus: Bu hayasız nüktelerinin cezasını göreceksin."

[113] Babaerki ile anasoylu sistemin çatışmalı birliği açısından Yunalılara çok benzediğini daha önce de gördüğümüz Afrikalı Sambia kabilesinde de kadınların erkeklere "isyan ettikleri" gece tapınımları vardı (Gledhill, 2000: 37).

(Euripides, Bakkhalar: 24-25)

Bu aşamada genos sistemi Polis ile uzlaştırılmış gibi gözükse de iki sistem birbirleriyle temelden uyumsuzdu: sonuçta ya site ocağı ya da ocak siteyi parçalayacaktı. Yunan toplumu, halkın ve egemenlerin kutsalları arasında, sevgi ve nefret arasında bölünme hastalığından[114] muzdaripti ve *ilerlemesinin* nedeni[115] bu hastalığıydı (Thomson, 2007: 404 ve 429). Polis güçlendikçe, genoslar arası babaerkil çatışma da yaygınlaştı; agon (yarışma) kültürü her alanda yüceltildi (Friedell, 2011: 50). Egemenliği tarafsız hale getiren şey sürekli bir çatışmanın konusu olmasıydı ve bu kuralları belirlenmiş bir çatışmaydı. Böylece Polis'in siyasal yaşamı, yani politika bir yarışma biçimi haline gelmiş ve kent agora etrafında şekillenmiştir. Çatışmanın kutsallığı, hiçkimsenin çatışma dışında kalmasına izin verilmemesinden de anlaşılır. Polis'lerde hiziplere katılmayan kişilerin mallarına el konur ve sürgün cezası verilirdi (de Coulanges, 2011: 210). Bu toplumsal yapının dengesi tamamıyla rakipler arasındaki eşitliğe bağlıydı (Hesiodos, İşler ve Günler: 23-26). *Arkhe* yani egemenliğin belirli bir genos'un

[114] "Deneyimsizlikleri ya da kalın kafalılıkları yüzünden, bu tür görüngülere 'halkın hastalıkları' sözüyle bakıp alay ederek ya da kendilerinin sağlıklı olduğu duygusuyla üzülerek, yüz çeviren insanlar vardır: bu zavallılar Dionysosçu esriklerin kor gibi yanan yaşamı önlerinden gürül gürül geçtiğinde, kendilerinin 'sağlığının' ne denli ceset rengi ve hortlak göründüğünün farkında bile değiller açıkçası" (Nietzsche, 200: 21).

[115] "Dionysosçu olanın nüfuz ettiği her yerde, Apolloncu olan ortadan kaldırılmış ve yok edilmişti. Ama şurası kesin ki, ilk saldırının püskürtüldüğü yerde, Delfoi tanrısının saygınlığı ve görkemi her zamankinden daha katı ve tehditkâr biçimde dile gelmişti… Dionysosçu ve Apolloncu olan[lar], hep yeniden birbirini izleyen doğumlarla ve birbirini karşılıklı [yıkarak]" (Nietzsche, 200: 33) Yunan toplumunu *ilerletmiştir*.

eline geçmesi, sürekli çatışma yoluyla engelleniyordu[116] (Vernant, 2002: 40-46). Bu yüzden en büyük günah ölçüsüzlüktü (Ὕβρις-hybris): bu kavram tam anlamıyla kişinin kendi payına (moira) düşeni, yani haddini aşmaması anlamına gelir[117].

Böylece söz, toplumsal bir uzlaşı değil, toplumsal bir çekişme nesnesi haline geldi (Vernant, 2002: 47-49). Politika, ne egemenin epos'u ne halkın mitosu üzerinden değil, söylenen söz yani logos üzerinden yürümekteydi. Kimin sözünün geçeceğine karar veren şey de bir tanrı haline gelen Peitho, yani ikna etme gücüydü (Arendt, 2000: 62). Belagati *güçlü olan haklıydı*, ama ortada bir uzlaşı yoktu. Aslında bu tam anlamıyla bir kâbus olarak tanımlanabilir: ne egemen grupların kutsalı (hakikati) halkın kutsalıyla (hakikatiyle), ne de birbiriyle uyumludur; ortadaki şey kutsalların yani sözlerin didişmesinden (eristik) başka bir şey değil[118]. Bu bağlamda egemen klanların yerel halklarla karıştığı Atina'da ikna gücünün (Peitho) tanrı haline gelmesi gibi, otokton halkları demir bir yumrukla ezen Spartalılar için yasanın aracının Phobos, yani korku olması hiç şaşırtıcı değildir. İşte bu dönemde iktidarsız Tanrı-Krallar, iktidar sahibi aristokratlar tarafından devrildi (Vernant, 2002: 30-31 ve 39; Thomson, 2007: 356). Bu yapının yerine, genellikle soylu bir aileden yıllık seçilen, devlet görevlileri (prytanis, archon vb. gibi) getirildi. Ayrıca aristokratik gücün temsilcisi olan

[116] Çatışma üzerinden korunan bu toplumsal denge, bize "dengelenmiş çatışma" üzerinde yükselen babaerkil Nuer toplumunu anımsatmaktır (Evans-Pritchard, 1940: 134). Evans-Pritchard, çatışmacı bireysellik üzerine kurulan bu kültürü "dibine kadar demokratik" olarak niteler (1940: 181).

[117] Bu düşünüş biçiminin en saf halini Sparta'nın geleneklerinde görürüz. Asker-yurttaşlar yani egemenler homoioi, yani eşitler olarak adlandırılır ve topraktan aldıkları pay eşittir (isomoira). İki kral üzerinden kurulan denge bile sınırları aşmamakla ilgilidir (Vernant, 2002: 61-2).

[118] Bu yüzden Pers Kralı Kyros, Sparta elçisine "Yalan yere yeminler ederek birbirlerini aldatmak için kentlerinin orta yerinde özel bir buluşma yeri ayırmış olan insanlardan korkum yok" der (Herodotos, I: 153). Ama bunu derken hırsa dayalı çatışmanın yarattığı bu ortamın gün gelip kendisini dahi yok edecek *hadsiz* bir egemenlik arzusu yaratacağının farkında değildir.

Areopagus konseyinin güçleri arttı (Aristoteles, Atinalıların Devleti; 3). Böylece kamusal yapılar kurulmaya başladı (Starr, 1986: 65). Ancak geleneksel toplumsal yapının aristokratlar lehine gelişmesiyle, aşağı sınıflarla çatışma potansiyeli de arttı.

Fenike'den gelen harfler ve yazı, bu sürece büyük bir ivme kazandırdı. Yunanlılar yazıyı Fenikelilerden muhtemelen ortak ticaret kolonileri olan Al-Mina'da öğrenmişlerdi. Freeman, Yunanlıların Fenike alfebesinin bazı harflerini sesli harfler olarak kullanmalarının nedeninin dil hakkındaki bilgisizlikleri olabileceğini söyler (2010: 105). Ancak bu bir hata değildi ve toplumsal açıdan çok önemli etkileri olmuştur. Sami dillerinde sesli harflerin olmamasının nedeni sözün tekelini elde tutma isteğiydi[119]. Sesli harflerin Yunanistan'da ortaya çıkışının temelinde ise tüccar sınıfının yükselişi yatar. Tüccar sınıfı alfabenin yaygınlaşmasına çalışırken, bekleyeceğimiz gibi iktidarı elinde tutmak isteyen geleneksel ocak babaları buna karşı çıkmışlardı (Thomson, 2007: 564). Bu anlamda egemenliğin yayılması, egemen sınıf içinde dilsel çatışmayı tetiklemiştir. İşte bu yüzden önce retoriği sonra ise eristiği, yani söz üzerinde egemenlik mücadelesinin kurallı ve kuralsız biçimlerini doğuran Polis'tir. Ancak bütün toplumlar var olabilmek için asgari bir ahlaki ve mantıksal uzlaşıya gereksinim

[119] "Antik Yunan'da [Sözün normatif gücünün konuşan bir özne tarafından sahiplenilmesinin]… yasaklanması demokrasinin koşullarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Buradan da demokrasinin kuruluşu ve Atina Yasalarının yazılışı sırasında (İ.Ö. 403) alfabeden yaşam nefesini, tanrısal ilhamı, insanları ve siteleri bağlayan tini sembolize eden *soluklu h*'nin, *pneuma*'nın silinmesi ortaya çıkar: nefesin, yani Site'nin tininin grafik olarak özelleştirilmesi, demokrasiyi yaratanlar tarafından yasaların yaderkliğiyle (heteronomie) uyumsuz kabul edilmişti. Aynı şekilde, sesli harfleri olmayan İbrani alfabesi de Yasa'yı mozaik bir nesebe dâhil olmayan kişi için okunmaz kılıyordu…" (Supiot, 2008. 43).

duyarlar ve uzlaşıda herhangi bir sarsılma yaşandığında toplum uzlaşmazlığı giderebilmek için elinden gelen tüm çabayı gösterirler (Durkheim, 2011: 32).

Bu kapsamda Yunanlılar, bu rahatsız denge yerine daha kalıcı bir toplumsal uzlaşı arayışı içerisinde yüzlerini Doğu toplumlarına döndüler. Mısır uzun süre yabancı topluluklara kapalı kalmış ve dinsel, düşünsel ve teknik anlamda dönemindeki diğer toplulukların mukayese dahi edilemeyecek derece önüne geçmiş bir toplumdu. Ancak Asur yayılması Mısır'a yönelince ihtiyaçları artan Mısır, M.Ö. 620 civarında Sais yakınındaki Naukratis'te ticaret kolonisi kurmaları için Yunanlılara izni verdi. Bir süre sonra Yunanlı paralı askerler Mısır ordusuna hizmet vermeye başladı ve araştırmalar Yunan askerlerinin Mısır'ın bin kilometre içine kadar nüfuz ettiklerini ortaya çıkarmıştır (Freeman, 2010: 90). Bu kadar gelişmiş bir toplum karşısında Yunanlılar, muhtemelen modern Batı'ya gelen Avusturalya aborjinler kadar şaşkınlık ve hayranlık içine düştüler. Paralı asker olarak gelmekle yetinmeyerek, bu yüksek kültürden bilgi edinebilmek amacıyla Mısır'lı rahiplerin yanında eğitim almaya başladılar. Böylece Mısır ve Fenike bilimi, felsefesi ve siyasal düşünüşü, çoğu Mısır ve Fenike'de eğitim görmüş Yunanlılar tarafından Yunan topraklarına taşındı (Bernal, 2003: 73). Mısır'ın Yunanlıları etkileyen en önemli özelliği toplumsal karmaşa içindeki Yunan kentlerinin aksine gösterdiği olağanüstü toplumsal dengeydi. Böylece Mısır'ın toplumsal dengesinin temelini oluşturan bazı düşünceler Yunanistan'a taşındı. Mısır'da, kişinin erdeminin öbür dünyada gerçekleşecek yargılamada ona yardımcı olacağı ve mutlu bir öte yaşam sağlayabileceğine inanılıyordu. Eğer ölen kişi erdemliyse Osiris onu Batı ufkunun ötesindeki yeşil ve verimli Kamış Tarlalarına kabul edebilirdi (Freeman, 2010: 37 ve 69). Özellikle de Orta Krallık döneminde (M.Ö. 1985-1795) toplumsal ideoloji, dürüst yaşam, aşırıya kaçmama, ılımlılık ve adaletle kazanılan bir ahenk olan Ma'at kavramı üzerine inşa edilmişti

(Freeman, 2010: 40). Bu ideolojinin temelinde, Orta Krallık döneminde artan merkezilik ve değişen egemenlik ilişkileri vardır. Bu kapsamda Mısır'da, Akhenaton olarak da bilinen IV. Amenofis döneminde (M.Ö. 1352-1336) tek tanrı kültü, Aton kültü ortaya çıkmıştı. Ancak henüz bu derecede bir merkezileşmeye sahip/hazır olmayan Mısır toplumu bu tapınımı reddetti. Sonuç olarak Mısır dinsel düşünüşü kişilerin üstlerine düşeni sofuca bir görev anlayışıyla yapmasını sağlayarak mükemmel bir *dinsel/siyasal* denge sağlamaktaydı (Freeman, 2010: 71). Delfi'deki Apollon tapınağının girişinde yazan "Kendini Bil" ifadesi aynı geleneğin devamıdır. Ancak aşırı bireyselleşmiş Yunan toplumuna bunun çok daha sık hatırlatılması gerekiyordu (Friedell, 2011: 103).

Hukuksal gelenek ise Yunanistan'a yine Fenikeliler üzerinden Mezopotamya'dan geldi. M.Ö. 9ncu yüzyılda genişleyen Asur gücü Fenikelileri sıkıştırmaya başlamıştı. Asurlular M.Ö. 877'de Suriye'nin Akdeniz kıyılarına dayandılar, Al-Mina M.Ö. 720'de işgal edildi ve en önemli Fenike kentlerinden biri olan Sidon M.Ö. 667'de yıkıldı (Freeman, 2010: 121). Bu karışıklığın en önemli sonucu Doğu'lu zanaatkarların, kendilerine en yakın yerleşim biçimi olan Yunan kentlerine göçmeleri oldu! Mezopotamya tarihinde bağımsız kentler arasında artan çekişmeye bağlı olarak egemen sistemlerin ortaya çıktığı, toplumsal eşitsizliğin giderek arttığı; buna paralel olarak yazılı hukuk metinlerinin (en eskisi M.Ö. 2350) ve seçkinlerden kurulu mahkemelerin ortaya çıktığını gösteren kanıtlar mevcuttur (Freeman, 2010: 78). Mezopotamya ve Mısır'dan gelen başka bir şey de bu düşüncelerin dinsel yansımaları ya da tanrıların bir pantheon içinde düzenlenmesi geleneğidir. Bu kapsamda Sami mitolojisi ile Yunan mitolojisi arasında çok ciddi benzerlikler vardır (Bernal, 2003: 90). Örneğin Hades ile Gılgamış'ın yeraltı ülkesi (Freeman, 2010: 123) ve M.Ö. 18nci yüzyıl Akkad efsanesi olan Atrahasis ('Bilgeliğin Üstünlüğü') efsanesi ile Homeros'un İlyada'sı

arasında paralellikler bulunur. Hem İlyada hem de Atrahasis'de tanrılar, yeri, göğü ve denizi paylaşmak için aralarında kura çekerler (Freeman, 2010: 80).

M.Ö. 7nci yüzyılda çatışma içindeki Polis'e semptomatik bir tedavi olarak Fenike ve Mısır bilgeliğini taşıyan yedi bilge (sophos) oldukça muğlak kişiliklerdir. Gerçek kişilerden ziyade kültür atalarına yakındırlar. Bugünkü anlamıyla bir köşede tefekkür eden yüce kişiler değil, halklarına özellikle kriz zamanlarında öncülük eden toplumsal liderlerdi (Murray, 1911: 276). Vernant'ın belirttiği gibi: "Eğer site, kendini karışıklığa ve pisliğe batmış durumda bulduğu zaman Bilge'ye başvuruyorsa, eğer kendi kötülüklerine bir çözüm istiyorsa; nedeni, onu apayrı, benzersiz ve tanrısal bir varlık gibi görmesidir. Topluluğun dışına yerleştirilmiştir. Buna karşılık, Bilge siteye sözlü ya da yazılı olarak seslendiği zaman, her zaman olduğu gibi bunun nedeni, yukarıdan gelen gerçeği aktarmak, bir haberi kamuya açıklamaktır" (Vernant, 2002: 55). Yunanlılar açısından yasa koyma eylemi, ebedi bilgeliği olan birisince gerçekleştirilen zamanın dışında bir eylemdi (Cornford, 1957: 27). Bilge karakterinin eyleminin siyasal öncesi oluşu (Arendt, 2000: 285), Tanrı'nın temsilcisi olarak kutsallığından kaynaklanır[120]. Tam da bu sebeple antik yasa koyucular için en yüksek övgü, koyduğu yasaların bir tanrı tarafından hazırlandığından hiç kimsenin şüphe etmemesiydi (Arendt, 2012a: 250). Yasa koyucu bilgenin Polis dışından çağırılması da, aslında yabancının tanrının dünyadaki temsilcisi olduğu inancına dayanır. Bu bağlamda yasa (nomos), müşterek Kutsal'ın temeli haline geldi. Babaerkil Moira'nın yerini alan Dike'nin yerini bu sefer de Nomos aldı. Buradaki yasa kavramı ussal olmasına rağmen, bir o kadar da dinseldir (Vernant, 2002: 53). Hem birlik hem de çatışma unsurlarını taşıyan bir toplumun Kutsal'ıdır. Ancak Nomos'un Dike'den farkı, çatışma ile sevgi arasındaki uzlaşının sevgi yanına

[120] Arendt'in bu konudaki *laik* yorumu tamamıyla yanlıştır (Arendt, 2012: 250-251).

ağırlıklı olmasıdır. Nomos kavramı, esas itibariyle Moira gibi pay anlamına gelse de, payın kısıtlayıcılığını değil pay içindeki özgürlükleri, imtiyazları simgelemekteydi. Nomos, Dike'den daha eşitlikçi, toplumsal kolektivizme daha yakındır[121].

[121] Thompson, nomos'u tamamıyla yanlış değerlendirir (karşılaştırınız 2007: 338).

IV. Bölüm: Filozoflar ve Peygamberler

A. Tekvin Filozofları

> "büyük bilgelerin çöküş-tipleri oldukları… geldi aklıma: [Yunan filozoflarını] yıkılış semptomları olarak gördüm" (Nietzsche, 2012: 12)

i. Thales

İlk Yunan filozofu olan Miletos'lu Thales (M.Ö. 624-M.Ö.546), aynı zamanda bilgeliğin Yunanistan'a Doğu'dan geldiğinin de kanlı canlı kanıtıdır. Thales'in bizzat kendisi ya da en azından babası Fenikeliydi[122] (Herodotos, I: 170). Aristoteles'in öğrencisi Eudemos'a göre Fenikeliler cebiri, Mısırlılar ise arazi ölçümleriyle geometriyi bulmuşlardı ve Thales de bu bilimleri Yunanistan'a taşımıştı (Kranz, 1994: 30). Yine çember içine dik üçgen çizmeyi Mısırlılardan öğrenen ilk kişi de o olmuştur (Laertios, I: 24). Fenikelilerin Küçük Ayı'ya bakarak yön bulma yöntemini Yunanistan'a getiren yine odur (Laertios, I: 23) Herodotos'un aktardığına göre Thales bir güneş tutulmasını yılına ve gününe (M.Ö. 28 Mayıs 585) varacak ayrıntıda tahmin edebilmişti (Herodotos, I: 74). Elbette tüm bunlar, Thales'den çok daha önce Doğu'da bulunmuşlardı ve Thales'in bunları kişisel dehasıyla bağımsız olarak yeniden keşfetmiş olduğuna inanmak pek akıl kârı değildir (Kirk ve Raven, 1957: 80 ve 84). Zaten Thales'in kendisi de Mısırlı rahiplerden eğitim aldığını kabul eder ve bir mektubunda şunları söyler: "Araştırma yapmak için Girit'e, rahip ve gökbilimcilerle buluşmak

[122] Sidon'un yıkılışı ve göçlerin tarihi düşünüldüğünde kendisinin değil de babasının Fenikeli olması daha muhtemeldir.

için de Mısır'a kadar gittikten sonra, senin yanına gelmezsek, ben de Atinalı Solon da akıllı insanlar olmayız" (Laertios, I: 43). Kaldı ki Miletos bu dönemde Doğuyla ilişki kurma açısından en avantajlı Yunan sitesi konumundaydı. Miletos tiranı Trasibulos M.Ö. 7. yüzyılın sonlarında komşusu Lidya Kralı Alyattes ile bir ittifak kurmayı başarmıştı. Bu ittifak Doğulu imparatorluklara yenilerek yakılıp yıkılan diğer İyon sitelerinin aksine Miletos'a büyük bir zenginlik ve güç sağlamıştı (Herodotos, I: 169). Lidya ile kurulan ittifak Miletos'un Babil ve Mısır kültürleriyle yakın ilişkiler kurmasını sağladı. Alyattes'in oğlu Kroisos hem Mısır kralı hem de Babil kralıyla dosttu (Herodotos, I: 77). Ayrıca Lidya ile Mısır'ın, Miletos üzerinden yürüttükleri bir Helenizm politikaları vardı (Burnet, 1908: 37-39; Herodotos, I: 6, 14, 92 ve II: 178). Bu sebeple Kroisos'un sarayından Yunanlı sofistler (âlimleri) eksik olmazdı (Herodotos, I: 29). Bu çerçevede, Nebukadnezar'ın M.Ö. 604'de Filistin'i işgal etmesiyle birlikte ticaretin kontrolü Nil deltasındaki şehirlerden Miletos'a geçivermişti (Murray, 1911: 337).

Kültür taşıyıcılığı rolünü bir kenara bırakıp ilk *Yunan* filozofu olarak *felsefi* düşüncelerine döndüğümüzde; Thales'in, her şeyin sudan geldiğini ve maddenin canlı ve tanrılarla (daimon) dolu olduğunu savladığını görmekteyiz (Aristoteles, Ruh Üzerine: 411a5-10). Aristoteles, Thales'in her şeyin kökeninin su olduğu vargısına doğayı gözlemleyerek eriştiğini iddia eder (Metafizik: 983b24-27). Elbette bu, Aristoteles'in kendisinden önceki filozofları sürekli anakronik bir biçimde değerlendirme alışkanlığından kaynaklanan bir varsayımdır (Zeller, 1886: 38). İlk Yunan filozofları deneycilikleriyle bilinen kişiler değillerdi[123]. Kaldı ki

[123] "Yunanlılar doğayı sadece üstünkörü araştırmış ve esaslı bir doğa kavramı geliştirmemiştir. Bu yüzden de sık sık 'bilimdışı' oldukları söylenmiştir. Gerçekten de, her türlü deney karşısında tuhaf bir ürkeklik duyarlardı. Deneylerden çok fikirleri cazip buluyorlardı. Teknik bakımdan yalnızca modern halkların değil, aynı zamanda Mısırlıların, Babillilerin ve hatta kendi ataları Mikenlerin

gözlem sanılanın aksine pasif değil aktif bir eylemdir ve doğada gözlenen düzenlerin hepsinin temelinde, sosyal düzen yatar (Durkheim, 2011: 200-204). Hatırlayacağımız gibi ilkel halklar da, evrensel gücü gerek su, gerek hava, gerekse de ateş olsun maddi bir temelde ancak bir o kadar da aşkın bir kavram olarak düşünmekteydi. Bu bağlamda Thales'in elinde bir atom mikroskobu olduğuna ya da zamanının ötesinde doğaüstü bir kaynaktan ilham aldığına inanmadığımız sürece, onun düşüncesinin temellerinin de toplumsal olduğunu kabul etmek zorundayız. Gerçekten de Thales'de rastladığımız her şeyin tanrılarla dolu olduğu (πάντα πλήρη θεών-panta plere theon) düşüncesi, daha önce yaban düşüncede gördüğümüz ruh-madde birliği, toplum-doğa özdeşliğinden kaynaklanan monizmin ta kendisidir (Kranz, 1994: 28; Kirk ve Raven, 1957: 95). Aristoteles de, Thales'in mıknatısın *can* taşıdığını ileri sürdüğünü belirtir (Ruh Üzerine: 405a19) ve Thales'in düşüncesinin temelinde ilkel bir animizm yattığını o da kabul eder (Metafizik: 983b30-983a5).

İlkel animizmin uzantısı olan bu ifadeler, Thales'in doğa tasavvurunun ayrışmamış (tekçi, monist) bir toplum düzeni anlayışına dayandığını gösterir. Bu gerçek, kendisini etimolojik alanda da gösterir. Yunan felsefesini bu ilkel aşamasını tanımlayan iki kelimenin (physis ve arkhe) çözümlenmesi savımızı desteklemek için yeterlidir. Jaeger'in belirttiği gibi doğa kelimesinin modern çağrışımları göz önünde bulundurulduğunda, physis (φύσις) kelimesinin "doğa" ve bu konuda yazanların da "doğa filozofu" olarak adlandırılmaları tamamıyla yanlıştır (2011: 40). Bu konuya Cornford da dikkat çeker ve salt *physis*

---

bile gerisindeydiler" (Friedell, 2011: 50). Ayrıca bakınız (Heidegger, 1977b: 121 ve Thomson, 1997: 171).

kelimesinin kullanılmasının bile Miletos okulunun hilozoist[124] (canlı özdekçi) olduğunu kanıtlamaya yeterli olduğunu iddia eder (1957: 7). Bu kelime esasında büyüme/gelişme/çıkış (tekvin[125]) anlamına gelir. Yani Homeros'un Okeanos'un her şeyin genesis (köken)'i olduğunu söylemesi ile Thales'in suyun, her şeyin physis (doğası/ilk ilkesi)'i olduğunu söylemesinin arasında esasında *dilsel ve dinsel* açıdan hiçbir fark yoktur (Jaeger, 2011: 40). İlk-madde için kullanılan arkhe[126] (ἀρχή) kelimesi de esasında erk/egemenlik anlamına gelir. Bu bağlamda "arkhe'nin physis'inin incelemesi" doğa felsefesi bağlamında "ilk-madde'nin doğasının incelenmesi" anlamına gelirken; dolaysız anlamı "*egemenliğin doğuşunun* incelenmesi"dir. Dolayısıyla tıpkı doğal düzeni temsil eden Themis'in insanlar arasındaki düzenin, yani Dike'nin anası olması gibi, ilk filozoflar da doğa üzerine konuştuklarında aslında toplum üzerine düşünmektedirler. Thales ve kendinden sonraki filozofların yaptığı, yeni bir düşünce biçimi ortaya koymaktan ziyade, çatışma içindeki Yunan toplumuna yeni bir anlam sağlamak, yeni bir

[124] Daha önce panteizm için yaptığımız açıklamaya benzer olarak Burnet de Yunan Doğa Filozofları için hilozoist kelimesinin kullanılmasının anakronistik olduğunu belirtir. Çünkü bu terim madde ve ruhun birbirinden ayrı olduğunu kabul eden kuramları ön gerektirir. Oysaki o dönemde madde ile ruhun birbirinden ayrı olabileceği düşünülemiyordu bile (Burnet, 1908: 15-16).

[125] Yunan felsefesinin kavramlarını dinsel bağlarından koparılmış ve modern anlamlar yüklenmiş kelimelerle çevirmek genel görülen bir eğilimdir. Ancak okumalarımda Avrupalı yazarların Yunan felsefesi hakkında konuşurlarken teolojik gönderimleri olan terimleri kullanmakta herhangi bir sakınca görmezlerken, özellikle Türkçe çevirilerde Yunanca kavramların teolojik temellerini yansıtmayan kelimelerle karşılandığını tespit ettim. Bu çerçevede, metnin ilerleyen kesimlerinde Yunan düşüncesinin teolojik temellerini daha iyi yansıttığını düşündüğümüz bir terminoloji (örneğin logos-söz değil kelam, philo-bilgi değil hikmet vb.) kullanacağız.

[126] Teofrastus (Copleston, 1998: 20) ve Simplikios'a (Jaeger, 2011: 45) göre arkhe kelimesini kullanan ilk filozof Anaksimandros'tur.

Kutsal yaratmak amacıyla, ilksel dinsel düşünüşün kavramlarını yeniden ele almaktan ibarettir (Cornford, 1957: 126).

Görünüşe göre Thales, physis (tekvin) kuramını ya Babillilerin yaratılış destanı Enuma Eliş'ten (Freeman, 2010: 80), ya da Mısır Dininden almıştır (Kirk ve Raven, 1957: 9, 12, 18-19, 34). Kaldı ki tıpkı akrabası Anaksimandros gibi Thales de bir Tanrı-Kral ailesinden geliyordu (Thomson, 1997: 149). Elbette Thales'in hiç yazmamış olması[127] ve sözlerinin yalnızca bir kısmının günümüze erişebilmiş olması nedeniyle bu savımızı pekinlikle kanıtlayamıyoruz. Ancak elimizdeki fragmanlardan yola çıkarak Thales'in kuramının başka bir tekvin kuramına çok benzediğini görebilmekteyiz. Laertios'un aktardığına göre Thales, "Gecenin mi yoksa gündüzün mü önce oluştuğunu soran birine, 'Gece'… ve 'bir gün önce'" demişti (I: 36). Bu muğlâk yanıtın anlamını çıkartabilmemizde Gece, Ay ve suyun anasoylu tapınımın sembolleri olmaları bize bir ipucu sağlar. Kthonik tapınım gece yapılırdı ve Demeter'e tapınanlar Eleusis gizemlerinde suya girerek vaftiz[128] olurlardı. Yine hatırlanacağı gibi Işık ve Gök, babaerkil tapınımı simgeler ve karanlıktan gündüze geçiş de anasoylu toplumdan babaerkil topluma geçişin simgesidir. Thales tanrının ne olduğunu soranlara ise "Başı sonu olmayan şey" cevabını verirdi (Laertios, I: 36) ki, bu şekilsizlik, kişisel tanrıları önceleyen

[127] James, İyonya'nın o dönemde Mısır gizem okullarının kalesi durumunda olduğunu belirtir. Mısır geçiş ritlerini öğrenenler bunları yazmaktan men edilirdi (James, 2010: 9 ve 19). Dolayısıyla Thales'in hiç yazmamış olması şaşırtıcı değildir.

[128] Vaftiz kelimesi Yunanca βάπτισμα (baptisma) kelimesinden gelir ve suya girmek, yıkanmak anlamındadır. Burada kullanımının hatalı bir şekilde Hıristiyan kavramlarını çağrıştırdığı düşünülebilir. Ancak ileride daha detaylı olarak ele alacağımız gibi, tıpkı bu kavram gibi (Graves, 1997: 135) Hıristiyanlıkta yer alan pek çok kavram aslında köklerini Yunan dini ve düşüncesinden almıştır ve asıl hata Yunan düşüncesini Hıristiyanlığın kavramları içinde düşünmek değil; Hıristiyanlık kavramlarını Yunan düşüncesinden soyutlamaya çalışmaktır.

evrensel gücün klasik bir tanımıdır. Tevrat'da yer alan ve Thales'in tanımlamalarına şaşırtıcı derecede benzerlik gösteren yaratılış hikâyesi ise şöyledir:

> "Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu; ve enginin yüzü üzerinde **karanlık vardı**; ve Allahın Ruhu **suların yüzü üzerinde** hareket ediyordu. Ve Allah dedi: **Işık olsun**; ve ışık oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü; ve Allah ışığı karanlıktan ayırdı. Ve Allah ışığa Gündüz, ve karanlığa Gece, dedi. Ve akşam oldu ve sabah oldu, **bir gün**.
>
> Ve Allah dedi: Suların ortasında kubbe olsun, ve suları sulardan ayırsın. Ve Allah kubbeyi yaptı, ve kubbe altında olan suları, kubbe üzerinde olan sulardan ayırdı; ve böyle oldu. Ve Allah kubbeye **Gök**, dedi. Ve akşam oldu ve sabah oldu, ikinci gün.
>
> Ve Allah dedi: Gök altındaki sular bir yere biriksin, ve **kuru toprak görünsün**[129]; ve böyle oldu. Ve Allah kuru toprağa Yer dedi; ve Allah iyi olduğunu gördü." (Tekvin, Bap 1: 1-10)

Elbette bu, Thales'in düşüncelerinin temellerini Yahudilikten aldığı anlamına gelmez. Ancak Thales'in düşüncelerinin ve Yahudi dininin ortak bir kökene, yani Mısır/Babil yaratılış mitlerine dayandığını gösterir (Freeman, 1996: 80; Thomson, 1997: 152 ve 156; Kirk ve Raven, 1957: 90-91). Hermopolis yaratılış mitine göre her şeyden önce ilksel sular vardı. İlksel suların gizil

[129] Thales'in dünyanın suyun üstünde yüzdüğü düşüncesi de muhtemelen aynı Orta Doğu'lu köklerden gelmektedir (Kirk ve Raven, 1957: 13 ve 77).

nitelikleri, eril ve dişi olmak üzere dört çift, yani sekiz tanrı (Ogdoad) tarafından temsil edilirdi: Nu ve Naunet ilksel suyun maddesini, Heh ve Hauhet ilksel suyun sonsuzluk niteliğini (kabarma gücünü), Kek ve Kauket ilksel sudaki karanlığı ve Amun ve Amaunet ise ilksel suların, gördüğümüz dünyayla karşılaştırıldığında gizli ve bilinmez olma niteliğini temsil etmekteydi. Yine Heliopolis yaratılış mitine göre, evrenin oluşumunu önceleyen okyanus Nu'dan doğan evrenin yaratıcısı (demiourgos) tanrı Atum (Monad-ilksel element) diğer elementleri kendisinden yaratmıştır. Bu süreç Atum'un ilksel suların içinden yükselen kubbenin (Benben) üzerine oturması ve Shu (kozmik gök) ile kızkardeşi Tefrut'u (yeraltının atmosferi-ether?) yaratmasıyla başlar. Daha sonra Shu ve Tefrut birleşerek Geb (yer) ile Nut'u (hava) doğurmuşlardır. Bunların dört çocuğunun (Osiris, İsis, Seth ve Nefrut) doğuşuyla, kozmik yaratılışın tanrıları ile Mısır'ın siyasal yaşamının tanrıları birbirine bağlanmış olur (Hart, 2012: 16-27). Eğer Thales'in düşüncesi *bilimsel* olarak nitelenecek olursa, bu yaratılış mitlerinin de "ilk maddenin fiziksel terkibi ile ilgisi bakımından neredeyse *bilimsel* nitelikte" (Hart, 2012: 30-34) olduğunun kabul edilmesi zorunlu hale gelir.

Peki, o zaman Thales bir din adamından başka bir şey değil miydi; ilk filozof değil miydi? Bu soruya vereceğimiz cevap olumsuz olacaktır, çünkü her ne kadar düşüncesinin bir yanını toplumsal özdeşliğin referansı olan Kutsal oluştursa da, diğer yanını egemenin referansı olan (çözümleyici) akıl oluşturur. Bu nedenledir ki Thales doğayı ve toplumun temelini bir yandan özdeş bir ilksel ruh-madde olarak düşünürken, diğer yandan bu ruh-maddeyi (tıpkı büyücüler gibi) çözümlenebilir, egemen olunabilir bir şey olarak düşünür (Jaeger, 2011: 41-42). Dolayısıyla onu *ilk filozof* olarak ayırt eden şey, mantıksal düzlemde açıkça ifade etmemiş olmasa da; birlikte çokluk olgusunu (Copleston, 1998: 19), yani egemen bireyin toplum içindeki yükselişinin tohumlarını görmüş ve ifade etmiş olmasıdır.

Yani Thales'in bir teologdan ayırarak bir filozof haline getiren[130], her şeyin kökeninde yatan şey "neydi" değil "nedir" sorusunu sormasıdır (Burnet, 1908: 46). Dinsel düşüncenin Kutsal'ı tarih öncesi bir zamana aktararak bütün bireyleri Kutsal'dan uzaklaştırma eyleminin aksine, Thales Kutsal'ı şimdiki zamana taşır. Böylece onu kontrol edilebilir kılar. Bu bağlamda Yunanlıların felsefenin kurucuları oldukları doğrudur. Her ne kadar Doğu toplumlarında teolojinin ötesine geçen ve felsefe olarak adlandırılmaya yaklaşan düşünceler ortaya çıkmış olsa da, felsefe münhasıran Yunan kültürüne özgüdür (Zeller, 1886: 6 ve 19-20).

Bu bağlamda en bilge kişiye verilmek üzere elden ele dolaşıp da sonunda Thales'e verilen üçayağın; Thales tarafından Apollon'a adanması hikâyesi de anlam kazanır (Laertios, I: 32). Üçayağı egemen bireyin tanrısı Apollon'a sunan Thales, kendi aklının egemen doğasını çeşitli kereler sergilemiştir. Mesela zenginliğin akılla elde edilebilir bir şey olduğunu kanıtlamak için zeytin hasadının iyi olacağını öngördüğü bir yılda zeytin ezme makinelerini kiralayarak büyük paralar kazandığından bahsedilir (Aristoteles, Politika: 1.11; Laertios, I: 26). Böylece Thales (kelimenin her iki anlamında da) gerçek bir spekülatör (yani hem düşünür hem de vurguncu) olduğunu göstermiştir. Thales'in astronomi ve matematikle uğraşmasının temelinde de egemenlik arzusu yatar. İlkel halkların uzay algılarının toplumsal temelli olduğunu antropoloji literatüründen biliyoruz. Mesela ilkel kabilelerde, kampın kendisi yuvarlak olduğu için uzay büyük bir daire olarak kabul edilir ve kabilede ne kadar klan varsa o kadar bölgeye ayrılırdı (Durkheim, 2011: 24-25). Bu bağlamda astronominin, göksel cisimlerin dünya üzerindeki etkilerini incelemesinin kökeninde siyasi bir güdünün yattığı

[130] Kutsal'ın ontolojik bir kavram olması anlamında teoloji, felsefeye giden yolun başıdır. Dolayısıyla sadece Yunan filozoflarının düşünceleri değil, bütün felsefe tarihi Heidegger'in ifadesiyle ontoteolojik bir bağlamda hikâye edilebilir (Greaves, 2010: 121-122). Kaldı ki bizim yaptığımız, sadece bu hikâyenin dibacesini yazmaktır.

görülebilir. Merkezileşmenin artması ve egemenliğin halka yabancılaşmasına paralel olarak Mısır ve Ortadoğu'da aklın egemenlik niteliğinin öne çıktığını ve bilmek için bilmenin övülmeye başlandığını görmüştük. Ancak bireyin toplum içinden ayırt edebilmesi ve egemenin ortaya çıkabilmesi, doğanın *anlaşılması*, çözümlemesi ve sınıflandırmasını gerektirir. Bu bağlamda insan aklının doğaya egemen olmasının en temel aracı olan çözümleme ve soyutlamanın en ilkel ve en etkili aracını matematiksel soyutlama oluşturur[131]. Bu nedenledir ki Mısır'da yaygın bir astronomik ve matematik gizemcilik görüyoruz. Thales'in de Yunanistan'da sağlam bir matematik gizemcilik geleneği[132] bıraktığı görülmektedir (Kranz, 1994: 27) ki, matematiğin egemen aklın aracı olarak kutsallaştırılmasını ilerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Thales'in doğa incelemelerine politikayla ilgilendikten sonra başlamış olduğunun bildirilmesi (Laertios, I: 23) de düşüncesinin *siyasalın zeminini* gösterir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Thales'in yaşadığı dönem Yunan sitelerinin egemenlik bunalımı içinde olduğu ve toplumsal özdeşliğinin parçalanmaya *başladığı* bir dönemdi. Bilge bu dönemde, toplumsal düzeni yeniden sağlayacak yeni Kutsal'ı yaratmak üzere ortaya çıkan kişiliktir[133].

---

[131] "Matematik aynı zamanda, niceliksel sonuçlar elde etmek amacıyla sayılarla işlem yapmak anlamında bir hesap değildir; tam aksine düzene ait bütün ilişkileri uyumlu kılma hayalini, her yerde denklemler vasıtasıyla, hedef olarak belirleyen bir hesaplamadır. Dolayısıyla sadece olası olan bütün düzenleri tek bir kurucu denklemle önceden 'hesap eder'" (Heidegger, 1977c, 170).

[132] Bu gizemciliğin Mısır'daki Hermes Kitaplarından kaynaklanmış olması çok muhtemeldir (James, 2010: 152).

[133] James (2010: 20) ve Bernal (2003:119) Yunanca Bilge (sophos) kelimesinin kökü olan bilgi (sophia) kelimesinin Mısır kökenli olduğunu belirtmekte ve Hikmet kavramıyla karşılanmasının daha uygun olacağını vurgulamaktadırlar. Çünkü modern çağrışımları olan bilgi kelimesi, sophia'nın gerçekte dinsel olan içeriğini aktarmaktan acizdir.

Thales'in Lidya Kralı Kroisos ile Pers Kralı Kyros arasındaki çekişmede şehri Miletos'un tarafsız kalmasını sağlamış olması (Laertios, I: 25) sahip olduğu siyasal etkinin boyutunu gözler önüne serer (Zeller, 1886: 37). Bu bağlamda Thales'in tekil bir ilk-madde konumlandırması, doğaya yönelik bir araştırmadan ziyade toplumsal çatışmanın çözümünde ilksel toplumsal özdeşliğe yapılan bir hatırlatma olarak ve siyasal/dinsel bir arka planda algılanmalıdır. Thales'in, babaerkil tapınımın böldüğü Yunan sitelerinin tek bir merkezden yönetilmesini önermiş olması (Herodotos, I: 170) da bunu gösterir[134].

Diğer yandan Thales ve kendinden sonraki diğer tüm filozofların monizmden uzaklaşarak küçük adımlarla dualizme doğru *ilerleyişlerinin* nedeni, felsefede gizil olarak egemenlik ayrımının bulunmasıdır (Marx ve Engels, 2013: 38-39). Toplumun özdeş bütünlüğü içinde egemen bireyin ortaya çıkışını Thales'in dinsel düşüncelerinde açık bir şekilde görürüz. İlkel toplumlarda ve Homeros'da, ruhun bireysel değil sadece toplumsal bir ölümsüzlük taşıdığını ifade etmiştik. Ancak egemen bireyin toplumun özdeşliğinden ayrılışıyla beraber ruhu da evrensel güçten ayrılır ve bireysel ölümsüzlüğe kavuşur. Bu bağlamda ruhun ölümsüz olduğunu söyleyen ilk kişinin Thales olduğunu duyduğumuzda (Laertios, I: 24) hiç şaşırmayız. Tıpkı egemen olduğu topluma yabancılaşmış Yunanlı ocak tanrısı babalar gibi Thales'in göklerde dönen tanrıları da doğaya yabancılaşmışlardır. Thales'in astronomi uğraşının[135] egemenlikteki yabancılaşma olgusuyla ilişkisi

---

Bu durumda Sophos (Bilge) de aslında, Hikmet sahibi yani Hâkim anlamına gelir ki, toplumsal karışıklık dönemlerinde ortaya çıkarak kutsallığı pekiştiren benzer bir karakter, Yahudi kültüründe karşımıza peygamberlerde çıkar.

[134] Gerçi bu önerisi Lidya ve Mısır Krallıklarının güttükleri Hellenizm politikasının bir yansıması da olabilir.

[135] Gerçekten de Antik Yunan felsefesinin M.Ö. 6. Yüzyıldaki *bilimsel* uğraşı dünyadaki olgularla değil "gök"teki (τά μετἐωρα-ta meteora) olgulara odaklanmıştır (Burnet, 1908: 32).

bir rivayette de görülür. Bu rivayete göre Thales yıldızları incelemek üzere dolaşırken bir çukura düşmüş; ona eşlik eden yaşlı hizmetçi *kadın* da ona "Sen Thales, ayağının altındakini görmezken, gökyüzünü anlayacağını mı sanıyorsun?" demiştir[136] (Laertios, I: 34; Platon, Theaitetos: 174a-c). Thales'den başlayarak Yunan felsefesinde gözlemlediğimiz göksel cisimlerin tanrılaştırılması, panteizm ile monoteizm arasındaki geçiş aşamasıdır. Bunlar henüz tanrı değillerdir, ancak kutsalın yeryüzünden aşkınlığa geçişinde ara aşamayı temsil ederler (Harrison, 1912: 447). İlk filozofların astronomiyle uğraşmalarının esas nedeninin teolojik olduğunu Platon da söyler (Yasalar: 899b) ve kendi döneminde bir ateizm akımı gibi görünen doğa felsefesini, yıldızların bile tanrı sayıldığı kendi felsefesiyle tam bir koşutluk içinde görür (Yasalar: 899b, 967a; Jaeger, 2011: 41).

ii. Anaksimandros

Yunan felsefesinin doğa tasavvurunun siyasallığı, Thales'in öğrencisi Anaksimandros'un (M.Ö. 610-546) düşüncelerinin ahlaksallığında daha açık görülür. Anaksimandros ilk madde olarak su ya da havanın yerine sınırlı olmayan'ı (τό ἄπερον-to aperion) seçti. Anaksimandros'a göre "Varolanlar (τά οντα-ta onta) nelerden meydana gelmişlerse (tikel varlıklar elementlere, elementler de aperion'a) zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının *cezasını ve kefaretini* öderler… [Sadece] Aperion kocamaz, ölmez, yok olmaz" (Kranz, 1994: 32). Burada üç var oluş aşaması görüyoruz (Cornford, 1957: 8): ilk aşama her şeyin

[136] Hatırlayacağımız gibi egemen klanların Olympos tanrılarının tapınakları göğe yükselirken, anasoylu tapınımın mekânları çukurlar ya da mağaralardı.

temelini teşkil eden aperion; ikincisi toprak, hava, su ve ateşten müteşekkil ilksel elementler[137] (Aristoteles, Fizik, 3: 204b22-27), üçüncüsü de tikel nesnelerdir. Bu varlık aşamaları arasında var-olanlar ve elementler sonludur ve yok olduklarında bir üst varlık aşamasına geri dönerler. Doğa tasarımı olarak görünen bu betimlemede, ceza ve kefaret gibi ahlaksal kavramlar kullanılması ilk başta garip görünür. Ancak Thales'te yaptığımıza benzer etimolojik bir inceleme bize bunun bilimsel değil, siyasal bir tanım olduğunu, ahlaksallığının da buradan kaynaklandığını gösterecektir.

En altta yer alan varlık aşaması için kullanılan var-olan (τά οντα-ta onta) kelimesi başlı başına çok şey anlatır. Bu kelime Yunancada, mülkiyeti (varlık) tanımlamak için kullanılırdı. Dolayısıyla var-olanlar kelimesinin dolaysız anlamı, mülk sahibi ocak babalarına işaret eder. Anaksimandros'un tanımında, babaerkil organizasyonun temelini teşkil eden bu kavramın (toprak mülkiyeti) anlamı doğanın düzenini tanımlayacak biçimde genişletilir (Jaeger, 2011: 38-39 ve 55). Ancak var-olanların, en azından toplumun bu aşamasında, sonsuz bir varlıkları yoktur. Var-olanlar (mülk sahibi bireyler), elementler (genoslar) dolayımıyla varlık kazanır ve sonuçta ona geri dönerler. Tekil varlıkların varoluşa gelmelerinden dolayı cezalandırılmaları fikri, bireyselliğin doğuşu ve 'ilksel birlikten vazgeçişin' bir neticesidir (Jaeger, 2011: 52-53). Peki, var-olanların cezalarının kefareti olarak geri döndükleri elementlerin toplumsal organizasyondaki karşılığı nedir. İşte bu soru, Helen toplumunun dört milletin (ethnos) karışımından oluştuğunu hatırladığımızda kendiliğinden cevaplanır. Bu milletler: İyonlar, Dorlar, Aiollar ve Akhalar'dır. Atina Kralı Pandion öldükten

[137] Aslında burada element kavramının kullanılması anakroniktir çünkü bu Empedokles'in kavramsallaştırmasıdır (Burnet, 1908: 56 ve 59). Anaksimandros'un kullandığı kelime "karşıtlar"dır. Ancak kategorik kökenlerinin aynı olması nedeniyle (Kirk ve Raven, 1957: 111) element kelimesini kullanmakta sakınca görmüyorum.

sonra mirasını iki oğlu paylaşmış, Erechtee krallığı alırken, (*Kthonia*(Toprak)'nın kocası olan) Butes dinsel rolü almıştır. Daha sonra ise Erechtee'nin üç oğlu Kekrops, Metion ve Pandoros, egemenliği kendi aralarında bir daha paylaşmışlardır. Vernant bu efsanelerle dört öğe ve dört Helen kabilesi arasında doğrudan bir özdeşlik olduğunu belirtir (2002: 43-44). Aristoteles de Atinalıların Devleti adlı eserinde Atina'nın dört mevsime uygun olarak[138] dört kabileye (Geleonteler, Hopleteler, Argadeiler ve Aegieoreiler) bölünmüş olduğunu söyler. Kaldı ki antropoloji literatüründe, toplumsal organizasyonun doğa tasavvuruna havale edildiği benzer pek çok örnek bulunur[139]. Bu paralelde Anaksimandros da dünyayı eşit parçalara bölünmüş bir daire olarak tasarlıyordu (Kirk ve Raven, 1957: 104).

Öyleyse aperion'un ilkel ve ayrışmamış toplumsallığı temsil eden mana kavramının muadili olduğu açıktır (Cornford, 1957: 89). Bu anlamda Aneksimandros'un aperion kavramını döneminin ilerisinde bir başarı olarak görülmesi, her ne kadar bu çok yaygın bir kanı olsa da (örnek olarak bakınız Copleston, 1998: 21; Jaeger, 2011: 43) yanlıştır. Kaldı ki dönemdaşlarının bunu bir başarı olarak görmemeleri ve halefleri Aneksimenes ve Herakleitos'un ilk-

[138] Daha önce mekânın bölümlenmesinin toplumsal temelinden bahsetmiştik; bu ise zamanın toplumsal temele dayanarak bölünmesinin bir örneğidir.

[139] Dört klandan oluşan ve buna paralel olarak uzaysal kavramsallaştırması dörtlü bir ayrıma dayanan Papua Yeni Gine'li Bush Mekeo kabilesine ilişkin örnek bir çalışma için Mosko'nun çalışmasına (1985) özellikle 21 ila 37nci sayfalara bakılabilir. Benzer biçimde Amerikan Sioux yerlilerinden olan Ponca'lar da toplumsal dizgelerine paralel olarak dörtlü bir doğa dizgesi geliştirmişlerdir: toprak ve su, ateş ve rüzgâr (Levi-Strauss, 2010: 192).

Benzer ama daha karmaşık ve Yunan Site devletlerine yakın bir örnek de siyasal alanda etkili dört büyük şehir devletine paralel olarak kozmik uzamı dörtlü bir ayrımda tasarımlayan Mayalar (Smith A.T.: 2003: 143) ve Azteklerdir (Thomson, 1997: 62-63; ayrıca Mısır örneği için bakınız Thomson, 1997: 82).

maddeyi hava ve ateş olarak almaları da bunu gösterir. Sonuç olarak ister ateş, ister su, ister hava, ister aperion isterse de mana olarak adlandırılsın bu ilk-maddelerin hepsi ruh-maddelerdir. Bu bağlamda Anaksimandros'un sınırsızı en az su ya da ateş kadar ruhsal ve yine onlar kadar maddeseldir (Burnet, 1908: 57). Yunan filozoflarının deneyci olmamaları (Friedell, 2011: 50) ve varsayılan bilim adamı kimliklerine karşıt bir biçimde ilke olduklarını iddia ettikleri maddelerin maddi doğalarını hiç araştırmamış olmalarının nedeni de budur (Cornford, 1957: 129). Öyleyse Anaksimandros aslında ilkenin (arkhe) belirli bir madde ile özdeşleştirilmesine değil, Thales'in (muhtemelen damarlarında akan denizci Fenike kanın etkisiyle) belirli bir toplumsallık biçimini ya da belirli bir kabileyi öne çıkartmasına, egemenliği (arkhe) onunla özdeşleştirmesine itiraz etmektedir (Vernant, 2002: 114). Oysa adaletin sağlanabilmesi için tüm karşıtlar/elementler, yani kabileler eşit bir var oluş içinde olmalıdırlar (Kirk ve Raven, 1957: 113 ve 118-119); egemenlik (arkhe) eşit paylaşılmalıdır. Aksi takdirde biri diğerini yok eder (Aristoteles, Fizik: 203b7-10). Bu çerçevede Anaksimandros'un, Thales'in aksine ilk-madde olarak belirli bir elementi değil de sınırsız olanı önermesinin gerekçesini açıklayan Aristoteles'in sözleri çok daha anlamlı hale gelir:

> "Bazı düşünürler; ötekileri, aralarında sonsuz olan tarafından yokedilmesin diye hava ya da suyu değil, 'sonsuz'u böyle alıyor: nitekim *öğeler birbirlerine göre karşıt*, sözgelişi hava soğuk, su nemli, ateş sıcak; *bunlardan biri sonsuz olsa ötekiler yokolurdu*. [Bu nedenle] Bu öğelerin ondan kaynaklandığı bir başka şeyin varlığını savunuyorlar" (Fizik, III, 204b24-28).

Anaksimandros, ayrıca elementlerden (genoslardan) oluşan düzenli bütünlerin, yani kozmosların (Polislerin) sayısının sonsuz ve her bir kozmosun da birer tanrı olduğunu da savunuyordu (Kranz, 1994: 32-33). Kozmos, bilimsel

anlamını almadan önce, siyasal bir kelimeydi; ilk başlarda ordunun ve (vatandaşları ordunun askerlerinden oluşan) sitenin düzenini ifade ederdi (Cornford, 1957: 53 ve Burnet, 1908: 32). Öyleyse Anaksimandros'un kozmos tanımı bilimsel olmasa da, siyasal açıdan son derece doğrudur. Ancak Anaksimandros'ta da tıpkı Thales'de olduğu gibi iki farklı tanrısallık biçiminin olduğu belirtilmelidir. Biri Olimpik tanrılar gibi bireysel varlıkları olan ve Thales'de göksel cisimleri, Aneksimandros'da ise kozmoslar olarak tanımlanan tanrılar; diğeri ise Kthonik tanrı(lar)a benzeyen ve Thales'de başı sonu olmayan, Aneksimandros'da ise ölümsüz, yaşlanmaz ve kocamaz gibi sıfatlarla tanımlanan arkhe'dir. Jaeger de, Sokrates öncesi filozofların ilkelerden bahsederken dinsel bir dil kullandıklarına dikkat çeker. Arkhenin tanrısallığı, tanrıların geleneksel sıfatları olan "her şeyi kuşatma", "her şeyi yönetme", "ölümsüzlük" ve "yok edilemezlik" gibi sıfatların aperion'a yüklenmesinde de görülür (Jaeger, 2011: 44-50; Adam, 1908: 187; Kirk ve Raven, 1957: 116). Dolayısıyla Anaksimandros kozmosu çok sayıda tanrı barındıran bir yapı olarak tanımlamakla, her biri kendi mülklerinde etkili olan klanlar ve polislerden oluşan Yunan siyasal örgütlenmesini doğaya yansıtmaktadır.

Yunan toplumunun siyasal örgütlenmesi Anaksimandros'un sadece doğa tasavvurunu değil, ahlak düşüncesini de şekillendirmiştir. Anaksimandros kendisinden sonra gelecek ve atoma yani bireye odaklı düşünürlerin aksine toplumsal birliğe önem verir. Toplumsal sürekliliğin sağlanması için karşıtların kendi paylarını (moirai) aşmamalarını ve sürekli bir denge içinde bulunmalarını ister. Buradaki kilit ifade "zamanın düzenleyişine göre" sözüdür. Bahsettiğimiz gibi bu dönem Yunan toplumlarının karmaşa ve çatışma içinde olduğu bir dönemdi ve çatışmanın belirli bir düzene oturtulabilmesi için adalet, gittikçe daha çok başvurulan ve güç kazanan bir kavramdı. Adalet soyut bir kavram değil doğa

ya da zaman gibi bir şey olarak tasavvur edilmekteydi (Jaeger, 2011: 53). Toplum içindeki çekişme, Anaksimandros'un doğa tasavvurunda kendini karşıtların ayrışması olarak gösterir. Hava soğuk, ateş sıcak, su nemli ve toprak kurudur. Bu çiftlerin her biri sürekli olarak birbirleriyle çekişme ve çatışma halindedir. Böylece hiçbir kabilenin egemenliği tamamıyla kontrolü altına almaması garanti altına alınır: "Zira onlar birbirlerine *zamanın düzenleyicisine göre* haksızlıklarının *cezasını ve kefaretini* öderler". Anaksimandros'un doğası, ilk-maddenin (arkhe-egemenliğin) karşıtlar (klanlar) arasında paylarına (moirai) göre dağılımını (nomoi) sağlayan ahlaksal bir düzendir (Cornford, 1957. 75)[140].

iii. Aneksimenes

Aneksimenes aslında halef ve seleflerinden çok farklı bir şey söylememiştir. Yaptığı şey manayı, Thales gibi su ya da Anaksimandros gibi aperion olarak adlandırmak yerine hava (ἀήρ-aer) olarak adlandırmaktan ibaretti. Mananın başka bir biçimi olan hava, yine salt maddi bir şey değil tanrı gücüyle dolu bir ruh-maddedir (bakınız Kirk ve Raven, 1957: 161). Bu olgu Yunanca ruh anlamına gelen φυχή (psyche) kelimesinin asıl anlamının "nefes" ya da "soluk" olmasında da görülür. Aristoteles'in dediği gibi "hava ötekiler arasında en az duyulur farklılıklar taşıyanı. Sonra su gelse gerek" (Fizik: 189b6-8). Homeros, ruhların dişlerin arasından çıktığından bahseder (İlyada, IX: 409) ki, pek çok ilkel toplumda ve Yunan dininde ruh, ölümden sonra ağızdan çıkarak uçan bir kuş olarak tahayyül edilirdi. Aneksimenes de havayı salt bir madde olarak değil, bir

[140] Aynı kavramsallaştırmanın M.S. 79'da Çin'de dile getirilişinin örneği için bakınız (Thomson, 1997: 75-76).

hayat taşıyıcısı olarak görmekteydi (Jaeger, 2011: 121-122). Hem bedenin hem de ruhun tamamıyla havadan oluştuğunu söylemiş ve havayı tanrı olarak adlandırmıştı (Adam, 1098: 189). Bu bağlamda Aneksimenes'in arkhe olarak hava gibi tekil bir maddeye geri dönmesinin bir gerileme olarak kabul edilmesi yanlıştır (Thomson, 1997: 180).

Aneksimenes'in düşüncesindeki anahtar kavramların da, aslında siyasal olduklarını görmekteyiz. Anaksimandros'un düşüncesi, ethnosların göçler ve savaşlar neticesinde siteler içinde bir araya geldiği; ancak bu birlikteliğin tam bir bütünleşmeyle sonuçlanmadığı, ethnosların site içindeki temsilcileri olan klanların birbirlerine karışmadan (su ve yağ gibi) yaşadıkları ve bu varoluşun sürekliliğinin kabileler arası çatışmanın sürekliğiyle sağlandığı bir toplum biçimi için ortak bir Kutsal arayışıydı. Oysaki Aneksimenes'in tarif ettiği, yerel bütünleşmenin arttığı bir toplum biçimidir. Bu bağlamda Aneksimenes, Aneksimandros'un sisteminde karşıtlardan biri olan Hava'yı seçmiştir. Havanın arkhe olarak seçilmesi, siyasal bir bütün olarak Yunan Polis'inin doğuşundaki (anasoylu-baaberkil) kategorik uzlaşıyı gösterir. Aneksimenes'in düşüncesindeki sıkılaşma ve seyrekleşme kavramlarının temelinde de bu yatar (Burnet, 1908: 77). Bu kavramlar aslında egemenliğin toplumun bir kısmının elinde toplanırken, diğer kısımların egemenlikten uzaklaştıklarını, yani Polis'teki bütünleşmenin babaerkil çatışmanın yarattığı toplumsal katmanlaşma pahasına gerçekleştiğini ifade eder. İşte bu yüzden de Aneksimenes "Nasıl hava olan ruhumuz bizi *hükmü* altında bir arada tutuyorsa bütün kozmosu da soğuk ve hava öylece sarıp tutar" der (Kranz, 1994: 36). Aneksimenes'in insan ile kozmos arasında kurduğu bu paralellikte, doğanın yine toplumsal kategorilerle tanımlandığı görülür.

Başlangıcını Thales'de gördüğümüz doğanın bir egemenlik eylemi olarak çözümlenmesi, Aneksimenes'le doruk noktasına ulaşır. İşte bu nedenle

Aneksimenes, bilim alanında Anaksimandros'tan çok daha önemli isimdir ve bilim İyonya'da güç kazandığında "Aneksimenes'in felsefesi" olarak anılmıştır (Burnet, 1908: 83). Buna paralel olarak Yunanlıların bilimin gerçek kurucuları oldukları doğrudur. Antik dünyada, Doğu'nun deneysel bilgi birikiminin Yunanlıların birkaç yüzyıl ilerisinde olmasına rağmen, bilimsel düşünce ancak Yunan toplumunda ortaya çıkmıştır. Çünkü bilimin ortaya çıkışı egemenlik ayrımına dayanan belirli bir toplumsal dönüşümü gerektirir. Doğu toplumlarının siyasal yapıları dünyanın bilimsel olarak kavranmasını gerektirecek keskinlikte bir değişim geçirmemişti (Burnet, 1908: 28). Oysaki Yunan toplumunda egemenlik ayrımının üstyapısal bir belirlenim olarak hızla gerçekleşmesi Bilim'in; geleneksel ahlakın hızla yıkılışı Etiğin ve toplumsal kategorilerin farklılaşması Mantığın doğuşunu gerektirdi (Burnet, 1908: 1)[141]. Topluma egemen olma çabası; kendini doğaya egemen olma çabası olarak gösterdi. Bu bağlamda bilimsel düşüncenin temelinde doğada belirlenebilen ve amaca uygun olarak kullanılabilen bazı kanunların olduğu inancı yatar. Yunan filozofları bu inancı Yunan dininin dualistik temellerinden türettiler (Cornford, 1957: 41, 43 ve 50). Bir yandan

[141] Çin'in teknoloji açısından Avrupa'nın yüzyıllarca, hatta bazı teknolojiler açısından bin yıl önünde olmasına (Hobson, 2007: 195-220) rağmen, bilimsel devrimin nasıl olup da Çin ya da İslam Medeniyetlerinde gerçekleşmediği bilim tarihçileri açısından gizemini hep koruyagelmiştir (Huff, 2008: 15 ve 66-68). Aslında bu gizemin cevabı basittir. Bu toplumlarda bilimsel devrimin gerçekleşmemiş olmasının nedeni, egemenliğin yabancılaşma seviyesinin düşük olmasıdır (karşılaştırınız Thomson, 1997: 189).

Bu bağlamda farklı siyasal/toplumsal şartlar altında doğmuş olmaları nedeniyle modern Bilim ile antik Bilim arasında bir ilişki olmadığının kavranması önemlidir. Modern Bilimi, antik Bilim doğurmamıştır (Huff, 2008: 51). Modern Bilimin toplumsal/siyasal temelleri ve spekülatif doğası bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Ancak kısa bir açıklama yapmak gerekirse, söyleyeceğimiz şey Huff'un "modern bilim, yalnızca Batı'ya özgü bir 'hastalık' mıdır?" sorusunun (2008: 27) cevabının açık bir "Evet" olduğudur.

anasoylu tapınımın evrensel gücü alınmış ve bu gücün aklın egemenliği altına girmesinin önündeki en büyük engel olan bütünselliği babaerkil sınır kavramına paralel olarak kısıtlanmış; diğer yandan ise babaerkil tanrıların kişisellikleri reddedilmiştir. Bu tarifin neticesi, evrenin her yanında egemen olan ancak kişilikleri olmayan "doğa kanunları"dır. Böylece Yunan doğa filozofları, anasoylu ve babaerkil toplumsal düşünüş kategorilerini harmanlayarak doğa kanunu düşüncesini yarattılar. Doğa felsefesindeki yasa düşüncesi, toplumsal alanda Polis'in yeni kutsalı olarak ortaya çıkan yasa düşüncesinin muadilidir. Bireyler ve gruplar çokluğundan oluşan bir toplumsallık için ortak bir Kutsal yaratılması, yani bireyler ve grupların Polis'e *tanrısal* yasalarla bağlanması; doğanın da yasalara bağlı bir olgular çokluğu olarak görülmesine neden oldu (Zeller, 1886: 23-24).

Yeni Kutsal'ın yükselişiyle birlikte, eski kutsalın ifadesi olan "mitos" aşağılanmaya başladı[142] (Jaeger, 2011: 39). Dinsel düşüncenin üslubu olan şiir sanatı, holistik (bütüncül) bir kavrayış biçimidir (Graves, 1997: 223). Bu yüzden ilkel halklarda tapınım, hatta konuşma bile şiirseldir. Çünkü bütünü parçadan önce tanırız (Aristoteles, Fizik: 184a). Buna paralel olarak yedi bilgenin hepsinin, düşüncelerini şiirle ifade ettiklerini görürüz (Laertios, I: 40). Oysaki egemenin, egemen olabilmek için nesnesini bölmesi gerekir. Egemenin bu ihtiyacını karşılayan ifade biçimi ise nesirdir; nesir doğrusal ve çözümleyicidir (Graves, 1997: 480). Kutsallığı farklı görmeleri sebebiyledir ki felsefe ile şiir daima çatışır (Adam J., 1908: 4). Dolayısıyla filozoflar, öncüleri olan şairleri (Lysis: 214a) reddetmiş; mitolojiyi yalan[143], şiiri ise zayıf ilan etmişlerdir (ayrıca Aristoteles,

[142] "Daha Olimposlu skandallar güncesinin mahcup kılıfı altında, öğelerin karışımı, baskısı ve çarpışmasıyla ilgili öğreti oluşmuştu zaten. Çok geçmeden bu öğreti kendisini bilim olarak kabul ettirip söylenceleri düş ürünü haline getirdi" (Adorno ve Horkheimer, 2010: 36).

[143] "Şayet bütün Avrupa dillerinde '**mitoloji**' kelimesi '**yalanı**' ifade ediyorsa, bu, Yunanlıların [*sic*] yirmi beş asır önce bunu ilan ettikleri içindir" (Eliade, 2004: 79).

Metafizik: 982b11-12 ve 983a3-4). Platon'un şiir ile felsefe arasında kadim bir düşmanlık olduğunu söylemesinin (Devlet: 607b) de, Anaksimandros ve Aneksimenes'in nesir üslübuyla yazmış olmalarının da nedeni budur. Ancak nesirin anlatımı fazlasıyla parçalı ve eksiktir; bu da tinsel bir boşluk yaratır. Bu dönemde felsefeyle birlikte Yunan sanatının yükselişe geçişi bu boşluğu doldurma yönünde bir çabadır. Sanat, bütünsellik açısından bilimsel bilgiyle büyüsel düşünce arasında orta yolda yer alır (Levi-Strauss, 2010: 50-53). Cassirer'in belirttiği gibi:

> "Tüm öteki simgesel biçimler gibi sanat da, hazır verilmiş bir gerçekliğin yalnızca yeniden yaratılması olmayıp insanı yaşam ve nesneler konusunda nesnel bir görüşe kavuşturan yollardan biridir. O, gerçekliğin bir öykünmesi değil, bulgulanmasıdır. Ama doğayı sanat aracılığıyla bilim adamının 'doğa' sözcüğünü kullandığı anlamda bulgulamayız. Dil ve bilim, dış dünyaya ilişkin kavramlarımızı belirleyip keskinleştirdiğimiz iki temel süreçtir. Kendilerine *nesnel* bir anlam verebilmek için duyu algılarımızı sınıflayıp genel kavramlar ve genel kurallar altında toplamamız gerekir. Böyle bir sınıflandırma basitleştirmeye doğru tutarlı bir çabanın sonucudur… *Dil ve bilim, gerçekliğin birer kısaltması, sanat ise gerçekliğin kuvvetlendirilmesidir*" (2005: 134).

Bu bağlamda Aneksimenes'in modelinin temelinde dünyayı basitleştirme isteği yatar (Cornford, 1957. 149). Zaten Bilim'in yönelimi de ölçülemeyen olandan uzaklaşmaktır; çünkü ölçemediğin şeye egemen olamazsın. Dünya ve kozmosun parçaları arasında matematiksel, yani kavranabilir bir ilişki arayışının

temelinde bu vardır. Doğa filozoflarının *doğaları,* dinin kaba ve biçimden yoksun güçlerden oluşan bütüncül doğası karşısında birer egemenlik söylemidir. Bilmek egemen olmaktır; bir şeyin "kozmos"taki yerinin bilinmesi hem yaptıkları ve yapacaklarının öngörülür olmasını sağlayarak hem de ne yapması gerektiği *söyleyerek* onu kontrol edilebilir kılar. Cuvier'in deyişiyle "felsefe *dünyaya kuram düzleminde talimat vermektir*" (Said, 2005: 143)[144]. Yunanlıların *bilme* isteğinin nedeni bilmediği, hâkim olamadığı şeyden duyulan korkudur: *psikolojiktir*. "Bilinmeyen bir şeyi, bilinen bir şeye dayandırmak, hafifletir, sakinleştirir, tatmin eder; ayrıca bir güç duygusu verir. Bilinmeyenle birlikte tehlike, huzursuzluk, endişe gelir –ilk içgüdü, rahatsız edici durumları *ortadan kaldırmaya* yöneliktir" (Nietzsche, 2012: 38). Yunan biliminin deneysel değil spekülatif olmasının nedeni bu aceleciliktir. Yunan doğa felsefenin yöntemi itibariyle bilimsel değil, dogmatik olduğunu Zeller de belirtir (1886: 28). Gerçekten de Antik Yunan filozofları *saçma* bir biçimde (Burnet, 1908. 33) bütün doğaya hâkim olabilecek Bilime tek bir adımda ulaşabileceklerini sanmışlardır. Zaten Levi-Strauss da "büyücül düşünceyi… bilimden ayıran şey, bilgisizlikten ya da gerekirciliğin küçümsenmesinden çok, bilimin fazla fazla mantıksız ve ivecen bulabileceği, daha güçlü, daha uzlaşmaz bir gerekircilik isteği değil midir?" diye sormamış mıydı (2010: 37)? İşte bu nedenle Yunan biliminin spekülatif ve siyasal niteliği bizlere, büyünün siyasallığını hatırlatır.

Yunan felsefesi, büyü pratiklerinde kullanılan benzerlik ve karşıtlık gibi nedensellik biçimlerini kullanmış; ancak siyasal olanın toplumun bütünü tarafından değil egemen sınıf tarafından tek taraflı olarak belirlenişine paralel

[144] Dolayısıyla Marx'ın 11nci tezi ("Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir") tamamıyla yanlıştır. Gerçekte kendisi gibi diğer tüm filozoflar da dünyayı değiştirmeye çalışmışlardır.

olarak nedenselliğin aktarım biçimi olarak sempatinin yerine yasayı koymuştur. Zira sempati ancak parçalar ve bütün aynı özü paylaştığı durumlarda geçerlidir (Mauss, 2011: 121). Bu fark nedeniyle Yunan filozofları büyünün kategorilerini dönüştürerek bilimin kategorileri haline getirmişlerdir (Mauss, 2011: 164-166). Büyü ne kadar toplumun kendi suretinden yarattığı a priorik endüksiyonlar sistemiyse (Mauss, 2011: 174), Yunan Bilimi de farklı toplumsal şartlardan doğan a priorik bir endüksiyonlar sistemidir. Öyleyse ilk filozofların aynı zamanda büyücü olmalarına şaşırmayız; çünkü bu kişiler siyasalın özdeşlikle egemenlik arasında salındığı bir dönemin temsilcileridirler. Dolayısıyla her iki nedensellik biçimini de kullanmışlardır.

B. Eklektik Peygamberler: Orfeus ve Pisagor

> "herkesin imanı olduğunu varsaymak, benim için, kesinlikle bir terbiye ve kültür işaretidir, aksi halde ileri gitmeleri… tuhaf olurdu"
>
> Søren Kierkegaard (2015, 15)

Aristoteles'in dediği gibi "bilge kişi, kendisine emredilen kişi değildir; tersine onun başkalarına emretmesi gerekir" (Metafizik: 982a17-19). Egemenlik ile felsefenin bu yakın ilişkisi (ayrıca bakınız Thomson, 2004: 97), Aneksimenes'in Pisagor'a yazdığı mektupta çok açık bir şekilde ifade edilir: "Vergi vermeye yanaşmadığımız zaman, Medlerin kralı da bize korkunç yüzünü

gösteriyor. Ama İyonlar herkesin özgürlüğü uğruna Medlerle savaşmaya hazır; ne var ki savaşırsak, hiçbir kurtuluş umudumuz olmayacak. Bu durumda nasıl olur da Aneksimenes ölüm ya da *kölelik tehlikesiyle burun buruna yaşarken, gönlünden hala gökbilimci olmayı geçirebilir*?" (Laertios, II: 5). Siyasal egemenliğin kaybı, doğaya egemen olarak bakan sorgulayıcı düşüncenin çöküşünü beraberinde getirmiştir (Zeller, 1886: 28). Miletos'un M.Ö. 494'de Persler tarafından yıkılışı, hem Miletos'un egemenliğinin hem de İyonya felsefesinin sonunu getirdi. Gerçekten de Murray tarafından verilen (1911: 332-337) antik thalassokratlar (θάλασσα [thalassa] deniz ve κρατεῖν [kratein] güç; yani deniz gücü) listesinde Miletos'un Ege denizinde M.Ö. 604 ila M.Ö. 586 yılları arasında, yani tam da bu filozofların yaşadıkları dönemde egemen olduğunu görürüz. Ancak Miletos'un yıkılışı, başka kentlere egemenlik şansı tanıdı. İşte Pisagor (M.Ö. 570-495) da aynı listede adı M.Ö. 518 ila 501 yılları arasında thalassokrat olarak geçen Samos adasındandır. Pisagor daha sonra *egemenlikle beraber*[145] önce amcasının yanına, M.Ö. 501 ila 497 yılları arasında thalassokrat olan Lesbos adasına, oradan da Mısır'daki eğitimini müteakiben İtalya'ya göçtü. Düşüncelerini sözle yaydığı için kişi olarak düşüncelerini bilemiyoruz. Ancak zaten kişi olarak düşüncelerinin pek az önemi vardır. Önemli olan bu düşünüş etrafında özeklenmiş siyasal ve dinsel bir grup olan Pisagorcu tarikatın kendisidir. Gerçekten de Pisagorcu toplum tam anlamıyla bir tarikat görüntüsündeydi (Kranz, 1994: 42). Pisagor kutsal birisi; bir

[145] Pisagor'un göçmesinin bilinen nedeni Polykrates'in tiranlığından kaçmaktı. Ancak tiranlıktan kaçmasının nedeni Pisagor'un *demokratlığı* olarak görülmemelidir. Polykrates'in demokrasinin doğurduğu bir lider olduğunu ve Samos'u çok güçlü bir konuma getirdiğini biliyoruz. Polykrates'i devirmek isteyen halk değil aristokratlardı. Bunun için de aristokrasinin en azılı savunucuları olan Dorlardan yardım almışlardı (Herodotos, III: 39-45).

tanrı, bir daimon ve bir peygamber olarak görülürdü[146]. Laertios, şakirtlerinin Pisagor'u Kuzey'den gelen Apollon[147] olarak gördüklerini (VIII: 11); öğrencilerinin "tanrıların sesleri" olarak adlandırıldığını (VIII: 14) ve sadece küçük bir azınlığın şeyhi görmesine müsaade edildiğini (VIII: 15) söyler. Evinin bir tapınak olarak kabul edildiğini de biliyoruz (Laertios, VIII: 15). Ayrıca Pisagorculuk'ta hem dinsel yasaklamalar hem de dinsel eğitim vardı. Plutark, bu yasakların çoğunun Mısır dininden geldiğini gösterir (İsis ve Osiris).

İyonya uygarlığının sonlarına doğru bir dinsel yeniden diriliş hareketi görüldü ve bu dönemde gizem dinleri ortaya çıktı (Copleston, 1998: 24). Olimpik din başarısız olmuştu çünkü egemen sınıfın tanrıları, halkın özdeşleşebileceği tanrılar olmaktan çok uzaktı. Felsefenin başarısızlığının nedeni de aynıydı. Miletos felsefesi hem egemenler hem de halk için ortak bir Kutsal yaratma çabası içinde, iki dinin (Apollonculuk ve Dionysosçuluk) kategorilerini eklektik bir biçimde bir araya getirmişti. Ancak bir araya getirilmek üzere seçilen özellikler yanlıştı. Miletos okulunun yarattığı *doğa felsefesi*, babaerkil tanrıların kişiselliğini reddederek anasoylu tapınımın kişiliksiz evrensel güç kategorisini benimsemiş; fakat bu evrensel güç düşüncesinin heryerdeliği kategorisini babaerkil tanrıların bölümselliği (departmantalizm) lehine reddetmişti. Dolayısıyla İyonya

[146] Pisagor'un bir tür peygamber olduğunu Friedell de kabul eder. Ancak Avrupa'nın "Tanrısal Yunanlı" algısına paralel olarak bunu garipser. Pisagor'da karşılaşılan dindarlık, dünyanın reddi, hakikat hissi ve uhreviliği, *artık Yunanlılığı her ne olarak görüyorsa*, Yunanlı olmayan nitelikler olarak adlandırır (2011: 125).

[147] Pisagor, Apollon'un bir avatarı olarak görüldüğü gibi Tanrının bir bakireden doğan oğlu olarak da kabul edilmekteydi (Cornford, 1957: 204).

felsefesinin sunduğu yeni Kutsal, yani *doğa yasası*[148] ne egemen sınıfın ne de halkın özdeşleşebileceği sadece düşünürlerin tahayyülünü tatmin eden, irade ve duygudan yoksun bir yaratımdı. Olimpik tanrılar sadece halka yabancıyken, doğa yasası hem halka hem de egemen sınıfa yabancıydı. Ancak seçilen kategoriler yanlış olsa da, yöntem doğruydu. Bu nedenle, yeni Kutsal'ı bu defa daha farklı bir bileşimle oluşturmayı amaçlayan bir çaba olarak Orfizm doğdu.

Orfeus Trakya'dan gelerek Girit'in Mısır Dini etkisi altındaki dinsel geleneğini Yunanistan'a taşıyan, *müzisyen* bir peygamberdir. Orfeus'un Yunan toplumunda eşsiz olmadığının hatırlatılması önemlidir. Tarih bizlere Orfeus'un *Yunan nübüvvet zincir*inin bir parçası olduğunu gösterir. Yunan peygamberlik geleneğinde Orfeus'u önceleyen Bakides, Sibyls, Melanpus (Herodotos, II: 49), Abaris, Aristeas, Epimenides ve Pherekydes gibi isimler (Burnet, 1908: 86-87) ve Orfeus'u takip eden Pisagoras, Herakleitos, Empedokles ve Sokrates gibi isimler yer alır[149]. Orfeus'un en büyük etkisi Dionysios dininde gerçekleştirdiği reformdur. Orfeus'un yaptığı reform esası itibariyle, Dionysios (halk) dinine Apolloncu (aristokratik) öğelerin eklenmesidir. Orfizm, babaerkil tapınımın Baba tanrısı Zeus ile anasoylu tapınımın Ana (Semele ya da Demeter) ve oğul (Dionysios) simgelerini bir araya getirerek Baba, oğul ve bakire anne üçlüsünü kurmuştur. Bu bağlamda Orfizm, Hıristiyanlıktan önceki Hıristiyanlık, Dionysios

[148] "Doğanın tanrısallaştırılmış güçleri, belli tanrısal kişiliklere yönelik eski realistik inanç ile Tanrısal Olan'ın Her Şey içinde tamamıyla eriyip çözündüğü aşama arasında bir ara tabaka oluşturur" (Jaeger, 2011: 108).

[149] Toplumsal düzeni sarsılan ilkel toplumlarda, toplumu birleştirici bir güç olarak peygamberlerin ortaya çıkışını Tupi-Guarani kabilesi örneğinde de görülür. Bunun başka bir örneği de Batılıların işgaline uğrayan Nuer'lerde ortaya çıkan peygamberlerdir (Evans-Pritchard, 1940: 185-189). Elbet geleneksel tek tanrılı Orta Doğu dinlerinin peygamberleri de benzer bir hikâyenin ürünleridir (Thomson, 1997: 110-112).

ise İsa'dan önceki İsa'dır[150]. Orfizme yönelik bir inceleme, Feuerbach'ın Hıristiyanlığın Özü için yaptığı tespitlerin Orfizm için de geçerli olduğu hemen gösterir. Zeus klasik babaerkil tapınımın egemen tanrısını temsil eder; o, aklın (Feuerbach, 2008: 73-84) ve yasanın (Feuerbach, 2008: 85-90) özü olarak tanrıdır. Oysa Dionysios'un annesi toprak, kanı şarap, bedeni ise ekmektir. O insanın insanlıkla ve doğayla özdeşliğidir. Yani Baba Zeus egemenlerin, acı çeken Dionysios ise halkın tanrısıdır. Zeus'un yıldırımlarıyla hamile bıraktığı Semele bakiredir (Kore). Bu doğrultuda Orfizm, Eleusis gizemlerine Kutsal Evlilik ve

[150] Hıristiyanlığın, Yahudi tektanrıcılığı ile Yunan felsefesinin ortak yaratısı olduğu bilinir. Yahudi-Hıristiyanlığı kendisini Helenistik dünyaya kabul ettirebilmek için teoloji biçimini almak zorunda kalmıştır ve bu dönüşüm Yunan felsefesinin tedrisatı altında gerçekleşmiştir (Jaeger, 2011: 14). Bu bağlamda İncil'i kaleme alanlar da, Hıristiyan inancını bir dogma haline getiren de Yahudi-Hıristiyanlar değil Yunanlılardı. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde gelişen teolojik dogmatizm tamamıyla Yunan felsefesinin ürünüdür (Jaeger, 2011: 99 ve Murray, 2012: 85). Dolayısıyla Hıristiyanlık *özünde* Yahudi değil Yunan'dır. Adam'ın da belirttiği gibi Yunan Felsefesi ile Hıristiyanlık arasındaki ilişki İsa'nın bedenlenmiş Logos olduğunun ilanıyla mühürlüdür (1908: 240).

Zaten teoloji kavramı da ilk olarak Platon tarafından kullanılmıştır (Devlet, II: 379a) ve logos aracılığıyla Tanrı'ya ulaşmak anlamına gelir. Bu yüzden Aziz Augustinus haklı olarak teolojiyi Miletos Okulu ile başlatır (City of God: VIII). Oysaki günümüzde Yunan düşüncesinin teolojik yanı bilinçli olarak göz ardı edilmektedir. Jaeger, Sokrates öncesi filozofların teolojik düşüncelerinin göz ardı edilerek münhasıran doğa bilimci gibi gösterilmesinin nedeninin 19ncu yüzyıl Bilimciliği ve bu dönemdeki *metafizik korkusu* olduğunu belirtir (2011: 35). Bu dönemde bir yandan Orfizmin Doğu kökenli bir gericilik akımı olduğu yönünde bir önyargı gelişmiş; diğer yandan da Yunanlılar anakronistik şekilde, inanılmaz derecede *liberal* bir halk gibi tanıtılmaya başlanmıştır (Jaeger, 2011: 99). Ancak Yunan kültürü, Orfizm ve Hıristiyanlık arasındaki süreklilik bu çalışmada ele alınamayacak ve müstakil bir, hatta birkaç çalışmayı kapsayabilecek kadar güçlüdür. Çalışmamızın kapsamı nedeniyle Orfizmin ile Hıristiyanlık arasındaki süreklilik sadece konumuzu etkilediği kadarıyla ele alınacaktır.

Kutsal Doğum ritüellerini sokmuştur. Suyu şaraba çeviren Dionysios, toprağın çocuğu olduğu için Titanların elinde acı çekmiştir. Onda hem babasından, yani egemenlikten hem de annesinden yani halktan bir parça vardır. Bu olgu kendini Orfik inançta beden ve ruh düalizmi olarak gösterir. Bu anlayışta, toplumsal sorunları özellikle de kötülüğün kaynağı sorununu çözmeye yönelik dinsel bir çaba görürüz (Moore, 1916: 51-52). Orfizmin kötülüğün kaynağına verdiği cevap insan bedenindeki karanlık unsurdur; yani halk sırf halk olmasından, egemen sınıfın ahlakını paylaşmamasından ötürü ilksel olarak suçludur. İnsanın *ilk günah* sonucu kirlendiği düşüncesinin temelleri Orfizmde yatar (Moore, 1916: 59; Cornford, 1957: 178).

Orfizme göre beden bir hapishaneydi ve birçok döngü süresince insanın ruhu bedenden bedene dolaşmak zorundaydı[151]. Ruhun bu dünyevi döngüde sıkışıp kalmasının nedeni Titanların işlemiş oldukları ilk günahtı (Thomson, 2004:

[151] Orfizm'deki ruhun yeniden doğuşları öğretisi Yunanlıların M.Ö. 6ncı yüzyılda yoğun bir şekilde temas ettikleri Pers dininden (Cornford, 1957: 162), oraya da muhtemelen Hindistan'dan gelmiştir.

Ruhgöçü öğretisinin Hindistan'da babaerkil çoban işgalcilerin kurduğu katmanlı toplum yapısını yani kast sistemini ibra etmek üzere oluşturulmuş bir inanç sistemi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Yunan topraklarında bu kadar yaygın kabul görmesinin nedeni kolaylıkla anlaşılır. Yine Pisagorculuğun Zerdüştlükle yakın ilişkisi de İran bölgesindeki tarımcı toplumları işgal eden Hint-Avrupalı klanların egemenlik söyleminin Yunan egemenlik söylemiyle örtüşmesinden kaynaklanır.

Burada dikkat çekilmesi gereken başka bir husus da ölüm ve yeniden doğum zinciri sonunda vaat edilen kurtuluşun Yunan ve Mısır'da aynı olmadığı ve bekleyeceğimiz gibi iktidar biçimine denk düştüğüdür. Egemenliğin sınıfsal bir yapı aldığı Yunanistan'da döngünün sonunda ruhun bedenden, yani egemenlik unsurunun halktan, ayrışarak Tanrıyla kaynaşması vaat ediliyordu. Oysa her ne kadar bir kraliyet olsa da, egemenliğin geleneksel yapısını koruduğu ve otoritenin halka dayandığı Mısır'da, ruhun bedenle birlikte yeniden doğacağı düşünülüyor; bu yüzden ölümden sonra çürümemesi için beden korunmaya çalışılıyordu.

172). Döngüden kurtulmak için ruhun günahlarından arındırılarak tanrıya erişmesi gerekiyordu. Döngüler arasında uğradığı Hades ise bir ödül ya da ceza safhasıydı. Hades'te geçirilen süre sonunda, ruh yeniden doğuyordu. Böylece ilk kez ruhun ölümsüzlüğü ahlaki bir motif haline gelmiştir (Adam, 1098: 110). Moore, Orfik cehennemin Hıristiyan cehenneminden daha az korkutucu olmadığını, aslında Hıristiyan cehenneminin Orfizmden ilham alındığını ifade eder (1916: 59). Orfizmde Hıristiyanlıktaki gibi açık bir öte dünya anlayışı göremeyiz; fakat Homerik dindeki gibi sadece bu dünya da yoktur. Tam da bu dönemde Yunanistan'da kıyamet efsanelerinde ve günahkârların çekecekleri acıların detaylı tasfirlerinde bir patlama yaşandı (Adam, 1908: 104-105). Orfizmde günahlarından kurtulamayanların asıl cezası doğum ve ölüm döngüsünden, yani "Zorunluluk Çemberi"nden asla kurtulamamalarıydı. Burada Homeros'un eski kutsalları zorunluluğa hapsetmesine benzer bir tutum görürüz. Günahkârın elinden alınan *ilerleme olanağı*dır. Orfizmde önemli olan cennetteki ödüllendirme ya da cehennemdeki cezalandırmadan ziyade, "Zorunluluk Çemberi"nden sıyrılmaktır: Orfizmin cenneti ilerlemedir. Cennetin nasıl düşünüldüğü ise çok açık değildir[152]. Ancak Yunan bireyselliğinin tanrıyla tam bir bütünleşmeyi engelleyecek olmasından dolayı ölümsüzlüğün bireysel olduğu düşünülebilir (Moore, 1916: 58; Cornford, 1957: 179). Bu anlamda Orfik cennet, Budizmin Nirvana'sı gibi tanrıyla mutlak bir bütünleşmeden ziyade (Moore, 1916: 107; Adam, 1908: 107) ilkel bir Hıristiyan Cenneti olarak düşünülmelidir.

[152] Gerçi fiili bir cennet vardır. Burası Dionysos'un doğum yeri olan Nysa ya da Elysium'dur. İlk başlarda Nysa ya da Elysium dünya üzerinde sihirli bir yer olarak düşünülmekteydi. Ancak Yunanlılar dünyaya açıldıkça burası dünyanın ücra köşelerine ve en sonunda da dünya ötesi bir yere taşınmıştır (Harrison, 1908: 378). Otto, Dionysos'un doğum yeri olan Nysa ile Arabistan'daki عاسذ (nisa-kadın) arasındaki ortaklığa dikkat çeker (1965: 63). Bu bağlamda anasoylu tapınımın tanrısı olan Dionysos'un cennetinin *kadınların ayaklarının altında* olması şaşırtıcı değildir.

Peki, Orfizmin getirdiği bu düalizmin toplumsal izdüşümü neydi? Hatırlayacağımız gibi Mısır'daki Ma'at düşüncesi toplumdaki her bireyin üzerine düşeni yapması, böylece toplumsal düzenin korunması için kullanılan siyasal bir araçtı. Orfik düalizm de eşit derecede siyasal bir içerik taşır. Orfizmin düalist kozmolojisi, cennet-cehennem kavramları ve günah anlayışı, halkın egemenliğe karşı duyduğu nefreti mazoşist bir tarzda kendi üzerine aktarmasına yarıyordu. Evet, insanlar egemenlik altında acı çekmekteydiler; ama bunun suçlusu kendileriydi. Halk, egemen olamadığı için günahkârdı. Tanrıyla tekrar özdeş olabilmeleri için yapmaları gereken şey, egemenlerin ahlak kategorilerine uyum sağlamak ya da boyun eğmekti[153]. Bu bağlamda Dionysos'un babasının baldırından yeniden doğuşu, halkın egemen sınıfın değerlerini benimsemeye ikna edilişinde örnek olma yönteminin kullanılışıdır (Arendt, 2012: 298-299); yani *imitatio Christi*'dir. Yunan düşüncesinde zorunluluk (ananke) kavramının kölelik ve çember kavramının ise bedensel işkenceyle bağlantılı olduğunu hatırladığımızda, Zorunluluk Çemberinden kurtuluşun kölelikten kurtuluş olduğu görülebilir (Thomson, 2004: 173-174). Dolayısıyla Orfizm, *toplumun egemenler ve halk olarak ayrışmasının ve egemenlerin yabancılaşmasının ibra edilmesinden başka bir şey değildir* (ayrıca bakınız Thomson, 2004: 177-178 ve 1997: 266). Bu gerçek Dionysios dini ile Orfizm arasındaki çatışmada da görülür. Hikâyeye göre Dionysios, kendisine değil de Apollon'a saygı gösterdiği için Orfeus'a kızmış, ona karşı kadınlarını göndermiş ve kadınlar, Orfeus'u parçalayarak öldürmüş. Dionysios'a inananların Orfeus'a karşı bu nefretinin (Harrison, 1908: 461) nedeni, Orfeus'un dinlerini Apolloncu yönde reforme ederek isyanlarını boyun eğmeye

[153] "…dünyadaki yabancılar, kendilerini Hıristiyan olarak görmek zorundaydılar. Onları serseri yapan Hıristiyanlıkları değil, onları Hıristiyan yapan serserilikleriydi" (Marx ve Engels, 2013: 116).

dönüştürmüş olmasıdır. Bu kapsamda Titanların elinde acı çeken, yıldırımlar arasında yanan anası Semele'nin rahminden doğmadan Zeus'un baldırından tekrar doğan (yani egemenleşen) Dionysios, çektiği acılar nedeniyle (daha sonraya İsa'ya da atfedilecek bir sıfat olan) Kurtarıcı (soter) kabul edilirdi[154]. Ayrıca Orfizm, tanrının hangi görünüm altında olursa olsun tek olduğunu da öğretirdi: Baba ve Oğul birdi. Böylece Orfizm (teslisi önceleyerek) çoklukta birlik ve birlikte çokluğu içeren muğlâk bir tek tanrıcılık geliştirmiştir (Harrison, 1908: 481). Bir zamanların güçlü ana tanrıçası Semele ise erkek egemen sistemde küçülerek sadece bakirelik özelliğini taşıyan basit bir ölümlü kadın derekesine indi (Harrison, 1908: 408). Böylece ana ile oğul arasındaki sevgi, baba-oğul ilişkisine dönüştü ve kozmik bir güç olarak soyut bir nitelik kazandı. Bu bağlamda Orfizm her ne kadar törensel olarak Dionysios'a tapınsa da, her şeyin kökeni olarak Eros (sevgi)'yi ayrı bir güç olarak tanırdı[155]. Eros, Phanes (Işık getiren) olarak adlandırılır ve her şeyi yaratan ilksel tanrı olarak kabul edilirdi. Orfizmde, Zeus bile yaratıcı gücünü ancak Phanes'i yutup, onun gücünü özümseyerek kazanabilirdi (Harrison, 1908: 647-650). Böylece teslis tamamlanır[156] ve Orfizm salt fakirlerin aristokratik sisteme boyun eğişinin değil aynı zamanda da onunla bütünleşişinin, yani demokrasinin düşüncesi olur (Thomson, 1997: 271).

---

[154] "Şefaatçi, bir yanıyla Tanrı'ya benzemeli, bir yanıyla insana benzemeli. Her iki yanıyla insana benzeseydi Tanrı'yla alakası olamazdı, her iki yanıyla Tanrı'ya benzeseydi insanlar alakası olamazdı, yeni her iki durumda da şefaatçi olamazdı" (Saint Augustine, İtiraflar: 10.42).

[155] Eros'un modern romantizmin aşk tanrısıyla, kadın ile erkek arasındaki erotik çekimle uzaktan yakından hiçbir alakası yoktur. Tamamıyla yaşam gücünü temsil eden soyut bir sevgi daimon'udur (Harrison, 1908: 633).

[156] "Baba tanrı *Ben*'dir, oğul tanrı *Sen*. Ben anlıktır, Sen sevgi; sevgi ama anlıkla birlikte. Ve sevgiyle birlikte anlık ilk defa *ruh* olur, ilk defa *tam* insan olur" (Feuerbach, 2008: 111). Kutsal ruh toplumsal birliğin simgesi olarak sevgidir (Feuerbach, 2008: 111-112; Augustinus, İtiraflar: 13.7); yani Eros'tur.

Pisagorculuk, Orfizmle çok yakın bir ilişki içindeydi. O kadar ki Orfizmin nerede bittiği Pisagorculuğun nerede başladığını çoğu zaman tam olarak ayırt edilemez. Kroton şehri, hem Pisagorculuğun hem de Orfizm'in merkeziydi (Adam, 1908: 93). Laertios da, Pisagor'un Yunanlı ve barbar bütün gizemlere girdiğini söyler (VIII: 2). Dolayısıyla Pisagor, hikmeti Doğu'dan alan Yunan bilgesinin tipik örneğidir. Rivayetlere göre Mısırlıların dillerini öğrenip rahiplerinden eğitim almış, Keldaniler ve Maglarla birlikte kalmış ve Girit'de Epimenides'le birlikte İda mağarasına girmişti[157]. Ayrıca Pisagorculukta anasoylu tapınıma ciddi bir eğilim görülür. Laertios'un aktardığına göre Pisagor bilgeliğinin çoğunu bir Delfi rahibesinden, Themistokleia'dan öğrenmişti (VIII: 8 ve 21). Pisagor'un ölümünden önce yazılarını emanet ettiği kişi de kızı Damo idi (VIII: 42). Ayrıca Laertios, erkeklerin eşlerini Pisagor'a eğitime gönderdiklerini ve bu kadınların Pisagorcular olarak adlandırıldıklarını söyler (Laertios, VIII: 41). Pisagor'un anasoylu tapınımda rastladığımız tanrıçanın üç biçimi kategorisine paralel olarak kadınların yaşamları boyunca sırasıyla Bakire, Gelin ve Anne olduklarını söylediğini de biliyoruz (Laertios, VIII: 11). Pisagorcular, öldüklerinde Toprak Ananın kucağına dönerlerdi ve bu anlamda kuzeyli işgalcilerle birlikte gelen ölülerin yakılması geleneğini aksine çevirmişlerdi (Harrison, 1908: 599 ve 647). Pisagor derslerini anasoylu tapınıma uygun olarak geceleri verirdi ve evi bir Demeter tapınağı olarak kabul edilirdi (Laertios, VIII: 15).

Ancak bu göstergelere bakarak Pisagorculuğun tamamıyla bir geçmişe, anasoylu dine dönüş hareketi olduğunu sanmamalıyız. Sonuçta Dionysios dininin reforme edilmiş biçimi olan Orfizm, her ne kadar Apolloncu öğeler içerse de hala

[157] Döneminin tanıklıkları Pisagoras'ın Epimenides gibi büyücü sınıfına mensup birisi olduğunda tereddüt göstermez (Burnet, 1908: 94). Bu da bize yine büyünün siyasallığını kanıtlar.

fazlasıyla halka ait bir dindi. Kapsamlı bir kozmoloji ve düalizm geliştirmiş olsa da, dramatik özelliğini kaybetmemişti ve fazlasıyla simgesellik içeriyordu (Harrison, 1908: 495). Halk ve egemenlerden oluşan katmanlaşmış bir toplumda halkın rızasını oluşturacak biçimde, toplumsal düzene halk tarafından bakan bir dindi. Ancak halk açısından pasif bir kabullenme salık veren bu inanç biçimi, egemen bireyler için uygun değildi. Yani Orfizm ruhu yüceltse de esas itibariyle bedensel bir dindi. Oysaki Yunanlılara göre "beden, ruh için vardır" (Aristoteles, Felsefeye Çağrı: B22). Dolayısıyla bu toplumsal yapıyı egemenler açısından ibra edecek bir düşünceye ihtiyaç vardı. İşte Orfizmin halk için yaptığını egemenler için yapan, yani mevcut toplumsal yapıyı ibra eden ve egemenlerin bu toplumdaki kutsallık referanslarını sağlayan Pisagorculuk olmuştur. Bu bağlamda Orfizm, Dionysios dininin Apolloncu reformu; Pisagorculuk ise Apollon dininin Dionysiosçu reformu olarak görülebilir.

Pisagorcu düşünüşün toplumsal/siyasal temeli *doğa* tasavvurlarında açıkça görülür. Pisagorcuların doğa tasavvuru yaban düşünceye çok yakındır ve açıkça iki fratri (erkek ve kadın)[158] ile on klandan oluşan bir kabile[159] kozmolojisini andırır. Bu kozmolojiye göre "Her şeyin başı birliktir; birlikten sonsuz ikilik çıkar" (Laertios, VIII: 25). İkilik "nedeni olan birliğin altında madde olarak bulunur" (Laertios, VIII: 25); yani madde açıkça ruhun egemenliği altında

[158] "Pythogoras Zerdüşt'ün yanına varmış, bu da ona varolan şeyler için başlangıçtan beri iki nedenin, anayla babanın, bulunduğunu, babanın ışık olduğunu ananın karanlık olduğunu, ışığın bölümlerinin sıcak, kuru, hafif, hızlı, karanlığınkinin soğuk, yaş, ağır ve yavaş olduğunu anlatmış. Bütün dünya bunların, erkekle dişinin, bir araya gelmesinden kuruluyormuş " (Kranz, 1994: 44).

[159] Örneğin Amerikan Omaha yerlilerinde kabilenin yerleşimi büyük bir daire biçimindeydi, bu daire Hu-dhu-ga yani kozmos olarak tanımlanmaktaydı, yer ve gök olmak üzere iki büyük yarıya (phratrie'ye) ayrılmaktaydı ve her bir yarı daire (phratrie) on klana ayrılmaktaydı (Cornford, 1957. 69).

kavramsallaştırılır. Dolayısıyla öncelik toplumun özdeş birliğine değil egemenliğe, maddeye değil ruha tanınır. Sınırlı olan Bir kavramı açıkça babaerkil tapınımın mülkiyet kavramıyla yani var-olan ile, Sınırsız İkilik ise ilksel toplumun şekilsiz/mülkiyetsiz özdeşliği yani var-olmayan ile özdeşleştirilir: *Sınır mülkiyettir*. Babaerkil ve anasoylu tapınım simgelerinin karşıtlaştırılması, yani toplumsal düalizm, Aristoteles'in aktardığı (Metafizik, A, 5: 986a22) karşıtlar listesinde açıkça görülür.

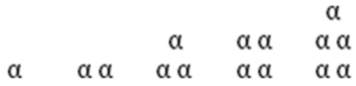
Erkek	Dişi
Aydınlık	Karanlık
Sınır	Sınırsız
İyi	Kötü
Doğru	Eğri
Tek	Çift
Bir	Çok
Sükûnette	Harekette
olan	olan
Kare	Dikdörtgen[160]

Pisagorculuğun matematiksel ve simgesel dualizmi, en güzel karşıtıyla anlaşılabilir. Toplum içerisinde egemenlerin ortaya çıkması, yani toplumsal özdeşliğin tehdit altına girmesi üzerine Amerika'lı Tupi-Guarani kabilesinin peygamberleri (karai'ler) toplumsal bir başkaldırıya liderlik yapmışlardır

[160] İlginçtir ki Ying ve Yang'a atfedilen kategoriler de hemen hemen aynıdır (Thomson, 1997: 75, 179 ve 289). Hint sāmkhya sistemi (Dumézil, 1988: 178) ve Zerdüştçülük (Kirk ve Raven, 1957: 241) de aynı yapı üzerine kuruludur. Ancak Plutark (İsis ve Osiris: 27), Pisagordaki bu sayı simgeciliğinin esas olarak Mısır dinine dayandığını söyler.

(Clastres, 2011: 170-172). Tıpkı Yunan filozofları gibi karai'ler açısından da Bir sınırlı, iki ise sınırsız ögedir. Ancak bu peygamberler, Yunan felsefesinin tam aksine, Bir'in kötü İki'nin ise iyi unsur olduğunu söylerler. Çünkü Bir egemenler ile tebaa arasındaki ayrımken, sınırsız İki bu ayrımın reddidir (Clastres, 2011: 139-140 ve 173). İşte tam da bu yüzden aynı kategorilerle düşünen bu kişileri filozof değil peygamber olarak nitelendiriliyoruz. Çünkü onlar egemenin tarafında değil halkın tarafında yer almışlardır. Karai'lerin bu tarafgirlikleri, kullandıkları dilin şiirselliğinde de görülür. Dolayısıyla Tupi-Guarani peygamberlerinin vazettiği düşünce gerçekten de Clastres'in belirttiği gibi Batı düşüncesinin bütün geleneklerini sarsacak kudrettedir (2011: 138). Çünkü Yunan felsefenin gerçek doğasını çözümlememizi, bir egemenlik söylemi olduğunu anlamamızı sağlamaktadır.

Pisagorculara göre Birlik ve İkilikten çıkan sadece karşıtlar değildir; sayılar da bunlardan çıkar: "sayılardan noktalar, noktalardan çizgiler, çizgilerden düzlem şekiller, düzlem şekillerden üç boyutlu biçimler ve biçimlerden de duyulur varlıklar çıkar" (Laertios, VIII: 25). Pisagorcuların maddelerin kökenini sayılardan çıkardığı yöntem oldukça ilkeldir. İlkel insanlar sayıları belki de parmaklarıyla dahi göstermeden önce, çakılları dizerek ifade ederlerdi. Örneğin 1'den 5'e kadar olan rakamların temsili şu şekildeydi:

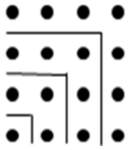


Pisagorcuların 1+2+3+4+5=10 olması nedeniyle tanrının sayısı olarak gördükleri ve üzerine yemin ettikleri tetraktis (üçgen sayılar) ile gnomon (kare ve dikdörtgen sayılar) da aşağıdaki gibi temsil edilmekteydi:

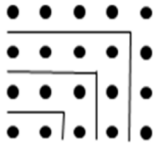
Tetraktis (dekad)



Kare Sayılar



Dikdörtgen Sayılar



Bu temsil biçimi bir kez anlaşıldığında, nasıl olup da sayıların nesnelerin kökeni olabileceği kolaylıkla anlaşılır. Eğer sayıları temsil eden çakıllar noktayı, çizgiyi, üçgeni, kareyi ve dikdörtgenin oluşumunun temel taşları iseler, öyleyse neden bütün nesnelerin temeli bu tanelerin özel dizilişleri olmasın? Ancak burada dikkat çekmemiz gereken önemli bir nokta bu çakılların "sınır taşları" (ὅροι ya da Latince *termini*; İngilizce *term*) olarak adlandırılmalarıdır (Burnet, 1908: 112-115). Bu da onların aslında daha önce gördüğümüz babaerkil dinin mülkiyet kategorisinin uzantısı olan var-olanla aynı olduğunu gösterir. Dolayısıyla atomculuğun da öncüsüdür (Kirk ve Raven, 1957: 247)[161]. Aslında bu, *ayrık* birimlerden oluşan bir doğa tasavvurunun oldukça ilkel bir ifadesidir (Burnet, 1908: 120). Aristoteles bizlere Pisagorcuların "sonsuz nefes" olarak adlandırdıkları boşluğun varlığına; bu boşluğun nesneleri ayırdığı, onların sınırlarını belirlediğine ve bunun ilk olarak sayılarda başladığına inandıklarını bildirir (Fizik, 4: 213b22-27). Bir, var olur olmaz Sınırsız-olan'ı sınırlandırmaya başlar (Metafizik, XIV: 1091a15-20). Bir yani sınır aynı zamanda merkezi ateştir;

[161] Bu olgu ayrıca mantık ve matematiğin, sosyal temelini göstermesi açısından da önemlidir. Yunanlıların o çok kutsanan teorik matematik başarılarına rağmen 0 sayısını bulamamış olmalarının nedeni, egemenlik-tabiyet ilişkisinden ve bu ikisini birbirinden ayıracak sınırlardan arî bir toplumsallık tasavvur dahi edememeleridir.

babaerkil ocak ateşinin tanrıçası Hestia ya da "Zeus'un kalesi" olarak adlandırılır (Zeller, 1886: 53).

Kısacası sayının ilk-madde olarak alınmasının temelinde, Aneksimenes'in ilk-madde olarak havayı almasıyla aynı gerekçe yatar. Sayılar, Bir ile İkinin karışımıyla oluşmaları sebebiyle uzlaştırıcı unsurlardır (Zeller, 1886: 50-51). Bu bağlamda adaletin ilk çift ve ilk tek sayının karesi, yani 4 ve 9 olarak kavranması adaletin sınıflar arasında değil, sınıfların kendi içinde olduğunun simgesidir. Bu sayılar adaletin eşitliğini değil oranlılığını gösterecek şekilde seçilmiştir: 2x2 halkın adaleti halka karşı; 3x3 ise aristokratın adaleti aristokrata karşı demektir. Böylece matematiksel soyutlamalar, tıpkı geçmişin ruh-maddesi gibi, nesnelerin hem özü hem de tözü olarak kavranmaktaydı. Zaten Aristoteles de bunu söyler: "O halde bu bakımdan onların da sayıyı hem şeylerin maddesi, hem de onların gerek değişimleri, gerekse hallerini meydana getiren şey olarak göz önüne aldıkları açıktır" (Metafizik, A, 5: 986a15-20). Ancak daha önceki düşünürlerin ilkelerinden farklı olarak bu ilk-madde daha az cisimseldir. Bu da Pisagorculuğun sayıları başlarda maddi bir ilke olarak görürken, ilerleyen dönemlerde maddi olmayan, biçimsel bir ilke olarak görmeye başladıklarını (I: 987b11) aktaran Aristoteles'in şahitliğine anlam kazandırır. Bu bize egemenliğin yabancılaşmasına paralel olarak ilk tohumlarını Thales de bile görebildiğimiz düalizme giden yolda Pisagorculuğun yeni bir adımı temsil ettiğini gösterir.

Dualizmin toplumsal temeldeki izdüşümünü daha iyi anlayabilmemiz için Pisagorculuğun insan ruhunun kurtuluşu[162] için sunduğu çareye bakmamız gerekir. Orfeus gibi Pisagor'a göre de hayattaki en önemli şey ruhu iyiye yöneltmekti ve yine Orfizm gibi Pisagorculuk da inananlarını belirli bir yaşam

[162] Pisagorculuk ve Orfizmde gördüğümüz kurtuluş düşüncesini, ayrıca ruhgöçünü Mısır dini önceler (James, 2010: 39).

biçimine yönlendirirdi. Ancak Pisagorculuğu Orfizmden ayıran karakteristik özelliği, aklın geliştirilmesine verdiği önemdi. Bu bakımdan Pisagorculuğun diğer gizem dinlerinden en belirgin farkı "arınma" kavramına getirdiği ruhsal boyuttur. Pisagorculukta müzik ruhu; tıp bedeni; teorik bilimler ise aklı arındırmanın araçlarıydı (Burnet, 1908: 107). Orfizm halk için dramatik bir arınma sunarken, Pisagorculuk egemenlerin egemenliklerini perçinleyecek bir yaşam biçimi, onları öz-egemenler, bağdaşık benlikli bireyler haline getirecek bir yaşam biçimi sunmaktaydı. Mensuplarını bedensel, zihinsel, ahlaksal ve düşünsel öz-egemenler olarak yetiştirmesi, egemen Dor milletinin gelenekleriyle de uyumluydu (Zeller, 1886: 48). İşte bu yüzden Orfizm dinsel bir akım olarak tanımlarken, Pisagorculuk felsefi bir akım olarak kabul edilir. Çünkü din ile felsefe arasındaki temel fark dramatik öğedir; din özsel olarak dramatiktir (Feuerbach, 2008: 9). Pisagorculukta egemenin, yani felsefecinin yetiştirilmesindeki asli araçlar *teorik*[163] bilimler ve bunlar arasında da en önemlisi matematikti[164]. Matematiğin, Pisagorculuğun anladığı anlamıyla gerçek doğasını kendisi de bir mistik olan Novallis çok iyi kavrar: "Gerçek sihirbazın asıl aracı matematiktir; en yüksek yaşam matematiktir; tanrıların yaşamı matematiktir, **din saf matematiktir**" (Friedel, 2011: 125-126). Matematik, en tumturaklı egemenlik aracıdır. Egemenliğin yönetmek için bölmesi gibi, soyutlama da nesneleri nitelik ve

[163] Teori, insanın kendi özünü izleyişidir (Feuerbach, 2008: 39).

[164] *Rivayete* göre, Pisagor bir dik üçgende hipotenüsün karesinin dik kenarların karesine eşit olduğunu bulmuştur. Oysaki aslında Pisagor teoremi yüzyıllar önce Sümerliler tarafından bulunmuştu ve Pisagor bu kuramı Orta Doğu'dan (ç)almıştı. Bu, Yunan medeniyetinin gelişimi esnasında gerçekleşen sayısız intihallerden sadece birisidir. Bu bağlamda James "Çalınmış Miras" adlı eserinde, Yunanlılar gibi ihtiraslı ve kıskanç bir halkın antik dünyada kendini büyük göstermek için böyle bir hak iddiasında bulunmasının ne kadar kolay olduğu konusunda bizleri uyarır (2010: 13).

niceliklerine ayırarak, sınırlar çizerek, bütünselliklerinden sıyırarak onları *bilinebilir* hale getirir. İşte bu yüzden demokratlar aritmetik oranı savunurken, aristokrasi yanlıları geometrik oranı savunuyorlardı (de Coulanges, 2011: 414). Dolayısıyla Pisagorcuların matematikle olan bu haşır neşirliği aslında bir egemenlik eylemiydi; siyasi bir eylemdi. İrrasyonel sayıları bulan Hippasos'un Pisagorcular tarafından boğdurularak öldürülmesinin nedeni de budur. O doğanın, yani toplumun egemenlerin kontrolleri altına alamayacakları bir yanı olduğunu (bakınız s. 45) açığa vurduğu için egemenliklerini tehlikeye atmıştır; öldürülmesine neden olan gerçek suçu budur[165]. Benzer biçimde Pisagorcular karenin köşegeninin irrasyonel olduğu gerçeğini herkesten gizlemiş ve açıklayanları öldürtmüşlerdi. Bu da karşımızda bir Kutsal durduğunun göstergesidir. Çünkü "Eleştiriye yönelik yasak… kişinin kutsal bir şeyin huzurunda olduğunu ispat eder" (Durkheim, 2011: 294).

Benzer bir egemenlik ilişkisi, Pisagorculara atfedilen diğer *bilimsel* faaliyetlerde de görülür. Örneğin Pisagor'un ses aralıklarını bulduğu rivayet edilirdi. Ses aralıklarının bulunması[166] müziğin plastikleşmesi, egemenlik altına alınması, ölçünün içine sığdırılması; kısacası Apollonculaşmasıdır. Oysaki Dionysios'un sanatı doğaldır. İşte bu yüzden Apollon'un çalgısı lir, Dionysios'unkiler ise davul, tef ve flüttür[167]. Pisagor'un notalarını çözdüğü çalgı

[165] Hippassos'un öldürülmesinin başka bir sebebi olarak beşgenlerden oluşan on iki yüzlü bir geometrik şekil olan dodekahedron'un yapısına yönelik bir yazı yayınlamış olmasıdır. Ancak neden ne olursa olsun suçun niteliği aynıdır: egemenlik aracı bilginin sıradan insanlara yayılması.

[166] Burnet, nesnelerin sayılarla özdeşleştirilmesinin esasında müziksel seslerin sayı olarak ifade edilebilmesi bulgusunun kavramsal bir genişletilmesi olabileceğini söyler (1908: 118-119).

[167] "Apollon'un müziği, seslerle kurulan bir Dor mimarisiydi; ancak kitaraya özgü, işaret edilmiş seslerle. Tam da Dionysosçu müziğin ve dolayısıyla asıl müziğin karakterinin oluşturan unsur,

da lirdi. Bu yüzden sadece lir eşliğinde şarkı söylenmesini salık verirdi (Laertios, VIII: 24). Dolayısıyla Pisagorcu yaşam tarzının sessizlik uygulaması, müzik ve matematik çalışmaları gibi araçlarının tümü esasında öz-denetim araçlarıdır: Kişinin başkalarına egemen olabilmesi için öncelikle kendine egemen olması gerektiğinin göstergeleridir. "Çünkü yönetenin öz-denetimi ve adaleti olmazsa, nasıl iyi yönetecek" (Aristoteles, Politika: I.13). Bu bağlamda Pisagorculuğun ahlak öğretisi öz denetim üzerine kuruluydu. Pisagor sarhoşluğu karşı çıkar, cinselliği küçümser ve her şeyde orta yolu öğütlerdi (Laertios, VIII: 9). Pisagor'un ne içini boşaltırken, ne sevişirken ne de sarhoş olarak görülmediği, öfkeli anında kimseyi cezalandırmadığı, avam şakalardan kaçındığı (Laertios, VIII: 20), ayrıca ne çok gülmeyi ne de surat asmayı uygun görmediği (Laertios, VIII: 23) rivayet edilir. Kısacası "Çok ağırbaşlı ve saygın bir insan" (Laertios, VIII: 11) ya da tam bir *centilmen*miş. Pisagorculuğun öz-egemenlik erdemi doğrudan teolojik düşüncelerinde de görülür. Hikâyeye göre Hermes, oğlu olarak kabul edilen Pisagor'dan, ölümsüzlük hariç, dileğini söylemesini istemiş; o da yaşarken de ölüyken de olan bitenlerin anısına sahip olmak (Laertios, VIII: 4), yani ruhunun bireyselliğini kazanmasını istemiş. Pisagor'un sayısız ölüm ve doğumları, ilkel ruh düşüncesinin bireyselleşmiş biçimidir (Cornford, 1957: 204). Egemenlerden oluşan bir topluluk olarak Pisagorculuğun tanrısı da egemendi. Pisagor sadece Apollon'a saygı gösterir (Laertios, VIII: 13) ve daimonlardan önce tanrılara saygı gösterilmesini salık verirdi (Laertios, VIII: 23).

Ancak, Hesiodos'un gördüğü tehlikeyi yani Apolloncu tapınım içindeki potansiyel aşırı bireyselleşme eğilimini; bireyselleşmenin egemen sınıfın bütünlüğünü bozması ve bunun egemenliğin toptan kaybına neden olması

---

sesin sarsıcı gücü, melodinin bütünlüklü akışı ve armoninin düpedüz eşsiz dünyası, Apolloncu olmadığı gerekçesiyle özenle uzak tutulmuştur" (Nietzsche, 2011: 25).

tehlikesini Pisagor da gördü. Tehlikenin önlenmesi için Pisagorculuk genel değil ama özel bir birliği, yani (tam da Hesiodos gibi) egemenlerin birliğini teşvik etmekteydi. Bu yüzden Pisagorculukta egemen kişilerin bireysellikleri mensup oldukları egemen grubun toplumsallığına kurban edilirdi (Cornford, 1957: 202). Pisagor "Dostların malları ortaktır" ve "Dostluk eşitliktir" demekteydi (Laertios, VIII: 10). Öğrencileri mallarını ortak bir havuza teslim ederler ve özel mülkiyet bulundurmazlardı. Yani Pisagorcuların kendileri birer birey değillerdi; hatta Pisagor bile bir birey değildi. O, kolektif bir bireydi; tarikatının daimon genius'uydu (Cornford, 1957: 204). Bu yüzden Pisagor topluluğu içinde bireyselliğin öne çıkmasını önlemek için müminlerini şöyle uyarırdı: "Hiçbir şeyi kendi malın sayma. *Yasaya* [yani egemen sınıfa] *yardımcı ol, yasadışı olanla savaş*" (Laertios, VIII: 23). Bunun yansıması kendini yine Pisagorculuğun ruh göçü tasavvurunda gösterir. Sextus, bize İtalyan felsefesinin, özellikle de Pisagor ve Empedokles Okullarının, yaşayan tüm varlıklar arasında bir ortaklık olduğunu savunduğunu aktarır (Cornford, 1957: 182). Ancak Pisagorculuktaki bu ortaklık, yaban düşüncedeki her şeyi kapsayan eşitlikçi ortaklık değil kademeli, sınıflı bir ortaklıktır; her şeyle eşit ortaklık Olimpik tanrıların sınırları tarafından bölünmüştür. Pisagorcular doğadaki varlıkları bitkiler, hayvanlar, insanlar ve bilgeler olarak katmanlaştırmışlar ve ruhu akıl, mantık ve tutku olarak üç bölüme ayırmışlardı (Laertios, VIII: 30). Akıl ve tutku öteki canlılarda da vardır, ancak mantık sadece insanda vardır ve ruhun sadece bu bölümü ölümsüzdür. Kurtuluş için duyusal bilginin aşılarak aklın bilgisine, spekülatif bilgiye ulaşılması zorunludur. Toplumun bölünmesi karşılığını insanın bölünüşünde bulur. Bu bağlamda duyusal bilginin reddedilmesinin nedeni öznel olması değil *özel* olmamasıdır. Pisagorculuğun *nesnel* gerçekliği, aslında özel bir gerçekliktir. Egemen sınıfın, toplumun genelinden ayrı bir bütünlüğü vardır. Ancak

Pisagorculuğun temsil ettiği egemenler sınıfı geleneksel aristokrasi değil, yeni tüccar aristokrasisidir (Thomson, 1997: 278). Toplumun aristokrasi ve halkın dengeli bütünlüğü olarak algılanışını ünlü bir Pisagorcu hekim olan Alkmeon'un sağlığı siyasal terimlere dayanarak açıklayışında da görebiliriz. Alkmeon'a göre sağlık karşıtlar arası denkliktir (isonomia); oysaki hastalık bu karşıtlardan birinin tek başına hükmetmesinin (monarkhia-monarşi) sonucudur (Kranz, 1994: 47).

Sonuç olarak Pisagorcu tarikat açıkça egemenlerden oluşan siyasal bir gruptu. Bu durum Pisagorcu tarikatın yapısında da görülür. Birçok toplumda zanaatlar bireysel kazanımlar değil belirli bir grubun mülkiyeti olarak gelişmiştir ve bu açıdan Yunan medeniyeti bir istisna değildir. Örneğin antik Yunanistan'da ozanlar Homeridai, doktorlar Asklepiad ve zanaat ustaları Daidalid loncalarına mensuplardı. Bu bağlamda Yunan bilimsel düşüncesinin, modern algının aksine, olağanüstü bireylerin çabalarının bir birikimi olmadığının hatırlatılmasında fayda vardır. Yunan felsefe okulları, gördüğümüz meslek grupları gibi bir tür loca niteliği taşımaktaydı. Örneğin Pisagorcu tarikat, Platon'un Akademisi ve Aristoteles'in Lise'sinin düzenli komünal yemeklerde bir araya gelen loncalar şeklinde teşkilatlandıklarını biliyoruz. Benzer bir teşkilatlanma biçiminin Laertios'un ayrım yaptığı İyon ve İtalyan okullarında da olması çok muhtemeldir. Elbette bu okulların resmi birer liderleri yoktu; ancak Burnet'in belirttiği gibi sırf hayranlık ve saygıdan dolayı belirli bir Âlimin etrafında toplanan gönüllü bir okul belki de resmi olanlardan çok daha güçlüdür (1908: 33-35). Burnet her ne kadar Pisagorculuğun özünde siyasi değil de dinsel bir kardeşlik (fratri) olduğunu savunsa da, Site içinde bağımsız bir topluluk olarak var olma idealinin onu Site'nin bütünüyle çatışmaya soktuğunu ve var olabilmesinin tek yolunu Site'nin siyasal kontrolünü ele almakta bulduğunu da kabul eder (1908: 96-98). Ancak dinsel ve siyasal gruplaşmanın aynı olgunun iki ayrı yüzü olduğunu savunan

bizim açımızdan böyle bir öncelik tartışması ancak yüzeyseldir. Kaldı ki Pisagorculuk da böyle bir ayrım yapmamış ve felsefenin sadece bireyin değil Site'ninde davranışlarını belirlemesi gerektiğini savunmuştur (Adam, 1908: 197).

Laertios, Pisagor'un Kroton şehrini öğrencileriyle birlikte tam bir aristokrasi altında yönettiğini söyler (VIII: 3). Zaten Pisagorcular da tam anlamıyla birer Dor aristokrasisi taraftarıydılar (Zeller, 1886: 49). Dolayısıyla Pisagorculuğun doğa/toplum/siyaset ideali her alanda örtüşür: egemenler ve halk olarak ayrışmış bir toplum ve egemen sınıfın öncelikle kendi içinde, sonra da kullarıyla bir bütün oluşturması. Bunun yolu da Pisagorculuğun kendi terminolojisine göre halkın filoarkont ya da filodespot (efendisini seven); egemen sınıf ise filoantropoi (insan seven) olmasıydı (de Coulanges: 411). Bu yüzden Pisagorcular her şeyin herkese öğretilmemesi gerektiğini savunuyorlardı (Laertios, VIII: 15). Öğretenlerin, yani egemen sınıfın bilgisini ifşa edenlere ne olduğunu daha önce Hippassos'un durumunda görmüştük. Tarikatın siyasal yapısına ilişkin başka bir gösterge de, Pisagor'un siyasete aktif olarak katılması ve ölümü hakkında anlatılanlardır. Bir mektubunda şunları söylemiştir: "Sürekli gök olaylarıyla uğraşmak güzel bir şey değil, insanın yurduyla ilgilenmesi daha güzel. Ben de tümden kendi öğretilerimle uğraşıyor değilim, İtaliotların birbirlerine karşı sürdürdükleri savaşlara da katılıyorum" (Laertios, VIII: 50). Kurduğu topluluğun siyasal etkisinin ne kadar büyük olduğunu Pisagor'un ölümüne ilişkin anlatılanlar da gösterir. Buna göre *tiran olur korkusuyla* Pisagor Kroton'lular tarafından öldürülmüş (Laertios, VIII: 39) ve *tekkeleri* (Copleston, 1998: 25) basılarak kırk kadar öğrencisi katledilmiştir. Ancak Pisagorcu aristokrasi bu katliamla sona ermedi. Laertios, Pisagorculuğun dokuz ya da on nesil daha devam ettiğini belirtir (VIII: 45).

C. Eleatiklerin Allah'ı

"Olimpos tanrılarının yerini Varlık aldıysa,
dinin yerini de felsefe almıştı"
Hannah Arendt

i. Ksenofanes

Ksenofanes, Med istilalarından kaçarak Pisagor gibi yeni Yunan topraklarına yani İtalya'ya göçmüş bir İyonyalıydı. Bildiğimiz kadarıyla Ksenofanes'in sistematik bir düşüncesi yoktu; ancak kendinden önceki filozoflardan büyük oranda etkilenmiş ve düşüncelerini bir sonraki *mantıksal* aşamaya taşımıştır. Dolayısıyla ününün kaynağı, filozof olmasından ziyade kendinden önceki filozofların düşüncelerini yaymak ve felsefenin tanımladığı egemen ve aşkın tek tanrının tanıtmak için yürüttüğü ateşli mücadeledir (Murray, 2010: 48). Aristoteles tarafından Bir'in varlığını savunan ilk kişi olarak tanımlanır (Metafizik, I: 986b20-25) ve genel olarak ilk tek tanrıcı olarak kabul edilir[168]. Bu bağlamda bir yarı filozof yarı peygamber ya da bir teolog olarak görülebilir (bakınız Kirk ve Raven, 1957: 167 ve 174)[169]. Ksenofanes'in felsefenin tanrısını halka götürebilmek için seçtiği yöntem şiirdi. Laertios onun hem destan vezniyle (heksameter) yazdığını hem de elegeia ve iambları olduğunu söyler (IX: 18). Bu seçim kritik bir önem taşır. Ksenofanes, bu aracı benimseyerek felsefenin tanrısını, bizzat felsefenin kendisine karşı koruyabilmeyi amaçlar. Bu, *felsefenin*

[168] Wilamowitz, çok haklı olarak Ksenofanes'in "tek tanrıcılığın dünyada gelmiş geçmiş yegâne gerçek savunucusu" olduğunu söyler (Burnet, 1908: 142).

[169] Aristoteles de onu ne tam olarak bir filozof sayar ne de tamamıyla reddedebilir (Metafizik, 986b18).

*kendini teolojiye çevirmesi*dir. Teoloji, felsefenin dinden peydahladığı ancak kendinden olduğunu sürekli gizlediği gayrimeşru çocuğudur. Teolojinin sağladığı avantaj "Filozofların kendi ürettikleri rasyonel kavramlarla iş görmelerine mukabil, teolojinin her zaman halkın bilincine derinden kök salmış olan canlı bir dini düşünceler dünyasının imge ve sembolleriyle iş görmesinden ileri gelir" (Jaeger, 2011: 94). Bu nedenle "Spekülasyon, kendisinin düşündüğü ve dinden çok daha iyi söylediği şeyi dine söylettirir" (Feuerbach, 2008: 22). Spekülasyonun kendi sözlerini dine söyletmesinin nedeni zaafını biliyor olmasıdır; çünkü en nihayetinde o da bir Sözdür ve diğer Sözlerden sadece biridir. Dolayısıyla kendini korumak için inanca başvurur: *Kendisini otoriter kılabilmek için*[170].

İşte bu yüzden Ksenofanes, insanların kesin bilgiye erişebilmeleri olasılığını reddeder. O kadar ki, kendini sıradan inançsızlardan daha üstün görse de, kendisinin bile doğru bilgiye erişebileceğini kabul etmez (Kranz, 1994: 52). Felsefi sorgulama yaşadığı sürece yaratılan her tanrı öldürülmeye mahkûm olacaktır. Tıpkı Zeus'un yaptığı gibi bu döngünün bir yerde kırılması, yani Metis'in tanrı tarafından yutulması gerekir. Bu yüzden Ksenofanes için doğru bilgiye ulaşmak ancak ve ancak doğrudan tanrıdan kaynaklanan vahiyle mümkündür. Ksenofanes kendini, vahye nail olmuş tek kişi olarak görüyordu

[170] Spekülasyonun, bilimin ya da felsefenin bu zafiyetini ve istikrar arayışı içinde dinsel otoriteye yönelimi Augustinus çok güzel ifade eder: "yıllarca bilimsel kesinlik vaatleriyle oyuna getirildiğim, aldatıldığım ve kesinliği olmayan düşünceleri kesinmiş gibi ele alıp bunlar hakkında cahil bir çocuk tavrıyla, öyle paldır küldür konuşmalar yaptığım için utandıkça içim daha fazla yanıp kavruluyordu… o andan itibaren tercihimi Katolik öğretisinden yana kullandım. Bu öğreti kanıtlanamayacak şeylere de inanmamızı bekliyordu, çünkü bazı şeyler kanıtlanmış olsa bu kanıtı herkes kolayca anlayamayacaktı ve belki de bazı şeyler hiçbir zaman kanıtlanamayacaktı. Bu benim kafama yatan bir düşünceydi ve bilimsel bilgi diye tutturup *inançlarımızla dalga geçen, sonra da kanıtlayamadıkları onca masala ve zırvalığa inanmamızı bekleyen*[lerinki]… gibi sahtelik içermiyordu" (İtiraflar: 6.4; italikler eklenmiştir).

(Jaeger, 2011: 80). Belirli bir tanrı anlayışını, belirli bir toplumsallık kavrayışını kalıcı kılabilmek için gerçek bilginin insana reddedilmesi ve bilginin ilahi aracılığa dayandırılması taktiği kendinden sonraki Yunan filozofları tarafından kullanıldığı gibi; daha sonraki yüzyıllarda teolojilerini otoriter kılabilmek için başka peygamberler ve teologlar tarafından da kullanılacaktır.

"Doğru, baştan göstermediler ölümlülere Tanrılar her şeyi,
Fakat zamanla araştırıp buluyorlar daha iyiyi.
Açık seçik olanı olmadı gören, olmayacak da
Görüp bilen Tanrıları ve burada bütün söylediklerimi;
Biri pek başarı gösterip mükemmel bir şey söylese bile
Kendisi bilmiyordur yine; gibi-geliş (sanı) bağlıdır hepsine.
Bunlar benzer şeyler sanılsınlar gerçek olanlara,
(Fakat gerçek değillerdir yine de)" (Kranz, 1994: 54)

Elbette felsefenin kendini teolojiye dönüştürebilmesi, kategorilerini halkın zihnine işleyebilmesi için öncelikle eski dinsel kategorilerin halkın zihninden temizlenmesi gerekir (bakınız Kirk ve Raven, 1957: 168). İlk filozoflar, düşüncelerini halk diniyle doğrudan karşı karşıya getirme cesaretini gösterememişlerdi. Ksenofanes ise, felsefenin tanrısının Olimpik tanrılara meydan okumaya hazır hale geldiğinin habercisidir. Tek Tanrının ortaya çıkışı, Yunanistan'daki muhafazakâr (ὀρθόδοξος-ortodoks) sitelerin aksine en azından İtalya'daki Yunan kolonilerinin ocak, genos, fratri ya da polisteki kısıtlı toplumsallık biçimlerini aşarak daha geniş bir toplumsallık biçimine, yani imparatorluğa evrilmeye hazır olduklarının göstergesiydi. Ne de olsa koloniler kurulurken herkes eşit bir başlangıç yapıyor, asıl yerleşimdeki eşitsizlikler kolonilere taşınmıyordu (Raalaub, Ober ve Wallace, 2007: 44). Kolonilerde kurulan yeni ocaklar, ana kentlerin aksine kutsal değillerdi; dolayısıyla mülkiyet

alınıp satılabiliyordu (Thomson, 2007: 313). Ayrıca kolonilere, siyasal eyleme özgürlüğünden dışlanan küçük kardeşlerin gönderiliyordu ve bunlar genos bağları en zayıf insanlar grubunu oluşturuyorlardı (Thomson, 2007: 315). Dolayısıyla yeni bir kimlikle özdeşleşme olasılıkları çok daha yüksekti. Bu bağlamda Ksenofanes, evrenselciliği (katolik-καθολική) savunan ilk Yunan düşünürdü[171] ve "Batı dünyasında evrenselcilik, Hıristiyanlarla ya da İsrail'in peygamberleriyle değil, esas olarak Yunan filozoflarıyla başla[mıştır]" (Jaeger, 2011: 79). Bu bağlamda Ksenofanes'in katolik (evrensel) tanrısına yer açabilmesi için önce Homerik tanrıların yerelliğine meydan okuması gerekti. Bunun için Homeros ve Hesiodos'ta görülen çok tanrıcılık, insanbiçimlilik ve insan ahlaklılığa şiddetle karşı çıkar. Karşı çıkışının temel argümanları "Doğa" ve "alayşiirleri (satirler ya da Silloi)" adlı eserlerinden kalan fragmanlardan kolaylıkla çıkartılabilir:

"*Tek bir Tanrı*, tanrılar ve insanlar arasında en ulu,
Ne kılıkça insanlara benzeyen ne de düşünmece,
Hep göz, hep düşünme, hep kulaktır o.
Hep aynı yerde kalır hiç kımıldamadan,
Yakışmaz ona bir oraya bir buraya gitmek,
Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı.
…
Hepsinin Tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos
Ne kadar ayıp ve kusur varsa insanlar yanında:
Çalma, zina etme ve birbirini kandırma.
…

[171] İtalya (Katoliklik) ve Yunanistan (Ortodoksluk) ya da babaerkil egemenlik tapınımı (Apolloncuk) ile anasoylu tapınım (Dionysosçuluk) arasındaki çatışmanın tarihsel sürekliliğine örnek olarak bakınız (Yannaras, 2005).

Fakat ölümlüler doğduğunu sanıyor Tanrıların.

Ve kendileri gibi giyimleri 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 ona göre.

Habeşler kendi Tanrılarının basık burunlu ve kara,

Thrakialılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta" (Kranz, 1994: 53-54).

Bu fragmanlarda Tanrı sadece olumsuzlamayla değil, nitelenerek de tanımlanır (Kirk ve Raven, 1957: 169). Ksenofanes'in Tanrısı, insan ahlakının sınırları içinde değildir, ezelidir, insan biçimli değildir ve aklıyla egemendir. Homeros'un tanrıları ise insan şekilliydi ve tıpkı kendisinin söylediği gibi kendini oluşturan insanların suretinden yaratılmış oldukları için sadece o toplumlar üzerinde egemendiler. Oysaki Ksenofanes'in Tanrısı belirli bir toplumun değil, tüm toplumların üzerinde yer alan Yasadır. Yine Homeros'ta tanrılık göstergeleri hızlı hareket ve insanüstü güçtür; oysaki Ksenofanes'in Tanrısı tam bir egemen olarak hareketsizdir. Aynı kavramsallaştırma dönemin heykel sanatında tahtında hareketsiz oturan heybetli tanrı tasvirlerinde de görülür (Jaeger, 2011: 75). Pheidias'ın dünyanın yedi harikasından biri sayılan heykelinde, Zeus başında zeytin dallarından tacı, sağında Nike ve solunda krallık asasıyla büyük bir haşmetle *oturur* vaziyette tasvir edilmişti. Friedell'in de söylediği gibi "İnsanda, ayağa kalktığında tapınağın tavanını devirecekmiş korkusu uyandıran bütün azametine rağmen, şimşekler çaktırıp gökleri gümbürdeten Zeus'a değil, ölçülü yumuşaklığıyla tanrıbabaya benziyordu, hem de Yehova'dan bile daha çok"

(2011: 204). Benzer eğilim şair Pindar'da da görülür (Adam, 1908: 117-122). Ksenofanes'in Tanrısı salt akıl olarak eylemde bulunur ve "*Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı*". Ayrıca Ksenofanes'in tanrısı tartışmasız bir şekilde bilinçli ve şahsi bir varlıktır (Jaeger, 2011: 75 ve Adam, 1908: 210). Onu "*Hep göz, hep düşünme, hep kulaktır o*" diye betimler. Hâlbuki Anaksimandros'un aperion'unun gördüğü, düşündüğü ya da duyduğu söylenmez bile (Jaeger, 2011: 75); çünkü heryerdeliği olan bir gücün özne ile nesne arasındaki ilişkiyi gerektiren bu eylemleri yapması mümkün değildir. Mana ya da aperion kesinlikle formdan yoksun iken, Ksenofanes tanrısını küre şeklindedir (Laertios, IX: 19), yani her yerden eşit mesafede sınırlandırılmış bir bedeni vardır. Ksenofanes Tanrısını sınırdan arî olarak düşünemez. Çünkü sınır yani mülkiyet, erkek egemen Yunan toplumunun temelidir. İşte bu yüzden Yunan felsefesi hiçbir zaman Tanrıyı formsuz olarak düşünememiştir (Jaeger, 2011: 74).

Ancak Ksenofanes'in tebliğ ettiği Tanrı döneminin Polis yapısına uygun değildi. "Evrensel teoloji, ancak *polis* tanrılarının ölmüş olduğu ve bizzat *polis*in, İskender'in dünya imparatorluğunda kimliğini kaybettiği dördüncü yüzyılda" (Jaeger, 2011: 80) zafer kazanabilecekti. Tebliğ ettiği dinin zamanına uygun olmadığını Ksenofanes de hissetmiş olmalıdır ki, gelecek nesiller için yazdığını açıkça vurgulayan ilk Yunanlı odur. Tek Tanrıyı tebliğ ederek İtalya ve Sicilya'da 67 yıl boyunca (Laertios, IX: 19) gezmiş olmasının nedeni de bu zamanından önceliktir. Ancak her ne kadar bu mutlak egemen ve soyut tanrı, o dönemde Yunan halkını etkileyememiş olsa da; Tanrının yerinde durarak dünyayı salt düşünmekle kımıldattığı düşüncesi kendinden sonraki düşünürleri çok etkilemiştir. Anaksagoras'ın Nous'undan Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisine kadar bu etkiyi görebiliriz (Kranz, 1994: 51). Dolayısıyla Ksenofanes

hak ettiği takdiri ancak *zamanı geldiğinde* Hıristiyan havarilerinden görecektir; elbette bir de öncülü olduğu Eleatiklerden[172].

ii. Parmenides

Parmenides tıpkı Hesiodos, Ksenofanes ve Empedokles gibi düşüncelerini şiirle ifade etti (Laertios, IX: 23). Yukarıdaki analizimiz doğrultusunda bu, Parmenides'in düşüncesinin çözümlemeci değil bütüncül olduğunu ve Parmenides'in filozof değil peygamber ya da en azından teolog olarak nitelendirilmesinin daha doğru olacağını gösterir. Kaldı ki Yunan düşüncesi de şiirsel olanı mitik ya da dinsel olanla bir tutardı (Jaeger, 2011: 183). Gerçekten de Parmenides "Doğa Üzerine" adlı şiirinde kendisine iletilen vahyi peygamberane bir tonda aktarır (Jaeger, 2011: 137; Kirk ve Raven, 1957: 265). "Tanrıların Doğuşu"na başlarken, tanrıçaların Helikon Dağında kendine göründüğünü ve ona (elbette görevini hakkıyla yerine getirebilmesi için) tanrısal güçler verdiklerini iddia eden Hesiodos da aynı şeyi yapmıştı (Tanrıların Doğuşu: 22-35). Tanrıçaların Hesiodos'a verdiği görev *Zeus'un "hakikat"*inin tebliğ edilmesiydi. Bu kapsamda, hiçbir Yunanlı "hakikat" (aletheia) kelimesine Hesiodos kadar derin bir anlam vermemiştir (Jaeger 2011: 138). Parmenides de aynı şeyi yapar, yani bilgisinin kaynağını tanrıçaya atfeder. Jaeger bu şiirin dilinin hiçbir çevirinin hakkıyla yansıtamayacağı kadar dinsel olduğunu söyler (2011: 138-139).

> "Beni taşıyan kısraklar gönlümün istediğince uzaklara götürdüler.

[172] Elea'nın kuruluşu hakkında bir destan yazmış olduğu için (Laertios, IX: 20) Ksenofanes geleneksel olarak Parmenides'in doğrudan öncülü olarak görülür. Sotion ise Parmenides'in Ksenofanes'i "dinlediğini" ama onun "takipçisi" olmadığını söyler (Burnet, 1908: 193).

Sonra tanrıçanın bilgelik yoluna soktular; bu yoldur bilenleri[173] sağ salim her yere ulaştıran işte burada hızlandım ben de,

Çünkü bilge kısraklar çekiyor ve bakireler sürüyordu arabamı,

Tekerleklerin merkezinde kıvılcımlar saçıyordu dingiller

Ve bir kavalın tiz sesleriyle gıcırdıyorlardı

(Çünkü her iki tarafta dönen birer çift tekerler durmadan hızlandırıyordu arabayı.)

O sırada Helios'un (Güneş) kızları, Gece'nin yurdunu terk edip Işık'a doğru yola çıktılar.

Ve elleriyle sıyırarak peçelerini, yolculuğumu hızlandırdılar.

Gece'ye ve Gündüz'e giden yolun kapıları duruyor işte orada,

Yukarıda bir pervaz, aşağıda taştan bir eşik,

Gökyüzüne açılan yol kapanmış, devasa kapılarla.

Ceza dağıtan Dike (Adalet)'nin ellerindedir değişik kilitlerin anahtarları.

Bakireler, yatıştırıcı sözlerle dil döküyorlardı ona, sürgüleri söksün de açsın diye kapıları.

Ve aniden savruldu kapının kanatları, tunçtan menteşeler,

Çivilerle tutturulmuş yataklarında dönünce,

Geniş bir açıklık çıktı ortaya.

[173] "Bilenler" terimi, gizem dinlerinden inisiyasyon ritüellerinden geçerek tanrının bilgisine vakıf olan "mystes"leri ifade eder (Jaeger, 2011: 242).

Ve tam da oradan dosdoğru sürdü bakireler atları ve arabaları.

Ve tanrıça cana yakın bir şekilde karşıladı beni.

Şöyle seslendi bana, eline alarak sağ elimi:

'Ey sana yoldaş olan ölümsüz arabacılarla ve seni buraya getiren güzelim kısraklarla evimize gelen delikanlı, selam sana!

Kötü Kader (Moira) değil, Hak (Themis) ve Adalet'tir (Dike) seni bu yola sürükleyen

(Çünkü insanların aşındırdığı yollardan uzaktır burası).

Ve şimdi [öğrenmelisin] sen her şeyi:

Yalnız güçlü Hakikat'in [iyice yuvarlak[174]] yüreğini değil,

İçinde güvenilecek hiçbir hakikat olmayan, ölümlülerin görüşlerini de.'

…

Öyleyse gel dinle sözlerimi can kulağıyla

Hangi irdeleme şekillerinin düşünülebileceğini anlatayım sana:

Birincisi şudur ki,

Vardır ve olmaması mümkün değildir,

Hakikatin peşinden giden inanç yoludur bu.

---

[174] Bu şiirin çevirisi Jaeger'den (çev. Güneş Ayas) alınmıştır. Ancak şiirler oldum olası çevirmenleri alt edegelmişlerdir. Çevirmenler uyağı tutturayım derken anlamdan; anlamı vereyim derken simgesellikten; simgeselliği vermeyi çalışırken de diğerlerinden fedakârlık etmek zorunda kalırlar ve bu düzlemlerin eşzamanlı aktarımı filolojik bir imkânsızlık olarak kendini gösterir. Dolayısıyla her ne kadar akıcı olduğu için tercih etmiş olsam da Jaeger'in çevirisi kimi zaman ifadenin güzelliği adına önemli anlam/simgeleri karartmıştı. Bu durumlarda Kranz'ın çevirisinden yararlandım ve bunları da köşeli parantez içerisinde belirttim.

Diğeriyse şudur,

Yoktur ve olmaması zorunludur.

Şunu söylemeliyim ki sana, keşfetmek mümkün değildir bu ikinci yolu.

Çünkü ne bilebilirsin olmayan bir şeyi (gücümüzü aşar bu)

Ne de sözcüklere dökebilirsin,

Aynı şeydir çünkü düşünülmek ve var olmak.

…

Bak *aklınla* bulunmayanın nasıl yine *akılla* orada olduğuna sağlamca

…

Kullanma bakışsız gözü, uğuldayan kulağı

Ve dili, *logosla bağla karara çok-kavgalı kanıtı*" (Jaeger, 2011: 138-1390 ve 142 ve Kranz, 1994: 81-82).

Daha önce de belirttiğimiz gibi ilkel toplumlar, toplumsal/dizgesel eşsüremliliklerinin güvencesi olan Kutsal'ı toplumun dışında tutarlar. Kutsal'ın toplumun dışındalığı, herkesin eşitliğini garantiler; toplumun sınıflaşmasını önler (Gauchet, 2000: 35). Ancak Kutsal aynı zamanda doğaya, yani toplumun kendini yansıttığı nesneye içkin olarak tasavvur edilir. Böylece egemenlik bireylere eşit derecede dışsal olurken, aynı zamanda toplumun bütününe içkin kılınır. Oysaki Yunan Site toplumunun göçler sonrası yapısı, farklı Kutsallara sahip farklı toplulukların bir arada bulundukları bir çatışma ortamıydı ve bu yeni toplum biçiminin istikrara kavuşabilmesi için yeni bir Kutsal inşasına ihtiyaç vardı. Yukarıdaki incelememizin de gösterdiği gibi ilk Doğa Filozofları bu arayış içinde ilkel düşüncenin Tekçi kategorilerine paralel olarak tüm doğanın temelini teşkil eden bir ilk-madde konumlandırmışlardı. Her ne kadar bu ilk-madde ilkel mana

düşüncesinin uzantısı gibi görünse de, karşıtlara ayrılışı toplumsal özdeşliğin ve dizgesel eşsüremliliğin tam olarak sağlanamadığının göstergesiydi. Oysaki Parmenides egemenliğin site içinde *paylaşıldığı* bu antinomik toplum anlayışına karşı çıkar. Toplumsal diyalektiğin konumlandırdığı karşıtlıkları ve değişimi reddeder, egemenliğin (Sitenin) mutlak birliğini arzular. Aristoteteles için olduğu gibi onun için de "Diyalektik sadece bilgiyi eleştirmekle yetinir; oysa Felsefe somut olarak onu üretir" (Metafizik:1004b25-26).

Bunun için Parmenides, Yunan Site'si için dışsal ve durağan (Kirk ve Raven, 1957: 274) yeni bir Kutsal tasavvur[175] eder. Yeni Kutsal'ın dışsallığı, Parmenides'in "hakikati" miraca çıkarak tanrıçadan öğrenmesinde ifade bulur. Hesiodos'un durumunda hakikati bildirmek üzere tanrıçalar şaire gelirken, Parmenides hakikati öğrenebilmek için miraca çıkmak zorundadır ve bunu ancak tanrısal yardımla yapabilir. Hakikat insanların eriminden çıkarılmıştır; ancak ilahi inayetle ulaşılabilir. Parmenides'in yaptığı ise "hakikat"'i bizzat tanrıçadan dinleyerek sözlerini insanlara tebliğ etmekten ibarettir. Bu hakikat takıntısı toplumsal hakikatin yıkılışının kanıtıdır[176] ve Parmenides'in bu çöküşe cevap olarak konumlandırdığı yeni Kutsal, Logos'tur. Yunancada *logos* kelimesi, hem söz hem oran hem düşünce hem de pek çok başka anlamı birlikte barındıran bir

[175] Zaten teori başlı başına dinsel bir eylem değil midir? Theoros, eski Yunan'da şehirlerin kamusal dinsel törenleri gözlemlemesi (theoria) için gönderilen kişiydi (Habermas, 2007: 108). Yani kutsalın gözlemcisiydi. Bu itibarla kendisi ile diğer Polis'in düzeni, Kutsal'ı arasına bir mesafe koyardı. Bu mesafenin yarattığı bilinç sayesindedir ki Parmenides kişinin kendi toplumu içinde kaldığı sürece mahkûm olduğu preontolojik kavrayışı aşarak ontolojiyi kurabilmiştir (Habermas, 2007: 109).

[176] "'Antikler için dünya bir hakikatti!' diyor Feuerbach; fakat şu önemli eklemeyi yapmayı unutuyor: Hakikat dışılığını ortaya çıkarmaya çalıştıkları, sonunda da çıkardıkları bir hakikat… Onların dünyasına *hakikat dışılık* sızar sızmaz" (Marx ve Engels, 2013: 115-116).

kelimedir. Genel olarak söz ile düşüncenin arasındaki kesintisiz sürekliliği ifade eden bu kelimenin anlamını, Türkçede tek bir kelimeyle karşılamaya çalışmak boşunadır. Ancak Parmenides'in kişisel akıl ile tanrısal akıl arasında yaptığı ayrım ve Logos'un tanrısal kökeni[177], onun aşkın bir Söz'ü, yani Kelam'ı ifade ettiğini açıkça gösterir. Parmenides, diğer filozofların Kutsallar'ının sağlayamadıkları toplumsal istikrarı, Kutsal'ı yine tüm toplumun dışına taşıyarak sağlamaya çalışmaktadır. Onda toplumsal istikrarın kaynağı egemenliğin Bir'liğidir. Parmenides var-olan'a birlik, özdeşlik, bölünmez ve hareketsizlik sıfatlarını atfeder. Parmenides'in Bir'inin hareketsizliği *doğal* değil mantıksal bir hareketsizliktir ve mantık toplumsal bir inşadır.

Parmenides elbetteki toplumsal değişimin farkındadır ve değişimi reddebilmek için epistemolojik bir ayrıma gider. Şiirini "hakikat" ve "sanı" olarak iki kısma ayırır ve ilk kısmı metafizik, ikinci kısmı ise fiziksel bir bakışla ele alır (Jaeger, 2011: 146). Böylece her ne kadar kendisi düalist olmasa da, tarih sahnesine düalizm dünyayı epistemolojik olarak ikiye bölen Parmenides ile çıkar[178]. Ancak aslında iki yol, yani inanç (hak) yolu ile dalalet yolu simgesinin geçmişi, Hesiodos'un Arete (erdem)'in yolu ile sefaletin geniş yolu arasında kurduğu karşıtlığa kadar izlenebilir ve Pisagorcuların Y (Upsilon) harfi ile

[177] Yunan dilinde söz anlamına gelen üç farklı kelime vardır. Biri "mythos", biri "epos" ve öbürü de "logos". Mitos söylenen ya da duyulan sözdür. Epos belli bir düzen ve ölçüye göre söylenen tanrının armağanı sözdür. Logos ise insan aracılığıyla nakleden tanrısal hakikattir (Murray, 1911: 116; Erhat, 2011: 5). Bu üç kelime arasındaki ilişki aslında Yunan toplumunda sözün yani Kutsal'ın da evrimini yansıtır. İlk ikisinin tanrısallığı konusunda hiçbir tartışma yoktur. Oysaki üçüncünün tanrısal kökeni modern düşünüş tarafından bilinçli olarak gözardı edilir.

[178] Aslında ayrım, Thales'den bu yana bütün filozofların düşüncesinde örtük olarak bulunmaktaydı. Ancak ayrım zaman içinde gittikçe güçlenmiş ve Platon'da doruğuna ulaşmıştır (Copleston, 1998: 42-43). Parmenides'in öğrencisi Zenon da bu ayrımı derinleştirmek için "Filozofların Tutarsızlığı"na başvurur (Kranz, 1994: 78).

gösterdikleri dinsel simgecilikte karşımıza çıkar (Jaeger, 2011: 142-143). Ancak Tanrıça bu iki yol arasında debelenenlerden de bahseder[179]. İşte Parmenides'in asıl karşı çıktığı bu kişiler (Jaeger, 2011: 143), yani var-olan ile var-olmayanı uzlaştırmaya çalışan filozoflardır[180]. Bu yüzden Parmenides, sanı yolunun karşısına teolojinin hakikatini çıkartır (Kirk ve Raven, 1957: 268 ve 271). Kendisi de bir Pisagorcu olan Parmenides, Pisagorculuğun ikili uzlaşısının hatalı olduğu ve bu ikilikten birisinin egemen ilan edilmesi gerektiğini düşünmüştür (Kirk ve Raven, 1957: 277). Tanrıçaların onu götürdüğü yolun (ὁδός-odos) insanların aşındırdığı yollardan çok uzakta olmasının nedeni, hakikatin dışsal olmasıdır. Bu bağlamda Jaeger yol gibi basit bir kelimeye Parmenides tarafından kurtuluşa giden yol, yani tarikat[181] anlamının kazandırıldığını ve bu anlamın daha sonra methodos (μεθοδος) sözcüğüne kaynaklık ettiğini söyler. Sonuç olarak Doğa Felsefesinin yarattığı Kutsalların başarısızlığı, epistemolojik düalizmin

[179] "… bir de hiçbir şey bilmeyen ölümlülerin

Sallandıkları yol var, iki başlıların…

Hem dilsiz hem körler, şaşkınlar, kararsız kişiler,

Var-olmakla olmamayı aynı şey sananlar

Hem de aynı şey değil, onlarca geriye-döner her şeyin yolu" (Kranz, 1994: 82).

[180] Parmenides'in karşı çıktığı düşünürün özellikle dönemdaşı Herakleitos olduğu iddia edilmiştir (Kranz, 1994: 76; Kirk ve Raven, 1957: 264). Ancak ben bu yoruma karşı çıkıyor ve Parmenides'in tikel bir düşünüre değil belirli bir düşünce biçimine itiraz ettiğini öne sürüyorum. Kaldı ki Jaeger (2011: 144) ve Zeller (1886: 61-62) de böyle düşünmektedirler. Zaten ileride de göreceğimiz gibi Parmenides ile Herakleitos'un düşünceleri farklılıklarına rağmen ciddi Bir ortaklığı paylaşırlar.

[181] Arapça tarikat (طريقــة) kelimesi yollar anlamına gelir ve hakikate ulaşmanın aracıdır. Elbette bu Parmenides'in odos'u ile İslam tarikatının yollarının aynı olduğu anlamına gelmez. Ancak insan bilgisine dışsal dinsel bir hakikat ve bu hakikate varılması için bilge birisinin (şeyh) liderliğinde kat edilmesi gereken belirli bir yol olduğun varsayılması bağlamında ikisi de ortaktır.

doğumuyla sonuçlanmıştır. Parmenides'in kurduğu "felsefi okul" aslında hakikate erişmenin doğru yolunu bulmayı amaçlayan dinsel bir tarikattan başka bir şey değildi (Jaeger, 2011: 140-141).

Özetle Parmenides, Kutsal'ı tüm topluma (doğaya) dışsal bir şey olarak tasarladı. Zaten kendisi, kuruluşundan itibaren daha eşitlikçi olan Yunan kolonilerinden birinde yaşıyordu ve muhtemelen babavatandaki çeşitli genoslar arasında bölünmüş Yunan sitesinin siyasal yapısını tasvip etmiyordu. Parmenides'in var-olan ile var-olmayan arasındaki ilişkide Dike (Adalet)'e bu kadar önem vermesinin sebebi budur. Bu bağlamda egemen sınıfın da halkın da üzerinde olan Kutsal Logos'un toplumsal düzendeki izdüşümü Yasa'dır. Parmenides, Yasa'yı salt egemenlerin yasası olarak görmez. Bilgiyi ilahi kaynaklı olarak düşünmesine paralel olarak kendisini de bu bilgiyi taşımak için seçilmiş kişi olarak görür (Jaeger, 2011: 141-142). Dolayısıyla Yunanistan'da bu dönemde çokça görülen tanrısal yasakoyucu karakterinin tipik bir örneğidir. Parmenides'in ülkesi için mükemmel yasalar koyduğu ve yurttaşlara her yıl yasalara bağlı kalacaklarına dair yemin ettirdiği söylenir (Kranz, 1994: 79). Parmenides şiirinde var-olanın doğup ölmesine izin vermeyenin Dike yani adalet olduğunu söylerken, babaerkil toplumsallığın garantisinin yasalar olduğunu söyler gibidir:

"… Bundan ötürü doğmayı

Ne de ölmeyi Dike salıvermedi gevşeterek köstekleri,

Aksine germekte. Bunların kararı şunda gizli:

Vardır yahut var değil. İmdi karar verildi, bu bir zorunluluk"

(Kranz, 1994: 83)

Ancak Parmenides'in Yasa'yı bütün toplumun üzerinde görmesi onu gerçekte öyle yapmaz. Bilindiği gibi bu dönemde Yunan Site'lerinde "halk" denildiği zaman bu tanımın içine çok sınırlı bir grup girmekteydi. Dolayısıyla

Parmenides'in bütün halkın üzerinde tasavvur ettiği Yasa, Bir ya da Tanrı aslında kısıtlı bir egemenler grubuna aittir. Bu gerçek Parmenides'in düşünce kategorilerinde açıkça görülür. Örneğin Parmenides var-olmayanın varlığını reddeder. Var-olanın var olması; Var-olmayanın ise var olmaması ve varlığın yokluktan yokluğun ise varlıktan gelememesi bizlere çok *mantıklı* bir sav olarak görünebilir. Ancak aslında mantık da toplumsal bir inşadır ve Parmenides'in bu savını var-olan'ın egemenlikle özdeşliği bağlamında ele aldığımızda karşımıza çok ilginç bir yorum olasılığı çıkar. Araştırmalar bize toplumsal sınıflaşma ve egemenliğin altyapısal gelişme sonucu ortaya çıkmadığını; aksine genellikle işgal gibi askeri yollarla topluma dışarıdan zorlanan üstyapısal bir olgu olduğunu gösterir (Lewellen, 2011: 72; Clastres, 2011: 26-27 ve 162; Briffault 1990: 215). Yunanca var-olan kelimesinin mülkiyetle ilişkisini hatırladığımızda, bir toplumda egemenliğin daha başlangıçtan itibaren ya var-olduğu ya da var-olmadığını fark ederiz. Egemenlik olmayan bir toplumda egemenliğin ortaya çıkması (yani yoktan var olma) ve egemenlik içeren bir toplumda ilksel toplumsal özdeşliğe dönülmesi (yani var-olanın yok olması) mümkün değildir. Antropoloji literatüründe anasoylu yapıdan babaerkil yapıya geçişin pek çok örneği olmasına karşın tersinin hiç olmamasının (Thomson, 2007: 35) sebebi budur. Kısacası Parmenides'in de söylediği gibi artık Var-olan "Vardır ve olmaması mümkün değildir" ve Var-olmayan "Yoktur ve olmaması zorunludur". Kaldı ki Burnet de modern düşünüş tarafından kaçınılmaz bir gerçek olarak görünen bu savın Parmenides tarafından bu kadar gayretle vurgulanmasının ilginç olduğunu belirtmekte ve bunun nedeninin bizler için *olağan* olan bu mantıksal kategorinin o dönemde bilinmemesi olduğunu söylemektedir (1908: 203). Başka bir kanıt da Parmenides'in Bir'inin babaerkil sistemin egemen tanrısının, daha egemen, daha

soyut ve aklın yaratısı şeklinde yeniden tasavvurundan ibaret olmasıdır[182] (Cornford, 1957: 216). Parmenides'in Bir'e atfettiği sıfatlar, egemen aklın sıfatlarıdır[183]. Düşünmekle var-olmanın aynı olduğunu söylemesinin nedeni budur[184]. Var-olan'ın "iyice yuvarlak yüreği"nden bahsettiğinde ise, tıpkı Ksenofanes'deki gibi bu, tanrıdan ayıramadığı son maddilik kırıntısıdır. Aynı zamanda aklın kendi üzerine kapanışının da bir simgesidir (Kirk ve Raven, 1957: 268). Dolayısıyla Parmenides'in bir panteist olarak nitelenmesi onun yetersiz

---

[182] Var-olan'ın egemenlik özelliği Parmenides'in şiirinde ve ona atfettiği niteliklerde açıkça görülür:

"Bölünemezdir de hep bir-cins olduğundan;

Burada biraz daha çok da değil-bu onu engellerdi toplu olmaktan-

Burada biraz zayıf da değil, bütün doludur var-olanla,

Bu yüzden bütün topludur; var-olan var-olana bitişir zira.

Fakat kımıldamaz koca bağların sınırları içinde

Başlamaz dinmez, çünkü doğma ve göçme

Pek uzaklara atılmıştır, gerçek inanıştır onu süren

Aynı şey olarak aynı şey içinde kalarak kendi kendine yatar.

Böylece sapa sağlam yerinde durur; güçlü zorunluluk

Sınırın bağlarında tutar, onu çepe çevre saran sınırın,

Çünkü sonsuz olamaz var-olan Tanrı kanunu gereğince;

İhtiyaçsızdır çünkü; her yandan muhtaç olurdu böyle olmasa" (Kranz, 1994: 83-84)

[183] "Anlığın birliği tanrının birliğidir… Birlik anlık kavramında yatar. Anlık için iki en yüce özü, iki sonsuz tözü, iki tanrıyı düşünme olanaksızlığı, kendiyle çelişme, kendi özünü yadsıma, kendini bölünmüş ve çoğalmış şekilde düşünme olanaksızlığıdır" (Feuerbach, 2008: 80-82).

[184] "Anlık sahibi olmamak tek kelimeyle başkası için varlık, nesne olmak, anlık sahibi olmak ise kendi için varlık, özne olmaktır… düşünme anında dışımızdaki öze bağımlı oluruz; ama kendimiz düşündüğümüz sürece bu şekildeki anlıksal bir faaliyette hiçbir öze bağımlı olmayız. Düşünme faaliyeti bizatihi bir faaliyettir" (Feuerbach, 2008: 80). Bu yüzden Parmenides, kendinden önceki doğa filozoflarının kullandığı çoğul ὄντα kelimesinden kaçınarak tekil ὄν kelimesini, "Varlık" ya da "var olanı" kullanır (Jaeger, 2011: 145).

okunmasının bir sonucudur. Onun tanrısı ilkel tanrı gibi heryerdeliği olan değil, sınırlı, yuvarlak ve bir olan tanrıdır. Onun heryerdeliği içinde bulunduğu doğanın heryerinde uyguladığı egemenliğindedir; yani o bir pantheo değildir, aksine her şeye kadir (omnipotent) bir tanrıdır. Dolayısıyla Parmenides'in var-olanı sadece egemen sınıfın Kutsal'ıdır.

İşte bu yüzden Parmenides Bir ile Tanrıyı özdeşleştirmekte başarısız olmuştur (Jaeger, 2011: 149). Parmenides arkhe'yi babaerkil sınır (peras-πέρας) kavramıyla *belirleyerek* (Jaeger, 2011: 150 ve Cornford, 1957: 247); egemenliğin site içinde ancak münhasıran egemen sınıfta (ya da yasalarda) olduğu bir toplumsallık tasavvur etti. Parmenides'in akıl ile sanı arasında ayrım yaparak, hala Birci bir Arkhe konumlandırmaya çalışmasının nedeni budur (Copleston, 1998: 43). Dolayısıyla Parmenides, tıpkı Descartes gibi, akli bir çıkarım yolunu izler ve duyulardan kaçınır (Kirk ve Raven, 1957: 266). Ancak önceki filozofların Tekçiliğini uç noktalarına kadar savunması Yunan felsefesinin başından beri içinde taşıdığı çelişkinin açığa çıkmasına neden olur. Çünkü her ne kadar Parmenides dizgesini eşsüremli tasarlasa da, toplum artsüremliliydi; bu da dizgesinin mantıksızlaşmasına neden olmuştur. Artık Yunan felsefesi/toplumu artık Tekçi ya da Materyalist olmaktan vazgeçmek zorunda kalacaktır (Burnet, 1908: 206). Epistemolojik düalizm sonunda ontolojik düalizmin doğumuna ebe oldu. Bu bağlamda Parmenides'in düşüncesi hem atomculuğun[185] hem de idealizmin çıkış noktasını teşkil eder (Adam, 1908: 243; Kirk ve Raven, 1957: 270). Bu gelişimin nedeni egemenliğin Yunan sitelerinde gösterdiği farklı gelişim biçimleridir. Yunan sitelerinde "halk" yani egemenlikten pay alan kişilerin

[185] Aristoteles de atomculuğun deneyci olmadığını söyler ve Eleacı düşüncedeki varolanın hareketsizliği ile devimin gerçekliğini uzlaştırmaya çalışan bir öğreti olarak sunar (Metafizik, I: 985b4-10).

oluşturduğu grup bir süreklilik göstermemekteydi. Akdeniz ekonomisine eklemlenilmesi paralel olarak halk tabanının gittikçe genişlemesine ve egemenliğin gittikçe daha çok parçalanmasına yol açtı. Bu gelişmenin ürünü olan demokrasi, doğanın kendisi gibi parçalanmış bir biçimde kavranmasına yani atomistik düşüncenin gelişimine yol açtı. Ancak egemenliğin parçalanarak çatışma aracı haline geldiği bir toplum elbette ki istikrarlı değildir. Bu demokratik sitelerden avantajlı konumda olan Atina, istikrarsızlığı vatandaşlarının genişleyen egemenlik açlığını genişleterek, yani imparatorluğa doğru evrimleşerek gidermeye çalıştı. Egemenlikteki bu yabancılaşmanın karşılığı da Arkhenin ontolojik seviyede ayrılması, yani idealizm oldu.

D. Herakleitos'un Kelamı[186]

> "her *sağlıklı* ahlak bir yaşama içgüdüsünün egemenliğindedir" (Nietzsche, 2013: 30)

Herakleitos'u (M.Ö. 535-475) anlayabilmek için önce önceki düşünürlerin kat ettikleri *ilerlemenin* kısaca hatırlanmasında fayda var. Hatırlayacağımız gibi Thales, Yunan toplumunu ilksel birliği içinde tutabilme gayreti içerisinde Tekçi bir felsefe öne sürmüştü. Onu izleyen doğa filozofları da değişim kavramıyla yüzleşmeden, doğrudan ilk-ilkenin doğası ve olgusallığın doğuşuna odaklanmışlardı (Zeller, 1886: 35). Ancak Yunan toplumunda devam edegelen egemenlik çatışması, toplumsal eşsüremliliği imkânsız kılıyordu. Bu bağlamda

[186] Daha önce Parmenides'te açıkladığımız gibi Logos kelimesinin Herakleitos'taki karşılığı Kelam'dır. Bu kapsamda, tarihsel sürekliliği ve Herakleitos'un logos'a atfettiği nitelikler düşünüldüğünde Akıl olarak çevrilmesinin yanlış olduğunu; doğru çevirinin Kelam olduğunu Adam (1908: 221-222) da ifade eder.

Aneksimandros'a geldiğimizde Site'nin farklı genoslar arasında bölündüğü ve toplumsal istikrarın bu gruplar arasındaki çekişmede görüldüğü *antinomik* bir toplum (doğa) kavrayışıyla karşılaştık. Adalet (Dike) kavramının yükselişi de bu noktada başlamıştı. Site'yi paylaşan farklı genoslar arasındaki siyasal denge, babaerkil Sınır (Moira) ve İmtiyaz (Nomos[187]) kavramlarına bağlıydı. Moira imtiyazların sınırı olarak otoritenin; Nomos bu sınırlar içindeki *özgürlüklerin* ve çoğulu nomoi de imtiyazlara ve sınırlara dayalı kurulan toplumsal düzenin simgesiydi (Cornford, 1957: 28-30, 34 ve 59). Orfizm ve Pisagroculukta ise bir siyasal biçim olarak Polis'in yükselişine paralel olarak *dikotomik* bir toplum kavrayışı gördük. Bu bağlamda yeni Kutsal olarak toplumsal sınıfların üzerinde, aşkın bir Adalet kavramı doğmuştu[188]. Ancak Parmenides, toplumun dikotomik kavranışına karşı çıkarak eski Tekçi düşünüşe dönmeye çalışmış; ontolojik çokluğu ve değişimi reddedebilmek için epistemolojik düalizme bel bağlamıştı.

Herakleitos ise toplum içerisindeki ayrışmaları *diyalektik* bir süreç olarak kavrayarak ve toplumun birliğini burada görerek, değişimi kabullenir. Böylece Kutsal'ı olması gereken yere taşır. Herakleitos işte bu Kutsal'ın, yani Logos'un peygamberidir (Jaeger, 2011: 158). Herakleitos, Logos'un kendi kişisel sözü olmadığını açıkça vurgular[189]. Logos'un otoritesi herkesin ve her şeyin

---

[187] Nomos, Yunanca nemein yani dağıtmak, vermek kelimesinden türer. Bunun ilginç bir tarihsel benzeri olarak Marx ve Engels, Fransızca "liberte" kelimesinin aslen güç/kudret anlamı taşıdığını tespit etmiştir (2013: 261).

[188] Orfeus, Dike'yi (Adalet) "Zeus'un Yargıcı" konumuna yükseltmişti. Pisagor ise benzer görüşünü "Zeus'un diyarında Themis ve altındaki dünyada Dike, insanların şehirlerindeki Nomos'a denktir ve aynı yeri tutar; bu yüzden kendisine verilen görevi hakkıyla yerine getirmeyen bütün evrenin düzenini ihlal etmiş olarak görülebilir" (Cornford, 1957: 54 ve Harrison, 1912: 518) sözüyle dile getirr.

[189] "Beni değil

üzerindedir. Ancak kendilerine tebliğ edilse de insanlar bu hakikati anlayamaz[190]. Bu hakikati kavrayabilen tek kişi olarak (Burnet, 1908: 157-158) Herakleitos'un[191] görevi ise hakikati tebliğ etmek, diğer insanların gözlerini açmaktır. Aforizmalarında sıkça kullandığı "uyumak/uyanmak" kelimeleri bunun göstergesidir. Herakleitos hakikatin kendisine gösterilmiş olduğunda ısrarcıdır (Adam, 1908: 216). Dolayısıyla onun, basit bir şekilde ilk-ilkeyi ateş olarak seçen bir *doğa filozofu, hatta bir filozof* olarak nitelenmesi bile yanlıştır. Gerçekten de

---

Logos'u dinlemek

Bilgelik

Uyuşmak

Her şeyin

Bir olduğuna" (Fragman 1).

Not: Fragman çevirileri Kırık Taşlar (2003) adlı çalışmadan alınmıştır.

[190] "Her zaman var olsa da Logos

insanlar kavrayamıyorlar onu

duymadan önce de

bir kez duyduktan sonra da

Her şey bu Logos'a göre

olup bitse de" (Fragman 2)

[191] "Benim

her şeyi

doğasına göre ayırarak

Ve nasıl olduğunu göstererek

Açıkladığım

sözler

işlerde bile

Ötekilerse

bilmiyorlar yaptıklarını uyanıkken

uykudayken yaptıklarını

unuttukları gibi" (Fragman 2)

Herakleitos, bir filozoftan beklediğimiz yazım tarzını benimsemez. Onun tarzı ne Aneksimenes'in nesrine, ne Parmenides'in didaktik epiğine ne de Ksenofanes'in silloi'lerine benzemez. Yazılarını kaleme alırken eski özlü sözler ahlakına benzer aforizmalar kullanmasının nedeni, yıkım içindeki bir topluma aklın sınırlarını aşan bir Kutsal sunmasıdır (Jaeger, 2011: 156; Thomson, 1997: 145-146). Bu nedenle Herakleitos nesrin çözümleyici dilini değil, dinin simgesel dilini benimser. Kendisi de tıpkı Delfi Bilicisi gibi "ne söyler ne gizler meramını [sadece işaret eder]" (Fragman 11)[192]. Herakleitos'un hakikati kendinden önceki düşünürlerin hakikati gibi sadece *teorik* bir hakikat değil, insanların yaşamlarına yön verecek bir hakikattir. Jaeger, Parmenides'in felsefi düşünüşü ifade etmek için her daim teorik düşünüşe tekabül eden νοεῖν (noein) kelimesini kullanırken, Herakleitos'un "sağduyu/doğru sezgi" anlamına gelen ve tanrısal olayların kavranılmasına tekabül eden φρονεῖν (phronein) kelimesini kullandığına dikkat çeker (2011: 158-159). Sonuç olarak, kullandığı dil, tutkuyla bağlı olduğu hakikatin aşkınlığı ve kullandığı dinsel simgesellik göz önünde bulundurulduğunda, Herakleitos'un bir filozof değil, bir peygamber olarak adlandırılması daha uygundur (Burnet, 1908: 145-146 ve Adam, 1908: 215).

Yunan toplumu, dolayısıyla da Doğa Filozofları, egemenlik çatışmasını, babaerkil kategoriler üzerinden çözmeye çalışmışlardı. Babaerkil mülkiyet, sınır ve egemenlik kavramlarının yaygınlaşması sonucunda Yunan siteleri demokratikleşti. Bu bağlamda demokratikleşme, egemenliğin ilkel toplumlardaki gibi herkesten eşit derecede esirgenmesi değil; egemenliğin gittikçe daha fazla kişi arasında *paylaşılması* (nomoi) anlamına gelmekteydi. Ancak egemenlik

[192] Herakleitos'un fragmanları, dilinin şiirselliğini Türkçe'ye çok güzel bir biçimde aktarmış olan Alova'nın çevirisinden (Herakleitos, 2003) alındı. Ancak Fragman numaralarında Burnet'in çalışması (1908) esas alındı.

çekişmesinin gittikçe daha fazla kişi arasında paylaşılmasına dayalı bu sistem, dengesizleşen bir toplum yapısı ortaya çıkardı ve bu toplumsallık biçimi kendi kendini yok etmeye yazgılıydı. İşte bu noktada *fazlasıyla demokratik* Efes'te yaşayan Herakleitos'un Logos'u, egemenliğin bölüşümüne dayanan babaerkil Yasa'ya karşı ahlaka[193], yani toplumsal *özdeşliğe* yapılan bir çağrıdır. Tam da bu sebeple bireyselliği çok ağır bir biçimde eleştirir (Saxonhouse, 1992: 33). Herakleitos'un halkı küçük görüşü ve münzeviliği yanlış anlaşılmamalıdır (Cornford, 1957: 191-193). Onun küçük gördüğü toplumun kendisi değil, aldığı biçim; yani uzlaşıya dayanan ahlakın yerini ayrışmaya dayanan demokrasinin alışıdır. Herakleitos'un Tiran Melankomas'ı yönetimi bırakması için ikna etmesine karşın, kendisine şehre yeni yasalar yapması teklif edildiğinde; demokratik Efes'in yurttaşlarına şehrin zaten kötü bir yönetim altında olduğunu söyleyerek teklifi reddetmesinin (Kranz, 1994: 61) nedeni budur. Çünkü Herakleitos ahlakın yasalara, yani gizli uyumun açık uyuma[194] üstün olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla topluma dışarıdan gelen ve tanrının yasalarını getiren yasakoyucu rolünü oynamak istemedi. Onun düşüncesi, yozlaşmaya neden olan felsefe[195] ve Yasa karşısında toplumu yeniden birleştirebilecek bir bağ olarak

---

[193] Çünkü "[yazılı yasa] öldürür, fakat ruh diriltir" (Pavlus'un Korinthoslulara İkinci Mektubu: 3.6).

[194] "Gizli uyum

güçlü

açıktan" (Fragman 47).

[195] Herakleitos düşüncesini hiçbir filozofu örnek alarak geliştirmediğinde ısrar etmektedir (Laertios, IX: 5). Çünkü ona göre:

"Dinlediklerimdem

biri yok ki

anlamış olsun:

Bilgelik

(Jaeger, 2011: 160) ahlakın savunusudur. Herakleitos'un yasasının ahlak olması (Harrison, 1908: 216-217), onun sadece evrensel değil ortak olmasında[196] da görülür. Logos'un, devletlerin Yasalarının üzerinde olmasının nedeni budur. Herakleitos, Logos'u evrensel yasa ile eşitler ve ona "tanrısal" yasa der (Jaeger, 2011: 161):

"Akılla konuşanlar

---

ayrı düşmektir

her şeyden" (Fragman 18).

Dolayısıyla çok bilmelerinin bir faydası yoktur, çünkü bu filozofların tikel akılları tanrının bilgeliği karşısında bir hiçtir:

"Bilgelerin bilgesi

maymundur

Tanrı'nın yanında

En güzel maymun

nasıl çirkinse

insanın" (Fragman 98-99).

"Düzenbazların şahıydı Pythagoras" (Bu fragman Burnet'de bulunmamakta ancak Alova'nın çevirisinde 102 numaralı fragman olarak yer almaktadır).

"Çok bilmek

öğretmez akıllı olmayı

Öğretse

Hesiodos'la Pythagoras'a öğretirdi

Bir de Ksenophanes'le Hekatios'a" (Fragman 16).

[196] "Demek

izlemeli

ortak olanı

Ortak olsa da Logos

çoğunluk yaşar

kendine özgü

düşüncesi varmış gibi" (Fragman 92).

güvenmeli

her şeyde ortak olana

bir kent

nasıl güvenirse

yasalarına (νόμῳ-nomos)

daha da büyük

bir güvençle

Tüm yasaları

çünkü insanoğlunun

beslenir

bir tek

tanrısal yasayla

İstediğince güçlüdür çünkü o

Her şeye yetip artar" (Fragman 91b)

Burası, Yunan felsefesinde "yasa" (nomos) kavramının kullanıldığı ilk yerdir ve sadece siyasal bir kavram olarak değil, kozmos'un bütün düzeni olarak kavranmaktadır (Jaeger, 2011: 161). Herakleitos'un düşüncesinde kozmos ve siyaset arasında doğrudan bir özdeşlik bulunduğu gerçeği, Diodorus tarafından da vurgulanır. Eserinin adının "Doğa Üzerine" olduğu ve eserinin kozmos, politika ve tanrıbilim üzerine üç bölümden oluştuğunu söyler (Laertios, IX: 5). Laertios, Herakleitos'un kitabında doğayı sadece bir örnek olarak kullandığını, asıl anlatımının devlet üzerine olduğunu özellikle vurgular (IX: 15). Bu bağlamda Herakleitos'un yasası bizlerin *nesnel* olduğunu düşündüğümüz doğa yasası kavramının aksine deneye dayalı değil normatif bir yasadır (Jaeger, 2011: 162-163). Herakleitos'un kullandığı "akılla konuşanlar" ve "ortak olan" ifadeleri Herakleitos açısından aklın, tekil değil tümel olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla

Herakleitos'un demokratik bir ortaklık anlayışına sahip olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü onun için "ortak olan", egemenlikten pay alan vatandaşların *ortaklığı* değildir; tekillerin birlikteliğini aşan bir tümelliği ifade eder. Bunu metodolojik olarak sürekli çelişkiye başvurması da gösterir. Aristoteles'in de dediği gibi "eğer çelişkiler her özneye eşit olarak yüklenebilirlerse, bir varlık bir başka varlıktan hiçbir şekilde farklı olmayacaktır" (Metafizik: 10085a24-25). Dolayısıyla Herakleitos bireyselliği şiddetle reddeder ve Logos ile birliği savunur; insanın toplum dışında bireysel bir varlığı mümkün değildir (Adam, 1908: 235-237). Bu yüzden mensubu olduğu ve *fazlasıyla* demokratik olan Efes halkının kararlarının[197] ve ahlakının[198] yozlaşmışlığını sert bir şekilde kınar; hırs ve kendini beğenmişlikten yoksun bir yaşamın erdemlerini savunur (Laertios, IX: 14). Herakleitos'un münzeviliğinin temelinde kibri değil,

[197] "Ephesoslular

iyi ederler

kendilerin assalar

bırakıp kenti

yeniyetmelere

o koskoca adamlar

Attılar çünkü Hermodoros'u

En iyi insanı aralarından

dediler:

en iyiyi istemiyoruz aramızda

varsa böyle biri

gitsin başka yere

başkalarının yanına" (Fragman 114).

[198] "Hep zengin kalasınız

Ey Ephesoslular

Belli olsun diye kötülüğünüz" (Bu fragman Burnet de yer almasa da Alova'da 96 numaralı fragman olarak bulunabilir).

üstün ahlakı yatar. En bilge kişi olarak Bias'ı göstermesinin (Fragman 105) nedeni de bu olmalıdır. Çünkü Bias bir yandan toplumsal uyumdan yanaydı[199], bir yandan da tıpkı Herakleitos gibi halkın çoğunun bu uyumu görememesinden yakınıyordu (Laertios, I: 88).

Herakleitos'un düşüncesini Artemis tapınağında tanrıçanın imgesine baka baka geliştirdiğini ve feragat ettiği krallık görevinin, aslında Ana Tanrıça rahipliği olduğunu biliyoruz (Laertios, IX: 6; Adam, 109: 212 ve Burnet, 1908: 190). O aslında bir Tanrı-Kraldı (Thomson, 1997: 147). Artemis, ana tanrıçanın yüzlerinden sadece birisi olarak insan-doğa özdeşliğini, yani toplumsal özdeşliği temsil eden bir tanrıçadır. Bu bağlamda Herakleitos doğayı Dionysioscu bir biçimde hem sürekli akışın hem de özdeşliğin olduğu bir yer olarak görür. Evet, belki Herakleitos'un düşüncesinde de karşıtlar vardır, ancak bunlar Olimpik dinin sınırları kesin belirlenmiş toplumsal sınıfları değildir; herkesin geçeceği birer aşamadan ibarettir (Cornford, 1957: 181). Dolayısıyla Hesiodos insanlar ve doğa arasında sınır çizer ve Dike'nin salt insanların dünyasına ait olduğunu söylerken (İşler ve Günler: 276-280), Herakleitos'da Logos her yana siner. Bu her yana sinmişlik Herakleitos'un düşüncesine hâkim üç kavramda da görülür: ölçü, zaman ve ateş. Herakleitos'un ölçü kavramı, sayının tikelliğine meydan okuyan bütüncül bir kavramdır. Salt sayısal açıdan bakıldığında 3 ile 10 birbirinden farklıdır; oysa Herakleitos açısından önemli olan tekil sayılar değil ilişkinin (ve) kalıcılığıdır (bakınız Kirk ve Raven, 1954: 187). Benzer bir tümellik kavrayışını

[199] Laertios'un kibirli ve kendini beğenmiş birisi diye nitelediği Herakleitos'un "Yangını söndürmektense, küstahlığı söndürüp yok etmek gerekir" (IX: 1-2) dediğini aktarması ilginçtir. Bias da, "Yaşadığın kentte <…> bütün yurttaşlar senden hoşnut kalsınlar: bu büyük bir lütuftur çünkü; *kibirli bir karakter çoğu kez yakıcı bir zarar ışığı yakar*" (Laertios, I: 85) derdi. Herakleitos'un ve Bias'ın karşı çıktıkları kibir, tikel aklın kendisini topluma baskılamaya çabaladığı Yunan bireyselciliğe bir itirazdır.

Herakleitos'un zaman kavramında da görürüz. "Zamanın düzenlemesine göre" kavramıyla Aneksimandros'ta da karşılaşmıştık. Ancak Milet okulunun düşünürlerinde zaman doğrusal görülürken, Herakleitos açısından bir döngüdür. Benzer bir algıyı, zamanın, toplumsal yaşama paralel olarak, döngüsel kavrandığı ilkel toplumlarda da görürüz (Durkheim, 2011: 473). Toplum eşsüremliliğini döngüsellik üzerinden ifade eder ve ayın, güneşin ve dünyanın çevrimleriyle özdeşleştirerek zamanı gün, ay ve yıl döngüleri üzerinden kavramsallaştırır. Bu da döngüsel zaman kayrayışının toplumsal istikrar açısından önemini gösterir. Benzer bir durumu Yunan dinsel düşüncesinden de görülür. Gerek olimpiyat oyunları[200] gerekse de festivaller, döngüsel bir zamanda yer alır. Bu, Yunancada döngüsel yıl kavramsallaştırmasını ifade eden Eniautos (ἐνιαυτός) kelimesinde görülür. Daha önce de Zeus'un Horaları yanı zamanın yıllık döngüsünü ve Dike'yi yani insanların kendi aralarındaki düzeni kontrol etmek üzere çağırıldığını görmüştük. Bu bağlamda Orfikler de Kronos'u Perslerin zaman tanrısı Zrvan'ndan esinlenerek Cronos, yani zaman ya da Eniautos ile; kendi kendinde (yetkin) olanla özdeşleştiriyorlardı (Harrison, 1912: 183, 186 ve 497). Zamanın döngüsel kavranışı, ilerleme olarak kavranışına karşı önemli bir sav oluşturur (Cornford, 1957: 176). Bu bağlamda Platon da eniautos (ἐνιαυτ) kelimesinin kendi kendinde (yetkin) olandan en heautos'dan (ἐν ἑαυτός) geldiğini söyler (Kratylos, 410d).

[200] Olimpiyatların yıllık döngü içinde değil de 49-50 aylık bir döngüde gerçekleştirilmesinin sebebi, anasoylu Ay tapınımının yerini babaerkil Güneş tapınımına bırakmasıdır. Olimpiyatlar arasındaki süre 354 günlük ay yılı ile 365 günlük güneş yılının denk gelişine göre hesaplanmaktaydı. Bu hesap Harrison tarafından verilmektedir (1912: 225). Olimpik oyunlar ve tapınımdaki değişimden dolayı dönemselliği değişen diğer festivaller daha önce yıllık döngünün birer parçasıydılar (Harrison, 1912: 237).

Dolayısıyla Herakleitos'un zaman ve akışı vurgulamış olması, onun geleneksel olarak yapıldığı gibi Oluş'un filozofu olarak Varlık'ın filozofu Parmenides ile karşıtlık içerisine konulmasını haklı çıkarmaz (Copleston, 1998: 34). Herakleitos da tıpkı Parmenides gibi aslında birlik ve sürekliliğe vurgu yapar. Onun için her şeye hükmeden Logos, yani Kutsal Bir'liktir[201]. Değişim içerisinde Bir'liğin ayırt edilmesi, daha sonra Empedokles, Leuppikos ve Anaksagoras'ın felsefelerinin de odağı olacaktır ve bu düşünürlerin Bir'leri her ne kadar çok sayıda ve bölünebilir olsalar da, özleri itibariyle Parmenides'in Bir'inden faklı olmayacaktır (Zeller, 1886: 36). Ancak Parmenides'in var-olan'ı sınırları olan bir Theo iken, Herakleitos'un "logos"u heryerdeliği olan bir pantheo'dur (bakınız Kirk ve Raven, 1957: 192; Copleston, 1998a: 33). Yani Parmenides'in yasası (dike) egemenin yasasıyken, Herakleitos'un yasası (nomos) toplumun ahlakıdır. Dolayısıyla Herakleitos'a tamamıyla[202] aristokratik bir düşünce biçimi atfetmek büyük bir haksızlıktır. Tanrı çatışmanın ta kendisidir ve Olimpik kavramsallaştırmanın aksine salt iyilikle kusurlu değil hem iyiliği hem de kötülüğü bir bütün olarak barındırır[203]. Logos'un panteistik özelliği

[201] Aslında toplumsal birliğin sağlanmasında böylesi hayali bir kavrama başvurulması bizler için çok tanıdıktır. İster egemenlik isterse de millet olsun modern toplumlar da birliklerini böylesi hayali bir kavrama dayandırır.

Modern toplumla, postmodern toplum arasındaki fark ise modern anlayışın bütün toplumu üstün bir kutsala bağlayan otoriter bir yapıya sahip olması, postmodern anlayışın ise toplumu oluşturan grupları da kapsayacak bir kutsallar hiyerarşisine başvuran daha liberal bir yapıya sahip olmasıdır (Szerszynski, 2005: 170).

[202] Elbette Herakleitos'un fragmanlarında bilgililer ve bilgisiz halk arasında bir ayrım görürüz; ancak burada tamamıyla aristokratik bir düşüncesinin olmamasından kasıt, Herakleitos'un düşüncesinde ayrımın egemenliğe değil, ahlaka dayalı olmasıdır.

[203] "Tanrıya

her şey

Herakleitos'un düşüncesinin tüm alanlarını birbiriyle ilişkilendiren simgeselliğinde açıkça görülür. Logos tıpkı Kthonik tanrılar gibi aynı anda birçok şeydir; hem ateş, hem yasa, hem adalet hem de Tanrıdır. Herakleitos'un ilk maddesi ateş, bu üçünün özdeşliğinin maddi ifadesi olan bir ruh-maddedir[204] (Kranz, 1994: 59 ve Adam, 1908: 222-225). Ateş, bütün ruhların geri döndüğü ilksel mananın ta kendisidir. Oluşu ya da savaşı vurgulayışı bundan kaynaklanır;

---

güzel

iyi

haklı

İnsana

Kimi haklı

Kimi haksız" (Fragman 61).

[204] İlkel Yunan düşüncesi tarafından ateş sudan daha güçlü bir vaftiz maddesi yani arındırıcı ruhsal bir madde olarak düşünülüyordu. Tıpkı Eleusis törenlerinde suyun vaftiz amacıyla kullanılması gibi, Yunanlılar çocuk yedi günlükken "ateşin etrafında koşma" (ἀμφιδρομια) ritüeli gerçekleştirirlerdi. Bu törenin asıl amacı çocuğu manayla temasa geçerek olağanüstü güçler kazanmasıydı (Harrison, 1912: 34). Bu, Demeter'in Demephon'u tanrısal güçlere kavuşturmak için ateşe tutması mitinde de görülür. Odysseus da evini iki araçla arındırır: talipleri öldürdükten sonra kendilerini suyla ve hizmetçileri öldürdükten sonra da ocağını ateş ve kükürtle (Odysseia, XII: 437-500).

James, Mısır Gizemlerinde de adayın pozitif ve negatif ibadet aşamalarından sonra, önce suyla sonra da ateşle vaftiz edildiğini hatırlatır (2010: 106). Aristoteles ise, Herakleitos'un ilk madde olarak ateşi seçmesinin nedenini ateşin en az cisimsel madde olmasında görür (Ruh Üzerine: 405a5).

Bu bağlamda ilke olarak ateşin seçiminde kendileri de Hint-Avrupalı olan ve otokton halklar üzerinden benzer bir egemenlik kurmuş olan Perslilerin ateşi tanrısal saymaları; buna karşın egemenliğin ilksel kutsallığa dayalı yapısal bir biçimde geliştiği Mısır'da "önüne çıkan her şeyi yiyen bir hayvan, bir canavar" saymalarının nedeni de anlaşılır (Herodotos, III: 16). Biri toplumsal ilerlemeyi, diyalektiği benimsemiş; diğeri ise toplumsal eşsüremliliği koruyan bir yapı yaratmış bir toplumdur.

çatışma içinde tikel kavramlar yok olur, birliğe döner. Sözlerinin muğlâklığı da bundandır; çünkü düşüncesi doğayı parçalayan tikel kavramlarla ifade edilemeyecek kadar bütünseldir (Saxonhouse: 1992: 35). Bu gerçek Herakleitos'un çoğu zaman modern yorumcular tarafından bireyin kendi hayatının dümeninde olduğu anlamında bireyselci bir şekilde yorumlanan "Karakter insanın daimon'udur" (Fragman 121) ifadesinde de görülür. Burada ifade edilen aslında ruhun bireyselliği değil Logos ile birliğidir. Bu bağlamda Herakleitos'un ortak olanın izlenmesi (Fragman 92) talebi ve kendi bireyselliğini reddi (Fragman 1), ünlü Yunan bireyselciliğinin reddidir. Benzer bir düşünce ruhun bireysel değil de ata ruhunun yeniden canlanmaları olduğunu savunan bir fragmanda da görülür[205] (Adam, 1908: 235).

Herakleitos'un ilk-ilke olarak ateşi seçmesinin amacı, karşıtların içinden çıkacağı bir temel bulmak değil, her şeyin ona, onun da her şeye dönüşebileceği; karşıtlar üstü bir temel bulma arzusudur (Burnet, 1908: 160-161). Ateşin toplumsal alandaki karşılığı kendisini mücadele olgusunda gösterir. Aneksimandros'un aksine toplumsal çatışmayı adaletsiz görmez, onu toplumun özsel bir parçası olarak kabul ederek[206] (Copleston, 1998: 33-34) Site'yi bir politi

---

[205] "Ölümlüler ölümsüz
Ölümsüzler ölümlü
Biri öbürünün
ölümünü yaşar
yaşamını ölür" (Fragman 67)

[206] "Bilin ki
her şeyde ortak
savaş
Çekişmedir adalet
Çekişerek
var olup

haline getirir. Dolayısıyla her ne kadar toplumu egemen sınıf ve halk olarak ayrışmış olarak görse de; toplusal sınıflara yönelik kavrayışı statik değil dinamiktir. Asıl yorgunluk aynı kalmaktır (Fragman 82), oysaki dinlenme değişmededir (Fragman 83). Sonuçta Herakleitos'un düşüncesinin üç kategorisi olan kozmos, politika ve tanrıbilim birbirleri üstüne çökerek *bir bütün* oluşturur ve babaerkil imtiyaz dağıtımı ilkesinden doğan yasa kavramını anasoylu panteistik düşünceyle birleşerek toplumun tamamını kapsayan bir Kutsal olarak yeniden tanımlar (Jaeger, 2011: 171). Dolayısıyla Bir ve Çok sözkonusu olduğunda Herakleitos öncekilerden farklıdır. Herakleitos'un kendini izleyen Atomcu filozoflardan ayıran ve tekçi Doğa filozoflarıyla aynı kategoride sınıflandırılmasını haklı gösteren ayrımı bizlere Platon gösterir: "İonyalı ya da Sicilya'lı Musa'lar, en sağlam yolun ikisini birleştirmek olduğu düşüncesine vardılar. Yani varolan, hem çok hem de bir'dir ve düşmanlıkla dostluk birbirine bağlıdır. Çünkü ayrılan daima yeniden birleşir İşte böyle diyor o yaman Musa'lar. Ama daha yumuşak başlı olanları da, her zaman böyle olması gereken bu yasayı görmezden gelip, herşey'in, sıra ile, bazen bir olduğunu, Afrodit'in gücü (yani sevi) sayesinde birbirleriyle dost olduğunu, bazen de yeniden çok olduğunu, kavga diye adlandırdıkları şey yüzünden birbiriyle düşman olduklarını öne sürüyor." (Sofist: 242d-243a). Burada İyonyalı Musa elbette Herakleitos, Sicilyalı Musa ise Empedoklestir (Burnet, 1908: 159). Yumuşak başlı Empedokles doğanın döngüsel olarak sırasıyla Bir ve Çok olduğunu, yani döngüsel de olsa bir ilerleme konumlandırırken; sert Herakleitos varolanın hem Çok hem de Bir olduğunu söyler, yani ilerlemeyi toptan inkar eder.

---

yok olur

her şey" (Fragman 62)

V. Bölüm: Ve Toplum Bireylerine, Doğa Atomlarına Ayrıldı

> "Polis'in iletişim bağlamında teklerin bireyselleştirilmesi o kadar ilerlemişti ki, tekilleşmiş benin sabit bir büyüklük olarak kimliği ancak kozmik düzenin soyut yasalarıyla özdeşleşerek oluşabilir[di]" (Habermas, 2007: 114).

Yunan demokrasilerinin dar bir egemenler tabanından daha geniş bir tabana yayılmasının temelinde biri askeri diğeri de ticari olmak üzere iki devrim yatar. İlk ele alacağımız Fenike'den gelen (Freeman, 2010: 88 ve 122) askeri devrimdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Yunan toplumunda yurttaşlar sadece mülk sahibi ocak babalarıydı. Ocak babalarının egemenliklerinin temelinde ise güç (Kratos) kullanımı yatmaktaydı. Zaten yedi bilgeden biri olan Solon da eşitlik dağıtmaz da "Demos'a yeteri kadar *kratos* (güç) verdim, ne *time* (onur)'undan kestim, ne de ekledim" der (Murray, 1911: 155; Vernant, 2002: 86). Öyleyse güç kullanımının en saf biçimi olan ordunun yurttaşlardan oluşması ve yurttaşların ordu olması hiç şaşırtıcı değildir[207] (Engels, 2012: 124). Bu sebeple egemenliği dar bir aristokrat çevrenin dışına çıkartan ve toplumsal yapıyı kökten değiştiren hoplit organizasyonunun bir yenilik hevesiyle benimsendiği düşünmemelidir. Tipik bir Polis, babaerkil çatışma kültürünün uzantısı olarak, Yunanistan'ın kıt tarım arazileri ve ticaret yolları için diğer Polislerle sürekli rekabet halindeydi. Elbette

[207] Daha önce benzer bir babaerkil yapıya sahip olduğunu söylediğimiz Nuer'lerde de kabile düzeni aynı zamanda askeri düzene de karşılık gelmekteydi (Evans-Pritchard, 1940: 120).

bu rekabette avantaj sağlayacak her taktik ve teknik çok değerliydi. Fenike üzerinden gelen yeni ağır piyade donanımının geleneksel süvari donanımına göre daha ucuz olması ordunun nicelik açısından genişlemesini sağlıyordu. Ancak önemli olan tek şey, sayısal üstünlük değildi. Hoplit teknikleri aynı zamanda geleneksel aristokrat süvari taktikleri karşısında da çok başarılıydı ve bir hoplit ordusunun karşısında durabilecek tek güç başka bir hoplit ordusuydu (Freeman, 2010: 139-140).

Yunan tarihinde pek çok şey tartışma konusu olsa da, askeri hizmet ile demokrasinin gelişimi arasındaki ilişki tartışmasızdır. Bu bağlamda özellikle M.Ö. 7nci ila 5nci yüzyıllar arası Atina siyasal organizasyonu için kullanılan "hoplit demokrasisi" çok yerinde bir tanımdır. Bu dönemde Polislerin özgür nüfuslarının gittikçe artan bir kısmı askeri hizmete katılmaya başlamış; Solon ve Kleisthenes'in kanunları ile hoplit organizasyonu daha etkin hale getirilmiş ve Atina gittikçe askerileşmiş/demokratikleşmiştir (Vasillopulos, 1995: 49 ve 56). Bu gerçeği Aristoteles de vurgular: "İlke olarak, yurttaşlık silah taşımaya (paraca) gücü yetenlere ayrılmalıdır. Bu bir mülkiyet koşulu aramak demeye gelir… Yunanlılarda (krallıktan sonra) en eski anayasal yönetim, gerçekten savaşçılardan, en başta da süvarilerden oluşuyordu, sonra şehirler büyüyüp piyade güçlenince, bunların da katılmasıyla yurttaşların sayısı çok daha arttı" (Politika: IV.13). Hoplitlerin eşitliği insanın ölüm karşısındaki eşitliğinden kaynaklanıyordu[208]. Ancak hoplit[209] donanımı yine de egemenliğin nüfusun çoğuna inkâr edilmesine yetecek kadar pahalıydı. Dolayısıyla Yunan toplumunun aristokratik doğasından

[208] Arendt, bu ilkeye dayanan hiçbir siyasal örgütlenme bilmediğini söylemektedir (1997: 82). Ancak tam da kendi ideali olan Yunan polis'inin geç dönemi bu ilkeye dayanmaktaydı. Kaldı ki bildiğimiz bütün demokrasiler de, bu yapılarına savaşlar sonrasında erişmişlerdir. Dolayısıyla askerlik ile demokrasi arasındaki ilişki iyi bilinen bir tarihsel gerçektir.

[209] Hoplit'in kelime anlamı "silahlı adam"dır.

kurtulduğu ya da eşitlikçi bir hale geldiği sanılmamalıdır. Yunan tarihi boyunca ne kadar yaygınlaşırsa yaygınlaşsın, Yunan siyasal toplumları aristokratik niteliklerini hiç kaybetmemişlerdir. İsonomia (yasada eşitlik) ve isokratia (güçte eşitlik) terimleri egemenler arası eşitliğin söylemleriydi ve hiçbir zaman halkın çok küçük bir kısmından fazlasını kapsamamışlardır (Vernant, 2002: 57). Yunan Polis'leri demokratikleştikçe, aslında olan şey egemenliğin daha dar bir malikler çevresinden daha geniş bir malikler çevresine yayılmasından ibaretti. Bu da bizlere Yunan demokrasisinin gerçek özünü gösterir: erkin eşit olarak paylaşılması değil, erkin eşitler arasında paylaşılması (Arendt, 2000: 70 ve 82). Dolayısıyla Polis'teki eşitlik, eşitsizliği öngerektirir. Diğer yandan egemenlere "benlikleri tümüyle özgün ve herkesinkinden farklı bir benlik olarak armağan edilir ki, herkesinkiyle [tüm egemenlerle] aynı olması iyice sağlama alınabilsin" (Adorno ve Horkheimer, 2010: 30-31). Dolayısıyla siyasal bir olgu olarak özgürlük, Polis'le eşzamanlı olarak doğmuştur (Arendt, 2012a: 36).

Ticaret devrimi de yine Fenike üzerinden Doğu ile kurulan ilişkiler ve nüfustaki artışa paralel olarak kolonicilikte yaşanan patlamayla bağlantılıydı. Kolonileşme hareketinin başladığı kentin, Yunan felsefesinin başladığı yer, yani Miletos olması gerçekten de anlamlıdır (Freeman, 2010: 130). Sürülen küçük kardeşlerin kurdukları ve ana kentlere dinsel açıdan bağlı Yunan kolonileri, Ege, Karadeniz ve Akdeniz'in kuzeyi boyunca, özellikle de İtalya anakarası ve Sicilya adasına yayıldı. Tipik bir koloni grubu 100-200 küçük erkek kardeşten oluşurdu ve yanlarında ana kentin ocak ateşini taşırlardı. Bu ilk gelen grup kentin egemen sınıfı yani yeni babaları olarak kabul edilirlerdi ve küçük kardeşler ancak burada ağabeylerinden bağımsız kendi ocaklarını kurarlardı (Freeman, 2010: 126-127; de Coulanges, 2011: 242). Daha önce de bahsettiğimiz gibi toplumsal eşitsizliğin tohumu babaerkil ocakta mevcuttu (de Coulanges, 2011: 216). Tapınma

babalardan ağabeylere geçmekteydi, ocağın kenarında ise tapınımı devralan ağabeylerine itaat etmekle yükümlü kardeşler ve azatlı yanaşmalardan oluşan geniş bir özgür ama egemenlikten dışlanmış insanlar öbeği mevcuttu. Bu kişiler ticari devrimle birlikte mülk sahibi olmaya başlamışlar ve mülklerini kendilerinden esirgenen egemenliğe talip olmak üzere kullanmışlardır. Bu durum, yanaşmalar (thetes) için de bir fırsat doğurmuş; önce mülk sahibi olmaya sonra da toprağı kendileri için eker hale gelmeye başlamışlardır (de Coulanges, 2011: 246). Diğer yandan küçük kardeşler zanaatkâr, denizci ve tüccar oldular. Sonunda çabaları meyvesini verdi ve egemenlikten dışlananların oluşturduğu burjuva sınıfı[210] ile aristokrat sınıf arasında; dolayısıyla da ticari mülkiyet ile toprak mülkiyeti arasında bir egemenlik çatışması doğdu. Ancak Yunanistan'da gerçek anlamda bir burjuva sınıfı hiçbir zaman ortaya çıkmadı (Starr, 1986: 82). Ticari zenginlik genellikle toprak sahibi olarak geleneksel aristokratlar sınıfına geçmek için kullanıldı. Böylece toprak aristokrasisinin siyasal ayrıcalıklarına meydan okumaya başladılar (Thomson, 2004: 100-101). Geçiş aşamasında ticaret sınıfı, direnişi kırmak için aristokratlara karşı kendileri gibi egemenlikten dışlanan thetes'lere başvurdu. Bu durum hem aşağı sınıfları siyasete çekti hem de aşağı sınıf ile aristokratlar arasında çatışmayı körükledi.

[210] Burada burjuva teriminin kullanılması anakronik gibi görünebilir. Ancak bu bizim değil Marx'ın tanımı gereğidir. Marx kapitalistleri geleneksel mal edinmek için para kazananların (Mal→Para→Mal) karşısında para kazanmak için para kazananlar (P→M→P) olarak tanımlar. Aristoteles de, dönemindeki ticaretin amacını tam olarak bu şekilde, yani para kazanma amacıyla para kazanma olarak tanımlar (Politika, I.9). Öyleyse Marx'ın tanımı gereği burada karşımızdakinin bir burjuva sınıfı olduğunu kabul etmek zorundayız (Marx, 1976: 247-257).

Bu, Yunan Polis'lerinin M.Ö. 5. Yüzyılda Mısır ve Fenike'den gelen göçmenlerle büyümesi, orta sınıfı oluşturan zanaatkâr sayısında bir patlama yaşanması ve işbölümünün ciddi seviyelere ulaşmasının doğrudan bir sonucuydu (Friedell, 2011: 169).

Aristoteles (Politika: III.8) ve Platon (Devlet: 423a), açıkça Yunan polislerini zenginler ve fakirlerin oluşturduğu iki statülü bir yapı olarak tanımlarlar. Demokrasi ile oligarşi arasındaki fark da buradan kaynaklanmaktadır. Zenginler iktidarı daha küçük bir çevrede bölüştüğünde oligarşi, fakirler daha geniş bir çevrede bölüştüğünde ise demokrasi olmaktadır (de Coulanges, 2011: 72). Ancak bu sayı Atina'da bile genel nüfusun yüzde yirmisini geçmemiştir (Raaflaub, Ober ve Wallace, 2007: 11). Yunan sitelerinde halk tam anlamıyla kendi arasında fakirler ve zenginler olarak bölünmüş ancak bu iki grup da egemenler olarak kölelere karşı birleşmiş durumdaydı (Thomson, 1997: 229). Dolayısıyla bugünkü anlamıyla Yunan polislerinin yönetim biçiminin demokrasi değil, oligarşi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz (Starr, 1986: 97; Friedell, 2011: 184). Bazı siteler bu iki sınıf arasında nispeten dengeli bir egemenlik paylaşımı sağlayarak istikrarlı yapılar kurabilmişlerdir. Ancak pek çok site bu iki malik sınıfını tatmin edebilecek bir egemenlik yapısı oluşturamamıştı ve sınıf çatışmaları patlak vermişti (Freeman, 2010: 141). Bu dönemde egemenlik taleplerine hitap ederek kişisel başarı elde eden tiranlar ortaya çıktı (Freeman, 2010: 142). Tiranların ortaya çıkışının temel sebeplerinden birisi, koloni dönemine gelindiğinde aristokratların geleneksel kralları yerinden etmiş olmalarıdır (Friedell, 2011: 86). Tıpkı bu işi M.Ö. dokuzuncu yüzyılda gerçekleştirerek krallık yerine yürütme görevlileri koyan Fenike ticaret oligarşisi gibi (Thomson, 1997: 203) Yunanlılar da krallığın yerine aristokrasinin kontrolündeki memurları getirmişlerdi. Tiranlar, aristokratların kendi aralarındaki mücadelede, yeni bir bilinç kazanmış aşağı sınıfların desteğini aramış (de Coulanges, 2011: 240; Freeman, 2010: 141) ve bu desteği alabilmek için aşağı sınıfların geleneksel krallığın geri dönüşü özlemine cevap vermek zorunda olduklarını görmüşlerdir. İlk tiranın Levanten Savaşı sonrası lider kent olan

Korinthos'tan çıkmasının nedeni budur. M.Ö. 9ncu yüzyılda genişleyen Asur gücü Fenikelileri sıkıştırmaya başlamıştı. Asurlular M.Ö. 877'de Suriye'nin Akdeniz kıyılarına dayanmışlar, M.Ö. 720'de Al-Mina işgal edilmiş ve en önemli Fenike kentlerinden biri olan Sidon M.Ö. 667'de yıkılmıştı (Freeman, 2010: 121). Bu karışıklığın en önemli sonucu Doğu'lu zanaatkârların, Fenike şehirlerinin küçük birer kopyası olan (Vlassopoulos, 2007: 104-117) Yunan kentlerine göçmeleri olmuştur! İşte Korinthos bu göç dalgalarıyla gelen Doğu'lu zanaatçılara kucak açan bir kentti (Freeman, 2010: 132). Babaerkil sistem tarafından egemenlikten dışlanan küçük erkek kardeşler bu Doğu'lu yabancı sınıfın getirdiği yeni mülkiyet aracından, ticaretten faydalanmayı bilmişlerdir. Ticaretten elde ettikleri gelirle abilerinin geleneksel ocak ve toprak mülkiyetine meydan okumuşlardı (Thomson, 2007: 563). Gerçekten de tiranların neredeyse tamamı yönetimden dışlanmış aristokratlardı. Bu bağlamda Korinthos Tiranı Kypselos'un hikâyesi tam bir örnektir. Kypselos'un annesi Korinthos'da egemen olan Bakkiades klanına mensuptu. Ancak topal olduğu için klan dışından birisiyle evlendirilir; dolayısıyla Kypselos egemenlik hakkını kaybetmiş birisi olarak doğar. Ancak arkasına hoplitlerin desteğini alarak aristokrasiyi devirir (Freeman, 2010: 142). Tiranlar bu bağlamda egemenliklerinin temelini oluşturan ticarete çok önem vermişlerdir. Bu karmaşanın sonucunda Yunanistan'daki toplumlar bir ucunda demokratik, diğer ucunda ise aristokratik yönetim biçiminin yer aldığı bir skalada farklı noktalara konumlanmışlardır.

Geleneksel egemenlikten ve genos sisteminden dışlanan bireyler, geleneksel aristokratik savaş ahlakına uygun olarak genos'larının onuru için değil özdeşleşebilecekleri yeni bir siyasal yapı olan Polis için savaşmaktaydı (Freeman, 2010: 140). Böylece tüccar sınıfı ortak bir kimlik edinmiştir. Ancak her ne kadar temsilcileri olarak tiranları çıkarmış olsalar da ne tiranlar ne de bu sınıf geleneksel

toplumsal yapılar gibi müşterek bir kimlik oluşturamamışlardır. Bu bağlamda tiranlar, meşruiyete sahip olamamış ve yönetimleri bireysel olmaktan öteye geçememiştir. Bu tiran kelimesinin özel kullanımı ve anlamındaki değişikliklerden de görülür. Tiranlara, kral (anax) değil tiran denmiş olmasının nedeni başlı başına kral kelimesinin taşıdığı kutsallıktı (de Coulanges, 2011: 173; ayrıca Thomson, 1997: 80). Bir tiran iyi bile olsa ona kral denmezdi. Tiran, aslında geleneksel bir otorite olan kralın geri getirilmesi çabasının bir ürünüdür (Starr, 1986: 85). Tiran egemenliğinin "herkese karşı tek kişi" olarak icra etmekteydi; dolayısıyla tıpkı ilkel toplumda olduğu gibi geri kalan yurttaşlar eşit derecede iktidarsızdı (Arendt, 2012: 136-137). Ancak buradaki iktidarsızlık geleneksel toplumlardaki "Bir'e karşı Herkes"'den çok farklıdır[211] (Arendt, 1997: 52). İşte tam da bu sebepten dolayı iktidarın tüm özgür bireyler arasında bölüştürüldüğü babaerkil kutsallıkla taban tabana zıttı ve ne kadar olumlu icraatlar yaparsa yapsın Kral adını alamamış, Tiran unvanından kurtulamamışlardır (Arendt, 2012: 147 dipnot 8). Bu durum kralların dinsel görevleri olması, tiranların ise salt siyasi şefler olması gerçeğiyle de sabittir (de Coulanges, 2011: 168, 173 ve 175). İşte bu yüzden Aristoteles, monarşi ve tiranlık kavramlarını eşanlamlı ve krallık kavramının zıt anlamlısı olarak kavrar (Arendt, 2012: 161; Aristoteles, Politika: I.7 ve). Çünkü otorite sahiplerinin ayırt edici özellikler hatırlayacağımız gibi iktidar sahibi olmamalarıdır (Arendt, 2012: 168). Oysaki tiranlar iktidar sahibi bireylerdi. Bu yüzden demokrasinin kurulduğu M.Ö. 5-4ncü yuzyıllara varamadan, M.Ö. 6ncı yüzyılında sonuna kadar bütün tiranlar Asya ve İtalya hariç ortadan kaybolmuşlardır (de Coulanges, 2011: 283). Ancak bu süre içinde ilksel toplumsal eşitliğin bireysel sembolü olan geleneksel krallık

[211] "...'herkes' sözü iki anlamda kullanılıyor: 'Ayrı ayrı herkes' ve 'birlikte herkes'" (Aristoteles, Politika: II.3).

kurumunu geri getirme çabası olan tiranlar, ilksel biçiminde olmasa da toplumsal eşitliği geri getirmede önemli bir rol oynamışlardır. Bu açıdan demokrasi halkın kaybettikleri kadim eşitliği geri kazanma teşebbüsüdür (Thomson, 2004: 58). Daha sonradan kazandığı kötü anlama karşın, çoğu kentlerini zenginleştirmiş ve iyi bir yönetim sergilemişlerdir. Ancak tiranların gerçek bir krallık değil, bireyselliğe dayalı bir egemenliğe dayalı olmaları, iktidarı ele geçirdikten sonra bireyselliğin kendini göstererek zalimleşmelerine neden olmuştur (Freeman, 2010: 141). Bu yüzden tiranların iç politikaları dinci, dış politikaları ise yayılmacıydı (Friedell, 2011: 97). Bunu başarabilen tek Polis Atina olmuştur. Dolayısıyla bir Yunan demokrasisinden ziyade, bir Atina demokrasisinden bahsetmek daha doğrudur. Ve bu yapı emperyalizmin desteği olmadan ayakta kalamayacak bir sistemdi (Raaflaub, Ober ve Wallace, 2007: 10).

A. Empedokles

Akragas'lı Empedokles (yaklaşık M.Ö. 495-435) hakkında elimize ulaşanlar, kendisinden öncekilerle karşılaştırıldığında bir hayli fazladır. Ama hem yaşamına ilişkin hikâyeler hem de *Arınmalar* adlı eserinde görülen dinsel hava, Yunan filozoflarını bilimsel ideolojiye dayanarak yorumlayanların kafalarını epey karıştırmıştır. Kimilerine göre Empedokles'in düşüncesindeki bilimsel ve dinsel yanlar birbirleriyle tamamıyla uzlaşmazdır ve Empedokles, düşüncelerini uzlaştırmaya dahi çalışmamış bölünmüş bir kişiliktir (Zeller, 1886: 75; Copleston, 1998: 58). Diels ve Bidez'e göre ise bu iki farklı düşünce biçimi Empedokles'in yaşamının iki ayrı aşamasına denk düşer. Bu yoruma göre Empedokles ya dinsel düşüncelerle yola çıkmış ancak bilimsel düşüncede doğru yolu bulmuştur ya da bilimsel düşüncelerle yola çıkmış ancak yeterli gelmediği için dinsel düşünceye

yönelmiştir. Her ne kadar ilkine göre daha kapsayıcı olsa da, aslında bu yaklaşım da sorunu çözmemekte sadece savuşturmaktadır. Oysaki bütünsel bir kavrayışın bu çelişkiyi uzlaştırması daha doğrusu ortada bir çelişki olmadığını göstermesi gerekir (Jaeger, 2011: 180-182). Bu ise ancak Empedokles'e bilimsel ideolojinin önyargılarından sıyrılarak bakıldığında gerçekleştirilebilir. İşte bu yüzden incelememize ne geleneksel olarak yapıldığı gibi "Doğa" adlı eserinden ne de Yunan felsefesinin teolojik doğasına odaklanan çalışmaların yaptığı gibi "Arınmalar"dan başlamayı (Cornford, 1957: 225) tercih edeceğiz. Bütünsel bir kişilik olarak kabul ettiğimiz Empedokles'in çalışmalarını bir bütün olarak analiz edeceğiz. Bunu yaptığımızda, Empedokles'in düşüncesinin dinsel ve bilimsel yanlarının, Kutsal'ın farklı düzlemlerdeki yansımalarından başka bir şey olmadığını göreceğiz. Kutsal elbette ki Yunan toplumunun sosyal/siyasal organizasyonunun ta kendisidir. Bu bağlamda Empedokles'in düşünceleri, Batı Yunanistan'daki toplumsal yapının ve bu bölgede gerçekleşen demokratik devrimin en iyi temsilcisidir (Jaeger, 2011: 182).

Empedokles'in kozmosunun ilk evresi, Sevgi'nin mutlak egemenliğidir[212]. Bu *tarihsel* evre daha önce defalarca gördüğümüz anasoylu toplumun ilksel özdeşliğinden başka bir şey değildir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken fark, Parmenides'in küresinden ödünç alınan bu küre şeklindeki ilk varoluş aşamasında dahi orijinal bir moniz değil orijinal bir çoğulculuk olmasıdır (Kirk ve Raven, 1957: 329). Bu kozmolojinin tarihsel niteliği kendisini Arınmalar'da gösterir. Babaerkil tanrıların olmadığı, sadece Ana Tanrıça'ya tapınıldığı bir

[212] "Ve artık fark edilmez çevik organları
Ne deniz, hatta ne de Toprak'ın kaba kuvveti,
Sapasağlam durur küre şeklindeki Sphairos
Orada tek başına ve yuvarlak…" (Fragman 27) (Jaeger'in çevirisi).

dönemden bahsedilir[213]; kanlı kurbanların verilmediği ve sunuların toprağın ürünlerinden oluştuğu bildirilir[214]. Bu bağlamda Empedokles'in, kurban pratiğine yönelik eleştirisi[215], esasında babaerkil sistemin yabancılaşmış tanrılarının, dolayısıyla egemenlik ayrımının eleştirisidir[216]. Egemenlik ayrımının henüz gerçekleşmediği bu aşamada toplum ilerlemeye geçmemiştir; tam olarak "döngüsel yalnızlığında sevinç içindedir" (Fragman 27). Böylece Empedokles'in doğa hakkındaki düşünceleriyle uyumsuz olduğu iddia edilen (Copleston, 1998: 58) ruhgöçü öğretisinin kökeni de açığa çıkar. Ruhgöçü, ilkel toplumlarda

---

[213] "Onlar için ne Ares diye bir tanrı vardı

Ne de Kyodoimos, ne hakan Zeus, ne Kronos, ne Poseidon

Yalnız Kypris hatun (yani Afrodit)… " (Fragman 128).

[214] "Dinlice adaklarla sığınıyorlardı ona

Hayvan resimleriyle, güzel kokan yağlarla,

Saf mirsafi ve kokulu günlük sunup,

Sarı baldan yere serperek yaptıkları saçılarla;

Boğanın saf kanıyla ıslanmıyordu sunak

Günahların en büyüğü idi bu insanlar arasında

Can alarak asil uzuvları yutmak"(Fragman 128).

[215] "Son vermeyecek misiniz bu iğrenç öldürüşe?

Görmüyor musunuz birbirinizi yuttuğunuzu düşüncesizlikle?

Kılık değiştirmiş oğlunu yakalayarak babası

Kesiyor dualarla, koca budala. Şaşkınlık içindeler

Kurban edecek kişiler yalvaranı. Buysa işitmiyor sızlanmaları,

Kesip hazırlıyor iğrenç bir yemek evinde.

Böylece yakalayarak oğul babayı, çocuklar anayı

Canlarını alıp yutuyorlar akrabaları etlerini" (Fragman 136-137).

[216] Gerçekten de Jaeger haklı olarak Empedokles'in kadim Helenik kurban kültüyle bu kadar uyumsuz bir düşünceye varabilmesi için Kutsal'ın ne kadar radikal bir değişim geçirmesi gerektiğini merak etmektedir (2011: 196).

gördüğümüz ruhun ölümle birlikte toplumsal birliğe geri dönüşleri ve yenidoğan bireylerde tekrar tekrar tezahür edişleridir. Empedokles'in ruhları (Orfik öğretiyle uyumlu olarak) daimonlar olarak adlandırmasının[217] nedeni budur. Doğadaki diğer canlılar ile insanın kardeşliği ise toplumun kendi özdeşliğinin doğa üzerine yansımasıdır. Bu bağlamda Empedokles'in hayvan eti yenmesi ve kurban pratiğine yönelik itirazının temelinde, bu kardeşlik ve uzantısı olan[218] tabu kavramı yatar. Gerçekten de Empedokles diğer varlıklardan bahsederken çok samimi bir tonda, sanki bir kardeşe üzülür gibi konuşur (Jaeger, 2011: 197).

Bu çözümleme, *yine* Empedokles'in kişiliğiyle uyumsuz görülen tanrılık[219] iddiasının temelini de ortaya çıkarır. Arınmalar şiirinin de gösterdiği gibi, halkının ona ve onun da halkına sunduğu kurtuluşa inancı tamdır (Jaeger, 2011: 193). Empedokles, halk tarafından bir kurtarıcı gibi görülüyordu ve Yunan dinsel düşüncesi açısından böyle birisinden tanrı ya da kahraman olarak sözedilmesi çok olağandır. Kaldı ki Empedokles'in arınma sonucunda tanrıların katına yükselenler olarak betimlediği biliciler, ozanlar ve hekimler[220], Pindar'ın saf kahramanlar

---

[217] "… bir daimon bularsa ellerini kana… Ölümlülerin kılığında doğar bir süre sonra" (Fragman 115).

[218] Empedokles gerçekten de çeşitli yerlerde hayvan ve bitki kabilelerinden bahseder (Fragman 26, 36 ve 74).

[219] "Selam sizlere! Aranızda ölümlü olarak değil, ölümsüz bir tanrı olarak dolanıyorum…
Üstünsem ölümlü insanlara, felaketten felakete koşan.
Ey dostlarım, biliyorum hakikat bulunduğunu
Söylediğim sözlerde…" (Fragman 112-114).

[220] "Sonunda bilici, ozan ve hekim, başta gelen kişi
Olurlar yeryüzlü insanlar arasında,
Oradan yükselirler şerefce en üstün tanrılığa
Öteki ölümsüzlerin ocak ve sofra eşi olarak
İnsanlık acılarından pay almaz, hiç yıpranmazlar" (Fragman 146 ve 147).

(ήρωες άγυοί) olarak tanımladıkları kişileri andırır (Cornford, 1957: 229). Empedokles'in kendisi de resmini çizdiği bilgelik idealinin (Fragman 129) somutlaşmış halidir (Jaeger, 2011: 201). Daha önce de gördüğümüz gibi Yunan dininde kahramanlar, toplumların (ve toplumsal durumların) temsilcileri olan ata ruhlarıdır. Tıpkı kahramanların büyüsel güçlere kumanda etmesi gibi Empedokles'in kendisi de bir büyücüydü ve öğrencisi Gorgias onun büyü yaptığını bizzat görmüştü. Empedokles eşek derilerini kullanarak rüzgârları kontrol eder ve ölüleri canlandırırdı (Laertios, VIII.59-60). Eğer öğretisine bağlı kalınırsa bu gücün başkaları tarafından öğrenilebileceğini de söylerdi[221]. Dahası bilimsel tıbbın kurucusu olduğu iddia edilen Empedokles'in hekim öğrencileri açıkça büyü pratiklerine bağlılıklarını koruyorlardı (Burnet, 1908: 235). Bu bağlamda Empedokles'te ilkel toplumlardaki büyücü-doktor figürünun bir örneğini görürüz. Daha önce de gösterdiğimiz gibi bu kişiler birer iktidar figürü olmaktan ziyade toplumsal hislerin odaklandığı simgelerdir. Gerçekten de Empedokles'in tanrılığı, ilkel ve geleneksel toplumlarda rastladığımız, sadece toplumsal hislerin temsilcisi olan şef, kral ya da büyücü gibi iktidarsız liderlerin durumuna denk düşer. O yüzden de şiirinde kendinden "ölümsüz bir tanrı" olarak bahsetmesi (Jaeger, 2011: 193) babaerkil bir tanrı tanımı çerçevesinde değil, panteistik bir tanrı (mesela Dionysos) tanımı çerçevesidne ele alınmalıdır. Empedokles'in ilkel ve geleneksel toplumlardaki iktidarsız liderlere benzerliğinin

[221] "Kötülere karşı ne kadar deva, yaşlılığa ne çare varsa, hepsini öğreneceksin, çünkü bütün bunları bir tek senin için yapacağım.

Yorulmaz rüzgarların gücünü durduracaksın, onlar ki toprak üstünde yükselip esintileriyle tarlaları bozarlar; ve gene, eğer istersen, iyilikçi rüzgarları uyandıracaksın;

insanlar için kapkara yağmurun ardından uygun kuru havayı getireceksin, yaz kuraklığının ardından da ağaçları besleyen

ve esirden taşan selleri, ve ölünün gücünü Hades'ten geri getireceksin" (Fragman 111).

bir örneği, kendisine bilgi vermesi için Müz'lere yalvarışı esnasında takındığı mütevazı tutumda görülür. Parmenides'in küstahlığının aksine[222] Empedokles, gizemli diyarlara cüretkâr bir giriş yapmaz, mütevazı bir şekilde bilgi rica eder. Jaeger'in de vurguladığı gibi bu mütevazılığın bir mecaz olarak göz ardı edilmesi son derece büyük bir yanlıştır (2011: 185). Aslında herhangi bir sözün salt mecaz olarak göz ardı edilmesi her daim kusurlu bir yaklaşımdır. Gerçekten de Empedokles'in tutumu, siyasal inançlarıyla tam bir uyum içindedir.

Empedokles'in aristokrasiye ve daha genelinde eşitliğe aykırı her türlü egemenliğe karşıtlığı yaşam hikâyesinde de görülür. Rivayete göre Empedokles bir gün yemekli bir davete katılır, ancak saatlerin ilerlemesine rağmen bir türlü şarap ikramına başlanmaz. Empedokles sinirlenir, ancak ev sahibi meclis üyesinin beklenmesi gerektiğini belirtir. Üye geldiğinde başının bir işaretiyle şarap sunumuna başlanır ve konukların içmelerini buyurur. Bunu kibrin ve tiranlık arzusunun bir göstergesi olarak kabul eden Empedokles'in açtığı dava sonucunda senato üyesi de ev sahibi de idam edilir. Başka bir olayda ünlü bir hekim olan babasının heykelinin dikilmesi talebini, bunun eşitliğe aykırı olması gerekçesiyle reddeder. Hatta sırf bunu engellemek için mecliste konuşma yapar. Dahası kendisine sunulan krallığı da reddetmiştir. Son olarak oligarşik bir kurum olan Binler Meclisini dağıttığı bilinir (Laertios, VIII.63-66). Bütün bu rivayetler Empedokles'in tanrılık iddiasının bireysel bir iktidar arzusunun sonucu olamayacağının açık göstergeleridir. Empedokles gerek kendisi gerekse de başkası için olsun her türlü egemenliğe karşıydı ve mutlak bir eşitlik

[222] "Ve sana, ey hep anılan Muse, ey ak kollu kız, *yalvarırım*

Anlat kısa ömürlülerin işitmesi yasak olmayanları

Zorlamayacaklar seni… Küstahlıkla, sonra da bilgelik tahtına kurulmaya" (Fragman 4, italikler eklenmiştir).

savunucusuydu. Empedokles'in şiirsel bir anlatımı tercih etmesi bile bu eşitlikçi[223] tutumunun sonucudur. Şiir, kendinden önceki filozofların rasyonalist, yani egemen yanlı tutumlarının reddedişinin üslupsal ifadesidir[224]. Empedokles'in anlam borcunu egemen yanlı felsefi tasarımlara değil, ilkel ve geleneksel toplumlardaki gibi dinsel bir sembolizme dayandırma tercihinin ve bu şekilde toplumsal eşsüremliliği yakalama çabasının ifadesidir. Kaldı ki Empedokles'te güç kazanan şiirselliğin rasyonalizmi dengelemeye yönelik bir çaba gibi göründüğünü Jaeger de belirtir (2011: 183-184).

Empedokles'in kozmolojisinin ikinci *tarihsel* evresinin, daha önce Hesiodos'da gördüğümüz eskatolojik bir düşüş (Jaeger, 2011: 192) olmasının nedeni de budur. Sevginin egemenliğinde tarihsiz ve çatışmasız anasoylu toplum(lar)a, eril çekişmenin ya da Empedokles'in ifadesiyle Nefret'in girmesiyle özdeşlik bozulur[225]. Empedokles'in Orfizm'den devraldığı (Harrison, 1912: 464) bu "ilk günah" (Cornford, 1957: 238) sonrasında insanoğlunun (Orfik geleneğe uygun olarak) üstü kapalı bir mağara[226] olarak tanımlanan dünyadaki cezası başlar. Nefrete güvenen ruh, tanrısal bütünlükten kopar ve otuzbin yıl sürgüne

[223] Graves'in belirttiği gibi şiirin eşitlikçi yanı bütün toplumsal eşitsizliklerin temelini oluşturan kadın-erkek ilişkisine odaklanmışlığıyla da sabittir (1997: 447-457).

[224] Batı Yunanistan, Orfizmin en güçlü olduğu yerdi ve Empedokles'in düşüncesi üzerindeki etkisi inkâr edilemez (Jaeger, 2011: 182-183). Ancak tıpkı Empedokles'in düşüncelerinin temelinin toplumsal yapı olması gibi Orfizmin de temelinde aynı yapı yer alır. Dolayısıyla ikisi arasındaki ilişki neden sonuç ilişkisinden ziyade korelasyon olarak düşünülmelidir. Daha önce gördüğümüz gibi zaten Orfizmin kendisi toplumdaki egemenlik ayrımını halk lehine yumuşatma ve egemen sınıf ile tebaayı uzlaştırma hedefiyle ortaya çıkmış bir dindi.

[225] Bu aşamada ilk ayrılan elementin Zeus'un karşılığı olan Hava olması Nefret'in aslında babaerkil çatışmanın karşılığı olduğunu göstermektedir (Burnet, 1908: 272-273). Benzer biçimde evrensen yasanın da heryere egemen Hava vasıtasıyla yayıldığı (Fragman 135) ifade edilmektedir.

[226] "Ulaştık bu üstü örtülü mağaraya…" (Fragman 120).

mahkûm olur[227]. Bu sürgünün en önemli ayrıntıları, ruhun bireyselliği ve ziyaret edilen elementlerin gerçek doğalarıdır. Ruh, sürgünü esnasında bütün elementlere uğrar ancak hepsi tarafından reddedilir. Çünkü ruh bireyselleşmiştir ve bireyselleşmesinin kökeninde toplumsal özdeşlikten kopmasına neden olan Nefret'ten pay alması vardır (Cornford, 1957: 239). Ruhun bireyselleşmesinin, önemini şimdilik erteleyeceğiz. Şu aşamada daha önemli olan ikinci husustur, yani ruhu reddeden bu elementler aslında nedir? Doğanın dört ögeye ayrılmasının, Yunan toplumunun dört kabileye bölünüşünün karşılığı olduğunu daha önce görmüştük. Empedokles'in çoğulculuğunun kendinden sonraki Atomcular gibi nicel değil nitel olmasının (Jaeger, 2011: 187; Cornford, 1957: 234; Zeller, 1886: 72) nedeni, bu aşamada toplumun henüz birey seviyesinde değil kabile seviyesinde bölünmüş olmasıdır. Yine Empedokles'in ögelerin eşitliği[228] ve aynı yaşta olmaları konusunda ısrar etmesinin nedeni de budur. Çünkü ilkel Yunan düşüncesine göre bir şeyin eski olması demek itibarlı olması demekti. Dolayısıyla bu sav, daha önce bir ögeyi diğerlerine öncül kılan ya da toplumsal birliği bir etniside asimilasyon yoluyla elde etmeyi düşünen, Hesiodos, Thales ve Aneksimenes gibi düşünürlere karşı açık bir itirazdır (Jaeger, 2011: 189). Kabilelerin hiçbirinin diğerlerine üstünlüğü yoktur, hepsinin kendine özgü bir karakteri, ethos'u vardır ve hepsi sırayla hükmetmektedir[229].

---

[227] "Nefrete uyup… üç kere onbil yıl bu, bahtlılardan uzak dolaşacak… Onlardanım şimdi ben de, tanrının kovduğu bir serseri, Azgın kine güveneliden beri" (Fragman 115).

[228] "Ateş, Su, Toprak ve uçsuz yüksekliği Havanın
Uğursuz Nefret, onlardan ayrı, ağırlıkça-bir her yanda
Ve Sevgi aralarında, eşit olan ence boyca " (Fragman 17).

[229] "Bunların hepsi eşittir, doğuşça aynı yaşta,
Ayrıdır fakat her birinin görevi, huyu da başka,
Hükmederler sırayla dolaşıp dönerken zaman" (Fragman 17).

Bu evrede her element[230] orijinal karışmışlıklarından (özdeşlik değil!) ayrılarak kendi payında (moira) toplanmaya başlar. Dolayısıyla Aristoteles'in de dikkat çektiği gibi Nefret aslında tamamıyla ayrıştırıcı bir öge değildir (Metafizik: 1000a25-26 ve b9). Nefret, elementlerin daha genel bir bütün içinde eriyerek yok olmalarını engelleyen alt seviyede birleştirici bir öge olma niteliğini taşır. Bu bağlamda Nefret'in tamamen egemen olduğu üçüncü evre, daha önce Yunan polis'inin tarihsel bir aşaması olduğunu gördüğümüz "herkesin herkesle savaşı" durumudur. Bu noktada ilkel düşüncede yaygın olarak gördüğümüz "benzerin benzeri çekmesi" ve "karşıtların birbirlerini çekmesi" kavramlarının Empedokles'in felsefesindeki yeri açıklığa kavuşmaktadır. Nefret aslında "benzerin benzeri çekmesi" iken, Sevgi "karşıtların birbirlerini çekmesi"dir (Burnet, 1908: 268). Elementlerin kategorik olarak sosyal/siyasal bir olgu olan kabilelerden kaynaklandığını gördüğümüze göre, Sevgi'nin "karşıtların birbirini çekmesi" sonucunda varoluşa gelen ve tanrı olarak nitelenen Sphairos'un (Jaeger, 2011: 206) farklı bir sosyal/siyasal kategori olduğunu çözümlememiz çok da zor olmaz. Gerçekten de Sphairos, tarihsel analizimizde kabileler üzerinden yükselen yeni bir siyasal yapı olan Polis'in ta kendisidir. Bu bağlamda sürgündeki ruhların, tüm elementlere uğraması çok önemlidir. İlkel toplumlarda bir ruh ancak kendi kabilesinin ruh kaynağına geri dönebilir ve yenidoğan bir ruh da ancak kendi kabilesinin ruh kaynağından gelebilir. Ruhun dört elementin her birini ziyaret edişiyse, kabilelerin üzerinde ve onları birleştiren yeni bir toplumsallık biçiminin doğuşunun göstergesidir.

Öyleyse Sevgi'nin güç kazanmaya yani Sphairos'un yeniden oluşmaya başladığı dördüncü evre tarihsel olarak Polis'in yükselişine karşılık gelir. Bireysel

[230] Aslında "element" daha sonradan ortaya çıkmış bir terimdir. Empedokles ise bunları "her şeyin kökleri" (Fragman 8) olarak adlandırmaktadır.

varoluşların ancak Sevgi ve Nefretin bir arada bulunduğu ikinci ve dördüncü aşamalarda olası olduğunu Empedokles'in bizzat kendisi ifade etmiştir. Nefret'in etkisiyle ikinci dönemde birden çokluk doğarken, dördüncü evrede Sevgi'nin etkisiyle çokluk birliğe dönmektedir[231]. Aristoteles'i takip eden Burnet, fiili dünyanın ikinci evrede Zeller ise dördüncü evrede bulunduğunu savunur (Burnet, 1908: 270). Bu bağlamda Empedokles'in bireysel varlıkların oluşumunda Sevgi yerine Nefret'in etkisine vurgu yaptığı doğrudur. Benzer şekilde bu olgunun dönemin yaygın karamsar havasıyla tutarlı olduğu da doğrudur (Burnet, 1908: 271). Ancak bize göre bu illa fiili dünyanın Nefret'in egemenlik kazandığı ikinci evrede bulunduğunu düşündüğü anlamına gelmez. Aksine olgusalığa ilişkin kuramlarının Sevgi'nin güç kazandığı döneme uygun olarak aristokratik değil demokratik bir nitelik taşımaları Empedokles'in yaşanan dünyanın dördüncü evrede olduğuna inandığını gösterir (Kirk ve Raven, 1957: 339). Çünkü henüz umut, mutluluğu ötedünyaya erteleyecek kadar kaybolmamıştı.

Empedokles gece ve gündüzü güneşe, yani monarşik bir yapıya referansla değil, ateş elementinin bütününden gelen ışığın yansıması/odaklanmasıyla[232] açıklar (Burnet, 1908: 274-275). Benzer biçimde Ay da, gece gökyüzünün elementi olan Hava'dan oluşan yoğuşmuş bir disk olarak açıklanır (Burnet, 1908: 276). Empedokles tüm organlar, canlılar ve bitkilerin oluşumunu da dört elementin farklı oranlarda bir araya gelişiyle açıklar (Fragman 52, 77-81; Burnet, 1908: 277-278). Benzer şekilde canlı yaratıkların evrimine yönelik kuramı da dördüncü aşamada olduğumuz savını destekler. Empedokles evrimi Nefret ve

[231] "… kah tek bir bütün doğar

Çok şeylerden, kah da çok şeyler biter 'bir'den ayrılıp" (Fragman 17).

[232] "Fakat (gün ışığı) bir araya gelir ve kudretli gökyüzünü dolanır" (Fragman 41) ve "Orada yeryüzünün etrafında dolanır ödünç alınmış bir ışık, tıpkı tekerleğin göbeğinin en uzak noktasının etrafında dolanması gibi" (Fragman 45-46).

Sevgi eğilimiyle karakterize edilen iki dönemde incelemektedir. Nefret'in egemen olduğu ikinci dönemde omuzsuz kollar ve boyunsuz başlar gibi münferit organlar dolaşır[233]. Oysaki Sevginin egemen olduğu aşamada organlar birleşerek tekâmül etmiş canlıları oluşturur[234] ki, bu olgusallığa daha uygundur. Kaldı ki Empedokles dördüncü evrede cinsiyetlerin ayrılışı ve elementlerden doğrudan oluşumun yerini cinsel üremenin aldığını da ifade eder[235]. Bu da gerçek dünyanın dördüncü evrede bulunduğunu teyit eder. Empedokles'e göre soluma işlemi de soluma organları gibi aristokratik bir yapı tarafından değil, tüm derinin kullanımıyla gerçekleşir (Fragman 100). Yine görüş gözün tüm elementlerden pay almasıyla, yani benzer elementin benzerini etkilemesiyle gerçekleşir (Fragman 84-87, 95 ve 109) ve iyi bir görüşe sahip olmak için her elemente eşit derecede sahip olmak gereklidir (Burnet, 1908: 285). Yine düşüncenin üretildiği yer beyin gibi monarşik bir organ değil, tüm elementlerin karışımı olan kan (Fragman 98) ve kanın toplandığı kalpte (Fragman 105) gerçekleşir. En eşit element dağılımına sahip olanlar, yani en demokratik olanlar en bilge kişilerken; eşit bir dağılıma sahip olmayanlar yani

---

[233] "Üzerinde boyunsuz pek çok kafa fışkırır (yeryüzünün) ve omuzdan yoksun ve çıplak kollar dolanır. Yüz arzusuyla yukarı aşağı başıboş dolaşır gözler" (Fragman 57).

[234] "Göze çarpıyor bu (Sevgi ile Nefret'in mücadelesi) insan organlarının yığınında
Gerek sevgiyle toplanıp bir oluyorlar bütün bölümleri
Vücudumuzun, erişti mi yükseğe çiçeklenen hayat;
Gerek yine bölünerek kavganın kara kuvvetleriyle
Dolaşır her biri ayrı ayrı yaşam kıyılarında" (Fragman 20).

[235] Empedokles bu oluşumun Ateş'in ayrışmasıyla (ki Ateş aynı zamanda Sevgi'nin ögesidir) meydana geldiğini açıkça ifade eder (Fragman 62). Ancak bana göre bu olayın ikinci evrede gerçekleştiği değil, sadece bireyselliğin ortaya çıkışında Nefret'in etkili olduğunu göstermektedir. Sonuçta dördüncü aşamada Sevgi üstünlük kazanmaktaysa da Nefret hala etkilidir. Kaldı ki Fragman 71'de de ölümlü biçimler ve renklerin Sevgi tarafından şekillendirildiği de söylenmektedir.

aristokratik bir yapıya eğilim gösterenler cahil ve aptaldırlar (Burnet, 1908: 285-286). Bu bağlamda Aristoteles bize Empedokles'in algılama ve düşünme arasında hiçbir ayrım yapmadığını söylemektedir (Ruh Üzerine: 427a21). Yani düşünme soyut bir eylem değil elementlerin eşit derecede katıldıkları somut bir olaydır. Empedokles duyulara güvenmeye çağrı yaparken[236], Parmenides'in egemen akla dayanarak reddettiği halka itibarını geri vermeye çalışmaktadır (Jaeger, 2011: 185). Bu bağlamda Parmenides'in kozmosu görünüşten oluşurken, Empedokles'in sistemi bütünsel bir gerçekliktir; Parmenides ἐπέων (epeon-isim) terimini[237] kullanırken Empedokles λόγος (logos) terimini[238] kullanır (Cornford, 1957: 227).

Buraya kadarki analizimizin de gösterdiği gibi Empedokles'in kozmolojik düşüncesi, kelimenin etimolojik kökenine yakışır şekilde doğa düzenini Yunan toplumunun siyasal organizasyonuna uygun olarak betimlemektedir (Jaeger, 2011: 188). Hatırlayacağımız gibi Anaksimandros kozmos, yani Yunan polis'inin siyasal düzenini, unsurların kendilerine bahşedilen (nemein) paylarında (moira) kaldıklarında adaletin (dike) ve unsurların sınırlarını aştılarında ise cezanın (tisis) hüküm sürdüğü bir sistem olarak tanımlamıştı. Herakleitos ise siyasal bir kimlik olarak Polis'in diğer toplumsal kimlikler üzerindeki yükselişine paralel olarak çatışmanın üzerinde yükselen ahlaki bir yasa (nomos) tanımlamıştı. Empedokles ise bu iki etkeni Sevgi ve Nefret adları altında kavramsallaştırır. Bu bağlamda Empedokles'in düşüncelerini tetikleyen şey, geleneksel olarak söylendiği gibi

---

[236] "İnanma sakın hiçbir şekilde göze daha çok kulağından

Yahut uğuldayan kulağa dilinin duygularından,

Kısma hiç öteki organlardan birine güvenini

Tanıma yolu olarak, tanı her şey nasıl apaçık

Kötülerin adetidir hep kuvvetlilere inanmak" (Fragman 4-5, italikler eklenmiştir).

[237] "Öğren sözlerimin aldatıcı düzenini dinleyerek" (Parmenides, Fragman 8).

[238] "… Kulak ver sen yanılmaz logos'un gidişine" (Fragman 17).

Parmenides ve Herakleitos'un düşüncelerini uzlaştırmaktır. Empedokles, çatışmanın gergin dengesi üzerinde duran bir toplumun ötesinde daha çoğulcu, demokratik ve eşitlikçi bir varoluşun mümkün olduğuna inanıyordu (Cornford, 1957: 225). Yani Empedokles açısından Nefret ve Sevgi eşit değerde değildir (Aristoteles, Metafizik: 985a3-5 ve 1075b2-7). Bu, Empedokles'in Nefret için kullandığı sıfatlarda da görülür. Nefret ögesi kindar (Fragman 17 ve 26), Ölümcül (Fragman 17), Kudurmuş (Fragman 115) ve Kötü Huylu (Fragman 20) olarak nitelenir. Oysaki Sevgi'den her daim olumlu bir coşkuyla bahsedilir ki, bu da Empedokles'in sistemini belirleyen duygunun gerçek niteliğini açığa çıkartır (Jaeger, 2011: 192). Dolayısıyla her ne kadar Empedokles eril çatışmanın (*Eris*) yarattığı toplumsal değişimi kabul ederek çoğulcu bir tutum takınsa da onun ideali hala Sevgi'nin (*Philia*) tekrar egemenlik kazanacağı monistik bir toplumdur. Kaldı ki bu tutum Empedokles'in sunduğu dinsel kurtuluş ideolojisiyle de uyumludur.

Empedokles'in monistik idealinin bir göstergesi sosyal kategorileri hala maddesel olarak tasavvur etmesidir. Gerçekten de Sevgi ve Nefret, tıpkı mana gibi maddi birer öge olarak tanımlanır (Copleston 1998a: 57). Modern yorumcularda bu iki kuvveti mekanik bir şekilde anlama ve isimlerini basit birer mecaz olarak küçümseme eğilimi görülür. Hâlbuki Empedokles, tam da terimlerin ifade ettiği gibi, inorganik dünyayı organik terimlerle kavrar ve Sevgi'yi Afrodit olarak nitelendirerek doğayı büyüler (Jaeger, 2011: 188 ve 205). Bu, Empedokles'in egemenliği toplumdan ayrı olarak değil toplum içinde yayılmış olarak tasavvur ettiğinin göstergesidir. Dolayısıyla Sevgi ve Nefret dışsal bir egemenlik tasavvuru olan Aristoteles'in iddia ettiği gibi faili neden ve maddi nedene benzer biçimde diğer dört ögenin üzerinde değil, aynı seviyededir (Jaeger, 2011: 189; Burnet, 1908: 267-268). Başka bir gösterge ise kozmosun tarihsel tasarımıdır.

Aneksimandros'un sisteminde de ilk safha her şeyin özdeşliğiydi, ancak ardından gelen paylaşım (Moira) adaletliydi. Benzer biçimde Empedokles'in sisteminde de Sevgi aperion'un ve Nefret Moira'nın rolünü oynar. Fakat Anaksimandros'ta paylaşım adilken, Empedokles'in sisteminde Sevgi'nin egemenliği geri döner (Cornford, 1957: 231-232). Bu bağlamda Sevgi, Heraleitos'un ahlaklı Ateş'ini andırır. Zaten Aristoteles de Empedokles'in Toprak, Su ve Hava'yı tek bir doğa, Ateş'i ise bunların karşısında farklı bir doğa olarak algıladığını ifade etmektedir (Metafizik: 985b1-4). Ateş aynı zaman Harmonia olarak da nitelendirilir ki, bu tanımlama Herakleitos'un ateşi gibi ögenin birleştirici gücünü vurgular (Cornford, 1957: 234). Monistik idealin başka bir tezahürü bireysel varoluşların geçici doğası ve tüm elementlerin karışımıyla oluşan yapısına yönelik kuramdır. Empedokles'in sisteminde bireysel varlıklar elementlerin birbirine karışımıyla demokratik bir yapıda oluşmakta ancak süreklilik taşımamaktadırlar[239]. Gerçekten sürekliliği olan tek şey elementlerdir[240]. Bu, kabile örgütlenmesinin hala Polis örgütlenmesine öncül olduğunu göstermekte ve Empedokles'in demokrasisinin çoğulcu olmasını sağlamaktadır.

Ancak Empedokles'in tasavvurunun aksine demokrasi, toplumsal özdeşliği sağlayabilecek bir araç değildi. Aksine, Kutsalı toplumun tüm bireylerinden esirgeyerek özdeş bir yapı kurmak yerine egemenliği bireylere yayarak çatışmayı yaygınlaştırmaktaydı. Empedokles bunun farkındaydı; dolayıyla Nefret'in etkisiyle dağılan ve birbirine karışan parçacıklar (άπορροαί) hakkındaki

---

[239] "… doğmazlar hiçbiri

Ölümlü nesnelerin, yok korkunç ölüm sonu da,

Karışımdır yalnız ve karışmışların değişilmesi

Var-olan, 'doğuş' insanların verdiği addır buna" (Fragman 8).

[240] "… bunlardır bir varolan, fakat geçerken birbirlerinin içinden

Bir bu, bir o meydana gelir ve arasız benzeyenler daima" (Fragman 17).

terminolojisi, gizil olarak atomizmi taşır (Burnet, 1908: 269). Toplumun bireylere, doğanın da atomlarına ayrılma eğiliminin başka bir yansıması da daha önce gördüğümüz ruhun bireyselleşmesi olgusudur. Empedokles'in idealine göre, ruh bireyselliğinden ancak cezasını çektikten sonra sıyrılabilecekti. Oysaki Sevgi ve Nefret'i birlikte barındıran ruh[241] (Cornford, 1957: 239-240), Nefret'ten asla kurtulamayacaktır. Dolayısıyla bireylerden *ibaret* toplum ortaya çıktığında, bu toplumdaki birliği ve düzeni sağlayacak yeni bir Kutsal'a ihtiyaç doğacaktı. Bu Kutsal, devlet ve yasa olacak ve bunun kuramsallaştırıcısı da Atomcular olacaktır. Kelamı (logos), algının üstüne yerleştiren Empedokles de bu eğilimin farkındaydı. Yine de demokratik tutumuyla paralel olarak Empedokles'te aklın denetimi, Parmenides'te salt logos'a güdümlü olan sınama (elenkhos) kadar monarşik değildir[242] (Jaeger, 2011: 186). Dahası Empedokles Tanrı'yı, yani Sevgi'yi "hızlı düşünceleriyle bütün kozmosu dolaşır" (Fragman 134) olarak nitelenir ki, bu Anaksagoras'ın Nous'uyla aynı niteliktedir (Cornford, 1957: 235). Sonuç olarak Empedokles'in felsefesinin tarihsel olgulara paralel olarak monizmden atomizme bir geçiş niteliği taşıdığının söylenmesi hatalı olmayacaktır (Burnet, 1908: 270). Empedokles'in Sevgi ve Nefreti maddeyi içten yöneten animizm kavrayışı ile dıştan yöneten tanrısal ya da mekanik kavrayış arasında orta bir konumda yer alır (Cornford, 1957: 231).

[241] Bu bağlamda Cornford, Empedokles'in ruh tasavvuru ile Çin Taoizmi arasındaki ruh tasavvurunun şaşırtıcı benzerliğine dikkat çekmektedir.

[242] "Tanı yüreğinde süzerek sözlerini!" (Fragman 5) ve (Fragman 110.5).

B. Atomcular

Yunan toplumunun şu ana kadar takip etmiş olduğumuz *ilerlemesi*, bu dönemde insanların Polis çatısı altında toplanmış, ancak bireylerine bölünmüş bir toplumda yaşadıklarını göstermektedir. Öyleyse bu insanların doğayı da aynı şekilde, birimlerine ayrılmış bir biçimde görmeleri hiç de şaşırtıcı değildir. Gerçekten de atomculuğun kurucusu Leukippos ve Demokritos'un doğa felsefeleri tam da Polis'in o dönemki toplumsal yapısını yansıtır. Zaten *atomon* sözcüğünün bir anlamı da "birey"dir[243] (Thomson, 1997: 346). Bunu ispatlamakta başvurulabilecek en güzel kaynak, her ne kadar Demokritos'u bilimselleştirerek (Marx, 2009: 41, 43, 48 ve 58) *taraflı* bir çözümleme yapsa da, Epiküros'u çözümlemekte kullandığı kategorilerle Demokritos'un *argumentum a pari* çözümlenmesini sağlayacak araçları sunan eşsiz çalışmasıyla Marx'ın ta kendisidir. Yunan atomcuları, Epikuros'un aksine bireylerin toplumsallıklarından koptukları ancak özbilinçlerini geliştirmedikleri bir bireysellik aşamasını tecrübe ediyorlardı. Bireyin özbelirlenimliliğini savunabilmek adına uzaysal bir nitelik olan büyüklüğü yadsıyan (Marx, 2009: 46) Epikuros'un aksine, Demokritos'un atomu bireyselleştiren ilinekleri atomla bağlantılı olarak değil içinde bulunduğu uzayla bağlantılı almasının sebebi (Marx, 2009: 43 ve 45) toplumsalın süregiden egemenliğidir. Dolayısıyla Demokritos ağırlığı, hatta büyüklüğü bile atomlara özsel birer nitelik değil; durumsal bir ilinek olarak görür. Yine Epikuros'ta atomların sınırlı şekilleri olmasına rağmen, Demokritos'ta sınırsız olması (Marx, 2009: 46-47); bireylerin yeni bir kimlik kazanmadan sadece parçaladıklarının göstergesidir. Atomcularda belirleyici olanın Empedokles'in tersine elementler (genoslar) değil, atomlar (birey) olması ve sayıca sonsuzluğu, o dönemde

[243] Elbette bu bireyler egemen erkeklerdir, bu yüzden de Demokritos panspermia (evrensel ersuyu) kavramını (Aristoteles, Ruh Üzerine: 404a) kullanır.

Polis'lerdeki bireyselleşmenin seviyesini gösterir. Empedokles'in atomculuğu nitelken, Leukippos ve Demokritos'unkinin nicel olmasının (Jaeger, 2011: 187) sebebi yine budur. Yine Epikuros'da atomların bireyin özbilinçliliğini yansıtan sapma hareketi varken, Demokritos'un atomu sadece düşme hareketine sahiptir. Çünkü "Atomun, hareketi doğru bir çizgi oldukça, ancak uzay tarafından belirlenir" (Marx, 2009: 36); "Düşme hareketi, kendine yetmezlik hareketidir" (Marx, 2009: 37). Yunan atomcularında, atom (yani birey) egemen olarak uzaydan (yani toplumdan) yabancılaşmış, ancak hala onun yönetiminde kalmış bireydir. Karşımızdaki şey, ön bireyselliktir.

Oysaki daha önce açıkladığımız gibi insan, ontolojik bir temel, yani Kutsal olmadan kavrayışını tekilleri üzerinden kuramaz. Bu karmaşayı Aristoteles çok iyi açıklar "Bireyler dışında hiçbir şey olmadığını kabul edelim. Ancak bu takdirde akılsal hiçbir şey olmayacak, bütün varlıklar duyusal varlıklar olacak ve eğer duyuma bilim demiyorsak, hiçbir şeyin bilimi olmayacaktır. Bu durumda ezeli-ebedi hareketsiz hiçbir şey olmayacaktır. Çünkü bütün duyusal varlıklar yokoluşa tabidirler. Ancak ezeli-ebedi bir şey olmadığı takdirde oluşun kendisi mümkün değildir. Çünkü her oluşta, olan bir şeyin ve bu olan şeyin kendisinden olduğu bir şeyin olması ve bu dizinin en son teriminin meydana gelmemiş bir şey olması zorunludur" (Metafizik: 999a35-999b7). Bu durumda, yeni bir ontolojik temelin ortaya çıkması kaçınılmazdı. İşte bu noktada Polis'in yurttaşlarından bağımsızlaşan yapısı, yeni Kutsal'ın doğuşunu müjdeliyordu.

Atomcularda zorunluluğun oynadığı rolün anlamı burada yatar. Atomcularda zorunluluk, boşluktaki atomların *kaçınılmaz olarak*[244] içine düştükleri burgaçtır (Laertios, IX: 45). Zorunluluk yeni düzenleyici prensip,

[244] "üstesinden gelmek için soyut bireyselliğin onu idealize etmesi gerekir, bunu ise ancak genellik yapabilir" (Marx, 2009: 39).

Kutsal'dır[245]. Atomculuğun ontolojisinin toplumsal temeli anlaşıldığında, burgaç kavramı da var ettiği kozmoslar da anlam kazanır. Boşluktaki atomların bir araya gelişiyle oluşan kozmoslar, tıpkı ayrışmamış barbarlık denizinde yükselen Polis'ler gibi, eşit aralıkta değillerdir. Tıpkı Polis'ler gibi bir yerde çok, bir yerde azdırlar; yine Polis'ler gibi bir kısmı büyürken, bir kısmı olgunlaşmışlardır ve yine tıpkı Polis'ler gibi birbirleriyle çatışırlar ve birbirlerini yok ederler (Kranz, 1994: 164). Kozmoslar ve nesnelerdeki değişimin sebebi içerdikleri var-olmayan ögesi, tikelliklerinin sebebi ise atomlarının dizilişlerindeki farklardır[246]. Kozmosların ortaya çıkışının bir ilk harekete dayalı olmaması, zorunluluğun sonucudur. Leukippos'tan kalan tek fragman da bu konudadır: "Hiçbir nesne plansız meydana gelmez, tersine her şey logos'dan ve zorunluluk altında [meydana gelir]" (Kranz, 1984: 168). Atomcu teorinin demokratikliği de tam bu noktada ortaya çıkar. Zorunluluk, bireylerin toplumsal süreklilik içinden tikelleştiği geçmişe geri gidilemeyeceğinin, bireylerin daimi varlığının ve çatışmalarının garantisidir. Çoğul atomların ebedi ve zorunlu varlığı, toplumsal düzenin çatışmanın gergin ipleri üzerinde dengelendiği demokrasinin şartıdır. Dolayısıyla Atomcuların nedensellik anlayışı, tıpkı sonraki nedensellik anlayışları gibi, toplumsaldır. Bu zorunluluk anlayışında aynı zamanda hareketin devamlı olduğu ve bir açıklamaya ihtiyaç göstermediğine dair ilkel düşünceye (demokrasiye) de bir dönüş vardır (Burnet, 1908: 394). İlkel Kutsallık, bireyler tarafından sahiplenilmesini önlemek adına iktidarı herkesten eşit derecede

[245] Marx'ın "Duyulur doğayı öznel görünüş sayan *kuşkucu* ve *empirist*, onu *zorunluluk* açısından ele alır… Görünüşü gerçek sayan *felsefeci* ve *dogmatik* ise tersine, her yerde *rastlantı*dan başka bir şey görmez… Bu çelişkilerde saçma bir yan görünüyor" derken anlayamadığı zorunluluğun ontolojik yapısıdır.

[246] Oysa Epikuros, özbilincin sarsılmazlığını bozacağı için göksel cisimler ve yasaları toptan reddeder (Marx, 2009: 62-65).

esirgemekteydi. Bu anlayışın yansımalarından birisi de hareketin belirli bir yöne (ileri) olmaması, ebedi ve ezeli olmasıydı[247]. Dolayısıyla her şey her zaman olduğu gibi olmaya devam edecektir. Demokritos'un zaman açıklaması bu yüzden zamanı yadsımak içindir (Marx, 2009: 54). Atomlar daima olacak ve kozmos her zaman bunların çatışarak bir araya gelmeleriyle oluşacaktır. Kısacası mümkün olan tek siyasallık biçimi demokrasidir.

Bu bağlantıyı Leukippos'un Miletos'tan göçme hikâyesi de doğrular. Leukippos, M.Ö. 450-49'da gerçekleşen ve aristokratların demokratları katlettikleri; sonrasında ise Atinalılar tarafından devrildikleri olaylar nedeniyle göçmüştü (Burnet, 1908: 382). Dolayısıyla Empedokles gibi doğanın ilksel birliğini bölecek bir nedene ihtiyaç duymamıştı; onun kozmosunda asıl mesele bireylerin bir araya gelişini açıklayacak ilkeyi bulmaktı (Burnet, 1908: 394). Bu açıdan modernitenin sosyal sözleşmeci düşünürlerini andırır. Atomcular için kozmos (yani toplumsal düzen), atomların yani ocakların birleşmesiyle oluşur. Atomlar, başlangıçta boşlukta sürüklenme durumundadırlar. Sonrasında ise bir burgaç meydana getirirler ve birbirleriyle *çatışarak* benzerler bir araya gelir. Buradaki anahtar kelime, çatışmadır. Atomcular, toplumu egemen bireylerin biraraya gelişi olarak görmesinden ötürü, temel dinamiği de tıpkı Hobbes gibi çatışma olarak görürler. Ancak kozmosların oluşumunda burgaç ağır olan atomları toplarken hafif olanlar boşluğa savrulur (Laertios, IX: 31). Boşlukta herhangi bir ağırlıkları olduğundan bahsedilmeyen atomların burgaca girdikten sonra bazılarının hafif, bazılarının ise ağır olarak nitelenmesinin (Burnet, 1908: 397) sebebi, çatışmacı bütünleşmenin kaçınılmaz eşitsizleştirici etkisidir. Teorinin toplumsallığı ise kendini gerçekleşen şeyin, yani ağır atomların merkeze

[247] Atomcular için ruhun da bir çeşit madde haline gelmesinin nedeni yine budur. Ruh atomları her şeye nüfuz ederek, tıpkı mana gibi iktidarın heryere eşit yayılmasını garantiler.

toplanması hafiflerin ise dışa savrulmasının aslında fizik kurallarına tamamıyla aykırı olmasında gösterir.

Leukippos, tıpkı Rousseau gibi[248], egemenlerin çatışmasına dayalı bu tür bir toplumsallığın var olabilmesi, daha doğrusu egemen bireylerin ortaya çıkabilmesi için birilerinin köle olması gerektiğinin farkındadır. Dolayısıyla, var-olanların var olabilmeleri için var-olmayan'ın en az bir o kadar var olması şarttır. İşte bu yüzden, maddi varlığı olmayan bir şeyin en az madde kadar var olduğunu söyleyenler, *maddeci* olarak kabul edilen Atomcular olmuşlardır (Aristoteles, Metafizik: 985b5-10 ve Fizik: 188a21-25; Burnet, 1908: 389). Bu kabulün sebebi, Parmenides'in monizminin mantıksal sonuçlarının öğrencisi Zenon tarafından gösterilmiş olmasıdır (Burnet, 1908: 387). Zenon, var-olanların çok olabilmesi için aralarında bir birlik olmaması gerektiğini, eğer birlerse de çokluk olamayacaklarını göstermiştir. Zenon'un meşhur paradokslarının tamamı, aralarına var-olmayan bir şey konmadan var-olanların olamayacağı ve var-olan için bir sınır belirlenmeden hareketin mümkün olmayacağına dayalıdır (Kirk ve Raven, 1957: 287). Önce Melissos'un (Kirk ve Rave, 1957: 304), sonra da Leukippos'un buna yanıtı, egemen bireylerin var olabilmesi için kölelerin olması gerektiği, bölünmenin ise tıpkı Odysseus'un yaptığı gibi bireyde durdurulabileceği olmuştur. Atomlar ise, tıpkı Yunan dininin ocak tapınımının bölünmesine izin vermediği gibi bölünmezdir. Bu anlamda atomlar, Parmenides'in var-olan'ı ya da Pisagoras'ın sayılarıyla aynı şeydir (Copleston, 1998: 66). Bu yüzden de boşluktan pay almaz. Ancak var-olmayanın olgusallığını

[248] "Nasıl! Özgürlük, sırtını köleliğe yaslamaksızın sürdürülemiyor, öyle mi? İki aşırı uç, bir yerde birleşir… Öyle durumlar vardır ki, özgürlüğünü elde tutmak, ancak başkalarının özgürlükleri pahasına mümkündür ve yurttaşın tam anlamıyla özgür olması, ancak kölenin alabildiğine köle olmasına bağlıdır" (Rousseau, 1996: 154).

Kölelik ile demokrasi arasındaki yakın bağlantı için bakınız (Thomson, 1997: 219).

bir ilke olarak ilk kabul eden Atomcular değildir. Bu gelişme aslında Pisagorcularda başlamıştır (Aristoteles, Fizik: 213b21-29). Aristoteles'in filozofları ilkeleri cisim olarak kabul edenler (Thales, Aneksimenes, Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides), cisimsiz kabul edenler (Pisagorcular, Platon) ve bu ikisinin karşımı olarak kabul edenler (Empedokles, Leukkippos ve Demokritos) olarak ayırmasının (Ruh Üzerine: 404b30-35) anlamı buradadır. Sonuç olarak hareketin olabilmesi için boşluğun varlığı şart olsa da, boşluk değişimden yoksundur. Ancak atomların (egemenler) bir araya gelip ayrılmalarıyla değişim mümkündür. Aynı şey, modern bilimde de benzer ama dönemine has bir biçimde gerçekleşmiştir: önce atomun keşfi, sonra bölünmesi, en sonunda da yokluğunun kabulüyle. Çünkü atom düşüncesine, modern Bilim de en az antik atomcular kadar bilimsel değil ideolojik[249] yollarla erişmiştir (Thomson, 1997: 348).

Atomculuğun, toplumsal temelini anlayamamış ve onu bilimsel gören kişiler Demoritos'un ahlaki derinliğine daima şaşmışlardır (Kranz, 1984: 161; Copleston, 1998: 116; Marx, 2009). Oysa Demokritos katı materyalizmine karşı tam anlamıyla idealist bir ahlak felsefesi geliştirmiştir (Friedell, 2011: 223; Copleston, 1998: 116). Demokritos'un, Herakleitos'un aksine, neşeli olarak adlandırılmasının nedeni, yeni bir kuruluşun şafağında olduğunun farkında oluşudur. Bu bağlamda *materyalizm, idealizmin ön şartını oluşturur*. İdealizmin bu kökeni, kendini ruhu maddeden bağımsız bir şey olarak ayıran Anaksagoras'ta ve iktidar Polis'ten imparatorluğa kaydıkça, bu arkhe'yi maddeden iyice yabancılaştıran Sokrates ve Platon'da izlenebilir. Ancak, materyalizmin idealizme gebeliğinin, gebeliğin henüz kendini belli etmediği ilk aylarının izlenebileceği kişi Demokritos'tur.

[249] "Sizin şu atomunuz bile, mekanikçi ve fizikçi beyefendiler; ne kadar çok yanılgı, ne kadar çok psikoloji tortusu kalmış sizin atomunuzda!" (Nietzsche, 2012: 36-37).

Demokritos'un maddeciliğiyle açık bir çelişki içinde duran ahlak felsefesini anlayabilmemiz için, ontolojisinin doğrudan sonucu olan epistemolojisine bakmamız gerekir. Demokritos'un atomcu duyu algısı teorisi tam anlamıyla nihilisttir. Sofist Protogoras, kişilerin duyu algılarının eşit derecede geçerli olduğunu söylerken, o aslında hiçbir duyu algısının gerçek olmadığını söyler (Aristoteles, Metafizik: 1009b11-12; Copleston, 1998: 115)[250]. Böylesi bir nihilizm epistemolojinin altını oyar[251]. İşte Demokritos'da aklın yavaş yavaş maddeden bağımsızlaşmasının temelini, bu varoluşsal bunalım oluşturur[252]. "Demokritos, duyulur gerçekliği öznel görünüş haline indirgemektedir; ama nesneler dünyasından kovulan çatışkı bu sefer kendi özbilincinde varolmakta, atom kavramı ile duyulur algı da bu bilinç içinde birer düşman olarak karşı karşıya durmaktadırlar… [Oysa] Epikuros *bilge kişinin kuşkucu değil, dogmatik* bir tavır alacağını söyler" (Marx, 2009: 24). İşte bu çabayla maddeci Demokritos bilgiyi[253] ve ruhu[254] ikiye ayırır: biri ulvi, biri sufli. Bilginin ve ruhun tanrısal

[250] Atina'da ontolojiyi parçalayan, Atomcular değil Sofistlerdi. Bu sebeple Atina'da yeni Kutsalı kuran kendisi de bir atomcu olan Anaksagoras'la başlayan idealizm geleneğiydi. Anaksagoras'ın da Demokritos'un da, atomculuğun idealizmi doğurduğu noktada olmaları muhtemelen Demokritos'un Atina seyahati hikâyesinin de temelidir.

[251] "Bu görülen kural yardımıyla insan gerçek doğrudan uzak olduğunu anlayacaktır. —Gerçekte her bir şeyin nasıl olduğunu anlamanın ulaşılır olmadığı meydana çıkacaktır."; "Herkesin düşüncesi (atomlardan kurulmuş levhaların) ona akış(ı)dır— Biz hiçbir şeyi gerçekte sağlam olarak kavrayamıyoruz, tersine yalnız vücudumuzun durumuna ve ona akan ve karşı koyan (atom)'ların durumuna göre değişmiş olanı" (Kranz, 1984: 169-170).

[252] "İnsanlar ile doğa arasında bir dünya olmazsa ebedi bir hareket söz konusudur ancak, nesnellik değil" (Arendt, 2000: 207).

[253] "Bilginin iki şekli vardır, gerçek olan, karanlık-yalancı olan" (Kranz, 1984: 170).

[254] "İnsanlara yakışan, ruhu vücuttan çok hesaba katmaktır" (Kranz, 1984: 170).

tarafları, idealizmin embriyosudur[255]. Atomlar çokluğunun nesneleri doğurmaktaki yetersizliği, nesnelerin özüne erişebilecek tek şeyi, yani aklı doğurur. Bu sebepledir ki Demokritos ampirik gözleme itilmiş, kendini pozitif bilginin kollarına atar (Marx, 2009: 25) ve tek bir nedeni keşfetmeyi Pers kralı olmaya yeğler Bu yüzden de ruh ile aklı bir ve aynı tutar (Marx, 2009: 23). Demokritos, salt duyusallıktan doğan akla bağlılığı o raddededir ki, görüngülerin aklını bulandırmasını engellemek için kendini kör ettiği söylenir. Bu akıl, devletin yurttaşlarından bağımsız varlığıdır. Bağımsızlaştığı içindir ki onları idea olarak da adlandırır.

Her ne kadar idealizmin şafağında olduğundan dolayı bir teoloji geliştirmese de, bu durumu Demokritos'un dinsel düşüncelerinden de görürüz (Jaeger, 2011: 239). İnsanların tanrı düşüncelerinin kökenini, rüyalarında gördükleri tanrı imgelerinde (εϊδωλα-eidola) aradı (Jaeger, 2011: 239). Yani ontolojik sorunu psikolojikleştirdi ve epistemolojikleştirdi. Bu yüzden ahlaklı "Demokritos, doğanın yüceliklerini görür görmez huşu ve hayranlık içinde şaşkına dönen filozofun nasıl olup da bu algıladığı formuyla tanrının habercisi haline geldiğini gösterir" (Jaeger, 2011: 242-243). Bu düşüncenin gelişmiş haline Platon'un Kritias diyalogunda rastlarız (Jaeger, 2011: 245-246). Burada Tanrı, yasaların

[255] Varlığın, atomlarının bileşiminin ötesinde bir bütünlüğü olduğu düşüncesi matematikle ilgili sözlerinde de ifade bulur. Burada Demokritos; bir çeşit integral yakınsaması yapar ve dilimlerden oluşmanın ötesinde bir şekli/ruhu (yani açısı) olduğunu söyler:

"Bir koni, bir düz yüzey ile hemen tabanı düzleminde kesilirse bu kesitleri nasıl düşünmek gerek, birbirine eşit mi yoksa değil mi? Birbirine eşit değillerse koni basamak basamak girintili ve çıkıntılı olacağı için onu orantılı olmıyan bir şekle sokacaktır; eşitseler dilimler de eşit olacaklar ve birbirlerine eşit olmayan değil de eşit olan dairelerden kurulacağı için koni üstüvane kılığına girmiş olarak görünecektir, bu ise anlaşılır bir şey değildir. — Küre bir bakımdan açıdır" (Kranz, 1984: 169-171).

görmediği yerlerde kanun görevlisi rolünü oynayan siyasal bir araç haline gelmiştir. Ancak Demokritos tanrıların ezeli ve ebediliklerini kabul eder (Jaeger, 2011: 240). Yani devletin bireylerin üzerine yükselişine, tanrının yükselişi eşlik eder. Maddeci Demokritos, tanrıları mutlak iyi yaparken; bütün kötülüklerin suçlusu insanlar olur[256]. Yine de aklın varlığı atomların varlığına doğrudan bağımlıdır[257]; duyu ile düşünce arasında bir ayrım yoktur. Dolayısıyla Demokritos'un talep ettiği akıl, idea gibi mutlak egemen bir akıl değil, atomcu/demokratik eğilimleri doğrultusunda iletişimsel bir akıldır[258]. Buma bağlı olarak Demokritos hem en önemli yeri ruha vermekte, hem de ruhun ölümden sonra atomlarına ayrışıp dağıldığını düşünüyordu. Bu da tıpkı toplumsallığı birarada tutan akıl gibi mikrokozmosu oluşturan bireyin ruhunun da iletişimselliğini, yani uylaşımsallığını gösterir. Bu amaçla, Demokritos bireylere çatışamanın yok ediciliğinden uzak kalarak ölçülülükte karar kılmalarını tavsiye ederdi. Çünkü iletişimsel aklın kurduğunun kalıcılığının sağlanabilmesi; iletişimin çatışmaya dönüşmemesine bağlıdır. "Kanun, insanların hayatına iyi bir şekil vermek iseter, fakat bunu ancak onlar kendileri iyi olmalarını isterse yapabilir"

[256] "Tanrılar ise insanlara bütün nimetleri bahşediyorlar, eskiden olduğu gibi şimdi de; yalnız ne kadar kötü, zararlı ve faydasız şey varsa, bunları tanrılar ne evvelceveriyorlardı, ne de şimdi veriyorlar, tersine insanlar akıl körlüğü ve düşüncesizlik yüzünden kendiler farkında olmadan bunlara gömülüyorlar" (Kranz, 1984: 172).

[257] "Fakat duyular anlığa şöyle diyorlar: 'Zavallı akıl', kanıtlarını bizden alarak bizleri yere vurmak mı istiyorsun? Yere vurma senin için yere yıkılma alacak"(Kranz, 1984: 170).

[258] "Erdem yolunda kuvvetli bir eğitimci olarak görünecek olan kimse, doğru yolu gösterme ve sözle inandırma yolunu tutandır, kanun ve zor yolunu değil" (Kranz, 1984: 177).

(Kranz, 1984: 178). İşte bu sebeple Demokritos, bireyin kendi içine çekilmesini değil devlet görevlerini en önemli görevler olarak görmesini ister[259].

[259] "İyi güdülen bir devlet en büyük destektir ve bunda her şey saklıdır; bu sağ kalırsa, her şey sağlam kalır, bu bozulunca her şey yok olur"(Kranz, 1984: 179).

Sonsöz

> "putları yoklamaya gelince, burada bir diyapozonla dokunur gibi çekiçle dokunulacak olanlar, bu defa çağın putları değil ezeli putlardır"(Nietzsche, 2012: 2)

Tarih, kapitalizmin dünya üzerinde yol açtığı yıkımlara şahittir. Ancak ilginçtir ki, yıkımın mağdurları çözümü her defasında yine Batı'dan gelen ideolojilerde aradı. Komünizm, Milliyetçilik ve Faşizm; her biri kendine özgü başarısızlık ve yıkımlarla sonuçlandı. Hiç kıvırmaya, suçu egemen ideolojinin komplolarına atmaya gerek yok. Kapitalizmin hala egemen olmasının tek sebebi, bu alternatiflerin tümünün insan anlayışlarının *hakikate* kapitalizmden çok daha uzak olmasıdır. Ancak elbette bu, liberalizmin insan anlayışının doğru olduğu anlamına gelmez. Kapitalizmin neden olduğu bütün yıkımların temelinde de hakikatle arasındaki bu mesafe yatar. Bütün çözüm çabaları bu mesafeyi görmüş, alternatif bir dünya yaratabilmek için kurulmuş ve kurulacak bütün dünyaların yapı taşı olan insanı yeniden, daha *doğru* bir şekilde tanımlamaya çalışmışlardır. Ancak bu, basitçe düzeltilebilecek bir sorun değildir. Çünkü her türlü tanımlama çabası Batı düşünce geleneğince sınırlandırılmaktadır. Oysaki bir hata, ancak o hataya yol açan düşünce kategorilerinden sıyrılarak çözülebilir. Dolayısıyla geçmişin düşünce kategorilerinden tam anlamıyla sıyrılmadan yapılacak her tanım aynı özsel hataları taşımaya devam edecektir. Ne yazık ki alternatiflerin yapamadığı da bu olmuştur[260]. Liberalizmin tefrite varan insan tanımına, ancak ifrata varan tasavvurlarla cevap verebilmişlerdir. Dolayısıyla da yarattıkları yıkım, çözmeyi amaçladıkları sorundan çok daha büyük olmuştur.

[260] "Marx… Platon'un idealarını sırtından atabilmiş değildir" (Arendt, 2012: 60).

Batılı ideolojilerin hepsi, özgürlüğün, ancak *diğerleri* (millet, sınıf, ırk vb.) üzerinde egemenlik kurarak elde edilebileceği varsayımını zımnen kabul ederler (Arendt, 2012: 201). Yunanlıların isonomi'si ya da Roma'nın civitas'ı, ancak sömüren ile sömürülen arasındaki ilişkiye dayalı olarak var olabilmiştir (de Coulanges, 2011: 76; Arendt, 2012a: 22). Batı'nın bütün toplumsallık biçimleri de bu diyalektik içerisinde gelişti (Marx ve Engels, 2013: 372). Buna karşılık özgürlükçü olduğunu iddia eden ideolojilerin tümünün sundukları alternatif, esasında ilkel toplumlarda karşılaştığımız özgürlüğün bütün bireylerden esirgenişidir. Hâlbuki egemenlik denkleminden farklı gibi görünen bu denklem aslında aynı şeyin tersyüz edilmesinden başka bir şey değildir. Tek yaptığı ilk günahın yerine ilk iyiliği koymaktır (Arendt, 2012a: 113). Oysaki ilk iyilik kavramı içinde gizil olarak ilk günah kavramını barındırır ve insanın ilksel olasılıklarının en az onun kadar çarpıtır. Dolayısıyla hiçbiri özgürlük getirememiştir ve getiremeyecektir; çünkü tersyüz edilmiş bir denklem olarak aynı sonucu verirler. Alternatiflerin sundukları özgürlüğün bir diğer boyutu da daima gelecekte olmasıdır. Bunun nedeni kendilerinin gerçek değil, ancak ikincil alternatifler olduklarının bilincinde olmalarıdır. Dolayısıyla da özgürlüğü ancak insanın özgür iradesini inkâr edip onu bir metatarihe bağımlı kılarak vaat edebilirler (A.T. Smith, 2003: 33). Hıristiyan ilerleme anlayışına sıkışıp kalmış Batı düşünce geleneği, kurtuluşu ancak bir sonraki adımda görebilir. Bu yüzden de modern çağ ne zaman yeni bir siyaset felsefesi üretmeye çalışsa, karşısında bir tarih felsefesi buldu (Arendt, 2000: 425). "Tarih" doğası gereği içinde özgürlük barındırmaz ve bu anlayışın geçmişi Aristoteles'e kadar dayanır (Arendt, 2012a: 24-25). Bu kadercilikten başka bir şey değildir. Öyleyse çözümü geleceğe atan, sözde alternatiflerden uzak durmamız şarttır. Çünkü onlar, ister Hıristiyanlıktaki gibi bir öte dünyada isterse de Marksizm'deki gibi bir ötedünyada olsun, kurtuluş

vaadiyle statükoyu ibra eden kandırmacalardır. Modern tarih felsefesinin açık yanılgısı insanı özgürce eyleyen bir aktör olarak değil, zorunluluğun izleyicisi olarak tanımlamasıdır (Arendt, 2012a: 67).

Sözde çözümlerin iflasıyla birlikte muzaffer kapitalizm, verdiği tavizleri yavaş yavaş geri almaya başladı. Ve vahşi kapitalizmin geri dönüşüyle birlikte, toplumlar da yine çözüm arayışına yöneliyorlar. İlginçtir ki bu arayışta, yine o mağlup ideolojilere dönülecek gibi görülüyor. Oysaki bu gelenek, mantıksal olanaklarını tüketmiştir. Eğer bu geleneğe dönecek olursak, tarih tekerrür edecek ve yeni yıkımlar yaratmaktan başka bir şey yapmamış olacağız. Zaten aptallık, aynı şeyi tekrarlayıp farklı sonuç almayı beklemek değil midir? İnsanlığı devrimler kurtaramaz; çünkü devrim kelimesinin kendisi bile bir döngüselliğe işaret eder (Arendt, 2012a: 53 ve 144). Bu noktada insanlığın gerçek bir alternatife ihtiyacı var. Bu alternatif de ancak Batı düşüncesinin Platon'da başlayıp Marx'ta sona eren (Arendt, 2012: 31) geleneğinin dışına çıkarak keşfedilebilir. Belki, geleneği sırtımızdan atmak karşımıza birçok belirsizlikler çıkartacak, ama bizleri bağlayan zincirleri de kıracaktır (Arendt, 2012: 130).

Heidegger, tam da bunu yaparak insanlığın ilksel ontolojik olasılıklarını yeniden ortaya çıkartmak için yola çıkmıştı. Ancak sözünü tutmadığı gibi, kendisi de o geleneğin ürettiği bir ideolojinin cazibesine kapılma hatasını yaptı. Elbet bir filozof da olsa, bir Dasein olarak Heidegger hatasından ötürü affedilebilir. Ancak bu vaadin peşine düşülmesinin gerekliliği, sadece gerçek bir alternatif arayışı içinde Batı düşüncesinin kategorilerini aşmaya çalışmış ancak yine de takılıp kalmış düşünürlere itibarlarını iade etme ihtiyacından kaynaklanmaz. Bilakis asıl mesele bu büyük düşünürlerin deneyip de başaramadıklarını yaparak insanlığa itibarını geri kazandırmaktır. Marx'ın, Heidegger'in ve Arendt'in çabaları hep bu yönde değerlendirilmelidir. Hepsi de "geriye en Antik olandan başka bir ülkü

kalmamıştır" dedi (Arendt, 2012: 11) ve hepsi de Yunan şovenizminden kurtulamadıkları için başarısız oldu. Oysaki Yunan tarihi kendisine dayanan bütün ideolojilerin yarattığı yıkımları bünyesinde barındırır[261]. Batı düşüncesinde her yeni başlangıç teşebbüsü, Yunan'a dönüyor. Ama bu aynı zamanda Yunan'ın belirlediği sınırların aşılamaması anlamına da geliyor. Öyleyse yepyeni bir başlangıç Yunan felsefesinin bir başlangıç değil, bir seçenek olduğunu ispat etmek zorundadır.

Bu çalışma Batı düşünce geleneğinin temelini oluşturan Yunan felsefesinin ilksel insan olumsallıkları arasından yapılmış bir seçimden ibaret olduğunu gösterme ve bize vaat edilen olumlu ontolojik yıkımı başlatma yönünde bir çabadır. Yunan felsefesinin, bütün insanlık tarihindeki düşünceler gibi ontoteolojik bir inşa olduğunun ortaya konması, öncelikle Batılı ideolojilerin *diğer* toplumların siyasal/toplumsal düşünceleriyle aynı düzlemde olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Böylece diğer medeniyetlerin ortaya koydukları düşünceler daha özgür bir şekilde değerlendirilebilecek ve diğer toplumların düşüncelerinde saklanmış ilksel olanakların görülmesi mümkün olacaktır. Bu da hakikate daha yakın bir insan tanımına ve toplumsal düzene erişmemiz yönünde ilk adımı teşkil edecektir. Zaten Yunan kültürünün ya da Batı geleneğinin kutsallaştırılmasının en büyük nedeni, tarihsel ve antropolojik cehalettir. Batılı siyasal söylem ve uygulamalar, ancak ve ancak kadim toplumların pratiklerini

[261] "Fakat bu olgunluk, kültürleri serpilip geliştikçe daha şeytani biçimlere bürünen ve barbar, kardeş kavim, komşu kent, vatandaş, sımıfdaş ya da akraba demeden hepsini merhametsizce öldüren Yunan halkının anlamsız vahşiliğiyle nasıl örtüşüyor? Şark'ı bile korkudan titreten o hayvanilikleriyle, kendilerinden sonraki kuşaklarda hayranlık uyandıran söz ve tavırlarının zarafeti, sanat ve yaşam nüanslarına dair incelikler nasıl bağdaşıyor?" (Friedell, 2011: 49).

bilmeyenlere, *çok özgün* görünebilir (Smith A.T., 2003: 22)[262]. Elbette bazı kişiler sadece Yunan felsefesinin değil, bütün siyasal düşünceler tarihinin ontoteolojik bir açıdan tanımlanmasından rahatsız olacaklardır. Bu kişiler dini cehaletten öte olmayan bir şey olarak görmeyen, sadece kendi inançlarının nesnel olduğunu iddia eden yobazlardır. Dolayısıyla da Doğu'nun dinsel dille ifade edilmiş siyasal/toplumsal kuramlarını bir çöp gibi kenara atarlar. Bu kişilerin savunularının temelinde felsefenin laik bir düşünce biçimi olduğu yatar. Ancak farkında olmadıkları şey laikliğin, fazlasıyla dindar olduğudur. Laiklik tanrının varlığını ön gerektirir; çünkü eğer tanrı yoksa dinsel düşünce denilen bütün bir geleneğin nesnesinin bir öte dünya değil tam da bu dünya olduğu ortaya çıkacaktır. Gerçek bir ateizm laiklik ile din arasında ayrıma gidemez. Ancak bu ayrımın kaldırılmasıyla, insanın ilksel olumsallıklarını daha iyi korumuş olan Doğu düşüncesinden faydalanılabilir (Zaine, 2001: 235). Başka toplumların tecrübe ettikleri çatışma ve uzlaşıları hatırlayarak, başka türlü erişemeyeceğimiz olasılıkları da hatırlamış oluruz (A.T. Smith, 2003: 23). Bu açıdan dinsel dille ortaya konan kavramların, ciddiye alınmaması büyük bir hatadır (Arendt, 2000: 345).

Felsefi ve Bilimsel düşüncenin de ontoteolojik bir yapıda olduğu gördükten sonra, diğer toplumların toplumsal/siyasal düşüncelerinin dinsel bir şekil alması ilginçliğini kaybeder. Ne de olsa Arendt'in de dediği gibi din (religare) kendini bir başlangıca bağlamak (Arendt, 2012a: 266) değil midir? Batı geleneğini laik olduğu yanılsamasını yaratan ise bu geleneğin geniş kitleleri egemenliği altına alarak nesnelleşmiş olmasıdır. Ancak nesnelleşmiş olması istikrar sağladığı

[262] "Her uygarlık kendi düşüncesinin nesnel yönelimini fazlasıyla üstün tutma eğilimindedir… "Yabanıl"ı yalnızca bedensel ya da ekonomik gereksinimlerinin yönlendirdiğine inanma yanlışına düşerken, onun da bize aynı eleştiriyi yönelttiğini, kendi bilme isteğini bizimkinden üstün tuttuğunu gözden kaçırıyoruz" (Levi-Strauss, 2010: 27)

anlamına gelmez. Yapısal olarak istikrarsız bu geleneğin egemenliği altındaki toplumlar yapısal bir denge bulma arayışı içerisindedirler. Onlar da kendilerini bir başlangıca bağlamak istiyorlar, ama her defasında sahta bir başlangıçla yıkım yaşıyorlar. Arendt'in siyasal düşünce tarihinde mutlakıyet sorunu olarak adlandırdığı ve tarihsel olduğunu düşündüğü Kutsal ihtiyacı yapısal bir ihtiyaçtır (Arendt, 2012a: 254). Çünkü iktidar, yasalarla kontrol edilemez (Arendt, 2012a: 201). Yasalar insan yapısı oldukları için insanlar tarafından değiştirilebilirler. Buradaki sorun "Yasayı insanın üzerine çıkartacak olan bir yönetim şeklini nasıl bulacağız?" sorusudur (Arendt, 2012a: 247).

Bu noktada Batı felsefesi ve diğer toplumların dinsel düşünceleri aynı düzlemde ele alınarak daha zengin bir temel oluşturulabilir ve gerçek bir alternatif yaratabiliriz. Elbette bu ne Doğu'nun akli olmayan düşüncelerinin aklileştirilmesi, ne de felsefenin akıl dışına çıkarılması biçiminde olmamalıdır. Daha önce de söylediğimiz gibi insan, akıl ve akıl dışı boyutlarıyla bir bütündür. Dolayısıyla bu çalışma felsefe karşıtı değildir. Bilakis "felsefe… bilimlerin objektivizmine yönelttiği eleştiriyi, kendindeki arı teori görüntüsüne de döndürürse… aradığı gücü kazanabilir" (Habermas, 2007: 117). Böylece "objektivizm… *Theoria*'nın gücüyle değil… bilgi ve [aradalığın] bağıntısının, kanıtlanmasıyla kırılacaktır" (Habermas, 2007: 123). Böylece yaratılacak alternatif şimdi ve burada olacaktır ve ilerlemenin olmadığı bir düzlemde kurulacaktır. Çünkü insanoğlunun sadece maddi kültürünün ilerlediğinin, oysaki insan düşüncesinin farklı kavramlarla da olsa, daima aynı kategoriler içinde işlediğinin bilincinde olacaktır. Ve insanın dünyanın bütün toplumlarınca korunan sınırsız değil ama çok daha geniş olumsallığını temel alacağı için de gerçekten de evrensel olacaktır.

Kaynakça

Adam, J. (1908), *The Religious Teachers of Greece: Being Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Aberdeen*, Edinburgh: T. & T. Clark.

Adorno, T.W. ve Horkheimer M. (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, Ankara: Kabalcı Yayınevi.

Arendt, H. (1996), *Totalitaryanizmin Kaynakları: Emperyalizm,* (çev.) Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

---------- (1997), *Şiddet Üzerine,* (çev.) Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

---------- (2000), *İnsanlık Durumu,* (çev.) Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

---------- (2012), *Geçmişle Gelecek Arasında,* (çev.) Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

---------- (2012a), *Devrim Üzerine,* (çev.) Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles (1993), *Politika*, (çev.) Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

---------- (1996), Metafizik, (çev.) Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.

---------- (1998), *Fizik*, (çev.) Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

---------- (2003), *Felsefeye Çağrı*, (çev.) Ali Irgat, İstanbul: Sosyal Yayınları.

---------- (2011), *Ruh Üzerine*, (çev.) Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi.

Aydemir, Ş.S. (2010). *Suyu Arayan Adam*, İstanbul: Remzi Yayınevi.

Bachofen, J.J. (1861). *Das Mutterrecht: die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Verlag von Krais und Hoffmann.

Bamberger J. (1974), "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society" içinde Woman, Culture and Society, (der.) Rosaldo M.Z. ve Lamphere L., California: Stanford University Press, s. 263-280.

Bennett, C. (1996), *In Search of the Sacred: Anthropology ant the Study of Religions*, London ve New York: Cassell.

Bernal, M. (2003). *Kara Atena*. (çev.) Ö. Buze, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Blattner, W. (2006), *Heidegger's Being and Time*, London ve New York: Continuum International Publishing Group.

Briffault, R. (1990), *Analar*, (çev.) Ş. Yeğin, İstanbul: Payel Yayınevi.

Burnet, J. (1908). *Early Greek Philosophy.* London: Adam and Charles Black.

Cassirer, E. (2005). *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi.* (çev.) N. Arat, İstanbul: Say Yayınları.

Cerbone, D.R. (2008), *Heidegger: A Guide for the Perplexed*, London ve New York: Continuum International Publishing Group.

Clark, T. (1992), *Derrida, Heidegger, Blanchot: Soruces of Derrida's Notion and Pracive of Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.

Clastres, P. (2011), *Devlete Karşı Toplum*, (çev.) M. Sert ve N. Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Copleston, F. (1998), *Felsefe Tarihi: Ön-Sokratikler ve Sokrates*, (çev.) Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Cornford, F.M. (1957), From Religion to Philosophy, New York: Harper Torchbooks.

De Coulanges, F. (2011). *Antik Site*. (çev.) İ. Kılınç, Ankara: Epos Yayınları.

De Ste. Croix (1981), The Class Struggle in The Ancient Greek World, New York: Cornell University Press.

Durkheim, E. (2011). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri.* (çev.) F. Aydın, Ankara: Eskiyeni Yayınları.

Dumézil, G. (1988). *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignity.* (çev.) New York: Zone Books.

Eliade M. (2004), *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (çev.) Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları.

Engels, F. (2012), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (çev.) Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Erhat, A. (1998). Önsöz içinde Homeros, *Odysseia,* (s. 5-32). İstanbul: Can Yayınları.

---------- (2011). *Mitoloji Sözlüğü.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Euripides (2010). *Bakkhalar,* (çev.) Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Evans-Pritchard, E.E. (1940), *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford: Clarendon Press.

Feuerbach, L. (2008). *Hıristiyanlığın özü*. (çev.) O. Özügül, Ankara: Say Yayınları.

---------- (2012). *Tanrıların Doğuşu*. (çev.) O. Özügül, Ankara: Say Yayınları.

Frazer, J.G. (1991), *Altın Dal*, (çev.) M.H. Doğan, C. 1, İstanbul: Payel Yayınevi.

Freeman, C (2010), *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, (çev.) Suat Kemal Angı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Friedell, E. (2011). *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi.* (çev.) N. Açа, Dost Kitabevi Yayınları.

Gauchet, M. (2000), "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkellerde Din ve Siyaset" içinde *Devlet Kuramı*, (çev.) O. Erözden, (der.) C.B. Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Gelven, M. (1989). *A Commentary on Heidegger's Being and Time.* Illinois: Northern Illinois University Press.

Gledhill, J. (2000). *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics.* London ve Sterling: Pluto Press.

Graves, R. (1997). *The White Goddess: a Historical Grammer of Poetic Myth*, (der.) Grevel Lindop, Manchester: Carcanet.

Greaves, T. (2010). *Starting with Heidegger*, London ve New York: Continuum International Publishing Group.

Habermas, J. (2007). *"İdeoloji" olarak Teknik ve Bilim.* (çev.) Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Harrison, J. H. (1908). *Prolegomena to the Study of Greek Religion.* Cambridge: Cambridge University Press.

---------- (1912). *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hart, G. (2012). *Mısır Mitleri*. (çev.) M.S. Türk, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Hassan, Ü. (1984). "Evrim Teorisi ve Anahanlık Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi.* C. XXXIX, S. 1-4, s. 157-166.

Heidegger, M. (1977a). "The Question Concerning Technology" içinde *The Question Concerning Technology and Other Essays.* (çev) William Lovitt, New York: Harper and Row, s. 3-35.

------- (1977b). "The Age of World Picture" içinde *The Question Concerning Technology and Other Essays.* (çev) William Lovitt, New York: Harper and Row, s. 115-154.

------- (1977c). “Science and Reflection” içinde *The Question Concerning Technology and Other Essays.* (çev) William Lovitt, New York: Harper and Row, s. 155-182.

------- (1977d). “The Turning” içinde *The Question Concerning Technology and Other Essays.* (çev) William Lovitt, New York: Harper and Row, s. 36-49.

------- (2010). *Being and Time.* (çev) Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press.

Herakleitos (2003), *Kırık Taşlar*, (çev.) Alova, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları.

Herodotos (1991), *Herodot Tarihi*, (çev.) Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Yayınevi.

Hesiodos (2012). *İşler ve Günler, Tanrıların Doğuşu.* (çev.) F. Akderin, Ankara: Say Yayınları.

Hobson J.M. (2007). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri.* (çev.) Esra Ermert, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Homeros (1998). *İlyada.* (çev.) A. Erhat & A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları.

---------- (1998). *Odysseia.* (çev.) A. Kadir, & A. Erhat, İstanbul: Can Yayınları.

Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, (çev.) G. Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları.

James, G.G.M. (2010). *Çalınmış Miras*, (çev.) M. Sürmen, İstanbul: Yarın Yayıncılık.

Kant, I. (2008). Arı Usun Eleştirisi, (çev.) Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Kierkegaard, S. (2015). Korku ve Titreme, (çev.) N. Ekrem Düzen, Ankara, Pharmakon.

Kirk, G.S. ve Raven, J.E. (1957). *The Presocratic Philosophers*, Londra: Cambridge University Press.

Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, (çev.) Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Kuhn, T.S. (2014). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev.) Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Laertios, D. (2010), *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (çev.) Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Levi-Strauss, C. (1949). *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.

---------- (2010). *Yaban Düşünce*. (çev.) T. Yücel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lewellen, T.C. (2011). *Siyasal Antropoloji*. (çev.) A. Erkan Koca, Ankara: Birleşik Yayınevi.

Malinowski, B. (1992). *Kuzeybatı Melanezya'da Vahşilerin Cinsel Yaşamı.* (çev.) S. Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Malinowski, B. (2014). *Büyü, Bilim ve Din.* (çev.) Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Marx K. (1976). *Capital*. (çev.) Ben Fowkes, C. I, London: Penguin Books.

---------- (2007). *Lois Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*. (çev.) Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

---------- (2009). *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*. (çev.) Hüseyin Demirhan, Ankara: Sol Yayınları.

Marx K. ve Engels F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (çev.) Tonguç Ok ve Olcay Geri Dönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Mauss, M. (2011). *Sosyoloji ve Antropoloji.* (çev.) Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

McLennan, J. F. (1886), Primitive Marriage: an Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies, London: Macmillan and Co.

Morgan, L.C. (1994). *Eski Toplum I.* (çev.) Ünsal Oskay, İstanbul: Payel Yayınevi.

---------- (1998). *Eski Toplum II.* (çev.) Ünsal Oskay, İstanbul: Payel Yayınevi.

Mosko, M.S. (1985). *Quadripartite Structures: Categories, Relations and Homologies in Bush Mekeo Culture.* Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, C.H. (1916). *The Religious Thought of the Greeks, From Homer to the Triumph of Christianity.* Cambridge: Harvard University Press.

Murray, G. (1911). *The Rise of the Greek Epic: Being a Discourse of Lectures Delivered at Harvard University.* Oxford: Clarendon Press.

---------- (2010). *Five Stages of Greek Religion.* ReadaClassic.

Nietzsche, F. (2011). *Tragedyanın Doğuşu.* (çev.) Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

---------- (2012). *Putların Alacakaranlığı.* (çev.) Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Otto, R. (1936). The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. (çev.) John W. Harvey, London: Oxford University Press.

Otto, W.F. (1965). *Dionysus*. (çev.) Robert B. Palmer, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Platon (1992), *Yasalar*, (çev.) Candan Ertuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

---------- (1995) [Eflatun], *Şölen*, (çev.) Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.

---------- (1996a), *Devlet*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

---------- (1996b), *Kratylos* içinde Diyaloglar 1, İstanbul: Remzi Kitabevi.

---------- (1996c), *Sofist* içinde Diyaloglar 2, İstanbul: Remzi Kitabevi.

---------- (1996ç), *Lysis* içinde Diyaloglar 2, İstanbul: Remzi Kitabevi.

---------- (1996d), Theaitetos içinde Diyaloglar 2, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Plutark (2006), *İsis ve Osiris*, (çev.) Muammer Tuncer, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

Popper K.R. (2012), *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (çev.) İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Raaflaub K.A., Ober J. ve Wallace R. (2007), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley: University of Clafornia Press.

Schmitt, C. (2010), *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, (çev.) A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Said E. (2005), *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, (çev.) Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları.

Saint Augustine (2010), *İtiraflar*, (çev.) Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Saxonhouse, A.W. (1992), *Fear of Diversity: the Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Berkeley, Chicago: The Univesity of Chicago Press.

Smith, A. (2006), *The Theory of Moral Sentiments*, Berkeley, São Paulo: ΜεταLibri.

Smith, A.T. (2003), *The Political Landscape*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.

Starr, C.G. (1986), *Individual and Community*, New York: Oxford University Press.

Supiot, A. (2008), *Homo Juridicus: Hukukun Antropoloji İşlevi Üzerine Bir Deneme*, (çev.) Bige Açımuz Ünal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Szerszynski, B. (2005), *Nature, Technology and the Sacred*, Malden: Blackwell Publishing.

Thomson, G. (2004), *Tragedyanın Kökeni*, (çev.) Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi.

---------- (2007), *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: Tarihöncesi Ege*, (çev.) Celal Üster, İstanbul: Homer Kitabevi.

---------- (1997), *İlk Filozoflar*, (çev.) Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi.

---------- (1998), *İnsanın Özü*, (çev.) Celal Üster, İstanbul: Payel Yayınevi.

Thukydides. (2010), *Peloponnessos Savaşları*, İstanbul: Belge Yayınları.

Vasillopulos, C. (1995), "The Nature of Athenian Hoplite Democracy", *Armed Forces & Society*, C. 22, No. 1, s. 49-63.

Vernant, J.P. (2002), Yunan Düşüncesinin Kaynakları, İstanbul: Cem Yayınevi.

Vlassopoulos, K. (2007), Unthinking the Greek Polis, New York: Cambridge University Press.

Yannaras, C. (2005), On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and Areopagite, (çev.) Haralambos Ventis, (der.) Andrew Louth, London/New York: T&T Clark İnternational.

Zahavi, D. (2003), *Husserl's Phenomology*, Stanford: Stanford University Press.

Zaine, R. (2001), *The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought*, Missouri: Access Foundation.

Zeller, E (1886), *Outline of the History of Greek Philosophy*, (çev.) Sarah Frances Alleyne ve Evelyn Abbott, London: Longmans, Green, and Co.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

SİYASAL TEOLOJİYE GİRİŞ: ANTİK YUNAN'DA KUTSAL, SİYASAL VE FELSEFE

İsmail ILGAR

Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof.Dr. E.Rufayi TURAN

Siyasal teoloji, belki de siyaset bilimciler siyasetin bir bilim olduğunu düşündükleri için, ihmal edilmiş bir disiplindir. Oysaki her siyasal düşünce, sadece görünüşte bilimsel olan, spekülatif bir temel üzerine kurulur. Ancak uç durumlarda, bu temel gözle görülür hale gelir ve bir sorgulama nesnesine dönüşür. Bu ikilik, her siyasal kuramın temelini oluşturan, insan anlayışımızı çarpıtır. Bu yüzden, bu tez antik Yunan'dan başlayarak her siyasal düşüncenin teolojik bir temele dayandığını göstermeyi hedeflemektedir. Bu kapsamda antik Yunan filozoflarının düşüncelerini, kendi toplumlarının sosyopolitik yapılarının ontoteolojik yansıması olarak yapısökümü tabi tutmaktadır. Yapısökümde, sosyoloji, antropoloji ve siyaset bilim gibi çeşitli bilimsel disiplinlerin araçları kullanılmaktadır. Bu analize dayalı olarak, tez en laikleştirilmiş düşüncelerin dahi ontoteolojik yapılar olarak nesnel gerçekler değil, birer seçim oldukları sonucuna varmaktadır. Bu çerçevede Batılı olmayan medeniyetlerin dinsel bir görünüme sahip siyasal düşünceleriyle eşitliğe dayalı bir iletişim tesis edilebilir. Bu da mevcut yıkıcı ideolojilere karşı daha yapısal bir alternatif inşa edilmesi yönündeki ilk adım olacaktır.

Nisan 2016, 229 sayfa

Anahtar Kelimeler: Antik Yunan, siyaset, Siyasal Teoloji, felsefe, Kutsal, antropoloji.

ABSTRACT

Postgraduate Thesis

PROLEGOMENA TO POLITICAL THEOLOGY: SACRED, POLITICS AND PHILOSOPHY IN ANCIENT GREECE

İsmail ILGAR

Ankara University
Institute of Social Sciences
Department of Political Science and Public Administration

Thesis Advisor: Prof.Dr. E.Rufayi TURAN

Political theology is a much neglected discipline maybe because Political Scientists too much believe politics is a science. However every political thought is constituted upon a speculative basis, which is only superficially scientific. Only in extreme cases, this base emerges as an obvious and becomes an object for inquiry. This duality distorts our understanding of human, which serves a foundation of every political theory. This is why this thesis aims to show the theological basis of every political thought starting from the ancient Greece. Thus it deconstructs the thoughts of Ancient Greek philosophers as the ontotheological reflection of the respective sociopolitical structure. Tools used for deconstruction is taken from various scientific disciplines such as sociology, anthropology and political science. Based on this analysis, thesis concludes that as ontotheological constructions even the most laicized thoughts are choices, not objective truths. Thus a communication can be established with the political thoughts of non-Western civilizations, which have a religious appearance, as equal peers. This will be the first step towards the construction of a more structural alternative to the existing destructive ideologies.

April 2016, 229 pages

Keywords: Ancient Greece, politics, Political Theology, philosophy, Sacred, anthropology.