



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

PLATON'UN FELSEFESİNDE MİTOLOJİNİN İŞLEVİ

Birdal AKAR

Doktora Tezi

Ankara, 2019

PLATON'UN FELSEFESİNDE MİTOLOJİNİN İŞLEVİ

Birdal AKAR

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

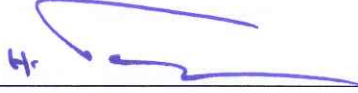
Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

Birdal AKAR tarafından hazırlanan "Platon'un Felsefesinde Mitolojinin İşlevi" başlıklı bu çalışma, 24.06.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Cemal GÜZEL (Başkan ve Danışman)




Prof. Dr. Harun TEPE



Prof. Dr. David GRÜNBERG



Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeye taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezimin aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

23/07/2019

Birdal AKAR

¹“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü veya fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü veya fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ay aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum tarafından** verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu tarafından** verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından** karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Cemal GÜZEL** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Arş. Gör. Birdal AKAR

TEŞEKKÜR

Adlarını burada tek tek anmanın imkânsız olduğu her bir Beyteveli hocamın, ömür boyu özlemle anacağım her bir dersiyle gitgide imkân bulan, olgunlaşan ve nihayet vücuda gelen bu çalışma, varlığını ilk olarak, kılavuzluğumu sabır ve özveriyle üstlenmiş olan sevgili ustam Cemal Güzel'in şahsında o güzel insanlara borçludur. İkinci olarak, yazdığım ve çevirdiğim her cümlede sesini yeniden işittiğim, her hatırlayışta uyarı ve önerilerinin yeni kıymetlerini, yeni faydalarını keşfettiğim sevgili hocam Saffet Babür'e borçludur. Üçüncü ve son olarak, olağanüstü güzel ama bir o kadar da hızlı geaip giden günlerin telaşında yan yana gelmiş bulunduğum bazı güzel insanlara, güzeller güzeli hayvanlara borçludur. Bugünden sonra gittiğim her yere bu anıları da beraberimde götürüleğim bilinsin isterim; meğerki can tenden uçup gitmiş olsun.

ÖZET

AKAR, Birdal. *Platon'un Felsefesinde Mitolojinin İşlevi*, Doktora Tezi, Ankara, 2019.

Geleneksel anlayışa göre antik Yunan felsefesini karakterize eden M.Ö. 7. yüzyıl İyonya felsefesi, ilk hareket noktasını kadim Yunan şiirinde, bir kelimeyle mitik anlatılarda bulmuştur. Bu anlatılar filozofun araştırma nesnelerini belirlediği gibi, araştırma yöntemlerine de çoğu zaman nüfuz etmiş ve pek çok bakımdan metinlerin arka planı hâline gelmiştir. Bu durumu kabullenmek felsefe tarihçileri için pek kolay olmamış, özellikle kıta felsefesinde bu geleneksel anlayış egemenliğini yakın dönemlere kadar koruyabilmiştir. Fakat gerek filolojideki, gerekse bütün sosyal bilimlerdeki dramatik ilerlemenin en verimli sonuçlarından biri olarak, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'da ortaya koyulan pek çok felsefe tarihi araştırmasında, İyonya felsefesi ve onu takip eden Yunan felsefelerinde mitin ve mitolojinin belirleyici varlığı geniş ölçüde kabul görmüştür.

Bununla birlikte, bütün bir İlkçağ Yunan felsefesi tarihinde, mitin ve mitolojinin hem kurucu hem de temellendirici işlevinin en belirgin biçimde ortaya çıktığı felsefe Platon'a aittir. Bu itibarla, elinizdeki çalışmada ilk olarak mit ve mitolojinin tanımı yapılmakta ve bunların felsefî düşünce üzerindeki etkisi genel hatlarıyla ortaya koyulmakta; ardından Platon'a kadar gelen süreçte filozofların düşüncelerindeki mit ve mitoloji etkileri belli örnekler yardımıyla irdelenmekte; son olarak Platon'un felsefesinde beliren hem geçmiş felsefelerle hem de kendi doktrinleriyle ilişkili belli başlı mitik ögeler, antik Yunan dilinin verdiği imkânlardan da elden geldiğince faydalanılarak, mercek altına alınmaktadır.

Bu araştırmanın nihai aşamasında, mitolojinin Platon'un felsefesindeki işlevinin yardımcı bir argüman veya alelade bir ifade yöntemi olmaktan çok, en basit örnekle "Ruhgöçü" doktrininde görüldüğü gibi, kurucu ve karakterize edici bir yönü haiz olduğu sonucuna varılmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Platon, Platon Öncesi Felsefe, Mit, Mitoloji.

ABSTRACT

AKAR, Birdal. *The Function of Mythology in Plato's Philosophy*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2019.

The Ionian philosophy of 7th century B.C., which according to traditional comprehension has characterised the whole philosophy of ancient Greece, has found its point of departure in archaic Greek poetry, i.e. the mythic narrations. As these narrations had generally provided the philosophers with their matter of investigation, they also had frequently interpenetrated the research methods of them and thus become the background of their own texts in many ways. It has not been for philosophy historians to indigenise this fact and so the traditional comprehension, especially among the continental philosophical communities, continued its decisiveness until recently decades. However, as a very fruitful outcome of the dramatical improvement in both philology and all social sciences, in many philosophical papers which have been written since second half of 20th century in Europe, the decisive existence of myth and mythology in Ionian philosophy and its consecutives has been widely approved.

After all, in the whole history of ancient Greece philosophy, it is that of Plato in which the constituent and grounding functions of myth and mythology have risen in the most distinctly way. In this respect, firstly the description of myth and mythology is made and their effects on philosophical thought are generally presented; secondly the effects of myth and mythology in the thoughts of pre-Platonic philosophers are examined under favour of particular examples; and finally the certain mythical items which arise in Plato's philosophy relatedly to both predecessors' and his own doctrines, also by taking the advantages of ancient Greek language, are put under the scope within this study.

As a result of this research process, the main conclusion is stated like following: The function of mythology in Plato's philosophy is a constituent and characterising one rather than being an auxiliary argument or ordinary expression method, just as seen in the simplest example the "metempsychosis" doctrine.

Keywords

Plato, Pre-Platonic Philosophy, Myth, Mythology.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
1.BÖLÜM :“MİT” VE “MİTOLOJİ” TANIMININ İMKÂNLARI, SORUNLARI.....	10
2. BÖLÜM : ANTİKÇAĞ’DA <i>μῦθος</i> VE <i>λόγος</i> KAVRAYIŞI	31
3. BÖLÜM: PLATON’UN DİYALOGLARINDA MİT.....	46
SONUÇ: PLATON’UN KAYIP KÖPEĞİ.....	89
KAYNAKÇA.....	98
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU.....	104
EK 2. ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU.....	105

GİRİŞ

Felsefi Bir Mitoloji Araştırmasının Gerekliği Üzerine

Yapısalcı antropolojinin büyük kuramcısı Lévi-Strauss, bir yandan mitin bir illüzyon olup insanda evreni anlayabileceği yanılgısına neden olduğunu kabul ederken, bir yandan da modern toplumda mitin yerini “tarih”in aldığını ve onunla aynı işlevi gördüğünü tespit eder (Lévi-Strauss, 2013; s. 51). Bu, kendisini modern bilim paradigmaları ve eleştirmenlerce kuşatılmış hissedilen bir antropoloğun, modern tarih anlatısını “mit” olarak gördüğünü nispeten naif, kabul edilmesi kolay cümlelerle açıklama girişimidir. Bununla birlikte, Strauss’un bu tercihi, en basit deyişle, sosyal bilimcilerin son yüzyılda karşı karşıya kaldığı bir anlamlandırma krizine de işaret etmektedir. Günümüzde sosyal bilimlerin, yaygın kavrayış biçimiyle mitten ayırıcı unsurlarını saptamak artık ciddi anlamda güçleşmiştir ve Lévi-Strauss’un mit bağlamında önerdiği bu modern kavrayış biçimi, iki dünya savaşını takip eden süreçte, 20. yüzyılın ikinci yarısında, içine en çok da sosyal bilimcilerin düştüğü bir ikilemin sonucu olarak okunmalıdır: Tarih ve felsefe aslında birer mit midir?

Bu soruya hiç çekinmeksizin ve “bilimsel” argümanlarla desteklenmiş bir “evet” cevabı verebilme lüksü, kimbilir gelecek yüzyılın antropolog ve filozoflarının payına düşer. Fakat günümüz için konuşacak olursak, düşünürler adına böyle bir imkândan henüz söz edemiyoruz. Nitekim bu tarz bir girişimin, sahibini Lévi-Strauss’un ve diğer yapısalcı düşünürlerin maruz kaldığından çok daha katı eleştirilerle karşı karşıya getirmesi olasıdır. Her şeyden önce, bu tarz bir girişimin çağımızdaki bilimsel kriterlerle değerlendirilemeyeceğinden söz edilebilecektir.

Bununla birlikte, bu muhtemel olumsuzlukları daha baştan savuşturmak için kullanışlı bir yöntemden de büsbütün mahrum değiliz. Lévi-Strauss’un yukarıda örneklediğimiz tutumu da bu yöntemin ilk habercilerindedir. Bugün tarih ve felsefenin birer mit olduğu iddiasının altından kalkmak güç olabilir, ama “tarih ve felsefe mit midir?” sorusunu başaşağı çevirerek zaman kipinde hassas bir değişikliğe gitmek, kulaklara çok daha makul gelebilecek bir cevap sunar: Mit bir zamanlar hem tarih, hem de felsefeydi.

En azından bir zamanlar öyleydi; geçmiş zaman kipini kullanmak zorundayız. Ama iyi tarafından bakmayı deneyerek şunu da söyleyebiliyoruz: Bir defa “tarih ve felsefe” dedikten sonra, yine geçmiş zamanlar için geçerli olmak üzere, bütün sosyal bilimlerin “mit” olduğunu söylememize imkân vardır.

Sözünü ettiğimiz, tarih ve felsefenin mit olduğu geçmiş zamanları kapatan dönem, çoğu zaman Aristotelesçi paradigmanın yıkıldığı Newton çağıyla işaretlenir. Bunun öncesinde, yukarıda geçmiş zamanlar diye nitelediğimiz ve mitik düşüncenin egemen olduğu döneme gelince, bilhassa Batı uygarlığı özelinde, kilisenin hem bilim hem de felsefe için otorite olduğu dönemi de içine alan, Homeros’tan 17. yüzyılın başlarına kadar uzanan çok uzun bir süreçten bahsetme gerekliliği söz konusudur.

Bu süreç içinde mit, sürekli biçim değiştirerek, bilimsel tartışmaların, politikanın, toplumsal ve gündelik hayatın önde gelen belirleyicisi olmuştu. Antikçağ’da yaşamış bir tarih ve edebiyat okurunda Hesiodos’un yarattığı etkiyle, Ortaçağ’da yaşamış bir felsefeci, tıpçı ya da soyluda Tevrat’ın ilk başlangıca dair hikâyelerinin yarattığı etki, gerçeklikle birebir örtüştükleri yönündeki inanç bakımından aynı olmuştu. Bu okurların her ikisi de, “tarih” ve “hakikat” telakkilerini bir şekilde ellerine tutuşturulan metinlerin etkisiyle belirlemiş ve kendi hayatlarını, ailelerinin ve hatta yurttaşlarının hayatlarını buna göre düzenleme yoluna gitmişlerdi.

Bilim çağının başlamasıyla birlikte gelişen ve 20. yüzyılın başlarına kadar uzanan süreçteyse, gerek entelektüel çevrelerde ve gerekse halk nezdinde mitlere ilişkin bu algı dramatik bir değişime uğramış görünmektedir. Bilimsel devrimlerin sarsıcı etkileri altında, “mitik” olduğuna karar verilen anlatı ve düşünme biçimlerine bakış açısı alaşağı olmuş, genel anlamda “mit” hakkındaki düşünceler hızla dışlayıcı, olumsuz bir çehreye bürünmüştür. Bu çerçevede gelişen modern “mit” kategorisine eski yeni pek çok tarih ve felsefe anlatısı, bilimsel kabul, teorem ve aksiyom aynı anda eklenmiştir: Her şeyin sudan geldiği, Romalıların soyunun bir kurdun emzirdiği kardeşlerden türediği, “bütün”ün ay-altı ve ay-üstü biçiminde iki farklı tözü olduğu... hatta yakın dönemlerde matematikte yaşanan büyük devrimlerle birlikte üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşit ve asal sayıların

sonsuz olduğu gibi pek çok önerme ve yasa, İsa'nın tanrının oğlu olduğu kabulüyle aynı minvalde değerdendirilmeye başlamıştır.¹ Bununla birlikte, çok geçmeden, 19. yüzyılın sonlarında, Newton çağının da her çağ gibi –sırf mit konusunda değil, pek çok başka konuda da– zamanı gelince kapanmak üzere açılmış olduğu anlaşılacaktır.

Bilhassa 20. yüzyılın başlarında Newtoncu paradigmanın her alanda hızlıca aşınmaya uğramasıyla birlikte, tarih boyunca üretilmiş ve günümüze kadar ayakta kalmayı başarmış mitlerin “saçmalık, uydurma”² diye nitelenerek bir kenara atıldığı dönem kapanmaya yüz tutmuş ve sosyal bilimciler için, pek çok araştırma konusunda mitle bilimi aynı başlıklar altında tartışma zorunluluğu doğmuştur. Böylece, bir süre sonra “mitoloji” sahasındaki araştırmaların sosyal bilimler için sağladığı yarar ve kolaylıklar tartışmasız hâle gelecektir. Bu süreçte, mitik öğelerin ve kültlerin, yalnızca yazının keşfinden önceki dönemler için değil, aynı zamanda yazının yaygın biçimde kullanıldığı bütün dönemler için de, farklı ulus ve uygarlıklar arasındaki sosyal, kültürel, ekonomik ilişkilerin özgün birer vakanüvisi olduğu anlaşılacaktır.

¹ “Mit” sözcüğünün popüler kullanım biçimleri hiç de hafife alınmayacak bazı kanıtlar sunsa da, burada sözgelişi Amerika'nın Vietnam Savaşı'ndan galip ayrıldığı veya her ayın belli dönemlerinde Merkür'ün dünya etrafında saat yönünde dönmeye başladığı gibi “mitik” düşüncelerden söz etmeyi gerekli bulmuyoruz. Aslında bazı mit araştırmacıları tarafından, sözcüğün popüler anlamına yüklenen bu olumsuz içerik eleştirilmiş ve hatta “mit” sözcüğü bile reddedilerek, kasıtlı biçimde *mythos*'un tercih edildiği olmuştur. Böyleyken, “mit”in popüler anlamlarının bütün pejoratif tarafları bir yana, bize göre, popüler mitlerin ortaya çıkma biçimleriyle, “mit” diye tanımladığımız kadim metinler ve kültlerin, sözgelişi gökkubbenin Atlas'ın sırtında durduğu düşüncesinin ortaya çıkma biçimleri arasındaki ilkece benzerliğin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

² Antik Yunan kökenli *mythos* sözcüğünden türetilen “mit” kavramının bu ikisi dışındaki anlamları genellikle sanat üretimine atıftır. Bununla beraber, kavramın edebiyat tarihindeki serüveni, yani *kurgu*'yu çağırıştıran anlamları tartışmamızın dışında kalmaktadır. Fakat hâlâ, bu bağlamda söz etmemiz gereken bazı istisnai durumlar vardır. Örneğin Latincenin egemen olduğu yaklaşık bin yıllık süreçte, Batı toplumlarında *mythos* sözcüğünün uzun bir uykuya dalmış olması buna örnektir. Nitekim Latin uygarlıkları, antik Yunanların *mythos* diye adlandırdıkları, edebi eserler dışında hiçbir şey için herhangi bir kavrama ihtiyaç duymamış gibidir. Latinler, *mythos* yerine *fabula* sözcüğünü tercih etmekle, *mythos*'un Yunan antik çağındaki sanat anlamıyla sınırlanmış bir kavrayış ortaya koyarlar. Bu çarpıcı tespiti Von Hendy'e borçlu olmakla birlikte, durumun bizim tartışmamız için önemine aşağıda değineceğiz. Edebiyat sahasına özel olarak son derece ayrıntılı ve faydalı bir tartışma içinse, yazarın *The Modern Construction of Myth* isimli eserine bakılabilir.

Günümüzde karşılaştırmalı mitoloji çalışmalarının sunduğu birtakım verilerin, birkaç yüzyıldır genel-geçer kabul edilen bazı tarih kurgularını “restore etmeyi” gerektirecek yeni keşifleri haber vermesi buna örnektir.

Bugün Frazer’in devrim niteliğindeki *Altın Dağ*’ının yayımlanmasının üzerinden yüz yirmi yılı aşkın bir süre geçmiştir. Schliemann’ın Troia’yı keşfi de aşağı yukarı aynı yaşıttır. Cornford’un uzunca bir süre sessizliğe mahkum edilen Yunan felsefesi çalışmaları 1900’lerin başına, nihayet İyonya bilimselliğinin mitik içeriğinin genel kabulü aynı yüzyılın ikinci yarısına denk gelir. Aşağıda etraflıca inceleyeceğimiz üzere, “mit” ve “mitoloji” kavramlarının içeriği bu gelişmelerle birlikte ikinci bir defa yenilenmiş, sonuç olarak mitik düşünce ve anlatıların bilimsel faaliyetler açısından önemi çok daha belirgin hâle gelmiştir.

“Mit” kavramının içeriğinde meydana gelen bu yenilenmeyi, Rönesans’la birlikte “bilim” ve “felsefe”nin yaşadığı yenilenmeye benzer biçimde, bir tür eskiye dönüş olarak görmek çok daha isabetlidir. Çünkü bunu, deyim yerindeyse mitin yeniden canlanması biçiminde meydana geldiği için, hemen öncesindeki iki yüzyılı aşkın süre boyunca gelişen mit yaklaşımlarının, antik ve klasik dönemde mevcut yaklaşımla ikame edilmesi biçiminde özetlemek de mümkündür. Öte yandan böyle bir yenilenme, her bir klasik dönem yazarının mit kavrayışını bugünün bakış açısından değil, kendi döneminde hâkim olan bakış açısından ele alma; miti “sıradan” bir Antikçağ bireyi gibi anlama zorunluluğunu da beraberinde getirir. Mitleri konu alan bir bilim disiplinine ihtiyaç da bu yönde şekillenmiştir.

Bu disipline “mitoloji” adı verilmiştir; ancak “felsefe” ve “bilim”in kökenleri olan *φιλοσοφία* ve *ἐπιστήμη-τέχνη* sözcüklerinin tarihsel serüveninden farklı biçimde, “mitoloji” ile antik Yunanca kökleri olan *μυθολογία*, *μυθολόγημα* veya *μυθολογεύω* sözcükleri arasında bir anlam örtüşmesinden pek de kolay söz edilemez. Homeros’un destanlarında da sıklıkla geçen bu sözcüklerin içeriği, günümüzdeki gibi herhangi bir mit veya hikâye araştırması bilimine karşılık gelmediği gibi, mitin yalnızca anlatma ve üretmeyle ilişkili edimlerine göndermede bulunur. Bu nedenle, antik Yunancadaki karşılığında epeyi farklı biçimde günümüz modern bilimlerinin adlandırılma tarzına uygun olarak, “mitoloji” sözcüğündeki *-loji* ekinin

λέγω fiiline nispeten daha uzak; “biyoloji” sözcüğündeki *-loji* ekine çok daha yakın bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz.

Bununla beraber, “mitoloji” sözcüğünün günümüzdeki anlamıyla antik dönemdeki anlamı arasındaki bu belirgin farkın bizi bir yanılgıya sürüklemesine de izin vermememiz gerekir. Bu yanılgı çoğu zaman, antik yazarların miti mitolojik bir yaklaşımla ele almadıkları düşüncesiyle ortaya çıkar. Oysa büyük tragedya ozanı Sophokles’in Homeros’tan esinlenerek baştan yarattığı Kral Oidipous’tan, Platon’un Orpheusçu anlatılardan esinlenerek baştan yarattığı Lethe’ye kadar pek çok örnek, günümüz sosyal bilimlerinde ve sanatlarında ortaya koyulan mitoloji yaklaşımlarının antik dönemdeki varlığını bize açık biçimde göstermektedir. Bir cümleyle özetlemek gerekirse, mitolojiye işlevsel yaklaşım modern dönemle sınırlı olmayıp, İyonya aydınlanmasından itibaren Antikçağ’ın neredeyse her döneminde kendini göstermiştir.

Mitin sürekli değiştirdiği biçimleri “Tanrı’nın maskeleri” olarak adlandıran Campbell’in 1960’ların başında yayınladığı bir sınıflandırma, mitolojiyi işlevsel çerçevede çözümlenmeyi amaçlayan her araştırmacı için yeterince aydınlatıcı ve güzergâh belirleyici olması bakımından, burada uzun uzun anılmaya değerdir. *Yaratıcı Mitoloji*’nin son bölümlerinden birini oluşturan *Yeni Mitolojilere Doğru* adlı yazıya Campbell şu sözlerle başlar:

Artık eski beş bin yıllık Sümer malikanesinin hâlâ parçaları içimizde bulunan dağılmış yıkıntılarının ötesinde, ŞİMDİ ve BURDA bulunan taze dünyada ortaya çıkan yeni mitoloji yaklaşımlarına ilişkin bir şeyler söylemeye çalışmanın zamanı geldi (Campbell, 1991; s. 615).

Bu yazının öncesinde yaptığı altı yüz sayfayı aşkın çözümlenme, farklı kültürlerden çok çeşitli mitik öğeleri birbiriyle karşılaştırarak bunlar arasındaki ilişkiyi irdeler. Önceki üç cilt de farklı coğrafi kültürler temelinde, yine mitik öğelerin çözümlenmelerine adanmıştır. Bu bakımdan, son ciltteki *Yeni Mitolojilere Doğru* başlıklı bölümde yazar, bu devasa birikim üzerinden konuşmaktadır ve sözlerinde yer yer felsefeye, rasyonaliteye, *theoria* alanına ince göndermelere de rastlamak mümkündür.

Mitolojinin Campbell tarafından tespit edilen dört farklı işlevi (*function*), aynı zamanda dört farklı yaklaşıma (*prospect*) karşılık gelmektedir. Yazar bunları sırasıyla *metafizik-mistik yaklaşım*; *kozmojik yaklaşım*; *toplumsal yaklaşım* ve son olarak *psikolojik saha* (*sphere*) olarak adlandırır.

Metafizik-mistik yaklaşım, insanın dünyadaki varlığını anlamlandırma çabası olarak ortaya çıkar. Yukarıdaki alıntıda, Campbell'in "insan hayatıyla gerçeklik arasındaki bağ" olarak andığı işleviyle mit, insanın dünyadaki varlığının nedenlerine ve *kosmos*'taki yerine ilişkin sorularına cevap vermektedir. Daha sonrasında, örneğin Schopenhauer'in "her şeyin kendi tarzında bütün dünya olması" ve Kuzalı'nın çemberiyle Gnostik İncil'deki İsa'nın "bir parça odun yakın, ben oradayım" sözlerinin, mit tarafından insana cevap olarak sunulan bu aşkın gizemin farklı maskeleri olarak tanımlandığını görürüz.

Metafizik-mistik yaklaşımın üstüne kurulacak biçimde, kozmojik yaklaşımın nihai amacı bütünlüklü bir evren imgesi ortaya koymaktır. Campbell bu yaklaşımı açıklarken, keşifler çağının ilk dönemlerindeki bazı bilim adamlarının evren imgesine çok isabetli göndermeler yaparak bunlarla mit arasında mevcut çok çarpıcı ortaklıkları serimler. Örneğin Kolomb'un zihnindeki "Cennet" kavramı, evrende gerçek bir yere (Araf Dağı'nın doruğuna) karşılık gelmekteydi ve bunun esinleyicisi Dante'den başkası değildi. Aquinas ise aynı cennetin bu dünyada olduğunu göstermeye çalışarak şöyle diyordu: "Cennetin bulunduğu yer, aşılması imkânsız dağların, denizlerin veya sıcak bir ülkenin ötesinde, insan yerleşimden ayrılmış olmalı ki, topografyacılar yazılarında o yerden söz etmiyorlar."³ Ama Campbell'in kozmojik işlevle alakalı en çarpıcı tespiti, herhalde şudur: "Platon'un *idea* adını verdiği birçok şey, bugün bizim için batıl inançtır."⁴ Kolomb'u takiben Kopernicus, Newton, Kant vs. ile devam eden bilimsel devrimler süreciyle, deney alanındaki mikro-kozmosla deney alanını aşan makro-kozmos

³ Krş. *Summa Theologica*, I.102.Art.1: *İnsanın ikameti üzerine, cennet nerededir?* (Aquinas, 1920; ss.760-61)

⁴ Campbell bu düşüncüyü Ananda K. Coomarasway'dan ödünç alarak, kendi mitoloji incelemesinin en isabetli yerinde, *metafizik-mistik işlev tartışmasında savunuyor* (*The Christian and Oriental or True Philosophy of Art* (Londra: Luzac and Company, ss. 32-33)). Burada dikkat çekilen nokta, tıpkı az öncesinde bahsi geçen Kolomb, Aquinas, Augustinus vs. gibi, Platon'un da *logos* temelli düşünen bir "bilim" figürü olmasıdır.

arasındaki irtibatı sağlayan mitin üstünlüğü sarsılmış olur. (Campbell, 1991; s. 617 vd.)

Mitolojinin hassasiyetle tespit edilen bu dört işlevi arasında, ilk ikisinin üzerine kurulan üçüncü yaklaşım olarak toplumsal işlev, Campbell tarafından Nietzscheci bir perspektifle, Nietzsche'nin felsefî devrimine kadar süregelen tarih döneminin bir tasviri gibidir. Toplumsal işlev, kurulu düzenin geçerliliği ve korunmasını garanti altına almaya dönüktür (Campbell, 1991; s. 627). Campbell herhangi bir karşılaştırmaya girmemiş olmakla beraber, toplumsal mitoloji yaklaşımını Nietzsche'nin sürü (*herd*) kavramı etrafında inşa etmesi, bize göre, Platon'a nispetle geliştirilmiş bir mit konumlandırmasının sonucudur.

Özellikle modern dönemde Batı felsefesiyle alakalı çözümlenme, akıl yürütme ve spekülasyonlar çoğunlukla Platon'a göre veya Platon'a karşı yapıldığı için, aynı geleneğin sınırları içinde ortaya koyulacak bir mitoloji araştırmasının da Platon'la şu veya bu şekilde ilişkili olması kaçınılmazdır. Bu, Platon'un felsefesinin tek başına, Batı felsefesinin genel olarak fenomenlerle arasındaki irtibatını karakterize etmesinden ileri gelir. Hâliyle, mit ve mitoloji de felsefi bir araştırmanın nesnesi olduğu durumlarda, ele alınıp irdelenecekleri ilk mecra Platon'dur. Bundan kastımız, Platon'dan sonra gelişen ve yayılma imkânı bulan felsefe geleneklerinin, kendi dönemlerindeki mitik öğelerle bağını Platonculuğun mit ve mitolojiyle bağına benzer biçimde kurmuş olduklarıdır.

Bu çalışmada çizdiğimiz çerçeve dahilinde bir filozof olarak Platon'un mit ve mitolojiyle bağı, Campbell'in dört işlev sınıflandırması temelinde, ilk olarak bütünlüklü bir evren imgesi ortaya koymayı amaç edinen kozmolojik yaklaşımda ve ikinci olarak da toplumsal yaklaşımda görünür hâle gelmektedir. Platon'un felsefesini inşa eden kurucu öğelerden⁵ yola çıkarak ondaki bu mitoloji

⁵ Bunların başında hiç şüphesiz, insanın özünü teşkil eden ölümsüz ruh gelmektedir. Yazılı Yunan kültür dünyasında ilk defa Platon'da karşılaştığımız bu ruh, varolma tarzı bakımından Platon'un ontoloji ve kozmoloji düşüncesinin temelini teşkil ederken; iyiye-kötüye yönelmenin karar vericisi ve kurtuluş veya cezanın nesnesi olmak bakımından Platon'un etik-politik düşüncesi için elverişli zemini meydana getirmiştir. Başka bir deyişle; Platon'daki *anamnesis* öğretisi bilgi-varlık görüşünün temeliyken, *ruhun öte dünya yolculuğu* öğretisi (bilgi ve varlık görüşüyle birlikte aynı zamanda) etik-politik görüşünün temelidir ve bu temellerin her ikisi de asıl kökenini, Yunan kültür dünyasında diğer örneklerine yalnızca sözlü, ezoterik geleneklerde rastladığımız ölümsüz bir ruh düşüncesinde bulur. Ruhun ölümsüzlüğü olan bu ortak köken, Platon'un sistemindeki bütün

yaklaşımları arasında herhangi bir öncelik-sonralık ilişkisi belirlemek pek mümkün görünmese bile, aynı kurucu öğelerin kültürel kökenlerine doğru yapılacak her araştırmanın, bizi onun felsefesinin gayriresmî kaynaklarına bir adım daha yaklaştıracığından kuşku yoktur.

Bu çalışmada Platon'un yapıtlarındaki mitik öğelerin yalnızca belli bir kısmını mercek altına alabilmiş olmamız, çalışmanın hacmi göz önünde bulundurularak hoş görülmelidir. Nitekim Platon'daki mitik öğelerin tamamını bizim izlediğimiz yöntemle irdeleyecek bir çalışmanın belli bir sayfa, hatta cilt sayısı sınırlandırılması pek mümkün görünmemektedir. Öte yandan, diyaloglardaki mitik öğeleri birbiri ardına serimlemek, her birinin üstlendiği rolü ve işlevi sözlükçü bir yaklaşımla ortaya koymak mümkündür; ki mevcut literatürde bu konuda başvurulabilecek pek çok kaynaktan ve değerli incelemeden söz edilebilir. Bizim burada irdeleyeceğimiz mitleri belirlerken gözettiğimiz ölçüt, ortaya koyduğumuz iddialar için ne eksik ne fazla, alabildiğine isabetli bir örneklem oluşturmaya dönüktür. Bu itibarla, sözgelisi *Timaios*'ta sözü edilen "evrenin ruhu" görüşünü ele alırken herhangi bir vesileyle Deukalion'a değinmekle, aynı hikâyenin *Kritias*'taki pasajlarına değinmek zorunda olmadığımız kanaatine varmışsak, okurun anlayış ve tecüssüsüne sığındığımızdandır. Yine sözgelisi Artemis, Gyges, üç işlevli ruh yaklaşımı, yine üç işlevli devlet düzeni ve hatta genel anlamıyla Orfik öğeler bahsinde de pekâlâ söz edebiliriz.

Bu çalışmayla şimdilik yalnızca pey akçesini ödemiş olmayı umduğumuz çözümlerinin nihai amacı,⁶ Platon'un ontolojik, epistemolojik ve etik doktrinlerini kurarken birincil hareket noktası ve temellendirme aracı olarak mitolojiye başvurduğunu ortaya koymaktır. Buna göre, mitolojinin Campbell'in sınıflandırmasına göre kozmolojik ve toplumsal işlevleri Platon'un daima el altında bulundurduğu, sıklıkla başvurduğu işlevler arasındadır.

öğeleri birbiriyle aynı öncelik seviyesine taşır ve her biri bir diğerine mecbur düğümlerden oluşan bir örüntü meydana getirir.

⁶ Nitekim Platon'un mit ve mitolojiyle bağınyı ilgilendiren bir iddia, yukarıdaki satırlarda da ortaya koyduğumuz gibi, bütün Batı felsefesi için kuşatıcı bir iddiadır. Takdir edilecektir ki bu durum, buradaki çözümlerinin Platon'dan ilham alan bütün felsefi –ve hatta dini– geleneklere de uygulanması gerekliliğini doğurur. Bu bakımdan, Platon'da mitolojinin işlevini araştıran birkaç tez çalışmasının, ileriye dönük yeni araştırmaların hızlandırıcısı olması umulur.

Son tahlilde, sırasıyla mitik düşünmenin, mitin ve nihayet mitolojinin olgulara dayalı araştırma sahaları olan tarih ve arkeolojide olduğu kadar, olgulardan bağımsız bir araştırma sahası olan felsefede de önemli bir yer işgal ettiği gerçeği karşımızda belirmiştir. Bu gerçeğin –en azından elinizdeki çalışmanın çizmeye çalıştığı çerçeve içinde– modern mitoloji araştırmalarının okuma katmanını belirlemesi; günümüze ulaşan antik metninse bu sistemin ağırlık merkezini ifade etmesi umulur. Ve umulur ki böylece felsefenin ve pek çok sosyal bilim sahasının mitolojiye kopmaz bağlarla bağlı olduğu daha anlaşılır hâle gelecektir. Buradan çıkarılabilecek son önermeye gelince, belki şudur: Mitolojisiz bir Platon’u anlamak, en az Platon’suz bir felsefe tarihini anlamak kadar güçtür.

1. BÖLÜM:

“MİT” VE “MİTOLOJİ” TANIMININ İMKÂN LARI, SORUNLARI

Bir bilim disiplini olarak mitoloji, araştırma nesnesi ve yaklaşım tarzlarına dayanarak farklı biçimlerde tanımlanmaya elverişlidir. Kavrama farklı bağlamlarda yüklenen muhtelif içerikler nedeniyle, çok tanımlı olması da tabiidir. Bununla birlikte, metinlere doğrudan başlık olarak seçilmesi çok eskilere gitmese de, “mitoloji”nin modern dönemde ortaya çıkmış ve gelenekten yoksun bir algılanışı olduğunu söylemek mümkün değildir. Her şeyden önce, Homeros külliyyatı dahil olmak üzere birçok antik metinde, hem kendisi olarak hem de türevleri biçiminde karşımıza çıkan “mitoloji” sözcüğü, Yunan Antikçağ’ını baştan sona kat etmiş ve dönem yazarlarının gündeminde, en az bugünün yazarlarındaki kadar geniş bir yer tutmuştur. Öte yandan, “mitoloji”nin Antikçağ’daki birbirinden farklı anlamları ne kadar açık ve anlaşılırsa, modern çağdaki anlamlarının da o derecede belirsiz bir sözcük olması, genel bir tanımını yapmayı çok daha güç hâle getirir. Çağımızda “mitoloji” sözcüğündeki bu bulanıklığın birtakım sebeplerinden kabaca söz ettik; ancak bu sebeplere de kaynaklık teşkil eden asıl sebep, “mitoloji” sözcüğünün kökü olan “mit” kavramını tanımlamakta karşılaşılan güçlüklerdir. Bütün bu güçlükler nedeniyle, “mitoloji” için tanım yapma girişimleri çoğu zaman kısmî bir sözlük karşılığı vermekten öteye gidememiştir.

Vernant mitin tanımını yaparken, sözün daha başında onun Batı geleneğinin bir keşfi olduğunu iddia etmekle birlikte, bir ansiklopedist açıklığında hareket etmekten kaçınır. Bu ihtiyatlı tutumunun gerisinde, modern dönemde *μῦθος*’un tek anlamlı algılanışına karşılık *λόγος*’un çok anlamlı algılanışı yatar. Bir Antikçağ dili için modern çağda hazırlanmış sözlüklerin hiçbir zaman çözüme kavuşturamayacağı bu problem, Vernant’ı, mitin kuşbakışı görünümünü mümkün olduğunca geniş tutmaya zorlamış görünmektedir. Nitekim miti, diğer kültürel ve felsefî öğelerden ayıran kendine özgü bir anlamından söz etmek yerine, “mit olmayanlar” diye adlandırdığı, *gerçek-dışı* ve *akıl-dışı* olmak üzere iki kavramın karşısına sırayla yerleştirerek tarif etme yolunu tutar (Vernant, 2017b; 233).

Burada sözü edilen “gerçek” ve “akılcı” kategorilerinin Yunancadaki *logos*’un sözlük maddesinde içerildiği düşünülürse, Vernant’ın bütün çabalarına rağmen kısmî kalan bu mit tanımının, M.Ö. 7. yüzyılda İyonya’da doğup Yunan coğrafyasına yayılan *λόγος*’un modern algılanışından doğan bir *μῦθος* kavramına karşılık geldiği söylenebilir.

Böyleyken, gerek *λόγος*’un ve gerekse *μῦθος*’un M.Ö. 7. yüzyıl ve öncesindeki kullanımlarına bakıldığında, iki kavram arasında içerik bakımından herhangi bir gerilim ya da karşıtlık bulunmadığını görmek zor değildir. Daha şaşırtıcı olansa, iki sözcüğün hem Homeros ve hem de Hesiodos metinlerinde kimi zaman birbirleri yerine kullanılabilmiş olmasıdır. Sonuç olarak bu durum bizi, daha çok Burnet gibi araştırmacıların görüşleri için bir temsil olarak seçtiğimiz Vernant’ı aşarak, daha geniş kapsamlı bir mit tanımı yapmaya zorlar.⁷

Günümüzde “mitoloji” diye adlandırdığımız disiplininin gelişimindeki en kritik noktalarda görüşlerine başvurabileceğimiz başlıca düşünürlerden biri olan Mircea Eliade, miti –her ne kadar o da Vernant gibi, yalnızca bir “tanımlama girişiminde” bulunduğunu söylese de– tarihin belli bir dönemine özgü “karşıt” kavramlarından değil, bizzat kendisinden hareketle tanımlama yolunu tercih eder. Eliade’nin tutumu miti “masal” veya “uydurma” anlamlarına atıfta bulunan içeriklerden arındırmanın yanında, onun sırf kutsal olanla ilişkili bir kavranışını da beraberinde getirmiştir. Fakat kültürel bir öge olarak mitin karşılıklarının, Eliade’nin tarifinden hareketle çok daha isabetli ve kapsamlı bir çerçeveye oturduğu inkâr edilemez. Bu her şeyden önce mitin, herhangi bir dolayımına başvurmadan, doğrudan kendisini tanımlama girişimidir. Bizzat yazarın “en kapsayıcı ve mükemmele yakın” diye nitelediği tanım şöyledir:

Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, “başlangıçtaki” masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, Doğaüstü

⁷ Vernant’ın sıkı bir Burnet takipçisi olduğunu pek çok tartışmasından ve referans tercihinden anlamak mümkündür. Öte yandan Burnet, eski Yunan düşünürleri konusunda, sözünü ettiğimiz *logos-mitos* görüşünün en büyük temsilcisi olarak ele alınabilir. Burnet’in okuru, başta *Early Greek Philosophy* (1890) olmak üzere, neredeyse bütün yapıtlarında İyonya’da doğan “Yunan mucizesi”nin açık savunusuyla karşı karşıya kalır. Bu çalışmamızda söz konusu görüşün temsilcisi olarak Vernant’ı seçmemizin başlıca nedeni, Burnet’in herhangi bir mit-mitoloji tartışmasına girmeksizin, Yunan bilimselliğini slogan düzeyinde savunmuş olmasıdır. Böyleyken, Vernant’ın çok değerli incelemeleri doğrudan mit ve mitolojinin felsefeyle ilişkisini konu almakla kalmaz, aynı zamanda Burnet’a göre çok daha tafsilatlı ve kuramsal bir metot izler.

Varlıkların başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir “yaratılış”ın öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl *var olmaya* başladığını anlatır (Eliade, 2014; 17).

Anlaşılacağı üzere, Eliade’ye göre mitin bütünüyle kutsal oluşu onun gerçekliğini de zorunlu hâle getirir. Vernant’ın yaptığı ve bir çeşit “gerçek-dışı”lığa vardırıldığı tanımlamanın aksine, Eliade’nin tanımında, *kadim* mitlerle *modern* bilimsel düşünce arasındaki ilişkinin değil, herhangi bir çağdaki herhangi bir toplulukla o toplulukça yaratılan mit arasındaki ilişkinin tasvir edildiğine dikkat edilmelidir. İki düşünürün, mit özelinde “gerçeklik” kategorisine yükledikleri anlamlar arasındaki fark bu şekilde anlaşılır hâle gelebilir. Çünkü modern çağda mite gerçeklikle örtüşmesi noktasında nasıl bir anlam yüklenirse yüklensin, Antikçağ toplumlarındaki mit-gerçeklik ilişkisine dair algı hiçbir şekilde değişmeyecektir.

Sonuç olarak “mit” ve “mitik düşünce” için Eliade’nin önerdiği bu tanımın, her durumda geçerli, evrensel bir arayışın sonucu olduğunu ve bu arayışın onu daha genel-geçer bir tanım hâline getirdiğini söyleyebiliriz.

Eliade, kurduğu bu mit ve gerçeklik ilişkisinden hareket ederek ilkel toplumlardan örnekler verir; çişe oturma biçimlerinden tahıl pişirme usullerine varıncaya kadar birçok günlük rutinin kaynağının, “doğaüstü varlık”la insan arasında beliren bir örnek alma ilişkisi olduğunu ortaya koyar (Eliade 2014; 18-19). Öte yandan, mitin ne olduğunu Eliade’ye soran bir okurun zihninde, hayli kritik bir soru işaretinin belirmesi de ihtimal dahilindedir: Onun mit için önerdiği bu tanımlamanın, bizi aslında bir din tanımına yaklaştırıp yaklaştırmadığı.

Bu kritik sorunun cevabı olumludur. Ancak bu cevap, mit ve din arasındaki ayrımın hiç de belirgin olmadığı, olamayacağı gerçeğiyle yan yana koyulmalıdır. Böylelikle anlaşılacaktır ki, bütün örnekleriyle mit ve din arasındaki bu iç içe ve hatta birbirleri olma durumu, mitle gerçeklik arasında bizim benimsediğimiz ilişki bakımından herhangi bir sorun teşkil etmek şöyle dursun, bu ilişkiyi destekleyen birçok argümanı daha baştan sunacak zenginliktedir. Gerçekte dinin hassasiyetle kurgulanmış ve ilişkilendirilmiş mitlerden oluşan sistemli bir derleme olması bile,

onu hiçbir tartışmaya girmeden “mit” başlığı altına koyabilmek için tek başına yeterlidir.

Bununla beraber mit, doğaüstü-kutsal öğeler barındırsın ya da barındırmasın, bir tasvir ve aktarım aracı olarak düşünüldüğü sürece, doğa fenomenleriyle veya tarihsel gerçeklikle daima örtüşme içinde karşımıza çıkacaktır. Örneğin, iki farklı miti içiçe geçmiş bulduğumuz, Büyük İskender’in Gordion düğümünü kılıcıyla böldüğü hikâye, tarihte gerçekleşmiş bir olaylar silsilesini aktardığı şüpheli olmakla birlikte, bir komutan ve hükümdar olarak İskender’in benimsediği askeri yöntemi etkileyici bir tarzda tasvir etmektedir. İskender belki de o düğümü hiç görmüş değildi; hatta o düğümün varlığı bile tartışma konusu olabilir. Ama İskender’in, zekâsından çok kılıcının gücüne güvenen ve bu güveni hiç de boşa çıkmamış bir devlet adamı olduğu kuşkusuzdur.

Din ve mit arasındaki ilişkiyi, Eliade’nin “kozmik din” kavramının seyrinde açıkça gösterdiği gibi, tek tek mitlerden sistemli bir dine geçiş olarak da görebiliriz. “Kozmik din” tezini şu şekilde özetlemek mümkündür: Neolitik devrimle birlikte, doğada baştan verili olmayan bir beslenme kaynağı olarak tarım ürünü, zaman algısıyla ve zaman birimlerinin tanımıyla ilgili yeni sistemler yaratma zorunluluğu doğurur. Çünkü av hayvanlarının aksine, toprağı ekip biçme yoluyla elde edilen tahıl ve meyvelerin hangi mevsimde nasıl davranacakları, hangi şekli alacakları, bir kelimeyle ne zaman tüketilebilir hâle gelecekleri dakik biçimde bellidir ve şansa bırakılamaz. İlk çiftçi toplumların bu periyotları, yani günün yanısıra ay ve mevsim birimlerini tespit etmesi artık zorunludur. Bunun sonucunda, ilk tarım toplumlarında döngüsel bir zaman kavrayışı gelişmeye başlamıştır. Böylece Eliade’nin “kozmik din” adını verdiği inanma biçimi, doğanın sürekli yenilenmesinden, oluş ve bozuluşu periyodik biçimde tekrarlamasından ileri gelen, esasında doğanın taklidine dayanan bir mitik ritüeller toplamını ifade eder. Bu ritüeller arasında, herhangi bir meyvenin başlangıç hikâyesindeki bir cinayeti yeniden canlandırmak gibi birtakım anımsama senaryoları vardır ve bu tekil senaryoların şu veya bu şekilde bir araya gelmesi, dinlerin oluşması için elverişli zemini hazırlamıştır:

Bazı durumlarda bu arkaik senaryolar yeni dinsel yaratımların doğmasını sağlayacaktır (Eleusis, Yunan-Doğu *mysteri*aları) (...) Tarım kültürleri “kozmetik din” adı verilebilecek olguyu geliştirir, çünkü dinsel etkinlik, merkezî gizemin etrafında yoğunlaşmıştır: Dünyanın düzenli aralıklarla yenilenmesi (Eliade, 2012, s. 55).

Aşağıda etraflıca değineceğimiz üzere, bizim için asıl mühim nokta şudur: Eliade'nin mit ve gerçeklik kurgusu, mitin öncelikle insan zihnindeki ve nihayet toplumdaki –bunun bir kabile veya klan olması da pekâlâ mümkündür– iş görme biçimine, Vernant'a kıyasla çok daha genelgeçer, mitin kendisini temele alan bir tarzda ışık tutmaktadır.

Antikçağ'daki mit ve gerçeklik kavrayışını, modern çağın bilim paradigmalarından ve tarihsel yargılarından arındırarak anlamamız başka türlü mümkün görünmemektedir. Eliade'nin tespitine ek olarak diyebiliriz ki, mit, Antikçağ'da yaşayan birey için, aktardığı olayların doğaüstü veya hayatın olağan akışına aykırı olmasına bakılmaksızın, her durumda gerçektir. Bazı durumlarda gerçeklikle hiçbir biçimde örtüşmediği bilinse bile, bireylerin her birinin bilincinde ve nihayet topluluğun kolektif bilincinde gerçek gibi işliyordu. Buna karşılık bazı durumlarda tam anlamıyla gerçektir, ama dahil olduğu kurgusal bütünde gerçeklikle örtüşmeyi şu veya bu şekilde reddederek, bir “mit” olduğunu sürekli hatırlatıyordu.

Bu durumun, mitin tanımında baştan verili olan bir “paradoks” gibi nitelenmesi de mümkündür: Mitin olgulara dayanan bir gerçekliğinden söz edilemez, baştan sona doğru olduğu söylenemez, bir kelimeyle mit bize gerçeklerden söz etmez. Buna rağmen, gerçekliğin de ötesine geçen bir güce sahiptir ve varlığını da tam olarak bu güce borçludur (Dowden, 1992; s. 2).

Campbell'in bu güçten anladığı, mit vasıtasıyla gerçeklik ve insan hayatı arasında kurulan bağıdır. Yazar mitin modern anlamını hikâye anlatıcılığıyla bir tutarken, hikâyelerin gerçeklikle okur arasındaki uyumu sağladığını düşünmektedir. Bu ‘hikâye’den yalnızca miti değil, aynı zamanda modern romanları da anlamak gerekmektedir. Nitekim Campbell sözünün devamında Buddha'dan, Platon'dan,

Yunan anlatılarından vs. söz etmenin yanında, Thomas Mann'ın *Tonio Kröger*'ini de bu 'hikâye'ye bir örnek olarak gösterir.

Campbell'in örneğinden hareketle denebilir ki, okur aslında hikâyenin gerçeklikle, tarihsel olgularla birebir örtüşmediğinden haberdar olsa da, mitle arasında kurduğu bağ, tıpkı Dowden'in dediği gibi, gerçekliği ve doğruluk kriterlerini aşacak güçtedir.

Son tahlilde, en azından antik dönem mitleri için söylenebilecekleri şu şekilde özetleyebiliriz: Her bir doğa, evren vs. gözlemi üzerine söylenen mit, daima fenomenin başlangıcına, ilk nedenlerine ilişkin soruları aydınlatıyor ve birbirine eklenen hikâyelerle birlikte büyük (çoğu durumda adına "din" denilen) bir mitler örgüsü ortaya çıkıyordu. Bu örgü sayesinde, bireylerin etrafındaki sosyal, kültürel ve gündelik bütün gerçeklik eksiksiz biçimde yeniden inşa edilmekteydi.

1.1. Mit ve mitolojiyi *logos* bağlamında tanımlama girişimleri

Bu noktada, birini Vernant'la, diğerini Eliade'yle örneklediğimiz iki modern "mit" kavrayışı arasında yapacağımız tercihin nedenlerinin daha anlaşılır olması adına, İyonya *logos*'u bağlamındaki mit tartışmasını derinleştirmek gerekmektedir. Vernant'ın, kuşkucu bir bakışla söylenirse "Yunan mucizesi" fikrinin örtük bir savunmasına hasredilmiş gibi görünen *Les origines de la pensée grecque* (*Yunan Düşüncesinin Kaynakları*) adlı ünlü kitabı, karşılaştırmalı mitolojinin kurucusu sayılan Georges Dumézil editörlüğündeki "Mythes et Religions" (*mitler ve dinler*) başlıklı seri dahilinde, 1962 yılında yayınlanmıştır.⁸ Bununla birlikte, özellikle felsefe bağlamında bir mit araştırması gündeme geldiğinde yaygın kabul gören bu "mucize" yaklaşımının tarihi Vernant'tan en az bir yüzyıl daha geriye, ünlü Fransız düşünür Ernest Renan'a gider. "Yunan mucizesi" kavramını literatüre kazandıran kişi bizzat Renan'dır. Renan, Avrupalı aydın ve düşünürler

⁸ Eserin Türkçeye Hüsen Portakal tarafından yapılan çevirisinde, çevirmenin önsözünün başlığı, muhtemelen kitabın adından ziyade içeriğine atıfla, *Yunan Mucizesinin Kaynakları*'dır (Cem Yayınları, 2017).

üzerinde büyük etkiye sahip bir tarihçi ve filolog olması bir yana, Rönesans'ın hemen ardından antik Yunan'a duyulan ilgiyi sistemli bir ideolojiye dönüştürmüş olan sosyal bilimcidir.

Renan gibi bazı Avrupalı düşünürlerin el birliğiyle inşa ettiği Hellenist atmosferde, mitin, İyonya'da doğup Atina'da olgunlaştığı bilinen Batı rasyonelliğinin, yani *logos*'un karşısına koyulması ve böylelikle kısmî bir zeminde tanımlanması geleneksel hâle gelmiştir. En iyimser bir şekilde ifade edilirse, Yunan düşünürlerinin mitik düşünmeyi aşmak konusunda gösterdikleri söylenen mucizevi başarı inancı, Renancı mucize yaklaşımından hareketle veya bu yaklaşıma paralel gelişme imkânı bulmuştur.

Alabildiğine lirik bir üslupla yazdığı bir anı yazısından, Ernest Renan'ın Atina'daki Akropolis'e ziyareti sonrasında şaşkıncu bir hızla Kudüs hayranlığından Atina hayranlığına sürüklenmesi ve bunun neticesinde ortaya çıkan Atina-Kudüs tezinin izlerini takip etmek mümkündür. Yazar, *Akropolis'te Yakarış* adlı bu yazısında, 1865 yılındaki Atina gezisinden önceki ruh hâlini şu sözlerle dile getirir:

O ana kadar yeryüzünde mükemmelliğin hiç var olmadığını düşünmüş; mükemmelliğe ancak ucundan kıyısından yaklaşan şeylerin şurada burada tesadüfen görünür olabileceğine inanmışım. Yahudi halkının gözümde yeri her zaman başka olan, İsa'ya ve Hristiyanlığa da yol gösteren müstesna yazgisına rağmen, sözde mucizelere olan inancımı da yitireli çok zaman olmuştu (Renan, 1897: s. 38).

Renan, sonraki dönemlerde büyük tartışmaların odağına yerleşecek “Yunan mucizesi” fikrinin doğmasından hemen önceki ruh hâlini bu cümlelerle tasvir ederken, kapılacağı yeni ruh hâlinde büsbütün habersiz olduğunu ve hatta böyle bir beklenti veya umudunun hiç kalmadığını göstermek ister gibidir. Belki de eski ruh hâlinin böylesine coşkulu bir tasvirini yaparken, az sonrasında daha coşkulu biçimde tasvir edeceği yeni ruh hâlini, bir kelimeyle “mucize” düşüncesini çok daha büyüleyici hâle getirmeyi ummaktadır. Kısacası bu bir hazırlıktır ve hazırlığı yapılan değişimin görkemine layık ölçekte olması gerekmektedir: Bütün mucize ve dogmalardan kurtulmuş, fakat Tevrat ve Kudüs hayranlığını henüz yitirmemiş “rasyonel” bir düşünür, Atina'daki atmosferi soluduktan sonra yeryüzünde “rasyonel” bir mucizenin –bir defalığına bile olsa– meydana geldiğine iman edecek, Akropolis'teki o mucizevi saatlerin ardından, antik Yunan uygarlığında

ortaya çıkan aydınlanmayı sadece Batı dünyasının değil, bütün medeniyetlerin yol göstericisi olarak savunmaya karar verecektir. Nitekim yukarıdaki cümlelerin devamı şöyledir:

Ama o anda birdenbire, *Yahudi Mucizesinin* hemen yanibaşında *Yunan Mucizesi* kendini gösterdi. Bir defaya mahsus olabilecek, daha önce hiç kimsenin görmediği, bundan sonra da hiç kimsenin göremeyeceği, fakat etkileri ebediyen sürecek bir olaydı bu; güzelliğin, hiçbir yerel ya da millî lekeyle kirlenmemiş ölümsüz bir hâli (Renan, 1897, s. 38)

Görüldüğü gibi, yazarın zihninde tasavvuru önceden mevcut bir mucize, daha güçlü ve görkemli bir başka mucize tarafından bozguna uğratılmış, saf dışı edilmiştir. Bu cümleleri okumakla, rasyonellik iddiasını elden bırakmaksızın İsa'nın mucizesine tanık olduğunu söyleyen ve bunu insanlara anlatmayı "kutsal" bir ödev telakki eden Aziz Paulus'u okumak arasında, yarattıkları hisler bakımından bir fark yoktur. Nitekim gözardı edilmemelidir ki: Yukarıdaki cümlelerin yazarı Renan, 19. yüzyılda Fransa'da, Montaigne'den iki, Voltaire'den bir yüzyıl sonra yaşamış saygın bir filozoftu; Montesquieu ve Comte'u bilmekteydi. Nietzsche'nin çağdaşıydı, üstelik bilimsel anlamda güvenini de kazanmıştı (krş. Nietzsche, 1967, 39-8).

*Akropolis'te Yakarış'*ın bu cümleleri, doğa ve evren konularında anlama yetisinin yalnızca *ratio* kısmını kullanma iddiasındaki Avrupalı bir düşünürün, rasyonel temellendirmesini yapmaktan aciz kaldığı, bununla birlikte azizlerine ve peygamberlerine kulak vermekten bitkin düştüğü bir mitten kısmen de olsa vazgeçerek, rasyonel temellendirilmesi kolay, modern bilimler ve felsefenin çağdaş yönünü de Rönesans'tan itibaren tayin etmiş bir başka mite sarıldığı anın kayıtları olarak okunmalıdır. Kudüs'te yakarışın yerini Akropolis'te yakarışın alması, üstelik bu yakarışın yerel ve ulusal kaygılardan arınarak –yazarın kendi metaforuna göre, Pentelikon mermeri antik Yunan heykeltıraşları tarafından lekesiz bir işçilikle işlenmiştir– evrensel bir çehreye bürünmesi, bir mitten başka bir mite sıçrayış sürecini gözlerimizin önünde anbean canlandırmaktadır.

Bunun yanında, belli bir felsefî tavrın tarihsel arka planını yansıtabilmek adına zorunlu olarak değinmekten başka, özel bir Renan tartışmasından uzak kalmak için yeterince nedenimiz vardır. Öncelikle kabul etmek gerekir ki, felsefenin kendi

özel alanında inşa edilmek istenen herhangi bir *logos-mitos* ilişkisi, Renan'ın ve meseleye aynı perspektiften bakan yazarların şahsî veya ideolojik düşüncesine hiçbir karşı argüman borçlu değildir. En genel bir örnekle *İyonya biliminin ortaya çıkışıyla kavramsallaşan μῦθος'tan büsbütün arınmış bir felsefeyi* konu alan bir çalışma, hatta böyle bir felsefenin bütün imkân ve ihtimallerini reddeden bir tez bile, araştırmacısını Renan'ın şahsî antik Yunan kavrayışıyla karşı karşıya getirmese gerektir. “Yunan mucizesi,” böyle bir tez için olsa olsa dolaylı bir durak olabilir, burada bizim yaptığımız da budur. Kaldı ki, böylesine geniş kapsamlı bir araştırmanın verimli ufuklarını Yunan mucizesi gibi romantik bir yaklaşımı inkâr çabasına indirgemek hiç de makul olmaz. Sonuç itibariyle, böyle bir çalışmada Yunan mucizesini savunanların romantik fikirleriyle değil, ilk Yunan filozofları hakkındaki belli birtakım iddialarıyla hesaplaşmak gerekmektedir.

Bu zorunlu karşılaşmayı önceden kestirmenin kolaylığı da kabul edilsin: Bir eski Yunan felsefe tarihi araştırması olmasından ötürü başlangıcını Homerik-Hesiodik çağla işaretlemek durumunda olduğumuz bu çalışmada, Renan bahsinde kem küm etmeden ortaya koyabileceğimiz yegâne itiraz, İyonya bilimi ve felsefesinin ürünü olan eski Yunan entelektüel tipinin tamamıyla rasyonel bir düşünüşte olduğuna dair fantastik iddiayla muhataptır. Aynı zamanda, bu entelektüel tipinin, düşüncesinin bütünüyle kendisinden menkul, birdenbire ortaya çıktığı yönünde, çok daha fantastik bir iddiayla da muhataptır. Mucizeci antik Yunan kavrayışını yukarıdaki paragraflarda yeterince özetlemiş olarak, bu kavrayışa itirazımızı da aşağıda birkaç paragrafta özetleyeceğiz.

1.2. Antik Yunan düşüncesinin mitik kökenleri hakkında tartışmalar

Çalışmamızın başlığı açısından hayli yerinde bir giriş olarak, “Yunan mucizesi”nin felsefî yönüne yapılan itirazların çoğu, Platon'a atfedilen *Epinomis*'teki şu cümleden hareket eder: “Şunu söylemeye hakkımız var [λάβωμεν]: Hellenler barbarlardan aldıkları her şeyi daha iyi bir sonuca vardırırlar” (987d-e).

Epinomis'in yazarının, şayet Platon değilse bile, bu cümleyi *Yasalar*'ın en başından itibaren aklıbaşındalığı temsil eden karakter olan Atinalı Yabancı'ya söyletecek kadar, Akademia'ya sadık bir Platon tilmizi veya takipçisi olduğuna kuşku yoktur. Bu nedenle, otantikliği en tartışmalı diyaloglardan biri olması bizim açımızdan sorun teşkil etmez; nihayet Atinalı Yabancı'nın, bu cümleyle Platon'un sağlığındaki Akademia'nın görüşünü temsil ettiğini biliyoruz.

Atinalı Yabancı'nın bu cümlesinin, taşıdığı anlam bakımından, bizim çağımızdaki kavranışıyla 5. yüzyıl Atina'sındaki kavranışı arasında büyük fark vardır ve bu farkı hesaba katmak, antik Yunan'a duyulan sevgi ve saygının tarih boyunca uğradığı değişimi anlamamıza yardımcıdır. Cümlede geçen λάβωμεν fiilinden hareketle, Atinalının böyle büyük bir iddiada bulunma hakkını saklı tutma çabasına bakılırsa, Atina'da o dönemde etkin olan bazı grupların itirazlarıyla karşılaşma hazırlığı söz konusudur. Bu gruplar belki antik Mısır bilgelerine hayranlık duyan Yunan düşünürlerinden; belki de Frig veya başka bir Anadolu medeniyetine gönül vermiş şair ve yazarlardan meydana geliyordu, bunu bilemiyoruz. Fakat Atinalı Yabancı, Giritli ve Spartalı arkadaşlarına λάβωμεν (sahip çıkıyoruz, elimizde tutuyoruz) diye seslenirken, iddiasını bu çevrelerin saldırılarına karşı güvenceye almanın peşindedir. Kısacası bu cümle, 5. yüzyıl Atina'sında yaşayan, Hellen bilincine sahip ve yüreği Hellen sevgisiyle dolu her entelektüele hitap eden antik bir "Hellenciliğin" en naif ifadesidir.

Bununla birlikte, evvela Rönesans ve ardından modern dönemde yaygınlaşan yeni bir Hellenizmin etkisiyle, bu cümleden anlaşılan her şey tepetaklak olmuş, cümleye olumsuz bir içerik yüklenmiş ve bu itibarla 'Yunan mucizesi' tezine arka çıkan yazarlar tarafından hep görmezden gelinmiştir. Bu tutumun arka planında, antik Yunan'ın bilim ve felsefe devriminin yine Yunan kökenli olduğuna, bu devrimde herhangi bir başka ulus veya uygarlığın katkısının bulunmadığına dair peşin hüküm yatar; *Epinomis* cümlesindeki "devraldığı mirası artıran, daha iyi sonuçlara vardırıran Hellen" vurgusuna rağmen.

Bu konuda, Jaeger'in çok faydalı çözümlenmeler içeren *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi* adlı eseri, mühim bir yanlış yorumlamayı da gözler önüne serer. Buna göre, "doğa" (*Natur*) ve "doğa filozofları" (*Naturphilosophen*) ifadesi –ki bu

adlandırmanın Antikçağ'daki sahibi Aristoteles'tir– bizim çağımızda “hatalı bir modernizasyon”a uğratılmıştır. Çünkü φύσις'in kökü olan φάναι'nin anlamı büyüme, oluşmadır ve “doğa” biçiminde çevirdiğimiz sözcük aslında “köken, gelişme” benzeri, bizim çağımızda anlaşılması imkânsız bir Yunan kavrayışına karşılık gelir. Jaeger'e göre φύσις, eski Yunanlardaki “soyut” kavrayışlardan (*Abstraktbildungen*) biriydi (Jaeger, 2011, s. 40).

Jaeger'in tercih ettiği bu “soyut” sözcüğünün tam olarak ne demeye geldiğini anlamak güç görünebilir. Bununla birlikte Jaeger, “mitik” düşünme biçimlerinin her türüsünden bağımsız anlamaya özen gösterdiği Miletoslu doğa filozoflarının, günümüzde anlaşıldığı biçimiyle birer materyalist olmadıklarını kanıtlama çabasından da geri durmaz. Nitekim aynı yazıda, γένεσις'i de bu minvalde değerlendirdikten hemen sonra, Homeros'un Ὠκεανός'u ile Thales'in ὕδωρ'u arasında, doğruluğunun tartışmaya açık kalmasını bilinçli olarak göze alır gibi, kesin bir sınır belirlemeye girişir: buna göre Thales, “herşeyin sudan geldiği yönündeki sezgisini (*Erkenntnis*)” herhangi bir mitik veya alegorik ifadeye başvurmadan dile getirmiştir. Çünkü Thales'in suyu, Homeros'unkinin aksine, gözle görülür dünyanın –duyulur alanın– bir parçasıdır.

Bununla birlikte, ilerleyen satırlarda, Thales'in bu öğretisinin, onu bugün “metafizikçi” ve “teolog” olarak nitelediğimiz düşünürlerle aynı başlık altına koyacağını da kabul edecektir. Buna mecburdur, çünkü παντᾶ πλήρη θεῶν (DK11a22) ifadesinin yakamızı bırakması başka türlü mümkün olmaz.

İyonyalı doğa düşünürleri mitik kökenlerden etkilenmiş olmakla beraber, onların bütün mitik inanışlara olumlu baktıkları veya bu düşünme biçimini büsbütün benimsedikleri elbette iddia edilemez. Mitlere karşı mesafeli tutumları, her şeyden önce *logos*'un dayattığı bir zorunluluktur.

Jaeger de İyonyalıların bu tavrını *logos* lehine yorumlar, ama bu yorumu temellendirmek adına, az öncekinde olduğu gibi, yine Homeros'la İyonya arasındaki nicel bir farka başvurmak zorunda kalır: Thales'in ὕδωρ'u Homeros'un Ὠκεανός'unun aksine, *kosmos*'un her yerini dolduran θεοί'dur. Jaeger'in

düşüncesine göre, bu fark Thales'in öğretisini bir mit olmaktan kurtarmaya muktedirdir.

Anaksimenes için bu tartışmalar Thales'le çok benzer olmakla beraber, mesele Anaksimandros olduğunda, İyonya bilimselliğinin bize miras bıraktığı ve bu çağda çözülmesi en güç, en büyük soru işaretiyle karşı karşıyayızdır. Su veya hava gibi duyulur alandaki en temel öğelerden birini seçmek yerine ἀπείρων gibi muğlak, tartışmaya açık bir “şeyi” ἀρχή olarak belirleyen Anaksimandros (Simplikios, *Phys.* 24.13; DK12a9), Aristoteles'in kendisine yakıştırdığı “doğa filozofu” unvanını boşa çıkarırcasına, *logos*'un ve deney-gözlem alanının ötesine geçen bir önerme ortaya koymuştur.

Jaeger'in Thales bahsinde “Erkenntnis” diye adlandırdığı θεοί yaklaşımının Anaksimandros'taki bir karşılığı da bu olsa gerektir. Yine φύσις'in Aristoteles için de bir “soyut” kavrama karşılık geldiği, Jaeger'in tezini doğrular biçimde, Anaksimandros'a bu unvanı rahatlıkla yakıştırabilmesinden anlaşılabilir. Öte yandan, tereddütsüz diyebiliriz ki, ἀπείρων ilk defa Anaksimandros'ta karşımıza çıktığına göre, onu eski bir mit veya alegorik anlatıyla ilişkilendirmek olanaklı değildir. Bu durumda, antik dönemdeki mit kavrayışını araştırırken bu öğretinin bize katkısı hangi bağlamda ve tam olarak ne olabilir?

Kendisi başlıbaşına bir belirsizlik olan bu kavramın izini günümüze kalan bir tek fragmanın yardımıyla sürmenin zorluğu, hatta imkânsızlığı tartışmasızdır. Fakat yine de, bu konuda büsbütün çaresiz olduğumuz söylenemez. İlk felsefe tarihçisi, dolayısıyla aynı zamanda Platon öncesi filozoflar için ilk başvuru kaynağımız olan Aristoteles'in onlara dair kavrayışına bu noktada bir defa daha koşulsuz güvenmemiz gerekecektir. Kavramın tartışmamıza hangi bağlamda dahil edilebileceğine ilişkin sorumluyu cevaplamak için, *Fizik*'teki “sonsuz” başlığı altında geçen şu berrak cümle tek başına yeterlidir:

Sonsuzluk tanrısal (θεῖον) bir şey de olsa gerek, çünkü Anaksimandros ile çoğu doğabilimcisinin dediği gibi ölümsüz, ortadan kalkmayan bir şey (Aristoteles, 2012, 203b14)

Bu sözler yalnızca İyonya doğa düşünürlerinin değil, aynı zamanda Aristoteles'in dönemine kadar gelen süreçte bütün Antikçağ bilginlerinin Miletos *arkhe*'sine

ilişkin algısını resmetmesi bakımından, bizim için önemlidir. Bunun yanında, Thales'in πλήρη θεῶν doğası Aristoteles'in bu cümlesiyle yan yana okunduğunda, anlamı daha belirgin hâle gelmektedir.

Cornford Anaksimandros'un ἀπείρων öğretisiyle kadim mitik düşünce arasında organik bir bağ kurarken, Parmenidesçi *Moira* öğretisinden hareket etmesinin yanında başlıca güvencesi, Aristoteles'in *Fizik*'te aktardığı Eleatik bir ifadeydi: "Her şeyi çepeçevre sarıp her şeyi yönetiyor" (*Fizik* 203b12). Bu cümledeki περιέχω ve κυβερνάω fiillerinden Cornford, İyonya devrimiyle mitik tanrıların "ortadan kaybolmasının" ardından geride kalan *tanrısal ruh tözü*'nü anlar: çepeçevre saran ve yöneten şey, yani söz konusu töz, doğrudan doğruya φύσις'tir (Cornford, 1912, s. 146). Böylece, Jaeger'de ifadesini bulduğumuz antik Yunan doğa kavrayışının "soyut" yönü, Cornford'un çözümlemesinde ifadesini daha açık biçimde bulur: Cornford bu φύσις kavrayışını "soyut" diye nitelemek yerine, doğrudan doğruya "mitik" sıfatını kullanır.

Sonuç olarak fragmanlar ve tanıklıklar ἀρχή'nin tanrısal, başka bir deyişle aşkın olana gönderen yönünü aydınlatarak, İyonya'da yalnızca bilimsel düşüncenin değil, aynı zamanda yeni bir *theologia*'nın da ortaya çıktığını göstermektedir. Genel olarak, bu "mucizevî" bilimselliğin mitik özelliklere de sahip olup olmadığı konusunda, Cornford'un araştırmaları fevkalade yol göstericidir.

Jaeger'in, felsefeyi bilhassa İyonya özelinde mitten ayırma girişiminin, ölümsüzlüğe ek olarak "sonradan meydana gelmemiş," bir kelimeyle ezeli bir tanrısallık kavrayışı üzerinde temellendirildiğini gözden kaçırmamak gerekir. Bu keşif çarpıcı olmasına çarpıcıdır; fakat yine de Miletos'u olgunlaşmış bir rasyonellikle bağdaştırmak için yetersiz olduğu kuşkusuzdur. Miletos'ta ortaya çıkan yeni "tanrısal varlık" herhangi bir biçimde doğmamıştı ve zamanlar üstüydü; ancak yine de mitik düşünmenin ürünüydü ve bu yolla yapılan devrim, eski bir *theogonia*'nın karşısına yeni bir *theologia*'nın koyulmasından ibaretti.

Jaeger, sözünü ettiğimiz iddiayı dile getirirken şunları yazar:

ἀπείρων, gördüğümüz üzere, aynı zamanda hiç meydana gelmemiş bir şeydir. Bu, bütün şeylerin kökenindeki ilk ilke kavramına bilhassa uygun bir özelliktir. Mitsel düşüncede, tanrıların en temel ayırt edici özelliği insanlar

gibi ölümlü olmamalarıdır, buna karşılık başka bakımlardan insan kılığında temsil edilirler. Rasyonel düşünce ise, her şey için kendisinin kökeni olmayan bir köken arayarak, ölümsüz ve tanrısal bir varlık fikrine varmıştır (Jaeger, 2011, s. 50).

Bu rasyonel düşünce, İyonya'da doğan felsefedir. Buradaki rasyonel'in *ratio*'su elbette İyonya *logos*'uydu. Jaeger'in İyonyalılar konusunda gözardı ettiği mitik yaklaşım da zaten bu rasyonel düşünceyle ulaşılan tanrısal varlık fikri olup, Cornford'un tespit ettiği "tanrısal ruh tözü"nden başka bir şey de değildir. Üstelik yalnızca Miletos *arkhe*'siyle sınırlı kalmayacak, bütün antik Yunan tarihi boyunca sürüp gidecektir.

Sonuç olarak, Thales'in ὄντων öğretisindeki *her şeyin tanrılarla dolu olduğu* önermesinin, Thales veya ondan öncekiler tarafından yapılmış deney-gözlem sonucunda ortaya çıkması beklenemez. Bu tanrısallık, Thales'in, suyun kendi başına davranan ve neye doğru "oluşup" neyden doğru "bozulacağına" karar veren bir ἀρχή olduğu fikrinden hareketle ifade ettiği mitik bir çözüm denemesidir. Thales bu savında, duyuların nesnesi olamayacak boyutlardaki, başka bir deyişle var olduğu bilinen değil, var olduğuna inanılan minik su taneciklerine yüklenmiş bir tanrısal güçten söz etmektedir. Anaksimandros'un ἀπειρών'u ve gökleri, Pythagoras'ın sayıları ve kozmik müziği, Anaksagoras'ın voüş'u gibi antik Yunan doğacılarının birçok öğretisi için de bu durumdan söz edebiliriz. Özellikle, antik Yunan filozoflarının "kozmoji" kabul edilen ve fakat "kozmogoni" niteliğini henüz bütünüyle yitirmemiş *kosmos* kavrayışlarında, mitik yaklaşım apaçık görünür. Dahası, aşağıdaki bölümlerde değineceğimiz gibi, bu duruma en fazla örneğin görülebileceği yer, İyonyalı seleflerinden en az iki yüzyıl sonra Atina'da yaşamış olan Platon'un *kosmos* öğretisidir.

Tartışmanın odağında olduğu söylenebilse de, Thales'in veya ilk doğa filozoflarından herhangi birinin, günümüz insanına çok şaşırtıcı görünen ve çoğu zaman modern anlamda "bilimsel" diye nitelendirilen herhangi bir kozmik önermesinin, İyonya aydınlanmasından yüzyıllar önce Sümer'de, Mısır'da, Tevrat'ta veya başka bir mitik kaynakta geçiyor olması, felsefe-mit ilişkisini ele alma tarzımızı değiştirmez. Aksine, kaynağını ilk olarak Cornford'da bulduğumuz bu tespit, İyonya'ya atfedilen olgunlaşmış rasyonelliğe karşı bir önerme

hükmündedir. Fakat bize göre mesele, ilk Yunan filozoflarının beslendikleri kaynak her ne olursa olsun, düşüncelerinin hâlâ mitik olmasıdır. Gerek İyonya düşünürleri ve gerekse Homeros, Hesiodos ve Babilli, Mısırlı mit anlatıcıları tarafından söylenmiş doğa-evren öğretileri mitik düşünmenin birer ürünüdür.

Antik Mezopotamya'daki herhangi bir gökbilim fikriyle Anaksimenes'teki gökler kuramının modern bilimsel kriterlere uzaklığı birebir aynıdır. Her ikisinde de belli başlı düşünce ve öğretiler aynı şablonlar üzerine kurulu olup, her ikisi de benzer biçimde gelişen hadiselerden söz ederler.

Bu benzerliği ortaya koymak için, Cornford'un 1912'de ve ölümünden sonra 1952'de yayınlanan iki başyapıtında olduğu gibi, ilk Yunan düşünürlerinin Sümer veya Mısır'dan aldıkları esinleri, motifleri bir bir sayıp dökmek de şart değildir. Kesin olan şudur: 7. yüzyılda İyonya'da başlayan ve ileriki bölümlerde inceleyeceğimiz üzere Platon'da olgunluğa erişen bu mitik-bilimsel ve mitik-felsefî yaklaşım, bilim tarihinde Kopernik devrimine ve felsefe tarihinde Nietzsche'ye kadar kesintisiz sürecektir. Öte yandan, antik Yunan düşüncesinin Mezopotamya kökenli olup olmadığına dair tartışmaların, iddia sahiplerine 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca deyim yerindeyse ağır bedeller ödettiğine kısaca da olsa değinmek gerekir.

1.3. “Yunan Mucizesi”nin belirleyiciliği: Burnet-Cornford örneği

Yukarıda mit hakkındaki tanımlarını karşılaştırdığımız iki isimden Eliade mit ve dinler tarihçisi; Vernant ise antropolog ve eski Yunan tarihçisidir. Vernant'ın 1962 tarihli ilk kitabının başlığı *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*'ydi ve benzer biçimde, ondan tam elli yıl önce 1912'de yayınlanan bir başka kitabın, Cornford'un *From Religion To Philosophy* adlı eserinin alt başlığı da *A Study in the Origins of Western Speculation*'du. Cornford'un bu kitapta incelediği temel mesele Vernant'inkiyle birebir aynı görünmektedir. Hatta ölümünden sonra 1952 yılında Cambridge'de *Principium Sapientiae* başlığıyla basılan eserinin alt başlığı,

Vernant'inkiyle neredeyse aynı biçimde, *The Origins of Greek Philosophical Thought*'tur.

Şüphesiz, gerek Vernant ve gerekse Cornford, antik Yunan tarihi, felsefesi ve mitolojisi konularında Avrupa'nın en büyük otoriteleri arasındadırlar. Çalışmalarında benzer veya aynı temalara eğilmiş olmaları da bu bakımdan çok doğaldır. Ancak aralarında yalnızca benzerlikten söz edemeyiz, son derece belirgin birtakım farklar da söz konusudur. Üstelik bizim iddiamızı doğrudan ilgilendiren fark, elli yıllık bir zaman aralığından çok daha görünür ve çok daha önemlidir: İki felsefe tarihçisi, ilk Yunan filozoflarındaki düşüncenin kökenleri konusunda birbirleriyle taban tabana zıt düşüncelere sahiptirler.

Sırf mit tanımlaması hakkında söylediklerimizin ışığında bile düşünüldüğünde, Vernant'ın bu konudaki tavrını tahmin etmek zor değildir. Buna karşılık Cornford, *Principium Sapientiae*'de Hesiodos'un titan savaşları anlatısını uzun uzun alıntılıyarak yorumladıktan sonra, büyük bir sürpriz yaparak, Hesiodos'un Asya ve Babil'deki kökenleri hakkındaki tezini bir anda karşımıza çıkarır (Cornford, 1952, s. 220). Cornford'un iddiasına göre, her iki kitabında da ilk Yunan filozoflarının kültürel ortamını ve esinlerini hazırlamış olduğunu açık biçimde iddia edeceği büyük ozan Hesiodos'un meşhur titanlar savaşının asıl kaynağı, Asyalı Hitit-Hurrî uygarlıkları üzerinden Yunan kültür dünyasına girmiş olan Babilli Marduk-Tiamat mitidir.

Bize Burnet ve Cornford arasında bir karşılaştırma yapmanın bu mesele için ne denli açıklayıcı olduğunu öğreten George Thomson, Yunan felsefesinin ortaya çıkış aşamalarını incelediği kitabı *İlk Filozoflar*'da, Asya-Babil çıkışını büyük bir başarı olarak selamlarken, daha sonrasında bunun Cornford'un başına gelenlerin başlıca sebebi olduğunu öfkeyle bağırırmaktan da geri durmaz. Üstelik Thomson'a göre, Cornford'un ömrü yetse, uzun yıllar görmezden gelinerek "cezalandırılmasına" neden olan bu tez Asya-Babil'le sınırlı kalmayacak, Hint ve Çin'e de uzanacaktı:

Enuma Elish'i, Hesiodos'un *Theogonia*'sını ve ilk Yunan filozoflarını düşünce tarihindeki devamlı sürecin belirli aşamaları olarak ortaya çıkarmak Cornford'un başarısıydı. (...) Bitirmeden bıraktığı *Principium*

Sapientiae adlı yapıtının sonuçlarından, araştırmalarını Platonculuğun daha içlerine doğru değil, daha uzağa; Hint ve Çin felsefelerine götürmek niyetinde olduğu açıkça anlaşılmaktadır (Thomson, 1997, s. 180).

Bu, Yunan mucizesi fikriyle paralel gelişen ve özgünlük konusunu tartışmaya bile tahammülsüz Hellen kavrayışına karşı açılan bir bayraktı ve daha önce de söylediğimiz gibi, Thomson'un analizinden anlaşıldığına göre, Cornford'un yapıtlarına Batı dünyası tarafından uygulanan bir ambargoyla sonuçlanmıştı. Thomson yukarıdaki cümlelerin devamında, Cornford'u bir başka Yunan felsefesi uzmanı olan Burnet'la karşılaştırırken şunları yazar:

... onun (*Cornford'un*) yapıtlarını, akademik çevrelerde etkisi çok daha büyük olmuş bir rakibininkiyle karşılaştırmakla başlayayım işe. Cornford'un *From Religion to Philosophy* adlı yapıtı da 1912 yılında yayımlanmış olmasına karşın bugüne kadar (1955) bir daha basılmadı. Burnet'in *Early Greek Philosophy*'si ilk kez 1892'de yayımlandı; ikinci baskısı 1908'de, üçüncüsü 1920'de çıktı. Aynı yazarın *Greek Philosophy from Thales to Plato* adlı yapıtı 1914'de yayımlandı ve birçok kez yeniden basıldı. Bu kitapta Cornford'un yapıtına hiç değinilmemektedir (Thomson, 1997, s. 182).

Thomson'ın öfkesi bununla bitmez, Burnet'in hışmına bizzat uğradığı durumlardan da örnek verir. Dikkat edilmelidir ki, burada Cornford'un ve bizzat kendisinin Burnet karşısında maruz kaldıkları zorluğu okurla paylaşmasındaki asıl amaç, Yunan felsefi düşüncesinin mitik kökenlerini ortaya çıkarmanın veya bu gibi ihtimallerden söz etmenin Avrupa'daki akademi çevrelerinde yarattığı hoşnutsuzluğu gözler önüne sermektir.

Cornford'un tarihte binlerce yıl geriye giderek, üstelik felsefe ve tarihle sınırlı kalmayıp farklı disiplinlerin verilerinden de yoğun biçimde yararlanarak ortaya koyduğu titiz köken araştırmasına karşılık, Burnet *Greek Philosophy from Thales to Plato*'da Babil, Mısır, Hint felsefesinden söz etmenin gereksizliği düşüncesini çekinmeden ifade etmekte; Uzakdoğu felsefesinden bahsetmeye ise hiç ihtiyaç bile duymamaktadır. Ama herhalde bu düşüncesinin çekirdeğini meydana getiren ve onu böyle davranmaya zorlayan ilke, yine Thomson tarafından aynı metinde aktarılan 1920 tarihli şu sözleriyle net biçimde ortaya çıkmaktadır:

... "bilim dünya üzerinde Yunan tarzında düşünmektir" demek, onun yeterli bir tanımıdır. İşte bunun içindir ki, bilim, Yunanistan etkisi altına girmiş olan

halklar dışında hiçbir yerde hiçbir zaman var olmamıştır (akt. Thomson, 1997, s. 183).

Öte yandan, hiç şaşırtıcı olmamakla birlikte, tıpkı Thomson'un yukarıda Burnet için söylediği gibi, Vernant'ın *Yunan Düşüncesinin Kaynakları* adlı 1962 tarihli kitabında da Cornford'un ne 1912 tarihli *From Religion to Philosophy*'sinin, ne de 1952 tarihli *Principium*'unun adı geçer. O tarihlerde çoktan müteveffa olmuş yazarın kendi adı bile hiçbir vesileyle anılmaz.

Vernant'ın Cornford'u anmasına, son derece ilginçtir ama, 1965'te yayınlanan bir kitabında bizzat yaptığı yeni bir Cornford-Burnet karşılaştırmasında rastlarız. Bu, *Eski Yunan'da Mit ve Düşünce* adlı kitabın *Arkaik Yunanistan'da Pozitivist Düşüncenin Oluşumu* başlıklı bölümüdür.

Tıpkı on yıl öncesinde yayınlanmış Thomson'a ait karşılaştırmada olduğu gibi, Vernant'ın yaptığı karşılaştırmada da esas mesele “Yunan mucizesi” tartışmasıdır. Ancak bu defa hiç beklenmedik biçimde, daha ilk sayfadan itibaren Yunan mucizesine karşı mesafeli, hatta eleştirel tavırdaki bir Vernant'la karşılaşırız. Dahası, yazının açılış cümlesi şöyledir: “Rasyonel düşünce, güya resmi bir kimlik belgesine sahiptir.” Vernant'a göre, bu kimlik belgesinde, “güya” rasyonel düşüncenin doğum yeri olarak İyonya adı geçmektedir. Yazar, ilk sayfada Yunan mucizesi fikrinin ortaya çıkışını resmettikten sonra, onun ne olduğunu şu sözlerle açıklar:

Yunan “mucizesi”nin anlamı şudur: İyonya filozoflarının düşüncesinde, zamanlar üstü bir akıl yürütme peyda olmuş. Böylelikle, *logos*'un ortaya çıkışı tarihin akışında sıradışı bir süreksizliğe neden olmuş. Bunların sonucunda felsefe, geçmişi olmaksızın dünyaya gelen ve sırtında geçmişten yükü olmayan bir yolcu gibi görülmüş; herhangi bir seleften ve bağlantıdan bağımsız, mutlak bir başlangıç gibi alınmıştır (Vernant, 2006, s. 371).

Elbette, bu cümlelerin hepsinin başına bu çok çarpıcı “güya” kelimesini koyabiliriz ve hiçbir okur bu durumu yadırgamaz. Daha sonraki satırlarda Vernant, Batı dünyasının artık bu inancı sürdürmeyeceğini açıkça ifade eder. Birebir kendi sözleriyle, aklın (şüphesiz bununla “evrensel” bir *logos* kastedilmektedir) üstündeki bu Yunan “tekeline” duyulan güvenin “son elli yıllık süreçte” altı oyulmuştur.

Vernant bu çöküşün sebeplerini modern doğa bilimlerinde meydana gelen krizin klasik mantığı kökünden sarsması ve Batı'nın, kendisi dışındaki, Çin ve Hindistan gibi bazı kadim ruhçuluk gelenekleriyle içiçe geçmesi vs. biçiminde sıralar. Sonuç olarak Batı uygarlığı, kendi geçmişini ve düşüncesinin kökenlerini şu veya bu şekilde sorgulamaya başlamıştır.

Bu minvalde bir dizi cümlelerin ardından, beklenen itirafı bir anda yapıverir: Batı dünyasının kendi düşünce kökenlerini sorguladığı bu süreçte takvimlerde iki kritik tarih söz konusudur: Cornford'un *From Religion to Philosophy*'sinin yayınlandığı 1912 ve *Principium Sapientiae*'sinin yayınlandığı 1952 yılları (Vernant, 2006, s. 372).

Vernant Batı'da başlayan bu sorgulamanın tarihini doğrudan doğruya Cornford'un yapıtları üzerinde okumuş görünmektedir; Cornford'un ilk itirazının yayınlandığı 1912'den Vernant'ın bu sözlerinin yayınlandığı 1965'e kadar geçen süre, sözünü ettiği "son elli yıl"a karşılık gelmektedir.

Vernant'ın okuru böylelikle, "Yunan mucizesi" iddiasının bizzat Cornford eliyle çürütüldüğü ve o güne değin hep görmezden gelinmiş sürece geç de olsa şahitlik etmiştir. Bunun anlamı şudur: Cornford'un 1912'de öne sürdüğü ve ölümünden sonra 1952'de yayınlanan yeni eseriyle ikinci ve son defa gündeme getirdiği, Yunan düşüncesinin mitik kökenlerine, dahası Doğu menşeli mitik kökenlerine ilişkin tez, deyim yerindeyse resmî bir makam düzeyinde kabul görmüştür.

Yunan ve Roma mitleri üzerine yapılan araştırmaların "mitoloji" disiplini için çok albenili bir vitrin meydana getirdiği son yüzyılda, yukarıda sözünü ettiğimiz çöküşün bize ifade ettiği çok mühim bir kırılma söz konusudur. Vernant gibi bir otoritenin bu cümleleri, bundan böyle Babil ve Asya kaynaklı mitlere aynı gözle bakılamayacağını, daha da önemlisi antik Yunan uygarlığını aşarak yakın veya uzak bazı coğrafyaları kapsayacak yeni bir kültürel miras paradigmasının mazbatasıdır. Artık mesele *logos* kavramını merkeze almaktan çıkarak, başlıbaşına bir "mit" ve "mitoloji" tartışmasına dönüşecektir.

1.4. Sonuç olarak mit ve mitoloji

Yukarıda yaptığımız çözümlerler ışığında, mit ve mitolojiye ilişkin kendi yaklaşımımızı ortaya koyma imkânı artık belirmiştir, diyebiliriz. Bu tanımlamayı, kavramın kendisinden hareketle ve mitle mitolojiyi birbirleri vasıtasıyla anlamlandırarak yapmamız mümkün görünmektedir: Sonuç olarak mitoloji, kadim halklarca yaratılmış mitleri inceleyen, tarihsel olgularla örtüşmeleri bakımından doğruluk derecelerini araştıran, birbirleri arasındaki alışveriş ilişkilerini saptayan ve farklı kültürlerde ortaya çıkmış motifleri karşılaştıran bilimsel bir disiplindir.

Yaptığımız bu tanımlama aynı zamanda, felsefe tarihiyle ilgilenirken mitolojiyle kurabileceğimiz, hatta bazı durumlarda kurmak zorunda kalacağımız işlevsel irtibatı da bir yönüyle açıklığa kavuşturmaktadır. Mitoloji, bilhassa son yüzyılda, başta tarih olmak üzere sosyal bilimlerin birçoğunu ve kadim kültür araştırmalarını şekillendirmeye başlamış bir araştırma sahasıdır. Bu durum aynı zamanda, mitlere bakış açısının bu yüzyılın başlarında büyük ölçüde değiştiğinin de bir göstergesidir.

Eliade, bu değişmeyi 1960'ların başında yayınlanan *Mitlerin Özellikleri* başlıklı incelemenin daha ilk cümlelerinde dile getirir, tarihiniyse 1900'lerin başı olarak işaretler (Eliade, 2014, s. 11). Ayrıntılı biçimde belirtmemiş olsa da, Eliade'nin bu değişmeyi resmederken dayanak noktalarından birinin, tarih biliminin ve henüz gelişmekte olan arkeoloji ve antropolojinin 19. yüzyılın başlarından itibaren mitolojiyle kurduğu dirsek teması olduğundan şüphe edemeyiz. Bunun modern çağdaki belki de ilk ve en belirgin örneği, Schliemann'ın Troya kalıntılarını ararken Homeros'un metinlerini takip etmiş olmasıdır. Bu, 19. yüzyılın başlarında henüz kurulma aşamasında olan modern arkeolojinin, tarihindeki en büyük ilerlemelerden birini mitlerden ilham alarak gerçekleştirdiği anlamına gelir.

Elbette Eliade, mitlere bakış açısının 20. yüzyıl başlarında geçirdiği değişimi Newton çağından 19. yüzyıla kadar süregelen mit algısına göre çizer. Eliade'nin tespitine göre "mit" kavramı, söz konusu dönemde yaygınlaşmış olan "uydurma, kurmaca" anlamından sıyrılmış ve arkaik toplumlarda algılandığı biçimi yeniden

kazanmıştır. Bunun sebebi, yukarıda da söylediğimiz gibi, mitin çeşitli bilim sahalarında deyim yerindeyse birdenbire işlevsellik kazanması olduğundan, Eliade'nin tespitini modern çağda bir tarihle sınırlandırması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte söz konusu durumun, bizi klasik mit kavrayışını benzer bir bakış açısıyla irdelemeye sevk etmesi de normal karşılanacaktır.

Başka bir deyişle, klasik dönem filozoflarında ve yazarlarında mitin değil, mitolojinin tespitini amaçlayan bir araştırmanın gerekliliği söz konusudur. Nitekim ancak böyle bir araştırmanın neticesi olarak, belli bazı Antikçağ yazarlarının mite yüklediği işlevsel rolü ve bu yakıştırmanın nedenlerini göstermeyi, nihayet Platon'un mitik yaklaşımının ilk örneklerini de ortaya koymuş olmayı umuyoruz. Bilhassa 5. yüzyıl Atina'sında böyle bir mitik yaklaşımın varlığını örneklemek, Platon'un tanrısal mitlerini ve daha sonrasında bu mitlerin üzerine bina ettiği devlet-toplum modelini anlamamızı önemli ölçüde kolaylaştıracaktır.

2. BÖLÜM

ANTİKÇAĞ'DA *μῦθος* VE *λόγος* KAVRAYIŞI

Eliade'nin saptaması olan ve 1900'lerin başını işaret eden tarihin, belli başlı filozoflar üzerinden klasik döneme doğru genişletilebileceğinden şüphelenmek için çok az nedenimiz vardır. Nitekim M.S. 2. yüzyıla gelinceye kadarki dönemde, bilhassa antik okurların fazlaca rağbet ettiği tarih metinlerinde, kimi mitlerin peşinen bir başlangıç, köken olarak anlatıldığına çok sık rastlanır. Elbette bu durumun, antik tarih yazarı tarafından mitin tarihte gerçekten vaki bir olay olarak kabul edildiği anlamına gelip gelmediği sorusu, aşağıda ele alacağımız bazı istisnalar dışında, ne yazık ki cevapsız kalmaktadır. Ancak antik dönem tarih yazılarında mitle kurulan irtibat, o dönemdeki tarih okurlarının, miti gerçek bir tarihî olay, bir kelimeyle hakikat kabul ettiğini tartışmasız biçimde ortaya koyar. Buna ek olarak, antik dönemdeki tarih yazarları ve okurları arasında filozofların da bulunduğunu hep aklımızda tutmamız gerekir.

Genel-geçer bir "mit" kavrayışı ne sağlamlıkta inşa edilmiş olursa olsun, mit ve mitolojiye ilişkin herhangi bir tartışma hâlâ antik Yunan uygarlığının kavrayış ve kavramsallaştırma tarzlarıyla iş görmek durumundadır. Bu zorunluluğun *logos*'a atıf yapan pek çok yanından söz edilebilir, ancak sırf *logos* temelli olmadığı, bilhassa filozof ve yazarlar bahsinde çok daha açık hâle gelir. Öte yandan, göz ardı edilemeyecek ilk kültürel kırılma, mitin diğer kültürel yaratım ve düşünme biçimlerinden ayrılarak bu adla anılmaya başlamasıdır. Bu kırılma yine Yunan Antikçağ'ında, özellikle M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllarda yaşamış düşünürlerin metinlerinde göz önündedir.

Antik Yunan düşünürleri tarafından *μῦθος* diye adlandırılan bu biçimin, metinlerinde ve sonraki yüzyıllarda onların etkisi altında yazılan yeni metinlerde pejoratif bir tarzda, yer yer alaycı bir bakışla ele alındığına da rastlamak mümkündür. Fakat bu münferit yaklaşımlara dayanarak, yukarıda etraflıca tartıştığımız *μῦθος-λόγος* karşıtlığı ve hatta çatışması yönünde bir düşünceye genel-geçerlik kazandırmak imkân dahilinde değildir. Yine de, bu düşüncenin

doğruluğunu, yukarıda değindiğimiz hatalı yaklaşımlardan bağımsız biçimde, tekil örnekler üzerinden de sınama gerekliliğini kabul ediyoruz.

Doğal olarak bu gereklilik, bizi Antikçağ Yunan dünyasında iki kavramın nasıl algılandığını ve anlamlandırıldığını belli yazarların metinleri üzerinden araştırmaya zorlamaktadır. Öte yandan bu algı ve anlamlandırmaları doğru biçimde çözümleyebilmek, sözcüklerin elde kayıtlı bulunan ilk kullanım biçimlerini irdelemeyi de gerektirecektir. Bu amaçla, Homerik ve Hesiodik metinlerde kısa bir incelemeye aşağıdaki bölümlerde girişeceğiz. Ancak daha öncesinde burada, bilhassa M.Ö. 7. yüzyıldaki İyonya aydınlanmasını takip eden süreçte mite yararlanma biçimlerine bazı önde gelen Yunan tarih yazarlarından vereceğimiz örneklerin, antik kültürde mite yüklenen anlamı ortaya koymasına noktasında, dönemin yalnızca entelektüellerinin tutumunu değil, aynı zamanda onlardan beslenen okuryazar kitesinin tutumunu da göstermesini önemsiyoruz.

2.1. Antikçağ tarihçilerinde mitolojik yaklaşım örnekleri

Antikçağ'ın okur-yazar manzarasını Eliade'nin teziyle yanyana koyduğumuzda, karşımızda güç bir sorunun belirmesi kaçınılmazdır: 19. yüzyıl ve öncesinde, başka bir deyişle bütün klasik dönemde çeşitli mitoloji yaklaşımlarından söz edilebildiğine göre, bunları 20. yüzyıldaki bakış açısından farklı –hatta belki ilkel– kılan tam olarak nedir?

Mite yaklaşımların tarihinden söz edebilmemiz, onu diğer kültürel öğelerden ayıran, hepsiyle arasındaki farkı ortaya koyacak bir davranış biçimini belirlemeye bağlıdır. Örneğin şiir, devlet, yasa, adalet gibi, gerçekliği tarihsel verilerle desteklenen üretim biçimleri için böyle bir kriter belirlemek zor olmayacaktır; ancak mit için, özellikle de antik Yunan tarihinde, sözünü ettiğimiz üretim biçimlerinden farklı olarak, onun nasıl iş gördüğünden değil, ona nasıl yaklaşıldığından söz etmemiz gerekecektir. Bu durum, bizi mitle diğer kültürel öğeler arasındaki ilişkiyi çözümlenmeye mecbur bırakmaktadır.

Bu işi yaparken çok faydalı bazı yol işaretlerine sahibiz. Sözgelimi, tragedyanın, mite sıradan yurttaşların gözüyle bakılınca ortaya çıkan bir biçem olduğunu bilmek (Vernant ve Naquet, 2012; 411), onunla mit arasındaki ilişkiyi belirlememizde kolaylık sağladığı gibi, *demos*'un mitle kurduğu ilişkiyi anlamamıza da önemli ölçüde imkân sağlar. Bu tespitten hareketle, tragedya eserlerinde geleneksel bir öge olan mitlerin çokça işlenmiş olmasının nedenlerini karara bağlamamız kolaylaşır: Kitleler miti eğlenceli ve yararlı bulduklarından, mitleri işleyen sahne eserleri büyük ilgi görmekte ve beğenilmektedir. Bu durumun, tragedya yazarına izleyici sayısını arttırmak için ne yapması gerektiğini gösterdiği de açıktır ki aynı sebeple tragedya, konu olarak çoğunlukla geleneksel, mitik anlatılara başvurmuştur.

Benzer bir durum, o dönemde çokça ilgi gören tarih yazıları için de söz konusudur. Herodotos'un Kadmos'u Helen yurduna gelen ilk Yunanlı olarak anlattığı satırların kaynağı, herhangi bir atıfta bulunmasa da, o dönemde Yunan coğrafyasında yaygınlık kazanmış, muhtemelen doğu kökenli mitlerdir. Üstelik Herodotos bunu anlatırken, aynı konudaki başka mitleri dayanaksız oldukları gerekçesiyle reddeder ve kendi tezini "derin araştırmalarla bulduğunu" (*ἀναπυθανόμενος εὐρίσκω*) söyleme cesaretini gösterir (Herodotus, 1920; v.57). Bize de modern okurlar olarak, bu satırlarda, farklı mitler arasında "tarih-bilimsel" kriterlere göre bir karşılaştırma ve elemenin nasıl yapıldığını hayretler içinde izlemek kalır.

Kadmos kimin metnine girerse girsin daima mitik bir kahramandır ve onun adından söz etmek bile yüzeysel ya da derin bütün araştırmaların, yazılı veya sözlü birtakım mitleri derlemekten ibaret olduğunu anlamamız için yeterlidir.

Aynı Kadmos'a dair düzyazıların, yani mitle tarihin iç içe geçtiği tarih anlatılarının bir başka örneğini de Herodotos'un çağdaşı olan başka bir Yunan tarihçisi Thukidides'te görürüz. Thukidides'in iddiası, Kadmosoğullarının ilk yerleştikleri Hellen toprağı olan Boiotia'dan sürgün edilmelerinin, Troia'nın düşüşünden atmış yıl sonraya denk geldiğidir (Thucydides, 1942: i.12; krş. *İlyada* iv.385 vd.).

Cornford'un Thukidides'i "tarihçi" (*historicus*) ve "mit ustası" (*mythicus*) olmak üzere iki ana başlık altında incelediği *Thucydides Mythistoricus*, Eliade'nin mükemmel eseri *Mitlerin Özellikleri*'nin yayınlanmasından 56 yıl önce, 1907'de yayınlanmıştı ve son derece ilginç bir şekilde, eserin ithaf sayfasında meşhur bir *Theaitetos* cümlesine gönderme vardı: ... *bu rüyaya karşılık başka bir rüyayı işit* (Platon, 2016, 201d).⁹

Hatırlanacağı üzere bu, Sokrates'in, bilginin ne olduğu tartışmasına ilişkin diyalogu bitiren tiradının ilk cümlesidir. Cornford'un cümleyi uyarladığı biçime gelince, yeni bir rüyanın ikame ettiği eski rüyaların hem sayıca kalabalık, hem daha güzel olduklarının teslimi gibidir: *Güzel pek çok rüyanın yerine, yeni bir rüya*.¹⁰ Aynı kitabın kapak sayfasındaki epigraf da bir başka çarpıcı cümledir ve bu kez birebir Thukidides'ten alıntılanmıştır: ... *ve belki bunların mitoslara benzemeyişi bir hoşnutsuzluk yaratacaktır* (krş. Thucydides, 1942; 1.22.4).

Cornford bu cümleyi vurgulayarak, Thukydides'in mitlerin ilginç ve eğlenceli olmalarına karşılık tarihsel gerçeklikle örtüşmediğinden serzenişini okur tarafından kitap boyunca göz önünde tutmasını istemektedir. Nitekim Thukydides'in sitemi hafife alınacak gibi değildir; dahası, M.Ö. 5. yüzyıl Atina'sındaki yazar figürünün en zorlu açmazlarından birine işaret etmektedir. Bunun nedeni, okurun henüz yaygınlaşmakta olan düzyazı türünden talep ettiği mitik içeriktir. Thukydides'in mitoslara karşı tavır alması, Vernant'ın olağanüstü tespitiyle, onları metin için gereksiz bir süsleme olarak görmesinden ileri gelir (Vernant, 2015; s. 240).

Atina'nın kültür ortamında daha çok ozanların egemen olduğu 5. yüzyıl başlarında, İyonya kökenli Herodotos'un incelemelerini içeren düzyazılar az çok tanınmaktaydı. Bununla birlikte Atina'daki okur, yine İyonya kökenli bir başka düzyazı türü olan felsefeyle de peyderpey aşına olmaya başlamıştı. Bununla beraber, kentte düzyazının tam anlamıyla yaygınlaştığı, tanındığı dönemi 5. yüzyılın ikinci yarısında patlak veren Peloponnesos Savaşı'yla işaretlemek mümkündür. Bu savaşın abidevi anlatıcısı Thukidides de Atina'da şiiirden

⁹ *ἄκουε δὴ ὄναρ ἀντὶ ὄνειρατος.*

¹⁰ Cornford'un uyarladığı biçim şöyle: *ὄναρ ἀντὶ ὄνειρατῶν πολλῶν καὶ καλῶν.*

düzyazıya geçişin köşe taşlarından biridir. Bir diğeri, büyük hatip ve söylev yazarı Gorgias da savaşın devam ettiği yıllarda, 60'lı yaşlarındayken, Sicilyalı yurttaşları tarafından, Lakedaimonlara karşı müttefiki olunmak istenen Atina'ya diplomatik elçi olarak gönderilmiştir.¹¹

Sonuç olarak Yunan coğrafyasında, sözlü gelenekten yazılı aktarıma geçiş ve ardından düzyazının görülmeye başlaması, mitlerin gördüğü ilgiyi hiçbir şekilde azaltmamıştır. Daha öncesinde lir ozanlarının ve *rhapsod*ların söylediği vezinli sözlerde mitik öğeler görmekten epeyi hoşlanan kitlenin, aynı zevki düzyazı metinlerde de aramaya devam ettiğini, bu üslubun iki önderi sayılabilecek Herodotos'ta ve Thukidides'te çok rahat görebiliyoruz. Yukarıda sözünü ettiğimiz Thukidides cümlesi, bunun belki de en çarpıcı göstergesidir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, Yunan tarihinin en büyük mitler derlemesi olan Homeros metinlerinin, Yunan tarih yazarları için başlıca referans kaynağı olmasıdır. Bu durum bize, o dönemin tarihçilerinin gözünde Homerik destanların bir mit olmaktan çıkarak, deyim yerindeyse Troia savaşının objektif bir kroniği hâline geldiğini düşündürebilir. Bunda Homeros'un Yunanların gözündeki büyük saygınlığının payı büyüktür; fakat yine de göz önünde bulundurulması gereken asıl nokta, söz konusu tarihçilerin Homeros'a veya herhangi bir başka mit anlatıcısına değil, genel anlamda mite nasıl yaklaştıklarıdır.

Başka bir şekilde ifade edersek, bu anıt eserin yazıldığı ve elden ele dolaştırılıp ezberlendiği yaklaşık beş yüzyıllık dönemde, mit ve tarih arasındaki ayırım bizim çağımızdaki gibi kesin sınırlarla belirlenmiş değildi. Bunu söylerken, sözgelışı Herodotos'un kendi döneminde ya da birkaç on yıl öncesinde bir olaydan söz ederken ortaya koyduğu üslup ve yaklaşımın Homeros'un anlatısından "hiçbir

¹¹ Kranz, Gorgias'ın Atina'ya gelişini 427 yılına tarihlendirir. Buna göre, Leontinoili elçilerin başı Gorgias, aynı zamanda retorik sanatının yaratıcısı olarak, Atinalılara daha önce hiç duymadıkları güzellikte bir üslupla söylev vermiş, bu sayede hayranlıklarını kazanarak onları ittifaka "ikna etmiştir" (Kranz, 1994; s.196). Fragmanda bu yenilikler arasında sayılan "eş ritimli, kafiyeli ve zıtlıklar barındıran cümleler" vurgusuna bakılırsa, antik Yunan düzyazısının baş mimarlarından biri olan Gorgias'ın, söylevlerinde bir çeşit düz-şiiir üslubunu tercih ettiği düşünülebilir. Buna karşılık, aynı üslubu Platon'un diyaloglarındaki uzun konuşmalarında göremeyişimiz de düşündürücüdür.

şekilde” ayrı tutulamayacağını kastetmiyoruz. Fakat Homeros’un metninin, Herodotos ve Thukydides’in yaşadıkları çağda, tarih araştırmalarına yol gösterecek pek çok veri içeren, tarih biliminin rasyonel yöntemleriyle şu veya bu şekilde örtüşen bir anlatı olduğu hiçbir zaman kesinkes reddedilememiştir.

Aslına bakılırsa benzer bir durumdan bugün için de söz etmek mümkün görünmektedir. Antikçağ’da Homeros’un metni, yaygın olarak bir tarih kaydı gibi okunmaktaydı ve günümüzde de bu metnin satır aralarına birtakım ipuçlarının gizlendiği düşüncesiyle derin filolojik çözümlenmeler yapılmakta, antik Yunan’ın kültürünün, coğrafyasının, toplumsal yaşamının kodları bu metinlerden devşirilebilmektedir. Troia kentinde yürütülen arkeolojik araştırmalar veya Ege havzasının gerçeğe uygun bir modern tasvirini hedefleyen projeler için, Homeros’un zengin metninin hâlâ en büyük ilham kaynağı olması şaşırtıcı değildir.

Bilimsel ve etik tutumu tartışmalı olsa da, Troia’yı modern çağ insanıyla buluşturduğuna inanılan Heinrich Schliemann’ı bu keşfe vardıran işaret, arkeolojik bir yüzey araştırması veya bulgular değil, yine Homeros’un metinleriydi.¹² Payne, onun Homeros’u çocukluğunda, sarhoş bir değirmenciden duyduğunu ve Troia araştırmalarının ilk esin kaynağının bu olay olduğunu aktarır (Payne, 1959; s.70). Bilinen adı Türkçede “kör” anlamına gelen Homeros (ὄμηρος) bu ilk dünya savaşını veya vuku bulduğu yerleri gerçekten görmüş müdür, bunu hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Fakat onun büyük mit-destanında bu mekânlarla ilgili aktardığı bilgilerle gerçekte olanların şu veya bu kadar örtüşmesi, bu konuda hâlâ en fazla ona güvenmemizi zorunlu hâle getirmektedir.

¹² Schliemann’ın Homeros’un metinlerini metot olarak kullanmasıyla ilgili, Azra Erhat’ın İlyada için yazdığı harikulade önsöz yol gösterici olabilir. Erhat burada, “Homeros Aşığı” diye selamladığı Schliemann’ın serüvenini şu sözlerle anlatır: “... en sonunda Latince ve eski Yunancayı da söküp emeline kavuşmak, yani Homeros’un Troya’sını bulmak üzere yola çıkar. Yıl 1870. Schliemann, elinde bir İlyada, bir de Odysseia metni, Çanakkale’ye varır...” Görüldüğü gibi, Troya’yı arayan Schliemann’ın Homeros’tan başka bir rehberi yoktur. Daha sonrasında Erhat, *mitoloji*’nin –kendi deyimiyle filoloji– bilimle bitişmesini şu sözlerle aktarıyor: “Schliemann’ın açtığı çığır verimli oldu: İki bilim kolunun birleşmesine yol açtı. Bugün İlyada’nın efsaneye dayanan bir destan olduğunu bilmekle birlikte, bu destanın tarihsel temellere dayandığına ve filoloji ile arkeoloji araştırmalarını el ele yürüterek bu temelleri bir gün aydınlayabileceğimize inanıyoruz.” (Homeros, 2005, ss. 20-23).

Schliemann modern çağın entelektüel bir figürüydü ve kendi kültürel ortamında filolojinin, mitolojinin, eski Yunan araştırmalarının ilerlemiş olmasından yararlanarak, arkeoloji tarihine geçen bu büyük başarıya imza atmıştı. Böyleyken, M.S. 2. yüzyıl gezgin yazarı, coğrafyacı Pausanias'ın, *Yunan Yurdunun Tasvir'i*nde Miken'deki aslanlı kapıyı ve Kiklops duvarlarını ararken izlediği yöntem, Schliemann'ın Troya harabelerini ararken izlediği yöntemle birebir aynıdır. Aşağıdaki cümlelerde bahsi geçen ve Pausanias'a surları kimin yaptığını haber veren (λέγουσιν - *derler*) kişilerin yerel mit anlatıcıları olduğunu anlamak zor değildir:

... üzerinde aslanların olduğu kapı da dahil olmak üzere şehir surlarının bir kısmı hâlâ ayaktadır. Bunların da, tıpkı Protios adına dikilen Tiryns surları gibi Kykloplarca yapıldığını söylerler. (Pausanias, 1918, 2.16.5)¹³

Oysa söz konusu büyük kesme taşlı duvarların, günümüz arkeolojisinde Miken duvar işçiliğinin karakteristiği olduğu bilinmektedir. Dönem halkının “bu büyüklükteki taşları ancak Kiklopslar kaldırılabildi, hâliyle duvarları Kiklopslar yaptı” şeklinde özetlenebilecek mitik inancı böylece dönemin tarihçisinin, coğrafyacısının ve bir kelimeyle sosyal bilimcisinin metinlerinde yer bulmuştur. Öte yandan Thebes'in kurucu kralı Kadmos baştan sona mitiktir,¹⁴ o kadar ki, kızı Semele Zeus'un sevgililerinden biridir; Miken duvarlarını yapan kişilerse olağanüstü güçte ve devasa kesme taşları kaldıracakları, Ouranos ve Gaia'nın¹⁵ çocukları olan Kikloplardır. Bu anlattıklarımız göz önünde bulundurulduğunda, sırf 5. yüzyıl Atina'sı değil, bütün bir Antikçağ için, mitolojinin tarihinin mitlerin tarihinden çok daha belirleyici bir konuma sahip olduğu görülecektir.

Thomson, evlilik kurumunu Yunanlar arasında tesis eden Pelasg kralı Kekrops'u anlattıktan sonra eski Yunancanın fonetik tarihinden hareketle Anadolu, Kafkasya ve Etrüsklerle arasında bir ilişki kurar ve ardından, Hint-Avrupa kavramının kendisinin bile yeniden gözden geçirilmesi gerekebileceğini tespit eder. Bu, mitik anlatıların, mevcut tarih kurgusundaki muhtemel hataları düzeltebilmesine bir

¹³ Aynı anlatının Pausanias'tan yaklaşık bir yüzyıl öncesindeki bir versiyonu için bkz. (Pliny the Elder, 1906; vii. 195). Plinius'a göre, antik Yunanlar o büyüklükteki taştan kuleleri ancak Kiklopların yapabileceğine inanıyordu ve bu inancın asıl kaynağıysa kuleleri ilk diken kişilerin Kikloplar olduğunu söyleyen Aristoteles'miş.

¹⁴ Krş. *İlyada* iv.385; *Odyseia* v.333; *Theogonia* 936.

¹⁵ Üç türlü Kiklopların hepsinin mitik kökeni olarak (krş. *Theogonia* 139; *Odyseia* ix.105)

örnektir. Elbette böylesine geniş çaplı bir değişikliğe kalkışmak için daha çok araştırma yapılması gerekmektedir ve Thomson da aynı satırların devamında bunu kabul ettiğini söyler. Fakat söz konusu başlığı kapatırken şunları yazması, mitolojinin sosyal bilimler için önemini bir kez daha vurgulamak bakımından kayda değerdir:

Ben burada, yalnızca, Ege'nin ilk halklarıyla ilgili eski Yunan geleneklerinin, bilgisizce kaleme alınmış yazılar ya da eskiçağlara değgin palavralar diye nitelendirilerek bir yana atılmaması gerektiği noktasında diretmem istiyorum. Bu ayrıntılar bir araya getirildiğinde, arkeoloji ve dilbilim araştırmalarının ortaya çıkardığı görünümle uygunluk gösteren tutarlı bir resim oluşmaktadır (Thomson, 2007; s. 167).

Thomson'ın bu tespitine tümüyle katılarak, son tahlilde söylemek istediğimiz şudur: Schliemann ve Pausanias'ın birarada değerlendirilmesi, bize mitolojik yaklaşımın biri antik ve diğeri modern çağdan olmak üzere tıpatıp aynı olan iki örneğini sunar. Bununla beraber, Herodotos ve Thukydides'in metinlerinde, yalnızca Kadmos hakkında değil, "ilk başlangıç" konularının gündeme geldiği her başlık altında doğrudan mitik anlatılara başvurulduğunu görürüz. Dolayısıyla mitik öğeler, okurun metne ve anlatıcıya olan ilgisini artırdığı gibi, *logos* temelli, rasyonel bir izahı yapılamayan arkaik dönemlere ilişkin soru işaretlerini ortadan kaldırmak için de tarihçinin sığınabileceği en emin limandı; bununla birlikte, ne tarih yazarı ne de tarih okuru, mitlerin tarih olgularıyla büsbütün çelişik olduğunu düşünmekteydi.

2.2. Mitik düşüncenin Yunanlı kökleri

Miletos döneminden itibaren İyonya, Atina ve İtalya bölgelerinde yaşamış filozof ve yazarların, aynı zamanda sıradan yurttaşların da, felsefe metinlerinde geçen *μῦθος* ve *λόγος* sözcüklerini kavrama biçimlerine dair bir araştırma, her hâlükârda Homeros ve Hesiodos'tan başlamak zorundadır. Çünkü M.Ö. 7. yüzyıldan itibaren Yunan şehirlerinde mite karşı bir *logos* değil, bir mitoloji gelişmeye başlamıştır ve bu mitoloji, mevcut mitik birikimlerin *logos* süzgecinden geçirilerek reddedilmesi, yeniden düzenlenmesi veya farklı işlevleriyle metne katılması

biçiminde kendini belli etmiştir. Bununla birlikte Homeros'un veya Hesiodos'un metinlerinin kendilerinden sonraki dönemde İyonya'da ortaya çıkan *logos* kavrayışından yoksun oluşunu onların yapıtlarında genel anlamda bir *logos*'un iş başında olmayışına vardırırsa hem anakronik, hem de felsefeye kavrayışa ters düşen bir tutumdur. Onlarda, mit-*logos* bağlamında bir eksiklik olarak öne sürülebilecek belki de tek şey, miti –elbette *logos* aracılığıyla– rasyonelleştirmeye veya saf dışı bırakmaya hiçbir şekilde ihtiyaç duymamış olmalarıydı.

İyonya'da ortaya çıkan mitoloji yaklaşımı ve sonrasında farklı Yunan coğrafyalarından bulduğu karşılık, bilim ve düşünce tarihinin sıçrama anları arasında sayılabilir. Bu sıçramanın *logos*'la ilişkisi ve ona borcu şimdilik bir yana bırakılırsa, İyonya'da vuku bulan hadise için bir cümlede şunu söyleyebiliriz: Düşünce tarihi, M.Ö. 7. yüzyıla kadar bir Yunan *logos*'unu değil, bu *logos* çerçevesinde gelişen ve yukarıda sözünü ettiğimiz mitoloji yaklaşımını beklemiştir.

İlginçtir, ama İyonya bilimsel düşüncesinin doğuşundan önceki dönemde, başka bir deyişle Homerik-Hesiodik çağda, *μῦθος* kavramının karşılığı günümüzdeki gibi doğaüstü kahramanlar, olaylar ve fantastik kurgulardan meydana gelmiyordu. *μῦθος* sözcüğünün günümüzde anlaşıldığı biçimde karşılama ihtiyacı ilk olarak Homeros ve Hesiodos'tan iki yüzyıl sonra Yunan düşünür ve yazarları tarafından hissedilmiş ve sözcük çoğunlukla bu bağlamda kullanılmaya başlamıştı. Bu itibarla, *μῦθος*'un anlam bakımından muhtelif kavramları –hatta *λόγος*'u bile– karşıladığı iki yüzyıllık Homerik-Hesiodik dönem hesaba katıldığında, onun doğruluğa çok daha yakın bir serüvenini yazmak mümkün hâle gelecektir. Bunun yanında, Diels-Kranz geleneğine uyarak Homeros'un da filozof olduğu kabul edilirse, Homerosçu anlamdaki *μῦθος*'un felsefeyle aşağı yukarı yaşıt olduğunu söyleme imkânı doğar.

Ne ki, yanlı bir üslup, tartışmada İyonya devrimi merkeze alındığı ölçüde, *μῦθος-λόγος* tartışmasında da varlığını belli eder. Nitekim dönemin İyonya'sındaki genel manzara ve birkaç yüzyıl sonrasında Atina'da meydana gelen trajedi düşünüldüğünde, Batılı anlamda bilim ve felsefenin her şeyden önce mitik düşüncenin egemenliğindeki bir atmosferde doğduğu ve bu doğar doğmaz da

felsefe tarihi boyunca sürüp gidecek bir mücadeleye atıldığı yönünde bir izlenimin doğması kaçınılmazdır.

Sözünü ettiğimiz bu izlenimin haklı gerekçeleri de çoktur; her şeyden önce, felsefe daha ilk ortaya çıktığı anda halkla ve politik organizasyonla, daha da ötesi tapınak ve gelenekle sıkıntılı ilişkiler içinde olmuştur. Gündelik hayatın bütün öğeleriyle birlikte toplumu şekillendiren şehir-devlet kurumları her çağ gibi Antikçağ'da da egemen gücün yoğunlaşma noktaları olduğundan, taraflardan birinin felsefe olduğu bir mücadelenin ortaya çıkması tabiidir. İlk filozoflardan bazılarının, savundukları hakikat uğrunda toplum yargılarına ve geleneklere karşı fedakârca ortaya koydukları mücadelenin, tarih boyunca pek çok bilim ve düşünce çevresi tarafından onurlandırılması bundandır. Benzer biçimde, Ortaçağ'ın kapanması ve Hellenizm düşüncesinin canlanmasıyla birlikte "İyonya bilimselliğinin" modern bilimler için bir ilk örnek hâline gelmesi de bundandır.

Öte yandan, Antikçağ'da ortaya çıktığı düşünülen herhangi bir *μῦθος-λόγος* karşıtlığının, *μῦθος*'u ve mitik düşünmeyi bütünüyle reddetmeye, ortadan kaldırmaya dönük olduğu iddiası bugün ikna edici görünmemektedir. Kaldı ki, felsefenin başlangıcına dair birçok ders kitabında genişçe yer verilen *μῦθος-λόγος* karşıtlığı, *μῦθος* sözcüğünün yalnızca felsefî düşüncenin belirmesinden önceki dönemlerde taşıdığı anlamların, üstelik bir kısmı üzerinde cereyan etmiştir. Nasıl ki İyonya'nın görkemli çağından önce Yunan şehirlerinde, Yunan düşüncesinde ve edebiyatında *λόγος*'un kendisinin değil ama taşıdığı anlamlardan birkaçının yokluğundan söz edilebiliyorsa, aynı şekilde, o çağın sonrasında pek çok şehirde ortaya çıkan Yunan felsefe geleneklerinde de *μῦθος*'un kendisinin değil, taşıdığı anlamlardan birkaçının safdışı edildiğinden veya bunun için çaba gösterildiğinden söz etmek mümkündür.

Thales'ten itibaren yaşamış ve felsefe tarihçileri tarafından "filozof" diye anılan bütün eski düşünürlerin halkla, politik iktidarla, yasayla, dini inançlar ve kültürel mirasla ilişkileri –günümüze ulaşan metinlerin kısıtlı oluşuna rağmen– dikkatle incelendiğinde, yukarıda sözünü ettiğimiz mücadelenin, özellikle 19. ve 20. yüzyıllardaki felsefe ve bilim tarihi okumalarından kaynaklı bazı önyargıların etkisinde, *μῦθος*'un bütün anlamlarına karşı verilmişçesine bir görüntü kazandığı

çabucak görülecektir. Yaygın bir kanı olarak bu, yakın bir tarihe kadar antik Yunan felsefesi okumalarına çoğu bakımdan tahakküm etmiş durumdaydı.

Bununla birlikte, aynı meseledeki bir tartışmanın ideolojilerden arınmış, ya da en azından felsefî bir nitelik taşıyan kısımlarında akıllara ilk önce “bilimsel düşünce”nin başlangıcına dair sorunun gelmesi tabiidir. Batılı anlamda bilimsel düşüncenin İyonya felsefesiyle başlatılması bir gelenektir ve yukarıdaki tartışmalarımızda, bu geleneğin kurucu ögesi olan “başlangıç” tespitine herhangi bir itirazda bulunduğumuz düşünülmemelidir. Öte yandan, geleneğin sonucu olan bir kanıdan ayrıca söz edilebilir ve sorunlu görünen de budur: 7. yüzyılda İyonya’da, Thales’in sorduğu ilk felsefî soruyla birlikte, λόγος’un mucizevî bir şekilde ortaya çıkarak μῦθος’u ortadan kaldırdığına dair meşhur iddia.

Bu iddianın bir yönünü, en azından Yunan mucizesi anlayışıyla şekillenen biçimini yukarıda etraflıca irdilemiş ve Vernant’ın tespitiyle son bulduğunu ortaya koymuştuk (Vernant, 2006, s. 371). Son olarak, buraya kadar söylediklerimiz ışığında, kavramların Homerik ve Hesiodik kullanımlarını irdelemeye sıra gelmiştir.

2.3. Homeros ve Hesiodos’ta λόγος ve μῦθος

Kavramsallaştırmalarını, temalarını, araştırma sahalarını göz önünde bulundurarak, hem felsefe hem de bütün öteki entelektüel faaliyetler biçimindeki antik Yunan düşüncesinin ilk teşekkül zemini ve daha sonraki uzun bir süre boyunca beslendiği kaynağın arkaik Yunan şiiri olduğu kuşkusuzdur. Bu arkaik şiiriye genel olarak ‘Homeros-Hesiodos’ başlığı altında toplamak mümkündür.

Homerik metinlerde μῦθος ve λόγος sözcükleri, sonraki yüzyıllardaki anlamlarına nispetle açık, tartışmasız bir görüntü çizer. Bu durum, sözcüklerin yazı diliyle henüz çok tanışık olmayışına yorulabilir. Ancak Homeros yazmalarında geçen her kavramın, en az beş yüz yıl öncesine uzanan bir sözlü gelenek geçmişine sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Başka bir ifadeyle, Homeros’un yazılı

varlığı, içinde geçen her bir sözcüğü Yunan halkının günlük hayatında çok eskilerden beri mevcut olan en az bir varlığın karşılığı olarak sonraki yüzyıllara bırakmıştır. Bu durum *μῦθος* ve *λόγος* için de geçerlidir. Öte yandan, metnin uzun soluklu ve çok yönlü olması, kendine özgü söz dağarını meydana getiren sözcüklerin o dönemin Yunancasındaki mümkün kullanım biçimlerinin neredeyse tamamını bilmemize imkân tanır. Bu yalnızca farklı sözlük anlamlarını değil, gramer bakımından bütün kural ve incelikleri de kapsayan bir imkândır.

λόγος sözcüğünün, bütün bir Homeros külliyyatında, yalnızca iki dizede yer bulabilmiş olması ilginçtir. Bunların her ikisi de sözcüğün “söz, konuşma” anlamında, çoğul *dativ* hâlidir: *Ílyada* xv.395’te *καὶ τὸν ἔτερπε λόγοις* (–ve onu hoşnut ediyordu sözleriyle); *Odysseia* i.55’teyse *αἶει δὲ μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισιν* (–tatlı ve okşayıcı sözlerle sürekli büyülüyordu).

Bu durum daha ilk bakışta bizi metaforik bir “*logos yokluğu*” düşüncesine sürükleyebilecek bir tuzağı andırır. Başka bir deyişle, Homeros için hazırlanacak hiçbir sözlükte *λόγος* maddesinin “söz, konuşma” anlamları dışında bir karşılığının bulunmayacak olması dehşet vericidir.

Böyleyken, sözcüğün kökü olan *λέγειν* fiilinin neredeyse her çekimi ve *λόγος* dışındaki neredeyse bütün türevleri, *Ílyada* ve *Odysseia*’nın şurasına burasına rastgele serpiştirilmiş gibi, sürekli karşımıza çıkar durur. Bu durumda Homeros, şiirinde *λόγος*’un çok sayıdaki anlamını hangi sözcüklerle vermiştir?

Örneğin *λόγος*’un “akıl” anlamının Homeros külliyyatında hangi sözcükle karşılandığını araştırarak olursak, işimiz çok zor değildir. Nitekim *νόος*’u, yine bunun *νοῦς* biçimini, hatta fiil kökü olan *νοέω*’yu daha ilk bakışta, metnin pek çok yerinde bulabiliriz. Sözcüğün türevlerinden *νόημα* da her iki cildin pek çok dizesinde karşımıza çıkar. Yine *νοέω* türevi olan *γνώριμος*, *γνωτός* sözcükleri de Homeros tarafından sıkça kullanılmıştır. Bununla beraber, *νοέω* ve türevlerinin hiçbir kullanımında, *μῦθος*’un karşıtı olan bir “akıl” anlamına atıf göremeyiz.

λόγος’un Homeros’taki varlığının bu denli sınırlı olmasına karşılık, *μῦθος*’un her bir *casus*’unun yüzlerce kullanımıyla karşılaşmak çok daha şaşırtıcıdır. Yukarıda ele aldığımız ve nihayet anakronik diye nitelediğimiz bazı yanlış kanıların etkisi

altındaki bir okur tarafından bu durum, *μῦθος* egemenliğindeki bir çağın ozanı için normal görülebilir. Böyleyken aynı okur, o çağda kullanılan *μῦθος*'la, şayet varlığından söz edebilecekse *λόγος* egemenliğindeki dönemde kullanılan *μῦθος* arasında herhangi bir ilişki bulunmaması gerektiğini de baştan kabul etmelidir. Başka bir deyişle, eğer 7. yüzyıldan itibaren Yunan kültür dünyasının *λόγος* egemenliğine girdiği kabul ediliyorsa, bu yeni paradigmanın yarattığı *μῦθος*'un da eskisinden bütünüyle farklı, yepyeni bir karşılığı olmak zorundadır.

Homeros'ta geçen *μῦθος*'ların neredeyse hepsi, "kişilerin başından geçen olaylar" vs. geleneksel anlamları bir kenara bırakılırsa, *σῶλεν*, *κονῦσμα*, *hesap*, *δύσῦνσε* gibi, tamamı eski Yunanca sözlüklerdeki *λόγος* maddesinde yazılı bulunan anlamlara gönderme yapar. Bu, *μῦθος*- *λόγος* tartışması bağlamında, Homeros'un bize yaptığı en büyük sürprizdir.

Destanda, *λόγος*'un birincil anlamlarından "söz, konuşma" için *μῦθος* kullandığı yerler şöyledir: *Ílyada*: v.493'te: *δάκε δὲ φρένας Ἑκτορι μῦθος* (–ve bu konuşma iğneledi Hektor'un yüreğini); viii.525'te: *μῦθος δ' ὅς μὲν νῦν ὑγιῆς εἰρημένος ἔστω* (–şimdilik söylenecek en sağlıklı söz budur); xii.80'de: *ἄδε δ' Ἑκτορι μῦθος ἀπήμων* (–ve bu konuşma hoşuna gitti Hektor'un); xiii.748'de bir öncekiyle birebir aynı dize ve anlamda; ix.242'de: *ἄμα μῦθος ἔην, τετέλεστο δὲ ἔργον* (–söz söylendiği anda iş tamama ermişti). *Odyssseia*: i.358'de: *μῦθος δ' ἄνδρεσσι μελήσει πᾶσι* (–söylevse sadece erkeklerin işidir); viii.185'te: *θυμοδακῆς γὰρ μῦθος, ἐπώτρυνας δέ με εἰπών* (–çünkü yaptığın konuşma iğneledi yüreğimi); xvi.385'te: *εἰ δ' ὑμῖν ὄδε μῦθος ἀφανῶανει* (–eğer canınızı sıktıysa bu sözüm); xvii.57'de: *τῆ δ' ἄπτερος ἔπλετο μῦθος* (–ama sonrasında kanatsız kaldı sözü); xviii.50'de: *τοῖσιν δ' ἐπιήνδανε μῦθος* (–ve hoşlarına gitti bu söz); xviii.290'da: bir öncekiyle aynı ifade ve aynı anlamda; ix.29'da: xvii.57'dekiyle birebir aynı ifade ve aynı anlamda; xx.247'de: xviii.50'dekiyle birebir aynı ifade ve aynı anlamda; xxi.143: xviii.50'dekiyle birebir aynı ifade ve aynı anlamda; xxi.269: yine xviii.50'dekiyle birebir aynı ifade ve aynı anlamda; xxi.386: xvii.57'dekiyle birebir aynı ifade ve aynı anlamda; xxii.398: xvii.57'dekiyle birebir aynı ifade ve aynı anlamda; xxiii.49: *ἀλλ' οὐκ ἔσθ' ὄδε μῦθος ἐπήτυμος* (–ama bu söz doğru değil); xxiv.465: *οὐ γὰρ σφιν ἄδε μῦθος ἐνὶ φρεσίν* (–çünkü inanmamışlardı bu söze).

Öte yandan, *μῦθος* bazı dizelerde “karşılıklı konuşma” olarak (örn. *Ílyada* iv.214 vd.); bazılarındaysa geleneksel anlamıyla uygun biçimde kahramanların başından geçen ve sonradan anlatılan hikâye (örn. *Odyssseia* iii.95; xi.492) olarak geçmektedir.

Destanın bazı yerlerindeyse, *μῦθος*’u *düşünce*, *niyet*, *tasarı* anlamlarında görürüz: *Ílyada* i.545-546’da: *μη̅ δὴ̅ πάντα̅ ἐμοῦς̅ ἐπιέλπεο̅ μύθους̅ εἰδήσειν̅* (–*içimden geçeni bilmeye heveslenme*); *Odyssseia* iv.676: *οὐδ’ ἄρα̅ Πηνελόπεια̅ πολὺν̅ χρόνον̅ ἦεν̅ ἄπιστος̅ μύθων̅* (–*Penelopeia’nın bu planlardan habersizliği çok sürmedi*).

Öte yandan *Odyssseia*’nın bir yerindeyse, zaferden sonra eve dönmek için gemilerine binmiş olan Argoslular Agamemnon tarafından aniden toplantıya çağrılmıştır ve bu toplantının “nedeni” iii.145’te yine *μῦθος* sözcüğüyle verilir: *μῦθον̅ μυθείσθην̅, τοῦ̅ εἴνεκα̅ λαὸν̅ ἄγειραν̅* (–*ikisi beraber anlattı adamları neden topladıklarını*). Dikkat edilirse, bu dizede hem “neden” sözcüğü hem de “anlatmak” fiili *μῦθ*– köklüdür.

μῦθ– köklü sözcüklerin kullanıldığı yerler iki ciltte toplam beş yüzden fazladır ve bunlardan iki tanesiyse *μῦθος* ve *λόγος*’un birleşmesiyle türetilmiş *μυθολογεύω* fiilidir. Bu *Odyssseia*’da, Odysseus’un Kirke’den Kalypso’ya gelinceye kadar başından geçenleri anlattığı on ikinci kitaptır ve *μυθολογεύω*’nun her iki kullanımı da kitabın son dört dizesinde ardarda gelir. Liddell-Scott, sözcüğün tek kullanımı olarak Homeros’un bu dizelerini göstermekte ve anlamını “harfi harfine anlatmak” şeklinde vermektedir (Liddell & Scott, 1883; s. 983).

Hesiodos’a gelince, *λέγειν* vs. gibi kökteş sözcükler dışında, *λόγος*’un kullanıldığı yerler her iki kitapta toplam beş dizedir. Bunlar sırasıyla *Theogonia* 229’daki, Eris’ten doğan tanrıça kızlarından *ψευδής̅ Λόγος̅* (–*yalan söz*); 890’daki *αἰμυλίῳ̅ισι̅ λόγοισιν̅* (–*ayartıcı sözlerle...*); *Íşler ve Günler* 78’deki birebir aynı ifade; 106’daki *ἕτερόν̅ ... λόγον̅* (–*başka söz...*); ve 789’daki, yine *Theogonia* 890’dakiyle birebir aynı ifadedir. Sonuç olarak, *λόγος*’un kısıtlı kullanımı Homeros gibi Hesiodos için de geçerlidir ve yine aynı şekilde, yalnızca “söz, konuşma” anlamına karşılık gelmektedir.

Yukarıda Homeros'taki νόος için yaptığımız incelemeyi Hesiodos'un metnine uyguladığımızda, λόγος'un "akıl, düşünme" vs. anlamlarını karşılayan bu sözcük bir kez daha aynı örüntüyle karşımıza çıkacaktır. *İlyada* ve *Odysseia*'da olduğuna benzer biçimde burada da νόος sözcüğü λόγος'un yokluğunu hissettirmemiştir: *Theogonia*'da dokuz, *İşler ve Günler*'deyse on ayrı dizede olmak üzere, toplam on dokuz defa kullanılmıştır. Ayrıca νοέω fiili ve bunun isim hâli νόημα da her iki kitapta sıklıkla karşımıza çıkar.

Bu metinlerde de μῦθος ve kökteşlerine bakıldığı zaman, Homeros'la yine benzer biçimde, *Theogonia* (24, 165, 663) ve *İşler ve Günler*'de (10, 194, 205) toplam altı farklı dizede, söz, konuşma ve anlatmak (μυθέομαι) anlamlarında kullanıldığı görülür.

Homeros ve Hesiodos'ta λόγος'un belli anlamlarına μῦθος'la verilen bu karşılık, şiir diline özgü bir kullanım olmaktan çok, sözcüğün İyonya devrimi öncesindeki kavranışını bizim için açıklığa kavuşturan gündelik bir kullanım biçimini vermektedir. Her iki ozanın dizelerinde μῦθος sözcüğüyle karşılanan söylemek, söz, söylev, karşılıklı konuşma ve neden gibi, aslında λόγος'un listesinde yer alan anlamlar, Homerik-Hesiodik dönemde iki kavram arasında herhangi bir ayrışmanın, zıtlaşmanın söz konusu olmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

3. BÖLÜM

PLATON'UN DİYALOGLARINDA MİT

Yukarıda bazı Yunan tarihçi ve yazarlar için ortaya koyduğumuz mitoloji yaklaşımını en olgun hâliyle ve *logos*'la iç içe geçmiş biçimde görebileceğimiz anti Yunan figürü Platon'dur. Sözcüğü *Phaidros*'ta Boreas'ın Oreithuia'yı kaçırma mitiyle ilgili söylenenler (Platon, 2014, 229b vd.), 5. yüzyıl metinlerinde karşımıza çıkan mitoloji yaklaşımları arasında en çarpıcı örneklerden biridir. Burada Sokrates, bir mitin anlattıklarından hareketle, kendi döneminin Atina'sını mitik çağlardaki Atina'yla başarılı biçimde örtüştürür ve kanıt olarak da, tıpkı Pausanias'ın aslanlı kapıdaki dev kesme taşları göstermesi gibi, Artemis tapınağına giden yol üstündeki Boreas sunağını gösterir.

Başka pek çok ölçütünden söz edilebilir olmakla beraber, klasik dönemdeki mitoloji yaklaşımlarının olumlu veya olumsuz diye sınıflandırabilme imkânımız, irdelenen mitin doğruluğuna yazar tarafından güven duyulup duyulmadığıyla ilgilidir. Platon'un yukarıda sözünü ettiğimiz pasajının devamında, *Phaidros*'un “bu hikâyenin doğru olduğuna inanıp inanmadığı (*πειθω*)” sorusuyla metne birdenbire dahil edilen Platoncu mitoloji yaklaşımı, ilk önce mitte geçen doğa tasvirlerinden yola çıkarak Oreithuia'nın kaçırıldığı yeri belirler; buna karşılık hemen sonrasında, Sokratik ironinin örneklerinden birini sahneye koyarak, dönemin Yunan mitleriyle arasındaki mesafeyi vurgulama yoluna gider.

Boreas mitine karşı bu tavır, *λόγος* ve *μῦθος* arasında üç yüzyıldan fazladır devam etmekte olan gerilimin Platon'da cisimleşmiş hâli olarak okunabilir. Nitekim bu satırların devamında, Platon'un bu hikâyeye böylesine şüpheli, hatta alaycı yaklaşımının nedenleri açıkça görülecektir: Mit her şeyden önce, kimi zaman şöyle, kimi zaman böyle anlatılan bir hikâyedir. Üstelik tuhaf, anlaşılmaz, uğursuz varlıklardan söz etmektedir. Bu nedenle, mitlerle uğraşmak keskin kafalı ve gayretli kişilere düşer (229d-230a).

Bu cümleleri tersinden okumak, bize Sokrates'in güya mitle uğraşmaktan, *μυθολόγημα*'dan geri durmasının nedenlerini daha açık biçimde gösterir. Platoncu anlamda olsun veya olmasın, *λόγος* bu öykülerde anlatılanların hakikatle örtüşmesinin mümkün olmadığını bildirdiğinden, bu pasajda, mit karşısında Sokrates gibi güven duyan (*πιστέω*) ve hoşnut (*χαρίεντα ἡγοῦμαι*), bununla birlikte sakınlı bir yaklaşım, mümkün yaklaşımların en doğrusu gibi gösterilmiş olur. Bize göre bu, mitleri irdeleyen ve onlara bir yaklaşım belirleyen yanlarından ötürü, güçlü bir mitolojinin ifadesidir.

Platon'un miti dışlar gibi görünen, ama içselleştirmiş felsefesi, Vernant'a göre onu "sözcüğün tam anlamıyla felsefe dilinin hem berisinde hem de ötesinde olanları açıklama aracı olarak seçkin bir yer verecektir" (Vernant, 2015; s. 254). Bu bakış Platon'un felsefesinin mitle ilişkisini saptamasıyla son derece isabetliken, mitin yalnızca söylem gücünden yararlanan bir Platon'u resmetmesiyle eksiktir. Bu eksiklikle beraber Vernant'ın *mitolog* Platon'u, *Devlet*'teki Lidyalı Gyges'ten, *Devlet Adamı*'ndaki gençleşen nesilden veya *Phaidros*'taki Mısır tanrıları münakaşasından söz eden bir Platon hâline gelir. Örnekleri çoğaltmak mümkündür, ama burada çizilen resimde, cafcacılı giysilerinden ve görkemli teçhizatından soyundurulmuş, çıırçıplak bir Platon karşımızda durmaktadır. *Devlet*'te Hint kökenli üç sınıflı toplum yapısını öneren, *Timaios*'ta tanrılarla diğer varolanlar arasında katı bir hiyerarşi belirleyen, *Phaidon*'da ruhun ölümsüzlüğünü Orfik argümanlarla temellendiren, yine *Devlet*'te aynı meseleyi öte-dünyacılık üzerinde inşa eden Platon, bu resimde karanlıkta kalmıştır. Mitler vasıtasıyla böylesine büyük ve yepyeni bir evren kuran bir Platon'dan söz ediyorsak, onun felsefesinde mit alelade bir açıklama aracı olmanın çok ötesine geçmiş durumdadır.

3.1. Platon'un Felsefesinde Mitin Belirmesi

Homeros'un baştan sona mitik olan dünyası, *μῦθος*'la hiçbir bakımdan çelişik ya da herhangi bir mitoloji yaklaşımına karşı korumacı olmadığı gibi (henüz 'mitoloji'nin varlığı söz konusu olmadığından böyle bir durum zaten olanaksızdı), anlattığı olay veya kişilere *μυθικός* sıfatının yakıştırılması için kendisinden çok sonraki yüzyılları beklemek gerekecektir. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in yaşadığı 5. yüzyıl Atina'sına geldiğindeyse artık *Ílyada* ve *Odysseia*'nın yazıya aktarılmasının üzerinden üç ila dört yüzyıl geçmiş, *μῦθος* sözcüğüyle türevlerinin anlamı kör ozaninkinden epeyi uzağa düşmüştür.¹⁶ Geçen süre zarfında İyonya düşünürlerinin *arkhes*inden Elealıların rasyonel tanrı fikrine kadar, devrim niteliğinde sayılabilecek pek çok felsefi keşif, gerek kitaplar gerek gezgin filozofların tartışmaları vasıtasıyla, Atina'daki kültür ortamlarına deyim yerindeyse boca edilmiştir. Yine aynı yüzyıllar içinde sırasıyla Solon, Kleisthenes ve Perikles'in yaptığı politik devrimlerle Atina'da demokrasi kurumu yerleşmiş, zaman zaman beliren devlet krizlerine rağmen işler durumdadır. O kadar ki, 5. yüzyılda Atina, Platon'un deyişiyle adeta bir παντοπώλιον πολιτειῶν'a (*devlet düzenleri panayırı* –557d) dönmüş durumdadır. Çoğu soylu ve varlıklı ailelerin çocuğu olan *politikos* adayı gençler gelecekleri adına büyük vaatlerde bulunan Sofist filozofların peşinden ayrılmamakta, onların dilinden dökülen yeni kavramlar, eski mitler, dizeler ve özdeyişler her günün yeni tartışma konusunu belirlemektedir. Önderleri eski şairler olan bu gezgin öğretmenlerin belirlediği özgür tartışma ortamlarında yüzlerce yıllık gelenekler, tanrı hikâyeleri, töre ve adetler saygısızca anılmakta, hatta Protagoras örneğinde gördüğümüz gibi, tanrılar bazen tartışmaya değer bile bulunmamaktadır. Ortaya çıkan bu yeni siyasal ortamda, Attika soylularının geçmiş masallardan özlemle hatırladıkları

¹⁶ Örneğin *Phaidros*'ta (265c) Eros'u yüceltmek adına söylenen övgüye; *Gökyüzü Üzerine*'de (284a) ise gökyüzünü Atlas'ın desteklediğini anlatan hikâyeye (buradaki "hikâye" yine *μῦθος*'tan başkası değildir), yazarlar tarafından *μυθικός* sıfatı yakıştırılmıştır. Metinlerin bağlamına göre, Platon'un kullandığı *μυθικός*'un "destansı", yani "geleneksel *μῦθος*'a uygun"; Aristoteles'in kullandığı *μυθικός*'un ise bu görüşle çelişmeyecek biçimde, "gerçeklikle bağdaşmayan, hikâye uyarınca" anlamlarına geldiğini görüyoruz.

altın çağın üzerine kül serpilmiş gibidir. Bütün bu manzarayı, Platon'un diyaloglarda bize sunduğu *agora* fotoğraflarından açıkça görebiliyoruz.

Bununla birlikte, pek çoğu demokrat ve "seküler" filozoflarla dolup taşan 5. yüzyıl Atina'sında olsak da, bu çalışmanın başından itibaren benimsediğimiz perspektifin elverdiği ölçüde, diyalogların her birinde bizi özgün bir tanrıya vardırabilecek sayısız patika ağız görmemiz mümkündür. O kadar ki, Platon'un yazıları Atina'nın şehir planına benzer biçimde haritalandırılacak olsa, neredeyse bütün sokak başlarına bu patika ağızlarından biri denk düşebilirdi.

Nietzsche, Batı dünyasının son iki yüzyıldaki Platon algısını şekillendirecek biçimde, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye önsözünde dile getirdiği, artık neredeyse herkesçe bilinen "halkın Platonculuğu Hristiyanlık" tespitiyle (Nietzsche, 1999; 13) Batılı okuruna bir daha hiçbir zaman eski güven duygusunu verememek üzere, Platon külliyatını Kitab-ı Mukaddes'le aynı rafa kaldırmayı başarmıştır. Batı uygarlığının 19. yüzyıla kadar geçirmiş olduğu süreç ve büyük toplumsal travmalar göz önüne alındığında, Nietzsche'nin Platon'a yönelttiği bu sert "ruhbanlık" ithamının nedenleri epeyi fazlalaşacaktır. Öte yandan Nietzsche'den sonraki çağda yetişen ve Nietzscheci yorumu benimseyen düşünürler, aynı travmalarla bizzat tanışık olmasalar da, Platon'un bu "ruhbanlık" yönünü çok daha derinlemesine irdelemiş, tartışmışlardır. Nietzsche Platon'un "ruhbanlık" yönünü felsefesinin bütüncül yapısını göz önünde tutarak tespit ederken, onun halefi olan düşünür ve araştırmacılar aynı konudaki tartışmalarının çoğunu, diyaloglara sık aralıklarla ve dağınık biçimde yerleştirilmiş, kimi görünür kimi gizli olan mitler etrafında kurgulamaktadır. Herhalde bunun iki sebebinden söz edilebilir; biri klasik filolojinin son yüzyılda kat ettiği hayranlık veren mesafe; diğeryse Platon'un anlattığı irili ufaklı mitlerin, nihayet bir araya gelerek "Platonculuk" adı verilen devasa yapıyı oluşturduğunun keşfi ve kabulüdür.

Guthrie'nin tespitiyle, diyaloglar felsefenin, dinin ve şiirin benzersiz bir birleşiminden meydana gelirler (Guthrie, 1955; s. 333). Öte yandan, dinin ve şiirin diyaloglarda felsefeyle yan yana gelmesinin başlıca nedeni Platon'un yaşadığı dönemde Atina'daki politik çalkantılar ve filozoflardaki biteviye düzen arayışı olduğundan, Platon'da mitlerin, bir başka deyişle dinin belirmesine tanık

olacağımız zemin yine politik olmak durumundadır. Bu nedenle, her ne kadar sonraki başlıklar altında politikaya daha tafsilatlı değineceksek olsak da, buradaki Platonik mitler tartışmasının başında, mitlerin ilk başlatıcısı olan *Devleť*'in II. Kitabına birkaç paragrafta değinmemiz gerekmektedir.

Devleť'in, genel olarak da diyaloglarda öngörülen devlet düzeninin işleyişine bakıldığında, belli bir dinin “yasa” eliyle yürürlüğe koyulmadığı görülür. Ancak öte yandan bu doğru tespit, Platon'un dine yaklaşımını çözümleyen araştırmacılar için fevkalade yanlış bazı önkabullerin de kaynağı durumundadır. Nitekim, Platon *Devleť*'te, *Yasalar*'da veya herhangi bir diyalogunda adı koyulmuş belli bir dini inancın *nomos* vasıtasıyla güvence altına alınmasını önermez; fakat bu, onun din konusunda kayıtsız bir toplum öngördüğü anlamına gelmemektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi, dinin kurumsallaşmasının Platon'un devleti için çoğu bakımlardan vazgeçilmez oluşu, *Devleť*'in daha ilk bölümlerinde, açık biçimde ortaya çıkacaktır.

Gerçekten de, Platon'un *Kallipolis*'i ne kadar sade, teferruattan uzak bir başlangıçla kurulursa kurulsun, onda dini bir yapının tartışma götürmez gerekliliğini sezmemiz fazla zaman almayacaktır. Bizzat Platon'un 369b paragrafından itibaren betimlemeye başladığı süreci kısaca özetlersek; *polis*'in oluşmasını kaçınılmaz hâle getiren ilk etken, her bir insanın kendi eksiklerini karşılamakta yetersiz kalması; bu eksiklerin sayıca çoğalması nedeniyle de birçok insanın bir araya gelmesidir. Platon'da işte bu kadar gösterişsiz, yalın bir başlangıçla *polis*'in varlığından söz etme imkânı buluruz. Bu yalınlık bir süreliğine devam eder ve bu süre zarfında, topluluktaki ilişkiler sürekli en sıradan ihtiyaç ve alış-verişler üzerinden kurulur: Sırasıyla yiyecek, barınak, giysi. Fakat bu ihtiyaçlar bile, aslında hiç de küçük olmayan bir emekler silsilesi meydana getirecektir. Böylece, ilk karmaşık sistemlerden biri olan görev dağılımının ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Az sonrasında, Glaukon'un isteğiyle, yurttaşların yaşamlarını rahat yataklar, çeşitli meyveler, etler, yemek masası ve gösterişli eşyalar gibi lüks hayatın öğeleriyle rahatlatmaya başlayınca, bu karmaşıklığın boyutu daha da büyür. Sokrates, devletine bunların her birini gönülsüzce dahil etmektedir ve dahil edilen her yeni öge, yeni birçok ihtiyacı da beraberinde

getirmektedir. Örneğin Sokrates'in başta pek yanaşmadığı et yemekleri Glaukon'un isteğiyle devlette serbest bırakılınca, artık hekimlere de ihtiyaç duyulacağı anlaşılmış olur (373d). Bir zincirleme hâlinde, ihtiyaçlar arttıkça masraflar da artar ve yeterli sayıda hayvan otlatmak ve ekip biçmek için yeni toprak arayışları başlar. Bu durumsa savaşların habercisidir. Öte yandan savaş, devleti koruyabilecek bütün donanımlara sahip bekçilere ihtiyaç duyulacağı anlamına gelir. Bu donanımlarsa, devletin ilk kurulduğu günlerdeki ihtiyaçlar kadar yalın ve gösterişsiz değildir. Nitekim bekçilerin aynı anda hem filozof, hem tutkulu, hem çevik, hem de güçlü olması gerekmektedir. Devletin en temel kurumlarından biri olan eğitim böylelikle zorunlu hâle gelmiştir.

Platon, çocuk yaşlardaki eğitime başlanacak müfredat olarak, “eskilerden bugüne sürüp gelen en iyi yetiştirme tarzı” dediği beden eğitimi ve müziği önerdikten sonra, bu müziğe hikâyeyi¹⁷ de dahil eder ve mitin¹⁸ Platon'un felsefesindeki serüveni böylece başlamış olur (376e). Hemen ardından, mitin doğru veya yalan olduğuna bakılmaksızın, faydalı olduğu sürece çocuklara anlatılması gerektiğini söyleyecektir.

Bu paragraf aynı zamanda, Platon'un *Devlet*'indeki meşhur şair ambargosunun da ilk belirttiği yerdir. Üstelik Platon bu ambargoyu, Yunan mitlerinin başlıca iki kaynağı Hesiodos ve Homeros'un adlarını doğrudan vererek duyurur; nitekim onlar, tanrıları ve mitik kahramanları gerçekte olduklarından farklı göstererek, çocukların ve gençlerin yalan yanlış yetişmesine neden olurlar. Oysa şairlerin yapması gereken, tanrıları her nasılsalar öyle tasvir etmektir: Tanrı iyi olduğu için, kötünün sebebi olamaz; mükemmel olduğu için, değişmez ve farklı kılıklara bürünmez; insanlara yalan söylemez ve onları kandırmaz. Öte yandan yurttaşlar

¹⁷ Burada “hikâye” sözcüğü için *μῦθος* yerine *λόγος* sözcüğünün tercih edilmiş olması dikkat çekicidir.

¹⁸ Guthrie'nin yukarıda atıf yaptığımız tespitinden hareketle, buna bir çeşit din de diyebiliriz. Nitekim Platon'un filozof kralının halka anlatacağı mitlerin önemli bir kısmı kutsal olana gönderme yapar, dolayısıyla, tanrının güya *φύσις*'e yerleştiği hakikati bulup çıkarır ve halka gösterir. *Devlet*'in 427b'sindeki bir nevi “laik” devlet anlayışına dönük sözlere gelince –ki bu, aynı zamanda *νομοθέτης* olan filozofun tapınak kurma ve ritüeller koyma işinden geri durmasıdır– aslında yeni bir teolojiden bahseden Platon'un felsefesinde, aşağıda değineceğimiz üzere, Sokrates'in sadık bir Olympos dindarı olmasına benzer biçimde, bir çelişki olarak kendini gösterir. Mit ve dinden aynı şeyleri anlayacağımızı birinci bölümde belirtmiştik, ki Sokrates'in 427b'de tapınakla ilgili “yasa” koyma işlerini tanrı Apollon'a tevdi etmesi, Platon'un mitolojik yaklaşımına bir başka örnektir.

yiğit olmaları ve ölümden korkmamaları gerektiği için, Hades'in korkunç yurdunu veya ölüm acısıyla kıvranan kahramanları anlatan şiirler de yasaktır (379b-388d).

Şaire getirilen bu yasak, mit anlatma yetkisini elinden almak anlamına gelir. Devletin bu yaptırımını Platon 385c'de "koro vermemek" (*χορον μὴ δίδόναι*) deyimiyile ifade eder; yani devlet şairden desteğini çekmektedir. Öte yandan *νομός*, mit anlatma, bir kelimeyle yalan söyleme (*ψεύσασθαι*) yetkisini yalnızca devleti yönetenlere tanıyacaktır (389b).

Bununla beraber Platon, anlattığı veya anlattırdığı bir mitin yalan (*ψεῦδος*) olduğunu nadiren itiraf eder ve bunun ilk örneği de *Devlet*'teki "soylu yalan" (*γενναῖος ψευδομένος*) meşhur "toprağın oğulları" mitidir. Sokrates bunu inanılması çok zor bir mit olarak tanıtırken, bu yalanı söyleme suçunu da şairlerin üzerine yıkıverir.

3.2. Yeni tanrılar icat etmek

Geleneksel teolojinin Platon'da şahit olduğumuz bu reddiyesi, başka bir teoloji inşa edeceği anlamına gelir. Nitekim, Sokrates'e yöneltilen "yeni tanrılar icat etme" suçlaması da bu yeni teoloji inşasının bir sonucudur. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*'ın ilk satırlarında bu konuya değinirken, hem böyle bir suçlamaya çok şaşırdığını söyler, hem de suçlamanın asıl dayanağının, "devletin tanrılarına sadık olan" Sokrates'in ara sıra sözünü ettiği, kendisine yol gösteren bir *daimonion* olduğu tahmininde bulunur: "Doğrusu Sokrates'in kendi içindeki bir *daimonion*'un yol göstericiliğinden söz ettiği kulaktan kulağa yayılmıştı..." (Ksenophon, 1921; 1.1.2).¹⁹

¹⁹ Ksenophon'un bu tahmini, *Euthyphron*'da da doğrulanmaktadır (3a). Öte yandan bu *daimonion* için diyaloglardaki bazı örnekler şöyledir: *Theaitetos*, 151a: *ένίοις μὲν τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει συνεῖναι*: (–kendi *daimonion*'um onların kimileriyle birlikte olmaktan beni alıkoymdu); *Euthyphron*, 3b: *μανθάνω, ὦ Σώκратες: ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίγνεσθαι* (–anlıyorum Sokrates, seni her defasında bir *daimonion*'un tuttuğunu söylüyorsun). *Savunma* 40b'deki *τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον* da Sokrates'in bu varlık için kullandığı bir diğer addir.

Bu Sokratik *δαιμόνιον*'u geleneksel Yunan dinindeki *δαίμων*'la bir tutmak zorlama bir yorumdur. Zaten Sokrates'in, diyalogların değişik yerlerinde aktardığı biçimiyle bu *daimonion*, kişisel tanrı olan *daimôn*'dan farklı olarak, yazgı veya talihini belirlemediği gibi, Sokrates'e yapması gerekenleri değil, yapmaması gerekenleri söylemektedir (krş. Liddell & Scott, 1884; s. 322). Bununla birlikte, Ksenophon'un aynı bölümde anlattığına göre, Sokrates bir yandan *devletin inandığı tanrılara* (*οὐς ἡ πόλις νομίζει θεούς*) inanmış ve bu inaniş uyarınca tapınakta ve evinde sık sık kurban kesmiş, hatta zaman zaman kâhinlere danıştığı bile olmuş; diğer yandansa kâhinlik geleneğinde Yunanların en fazla başvurduğu tarla, ev, evlilik, itibar gibi konularda dinden bu şekilde bir beklentiye kapılmanın akıl dışı olduğunu açık açık söylemekten çekinmemiştir.

Bu bir çelişki olarak görülebilir. Ancak arka planda, bizi bugüne kadar düşündürmekle beraber artık aşına olduğumuz *Kriton* şablonu yatar: *nomos* adil davranmamıştır, ama yine de bir yurttaş olarak Sokrates'in mecburî istikameti, ona boyun eğmektir. *Devle*'in yukarıda alıntıladığımız pasajının hemen devamında gelen "tanrı" tanımlarıyla²⁰ da çelişik olması hesaba katılırsa; Sokratesin Olympos panteonuna sadık, dindar bir yurttaş olması, dini inancı resmî bir kurum, bir *nomos* olarak tanıma eğiliminde olduğunu gösterir. Bu *nomos* telakkisi sayesinde ki, Platon'un örnek insanı tıpkı Atinalı yargıçların adil olmadıklarını bile bile Kriton'un yalvarmalarını geri çevirdiği gibi, Olympos tanrılarının gerçek olmadıklarını bile bile kurban kesme ve kâhine danışma ritüellerine düzenli olarak katılmayı sürdürür.

Kehanet konusu, Sokrates'in *physis-nomos* karşıtlığında tuttuğu safı belirlemek için bize önemli argümanlar sunmaktadır. Bunların en başındaysa, hiç şüphesiz iki kehanet vardır: Biri yukarıda söz ettiğimiz *daimonion*, diğeryse Sokrates'in Khairephon aracılığıyla öğrendiği meşhur Delphoi kehaneti.

Platon'un yazdığı *Savunma*'nın 20e ve sonraki kısımlarında Sokrates sözlerini bu konudaki beyanlara ayırır. Anlattığına göre, Khairephon –görünüşte kendi

²⁰ 382a'dan itibaren gördüğümüz bu tanımlamalar, özetle tanrının biçim değiştiremeyen, aldatmayan, zaafı olmayan bir varlık olması, Homerik-Hesiodik teolojiye bir itiraz olmasının yanında, apaçık bir İtalyan felsefesi, bilhassa Ksenofanes etkisi altındadır.

kararıyla– gidip Delphoi kâhinine “Sokrates’ten daha bilge birinin olup olmadığını” danışır; kâhin kadının cevabı şaşırtmaz: Sokrates’ten daha bilgisi yoktur. Sokrates bu mitik argümanın ardından, kehanet hakkında kendi akıl yürütmeleri sonucunda vardığı kararı da açıklamaktan geri durmaz. Başka bir deyişle, “en bilge” olduğuna dair iddiasını önce mit aracılığıyla ve ardından diyalektik yöntemle kanıtlama yoluna gider: Atina’da “bilge” diye anılan her adamın kapısını ayrı ayrı çalar, hepsinin bilgeliğini soru-cevap yöntemini (*διαλέγομαι*) kullanarak sigaya çeker; diyalektiğin vardığı sonuç da mitinkiyle aynıdır.

Sokrates’in bu anlattıklarının “mitik” diye nitelediğimiz kehanet kısmı, Platon’un bütün diyaloglarında ortaya koyduğu mitoloji yaklaşımının adeta çekirdeğini, esasını teşkil eder. Nitekim, Sokrates’in kehanet meselesine giriş yaptığı 20e’nin son cümleleri şöyledir:

οὐ γὰρ ἐμὸν ἐρῶ τὸν λόγον ὃν ἂν λέγω, ἀλλ’ εἰς ἀξιόχρεων ὑμῖν τὸν λέγοντα ἀνοίσω. τῆς γὰρ ἐμῆς, εἰ δὴ τις ἐστὶν σοφία καὶ οἷα, μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς. –Çünkü konuştuğum sözler kendi söylediklerim değil; aksine, sizin pek güvenmeye değer bulduğunuz birinin söyledikleridir. Şayet benimki gibisine de bilgelik denebilecekse, buna Delphoi’deki tanrıyı şahit göstereceğim (Savunma, 20e).

Bu, Sokrates’in tıpkı “devlet tanrıları” için kurbanlar kesmesinde olduğu gibi, kurumsal, *nomos* güvencesi altındaki bir Olympos tapınağından icazet talep ettiği anlardan biridir. Lysias’ın ısrarlarına rağmen Atina yargıçları önünde sofistlik bir savunma yapmayı reddeden Sokrates (Laertios, 2013; II.40) suçsuzluğunu ispatlamak adına mite başvurmaktan çekinmemiştir. Çünkü onun dindarlığı *φύσις*’in değil, *νομός*’un üzerinde biçimlenmiş, devletin ve hukuğun talep ettiği, uyuşuma dayalı bir dindarlıktır. Platon’un öngördüğü *οσιότης* veya *εὐσέβεια* da bundan başkası değildir (krş. *Devlet* 382a vd.)

Sonuç olarak Sokrates, metaforik de olsa, bu duruşmanın belli başlı yerlerinde, Atina yargıçlarına değil, ama Atina tanrılarına yakarıştadır. Fakat başka türlü davranabilir miydi? Denilebilir ki, bu tapınaktan icazet almaya çalışan filozoflar için ilk ve tek örnek değildir. Nitekim doğrudur; yazdığı kitabı götürüp Artemis’in sunağına bırakan Herakleitos’u hatırlayalım. Öte yandan, bunun aksi örneklerinden de söz etmek mümkündür. Yine Sokrates gibi göçmen olarak

Atina'ya gelen Protagoras ve Anaksagoras, tapınak ve politik iktidarla burun buruna geldiklerinde, mitolojiye başvurmayı akıllarından bile geçirmemişlerdir. Anaksagoras, güneşin alevde kızdırılmış bir maden külçesi olduğunu söylediğinde, Perikles'in muhalifi olan Dioppeithes bunu fırsat bilerek filozofu mahkemeye vermiştir; gerekçesiye, tanrısal bir gök cismi hakkında bilgiler öğretmeye kalkışmasıdır. Bunun üzerine Anaksagoras, mitolojiye başvurup da Atina tanrılarında icazet alma yoluna gitmez, şehri terk eder (Kranz, 1994; s. 145). Protagoras da, tanrılarının ölümlüler tarafından hiçbir şekilde anlaşılıp bilinemeyeceğini söyleyince Atinalılar tarafından kitapları toplatılarak yakılır ve en sonunda sürgüne gönderilirken, herhangi bir mitolojik yaklaşıma sarılma girişiminde bulunmayacaktır (Kranz, 1994; s. 193, krş. *Theaitetos* 162e).

Bununla birlikte, Sokrates'in, tarihin en ünlü duruşmasında ortaya koyduğu bu mitolojik tavırla karşılaştırabileceğimiz en iyi örnek, Platon'dan yaklaşık iki yüzyıl önce ve yine Delphoi tapınağı etrafında dönen, Thales'in "bilgeler bilgesi" unvanını ısrarla reddetme hikâyesidir.

Laertios'un aktardığı eğlenceli hikâyeye göre, İyonyalı gençler Miletoslu balıkçılardan bir ağ satın almışlar ve avlanırken ağlarına bir uçayak takılmıştır. Bunun üzerine Delphoi kâhinine birini yollamışlar ve tanrıdan kehanet beklemişler. Gelen cevaba göre, uçayağı "herkesin en bilgesine" (*τίς σοφίη πάντων πρώτος*) vermelilermiş. Herkes bu bilgenin Thales olduğunda hemfikir olduğu için, uçayak ona gönderilmiş. Fakat Thales bu payeyi kendisine uygun bulmadığından, uçayağı başkasına vermiş ve o da bir başkasına, böylece uçayak en sonunda Solon'a ulaşmış. Yine Laertios'un aktardığı, aynı hikâyenin başka bir versiyonunda, bir Arkadyalının ölürken "bilgelerin en yararlısına" verilsin diye kupa Thales'e getirilmiş. Thales bir önceki versiyonda olduğu gibi, kupayı yine bir başkasına vermiş ama bu defa kupa dönüp dolaştıktan sonra yeniden Thales'e gelmiş (Laertios, 2013; I.28-29).

Görüldüğü gibi bu örnekte, bir devlet tapınağı olan Delphoi tarafından "en bilge" unvanı kendisine verilmiş bir İyonya filozofunun, bu yüce payeyi ısrarla reddettiğine şahit oluruz. Açıktır ki, bu olay tarihsel gerçeklikle alakasız bir mitse

bile, Thales'in tapınakla böyle yakın bir icazet, takdis ilişkisi kurmaktan kaçmasını metaforik biçimde göstermektedir.

3.3. Protagoras'ın Erdem Miti ve Sokrates'le Aynılaşması

Platon'un, hem *Devlet*'te hem de *Yasalar*'da kurduğu iki *politeia* için de *νομός*'un mutlak belirleyiciliğini benimsediği kuşkusuzdur. Kallipolis'te *νομός*, yönetici filozoflardan üretici zanaatkârlara kadar, istisnasız her yurttaş için bağlayıcıdır. Örneğin, 519d'de filozofların yeniden mağaraya inmeleri ve oradaki tutsakları kurtarıp aydınlığa çıkarmaları gerektiğini söyleyen Sokrates'e Glaukon bunun onları mümkün olandan daha kötü bir hayata zorlamak anlamına geleceği cevabını verince, Sokrates *νομός*'tan ne anladığını açıkça ortaya koyan şu cümleyi söyler:

Bir defa daha unuttun ki, sevgili dostum, *νομός* devletteki hiçbir sınıfın özel mutluluğunu sağlamaya çalışmaz; onun amacı mutluluğu devletin tamamı için üretip ortaya çıkarmak, ikna veya zorlama yoluyla (*πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκη*) yurttaşlar arasında uyum sağlamak(tır)... (*Devlet* 520e)

Burada *νομός*'un ikna gücünü diyalektikten ve mitten, zorlama gücünüyse kolluk kuvvetinden alacağından şüphe etmek için bir nedenimiz yoktur. Bununla birlikte, devletin bütünlüğünü koruyan ve yurttaşları bir arada tutan tek gücün *νομός* olduğundan da şüphe edemeyiz.

Kallipolis'teki *νομός*'un ilkel toplumsal ilişkiler ve işbölümüyle birlikte ortaya çıkıp çoğaldığı şablon, Magnesia'da da kendini tekrar eder. Ancak *Yasalar*'da örneklemin yapıldığı yer çok eski geçmişte insanların bir araya geldikleri ilk an tasarısına dayanan bir zihin deneyi değil, mitik bir anlatının bu iş için sunduğu çok daha geniş bir hayali zemindir: Tufan (*κατακλυσμός*), salgın hastalık (*νόσος*) türünden, "eski söylentilerde" (*οἱ παλαιοὶ λόγοι*)²¹ geçen ve sonucunda insan soyundan çok az kişinin kaldığı olaylar (676b vd; ayrıca krş. *Timaios* 22b; *Kritias*

²¹ Platon, tıpkı *Devlet* 373d'de olduğu gibi *Yasalar*'ın burasında da "söylenti" sözcüğü için *μῦθος* yerine *λόγος*'u tercih ediyor.

112a vd). Öte yandan *Yasalar*'da da hikâye *Devlet*'tekiyle benzer biçimde ilerler ve insanların kalabalıklar hâlinde bir arada yaşamaya başlamasıyla karmaşık politika organizasyonlarının, dolayısıyla *νομός*'un nasıl zorunlu bir ihtiyaç hâline geldiğini göstermeye çalışır.

Politika bahsinde de değineceğimiz gibi, 5. yüzyılda Atina'nın iki büyük felsefi ekolü olan Sokratesçilerin ve Sofistlerin ikisi birden, mevcut düzenden hoşnutsuz olduklarını olaylar veya eserler vasıtasıyla bir şekilde belli etmişlerdir. Bunlardan ilki, devletin mevcut *νομός*'unun *δικαιοσύνη* erdemini taşımadığı; ikincisiyse bu *νομός*'un *φύσις*'le hiçbir zaman bağdaşamayacağı fikirlerinden hareketle, rejim karşıtı bir perspektif ortaya koyar. Sokratesçilerin hoşnutsuzluğunun birinci ve en büyük kanıtı olarak *Savunma*'dan *Phaidon*'a giden süreç gösterilebileceği gibi; Sofistlerin hoşnutsuzluğunu ise ilkin Sofist Protagoras'ın yukarıda değindiğimiz sürgün hikâyesinden, ikinci olarak da diyaloglarda satır aralarından çıkarabildiğimiz argümanlardan tespit edebiliriz. Öte yandan bu hoşnutsuzlukta ortak olsalar bile, din ve devlet işlerinde *φύσις* ve *νομός* ayrılığı noktasında, Sokratesçilerle Sofistlerin dahil oldukları saflar her zaman karşı karşıyadır. Nitekim yukarıda, *νομός*'un *Devlet*'te ve *Yasalar*'da zorunlu olarak ortaya çıkışı bahsinde söylediğimiz gibi, Platon *νομός*'un varlığını değil adaletsizliğini eleştirirken; Sofistlerin rahatsızlığı doğrudan doğruya *νομός*'un varlığıyla ilgilidir. Platon'a göre *νομός* ve yaptırımları iyi;²² Sofistlere göreyse *φύσις*'e aykırı olduğu için kötüdür. Diyaloglarda, bu konuda iki ekol arasındaki zıtlaşmayı en net biçimde *Protagoras* ve *Gorgias*'ta görebiliriz.

Bunların bilhassa birincisinde, Sokrates'le başta Protagoras olmak üzere birkaç büyük Sofist arasındaki tartışmanın esas konusu erdemin öğretilirliği olmakla beraber, konuşmaların etrafında dönüp durduğu kavramlar iyiliğin kaynağı olarak *φύσις* ve *νομός*; aynı zamanda bu *νομός*'la beraber bahsi açılan *νομοθέτης*'tir. Hatırlanacağı gibi, erdemleriyle meşhur devlet adamı Perikles, kendi çocuklarına bu erdemliliği ne öğretebilmiş, ne de miras bırakabilmiştir (320a; ayrıca krş. *Menon* 93b vd). Bu durum, erdemin *φύσις*'te olduğunu söyleyen Protagoras'ı da,

²² Kriton'da gördüğümüz gibi, *νομός*'un yaptırımı Sokrates'e baldıran zehiri içirmeye bile varmışken, hâlâ 'iyi'dir ki Sokrates bundan kaçmayı aklından geçirmez.

onun *νομός*'la garanti altına alınabileceğini düşünen Sokrates'i de zor durumda bırakacaktır. En nihayetinde, her ikisi de savundukları iddiadan ödün verircesine; hatta bir bakıma iddialarını birbirleri arasında değiş-tokuş etmiş gibi tartışmayı sonlandırırlar.

Diyalogun başlarında Sokrates Protagoras'tan erdemin öğretilbileceğini göstermesini herkesin önünde ve açık yürekli bir ısrarla isteyince, yaşlı adamın koltukları kabarmıştır. Şöyle sorar:

... Sokrates, bunu senden esirgemem, ama nasıl göstereceğimi söyle: yaşlı bir adamın kendisinden daha genç adamlara *μῦθος* anlatması gibi mi, yoksa *λόγος*'la adım adım giderek mi? (320c).

Toplantıdakiler bunun kararını Protagoras'a bırakınca, yaşlı adam "elbette *μῦθος* dinlemekten hoşlanırsınız" diyerek anlatmaya koyulur. 320d-322d paragrafları boyunca aktarılan hikâye özetle, Prometheus ile Epimetheus'a verilen, yetenekleri ilk insanlar arasında eşit paylaşırma görevinin Epimetheus'un beceriksizliği yüzünden başarısızlıkla sonuçlanması; yeteneklerin adaletsiz dağıtımı sonucu insanlar arasında güç dengesizliğinin belirmesi ve böylece birbirlerini yok etmeye başlamaları; nihayet Zeus'un insanların büsbütün ortadan kalkacağı kaygısıyla Hermes'e insanları utanma (*αἰδώς*) ve adaletle (*δίκη*) donatma görevini vermesini konu alır.

Görevi kabul eden Hermes, Zeus'a bu iki duyguyu tıpkı *τέχνη*'ler gibi farklı farklı insanlarda mı, yoksa hepsinde mi olacak biçimde pay edeceğini sorunca, Zeus herkesin payını almasını buyurur:

Hepsi payını alsın, çünkü diğer *τέχνη*'ler gibi bundan da azlar pay alırsa devletler meydana gelemez. Ardından onlar için benden şu *νομός*'u koy: Utanma ve adaletten payını alamayanlar, devletteki bir hastalık gibi görülüp öldürüleceklerdir (*Protagoras* 322d).

Bu mitik kısım, Protagoras'la Sokrates arasındaki Sofist-filozof ayrımının bulanıklaştığı, neredeyse ortadan kalktığı ilk yerdir. Çünkü bilindiği gibi, bu mitle çok benzer biçimde, Platon da ilk diyalogundan son diyaloguna kadar, başta *iyi* olmak üzere *adalet*, *ölçülülük*, *bilgelik*, *cesaret* gibi *ideaların* hepsinin bilgisinin ruhta bulunduğunu söylemektedir. Bununla beraber, Sokrates'in erdemler konusunda Protagoras'la ayrı düştüğü tek yer, yani sözünü ettiğimiz bulanıklığı

bir nebze de olsa giderebilecek yegâne ayırım, erdemin öğretilbilir (*διδασκτόν*) olup olmadığı tartışmasında ortaya çıkar. Fakat yine de Protagoras ve Platoncu erdemler arasındaki benzerliğin çok daha ileri gittiği pasajlar hâlâ vardır. Örneğin 322e'de Protagoras, adalet (*δικαιοσύνη*) ve ölçülülükten (*σωφροσύνη*) kendi öngördüğü erdemler olarak söz eder. Bunlar aslında Protagoras'ın daha geride, 319a'da öğrettiğini söylediği 'politika sanatı'nın (*πολιτική τέχνη*) içeriğinde mevcutturlar. Nitekim Protagoras diyalogun akışında bunları yer yer 'politik erdemler' (*ἀρετή πολιτική*) diye de adlandıracaktır.

Bununla beraber, yukarıda sözünü ettiğimiz *Protagoras* mitinde Sokrates ve Protagoras arasında beliren, tam da meseleyi kapatırken anmaya değer, fevkalade çarpıcı bir benzerlikten daha söz edebiliriz. Bilindiği üzere, felsefe tarihinde *Protagoras* ve *Menon*, *Euthydemus* ve *Gorgias*'la birlikte aynı dörtlemenin diyalogları olarak ele alınmıştır. Benzer biçimde, erdemin öğretilbilir olup olmadığı sorusu *Menon*'da olduğu gibi *Protagoras*'ta da çözümsüz kalmaktadır. Her ikisinde diyalogda da kendi erdemliliğini çocuklarına vermekte başarısız devlet adamları çarpıcı bir sorun olarak belirlemek, bu itibarla her ikisinde de bilginin doğuştan (*ἐν τῇ φύσει*) gelip gelmediği tartışma konusu edilmektedir. Ancak iki diyalog arasındaki en ilgi çekici benzerlik hâlâ şudur: *Protagoras*'ta yaşlı Protagoras'a söylenen mitteki, Zeus'un Hermes eliyle insanlara utanma ve adaleti pay ettiği ve pay alamayanların yasayla cezalandırıldığı kısımlar, *Menon*'da Sokrates'e söylenen bir cümleyle birebir örtüşmekte, özetle *Menon*'daki Sokrates cümlesi apaçık biçimde *Protagoras*'taki Sofist mitine atıf yapmaktadır:

Bu akıl yürütmemizden şu ortaya çıkıyor ey Menon: Erdem bizde, insanlar arasında pay edilmiş bir tanrı parçası olarak görünüşe gelir, elbette ondan payını almış olanlar için (*Menon*, 100b).

3.4. Platon'un felsefesinde *ψυχή*

Sokrates'in katlini tasarlayan Olympos dindarlarıyla Platon arasındaki en büyük farklardan biri *ψυχή* kavrayışından ileri gelir. Diyalogların kimi yerlerinde bu kavrayış farkı Orpheus dizeleri hâlinde veya Pythagorasçı bir tanrı imgesi olarak açığa çıkar ve her iki durumda da etik, etrafında dönülen asıl mihverdir. Diyalogların bazı başka yerlerindeyse, Platon'a özgü *ψυχή*'yi mitik bir anlatının ögesi olarak görürüz. Bu yerler bize çoğunlukla etiğin yanında epistemolojik bir çerçeve de sunar. Öte yandan, bu kavramın Homerik-Hesiodik dönemlerde "ruh" diye karşılama imkânından henüz söz edemediğimiz için, en azından Platon bahsi açılıncaya kadar *ψυχή* şeklinde yazmayı uygun buluyoruz.

Homeros'un dünyasında *ψυχή*, bizim alıştığımız hâliyle "beden" karşıtı bir "ruh" olarak tasarlanmamıştır. Buna göre, *ψυχή*'nin bütün yetileri yalnızca kişinin hayata olduğu süre içinde etkin ve olanaklıdır; ölümün gelmesiyle birlikte kişinin varlığı her anlamda ortadan kalkmış olur (Rohde, 1925; s. 5). Bunun anlamı, Homeros'ta, bizim geleneksel kavrayışımızın aksine ölüm sonrasında *ψυχή* olarak gidilecek bir ceza-ödül veya son yargı yerinin bulunmadığıdır. Bu bakımdan, *ψυχή* sadece yaşayanlar dünyasındaki canlılığı, beden hareket edebildiği ve yaşamsal faaliyetlerini yerine getirebildiği ölüm öncesi hâlini ifade eder. Eski Yunanca sözlüklerinde, sözcüğün ilk sıralardaki karşılığının çoğu zaman "hayat" olması da bundandır. Bununla birlikte Homerik *ψυχή*'nin bazı bakımlardan geleneksel "ruh" kavrayışıyla örtüştüğü noktalar da yok değildir. Örneğin, ölünce ruh bedenden –ağız ya da açılan bir yara yoluyla– ayrılan, biçimce belli belirsiz, yarı görünür, bir duman (*İlyada*, xxiii.100) ya da gölge (*Odysseia*, xi.207) gibi ele avuca gelmeyen, uçucu bir varlıktır. Hesiodos'un *ψυχή*'sine gelince, bize Homeros'unkine göre çok daha kısıtlı bir inceleme imkânı sunar. Nitekim sözcük, *Theogonia* ve *İşler ve Günler*'in tamamında yalnızca bir defa geçmektedir: *χρήματα γὰρ ψυχή πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν* (–çünkü para, hayatıdır zavallı yoksulların). Bu ise, sözcüğün yine Homeros'taki anlamlarından birine uygun olarak kullanıldığını gösterir. Bununla birlikte, Hesiodos'ta ve Homeros'ta Hades ülkesinin varlığı, aynı zamanda *Odysseia*'nın XI. kitabında

Odysseus'un bu ülkeye vardığını ve ölümlerle buluşup konuştuğunu anlatan dizeler, Homerik dönemde bir öte-dünya tasavvurunu tartışmasız hâle getirir getirmesine; ancak son tahlilde göz önünde bulundurulması gereken en önemli nokta, Homerik-Hesiodik *ψυχή*'nin öte-dünyadaki yaşamla ilişkisinin bizim geleneksel "ruh" imgesine yüklediğimiz anlamdan büsbütün farklı oluşudur.

Ancak Platon'a gelindiğinde ki, *ψυχή*'yi artık "ruh" diye karşılama imkânından söz edebiliriz. Çünkü *ψυχή*'nin öte-dünyalarla ve hatta ölümsüzlükle olan bağı Platon'da görünür hâle gelmiştir. Onun *ψυχή*'den anladığı şey, Homeros'taki gibi bedene canlılık ve hareket etme kabiliyeti vermekle sınırlı bir yaşamsal parça değil, insanın ölümsüz yanıdır. Başka bir deyişle, Platon'un *ψυχή*'si bilme, arzulama, duyum, karar verme vs. yetilerin yanında ve en önemlisi olarak bir öte-dünya tasarımıyla anlaşılır hâle gelebilmektedir. Bu tasarımın merkezindeyse *ruhgöçü* miti bulunur.

a) *Phaidon*, *Devlet* ve *Gorgias*'ta ruhun yolculuğu

Sokrates, *Phaidon* 63c'de, kendisi için üzülen dostlarına ve öğrencilerine söylediğine göre, ölümden sonra gerçekten iyi birer efendi olan tanrılarla buluşacağından, hiçbir şeyden olmadığı kadar emindir (*δῖσχυρίζομαι*). Burada kullanılan fiilin "bel bağlamak, güvenmek" anlamından da anlaşılacağı üzere, Sokrates'e bu cümledeki güven hissini veren şey bir akıl yürütme veya *logos* etkinliği değil, mitik bir öğretilerdir. Dolayısıyla bir *episteme*'ye, hatta *pistis*'e bile değil, sezgisel bir tasdiklemeye işaret eder: İnsanın beden kısmı ölecektir, fakat ruh kısmı ölümsüzdür.

Ruhun ölümsüz olduğundan başka diyaloglarda da söz edilmektedir, fakat *Phaidon*'u bu konuda ilk sıraya getiren özelliği, bu ölümsüzlük görüşü bağlamında ima ettiği kaynağının alabildiğine gizemli ve ilginç olmasıdır.

Elbette diğer diyaloglarda aynı bilgi kaynağına yapılan örtük veya şiirsel atıflar göz önüne alındığında, *Phaidon*'daki açıklamayı bir itiraf olarak

değerlendiremeyiz. Kaldı ki Platon'un yazma tarzı çoğunlukla herhangi bir tedbirin veya çekincenin etkisi altına girmez. Buna karşılık *Phaidon*, Platoncu ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin kaynağının gizli bir erginlenme topluluğu olduğunu, bu topluluğun kendine özgü dinî ritüellerde bulunduğunu açıkça söyleyen tek diyalogdur. Son tahlilde, *Phaidon*'un kritik pasajlarından biri olan 69c'de geçen aşağıdaki cümleler, Platon'un ruh görüşüne kaynaklık eden bu gizemli topluluğa övgüyle doludur:

... ölçülülük, adalet, cesaret ve akli başındalığın kendisi de birer arınma (*καθαρμός*) yoludur. Bu durumda, gizem dinlerini (*τελετή*) kuran insanlar cahil kişiler olmasalar gerek. Aslına bakılırsa bu kişiler uzun zaman önce, "her kim erginlenmeden ve tamamlanmadan Hades'e gider, o kişi çamurda yatar; her kim arınmış ve tamamlanmış varır oraya, tanrılarla birlikte oturur," derken bir şey ima etmektedirler (*Phaidon* 69c vd).

Phaidon'un bu cümleleri, sözü edilen gizem dininin "erginlenme" kavramını filozofluk yeteneğiyle; "arınma" kavramınıysa Platonik dört temel erdemle örtüşürme çabasının açık bir ifadesidir. Bu gizemli topluluğun kimler olduğu sorusuna karşılıksa, ancak bazı tahminler yürütülebilir. Örneğin yukarıdaki cümlelerde geçen genel düşünceyi Pythagorasçılıkla örtüşürmemize imkân veren ortak noktalardan söz edilebilir. Benzer biçimde, Platoncu erdemlerin birer "*καθαρμός* yolu" olarak dillendirilmesi de kulaklarımızı Empedoklesçi tınılarla doldurmaktadır. Fakat son tahlilde bu pasaj, felsefenin bir gizem dininin şablonunda, bir erginlenme tarikatının ritüelleriyle kavranışına örnektir. Tam da bunu doğrulayacak biçimde, paragrafın devamı şu şekildedir:

Erginlenmeler sırasında söylendiği gibi: Dinsel törenlerde asa taşıyan çoktur, gerçek inanansa az. Bence bu azınlıktaki kimseler doğru şekilde felsefe yapanlardan başkası değildir (69d).

Her şeyden önce, yukarıdaki cümlelerin, diyalogun son kısmındaki "Hades yolculuğu" miti için yalnızca bir hazırlık hükmünde olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Öte yandan bu hazırlık epeyi uzun sürer ve bizi belli, gerçek bir gizem kültüne atıflarda bulunan çok daha şaşırtıcı sürprizlerle bir süre daha meşgul etmeyi sürdürür. Örneğin Hades yolculuğu bahsine gelmeden, bu ruh görüşünün *ruhgöçü* inancını benimseyenlere ait olduğu, üstelik bu görüşün

kaynağının da “eski bir öğreti” (*παλαιός λόγος*)²³ olduğu, alabildiğine duru cümleler sayesinde apaçık karşımızda belirir:

Ruhun buradan oraya (*Hades'e*) gittiğini, sonra buraya geri döndüğünü, yani onun ölenlerden doğduğunu dile getirir bu öğreti. Yaşayanların ölenlerden yeniden doğdukları kabul edilirse, bizim ruhlarımızın da orada bulunmuş olması gerekmez mi? Olmasalardı yeniden de doğamazlardı (79c).

Sokrates'in okur için yaptığı bu ön hazırlıkların neticesinde, *Phaidon*'un mitik esasını teşkil eden ve 107c'den itibaren başlayan Hades yolculuğu kısmına geldiğimizde, diyaloglardaki bütün öte-dünya tasvirleri arasında en ilginç ve gizemli olanıyla karşı karşıya kalırız. Söz konusu mite göre, ölümden sonra ruh Hades'e doğru yola çıkarken ona bir kılavuz yol gösterecektir. Bu kılavuz, onu yaşarken ve öldükten sonra, bir kelimeyle daima gözeten, yanından ayrılmayan kendi özel *daimôn*'udur. Her ruhun kendi *daimôn*'u, onu dünya hayatında eylediklerine bakarak ya çok kolay, rahat bir yoldan veya çok zor, çileli bir yoldan Hades'e vardıracaktır. Bununla birlikte, ilginç olan bir başka nokta, bu pasajlarda öğretinin kaynağından hiçbir şekilde bahsedilmiyor olmasıdır. Hatta aktarımlar edilgin kipteki *λέγεται* fiiliyle yapılır ve bu sözlerin sahibi veya sahipleri hakkında hiçbir malumat verilmez.

Phaidon'un öte-dünya tasviri, sözgelisi *Devlet*'teki Er veya *Phaidros*'taki ruhun yolculuğu gibi Platonik mitlere göre epeyi karanlık görünebilir, buna karşılık gerçekten de ketum bir diyalog olduğunu söylemek güçtür. Çünkü yukarıda söylediğimiz gibi, satır aralarında mitin kaynağını daha ilk bakışta çağrıştıran veya ele veren bazı öğeler yine de mevcuttur. Örneğin *arınma*'nın bize ilk elden anımsattığı Empedokles'le *gizem dini* sözcüğünü yanyana koyduğumuzda, akıllara gelecek ilk kaynak Orpheus tabletleridir.²⁴

²³ Dikkat çekici bir şekilde, yukarıda sözünü ettiğimiz *Devlet* ve *Yasalar*'da geçen örneklere ek olarak, Platon'un, anlatacağı “mit” için *μῦθος* yerine *λόγος* sözcüğünü tercih ettiği bir yer daha.

²⁴ Bernabé, *Derveni Papirüsü*'nün çok yıpranmış olan 6. sütunundaki bir öte-dünya tasviri olan “... dualar ve kurbanlar ruhu yatıştırır, *magos*'ların efsunu da yoluna çıkan *daimon*'ları uzaklaştırır; o *daimon*'lar ki, intikam dolu ruhlardır” dizisinde geçen *daimon*'la, *Phaidon*'daki Hades yolunun kılavuzu olan *daimon*'u eşleştirerek bu mitin Orfik kökenli olduğunu öne sürer (Bernabé, 2013; s. 129).

Platon'daki bu tınların Pythagorasçı ve Empedoklesçi kökenlerine ilişkin Jaeger'in güçlü tespitleri vardır. Üstelik Jaeger Orpheusçu ruh anlayışının yalnızca Platon'da değil, Aristoteles'te de belirgin olduğunu söyler ve felsefi teolojinin, Platon ve Aristoteles'ten itibaren, tanrının varlığıyla ilgili rasyonel argümanlarını ruhla kutsal arasındaki manevi ilişkiye dayandırdığını beyan eder. Bu ruh görüşünün gelişim sürecinin ilk dönemlerinde, gizem öğretileri ve erginlenme ayinleri olduğu fikrini Jaeger de paylaşmaktadır:

... gizem dinine ilgi gösteren ilk düşünce okulu Platonculuk değildi. Orpheusçu ruhgöçü teorisine, onu olağanüstü bir şekilde kendi matematiksel araştırmalarıyla ilişkilendiren Pythagoras'ta da rastlanabileceği gayet iyi bilinmektedir. Pythagorasçı yaşam kuralları, bütün ayrıntılarıyla benzemese de, Orpheusçuların βίος'unu hatırlatmaktadır (...) Parmenides, Herakleitos ve Empedokles, Orpheusçuluğun ruh teorisine aşına olduklarını hissettirmektedirler (Jaeger, 2011, s. 130).

Bu tartışmalar ışığında, Platon'un *Phaidon*'da ortaya koyduğu ruh anlayışının kökeni, evvelkine nispeten netlik kazanmış olur. Öte yandan Olympos panteonuyla açık biçimde çelişen bu ruh anlayışı, genel olarak diyaloglardaki diğer ruh tasvirlerinde de varlığını belli eder ve mitlerin bir kısmında Olympik ögelerden sıkça bahsedilmesi de bu gerçeğin üstünü örtmez. Jaeger de "ruhun kutsallığı" öğretisinin kökenlerini sorguladığı bir yazısında, bizim yukarıda Homerik-Hesiodik ve dolayısıyla Olymposçu öğretilerden ayırarak vurguladığımız ve temsilini Platon'da verdiğimiz ruh anlayışının M.Ö. 6. yüzyılda başladığını öne sürmektedir; üstelik aynı ruh anlayışıyla Yunan mitlerindeki ruh anlayışı arasında mevcut benzerliği de kabul ederek:

Ruh hakkındaki Yunan mitleri, felsefi anlayışın bir meyvesi değildi, daha ziyade (...) dinî hareketten kaynaklanmaktaydı. Ne var ki, felsefeyle tamamen aynı doğrultuydu. Bu hareketin etkisi, dört başı mamur bir dinsel dogmanın felsefe tarafından benimsenmesinden ziyade, ruha ilişkin dinsel inançların entelektüel planda özgürce dışavurumu şeklini aldı. Bu, her halükarda, söz konusu inançların felsefi düşünceye kendini ifade edebileceği yeni bir yönelim sağladığı anlamına geliyordu (Jaeger, 2011, s. 116).

Bu bir bakıma, felsefi ruhbilimi ve teolojinin birincil kaynağının mitler olduğunun tespitidir. Nitekim aynı yazıda Jaeger, yukarıda sözünü ettiğimiz Rohdeci ψυχή anlayışını bilhassa Homeros bahsinde ele alırken, eleştirel bir tutumla, Homerik

ve yeni Yunanlı –yani Platonik– ruh anlayışları arasında da bir benzerlik yakalama arayışına girmektedir. Eleştirisinin temel dayanağının ne olduğuna gelince –ilginç bir şekilde, *Odysseia*’nın XI. kitabına hiç değinmeksizin– *İlyada*’nın ilk beş dizesini kanıt olarak sunmakla yetinir. Bu dizelere göre, insanın *ψυχή*’si, yani gölgesi, öldükten sonra Hades’e atılacak; “kendisi” (*αὐτός*) ise kurda kuşa yem olacaktır (i.3-5). Bununla birlikte Jaeger, yukarıda sorun hâline getirdiğimiz konuyla paralel biçimde, Homeros’un dünyasında insanın Hades’e *ψυχή* olarak mı, yoksa başka bir varlık olarak mı gittiğinin yeterince aydınlatılmadığını kabul eder. Nitekim yukarıda söylediğimiz gibi,

Bizim “ruh”, “bilinç, şuur” olarak adlandırdığımız ve sonraki Yunanların da *ψυχή* sözcüğünden anladıkları şeyi ifade etmek için, Homeros hiçbir zaman bu sözcüğü kullanmaz. O bunu *θύμος* sözcüğüyle veya kalbe, diyaframa veya insanın duygusal veya iradi tepkileriyle ilgili başka organlara işaret eden sözcüklerle ifade eder. Buna karşılık *ψυχή* sözcüğü çoğu zaman yaşayan insanlarla ilgili olarak, yaşam anlamında kullanılır (Jaeger, 2011, s. 117).

Böyleyken, yeni Yunan *ψυχή*’sinin temsili olarak gördüğümüz Platon’da, ruhun ölümsüzlüğünü ve dolaşımını anlatan bir diğer öte-dünya tasviri olan *Devle*’in X. kitabındaki Er mitinin (614b-621d), Homeros’un aksine, bu konuda son derece açık ve net olduğu söylenebilir. Her şeyden önce, tıpkı *Phaidon*’daki Hades yolculuğu gibi Er hikâyesi de bizzat “ruhun yolculuğu” üzerine kurulmuş bir anlatıdır. Platon’un, bu mitlerin neredeyse her yerinde *ψυχή* sözcüğünü özne olarak kullanması, öte dünyaya giden varlığın insanın ruh yanı olduğuna dair bütün şüpheleri ortadan kaldırmıştır. Aynı durumdan, üstelik en küçük bir tereddüte kapılmaksızın, *Phaidros*’un 245. pasajında başlayan yolculuk bahsinde de söz edebiliriz.

Phaidon mitinde olduğu gibi, *Er*’deki öte-dünyanın da Orpheus tabletlerinde anlatılanla benzerliği dikkat çekicidir. Guthrie, Platon’un yeraltı dünyasıyla altın tabletlerdeki yeraltı dünyası arasındaki benzerlikleri bir bir sıraladıktan sonra, her ikisindeki dini imgelerin rahatlıkla birbirleriyle eşleştirilebileceğini öne sürer (Guthrie, 1952, s. 177). Nitekim Orfik ruhun döngüsü, Platon’un *Er*’de anlattığına çok benzer biçimde, Hades’e gidip hesaplar görüldükten sonra yeniden

yaşayanların dünyasına dönme ve bu döngünün ebediyen tekrarlanması üzerine kuruludur. 474. Orfik fragman, aşağıdaki gibidir:

Bunlar Mnemosyne'nin eseridir. Ruh, Hades'in iyi yapılı köşküne gitmek üzere yoldayken, sağında bir pınar görür ve pınarın başında beyaz bir servi ağacı dikilidir. Burada ruhlara aşağılara inerek kendilerini ferahlatırlar. Fakat bu pınarın yakınından bile geçmemelisin; az sonra Mnemosyne'nin gölünden fışkıran tatlı suyu göreceksin. Gölün kıyısında muhafızlar beklemektedir ve sağlam bir basiretle sana, ne diye kasvetli Hades'in karanlıklarında gezindiğini sorarlar. Onlara de ki: "Ben Yer'le yıldızlı Gök'ün çocuğuyum; susuzluktan ölmek üzereyim. Yol verin de inip Mnemosyne'nin gölünden tatlı sularını içeyim." Onlarsa emin olmak için yeraltının kraliçesine danışacaklar, ardından içesin diye sana Mnemosyne'nin tatlı sularından verecekler. Böylece suyu içer içmez, sen de diğer erginlerin ve ermişlerin yüceliğe yürüdüğü kutsal yola gireceksin.

Altın tabletlerdeki bu fragmanla *Er* miti arasında, unutma-anımsama ikiliği, yol kenarında beliren ve pınarlara inen sapaklar, içince unutmaya veya anımsamaya yol açan pınar suları, ruhlarda şiddetli susuzluğa yol açan yürüyüşler ortak öğeler arasında sıralanabilir.

Bununla birlikte, *Phaidon*'daki ruh anlatısıyla *Devlet* ve *Phaidros*'taki muadilleri arasındaki bir gizemlilik farkından söz etmemiz lüzumludur ki; bu ancak Platon felsefesinin kendi sınırları içinde, ruh tasvirleri arasındaki bir gerilim olarak ele alınabilir. Bu meselede "gizem" ögesinin önemli olmasının nedeni, *Phaidon*'da yer yer beliren, öte-dünyanın ne menem bir yer olduğuna ilişkin kararsızlık ve habersizliktir.²⁵ Buna karşılık *Devlet*'teki ruh miti alabildiğine açık, mitik düşünüşün bütün imkânlarından yararlanan, rahat bir söylev olarak karşımıza çıkar. *Phaidon*'daki Hades yolculuğu pek çok karanlık, örtük, belirsiz ve ürkütücü nokta barındırmasına karşılık *Er* miti, öte dünyanın haritasını bile çizmemize olanak verecek açıklık ve netlikte bir anlatıma, üsluba sahiptir. Kötü ve iyi davranışların cezası ve mükâfatı açıkça anlatılmakla kalmaz, yine bu mit bağlamında ve X. kitapta, ruhun kaç yıllık sürelerle ölümler yurdunda kalıp yeniden yaşayanların dünyasına döneceği bile hesaplı biçimde verilir. Oysa *Phaidon*, erdemli yaşamayı daha çok bir "umut" üzerine kurulmuş biçimde önermektedir:

²⁵ Aynı bilinmezci tavrı, *Savunma*'nın son cümlesinde de açıkça görebiliyoruz: "Ayrılma vakti geldi; ben ölmeye, siz yaşamaya. Bizim için hangisinin daha iyi olduğuna gelince, tanrıdan başka hiç kimseye açık değildir" (42a).

Sevgili Simmias, işte bu anlattıklarımızdan dolayı erdemli ve akılı başında bir yaşam sürmek için her şeyi yapmak gerek. Çünkü ödül (ἄθλον) güzel, umut (ἐλπίς) büyüktür. Ama her şeyin tamı tamına benim şimdi anlattığım gibi olduğunu inatla savunmak da akıl sahibi bir adama yakışmaz. Fakat madem ruhun ölümsüz olduğu ortaya çıktı, o zaman ruhlarımızın ve onların meskenlerinin de böyle ya da buna benzer olması olasıdır bence; dahası böyle olduğuna inanmak, göze alınması gereken bir risktir. Güzel bir risktir (κίνδυνος) bu; kişi bunları sihirli sözlermişçesine kendine tekrar etmelidir. Öyküyü (μῦθος) bu kadar uzatarak anlatmamın nedeni de budur (114c vd).²⁶

Öte-dünyadaki ceza ve ödül konularında hiç de emin olunamamakla birlikte, Orfik öğelerin çok belirgin olması bakımından diğerlerinden ayrılan bu *Phaidon* mitini Platon'un yukarıdaki paragrafta gördüğümüz gibi böyle sahipsiz bırakmasına karşılık, *Gorgias*'ın son kısmında yine Sokrates'in ağzından anlattığı bir öte-dünya mitine başlarken şu cümleyi okuruz:

Kulak ver o hâlde. Hani, gerçekten iyi λόγος'lar için derler ya: Herhalde sen bunun μῦθος olduğunu düşüneceksin, bense λόγος. Çünkü anlatacaklarımı hakikat gibi anlatacağım (523a).²⁷

Her ne kadar ilk cümlede Homeros'un adı anılıyorsa da, bu mitin kesin kaynağı belli değildir. Bununla birlikte, *Gorgias*'ta da Orpheus kültüne açıkça atıfta bulunan bazı yerler de vardır; örneğin 493a'da "Bilgelerden işittiğime göre..." diye başlayan ve "bedenin mezar olduğu"²⁸ yönündeki Orpheusçu ilkedden yola çıkan hikâye böyledir. Bu konuda Olympiodoros'un tespiti şöyledir:

Sokrates diyor: "Euripides yaşamak ölmektir, der, ölmek de yaşamak." Demek ki ruhun, bedene hayat verebilmek için, hayatsızlıktan da pay alması gerekiyor. (...) Pythagorasçılardan bu düşünceleri semboliktir; küçük bir mit olarak şu cümleden doğar: "Şimdi burada ölüyoruz, bir mezarda kapatılmış olarak." (akt. Uždavinys, 2011, s. 94)

Phaidon, *Devlet*, *Gorgias* ve *Phaidros*, Platon'un ruhun tasviri ve özelliklerini farklı bakımlardan tartışma konusu edildiği diyaloglardır. Öte yandan bunlardan ilk üç tanesi, ruhun yalnızca özelliklerinden bahsetmekle kalmayıp öte-dünya yolculuğuna da mitler vasıtasıyla değindikleri için *Phaidros*'tan ayrılırlar.

²⁶ Platon bu defa, sahiplendiği ve doğruluğunu kanıtlamaya çaba harcadığı mitlerde her zaman yaptığını yapmıyor ve λόγος'u değil, μῦθος'u tercih ediyor.

²⁷ Mit-hikâye sözcüğünü karşılamak için μῦθος yerine λόγος'un tercih edildiği bir yer daha.

²⁸ Orfik Pythagorasçılardan bir kelime oyunu olarak ünlenmiş meşhur σῶμα σῆμα (–beden mezardır) sözüne atıf.

Dolayısıyla *Phaidros*'taki kanatlı atların çektiği araba mitini bu başlık altında ele almamız gereksizdir. Bununla birlikte, *Phaidon*, *Devlet* ve *Gorgias*, ruha ilişkin mitlerin *Phaidros*'taki gibi, diyalektik yöntemle yardımcı birer “metafor” olarak işe koşulduğu diyaloglar değildir. Her üç diyalogda da, birbirleriyle aralarındaki belirgin farklılıklara ve çelişik görünen tasvirlerle rağmen, birer öte-dünya imajı inşa edilmiştir. Öte yandan her üç diyalogda da Homerik ve Olymposçu ruh anlayışından büsbütün farklı biçimde, ruh insanın asıl ve ölümsüz yanı olarak, bu dünyayı olduğu gibi öte-dünyayı da gezinen bir öge olarak betimlenmiştir.

Üç diyalogda da görüldüğü üzere, deney ve gözlemin ötesindeki “bilgi” alanının nesnelere birisi olan öte-dünya, Platon'un felsefesinde mütten başka hiçbir dayanağı olmayan bir kurucu öge olarak merkezî öneme sahiptir. Öte-dünya, Platon'un felsefesindeki bu göz ardı edilemeyen önemini elbette Platoncu *anamnesis* temelli epistemolojinin üzerinde inşa edildiği *ruhgöçü* öğretisine borçludur. Yukarıda görüldüğü gibi, bu öğretinin esas kaynağı Orpheusçuluk olduğuna göre, söylediklerimizden çıkan sonucu bir cümleyle şu şekilde özetleyebiliriz: Orfik öğretiler, yani mit, bir başka ifadeyle mitoloji yaklaşımı, Platon'un felsefesinin bütün katmanlarında büyük bir etkiye sahiptir ve bu felsefenin esasını teşkil etmektedir.

Platon'un *ψυχή* kavrayışı etrafında geliştirdiğimiz bu mitler tartışmasının bir diğer sonucu da onun mitoloji yaklaşımının, yani mitolojiye yüklediği işlevlerin sabit olmadığı, zaman zaman değişikliğe uğradığı veya Platon'un kendisi tarafından revize edildiğidir. Tıpkı mitleri Orpheus ilahilerinden veya kadim Hint geleneklerinden esinlenerek alıp değiştirdiği, kendi felsefesine uyarladığı ve yeniden yazdığı gibi, yaptığı her mit yorumunda mitoloji yaklaşımı ve mitolojiye yüklediği işlev de değişikliğe uğramış, yazar tarafından diyalogların temaları bağlamında tartışmanın birbirinden farklı yüklerini taşıyabilecek duruma getirilmiştir. Platon'da zaman zaman, örneğin Homerik görünen fakat *ψυχή*'yi Orpheusçu bir kavrayışla ele alan mitler görmemizin asıl nedeni de budur. Bununla benzer bir başka duruma örnek olması bakımından, hemen üstteki *Gorgias* cümlesiyle (523a), yukarıdaki sayfalarda dipnotlarla dikkat çektiğimiz ve *Devlet* 373d, *Yasalar* 676b ve *Phaidon* 79b'de geçen cümlelerde “hikâye”

sözcüğü için *μῦθος* yerine *λόγος* tercihinin yapılmış olması; buna karşılık yine üstteki, *Phaidon* 114c vd'da geçen cümledeyse tam tersine, bu kez aynı sözcük için *λόγος* yerine *μῦθος*'un tercih edilmesi, Platon'un mitoloji yaklaşımının geçirdiği değişimleri daha anlaşılır kılması bakımından önemlidir.

Son tahlilde, Platon'un mitlerinin öte-dünya, tanrı ve din bakımlarından analizi, aynı ve benzer mitlerin politika bakımından analizi için yapılabilecek en faydalı hazırlıklardan biridir. Çünkü bu incelemeler, Platon'un *ἀγορά*'sında bilge, ölçülü, yiğit ve nihayet adil gözüyle bakılmaya layık olan *καλὸς κ'ἀγαθός* bir Yunan yurttaşını anlamamızı kolaylaştırmıştır. Böylelikle, Platon'un bu erdemli yurttaş için öngördüğü politik düzenin kökeninde yatan bazı mitleri incelemeye sıra gelmiştir.

b) Platon'un teolojisi: Yeni ruh kavrayışından yeni tanrı kavrayışına

Jaeger'e göre, bir *Abstraktbildung* olan antik Yunan *φύσις*'inde ifadesini bulmuş *her şey tanrılarla doludur* önermesi, aradan geçen iki yüzyılın ardından Platon'un *Yasalar*'ında (899b) "tarihsel bir anlam" bulur (Jaeger, 2011, s. 41) . Jaeger'in argümanlarına bakıldığında, Platon'un bu referansını, tanrıyı –daha geniş bir anlamda, tanrısal olanı– başlangıçsız-sonsuz bir varlık olarak kavrayan yeni, "rasyonel" İyonya teolojisinin antik Yunan felsefesindeki kabul belgesi olarak değerlendirdiği anlaşılır. Gerçekten de *Yasalar*'ın söz konusu pasajında Thales'in cümlesi birebir alıntılanmıştır; fakat Platon'un söz konusu pasajdaki akıl yürütmesi *ἕδωρ* veya genel anlamda *ἀρχή* bahsinden hayli uzak bir yere düşer. Dahası, Platon'un Thales'e yaptığı referans, gök cisimlerinin tanrısallığına ilişkindir.

Söz konusu pasajda gök cisimleri bütün 'iyi'ler (*ἀγαθαί*) ve bütün erdemlerin taşıyıcıları (*πᾶσαν ἀρετήν*) olarak tanrılarla bir tutulmaktadır; onlar bu cisimlerin içinde (*ἐν σώμασιν*) göklerin düzenleyicisi olarak vardır (*ἐνοῦσαι*); ne tarzda

var olduklarına gelince, ya yaşayan varlıklar (*εἴτε ... ζῶα ὄντα*) veya başka biçimlerde (*εἴτε ὅπῃ τε καὶ ὅπως*).

Cümle bazı bakımlardan muğlaktır: Biz tanrıların göksel cisimlerde bulunan *ψυχαὶ* ve düzenleyici varlıklar olduğundan eminizdir; buna karşılık, *εἴτε ... εἴτε* yapısından anlaşıldığı üzere, onların bu cisimlerdeki bulunma tarzlarından emin olamayız. Öte yandan, çok dikkat çeken bu bilinmezliğine rağmen, söz konusu cümle, 5. yüzyıl Atina'sında egemen olan dinin gök cisimlerine tanrısallık atfetme geleneğini güçlü biçimde seslendirmektedir. Nitekim sözler Atinalı Yabancı'nın ağzından dökülür ve meydan okuyan bir üsluptadır: ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα; (*–böyleyken, her şeyin tanrılarla dolu olmadığı fikrini benimseyecek kim vardır?*)

Bu meydan okumanın, örneğin yukarıda sözünü ettiğimiz ve Atina'dan kaçmasıyla sonuçlanan “güneşin alevde kızdırılmış bir maden külçesi olduğu” tezinden ötürü Anaksagoras'a hitaben yapıldığı düşünülebilir (Kranz, 1994, s. 145). Veya tanrıların bilinebilir, felsefece düşünülebilir varlıklar olduğunu reddeden sofist Protagoras da akıllara gelebilir. Bir başka ihtimal olarak, diyaloglarda hiçbir şekilde adı geçmeyen ve Laertios'un aktardığına bakılırsa bizzat Platon tarafından kitapları yakılmak istenen Demokritos'tan da (Laertios, 2013; ix.40) söz edebiliriz. Ancak bunların hepsi de Platon'un artık uzağında ve geçmişindeki düşünürlerdir. Gerçekte, yine *ψυχή* etrafında dönen bu tartışmanın nirengi noktasını meydana getiren bu cümlede Platon'un isim vermeden meydan okuduğu filozof çok daha yakınındadır: Aristoteles.

Bilindiği gibi, *Ruh Üzerine*'nin I. kitabı, ruha başka bir varlık tarafından hareket ettirilme ve kendi kendine hareket etme niteliklerini yükleyen antik Yunan düşünür ve ekollerinin eleştirisine ayrılmıştır. Aristoteles, bu eleştirilerden bazılarını açıkça isim vererek, bazılarını da isim vermeden yapar. Platon da ismini vermeyerek eleştirdiği filozoflardan biridir, ancak yine de, yüzeysel bir Platon bilgisine sahip herhangi bir okur bile söz konusu paragrafları okurken, yapılan işin sert bir Platon eleştirisi olduğunu fark etmekte gecikmeyecektir. Her şeyden önce, eleştiri Thales'in yukarıda geçen meşhur cümlesi etrafında gelişir ve Aristoteles, bu görüşe katılan filozofları hedef alır gibi davranarak şunları yazar:

Bazıları da onun (*ruhun*) evrende (*έν τῷ ὄλῳ*) ve eriyik biçimde (*μεμίχθαι*) karışmış olduğunu söylerler, ki bunların başını herhalde *her şeyin tanrılarla dolu olduğunu* söyleyen Thales çekmektedir. Ancak bu görüşün de bazı açmazları var: Nitekim ruh havada veya ateşteyken bir canlı meydana getirmiyor (*οὐ ποιεῖ ζῶον*), ama bunların karışımındayken meydana getiriyor ve üstelik onlar birincilerdekini ikincilerdekinden daha üstün görüyorlar. Yine buradan hareketle, dediklerine göre, havadaki ruhun neden canlılardakinden daha üstün ve daha ölümsüz olduğunu da sorarız (*Ruh Üzerine*, 411a).

Batı dünyasındaki bazı ünlü çevirilerden ve eleştirel basımlardan anlaşıldığı kadarıyla, Platon'un *Yasalar* 899b'deki Thales referansı her söz konusu edildiğinde Aristoteles'in bu paragrafını hatırlatmak alışlagelmiş bir tutumdur. Öte yandan, bazı felsefe tarihçileri için bu cümlelerin muhatabı doğrudan doğruya, Jaeger'in *Yasalar* ve *Epinomis*'teki kavrayışla bir tuttuğu "rasyonel" İyonya teolojisidir. Fakat bununla birlikte, Aristoteles'in bu eleştirisinin Platon'u hedef aldığına ilişkin elimizdeki tek belge Thales'in cümlesi olamaz. Nitekim *Ruh Üzerine*'de bu eleştirinin hemen öncesindeki cümlelere bakıldığında, yine Platon'da görmeye alışık olduğumuz diğer bir grupla, Orpheusçularla karşılaşırız.

Aristoteles, 410b'de ruhun doğadaki bazı öğelerden oluştuğu ve her durumda hareket ettirici olduğu²⁹ yönündeki görüşleri eleştirdikten sonra, benzer bir itirazın akıl (*νοῦς*) ve algılama yetisinin (*αἰσθητικόν*) öğelerden geldiğini düşünenler için de yapılabileceğini söyler; nitekim bitkiler de öğelerden meydana gelmiş olmasına karşılık, hareket etme ve algılama yetileri yoktur. Dolayısıyla, Aristoteles'in vardığı sonuca göre, Thales ve bu cümlesinin ardından giden düşünürlerin iddiaları bütünlüklü bir ruh kavramı için değil, ruhun yalnızca bazı türleri için geçerlidir. Orpheusçulukla ilgili paragraf bu çözümlenmenin hemen ardından başlar:

Aynı durum, Orpheusçu denilen şiiirlerdeki bazı düşünceler için de söz konusudur. Nitekim bunların söylediğine göre ruh tıpkı soluklanan canlılarda olduğu gibi, rüzgarlarla taşınarak evrenin içinden geçermiş. Ama bu durum bitkiler için ve soluklanmayan bazı hayvanlar için hiç de geçerli

²⁹ Aristoteles'e göre onların bu söyledikleri, ruhun her durumu için geçerli değildir (*οὐ περί πάσης λέγουσι ψυχῆς*). Çünkü "algılayanların" hepsi hareketli değildir, örneğin bazı hayvanlar oldukları yere sabittirler (*μόνιμα ... κατὰ τόπον*). Bu durumda, ruhun her durumda hareket ettirici olduğu iddiası çöker, çünkü hareket ruh kavramının geneline yüklenememekte olup, yalnızca hayvanları hareket ettiren bir formuna özgüdür.

olmaz; bu düşünceyi savunanlar bunu gözden kaçırlar (*Ruh Üzerine*, 410b).

Orpheusçu ruh öğretisinin ve Thalesçi *her şey tanrılarla doludur* önermesinin bu şekilde ardarda gelmesinden anlaşıldığı gibi, Aristoteles doğadaki öğelerin ruhun taşıyıcısı olduğu ve/veya ruhun doğadaki öğelerden geldiği iddiasını canlı ve cansız varlıklardan örneklerle çürütmeye çalışırken, Orpheusçulukla İyonya doğa düşüncesini aynı kategoriye koyarak anlamıştır. Ancak Thales'in doğa düşüncesiyle Orpheus'un ruh öğretisinin tek bir ortaklığından söz edilebilir, o da Platon'dur. Bu itibarla, Aristoteles'in ruh kavrayışının Platon'unkiyle karşı karşıya geldiği noktada Orpheusçu ve İyonyalı ruh kavrayışlarının çakıştığı yer olan *Timaios*; bir kelimeyle *ψυχή κόσμου* bulunmaktadır.

c) *Timaios*'ta “Evrenin Ruhü”

Timaios, Platon'un mitlerinden söz edildiğinde akla gelen ilk diyaloglardan biridir ve bu hiç de haksız bir şöret sayılmaz. En az *Devle*'in X. kitabı, *Şölen* ve *Phaidros* kadar o da mitik zenginliğiyle dikkat çeker. Bununla birlikte *Timaios*'un mitleri, Platon'un bu çalışmada sözünü ettiğimiz mitolojik yaklaşımını belirgin ve anlaşılır kılmak adına sunduğu imkânlardan ötürü pek çok diyalogu aşarak ön plana çıkar. Her şeyden önce, *Timaios*'un etrafında örüntülediği asıl tema *kosmos*'tur ve bilindiği gibi bu, mitolojinin araştırma konuları arasında çoğu zaman ilk sıraları işgal eder.

Bununla birlikte, *Timaios*'taki Sokrates bizim alışık olduğumuz gibi alaycı, rahatsız edici, karşısındakini konuşmaya zorlayan ve sürekli sorular sorarak yanlışları düzelden Sokrates değildir. Aksine pek suskundur ve köşesine çekilmiş hâlde, *Timaios*'un uzun söylevini dinler. Hatırlanacağı gibi, *Protagoras*'ta uzun söylevlere dayanamayıp toplantıyı terk etmeye davranan, *Gorgias*'ta tartışmak için karşılıklı soru-cevap yöntemini şart koşan da aynı Sokrates'ti.

Sokrates'in, *Timaios*'taki suskunluğu *Sofist*'te ve *Theaitetos*'ta da sergilediği söylenecek olsa, bunun sebebi her iki diyalogda da tek bir karakterin değil ikişer

karakterin ve uzun söylevler biçiminde değil, karşılıklı soru-cevap yöntemiyle yaptığı tartışmaları dinlemiş olmasıdır.

Bununla beraber, *Timaios*'un giriş kısmında *Devlet* diyalogu hakkında hayli uzun konuşan Sokrates'in, sözlerini bitirirken kendi görevini yerine getirdiğini –kurguya göre orada bulunanlara önceki gün iyi bir devlet ve yurttaşları hakkında bütün bildiklerini anlatmıştır– ve şimdi de aynı şeyi Timaios, Kritias ve Hermokrates'ten beklediğini söylemesi, Platon tarafından bu suskunluğun nedeni olarak gösterilmektedir (20c).

Timaios'la ilgili bir diğer dikkat çekici nokta, başkarakter Timaios'un kim olduğuyla alakalı soru işaretleridir. Bazı antik düşünörlere göre gerçekten yaşamıştı; örneğin Cicero *De Re Publica*'da ondan gerçek biri gibi söz etmekle kalmaz, Sokrates'in İtalya'ya gelerek onunla söyleştiğini aktarır (Cicero, 2006, i.16).³⁰ Sokrates onu *Lokroslu* bir devlet adamı ve filozof olarak tanıtır, her iki alandaki başarılarını yere göğe sığdıramaz. Bununla beraber, Timaios'un bu diyalogdaki geometri ve felsefe tarzı, tarihin her döneminde Platon okurlarına onun Pythagorasçı bir filozof olduğunu düşöndürmüştür. Hatta Laertius, onun aslında Pythagoras'ın öğrencisi Philolaos olduğu rivayetini iki farklı kaynaktan aktarır. *Philolaos* maddesindeki ilgili paragraf şöyledir:

Bir tek kitap yazmıştır. Hermippos'a göre, bir yazar, filozof Platon'un Sicilya'ya Dionysos'un yanına geldiğinde, Philolaos'un akrabalarından kırk gümüş İskenderiye minasına bu kitabı aldığı ve Timaios adlı eserini buna dayanarak yazdığını söylüyormuş. Bazıları da Platon'un bu kitabı Dionysos'tan Philolaos'un öğrencilerinden bir delikanlının hapisten çıkmasını sağladığı için aldığı söylerler (Laertius, 2011, viii.85).

Timaios'un gerçek kişi olduğunu kesin dille reddeden Cornford ise, düşöncesini, Platon'un anlattığı ölçüde başarılı bir felsefeci ve devlet adamının hiçbir tarih kaydında iz bırakmamış olmasının imkânsızlığına dayandırır (Cornford, 1997, s. 2).

³⁰ *Timaios* diyalogu –kurguya göre– Atina'da geçmektedir.

Öte yandan Platon'un, Timaios adlı bu devlet adamı ve filozofu "Lokroslu" diye tanıması (20a) mitik bir kahraman olan Lokros'la birlikte düşünüldüğünde, kurgusal bir figür olma ihtimali daha da güçlenmektedir. Nitekim bilindiği gibi Timaios'la yalnızca Platon'un iki diyalogunda, *Timaios* ve *Kritias*'ta karşılaşırız. Bu diyalogların her ikisinde de *Deukalion* miti söz konusu edilmektedir. Öte yandan Plutarkhos'un, bu bilgileri göz önünde bulundurarak okuyacağımız bir *Moralia* paragrafında şunlar yazıyor:

Lokrosların tahta köpeği ne anlama geliyor? Lokros Fuskios'un, Fuskios da Amphiktion'un oğluydu. Lokros'la Kabya'dan Opos doğmuştu. Opos babasıyla yarışa kalkıştı, bunun üzerine kâhine gitti, arkasına pek çok yurttaş alıp göç ederek yeni bir şehir kurma işini danıştı. Tanrı ona tahta bir köpek tarafından ısırılacağı yere şehir kurmasını söyledi. Lokros denizi aşır karşı kıyıya ulaşınca bir dikenli çalıya (*κυνόσβατος*)³¹ bastı ve orada ağrıdan kıvranarak günler geçirdi. Bu sürede etrafı tanıdı ve daha sonrasında Ozolai Lokroslarının yurdu olan Fuskus ve Huanteia'yı kurdu (Plutarch, 1957, 294e-s. 193).

Plutarkhos'un Lokros'un dedesi olduğunu söylediği Amphiktion'un ise, Yunan Nuh'u Deukalion'un Pyrrha'dan doğan oğlu ve aynı zamanda Prometheus'un da torunu olduğunu, Apollodoros bize *Bibliotheka*'sında bildiriyor (Apollodoros, 1921, i.7.2).

Başka bir deyişle, mitik kaynaklar bize, Timaios'un geldiği şehir olan İtalya'nın güneyindeki antik Lokros'un, Deukalion'un torunları tarafından kurulduğunu anlatmaktadır. Bununla beraber, Timaios karakterinin etrafında kurduğu iki diyaloga bakınca, Platon'un bu mitten habersiz olması olanaksız görünmektedir.

Sonuçta, bu derinlikte mitik öğelerle örülü *Timaios* için kullanılan "diyalog" başlığı, yalnızca biçimsel özelliğine atıfla anlamlı olabilir. *Timaios*'un kurgusu, öteki diyalogların aksine, diyalektik yöntemle çatılmamıştır; Sokrates'in sözü kendisine bırakmasıyla, 27c'den itibaren –Stephanus numaralandırmasına göre– 65 sayfa boyunca konuşur ve diyalog bu uzun söyleyle sona erer. Timaios'un söylevi, diyalogun geri kalan kısmının yaklaşık altı katı uzunluğa karşılık gelmektedir ve kesildiği tek yer, Sokrates'in söylediği şu sözlerdir:

³¹ Yuncanca sözcük birebir çeviriyle *köpek çileği*. Kehanetin Opos'u ısıracağını haber verdiği *tahta köpek* (*ξυλίνη κύων*), meğer ayağına dikenleri batan bu çalıymış.

Pek iyi şeyler söyledin Timaios. Baştan sona hepsini senin buyurduğun (κελεύεις) şekilde kabul etmemiz gerekiyor. Yaptığın bu giriş konuşmasını hayranlıkla benimsiyoruz, lütfen bizim için meseleyi sonuna kadar konuş (29d).

Timaios'un her sözünü kayıtsız şartsız kabul ettiğinin beyanı olan bu sözlerin ardından Sokrates sessizliğe gömülür ve böylelikle Lokros'lunun anlatacağı bütün mitler onun, dolayısıyla Platon'un himayesine girmiş olur. Bununla beraber, Timaios'un anlattıklarının mit mi yoksa hakikat mi olduğu konusunda Sokrates'in daha açık bir cümlesini de bu sözlerin birkaç sayfa gerisinde işitiriz. Kritias, Sokrates'e şöyle seslenir:

... Bize dün *μῦθος* içinde tarif ettiğin yurttaşları ve devleti bugün burada hakikatte varolan bir şeye dönüştüreceğiz; ve senin düşlediğin o devletin, rahibin (*ὁ ἱερεὺς*) anlattığı atalarımızın gerçek devleti olduğunu söyleyeceğiz. İki her bakımdan birbirine tam uyacak ve biz senin anlattığın yurttaşların eskiden gerçekten de yaşadıklarını söylerken sesimizdeki uyum hiç bozulmayacak. Şimdi hikâyemizin (*λόγος*) akla uygun (*κατὰ νοῦν*) olup olmadığına bakalım Sokrates, çünkü değilse, yerine anlatacak başka bir şey bulmamız gerekiyor (26c-d).

Ve Sokrates'in Kritias'a verdiği coşkulu karşılık:

Bugün adına kurbanların kesildiği tanrıçaya³² bu denli yaraşır bir hikâye olduğuna göre, başka ne konuşalım ki? Üstelik bu uydurulmuş bir *μῦθος* değil, bizim için her bakımdan hakikatle örtüşen bir *λόγος* olacak (26e).

Platon'un Sokrates'e söylettiği bu sözler, tam 65 sayfa boyunca hiçbir itirazla karşılaşmadan konuşma hakkını Timaios'a tanımak için bir hazırlıktır. Nitekim *Savunma*'daki Sokrates'i saymazsak, başka hiçbir diyalogda hiçbir konuşmacıya böyle bir hak verilmiş değildir. Öte yandan Sokrates, Timaios'un –ve sonraki diyalogda Kritias'ın– anlatacaklarının *μῦθος* değil *λόγος* olacağını söylerken, Timaios'un az sonra söylediği bir cümleyle bunların aslında *λόγος* olmayanları da kapsadığını görüveririz. Bunun sonucu olarak, Timaios ve Kritias'tan dinlediğimiz hikâyelerin Platon'un felsefesindeki bağlamı birdenbire karanlığa gömülmüş olur:

³² Cornford'un Proklos'un (i.84) izinden giderek yaptığı yoruma göre diyalog, tanrıça Athena adına düzenlenen bir festival olan *Panathenaea* gününde geçmektedir (Cornford, 1997, s. 363). Öte yandan, Cornford değinmez ancak Haziran ayının ilk günlerinde düzenlenen *Panathenaea* festivalinin, Artemis onuruna düzenlenen *Bendideia*'nın hemen ardındaki güne denk geldiği bilinmektedir (akt. John Burnet, 1903, 21a-n1). *Devlet*'teki *Bendideia* hatırlanırsa, *Timaios*'un girişinde özetlenen kitabın *Devlet* olduğuna kuşku kalmıyor.

Benim düşünceme göre, evvela şunları birbirlerinden ayırmalı: Daima var olan (*τὸ ὄν ἀεί*) ama oluşa (*γένεσις*) sahip olmayan şey nedir; ve daima oluş hâlinde olan (*γιγνόμενον*) ama hiçbir zaman var olmayan şey nedir. Bunlardan biri *λόγος*'lu akıl yürütmeye (*νοήσει*) kavranabilirken –çünkü daima aynı biçimde var olandır; diğeri ise *λόγος*'suz algılar yoluyla (*αἰσθήσεως*) düşünülendir –çünkü oluş ve bozulmuş hâlinindedir, hiçbir zaman gerçekten (*ὄντως*) var olan değildir (28a).

Bu paragraf, yukarıdaki tartışmada Jaeger'in Platon'a İyonya'nın mirası olduğunu öne sürdüğü ve *Yasalar* 899b ile işaretlediği (Jaeger, 2011, s. 41), başlangıcı ve sonu olmayan tanrısal varlığa dair rasyonel düşüncenin çok daha açık bir ifadesidir ve bize göre burada mitik bir tanrısallığa, Cornford'un deyişiyle “mitin ardında kalan tanrısal ruh tözü”ne (Cornford, 1907, s. 146) vardiran bir akıl yürütme söz konusudur. Böylelikle, Platon'un tanrı mitlerinden söz ederken *ψυχή* bir an olsun gündemimizden düşmediği gibi, en az diğer diyaloglar kadar *Timaios*'un da mitik öğeleri bizi şimdiye kadar pek çok kez gündemde tuttuğumuz “gizem dini”ni bir defa daha düşünmeye zorlar.

Timaios özelinde bu gizemin izini sürerken, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'deki (411a) itirazından çıkardıklarımıza ek olarak, Neoplatonizm okulunun en yetkili isimlerinden biri olan Proklos'un da yol göstericiliğinden söz edilebilir.³³ Nitekim Proklos'un Platon'u “tanrısal Platon”dur (*ὁ θεῖος Πλάτων*) ve bu, Neoplatonizmin karakteristiği olarak, yazdıklarını tanrıdan esinlendiği anlamına gelir. Yine Proklos'a göre, tanrının Platon'a ne esinlediğini anlamak için bakmamız gereken yer, Orpheusçu öğretiyi *Timaios*'la dolaysız biçimde birleştiren, doğadaki “neden-etki” ilkesinin (*πάν δὲ αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι – olușan her şeyin bir nedenden oluşması zorunlu*, 28a) temellendirme argümanı

³³ Proklos, M.S. 5. yüzyıl yeni Platonculuğunun tanrı kavrayışını ele alan *Theologianın Öğeleri* (*Στοιχείωσις θεολογική*)'nden başka, doğrudan Platon'un tanrı kavrayışına yönelik *Platon'a Göre Theologia* (*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*) ve başta *Timaios* olmak üzere *Parmenides*, *Devlet*, *Kratylos* gibi diyaloglar için yaptığı incelemelerde bize hem Ortaçağ'daki Platon algısını tafsilatlı biçimde resmetmesi, hem de bizzat Platon'un ruh ve tanrı algısı üzerine pek kıymetli çözümler sunması bakımından, Platonculuğun mihenk taşı sayılabilecek düşünürlerden biridir. Elbette Proklos'un Platon'una başvururken, tarihsel dönem farkının yarattığı birtakım riskler nedeniyle daha temkinli adımlar atmamız gerekir; fakat öte yandan, mevcut diyalogları Proklos'un yorumlarıyla doğrudan karşılaştırabilme şansı göz ardı edilmemelidir. Bu, bizi herhangi bir Ortaçağ Platon'undan uzak tutacak en büyük imkândır. O dönemin düşünürleri için, ne literatür ne de filolojinin gelişmişliği bakımından böyle bir imkân söz konusu değildi. Bununla beraber, Orpheusçu bir Platon'un izlerini yalnızca Proklos'ta değil, Plotinos'ta, Porphyrios'ta ve İamblikhos'ta da sürmek mümkündür. Böyleyken, Proklos'un *Timaios* yorumunda *demiourgos*'u doğrudan Orpheus'la ilişkilendirmesi bize ondan bahsetme zorunluluğu hissettiriyor.

olarak *Demiourgos*'tur. Bilindiği gibi Platon, doğadaki neden-etki ilkesini *Demiourgos*'la açıklarken onun *παράδειγμα* olarak idealarla bağıni kurmak durumunda kalır ve nihayetinde “ideaları tanıyan, bilen akıl” (*νοῦς ἐνούσας ἰδέας*) ifadesini kullanır (39e): Bütün oluşun nedeni olarak, sürekli ilkörneklere bakan (*βλέπων αἰεί ... παραδείγματι*) bir zanaatkâr tanrı. Bu ise doğrudan doğruya, hareketli ve aynı zamanda hareket ettirici bir *ψυχή*'ye göndermedir;³⁴ tıpkı Aristoteles gibi Proklos da Platon'un bu tanımını Orpheus'a bağlayacaktır (*Timaios* 1.311.5 vd).

Öte yandan her şeyin iyi olmasını isteyen tanrı (*βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα*), görünenler (*ὄρατῶν*) için “iyi” olmanın şartının bütünleri (ὅλον) birbirleriyle karşılaştırmak olduğunu, bunun şartının da akıl (*νοῦς*) olduğunu, aklın şartının ise ruh (*ψυχή*) olduğunu, bizzat kendisi akıl yürüterek bulmuştur (*λογισάμενος οὖν ἡύρισκεν*). İşte *demiourgos*'un bizzat kurduğu bu akıl yürütme zincirlemesi, onu her şeye ruh ve akıl vermeye götürmüştür. *Timaios*'ta bu zincirlemenin tarif edildiği cümleleri takip eden son cümle, hem *demiourgos*, hem de *evrenin ruhu* için söylenenleri açık biçimde özetler niteliktedir:

... κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννου
τε τῆ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν —... *bu akıl yürütmenin sonucuna göre şunu söylemek gerekir: gerçekten de bu evren, ruhlu ve akıl sahibi bir canlı olarak, tanrının öngörüsüyle oluşmuştur* (*Timaios* 30b-c).

Böylece, Platon'a göre *ζῶον κόσμος*, yani “canlı evren” bir etkidir; bu etkinin nedeniyse *τοῦ θεοῦ πρόνοια*, zanaatkâr “tanrının öngörüsü.” Nihayet, canlı ve akıl sahibi evrenin, Platon'un ifadesiyle *κόσμος ζῶον ἔμψυχος ἔννου*'un Aristoteles'e hem Orpheus'u hem de Thales'i hatırlatması; ardından bu ikisi üzerinden Platon'un ruh görüşüne itirazda bulunması, bu söylediklerimiz ışığında çok daha anlaşılır hâle geliyor.

³⁴ Hatırlanacağı gibi, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*-411'deki itirazının nedeni bu “ruh hareketi”ydi.

3.5. Platon'un Politik Kurgusunda Mitin Etkileri

Biçimce birer tiyatro eseri olan diyalogların neredeyse hepsinde, daha ilk satırlardan başlamak üzere, *polis*'in belirgin unsurlarından oluşan bir dekor görürüz. Bu şehir manzarası genellikle diyalogun bitişine kadar aynı kalır ve tartışılan temel konularla bir şekilde ilişkili olduğu görülür.

Theaitetos, *Sofist*, *Devlet Adamı* ve *Lysis*'te, Yunan gençlerinin şehirleri için vaat ettikleri fedakârlık ve başarıyı şimdiden kanıtladıkları *palaistra* meydanı dekordur; diyaloglar boyunca genç adamların, bilgi konusunda sofistliği değil, gerçek felsefeyi amaçlamalarının gereği tartışılacaktır. *Euthyphron*'da *polis*'in dini ve adli meselelerinin görüşüldüğü *Stoa Basileos* dekordur; Sokrates'le kâhin Euthyphron, suç ve din-dinsizlik konularında konuşurlar. *Devlet*'te şehrin aşağısındaki liman kentinde, Artemis onuruna düzenlenen *Bendideia* ve Kefalos'un evindeki kurban ibadeti dekordur; karakterler iyi bir devletin nasıl kurulacağını, yasalarının, dininin, toplumsal sınıflarının nasıl düzenleneceğini, bir kelimeyle adaletin nasıl tesis edilmesi gerektiğini konuşurlar. *Timaios* ve *Kritias*'ta dekor olarak her Haziran ayının ilk günlerinde, *Devlet*'teki *Bendideia*'yı takip eden tarihte tanrıça Athena onuruna düzenlenen ve *Panathenaea* vardır ve bizzat Kritias, yapacakları konuşmanın tanrıça onuruna söylenen bir ilahi yerine sayılacağını söyler. Yine *Parmenides*'te dekorda *Panathenaea* etkinliklerinin olması, tanrıça Athena ile İtalyan filozofların ilgisini düşündürür (krş. Cornford 1997, ss. II ve 363). *Protagoras*'ta birinci dekor Sokrates'in "yalnız başına" uyuduğu kendi evi, ikinci dekorsa Protagoras'ın etrafında geniş bir hayran kitlesinin halelendiği Kallias'ın evidir; metinde filozofun yalnızlığıyla Sofistin kalabalıklığı yoğun biçimde hissedilir. Benzer biçimde, *Gorgias*'ta dekor halka açık bir meydandır ve Sofist retoriğinin, bir kelimeyle *demagogia*'nın ne olduğu tartışılır. *Kriton*, *Phaidon* ve *Savunma*'daki dekor da tıpkı *Euthyphron*'da olduğu gibi, *polis*'e adaletin dağıtıldığı merkezî yapılarıdır. *Şölen*'de dekor her kesimden bilgili kişilerin katıldığı, şair Agathon tarafından düzenlenen içkili bir ziyafettir ve konuşmalar *Eros*'a, sanat-hakikat ilişkisine, tragedyaya ve şiire dairdir. Şehrin dışında geçenlere bir diğer örnek olan *Phaidros* surların dibinde başlar, kır

yollarında yürümenin sağlık için yararından söz edilerek İlios çayı boyunca yürünür ve sohbet bir çınarın dibinde devam eder; diyalog boyunca şehir ve şehirdışı meselesine göndermeler vardır. *Yasalar* da şehirdışı bir dekora sahiptir, ancak farklı biçimde: Mekân İda Dağı'nda, Knossos'tan *Dikte* mağarasındaki Zeus tapınağına giden yoldur ve filozofun yeniden mağaraya, başka bir deyişle şehre dönmesini anımsatır gibidir.

Bu örnekler birçok diyalog üzerinden çoğaltılabileceği gibi, mekân-içerik çözümlenmeleri de istenildiği kadar derinleştirilebilir. Bununla birlikte kesin olan, diyaloglarda bireylerin *polis* ve *politika* ile kurdukları ilişkinin daima esas zemini teşkil etmesidir.

Daima *polis* ve ögelerine atıfta bulunan bu dekorların içinde gidip gelen, konuşan, alkışlayan veya oy kullanan karakterlere gelince, bunların da 5. yüzyıl Atina'sının politik düzeninde çok önemli tartışmaların aktörü ve konusu olmaları, Platon'un yalnızca dekorunun değil, aynı zamanda rol dağıtımının da politik eksenli olduğuna işaret eder. Bu rollerin çoğunluğuysa Sofist düşünörlere verilmiştir.³⁵

İlk bakışta Sofistlerin etkinliği için son derece elverişli olduğu düşünölen Atina demokrasi düzeninde, gerçekte hem onların hem de Platon'un hoşnutsuz olduğu bazı ögelerden yukarıda kısaca bahsetmiştik. *Protagoras*'taki *φύσις* ve *νομός* tartışmasından yola çıkılarak çizilebilecek bu tema, özellikle *νομός*'un ortaya çıkışı ve felsefenin tartışma konularından biri hâline gelmesi bakımından, Atina demokrasisinin mimarları sayılan devlet adamlarından Solon, Kleisthenes ve Perikles'in reformlarına kadar gider. Bu itibarla, Platon'daki rejim eleştirilerinin birincil bağlamı, Atina'da işleyen demokrasinin adaletsiz bir yönetim biçimi olduğudur.

³⁵ Sofistlerin diyaloglardaki varlığını doğrudan konuşmacı oldukları örneklerle sınırlandırmıyoruz. Nitekim böyle bir sınırlandırma, diyalogların kavramsal çerçevelerinin ciddi anlamda ihmal edildiği anlamına gelir. Bu bakımdan, örneğin Protagoras'ın *Protagoras*'taki varlığıyla *Theaitetos*'taki varlığı arasında, ağırlığı bakımından hiç fark yoktur. Çünkü her iki diyalogun da mühim bir kısmında Sokrates'in tartıştığı, düşöncelerini çürüttüğü kişi bizzat Protagoras'tır. Aynı durum *Menon*'daki Gorgias, *Phaidros*'taki Lysias veya *Sophist*, *Savunma* vb.'deki adı anılmayan bütün Sofistler için de geçerlidir.

a) Platon'un politik nostaljisi: Eski Attika

Platon 7. Mektup'ta, Atina'nın politik düzenindeki çalkantıları, adaletsizlikleri gördükten ve nihayet haksızlığa "bütün insanların en az layık olanı," (325b) dostu Sokrates'in ölümüne şahit olduktan sonra politikadan ümidini iyice kestiğini söyler. Mektupta anlattığına göre, bütün bunlarla birlikte politik idarecilerin de yaptıklarını gördükçe, politika işleri ona çok daha zor görünmeye başlamıştı;

çünkü insanın dostları ve güveneceği yoldaşları olmadıkça bu işlere kalkışması imkânsızdı; böyle kişiler her zaman el altında olmadığı gibi, arayıp bulmak da kolay değildi. Devletimiz artık atalarımızın gelenek ve ilkelerine göre (έν τοῖς τῶν πατέρων ἤθεσιν καὶ ἐπιτηδεύμασιν) yönetilmiyordu. Dahası, hem yazılı hem de geleneksel yasalar (τῶν νόμων γράμματα καὶ ἔθη) şaşkıncu bir hızla bozuluyor veya yürürlükten kaldırılıyordu. (Mektuplar 325d).

Platon'un Syrakusai'deki Dion'un dostlarına hitaben yazdığı bu sözler, eski Atina'ya duyduğu özlemin açık bir ifadesidir. Fakat bu eski Atina, kendi ifadesiyle τῶν πατέρων –ataların– Atina'sı, en azından *Gorgias* ve *Protagoras*'taki Perikles'in νομός'unu hedef alan eleştirilerden anladığımız kadarıyla birkaç yüzyıl öncesinin Atina'sı değildir. Nitekim demokrasinin kurucularına yönelttiği bu tarz eleştiriler, onun πατέρες'inin, demokrasinin tesisinden çok önce, ilkel Attika kabile düzeninin henüz bozulmamış olduğu zamanlarda yaşayan kişiler olduğunu düşündürür. Bu durum, Platon'un φύσις'e özlem duyan Sofistlerle de kısmen paylaştığı bir nostaljidir; nitekim Sofistlere göre –Hippias'ın dediği gibi– yurttaşlık yasadan değil, tıpkı akrabalık gibi doğadan gelir; oysa insanları güden bir zorba olarak yasa (τύραννος τῶν ἀνθρώπων) bizi daima doğaya karşı gelmeye zorlar (*Gorgias*, 337d).

Kojin Karatani, kabile toplumlarında yerleşik hayata geçişin büyümenin gelişimini beraberinde getirdiğini öne sürer. Bu yeni hayat tarzıyla ortaya çıkan ve binlerce insanın birarada, işbirliği ve alış-veriş yaparak yaşamasını gerektiren düzende, büyücüden rahibe, rahipten başrahibe ve en sonunda kral-rahibe doğru ilerleyen bir tarihsel silsile belirmiştir (Karatani, 2017, s. 11). Bu ilkel devlet düzeninde, tanrılar aşkın varlıklar olmakla birlikte, kral figürü tanrı tarafından atanmış olup,

yurttaşlar onun bilgeliğinden ve kararlarının doğruluğundan hiçbir şekilde şüphe edemeyecektir. İster animistik-şamanik olsun, ister sistemli bir din üzerinde yükselmiş olsun, bu tür bir devlet düzeninin mitik temeller üzerine kurulu olduğu tartışmasızdır. Başka bir ifadeyle, bu devletin yurttaşlarının mevcut düzene ve baştan belirlenmiş olan yazgılarına boyun eğmesini sağlayabilecek, mitten başka hiçbir ilkedен söz edemiyoruz. Öte yandan bu mitler, toplumsal düzenin devamına, kesintisine, başarı veya başarısızlığına göre ya daha da güçlenmekte, ya tümüyle terk edilmekte veya başka mitlerle birleşerek yeni kültler ortaya çıkarmaktadır. Karatani, yine *İzonomi*'de, eski Yunan toplumlarında mitin ilkel politik örgütlenmeyle bu karşılıklı ilişkisini, Yahudi tarihinden bir örnek vererek anlatır. Buna göre,

Yahudi halkları başlangıçta nomadik bir kabile konfederasyonu hâlindeydi. Ardından tek tanrı olan Yehova'nın ismi altında birleştiler ve bu tanrıyla ahitleştiler. Fakat bu bir bozulma değildir. Aynı süreci Mezopotamya kentlerinde ve Yunan *polis*'lerinde de gözlemleriz. Belli sayıdaki köy veya kabilelerin bir şehir devleti oluşturmak üzere birleşmesi, yeni ve ortak bir tanrının ifadesini de beraberinde getirir. Bu bir çeşit toplumsal sözleşmedir (Karatani, 2017, s. 13).³⁶

Thomson da benzer biçimde, eski Yunan tarihi çalışmalarında, Attika kabile düzeninin bir tür *fratri* üzerinde temellendiğini aktarır (Thomson, 2007, s. 99). Savaştaki ordu düzeninin bir yansıması olan bu kabile hiyerarşisinin, Atina demokrasısından yaklaşık beş yüzyıl daha eski olan Homeros çağında hâlâ görüldüğünü, İlyada'da Akhaların "kabile kabile ve *fratri fratri*" savaş düzeni almasından anladığımızı yine Thomson, aynı sayfada tespit etmektedir. Ayrıca Atina'nın en yakın ataları olan kabile düzenindeki bu halkların da yukarıda sözünü ettiğimiz kral-rahip düzeninde, hatta bazı totemik gelenekleri sürdürerek yaşadıklarını aktarır. Attikalılar dâhil olmakla birlikte çeşitli topluluklar üzerinde yaptığı inceleme için *Kabileden Devlete* adlı bölümün tamamını ayırmıştır (2007, s. 80 vd.)

³⁶ Aynı durumu Kramer'in anlattığı Sümer panteonunun oluşum sürecinde de gözlemleyebiliriz. Buna göre, başlangıçta birbirinden bağımsız her bir Sümer şehir devletinin kendi tanrısı varken, bunların aralarındaki mücadeleler kimini daha güçlü, kimini daha zayıf bir tanrı hâline getiriyordu. En sonunda bu şehirlerin merkezi yönetim etrafında birleşmeleriyle, Sümer panteonu meydana gelmiştir (Detaylı bilgi için bkz. Kramer, 2016).

Platon'un "atalar" diye andığı ve Sofistlerin de özlemini duyduğu dönemler bunlar olmalıdır. Nitekim 7-6. yüzyıllarda İyonya'daki felsefi ve Atina'daki politik devrimlerin ardından, Yunan yurdunda hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı. Böylelikle, Thales ve öğrencilerinin İyonya'da ortaya koyduğu yeni düşünme biçimiyle birlikte 7. yüzyıl sonlarında Solon'un Atina'da kalkıştığı toprak reformu hamleleri, Ege havzasında demokrasinin ortaya çıkışının ilk işaretleri olarak yorumlanır. Bunların ikisi arasındaki organik ilişkiyi Thomson kurar. Ona göre, her ne kadar toprağın yeniden bölüşürülmesi yöntemi Libya kıyılarındaki Kyrene'de daha önceki tarihlerde uygulanmış olsa da (Thomson, 2007, s. 309), bunun İyonya kökenli "isonomia" düşüncesine, dolayısıyla demokratik bir rejime yönelik ilk uygulaması Atina'daki Solon dönemidir. Nitekim Thomson bir başka çalışması olan *İlk Filozoflar*'da, Solon yüzyılını demokratik ideolojinin ilk defa kendini gösterdiği tarih olarak belirler ve bu ideolojinin okumasını, Solon'la beraber iki filozof olarak Thales ve Anaksimandros üzerinden yapar (1997, s. 253). Benzer biçimde, izonominin tarihinin İyonya'da başladığına ilişkin Karatani de Thomson'la aynı fikirdedir ve Atina'nın demokrasinin anayurdu olduğu tezini o da reddeder (2017, s. 21).

Demokrasinin ortaya çıkışında diğer iki önemli uğraksa; 6. yüzyılın sonlarında soybağlarının belirleyiciliğini ortadan kaldırarak yurttaşlık bağına *νομός*'un güvencesi altına alan Atinalı *arkhon* Kleisthenes ve demokrasi uygulamalarında rakipleri tarafından popülizmle suçlanacak kadar ileri gitmiş olan, 5. yüzyılın en büyük devlet adamı Perikles'tir. Bu uzun tarihsel süreç göz önüne getirildiğinde, kadim Miken kral-tanrılar döneminden Attika'daki rahip-kralar dönemine, ardından İyonya kökenli izonomiye ve sonrasında Atina kökenli demokrasiye doğru, 5. yüzyıl Atina'sındaki politik düzenin tarihsel gelişiminde en önemli duraklar sırasıyla İyonya filozofları, Solon, Kleisthenes ve Perikles'tir.

Platon'un zihninde bu sürecin, *Devlet*'in VIII. kitabında anlatılan ve *Kallipolis*'ten tiran devletine doğru giden meşhur çöküş süreciyle örtüşmesi, bilhassa Sokrates'in öldürüldüğü dönemde, kaçınılmaz hâle gelmiş olmalıdır. Nitekim *Timaios*'un giriş kısmında Mısırlı rahibin Solon'a çıkışması da bunu doğrular gibidir. 26c-d paragrafından öğrendiğimiz ve yukarıda da değindiğimiz gibi, bu

diyalogda Kritias, Hermokrates ve Timaios'un amacı, Sokrates'in bir gün önce kendilerine anlattığı –ve *Devlet* diyalogunda aktarılan– ütopyik devletin ve yurttaşlarının, aslında çok eskilerde ve gerçekten yaşamış olduklarını göstermekti. Kritias'ın hikâyeyi anlatmaya şöyle başlıyor:

O hâlde şimdi, bir zamanlar yedi bilgilerden Solon'un anlattığı ve hâliyle saçma (*ἄτοπος*) bile olsa baştan sona doğru (*ἀληθής*) olan şu hikâyeyi (*λόγος*) dinle Sokrates. Solon, pek çok şiirinde de sözünü ettiği gibi, büyük dedemiz Dropides'in akrabası ve çok yakın dostuydu. Dropides'in yaşlılık günlerinde hatırlayıp dedemiz Kritias'a anlattığına göre, çok eski zamanlarda bu şehirde pek büyük ve görkemli işler yapılmış; ama insanlar zamanla bunları yok etmiş ve unutmuş. Böyleyken bize en yaraşır iş bunları düzgünce hatırlayıp anlatarak sana olan minnet borcumuzu ödemek ve böylece tanrıçayı³⁷ da bu festival gününde, tıpkı düzgün ve doğru bir ilahi söyler gibi, onuruna yakışır biçimde övmüş olmaktadır (*Timaios* 28d-21a).

Ardından dedesi Kritias'ın, Apaturia³⁸ festivali için düzenlenen bir şiir yarışmasında, bir vesileyle Solon'un şairliğini hatırlayıp şöyle anlattığını söylüyor:

... (Solon) buraya döndüğünde karşılaştığı ayaklanma ve diğer fenalıklarla uğraşmak zorunda kalmayıp da Mısır'dan yanında getirdiği hikâyeyi (*λόγος*) tamamlayabilseydi, ününe ne Hesiodos yetişebilirdi ne de Homeros (...) Mısır Delta'sında, Nil'in ikiye bölündüğü bir yerde Saitikos diye bir düzlük varmış ve bu düzlükteki en büyük şehrin adı Sais'miş –ki kral Amasis'in doğduğu yerdir– ve dediklerine göre kurucusu Neith adındaki tanrıçaymış; bu da onların fikrinde Hellenlerin Athena'sıdır. Bu insanların Atinalıları pek sevdiği ve bir şekilde buradakilerle akraba oldukları söylenir. Solon buraya yolculuğunda, o insanlar tarafından epeyi onurlandırıldığını anlatmış; sonrasında onların kutsal sözlerde (*τῶν ἱερέων*) tecrübeli rahiplerine eskiler hakkında sorular sorunca, böyle şeyler konusunda ne kendisinin ne de diğer Yunanların neredeyse hiç bilmediğini görmüş. Bir defasında onları en eskiler hakkında konuşurmak hevesiyle, bizim en eskilerimizden laf açmış ve ilk insan olduğu söylenen Phroneos'umuz, Niobe'miz hakkında konuşmaya başlamış; sonra tufanı, Deukalion'ı, Purrha'yı ve nasıl hayatta kaldıklarını anlatmakla (*μυθολογεῖν*), onların soyundan gelenleri saymakla, sonra da bu olaylar üzerinden geçen seneleri hesaplamaya çalışmakla devam etmiş. Bunun üzerine, rahipler arasından pek yaşlı biri demiş: "Ah Solon, Solon! Siz Yunanlar hep çocuksunuz, hiç yaşlı kalmadı Yunanlar arasında." Beriki bu sözleri işitince sormuş: "Bununla ne demek istiyorsun?" Rahip cevap olarak demiş: "Hepiniz de ruh olarak gençsiniz. Hiçbirinizde ne en eskilerden işitilmiş bir söz (*δόξα*), ne zamana karşı durabilmiş bir ders (*μάθημα*) var. (*Timaios* 21d-22b)

³⁷ Tanrıça Athena.

³⁸ Dionysos onuruna düzenlenen dini bayram. Bu bayramın üçüncü gününde, o yıl doğan çocuklara ad koyulup her biri kayıt altına alınıyor.

Yunanların tarih bilincini küçümseyen Mısırlı rahip, bu sözlerin ardından, geçmişte halkların nasıl ortadan kalktığına ilişkin bir konuşma yapar ve hem kendilerinin hem de Yunanların ortak geçmişlerine ait, tufan teması etrafında şekillenmiş bir hikâye anlatır. Sonrasında, tufandan önceki Atina'nın ihtişamından ve başarılarından söz eder; ancak hayatta kalanlar yazı sanatını bilmediğinden bunların unutulduğunu söyler.³⁹

Bu mitleri okuduğumuzda, tarih kayıtlarının değil, mitik anlatıların aktardığı devlet düzenlerinin Platon'un düşünde ihtişamla arzıendam ettiğini anlamak zor değildir. Kaldı ki, Platon'un mitik geçmişe özlemi yalnızca politik bir örgütlenme, sınıflı yapı gibi geniş çerçeveli, kuşbakışı görüntülerle ilgili değildir. Sözgelisi, *Devlet* ve *Timaios*'ta üst üste vurgulanan kadınların ortak kullanımıyla ilgili görüşünün bile mitik bir kökeninden söz edilebilir. Yunan mitik anlatılarında, her şey gibi evliliğin de ilk kökenine bir mitik hadiseyle yer verilmiştir; hâliyle bu hadisenin öncesinde kadınlar erkeklerin ortak malıydı. Bu komünal düzen Herodotos'ta geçtiği biçimiyle göz önüne alınınca, meselenin 5. yüzyıl Atina entelektüelinin zihnindeki karşılığını hayal etmek çok zor değildir. Thomson aktarıyor:

“İskityalı Agathyrislerde,” diyor Herodotos, “kadın herkesindir, böylece herkes birbiriyle kardeş olur ve bu genel akrabalık karşılıklı kıskançlık ve kin duygularını kaldırır.” Kadınların ortaklaşalığının mülkiyetin ortaklaşalığıyla el ele yürüdüğü düşüncesi hiç de yabancı değildi. Bu düşünceye Aristophanes ve Platon'da yeniden rastlarız (Thomson, 2007, s. 132).⁴⁰

Bu konuda Aristoteles'in de tarih kayıtları söz konusudur. Öte yandan tarih dışında mitik kayıtlara örnek olarak, evliliği Yunan halkına öğreten Atina kralı (Pelasg önderi) Kekrops'un hikâyesi meşhurdur. Yine Thomson, şöyle yazıyor:

Evliliğin kurucusu olduğu söylenen ilk Atina kralı Kekrops'la ilgili bir geleneği işte bu bilgilerin ışığında yorumlamamız gerekir. Kekrops'tan önce “evlilik diye bir şey yoktu; cinsel ilişki rastgele olduğundan ne çocuklar babalarını tanıyordu, ne de babalar çocuklarını. Çocuklar analarının adını alıyorlardı” (Thomson, 2007, s. 134).

³⁹ Krş. *Yasalar* 677c.

⁴⁰ Krş. Herodotus *Tarihler* iv.104; Platon *Devlet* 416d ve *Timaios* 18b; Aristophanes *Plutos*, 510-626.

Bu kadarının bile, Platon'un mitik anlatılara bakarak tarihsiz bir geçmişe duyduğu özlemi, kapıldığı politik nostaljiyi daha belirgin ve anlaşılır kılmak için yeterli olduğu kanaatindeyiz.

b) Yeni bir aktarım aracı olarak düzyazının etkileri

Vernant'ın, Yunan *polis*'inin oluşum sürecini irdelediği bir yazısı bizim için yol göstericidir. Buna göre, *polis* ruhunu meydana getiren temel motif, *logos*'un, yani kanıtlayıcı sözün evvela yazıya geçmesi ve ardından bütün *demos*'un ortak malı hâline gelmesidir (Vernant, 2017a, 49-50). Bu bir çeşit kültürel yayılımı ifade eder ve tıpkı önceki yüzyıllarda Homeros ve Hesiodos'un sözlü gelenek yoluyla bütün Yunan coğrafyasına yayılması gibi, bu defa yasaların ve felsefe metinlerinin *demos*'a yayılması anlamına gelir. Bununla beraber, İyonya ve İtalya filozoflarının, en iyi örnekle de Pythagoras'ın ezoterik gelenekleri, bu yayılımın tabii bir neticesi olarak önemli ölçüde tahribata uğramış olmalıdır. Başka bir deyişle, Yunan coğrafyasında yazılı anlatımın yaygınlaşması sonucunda, "felsefe" adı verilen bütün uğraşlar özgün ezoterik tavrını terk etmek zorunda kalmış ve *agora* ile, daha da önemlisi politik örgütlenmeyle iç içe geçmiştir. 5. yüzyıl Atina'sında, Anaksagoras'ın *Peri Phuseos*'unun, isteyen herkes tarafından çarşılarda ucuz bir fiyatla satın alınabileceğini Sokrates'ten işitiriz (*Savunma*, 26d). Bu, yazı aracılığıyla, filozofların en gizli öğretilerine her Yunan yurttaşının, hatta kölelerin bile kolaylıkla ulaşabildiği anlamına gelir.

Görünüşe göre, felsefenin yapıma biçimlerini değiştiren bu kültürel yayılım, o dönemin felsefe çevresini meydana getiren Sofistleri ve Platon'u bir tedbir geliştirmeye sevk etmişti. Sofist okul, bu tedbiri, demokratik iktidarla ve halkla sıkı ilişkiler geliştirmelerine imkân sunan retorikte bulmuştur. Platon'a gelince, onun öngörüsü farklı bir mecraya başvurmasına neden olur: mit.

Kültürel yayılım, Vernant'ın analizlerinde, "bilge" figürünün herhangi birine mektup yazdığı veya kitabını halka malettiği bir sahneye somutlaşmış görünür.

Daha önceki yüzyıllarda perdelerin arkasında veya kamuya kapalı mekânlarda, mutlaka erginlenmiş bir grup tilmizine seslenen bilge, artık zihnindeki bütün her şeyi, *polis*'te herkesin görebileceği bir şekilde açığa vurmakta, böylece bazı büyük tehlikeleri de göze almaktadır:

Burada artık söz konusu olan birkaç seçkin insana ayrılan ve tanrısal bir lütfu kolaylaştıran dinsel bir giz değildir. Kuşkusuz bilgenin gerçeği, tıpkı dinsel gizem gibi, sıradan insanları aşan temel bir açıklamadır, gerçekliğin ortaya çıkmasıdır, ama bilgelik yazıya teslim edilirken, bu mezheplerin gizli çemberinden sökülüp alınır, gün ışığında tüm sitenin görüşüne sunulur (Vernant, 2017a, s.51).

Bu noktada tespitimizi eleştirmeye imkân sunan bazı istisnalardan da söz edilebilir. Bu istisnalar için en iyi ve tek başına yeterli örnekse Ross ve Cherniss arasındaki tartışmadır. Cherniss'in 1945 tarihli *The Riddle of the Early Academy*'deki iddiası, Aristoteles'in tanıdığı Platon'la bizim bildiğimiz Platon arasında beliren farkların, Aristoteles'in diyalogları yanlış anlamış veya yanlış yorumlamış olmasından ileri geldiğidir. Başka bir deyişle, Cherniss'in diyaloglar hakkındaki tezi, Platon'un herhangi bir yazıya aktarılmamış öğretisinden söz edilemeyeceğidir ve Aristoteles de Platon'u tıpkı bizim gibi, diyalogların imkân verdiği biçimde ve ölçüde bilmektedir (Cherniss, 1944, s. 51 vd). Bu iddiaya karşılık Ross, Aristoteles'in Platon'dan sözlü biçimde edindiği bazı bilgilerin varlığına kanıt olarak dokuz farklı paragrafı birbiri ardına sıralar ve Cherniss'in tezini belirgin bir şekilde çökertir (Ross, 2016, ss. 102-5).

Bununla birlikte böyle bir istisna, 5. yüzyıl Atina bilgeleri için ileri sürdüğümüz iddiayla hiçbir şekilde çelişik değildir. Platon'un sözlü bir aktarım yoluna başvurmuş olması, her şeyden önce, onun düşüncesini *polis*'in görüşlerine açmış olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Dahası, bir kısmının otantikliği tartışmalı bile olsa, otuza yakın diyalogu kaleme aldığı ve bunu her Yunan yurttaşının erişimine sunduğu gerçeğini hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Sadece Platon değil, bütün Sofistler de öğretmendiler ve kendi okullarında veya farklı toplanma yerlerinde halktan kişilere dersler vermekteydiler. Bu, onların sözlü aktarım yönteminden yararlanmış olduklarını gösterir ve Platon da meseleleri öğrencilerinin önünde ele alırken diyaloglarda okuduğumuzdan kısmen farklı tespitlerde bulunmuş olması tuhaf değildir.

Öte yandan, Ross'la bütünüyle hemfikir olsak bile (ki bu, Platon'un *agrapha dogmata*'sının düşünülüp taşınmış, kasıtlı olduğu anlamına gelecektir), Platon'un eserlerinin halka açık olan kısmı ezici bir çoğunluğa sahiptir. Tek başına bu durum bile Akademia'daki öğretmen Platon'la Elea'daki ezoterik önder Pythagoras arasındaki farkı belirginleştirmek için yeterlidir.

Vernant'ın sözlü gelenekten yazıya geçiş formülündeki genel manzara, bize şunu anlatır: Eski Yunan halkları yeni *polis*'ler inşa ettikleri sırada, Miken soylu kral-tanrılar çoktan tarihe karışmış bulunuyordu. Bu tarihsel olgu, *polis* yasalarının ezici rasyonalitesi ve aynı zamanda kral-lider için de bağlayıcı olması gibi, pek çok "laik" pratikle de desteklenmektedir. Öte yandan aynı sayfalarda, Vernant'ın, bu laikleşmenin dini politikadan büsbütün tasfiye edebilecek kadar güçlü olmadığına dair farkındalığını anlamak hâlâ mümkündür.

Özetle, Yunan *polis*'leri, bütünüyle din ve tanrısallık ilkeleri üzerine bina edilmiş Miken toplum organizasyonlarına göre çok daha dünyevî, seküler olmakla birlikte, dinin birtakım kurucu ve düzenleyici işlevlerini de muhafaza etmek durumunda kalmışlardır. Nitekim o dönemde bile, yurttaşların iktidara koşulsuz itaatini ve yasayı makul bulmasını güvence altına alacak başka bir metottan söz etmek olanaksızdır.

Bir siyaset felsefesi olarak Platon'un devlet projesi, ilk bölümde belirttiğimiz üzere mitik geçmişten derin etkiler taşımasının yanında, aynı geçmişi yeniden canlandırmaya dönük nostaljik bir yöntemi de benimsemiş görünmektedir. 5. yüzyılda yaşamış vasat bir Atinalı yazarın bile erişebileceği, eldeki hazır Yunan tarihi literatürünü göz önünde bulunduracak olursak, Platon'un bu nostaljik yaklaşımının nedenlerini bir "yozlaşma," daha doğru bir ifadeyle "dekadans" düşüncesinde aramamız gerekir. Nitekim bu tarih anlatısı, "özlenen" başlangıçtaki örneklerini mitik gelenekten devşirerek, sürekli bir altın çağdan söz eden, düşüş sürecini de hicivci bir yöntemle betimleyen büyük bir mitoloji olarak karşımıza çıkar. Platon'un bu hikâye için başvurduğu birincil kaynaksa Kronos'un altın çağına övgülerin ustası Hesiodos'tur.

Aristoteles'in, meşhur bir mitik anlatıyı bize pek şaşırtıcı biçimde "tarih" olarak anlattığı bir yazısında, Dumezil'in olağanüstü bir tespiti olan üç işlevli Hint-Avrupa devlet modelinin Yunan siyasi dünyasındaki çöküş sürecine şahit oluruz (*Atinalıların Devleti* 3.2). Bu, meşhur komutan İon'un hikâyesidir. Özetle, kralın başarısızlığı üzerine halkın çağrısıyla karşısında birdenbire ordu belirmiş, bu başarısızlığın bedelini de yetkilerini orduyla paylaşarak ödemiştir.⁴¹

Sonuç olarak, tarih öncesi Miken krallarının çoğunda görülen ve tanrı-kralı mutlak söz sahibi ve otorite olarak tayin eden üç işlevli, kast temelli Hint-Avrupa modelinin çöktüğü coğrafya 7-6-5. yüzyıllardaki İyonya-Atina hattıdır; bunun öncesine ilişkin sözü edilen tarihlerse genellikle mitik anlatılara göndermede bulunur. Bu çöküşle birlikte, yetki paylaşımını esas alan yeni bir izonomi-demokrasi, Platon'a göreyse Kallipolis'e uzak ve tiranlığa yakın, kötü bir devlet modeli ortaya çıkacaktır.

⁴¹ Hikâyenin etraflı bir örneği için, 1. yüzyıl coğrafyacısı Strabon'un *Geographica* isimli eserine bakılabilir (Strabo, 1877, 10.1.3). Strabon bir "bilimci" olmasının yanında, hikâyesini Aristoteles, Demosthenes gibi kayıtlara başvurarak mitik anlatıdan bilimsel metne doğru şekillendirme yolunu seçer ve yine Thukydides, Plutharkhos, Pausanias vs. örneklerde olduğu gibi bir Antikçağ sosyal bilimciliği tavrı ortaya koyar.

SONUÇ

1. Platon'un kayıp köpeği

Her okurun dikkatini çekmesi zor olabilir, ama diyalogları baştan sona dolaşan, bazı köşe başlarında ansızın karşımıza çıkan huzursuz bir köpek vardır. Antik Yunan mitlerindeki hayvanlardan biri olmadığı kesindir; ve kendisini o kadar az ele verir ki, ne cinsini ne de milliyetini söylemek kolaydır. Bir tek *Gorgias*'ta, Mısır kökenli tanrılardan biri olduğuna ilişkin bir işaret yakalarız; Sokrates söz arasında birden haykırır: *μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίῳν θεόν –Mısırlıların tanrısı köpeğe andolsun ki...* Çoğu zaman Hera'nın, Zeus'un, Apollon'un, Kharitlerin ve başka Olimpik varlıklarının adına yemin ettiğini gördüğümüz Sokrates, arada bir böyle yabancı bir varlığa, dahası bir köpeğe yemin ederek bizi şaşkınlığa uğratar.

Çağdaşları arasında, aynı yemini bir tek Aristophanes'in *Eşek Arılan*'nda, Sosias'ın ağzından işitiriz: *μὰ τὸν κύνα...* (83). Bununla beraber, Aristophanes'in bu oyunu 422 tarihliken, ondan bir yıl önce yazdığı ve karakterlerinden biri Sokrates olan *Bulutlar*'ın bir yerinde, bu defa filozofun yeminleriyle alay edercesine, onu tek cümlede "Nefes, Khaos ve Havaya" yemin ettirir: *μὰ τὴν Ἀναπνοὴν μὰ τὸ Χάος μὰ τὸν Ἄέρα...* (*Bulutlar*, 627). Sokrates'in hem kendi çağında hem de bizim çağımızda hayli dikkat çekici olan başka yeminlerine de rastlamamız mümkündür; örneğin *Phaidros*'ta çınar ağacına yemin ettiğini görürüz. Ancak bu yeminlerin hiçbiri köpek yemini kadar ilgi çekici ve kışkırtıcı değildir. Sokrates'in diyaloglarda köpeğe ettiği yeminler şöyledir:

Savunma 22a:vῆ τὸν κύνα –köpeğe andolsun ki; yemin edilen:
Atina'da bilge olduğu söylenen hiç kimsenin aslında bilge olmadığını bizzat tecrübe ettiği.

Phaidros 228b:vῆ τὸν κύνα– yemin edilen: Phaidros'un, şayet kısa olsa, tekrar tekrar okumaktan bütün söylevi ezberlemiş olacağı.

Devlet 399e:vῆ τὸν κύνα– yemin edilen: Devletteki fuzuli bütün zevkleri ortadan kaldırdıkları.

Devlet 567d:vḡ τὸν κύνα– yemin edilen: Adeimantos’un eşekarlarından söz ettiği.

Devlet 592a:vḡ τὸν κύνα– yemin edilen: Filozofun politikadan uzak durmak isteyeceği.

Phaidon 98e:vḡ τὸν κύνα– yemin edilen: verilen her türlü cezayı çekmenin kaçmaktan daha iyi ve asilce olduğunu düşündüğü.

Kratylos 411b:vḡ τὸν κύνα– yemin edilen: O anda aklında, eskiden adları bulan kişilerin şimdinin filozoflarına benzediği yönünde bir düşüncenin doğduğu.

Gorgias 461a:vḡ τὸν κύνα– yemin edilen: Konuyu yeterince tartışmanın uzun zaman alacağı.

Gorgias 466c:vḡ τὸν κύνα– yemin edilen: Polos’un, söylediği sözlerle fikirlerini mi açıkladığını yoksa kendisine soru mu sorduğunu anlamadığı.

Kharmides 172e:vḡ τὸν κύνα– yemin edilen: Söylediklerinin, bizzat kendisini de şaşırttığı.

Büyük Hippias 287e:vḡ τὸν κύνα– yemin edilen: Hippias’ın cevabını beğendiği.

Büyük Hippias 298c:vḡ τὸν κύνα– anlamsız konuşup da anlamlı konuşmuş gibi davranmaması için Hippias’ı uyarırken.

Lysis 211e:vḡ τὸν κύνα– iyi bir dostu Darius’un bütün altınlarına tercih edeceği.

Bu yeminin farklı söylenişteki tek örneği *Gorgias* 482b’dedir:

μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν– Mısırlıların tanrısı köpeğe andolsun ki... yemin edilen: Ceza çekmenin kötü olduğunu düşünen Kallikles’in çelişkiye düşeceği.

Yeminin bu kullanımlarını birbiriyle ne kadar ilişkilendirirsek ilişkilendirelim bize Platon’un ironik kurgusunun eseri olduklarına dair herhangi bir işaret vermemekle birlikte, sırf Aristophanes’in iğnelemeleri Sokrates’in bu yemini gerçekten de sık kullandığını göstermeye yeterlidir. Bununla birlikte, *Yasalar*’da anlatılan yeminle (ὄρκος) ilgili bir miti Sokrates’in çok sevdiği bu yeminle birarada değerlendirmek, bize, Platon’un bu çalışma boyunca ortaya koymaya çalıştığımız mitolojik yaklaşımını destekleyecek bir argüman daha sunacaktır. Söz konusu mit, tanrısal yargıç Rhadamantys’ün yemin konusunda aldığı bir kararı anlatır:

... O günkü insanların çoğunluğu tanrıların soyundan geldikleri için, doğal olarak tanrıların varlığına açıkça inandıklarını görüyordu, zaten kendisi de bunlardan biriydi. Anlaşılan, insanlardan değil, ancak tanrılardan yargıç olabileceğini düşünüyor, bu nedenle de davaları kolayca ve çabucak sonuçlandırıyor: nitekim davalı taraflara dava konusunda yemin ettirip

çabucak ve kesin olarak davayı kapatıyordu. Bugün ise dediğimiz gibi insanların bazısı kesinlikle tanrılara inanmıyor, bazısı da (tanrıların) bizimle ilgilenmediklerini düşünüyor, sayıca en fazla ve en kötü olan bazılarının düşüncesine göre ise tanrılar biraz kurban, bolca yüze gülme karşılığında insanlara yüklü para kaldırmaya yardım ederler ve onları ağır cezalardan kurtarırlar; demek ki, Rhadamantys'ün davalardaki yöntemi bugünkü insanlar için elverişli değildir (*Yasalar*, 948b-c).

Bu sözler, Platon'un yaşadığı dönemde Atina toplumundaki "dindarlık" anlayışının yozlaştığını, insanların dini çoğu zaman gizli ahlâksızlıkları için bir kılıf olarak kullandığını, buna karşılık inananların da tanrıların affına sığınmayı her durumda abarttığını gösterir. Öte yandan, Platon'un dinle ilişkili mitlerin toplumsal yönüne *Devlet*'te olduğundan daha mesafeli olmakla birlikte, hâlâ büyük önem verdiğini de gösterir. Nitekim burada, Platon'un Magnesia'da öngördüğü yeni yasalardan birini görürüz; tanrılar adına edilen yeminler hiçbir şekilde gerçeğin delili olarak kabul edilmeyecektir.

Sokrates'in, Atinalı yurttaşlarının tanrı olduğuna inanmasının pek makul görünmediği birtakım varlıklara yemin etmiş olması farklı bakımlardan değerlendirilebilir. Ama özellikle *νή τὸν κύνα* yemininde, Yunanlar için hiç de bağlayıcı olmayan yabancı kaynaklı bir tanrı mitine, tam da Sokratesçi ironiyle bağdaşır biçimde, yeminin hakikat için delil olarak sunulmasının eleştirisi olarak başvurulmuş gibidir.

2. Yurttaş, filozof, yasakoyucu ve mit

Bu sıradışı tutumun, birbirini sonuç olarak getiren iki nedeninden söz etmek mümkündür. İlki, Yunan toplumunda mitlerin, gerçekliğe ilişkin dayanaklarını genellikle hayatın olağan akışından seçmemiş olmalarıdır. İkincisi, bunun bir sonucu ve aynı zamanda pekiştiricisi olarak, mitlerin günlük hayatın rutinlerine, rasyonel pratiklerine ve temelde laik olan herhangi bir mekanizmasına müdahale etmekten geri durmalarıdır. Mitle günlük hayat arasında kurulan ve ikisinin ilkece ayrılmasına dayanan bu ilişkinin sonucu olarak, yasakoyucu-düşünür figürü ve

sıradan yurttaş figürü arasında ortaya çıkan etkileşim birbirinden farklı gelişmiştir. Yasakoyucu veya düşünürün mitinde hep daha sakınlı, hakikat olma iddiasını rasyonel alanda sınamaya açmayan bir tavır görmemizin nedeni de budur. Sıradan Yunan yurttaşının mitiye, yasakoyucunun ve düşünürün anlattığı mitem daha ileriye gitmediği gibi, kendi hakikatini rasyonel alanda kanıtlamaya da kalkışmaz; fakat günlük hayatın akışına yine aynı otoritenin çizdiği sınırlar içinde müdahalede bulunmaktan da geri durmaz.

Çoktanrılı toplumlarda panteonların yaşadığı değişim süreçleri bunun örnekleriyle doludur. Büyük bir savaş veya antlaşma neticesinde panteona yasakoyucu tarafından yeni bir tanrı veya bir kült koyulur veya bunun tersi olur: Artık sıradan yurttaşların bu yeniliğe hızlı biçimde uyum sağlamaları gerekecektir.

Homerik kültürün yetiştirdiği Yunanlı bireyin gözünde, tanrısal güçlerin doğadaki nedensellik ve yasa ilişkilerine –bu ilişkilerin ilk başlangıçta, o da “ilk kuşak” tanrılarca kurulmuş olması dışında– müdahalesi, onları değiştirmesi ve düzenlemesi tasavvuru imkânsız bir olguydu. Dünya düzeni ve *kosmos* yasaları bizzat tanrılar eliyle değil, ilk kuşak tanrılar (titanlar) ve onların soyları arasındaki mücadeleyle, kısacası doğa fenomenleriyle çok benzer bir çatışma sonucunda ortaya çıkmış, ya da istenirse tesis edilmişti. Hâlihazırda egemen olan tanrılar, çok daha önceden tesis edilmiş bir doğa yasaları düzenine tabiydiler; bu yasalar üzerinde herhangi bir tasarrufa sahip değildiler.

Bununla birlikte, yukarıda sözünü ettiğimiz yasakoyucu ve mit ilişkisinin istisnai durumlar için söz konusu olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Nitekim Yunan coğrafyasında, ilk kıvılcımları filozofların bireysel fikirlerinde parlayan mitolojik yaklaşım, sıradan Yunan yurttaşı şöyle dursun, tarih yazıcıları, şairler ve devlet adamları düzeyine bile sirayet edememiş; bilhassa 5. yüzyıldaki Sofist ve Platoncu aydınlanmalar dönemi boyunca Yunan kültürü, mitlerle hesaplaşmasını ancak filozoflar eliyle gerçekleştirmek durumunda kalmıştır. Bunların başını Sofistler çekmekle birlikte, bütün zıtlıklarına rağmen yine de Sofist kültürün bir ürünü olan Sokratik düşünce, söz konusu mitolojik yaklaşımın, sığ bir akarsuyun menderesler çizmesi gibi ağır ve zikzaklı bir ilerleyişle, Sofist inkâr tutumundan Platonik faydacı tutuma –Campbellci deyişle, mitolojinin kozmolojik ve toplumsal

işlevlerine— doğru yol almasını sağlamıştır: Sofistler mitlerin birer safsata olduğunu bilerek reddediyorken, Platon onların –en azından Olimpik olanlarının– safsata olduğunu bilerek toplumsal ve politik alanda faydalarına başvuruyordu.

Yukarıda yaptığımız ayırmada, Yunan yurttaşlarının bir tipine “sıradan” sıfatını yakıştırmamanın zorunluluğunu da temellendirmemiz gerekir. Nitekim böyle bir yakıştırmada, sıradan yurttaşın Yunanadaki “yalın” anlamına gelen ἀπλῶς’un bütün olumsuz anlamıyla birlikte –çünkü hayatını yalın, yani Platoncu anlamdaki “sorgulama” eyleminden, bir kelimeyle felsefe etkinliğinden uzak geçirmektedir– başka mesleklerde çok büyük başarılarla imza atabileceğini göz önünde bulundurmamak bizi seçkincilik yaklaşımından kurtaracaktır.

Sözgelişi Alkibiades, Sokrates’in bütün çabalarına rağmen felsefe sanatında ilerleyememiş olsa da, Atina’nın diğer devletlerle ilişkisine yön verecek derecede nüfuzlu bir komutan ve devlet adamı olmayı başarabilmişti. Bununla beraber, Alkibiades’in tam karşıt örneği olarak düşünebileceğimiz Theaitetos’a gelince, toplumsal veya politik anlamda kendisine şöhret ve onur kazandıran hiçbir başarısı olmadığı hâlde diyalektik sanatındaki üstün yeteneğiyle Sokrates’in hayranlığını kazanmış, ona sık sık adından söz ettirmişti. En azından bir zamanlar şan ve onur elde etmekte çok başarılı, büyük meclislerde herkesin gözdesi ve idolü olan Alkibiades, Yunan yurttaşları arasında “sıradan” tanımımızı karşılarken; alabildiğine sade bir hayat yaşayan, *agora*’da adı sanı bilinmeyen ve genç yaşta katıldığı bir savaşta hem salgın hastalıktan hem de aldığı yaradan acı çekerek ölen, ama felsefe sanatında pek yetenekli ve başarılı Theaitetos, Yunan yurttaşları arasında “sıradan” tanımına hiç de için uygun bir figür değildir. Bu bakımdan, Platon’un çağında dikkatimizi çeken herhangi bir ismin mitle irtibatını irdelerken, felsefî düşünceyle, Platoncu anlamda söylenecek olursa “diyalektik” sanatıyla ilgisi bizim için birinci ölçüt olmak durumundadır.

Sıradan Yunan yurttaşının mitle ilişkisini irdelemeye imkân veren pek çok kayıt, günümüze sağlıklı biçimde ulaşmıştır. Üstelik bunlar sanatsal kurgu veya edebiyat alanındaki eserlerle sınırlı değildir; o çağdan günümüze varlığını sürdürmüş pek çok yasa metni, tarih anlatısı, biyografi ve mektup da Yunan

toplumlarında mitle kurulan ilişkiyi bütün perspektiflerden incelememize yardımcı öğeler içerir.⁴²

Eski Yunan dilinde “hikâye” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan, μῦθος’tan başka bir de ἱστορία sözcüğünün varlığı dikkat çekicidir. Platon ve Aristoteles bu sözcüğü çoğu yerde “araştırma” anlamında kullanmışlardır; fakat sözcüğün Avrupa dillerindeki yazgısını Herodotos’un ona yüklediği “derlenen bilgiler toplama” türünden bir anlam belirlemiş görünmektedir. Nitekim birkaç yüzyıl sonrasında Plutarkhos’un kullanımıyla, artık günümüzde geçerli olan “tarih” biliminin adı hâline gelmiştir. Bu durum, Yunan entelektüelinin “tarih” denen bir araştırma sahasını biçimlendirirken ona yakıştırdığı birincil niteliği çok güzel açıklar. Tarih, onu yazan ve okuyan her Yunanlının gözünde bir “hikâyeden” ibaretti. Üstelik birinci dereceden bir tanıklığa ihtiyaç duymuyordu; çünkü neredeyse bütün Yunan tarih yazarlarının metodu aynıydı: Tarihini yazacakları coğrafi bölgelere ziyarette bulunarak, yerel halkın ve düşünürlerin konuyla alakalı rivayetlerini, fikirlerini toplayıp kayıt altına almak.

Sonuç olarak mitoloji, tarihin neredeyse her döneminde, içinde bütün bilimlerin kısıp kaldığı bir çıkmaz olarak kendini belli eder. Bu çıkmazın temel kaynağı, bilimsel düşünmenin duyulur alanla sınırlanmış dar çerçevesidir. Bu, insanın deney ve gözlemini zaman ve uzay bakımından sonsuza eriştiremeyeceği, duyularının hakikatle örtüştüğünden asla emin olamayacağı bir çerçevedir. Akıl, bu sınırlı çerçevenin dışına çıkma zorunluluğunu gündelik hayatın her sahasında insana dayatmış ve sonuç olarak mitik düşünce, sürekli başka adlar altında,

⁴² Bunlar da, anmaya fırsat bulamadığımız ve mitlerin ilk kaynağı olan bazı edebî metinler gibi, listelere sığmayacak kadar kalabalıktır. Örneğin büyük tragedya yazarları kendi kurgusal eserlerini kadim mitlerle süslemekten çok hoşlanırlar. Hatta bazı mitleri, birbirinden küçük farklarla, birden fazla Yunan şairinden okumak mümkündür. Öte yandan kimi hatıra ve biyografi yazılarında –ki bunların aklımıza ilk gelen örneği yukarıda da aynı bağlamda değindiğimiz, Ksenophon’un çoğuna birinci derecede tanıklık ederek derlediği ilginç Sokrates hatıralarıdır– Yunan mitlerinin inançlara ve günlük hayatın bazı rutinlerine nasıl nüfuz ettiğini görebiliriz. Büyük Yunan tarihçileri Herodotos ve Thukidides’in yapıtlarında, hatta daha sonraki yüzyıllarda yaşamış Plutarkhos’un eserlerinde mitlerin belirleyici ve epeyi ağırlıklı olduğunu da görebiliriz. Platon’un mektuplarında da mitlerden izler görmek mümkündür. Yasa için akla ilk gelen örnekse, iki farklı mitosun çatışma alanı olarak okumaya elverişli görünen *Sokrates’in Savunması*’nda şahit olduğumuz, Atina yasalarının mit kaynaklı gelenek konusundaki korumacı tutumu olabilir. Sonuç olarak burada saydığımız yazı türleri sıradan Yunan yurttaşının hayatına ışık tutmaktaydı, kaldı ki elimizde bu hayat tarzını gözlemleyebileceğimiz bunlardan başka bir olanağın varlığından da söz edemiyoruz.

insanın doğayı ve evreni anlamlandırma çabasına bir şekilde dahil olmayı başarmıştır.

Aslına bakılırsa, mitik düşüncenin bu müdahalesi Kopernik devriminden sonra, hatta teknoloji ve uzay çağında bile azalmaya uğramış görünmez. Son birkaç yüzyılda büyük sıçramalarla ilerleyen bilimlerin etkisiyle kozmoloji, matematik ve hatta biyoloji sahalarında üretilen birçok teoriyle, günümüzden birkaç bin yıl önce yazıya geçirilmiş kozmogoni, aritmetik, tarım, hatta hayvanlar ve insanın ortaya çıkışını anlatan kadim mitler arasında belki de tek fark, eski çağlarda yaşayan insanların ruhunu etki altına almış bir huşu-korku duygusundan ibarettir. Eski ve yeni paradigmlar arasındaki örtüşmenin kaynağı, tıpkı binlerce yıl öncesinde olduğu gibi uzay çağında da, deney alanının –zamanla ne kadar genişlemiş olursa olsun– aynı sınırlı çerçevede içinde olmasıdır.

Böylelikle, insanda *logos* daima iş başında olduğundan, Sümer devrinde tarım faaliyetlerinde kullanılan en basit bir karasaban için bir başlangıç açıklamasına duyulan ihtiyaçla, 20. yüzyılda “evrenin başlangıcı nedir?” türünden, pek karmaşık bir bilimceğin çözümüne duyulan ihtiyaç arasında nitelik bakımından hiçbir fark kalmaz. Bu ihtiyaçların her ikisi de aynı meraktan doğmuştur; her ikisi de aynı merakın sırf nicelik bakımından birbirinden farklı olan sonuçlardır. Bununla birlikte, iki ihtiyacın giderilme biçimleri arasında, yine sırf nicelik bakımından farklılıklar bulunması, kurduğumuz analogiyi hiçbir bakımdan tartışmaya açmaz. Nitekim ilkinde tanrı Enlil’in insana lütufta bulunması ve buna karşılık insanın Enlil’e duyduğu minnettarlık (Kramer, 1961: 42); ikincisindeyse uzay ve zamanın yaklaşık 14 milyar yıl önceki muhtemel yokluğu ve bu durumun gelecekte doğurabileceği kıyamet senaryoları, uzun uzadıya ve aynı kesinlik, doğruluk derecesinde dile getirilir. Nihayet, gerek Enlil’in insanlara karasabanı öğretmesi, gerek Büyük Patlama’nın uzay ve zamanı ortaya çıkarması, doğayı bir süre gözlemledikten sonra baş gösteren zihin kurgularının meyvesidir. Her iki hikâyeleme de deney alanının dışında, düşleme yoluyla resmedilmiş olay örgülerine dayanmaktadır.

3. Son söz

Nihayet, Platon'un felsefesinde mitin ve mitolojinin yeri, bir yurttaş olarak onun veya Sokrates'in dindarca-dine aykırı tutumlarından ziyade, bu büyük felsefenin kurucu öğelerine bakılarak irdelenmek durumundadır. Platon'un felsefesine bu tarzdaki her felsefi bakışın bizi götüreceği yerse, mitolojinin işlevlerinin birbirinden farklı açığa çıkma biçimleridir. Her ne kadar bu çalışma özelinde güzergâh belirleyici olarak Campbell'in işlev sınıflandırmasındaki iki maddeye başvurmakla yetinmiş olsak da, Platon'un felsefesinde mitik öğelerin daha başka işlevlerinin de çözümlenmeye açık olduğu, bu bakımdan gerek Platonculuğun ve gerekse sonraki Platoncu geleneklerin mitik ve mitolojik tartışmalar için alabildiğine verimli, daha önemlisi mecburi bir alan meydana getirdiği şüphesizdir.

Veyne, antik dönemde yaşamış bir Yunanlının mitle irtibatını şu şekilde sabitler: O, miti ya kocakarı masalları olarak görür ya da gerçekleşmesi zor olağanüstü birtakım olaylar olarak; fakat bu ikinci durumda, anlatılanın tarihsel gerçek mi yoksa uydurma mı olduğunu tartışmanın da anlamsız olduğu yönünde bir tavır ortaya koyar (Veyne, 2015, s.39). Bu Yunanlılardan biri de Platon'du; ve ne yazık ki onun bu iki kesimden hangisine dahil olduğuna ilişkin elimizde –sözgelişi Euhemeros, Pausanias veya Miletoslu Hekataios'ta olduğu kadar– kesin bir veri bulunmamaktadır. Ancak bununla birlikte, bu kesinliği vermeyecek bile olsa, onun mite işlevsel bir yaklaşımda olduğunu ve hem felsefeyi, hem günlük hayatı hem de siyaset doktrinini kurgularken mitin pek çok işlevinden yararlanmaya giriştiğini metinlerden apaçık biçimde anlayabiliyoruz. Dahası, yukarıdaki sayfalarda etraflıca değindiğimiz gibi, metinleri derinlemesine incelediğimiz zaman onun 5. yüzyıl Yunanistan'ında hüküm süren pek çok mitik ve teolojik gelenek arasında belli bir gruba –zaman zaman işlevlerinden yararlanmak ve zaman zaman “iman etmek” bakımından– belli ayrıcalıklar tanıdığını görüyoruz. Bu itibarla, Platon'un mitlerle sıkı bir örüntü içinde olan “felsefi” metni, hem kendi zihin haritasının hem de 5. yüzyıl Yunanistan'ının kültürel haritasının karanlıkta kalmış yanlarını aydınlatmak için benzersiz bir kaynak hükmündedir.

Burada yeniden ve ısrarla altı çizilmelidir ki, yukarıda da yer yer değindiğimiz gibi, diyaloglardaki örtük kalmış ezoterik gelenekler bağlamında çözümlenecek bir Platonculuğun, bizi bireysel anlamda mitik reflekslere sahip bir Platon'a ve Sokrates'e vardırma ihtimali var. Sokrates ve Platon, batı felsefesinin bu iki büyük "kurucu" figürü, en nihayetinde kendi toplumlarının birer "erdemli" üyesi ve devletlerinin erdemli birer yurttaşıydı. Her ikisi de sıradan Yunan yurttaşlarıyla aynı agora'da dolaşıp söyleşti, alışveriş yaptılar. Sıradan Yunan yurttaşlarıyla aynı savaşları gördüler, aynı tapınaklara girdiler ve aynı devlet adamları tarafından yönetildiler. Onların felsefi etkinliklerinin bu ortaklıktan geniş ölçüde pay almamış olması imkân dahilinde değildir; bugün Augustinus'un *Tanrı Devleti*'ni veya Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okurken gözardı edemeyeceğimiz bir Hristiyanlık gerçeği ne kadar söz konusuysa, pek çok ilkçağ düşünürünü ve bilhassa Platon'u okurken gözardı edemeyeceğimiz bir Orfizm ve Olympos gerçeği de o kadar söz konusudur.

Diyalogların bize sunduğu imkânlar ışığında, Sokrates'in veya Platon'un, Mısırlıların ulu köpeğine inandıklarını düşünmek elbette akıl dışıdır. Her ikisinde de böylesi bir inancı, Veyne'nin sınıflandırdığı "tarihsel gerçeklik-uydurmalık" tartışmasını askıya alan Yunan yurttaş figürüyle de açıklamak mümkün değildir. Öte yandan, *Yasalar*'da ortaya koyulan yemin-mahkeme ilişkisi ve bu ilişkiyi irdelerken başvurulan "tanrısal yargıçlar" miti, köpek adına –kendisine hiç de iman etmeksizin– yemin eden filozofun mitle ve mitolojiyle içiçe kurduğu felsefi örüntüyü ortaya koymak için tek başına yeterlidir.

Köpeğin gerçekte hangi köpek olduğu, hatta köpek bile olup olmadığı veya adına yemin etmenin o dönemdeki yaygınlığı gibi pek çok tartışma açılabilir, ancak köpeğin bir "mit" olduğu ve filozofun buradaki etkinliğinin bir "mitoloji" olduğu tartışmaya açılmaz, apaçık ortadadır. Platon'un seslendiği köpek belki bu büyük ve karmaşık manzaranın bir yerlerinde kayıptır, ama düşünen hayvan, onun kayıp köpeğine tarihin her döneminde aynı şekilde seslenmeye devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Apollodorus. (1921). *The Library with an English Translation in 2 Volumes*. (S. J. Frazer, trans.) Cambridge: Harvard University Press.
- Aristophanes. (1930). *The Acharnians, the Clouds, the Knights, the Wasps with an English translation*. (B. B. Rogers, trans.) London: William Heinemann Ltd.
- Aristoteles. (2009a) *Fizik*. (S. Babür, çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2009b) *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, çev.) Ankara: BilgeSu Yayınları
- Aristoteles. (2012) *Poietika*(N. Kalaycı, çev.) İstanbul: Pharmakon Kitap.
- Aristoteles. (1920) *Athenaion Politeia*, ed. Kenyon. Oxford.
- Aristotle. (2008) *Metaphysics, Books 10-14. Oeconomica. Magna Moralia*. (H. Tredennick, G. C. Armstrong, trans.) London: Loeb Classical Library.
- Aristotle. (2004a) *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*.(W. S. Hett, trans.) London: Loeb Classical Library.
- Aristotle. (2004b) *Politics* (H. Rackham, trans.) London: Loeb Classical Library.
- Bernabé, A. (2013) *Poetae epici Graeci: Testimonia et fragmenta*. Berlin: De Gruyter.
- Burkert, W.(2004) *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, New York: Harvard University Press.
- Burnet, J. (1890). *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black.
- Campbell, J. (1991). *The Power of Myth, with Bill Moyers*. New York: Anchor Books.
- Campbell, J. (1994). *Yaratıcı Mitoloji: Tanrının Maskeleri*. (K. Emiroğlu, Çev.) Ankara: İmge Yayınları.
- Campbell, J. (2003) *Batı Mitolojisi: Tanrının Maskeleri* (K. Emiroğlu, Çev.) Ankara: İmge Yayınları.
- Campbell, J. (2001) *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri* (K. Emiroğlu, Çev.) Ankara: İmge Yayınları.

- Cherniss, H. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Vol.1., Baltimore: The John Hopkins Press.
- Cicero, M. Tullius. (2006). *De Republica, De Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia*. (J. G. P. Powell, trans.) New York: Oxford University Press.
- Coomaraswamy, A. K. (2011) *Christian and Oriental Philosophy of Art*. New York: Dover Publications.
- Cornford, F. M. (1907) *Thucydides Mythistoricus*. London: E. Arnold.
- Cornford, F. M. (1912), *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. London: E. Arnold.
- Cornford, F. M. (1952), *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornford, F. M. (1997). *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indiana: Hackett Publishing Co.
- Diels, H., Kranz, W. (1961) *Die Fragmente der Vorsokratiker. 3 Banden*. Frankfurt am Main: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Dowden, K. (1992). *The Uses of Greek Mythology*. New York: Routledge.
- Ebeling, H. (1885). *Lexicon Homericum I-II*. London: Williams and Norgate.
- Eliade, M. (2014) *Mitlerin Özellikleri*(S. Rifat, çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M. (2013) *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1: Taş Devrinden Eleusis Mysterialarına*. (A. Berktaş, çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Guthrie, W. K. C. (1955). *The Greeks and Their Gods*. Boston: Beacon Press.
- Guthrie, W. K. C. (1997a) *A History of Greek Philosophy: Volume 1, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1997b) *A History of Greek Philosophy: Volume 2, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1997c) *A History of Greek Philosophy: Volume 4, Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Herodotus (1920), *The Histories* with an English translation, (A. D. Godley, trans.) Cambridge: Harvard University Press.
- Hesiod. *Theogony. Works and Days. Testimonia with an English translation* (G. W. Most, trans.) Cambridge: Harvard University Press.
- Homer. (1924). *Iliad in two volumes with an English translation* (A. T. Murray, trans.) Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Homer. (1919). *Odyssey in two volumes with an English translation* (A. T. Murray, trans.) Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Homer (2005a). *İlyada*. (A. Erhat, A. Kadir, çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Homer (2005b). *Odyseia*. (A. Erhat, A. Kadir, çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Jaeger, W. (1948). *The Theology of the Early Greek Philosophers*. (E. S. Robinson, trans.) London: Clarendon Press.
- Jaeger, W. (1953). *Die Theologie der Frühen Griechischen Denker*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Jaeger, W. (1948) *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (2011) *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. (G. Ayas, çev.) İstanbul: İthaki Yayınevi.
- Karatani, Kojin. (2017). *Isonomia and the Origins of Philosophy*. (J. A. Murphy, trans.) Durham: Duke University Press.
- Karatani, Kojin. (2019). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. (A. N. Bingöl, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kramer, S. N. (2007) *Sumerian Mythology: A study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C*. London: Forgotten Books.
- Kramer, S. N. (2002). *Sümerler: Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri*. (Ö. Buze, çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kranz, W. (1994) *Antik Felsefe*. (S. Y. Baydur, çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Ksenophon. (1997). *Sokrates'ten Anılar*. (C. Şentuna, çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Laertios, D. (2013). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (C. Şentuna, çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Liddell, H. ve diğerleri (1883). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Nietzsche, F. (1966), *Beyond Good and Evil*, (W. Kaufmann, trans.) New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1967), *Frühling 1878 bis November 1879. Menschliches, Allzumenschliches, zweiter Band; Nachgelassene Fragmente, 4*, Berlin:de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1999). *Jenseits von Gut und Böse: Zur Genealogie der Moral*. Bonn: Deutscher Taschenbug Verlag de Gruyter.
- Pausanias (1918). *Description of Greece with an English Translation in 4 Volumes*. (W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., trans.) London: William Heinemann Ltd.
- Payne, R. (1959), *The gold of Troy, the story of Heinrich Schliemann and the buried cities of ancient Greece*.New YorkÇ Funk & Wagnalls.
- Plato. (2002a) *Charmides, Alcibiades 1 & 2, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*.(W. R. M. Lamb,trans.)London: Loeb Classical Library.
- Plato. (2002b) *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*.(H.N. Fowler trans.) London: Loeb Classical Library.
- Plato. (2002c) *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*.” (H.N. Fowler trans.) London: Loeb Classical Library.
- Plato. (2002d) *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*.(W. R. M. Lamb trans.) London: Loeb Classical Library.
- Plato. (2002e) *Lysis. Symposium. Gorgias*.(W. R. M. Lamb trans.) London: Loeb Classical Library.
- Plato. (2002f) *Republic, Volume I: Books 1-5*.(C.E. Jones, W. Preddy trans.) London:Loeb Classical Library.
- Plato. (2002g) *Republic, Volume II: Books 6-10*.(C.E. Jones, W. Preddy trans.) London:Loeb Classical Library.
- Plato. (2002h) “Statesman. Philebus. Ion.” (H.N. Fowler, trans.) London: Loeb Classical Library.
- Plato. (2002i) *Theaetetus, Sophist*.(H.N. Fowler, trans.) London: Loeb Classical Library.

- Plato. (2002j) *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles.*(R. G. Bury trans.) London:Loeb Classical Library.
- Platon. (2014) *Parmenides*(S. Babür,çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Platon. (1998) *Yasalar. Yunanca Aslı İle – 2 Cilt* (C. Şentuna, S. Babür, çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Platon. (2012) *Phaidon: Ruh Üzerine* (N. Kalaycı, çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Plutarch. (1957). *Moralia with an English Translation in 14 Volumes.* (F. C. Babbitt, trans.) London: Harvard University Press.
- Proclus. (1820) *The commentaries on the Timaeus of Plato in five books; containing a treasury of Pythagoric and Platonic physiology.* (T. Taylor, trans.) London: the Author.
- Renan, Ernest (1897) *Recollections of My Youth*, (C. B. Pitman, trans.)London: Chapman and Hall.
- Rohde, E. (1925) *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*” (W. B. Hills, trans.) New York: Kegan Paul Trench Trubner & Co. Ltd.
- Ross, D. (2016). *Platon’un Yazılı Olmayan Öğretileri*, (Özne 24. Kitap-Bahar 2016 içinde, ss. 101-111, (C. Sabancı, çev.), Konya: Çizgi Kitabevi.
- Simplicius (2014). *On Aristotle's Physics.* (P. Huby, C.C.W. Taylor, trans.) London: Bloomsbury.
- Stewart, J. A. (2001) *The Myths of Plato.*London:Barnes and Noble Inc.
- Strabo. (1877) *Geographica*(A. Meineke, trans.) Leipzig: Teubner.
- Levi-Strauss, C. (2013) *Mit ve Anlam*, (G. Y. Demir, çev.) İstanbul: İthaki Yayınevi.
- Thomae Aquinatis. (1920) *Summa Theologica Pars Prima.* Romae: Typographia Forzani et S.
- Thomson, G. (1997), *İlk Filozoflar: Eski Yunan Toplumunu Üzerine İncelemeler*, (M. H. Doğan, çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Thomson, G. (2007). *Tarihöncesi Ege: Eski Yunan Toplumunu Üstüne İncelemeler.* (C. Üster, Çev.) İstanbul: Homer Kitabevi.

- Thucydides (1942), *Historiae in two volumes*, trans. (H. S. Jones, J. E. Powell, trans.) Oxford: Oxford University Press.
- Uzdaviyins, A. (2011) *Orpheus and the Roots of Platonism*. London: The Matheson Thrust.
- Vernant, J. P. (1962), *Les origines de la pensée grecque*, ed. Georges Dumézil, PUF, Paris.
- Vernant, J. P. (2006), *Myth and Thought among the Greeks*, (J. Lloyd, J. Fort, trans.), New York: Zone Books.
- Vernant, J. P. (2015). *Eski Yunan'da Mit ve Din*. (M. Erşen, çev). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Vernant, J. P. (2017a). *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. (H. Portakal, çev). İstanbul: Cem Yayınları.
- Vernant, J. P. (2017b). *Eski Yunan'da Mit ve Toplum*. (M.E. Özcan, çev). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Vernant, J. P., Naquet, P. V. (2012). *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*. (S. Tamgüç, R. F. Çam, çev). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Veyne, P. (2015). *Yunanlar Kendi Mitlerine İnanmışlar mıydı?* (M. Alkan, çev). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Von Hendy, A. (2001). *The Modern Construction of Myth*. Indiana: Indiana University Press.
- Xenophon. (2013). *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. (E. C. Marchant, O. J. Todd,trans.), London: Loeb Classical Library.

EK 1. Orijinallik Raporu



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 23/07/2019

Tez Başlığı : PLATON'UN FELSEFESİNDE MİTOLOJİNİN İŞLEVİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 115 sayfalık kısmına ilişkin, 22/07/2019 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimededen daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

23/07/2019

Adı Soyadı: Birdal AKAR

Öğrenci No: N11223071

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü: Doktora Bütünleşik Dr.**DANIŞMAN ONAYI**

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Cemal GÜZEL

EK 2. Etik Kurul/Komisyon izni ya da Muafiyet Formu



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 23/07/2019

Tez Başlığı: Platon'un Felsefesinde Mitolojinin İşlevi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.


23/07/2019

Adı Soyadı: Birdal AKAR

Öğrenci No: N11223071

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI


Prof. Dr. Cemal GÜZEL

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr