

Erken Yunan Düşüncesinde Doğal İlahiyatın Gelişimi*

The Development of Natural Theology in Early Greek Thought

İbrahim Daşkaya 

Özet

Bu makalede Sokrates-öncesi düşünürlerin ilahiyatının hangi entelektüel koşullarda mümkün olduğu tartışmalarını değerlendirmeyi amaçlıyorum. Yazıda önce erken Yunan düşünce tarihinde bir ilahiyat faaliyeti olup olmadığına dair spekülasyonları özetliyorum. Ardından geleneksel düşünce kalıplarında verili tanrı-imgelerinin sorgulanması sürecini ele alıyorum. Bu sürecin tabii sonucu olarak söz konusu kalıpların alegori yazarları tarafından yeniden üretilmesi hakkında bazı açıklamaları paylaşıyorum. Son olarak da alegori yazılarıyla eş zamanlı ortaya çıkan *kosmo-theogonia* çalışmalarının ilahiyat üzerine düşünmeye ne gibi etkileri olduğunu aktarıyorum.

Görüleceği üzere Sokrates-öncesi düşünürler sınıfına yalnızca alışıldık

Abstract

The purpose of this paper is to evaluate the debates concerning the intellectual conditions under which the theology produced by pre-Socratic thinkers was possible. The discussion regarding whether any theological activity existed in the history of early Greek thought is summarized first. Then, the process by which the pre-established gods-images inherent in traditional thought were questioned is addressed, and explanations are offered concerning the consequent rearticulation of these images by allegorical authors. Finally, the impact that the cosmo-theogonic studies—which emerged concurrently with allegorical writings—had on theological reflection is discussed.

It is evident that extending the category of pre-Socratic thinkers beyond

* Bu yazının yazılmasına vesile olan Cemil Meriç Sosyal Bilimler Lisesi'nin kıymetli öğrencilerine ve zarif hocamız Ercan Yılmaz'a teşekkür ederim.

✉ Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi. İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü-
daskaya@sakarya.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4615-6145

adları yerleştirmeyip, alegori ve *kosmo-theoioia* yazarları dâhil edince *mûthostan logos*a geçişin evrimsel karakteri daha açık gözüktüyor. Sözü geçen yazarların Yunan doğal ilahiyatının çerçevesini kurduklarını ve kendilerinden önceki Homeros-Hesiodos geleneğinin tanrı-imgeleriyle hesaplaşırken bu geleneği yeniden formüle ettiklerini söylemek de mümkün. Nitekim her iki türden yazılı ürün de dönemin felsefe ve teoloji sorunlarına ciddi bir katkı sağlamakla kalmamış, Aristoteles'e kadar uzanan bir zaman aralığında varlığını hissettirmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Mûthos-Logos*, Sokrates-öncesi, İlahiyat, Analoji, *Kosmogonia*, *Theogonia*

the conventional names to encompass allegorical and cosmo-theogonic authors serves to accentuate the evolutionary nature of the transition from mythos to logos. These writers are instrumental in establishing the foundational framework of Greek natural theology and in reconceptualizing the preceding Homeric-Hesiodic tradition through their engagement with divine images. It is evident that both genres have made significant contributions to the philosophical and theological issues of their time, and have also maintained their influence over a period extending to Aristotle.

Keywords: *Mythos-Logos*, Presocratics, Theology, Analogy, *Kosmogonia*, *Theogonia*

1. Tartışma

Bir zamanlar “Yunan mucizesi” deyimiyle *mûthosun* us tarafından “yenilmesi” anlaşıyordu. Ancak bir yüz yıla dağılan filolojik, tarihsel ve antropolojik verilere dayalı incelemeler sonunda bu “ussal başarı” anlatısı terk edildi; yalnız bu kez de sadece usdışını öne çıkaran bir tarihçilik anlayışı yaygınlaşmaya başladı. Oysa göreceğimiz üzere erken dönem Yunanistan’ında kültürel değişim us ile usdışının iç içe geçtiği bir süreçtir. Hatta denebilirse iki ayrı birimden söz etmenin zor olduğu momentler vardır bu değişimde.

Bu yazıda ussal ile usdışı olanın arasındaki ilişkiyi erken Yunan ilahiyatı özelinde ele almayı deneyeceğim. Bu maksatla şu soruları soruyorum: Sokrates-öncesi zamanlarda ussal bir ilahiyatı (*theologia naturalis*) mümkün kılan öğeler var mıydı? İlahiyatın, doğa (*phûsis*) araştırmaları ile eşzamanlı ortaya çıkışının tarihini yeniden kurmak için kültür tarihi bize yardımcı olur mu?

Hellenistik zamanların başından Patristik dönemin sonlarına kadar üretilen felsefe tarihçiliğinin genel kabullerinden birisi de Platon ve öncellerinin ilahiyat ile ilgilendikleri iddiasıydı. Bu eski ve uzun sürmüş anlayışın akademik camiada tartışmalı hale gelmesi on sekizinci yüzyılı bulmuş; on dokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar Platon-öncesi filozoflarının ilahiyat hakkında değil, sadece doğa hakkında yazdıkları fikri çeşitli gerekçelerle benimsenmişti. Her biri farklı düzeylerde olmak üzere bu görüşü savunanlara Nestle, Burnet, Gomperz, Vlastos gibi zirve isimleri örnek verebiliriz. Ancak Cornford, Dodds, Jaeger gibi yazarlar da ilahiyatın özellikle Sokrates-öncesi filozofların ilgisini çektiğini ve felsefelerinde hâkim bir rol oynadığını savundular.¹ Filolog ve felsefe tarihçisi uzmanların bu sorun çerçevesinde ürettiği eserler çok sayıda ve bir o kadar da ufuk açıcıdır. Ancak bu yazıda Sokrates-öncesinde bir ilahiyat var mıydı yok muydu tartışmasına uzun uzadıya girmek niyetinde değilim.² Fakat ussal bir ilahiyatın o günkü

¹ Burada her iki grubun da kendi içlerinde homojen fikirler ileri sürmediğini ve her bakımdan aynı görüşleri savunmadığını belirtmeliyim.

² Elbette bu önerinin sebebi yazının konusunu dağıtmamaktır. Yoksa tabii ki tartışma bu isimlerle sınırlı kalmamış ve bu yazıda da zaman zaman atıfta bulunulacak görece yakın

entelektüel ortamda nasıl mümkün olduğunu anlamaya yardımcı olması ihtimalini hesaba katarak bu tartışmanın çok kısa bir özetini vermek isterim.

Sokrates-öncesi düşünürlere Aristoteles'ten bu yana doğa bilginleri dendiğini biliyoruz. Ancak bu adlandırmanın anakronik bir yanılgıya yol açma tehlikesi var. Zira onların *phûsis* ile kastettikleri şey ile on yedinci yüzyıl sonrası biliminin *doğadan* anladığı şey arasında pek çok farklılık var. Örneğin klasik dünyada *phûsis telosu* olan bir vuku bulma haliyken moderniteyle birlikte doğa mekanik ve ereksel-olmayan bir model diye kavranır. Bu iki doğa tasarımı arasındaki bir diğer önemli fark da ilkçağ düşünürlerinin *phûsise* tanrısallık (*theion*) sıfatı atfetmeleridir. Bu nedendir ki on sekizinci yüzyıl sonrası literatürde Sokrates-öncesi doğa bilginlerinin aynı zamanda birer teolog olup olmadıklarını tartışan uzmanlara rastlıyoruz.³ Burada sorulan soru şudur: Klasik dünyada *phûsisi* araştırmak

tarihli filolojik çalışmalarla sürdürülmüştür. Yani, soru hala yerinde durmaktadır: *Mûthos*'tan *Logosa* (mitsel inançtan ussal inanca) geçiş nasıl ve hangi yollardan geçerek gerçekleşmiştir? Daha doğrudan ve kabaca sorsak, usdışının mitsel olanı belirlediği yerde *logosun* sınırlarını yalnızca us mu çizmiştir? Bu iki terim birbirini dışlar mı yoksa etkileşime açık mıdır? *Mûthos* ve *logosun* anlamı günümüzde mit ve ussal olandan anlaşılanla aynı mıdır? Dahası bu kavramsallaştırmalar anakronik olarak sonraki tarihçilerin çizdiği yapay bölümlemelere mi karşılık gelmektedir? Bu sorulara yanıt aramanın usullerinden birisi de hem mit dünyasında hem de felsefe evreninde kullanılmaktan vazgeçilmeyen kimi terimleri dilsel-toplumsal bağlamlarından koparmadan incelemekten geçer. Makalede incelemek istediğim *theos* terimi bir yandan bu tartışmayı belli bir yörüngeye oturacak kadar işlevsel, diğer yandan da bu yörüngenin merkezini gözden yitirmemize neden olacak kadar müphem bir terimdir. Dolayısıyla *theosun logosa* konu olmasının altıncı yüzyıldan itibaren (ve tabii önceki) seyrinin ne anlama geldiği ya da nasıl gerçekleştiği üzerine çeşitli mülahazalar vardır. Erken Yunan düşüncesini “*phûsisi* araştırmaya” indirgeyenler ile “*theos* hakkında ussal savlar ileri sürmeyi” öne çıkaranlar arasındaki karşıtlık, aslında bu iki etkinliğin adeta organik biçimde birbirinden neşet ettiği gösterilebilirse ortadan kalkar (Tor, 2017, s.1-2).

³ Özellikle Miletoslular, *theostan* ziyade *phûsis* (kozmozgoni, kozmoloji, fizik ve biyoloji) ile ilgilenen filozoflar diye tanınırlar. Oysa onların temel fikirleri, *phûsis* kavramında içkin dinsel yön dikkate alınmazsa büyük ölçüde fakirleşir. Her ne kadar bugün *phûsis* kavramını, daha uygununu öneremediğimiz sürece, “fizik” ya da “doğa” diye çevirsek de, kavramın günümüz biliminin anladığı doğayı ya da fiziği kastetmediğini anlamak önemlidir (Jaeger, 2011, s. 40). MÖ altıncı yüzyıl düşünürleri *phûsisten* söz ederken tanrısallık fikrini içinden çıkaracakları “ölümsüz bir döngüyü” anlıyorlardı. “Doğa ilk baştan beri metafizik bir varlıktır; sadece doğal bir unsur değil, doğaüstü yaşam ve güçlerle dona-

tanrısal-olanın neliğini incelemek anlamına gelir mi yoksa bu iki alan birbirine indirgenemez mi? Başka türlü sorarsak, “*theologia naturalis*”, *phûsis* araştırmalarıyla eşzamanlı mı ortaya çıkmıştır?

Bu tartışmadaki taraflardan ilki, söz konusu dönemde herhangi bir doğal ilahiyatın üretilmediğini savlar. Bu tutumun temsilcilerinden olan J. Burnet *Erken Yunan Felsefesi* adlı eserinde -muhalifi Cornford’a itiraz ederken- *phûsis* araştırmalarında “tanrıbilimsel kurgunun hiçbir izinin” bulunmadığını ileri sürer; Ionia bilimi ile eski gelenek arasında herhangi bir sürekliliğin olmadığına ısrar eder. (2013, s.18).⁴

Cornford bu yoruma katılmaz. O, bütün Yunan kozmolojik düşüncesini, Olûmpoşçu ve Orpheoşçu öğretilerin doğal gelişmesinin bir sonucu olarak ele alır.⁵ Örneğin Cornford (2020), eserinde Sokrates-öncesi düşünürleri bilimsel gelenek ve mistik gelenek başlıkları altında toplar. Her iki gelekte de mitolojinin veya mevcut dinlerin kavramsal evrimlerinin izlerini takip edebileceğimizi yazar. Mistik gelenek içine yerleştirdiği bir grup düşünürün (Pûthagoras, Herakleitos, Parmenides, Empedokles ve hatta Platon) *Dike* merkezli Orpheoşçuluktan esinlendiğini iddia ederken (s.236 vd); bilimsel gelenek içinde konumlandığı düşünürlerin (Miletoslular, Anaksagoras ve atomcular) görüşlerinin *Moir*a’yı esas alan Olûmpoşçu kavrayışlarının etkisi altında biçimlendiğini belirtir (s.219 vd).⁶

tlmış bir unsur, aynı zamanda *Ruh ve Tanrı olan bir tözdür* (Cornford, 2020, s. 192).” Dolayısıyla, örneğin Yunanca *phusiologoi*, yani “doğa hakkında konuşanlar” ifadesini “fizik filozofları” ya da “fizikçiler” diye çevirmek bazı durumlarda yanlış olacaktır. “Çok az sayıda Sokrates-öncesi düşünür bizim anladığımız anlamda fizikçi ya da materyalist olabilir, ancak çoğu değildi (Gregory, 2013).”

Not: Makalenin konusu milattan önce sekizinci yüzyıl ile dördüncü yüzyıl arasında geçtiği için yazıda bundan sonra “MÖ” kısaltmasını kullanmayacağım.

⁴ Burnet’in yanı sıra Vlastos da doğa filozoflarının “birincil amacının dinde reform yapmak değil, doğayı anlamak” olduğunu ileri sürer; benzer bir savı Barnes da yazar: “Miletoslu filozofların ilahiyatı, tanrılara yönelik sözde bir bağlılıktır” (Granger, 2007, s.135-136, n.2).

⁵ “Francis Cornford (1952), erken dönem felsefenin dini düşünce ve kültürle süregelen, biçimlendirici ve çoğu zaman kendine mal edici ilişkisini savunur. O, ilk filozofu, daha eski bir peygamber-şair-bilge kompleksinden doğan ve hala ona borçlu olan farklılaşmış tiplerden biri olarak tanımlar. Bu farklılaşmış tip ile diğerleri arasındaki gerilimi Miletoslu filozoflara kadar geriye götürür. (Tor, 2017, s.16)

⁶ *Dike* ve *Moir*a hakkında tafsilat için bkz: Cornford, 2020, s.235 vd.

Ayrıca Gomperz de *Greek Thinkers* (2020) adlı eserinde benzer mülahazalarda bulunur. Ona göre Yunanların doğa üzerine tefekkürünün (bilimin) etkilerinden biri çoktanrıcılığın tartışmalı hale gelmesidir. Zira düşünürler evrenin “çok sayıda ve her biri ayrı ayrı kaprisli olan tanrıların oyun alanı” gibi görülmesi fikrinden uzaklaştıkça ve doğal olayların düzenliliğine dair içgörüler arttıkça tanrılarını da bu üstün yazgının/*Moir*a (düzenin/*Dike*) buyruğu altında tasarlamaya başlarlar. Dahası bu düzen fikri güç kazandıkça, çoktanrıcılığın tektanrıcılığa meylettiğine de şahit oluruz (s.44).

Burada Cornford ve Gomperz’in görüşlerine paralel olduğunu düşündüğüm G. Murray (1947) ve E.R. Dodds’un (1973) açıklamalarına da değinmek istiyorum. Her iki kültür tarihçisi de *mûthostan logosa* geçişin evrimsel bir doğası olduğuna işaret eder. Onlara göre antik dünyanın ussal spekülasyonları son tahlilde usdışının temelleri üzerine inşa edilmiştir. Gerek Murray gerekse Dodds klasik Yunan kültürünün salt ussal bir vechesi olmadığını, tarihsel-toplumsal-dinsel nedenlerden dolayı “usdışının” da felsefenin içinde kök saldığı zihniyetin önemli bir ögesini oluşturduğunu iddia ederler. Örneğin Murray Sokrates-öncesi düşünürlerin usa başvurarak usdışı tanrı-imgeleriyle hesaplaştığını yazar. Bu düşünürler Olûmpos tanrılarına ya da genel olarak Yunanların *theologia* dedikleri tanrılar hakkındaki söylentilere hiçbir şekilde itibar etmemiş olsalar da daha ilkel ve içgüdüsel olan dinsel zihniyetten kurtulamadılar: Benimsedikleri kadim öğretiler arasında *Moir*a ve *Dike* kavramlarını, “benzer benzerini çeker” ilkesini, evrenin bir *kozmos*/düzen olduğu fikrini ve hatta bu nedenle evrenin *hen*/bir olduğu iddiasını sayabiliriz (s.70-71).

Dodds (1973) ise bir hesaplaşmadan ziyade adeta kültürel bir uzlaşmadan bahseder. Buna göre toplumların zihniyetleri günden geceye değişmez. Bu nedenle ussal teşebbüs bir çırpıda mevcut zihniyetin usdışı yanlarını yok edemez; olsa olsa bu zihniyete sirayet etmeye, onu yavaşça dönüştürmeye çalışır. Yeni bir inanç kalıbı nadiren daha önce var olan kalıbı tamamen ortadan kaldırır: ya eski-olan, yeni-olanın bir ögesine dönüşür ya da ikisi yan yana, mantıkça uyumsuz, ancak farklı bireyler ve hatta aynı birey tarafından eşzamanlı olarak kabul edilir, demektedir (s.179).

Murray (1947) bu süreci daha çok “ussal olanın usdışına bir tepkisi” olarak tasvir etmeyi tercih ederken (s.66 vd); Dodds (1973) “her iki ögenin işbirliğini” vurgular. Nitekim bu işbirliğine örnek olarak Pûthagoras ve Empedokles’in usdışı inançlarının belirleyiciliğinden ve Hekataios, Xenophanes ve Herakleitos’un ussal bir tanrısallık modelini nasıl inşa ettiklerinden söz eder (s.179 vd).

Benzer bir hususa Jaeger de işaret eder:

Daha sistematik bir şekilde çalışılmış olan sonraki Yunan felsefesinde, teoloji diğer düşünce dallarından o kadar açık bir şekilde ayrılmıştır ki, ayrıca değerlendirmek kolaydır. Ancak Yunan düşüncesinin en eski safhalarında bu tip bir ayırım söz konusu değildir. Dolayısıyla metodolojik bir zorluk ortaya çıkar. Şöyle ki, Anaksimandros veya Herakleitos’un özel olarak Tanrı’ya veya ‘Tanrısallık Olan’a dair düşüncelerini hakikaten anlamak istiyorsak, felsefelerini bir bütün halinde, ilahiyat bileşenlerini doğa araştırmaları veya ontolojiyle ilgili olanlardan ayırmaksızın, parçalanması mümkün olmayan bir organizma gibi ele almamız gerekir (Jaeger, 2011, s.20).

Örneğin Thales, suyun *arkhé* olduğunu ilan ettiğinde, asıl yenilik, tanrısallık-olanın artık açıkça “kozmo-genetik ilahi özle” özdeşleştirilmesi gerçeğinde yatıyordu. Başta tanrılardan vazgeçemediler ama öncelikle antropomorfik-olmayan bir tanrısallıkla ilgileniyorlardı. Böylece Yunan çoktanrıcılığının gerilemesine katkıda bulundular. Onlara göre evrenin ezeli-ebedi tanrısallık özünü, ezeli-olmayan herhangi bir tanrıdan daha önemliydi (Hack, 1931, s.40).

Jaeger (2011) de benzer bir savı Anaksimandros’un *apeiron* öğretisini yorumlarken ileri sürer: Thales, dünyayı, sudan doğan bir şey olarak algıladığı gibi, Anaksimandros, su gibi bir maddenin, ateş veya toprak gibi farklı niteliklere neden olamayacağını düşünür. Bu bakış açısı, var olan tüm öğeler (toprak, ateş, hava vb) için geçerlidir.

Demek ki, dünyanın başlangıcındaki şey, ancak mevcut maddelerin hiçbirisiyle özdeş olmayan, buna karşılık bu sınırsız sayı ve türdeki maddenin hepsini oluşturabilecek bir şey olabilir. Dolayısıyla, bu şeyin ayırt edici özelliği, başlı başına sınırsız oluşu olmalıdır ve bu yüzden Anaksimandros onu tam da bu isimle, *apeiron* olarak adlandırır (s.43).

Buna göre dünya *apeiron*dan, yani sınırsız olandan/sonsuzluktan doğmuştur. *Apeiron* var olanların, göklerin ve dünyaların başlangıcı ve kökenidir.

Anaksimandros, Sınırı-olmayan kavramıyla kozmolojisinin başına “başlangıcı-olmayan” bir şey yerleştirmiştir. Onun *apeironu*, her şeyin kendisinden doğduğu ve kendisine geri döneceği bir şeydir. Dolayısıyla *apeiron* var olan her şeyin başlangıcı ve sonudur. Burada dikkatimizi çekmesi gereken şey “başlangıcı” ve “sonu olmayan” (yani kendisi başlangıç ve son olan) bir varlığın, tanrı fikriyle ilişkilendirilmesinin meşruluğudur. Bu sorunun yanıtı *apeironun* diğer niteliklerine bakılarak verilebilir: *Apeiron* sonsuzdur ve yaşlanmaz ve tüm dünyaları kuşatır. Her şeyi yönetir ve ilahidir, çünkü ölümsüzdür ve yok edilemezdir (Jaeger, 2011, s.44).

W. Jaeger ve A. Drozdek gibi felsefeci-tarihçiler de Sokrates-öncesi felsefede ilahiyatın merkezi rol oynadığında ısrarcıdırlar. Drozdek’e göre ilk filozoflar bir yandan *phûsis* ile ilgilenirken, mevcut tanrı-imgeleri ile tanrısal-olan (*theion*) kavramının arasındaki karşıtlığın yol açtığı gerilimin farkına varmışlar, uzun bir zaman aralığında da tanrısal-olanın neliği hakkındaki fikirlerini bu gerilimi azaltmak için yeniden düzenlemişlerdir. Böylelikle doğal ilahiyatın temellerinin beşinci yüzyılda Ionia’da mevcut tanrı-imgelerine karşı ussal çözümlemeler olarak atıldığı söylenebilir. Yunanların gözünde doğal ilahiyatın ne ifade ettiğini anlamak için, onu bağlamında görmek gerekir: Bu bağlam bizzat *phûsis* hakkındaki ussal düşünmedir. Doğa felsefesinin ortaya çıkışı ile “tanrısal-olan”ın üzerine konuşmak eş zamanlıdır.⁷ Bu savı önceleyen J. Adam da 1908’de (2019) şöyle yazar: Yunan felsefesi başından itibaren Homerosçu ilahiyattan çok daha kapsamlı ve Yunan çoktanrıcılığı ile çatışmaya girmesi kaçınılmaz olan *derin bir ilahiyata dönüşme kapasitesine sahipti* (s.202).⁸

⁷ Burada tekrar Cornford 2020’ye atıf yapılabilir. O, *phûsis* kavramının tanrısallığının altını çizer: “Hem canlı hem de ilahi olarak kabul edilen -yani Ruh ve Tanrıya ait olduğu düşünülen tüm özelliklerle donatılmış- bu ince ve hareketli cevher, Miletlilerin *physis* dediği şeydir (2020, s.196).” (Alıntının imlası korunmuştur.)

⁸ İtalikler bana ait.

2. Doğal İlahiyatın Arka-Planı: Yabancılaşma

Her ne kadar Hekataios Yunan mitolojisini “gülünç” bulan ve ussal açıklamalarıyla bu hikâyeleri daha inandırıcı kılmaya çalışan ilk Yunan kabul edilirse de Homeros ve Hesiodos’un şiirine ahlaki açıdan saldırısının yarattığı tepki bakımından Ksenophanes, döneminin en etkileyici şair-filozofu sayılır. Nitekim Dodds (1973) “Öküzler resim yapabilseydi, tanrıları öküzle benzerdi” denildiği andan itibaren, geleneksel inancın tüm dokusunun gevşemeye, çözülmeye başlamasının sadece bir zaman meselesi olduğunu söyler ve bu durumun Yunan aydınlanmasının başlangıcı sayılabileceğini iddia eder (s.181). Dodds’un “*Aufklärung*”/“aydınlanma” dediği bu sürece bu yazıda “yabancılaşma” demeyi tercih ediyorum.

“Yabancılaşma” (“aydınlanma”) Murray’ın (1947) da belirttiği gibi elimizden geldiğince, tüm düşüncelerimizin, içinde şekillenmekten kurtulamadığı kalın gelenek atmosferinin farkına varma ve dışına çıkma çabasıdır. Antropolojinin bize öğrettiği şeylerden biri de, geleneğin, adetlerinin, tabuların ve batıl inançların insanoğlu üzerindeki ezici ve kalıcı etkisidir. Bu kabuk, başka bir toplumun istilasına ya da nüfuz etmesi dışında neredeyse kırılmaz, değiştirilemez (s.66-67). Murray bu açıklamayı yaptıktan sonra altıncı yüzyıl Yunan dünyasında böyle bir zihniyet dönüşümü olduysa şayet, bunun nasıl mümkün olduğunu sorar:

Öncelikle, Yunan filozofunun kendi geleneğinden kaçması ne ölçüde mümkün olabilirdi? O, Hekataios’un ‘sayısız ve gülünç’ olarak nitelendirdiği ‘Yunanlıların *logois*yle yetiştirilmişti: Homeros ve Hesiodos’a, diğer şairlere, tapınaklardaki yerel ritüellere, onların mitlerine, putataparlığına ve sorgulanmamış antropomorfik çoktanrıcılığına dayanan bir mirasa doğmuştu. Bu inançlardan gerçekten kurtulabilir miydi? (s.68)

Onun betimlediği biçimiyle vuku bulan yabancılaşma, içinde refleksiyonun filizlendiği bir bilinç-durumunu oluşturacaktır. Nitekim Ksenophanes örneğine geri dönecek olursak şunu görürüz: O yurdundan çıkmayarak Etiyopya’yı hiç görmeseydi, bu zenci halkın “zenci tanrı-imgeleri” olduğuna şahit olmasaydı, ardından “öküzler ve atların mümkün olsa nasıl tanrı-

lar tasavvur edebileceklerini” de çıkarsayamayacaktı.⁹ Onun, insanın içine kolayca düştüğü antropomorfizme dikkat çekebilmesinin nedeni, Yunan halklarıyla paylaştığı zihinsel çerçevenin dışına çıktığında görmeyi başardığı şey, başka halkların da aynı teknikle tanrı imgeleri yaratma yetenekleri olduğunu idrak etmesidir. “Kızıl ve gök-gözlü” olmayan tanrı suret ya da heykelleriyle karşılaşması Yunan tanrı formunun mutlak olmadığını idrak etmesini sağlamıştır. Bu idrak *aufklarung*tur, aydınlanmadır ve olsa olsa böyle bir yabancılaşmanın sonucudur.¹⁰

Doğal ya da ussal ilahiyatın ortaya çıkmasının yerleşik ilahiyatın mevcut tanrı-imgelerine yabancılaşmanın sonucu olduğu iddiasına geri dönelim. Ussal ‘ilahiyat’ tamlaması zihinsel bir tutumu, *theos* hakkında *logosa* dayalı (yani eleştirel ya da reflektif denilebilecek) bir düşünme tutumunu dile getirir. Belli ki Sokrates-öncesi kültür evreninde, Yunanlar için tanrı ya da tanrıların neliği bir sorun haline gelmiştir. Esasen ilahiyat bir din değildir; olsa olsa belli bir dinin tanrı tasarımıyla ilgili felsefi çözümlemesi, refleksiyona tabi tutulmasıdır; gerekiyorsa yeniden üretilmesidir. Bu nedenle, doğal ilahiyat ancak basit inancı aşan ve inandığı şeyi anlama gerekliliğini hissetmeye başlayan bir toplumun içinde hayat bulur. Nitekim altıncı yüzyıla gelindiğinde klasik dönem insanı tam da böyle bir **zihinsel yabancılaşmayla** karşı karşıyaydı.¹¹

⁹ Elbette, zenci halklarla ilk karşılaşan kişi Ksenophanes olmasa gerek; ancak onu bu tür bir çıkarım yapmayan diğer Yunanlardan ayrılan şey, söz konusu akıl yürütmeyi yapabilecek zihinsel bir hazırlığı olmasıdır.

¹⁰ Belli ki altıncı yüzyılda, geleneksel şiirin/dinin tanrı-imesi, duygusal ve ussal nedenlerle kendisine yabancılaşmış bir tasavvurdur. Bu tasavvurun neden olduğu krizle başa çıkmanın yolu, *theos* kavramı üzerine yeniden düşünmektir. Böylece mitlerde karşılaşılan geleneksel tanrı imgelerinin kusurları da dile getirilmeye, tanrısallığa uygun olduğu düşünülen tanrı fikirleri üretilmeye başlanır. Sokrates-öncesi düşüncede “geleneksel tanrı imgesinde kabul edilemez olan, kusurlu olan nedir?”; “tanrılar ne tür şeylerdir, ilahi olan nedir ve ne olmalıdır?”, benzeri sorulara rastlarız (Drozdek, 2007, s. v-viii).

¹¹ Dördüncü yüzyıla gelindiğinde ise “tanrısallığın neliği” tartışmasını sistemli, spesifik bir amaç doğrultusunda bir üst seviyeye taşıyarak felsefesinin ana konusu yapan, hatta bu kavramı “ilahiyat” sözcüğüyle adlandıran kişi Platon oldu. *Politeia*’da, “tanrıların doğası hakkında verilen eğitimin standart araçları arasında olan geleneksel şiirin uygunluk ölçütlerini saptayabilmek için” bu kavramı gündeme getirdi. Erken Yunan şiirinin mitolojik tanrılarında insani zaafıların her türlü vardı ve bu tip bir tanrı anlayışı, Platon’un ussal

Elimizdeki tarihsel-filolojik verilere dayanarak mevcut tanrı-imgele-ri ile “tanrısallık” kavramı arasındaki gerilimin, erken dönem yazarlarını fazlasıyla meşgul ettiğini söyleyebiliriz. Öyle ki ilk filozoflarda en çok aşına olduğumuz *arkhénin* ne olması gerektiğine ilişkin mülahazalar bile “tanrılarının tanrısallığının kaynağının ne olduğu” sorusuna paraleldir. Bu ilahiyat Miletoslulardan (*arkhénin* birliğine yaptıkları vurgu) Pûthagoras-cılara (evrendeki *harmoniaya* odaklanmaları); Ksenophanes’ten (tanrının tanrısallık-olması gerektiği savındaki ısrarı) Parmenides (ilahi nitelikleri haiz Varlık’a atfı), Empedokles (ilahi *Phren/Zihin* öğretisi)¹² ve Anaksagoras’a (tek başına, kutsal ve tarifsiz bir varlık olan *Nousa* inancı) ve hatta belki de Demokritos’a (dünyayı kuşatan *ananke/zorunluluk* fikri) kadar belirgin şekilde takip edilebilir (Drozdek, 2007, s. vii).

İlk doğa bilginleri olarak anılmalarına alışık olduğumuz bu kişilerin kimliği (filozof mu, şair mi, kâhin mi, peygamber mi, hatta hekim ya da büyücü mü oldukları) üzerine yapılan tartışmalar neticesinde, klasik çağlarda bu kimliklerin iç içe geçtiğini biliyoruz artık. Nitekim herhangi bir anakronik çarpıtmaya yol açmamak için araştırılan çağın kültür evrenine yakından bakmak kaçınılmazdır. Örneğin, Thales ve ardıllarının içine doğduğu zihniyetin yaklaşık iki yüz yıllık bir zaman aralığında ne yönde biçimlendiğini bilirsek, bu ilk Yunan düşünürlerinin niçin bir doğal/ussal ilahiyat inşa etme ihtiyacı duyduklarını ve bunu nasıl gerçekleştirdiklerini kavramamız mümkün olabilir.¹³

tanrısallık anlayışına taban tabana zıttı. Dolayısıyla *theologia* kavramı, mitsel gelenekle “tanrı-sorununa” ilişkin ussal yaklaşım arasındaki çatışmadan doğdu. Bu açıdan, gerek *Politeia*’da gerekse *Yasalar*’da Platon’un felsefesi, en yüksek düzeyde ilahiyat olarak karşımıza çıkar (Jaeger, 2011, s. 18). Öte yandan P. Bovet *Le Dieu de Platon d’après Tordre Chronologique des Dialogue* adlı eserinde “tam anlamıyla konuşacak olursak, Platon’dan önceki herhangi bir felsefi sistemde Tanrı düşüncesinin yeri yoktur” demektedir. Bu keskin hüküm, bu hükmü aktaran J. Adam tarafından pek çok açıdan eleştiriye açık bulunmuştur (Adam, 2019, s.202).

¹² Empedokles’in doğal ilahiyatında rastladığımız tanrısallık fikrini (DK31-B132, B133, B134) Ksenophanes’inkiyle karşılaştırmak için bakınız: DK21-B11, B14, B15, B16, B23, B24, B25, B26. Ayrıca her iki filozofun tanrısallık kavrayış şeklinin Platon’un (akabinde Aristoteles’in) tanrı tasarımıyla derinden etkilediği açıktır.

¹³ Bu tarz felsefe tarihçiliğine iyi bir örnek Gomperz’dır. O antik Yunan düşüncesini tarihsel bir bağlam içinde ele alır. Eserinde felsefeyi, dönemin toplumsal, kültürel, iktisadi

Bu iki yüzyıllık arada mitsel anlatı ve din tarihi alanındaki gelişmeleri, kendisi de Sokrates-öncesi dönemin sonlarında (485?-425) yaşayan Herodotos, uzun uzadıya anlatır. O Yunan halk dininin nasıl şekillendiğini şöyle özetlemektedir:

Peki, nereden geliyorlardı bu tanrılar? Ta baştan beri mi vardılar? Biçimleri nasıldı? Daha düne kadar bir şey bilinmiyordu. Zira Homeros ve Hesiodos benden herhalde dört yüz yıldan daha eski değildirler; Yunanlılar için tanrıların soy zincirini tertipleyen, tanrıların sıfatlarını, görevlerini, kendilerine özgü niteliklerini belirten, görünüşlerini anlatanlar onlardır. Onlardan önce geldiklerini söyleyen şairler, bence onlardan sonradırlar (Herodotos, 2012, s.145).

Onuncu yüzyıldan sekizinci yüzyıla evrilerek ulaşan mitsel çokseslilik (Olûmposçu ve Orpheosçu anlatılar ve barbar toplumlarının farklılıklar taşıyan tanrı-imgeleri çokluğu), her ne kadar başka kültür kalıplarından aktarılmış olsa da, nihayetinde altıncı yüzyıl toplumunun zihin dünyasında Yunan kalıtı olarak varlığını sürdürüyordu. Bu farklı mitsel inançlardan birini ya da birden fazlasını, hatta hepsini tercih etmek mümkündü. Zira hangi inanç yorumunun doğru, hangisinin yanlış olduğunu dayatan kurumsal bir *orthodoksi* yoktu ve dolayısıyla çoğul-anlatı bir hakikat sorununa yol açmıyordu; başka türlü dersek, “homojen bir Yunan dünya-görüşü olmadığı” için sorunlara, kimseyi rahatsız etmeden, çelişkili yanıtlar verilebiliyordu (Dodds, 1973, s.180-181).¹⁴ Böyle bir ortamda alegorik yorumlar mit kökenli anlatıları gözden geçirmenin en elverişli araçları haline gelirken *phûsis* araştırmaları da yeni bir tanrısallık modeli inşa etme eğilimi taşıyordu.

ve siyasi gelişmeleriyle birlikte inceler. Filozofları toplumsallıktan izole edilmiş bir takım soyut fikirler çerçevesinde değil, yaşadıkları çağın entelektüel atmosferini oluşturan tüm koşullar bağlamında değerlendiren. Gomperz, yorumlarını yaparken sadece felsefi argümanları değil, tarihsel belgeleri, edebi anlatımları ve filolojik verileri de dikkate alır (Gomperz, 1964).

¹⁴ Yunan dini, belirli, sabit dogmalardan ziyade çok çeşitli ritüel pratikler ve inanç biçimlerinin bir arada bulunduğu gevşek bir yapı sergiler. Bu nedenle doğal ilahiyat da geleneksel dini tutumlarla çatışmaktan ziyade onlarla iç içe geçmiştir. Metinlerde yer alan sembolik ve alegorik öğeler, felsefi kanıtlamanın tek başına açıklayıcı olmadığını, aynı zamanda dinsel deneyim ve kültürel pratiklerle desteklendiğini gösterir (Tor, 2017, s.46).

3. Doğal İlahiyatın İmkânı: *Mûthos* ile Hesaplaşma

Doğal ya da ussal bir ilahiyat çevresinde sorulan sorulara verilen ilk yanıt Homeros ve Hesiodos’un çeşitli biçimlerde yorumlanmasıydı. Başlangıcını altıncı yüzyıla tarihlendirebileceğimiz alegori,¹⁵ bu arka-plan resminde *phûsis* araştırmalarıyla birlikte merkezi bir yer tutar. Yorumlama tekniklerinin gelişimi mitolojik anlatılar ile *phûsis* açıklamaları arasındaki dönüşümde kritik bir rol oynamıştır (Granger, 2007, s.138-9). Geleneksel olarak, Homeros ve Hesiodos’un anlatıları evrenin düzenini tanrısal müdahaleler ile açıklarken, alegorik yorum mitlerde yer alan öğeleri, doğal/fiziksel ilkeler olarak anlamayı önerir.

Homeros’un tanrılarını doğal güçler olarak yorumlayanların başında altıncı yüzyıl yazarlarından Rheigumlu Theagenes’in geldiği söylenir. O tanrılar arasındaki çatışmaları ahlaki, fiziksel ya da kozmolojik güçlerin bir çatışması diye anlar. Bu alegorik okuma yöntemi ile tanrıların insani zaafı olduğunu iddia edenleri yanıtlamakla kalmaz mitlerin derin sembolik anlamlar içerdiğini de ileri sürmüş olur. Örneğin, tanrılar arasındaki çatışmalar, doğanın öğeleri (ateş, su, hava vb.) arasındaki etkileşimlerin bir temsildir bu efsanelerde. Ayrıca tanrıların veya kahramanların eylemlerinin ahlaki ya da psikolojik erdemler veya zaafı olarak açıkladığı kısımlar da vardır (Domaradzki, 2020, s.206).¹⁶

Beşinci yüzyıldan bir yazar olan Metrodoros da kahramanları doğa olaylarıyla eşleştirir, böylece Homeros’un aslında fiziksel dünyanın işleyişini anlattığını iddia eder. Örneğin, Akhilleus’u “güneş” diye yorumlar: Buna göre Homeros Akhilleus’un öfkesinden söz ettiğinde güneşin yakıcılığını, hızından bahsettiğinde ise güneşin hareketinin seriliğini dile getir-

¹⁵ Klasik kaynaklar bu konuda altıncı-beşinci yüzyıllarda yaşamış olan Theagenes ve çağdaşı Phereküdes’i ilk yorumcular şeklinde değerlendiriyorlar. Bkz: Tate (1934) ve Domaradzki (2010).

¹⁶ Tate (1934) bu yaklaşımı hatalı bulur. Alegorinin savunmacı yönünün gereğinden fazla vurgulandığını belirttikten sonra şöyle yazar: “Püthagoras ve Ksenophanes, Homeros’u suçlarken, Rhegionlu Theagenes ise Tanrıların Savaşı’nın, kısmen doğa güçleri arasındaki bir çatışma, kısmen de insan ruhundaki çelişen tutkular arasındaki bir mücadele olarak anlaşılabilirliğini göstererek Homeros’u savunmaya girişmiştir (s.105).”

mektedir. Helene’yi ise “dünya” olarak görür ki, o savaşın merkezinde yer alması ve herkesin onun için mücadele etmesi sebebiyle insanın dünyaya olan düşkünlüğünün güçlü bir simgesidir. Benzer şekilde, Diogenes’in Zeus’u “hava” ile özdeşleştirilmesi, onun, evrenin temel ilkesini bir tanrı figürüyle ifade eden geleneksel anlayışı, bilimsel bir ilkeler bütünüyle değiştirme çabası olarak görülebilir (Domaradzki, 2010, s.239).

Alegorik yorum yönteminin palazlanması felsefe metinlerinin de birden fazla katmanda anlam içerebileceği fikrini güçlendirmiştir. Böylece alegori yalnızca edebi bir yorum yöntemi olarak değil, felsefe üretiminin vazgeçilmez bir tekniği, temel araçlarından biri olarak da kullanılmıştır. Nitekim alegori yazarları mitsel olanı felsefi düşünceyle uyumlu hale getirmeyi üstlenmişlerdir. Örneğin Metrodoros ve Diogenes Homeros’un metinlerinde saklı bir felsefe sistemi bulunduğunu varsayarak, şiirlerde geçen kahramanları ve tanrıları, kozmolojik ve fiziksel süreçlerin simgeleri olarak ele almışlardır (Domaradzki 2010, s.234).

Bu tür alegorik yorumlar, zamanla mitolojideki tanrıların antropomorfik yanlarını tedricen azaltmış; evrenin doğaüstü müdahalelerle değil, içkin ve düzenli yasalarla işlediği fikrini destekleyen bir öğreti haline dönüşmüştür. Dolayısıyla bu süreç, mitolojik anlatıdan ussal açıklamaya geçişin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu sav J. Tate’in (1927) ve (1934) tarihli çalışmalarında açıkça ileri sürülmüştür: Buna göre Yunan felsefesi Yunan şiirinin serimlediği “dağınık bir inançlar kümesinin” filozoflarca yeniden biçimlendirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu iddia *mûthosun* felsefe tarihindeki merkezi rolünü vurgulaması bakımından dikkat çekicidir. Tate (1934) tarihli yazısında, altıncı yüzyılda felsefenin alegoriyle eş zamanlı tezahür ettiğini, bunun en önemli sebebinin de aslında daha sonra felsefe diyeceğimiz etkinliğin ilk başlarda alegori formunda üretilmesi olduğunu ileri sürer. Daha açık ifade etmek gerekirse ilk filozoflar aslında geleneksel şiirin içeriğini savunan değil, tersine açımlayan yorumculardır (s.107).

Daha önceki bir makalemden, beşinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Homeros ve Hesiodos’u ahlaksızlık suçlamalarına karşı savunma arzusunun, erken

dönem şairlerinin alegorik yorumcularını harekete geçiren asıl güdü olmadığını göstermiştim. Şüphesiz böyle bir arzu vardı; ancak bunun oynadığı rol bütünüyle ikincil bir nitelikteydi. Benim görüşüm, alegorinin işlevinin başlangıçta olumsuz ya da savunmacı değil, bilakis (daha sonraki dönemlerde Anak-sagoras, Metrodoros vb. düşünürlerde olduğu gibi) olumlayıcı ya da açıklayıcı olduğudur (Tate, 1934, s.106).

Aralarında bir yüz yıl olmasına rağmen günün Yunan aydını Homeros ile Hesiodos'un ortak bir geleneği temsil ettiğini varsayar.¹⁷ Bu nedenle ilk filozoflar öğretilerini söz konusu iki şiir geleneğiyle rekabet içinde geliştirmişlerdir. Nitekim Ksenophanes onların tanrı-imgelerine doğrudan saldırırmış, Herakleitos ve Empedokles gibi şair-bilgeler de farklı noktalardan bu eleştiriyi sürdürmüşlerdir. Ancak, eleştirdikleri bu geleneği gerek üslup gerek biçim bakımından takip ettikleri yani sadece eleştirmeyip bir başka açıdan yeniden ürettikleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

Öyle ki Herakleitos, öğretilerini büyük ölçüde mitsel geleneklerden ödünç alınmış bir anlatım tarzında sunar –ona yüklenen “karanlık” sıfatının da bu anlatım tarzıyla ilgisi vardır. Örneğin, “Bilgelik tektir. *Zeus* adıyla anılmayı istiyor ve istemiyor”; “*Helios* bile ölçülerini aşamaz. Aşarsa *Dike*'nin yardımcıları *Erinûesler* onun peşinden ayrılmaz.” (DK 22 B32, 95) gibi fragmanlarında geleneği devam ettirdiğini görebiliriz.¹⁸

Filozofların yalnızca öğretilerinde değil, üsluplarında ve dillerinde de şairlerle boy ölçüşme eğiliminde olduklarını Parmenides örneği de göstermektedir. Parmenides, felsefi hakikatin ifadesi için en uygun araç olduğunu düşündüğünden, kasıtlı bir tercihle şiir biçiminde yazmıştır. Dahası,

¹⁷ Hesiodos'un didaktik tavrının Homeros'ta da bulunduğu düşünülmesi Hekataios'tan Ksenophanes'e, Herakleitos'tan Platon'a tüm yazarları rahatsız etmiştir. Onlar bu iki şairi, arasındaki karşıtlığı görmezden gelerek, ilahi bir otorite sıfatıyla ele aldılar (Tate, 1934, s.105).

¹⁸ Tate (1934) yazısında Herakleitos'un bu fragmanda '*Zeus*' sözcüğünün, '*zên*' ('yaşamak') fiilinden türediğini ve bilgelik kavramının bir anlamda bu adla anılabileceğini ileri sürdüğünü söyler. Ayrıca, *Dike* ve *Erinûesler*'den adaletin hizmetkârları olarak bahsettiğini ve eğer güneş belirlenen ölçüleri aşarsa onların intikam alacağına inandığını ekler. Tate'e göre Herakleitos *Erinûesler* gibi mit kişilerini evrenin işleyişinin dayandığını düşündüğü denge yasaları olarak yorumlamaktadır (s.106)."

şiiirinin bir tanrıça tarafından kendisine ilham/vahiy edildiğini belirtir (DK 28 B1). Benzer yöntemi Empedokles de takip etmiştir; simgesel anlatıma ilgi duyar ve mite düşkündür. Örneğin, “Dört kökünü dinle sen önce bütün şeylerin: Parlayan *Zeus*, hayat veren *Hera*, *Hades*, *Nestis*, gözyaşlarıyla besleyen dünya kaynaklarını (DK 31 B 6). Herakleitos’ta olduğu gibi bu örnekte de tanrıların özel adlarının kullanılmasıyla, mevcut *mûthos*un yorumlanarak yeniden üretildiği gözlemlenebilir.

Belli ki Sokrates-öncesi filozofların *mûthosa* ilgi duyduğu açıktır. Bunun sebebi onlar kendi kurgusal evren açıklamalarını inşa ederken kavrayışlarının yetmediği yerde ellerinin altında bulunan ve zihniyetlerini şekillendirmiş olan şiiire müracaat etmek olabilir. Böylece kendilerini mecazlar ya da alegoriler aracılığıyla ifade etmeye meyletmişlerdir.

Fakat asıl sebep, bu tür spekülative modellerin büyük ölçüde Homeros ve Hesiodos’un incelenmesinden doğmuş olmasıydı. Bu filozoflar, filozof olmadan önce Homeros’un öğrencileriydiler. Kendi düşünceleri geliştikçe ve Homeros ile Hesiodos’u yeniden yorumlamaya başladıklarında, aslında daha önce içselleştirdikleri şeylere tepki veriyorlardı; bu yüzden de tamamen yeni terimler yaratmaktansa, yalnızca kısmen reddettikleri geleneklerin üslubunu ve sözcük dağarcığını korumaları doğal bir şeydi. (...) Şairlerin hatalarını düzeltmenin bir yolu ise mitolojilerini yeniden gözden geçirmekti (Tate, 1934, s.107).

Görüldüğü üzere hem Domaradzki hem de Tate, erken dönem Yunan felsefesinin arka-planının *mûthos* ile bağını vurguluyorlar. Burada iki temel nokta dikkat çekici. İlki dil ve üsluptaki süreklilik. Her iki yazarın da kabul ettiği iddiaya göre bu filozoflar, mitolojiyi bütünüyle reddetmeyip, onu belli bir anlayışla dönüştürdüler; zira kendi düşünceleri büyük ölçüde Homeros ve Hesiodos’tan etkilenmişti; dolayısıyla da tamamen yeni bir terminoloji oluştu.

Dikkat çekici bir diğer nokta da şudur: Tate ve Domaradzki alegori ve felsefe yazarlarının mitik öğretileri yetersiz veya yanlış bulduklarında, sadece bunları eleştirip yadsımadıklarını, pek çok örnekte görüldüğü üzere bu anlatıları yeniden yorumlayarak dilsel-zihinsel evrende dolaşımda tutmaya, yani var etmeye neden olduklarını da ileri sürüyor. Kısacası felse-

fenin mitolojiyle diyalektik bir ilişki içinde doğduğu ve bu düşünürlerin mitlere karşı bir yandan eleştirel bir tutum sergilerken öte taraftan da bu kadim gelenekten beslenmeye devam ettikleri ve geleneği yeniden ürettikleri söylenebilir. Ancak geleneği yeniden üretirken çok daha sert bir muhalefetin *theogonia* ve *kosmogonia* yazarlarından geldiğini söylemek abartı olmaz. Bu yeniden üretimin asli konuları arasında özgün metinlerde birbiriyle içiçe geçmiş halde iki konu öne çıkar: Tanrıların ne türden varlıklar olduğu ve sahip olmaları gereken ahlaki vasıfların ne olduğu.

Geleneksel tanrıların en belirgin ilahi vasıflarından ilki, şüphesiz, ölümsüzlükleridir. Destanlarda sıklıkla “ölümsüzler”, “ölümsüz tanrılar”, “onlar sonsuza dek yaşarlar” gibi ifadelere rastlarız. Ancak bu öykülere göre tanrılar ölümsüz olmakla birlikte ezeli değildirler, yani tanrıların var olmadığı zamanlar da olmuştur. Bu nedenle tanrılardan *önce var-olan* güçler ile *sonradan olan* tanrılar arasında bir hiyerarşiden söz edilebilir.¹⁹ Bu hiyerarşide en üst sırada bulunan “ezeli-ebedi” güç, içindeki tanrıları da “yaratarak” evrene neden olan “*kosmo-genetik*” bir kudrettir. Dönemin mit karşıtı tutumu, işte bu kudreti, “nihai-tanrısallık” ile özdeşleştirmiştir. Örneğin içinde Anaksimandros, Anaksimenes gibi filozof yazarların da olduğu düşünürler bu kudreti hangi *arkhé* ile temsil edecekleri konusunda anlaşamasa da onun antropomorfik olmadığına hemfikirdiler (Hack, 1931, s.144).

¹⁹ “Örneğin, ilk edebi komedyacı olan Sicilyalı Epikharmos’un bir oyunundan, şeylerin kökeni hakkında zeka dolu atışmalar içeren bir pasaj kalmıştır. Karakterlerinden biri, bizzat nihai başlangıç olan *Kaos*’tan, meydana gelmiş bir şey olarak bahsettiği için, Hesiodos’un *Teogoni*’sini eleştirmektedir. Belli ki, oyun yazarı, doğa filozofları tarafından geliştirilen, başlangıcı olmayan ilk-ilke anlayışına aşinadır. Epikharmos ayrıca bu anlayışın devrin dinsel düşüncesini sürüklemiş olduğu şüphe girdabına da tanıklık etmektedir. Oyuncuların akıcı konuşmalarını sergileyebilmelerine fırsat verecek şekilde, bütün problemin binlerce dinleyici önünde ortaya atıldığını düşündüğümüzde, şunu açıkça görürüz ki, felsefenin doğurduğu entelektüel tartışma toplumun git gide daha geniş kesimleri üzerinde sarsıcı bir etkiye bulunmaya başlamıştır” (Jaeger, 2011, s.93). “Fakat tanrılar daima oradaydı, hiç eksik oldukları yoktu; ve bunlar her zaman benzeri bir formda, benzeri sebeplerle mevcuttur. Ama *Kaos*’un yaratılan ilk tanrı olduğu söylenir. Mümkün mü bu? ‘İlk’ şeyin bir şeyden meydana gelmesi ve [mevcut] bir şeye doğması imkânsızdır. O halde [sonradan] olan bir ilk şey yoktu? Kesinlikle hayır! Bu bahsettiğimiz şeylerin ikincisi de olamaz. Onlar daima vardılar” (Jaeger, 2011, s.108).

Geleneksel anlatıya karşı çıkan yazarlar, eserlerinde *theogoniaya* önemli bir yer ayırırlar. Bunun sebebi, tanrısallığa dair yeniden değerlendirme-lerin, mevcut tanrı-imgelerinin antropomorfik doğasının yarattığı rahatsızlıktır. Homeros ve Hesiodos’un izlediği ve pekiştirdiği geleneksel kalıplara göre tanrıların mahiyeti, onların doğumları, soyları ve evrendeki konumlarıyla tanımlanır. Dolayısıyla bu dönem yazarları, örneğin Pherekûdes, yazı türü olarak *kosmogonia* ile *theogoniayı* birbirinden ayırmamıştır. Evrenin başlangıcı hakkındaki hikâyeler, aynı zamanda tanrıların ortaya çıkışı ve rollerini de anlatmaktadır. Nitekim onun evrene dair açıklamaları bu tarza verilen örneklerin başında gelir. Aristoteles’ten bu yana *mûthos* ile *logos* arasında bir geçiş-figürü olarak anılan Pherekûdes, aslında sözü edilen geçişin haritası hakkında bize ışık tutabilecek bir yazardır.

Bu nedenle Granger (2007), altıncı yüzyılda Yunan kültür ortamındaki bu yeniden üretimi çözümlerken onun *Doğa ve Tanrılar Üzerine* adlı eserini merkeze alır.²⁰ Bu eseri Orpheosçu (TK)’lar ve Miletosluların, özellikle de Anaksimandros’un “felsefi” açıklamalarıyla karşılaştırır. Pherekûdes’i Miletoslular ve Orpheosçularla müttefik kılan ortaklık, mitlere dayalı geleneğin “tanrısal-doğa” hakkındaki antropomorfik bakışını yadsımalıdır. Ancak Orpheosçular, Miletoslular ve Pherekûdes “tanrısal-doğa” konusunda Hesiodos geleneğini terk etmişlerse de bu doğanın mahiyeti hakkında birbirleriyle de anlaşılamamışlardır. Bir tarafta, tanrılara, onlara yakışan bir vakar kazandırma, daha saygın bir konum verme çabası sürerken, diğer tarafta tanrılar hakkında skandal niteliğindeki anlatıları öne çıkarma ve bunları eleştirme eğilimi görülür (138-9).²¹

²⁰ Pherekûdes’in eserinin adı bilinmiyor. Antik kaynaklarda konusu belirtilmiştir. “Öyle anlaşıyor ki, Diogenes Laertios, Pherekûdes’in “doğa ve tanrılar hakkında” yazan ilk kişi olduğunu söylerken onun karma (şair ve filozof) karakterini ima etmektedir. Temel unsurları arasında doğal fenomenleri ve bunların sebeplerini araştırma, doğa üzerine çalışma da bulunan Pherekûdes’in teogonisi, teoloji kılığında fizikti” (Jaeger, 2011, s.112).

²¹ Bu diğer grubu daha önce adı anılan Hekataios temsil ediyor. Anaksimenes’in çağdaşı olan Miletoslu Hekataios erken dönem düzyazı yazarlarından biri olarak Pherekûdes ile birlikte anılır. O da genel olarak şiirsel gelenekte aktarılan hikâyelerden memnun değildi ve bunlardaki usdışı öğeleri ayıklamaya girişmiştir. Bazı tanıklıklarda *Historiai* başlığıyla anılan eserinin başında şu çarpıcı ifadeyle kendi epistemik özerkliğini ilan eder: “Miletos-

Jaeger’e (2011) göre Pherekûdes hem üslup hem içerik açısından pek çok yeni şey getirmiş olmalı. Belki de değişen öğretiler anlatım tarzını da etkilemiştir. Öğretideki en ciddi kırılmalardan birisi Hesiodosçu “meydana gelen” tanrı fikrinden uzaklaşılmasıdır. Ksenophanes ve Epikharmos örneklerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, geleneğe yönelik bu tashih o sıralar biliniyordu. Eski *theogoniya*ya yönelik bütün bu eleştiriler, hiçbir zaman meydana gelmemiş ve hiçbir zaman sonlanmayacak yaratıcı bir kaynak anlamını taşıyan *arkhé* kavramının da artık tanınır olduğunun işareti sayılabilir. O zaman, yaygın görüşlerde belirgin bir değişme olduğunu, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi doğa araştırmacılarının çağdaşı olan entelektüel kesimlerin onların öğretilerinden etkilendiklerini, Pherekûdes gibi ilahiyatçı-düşünürlerin de “şeylerin başlangıcına” ezeli ve ebedi bir şey yerleştirirken bunu hesaba kattıklarını ileri sürebiliriz (104).

Pherekûdes’in “doğa ve tanrılar” konusunda yazdığı eserinde, örneğin aynı tanrı için “Zeus” yerine “Zas” gibi yeni bir ad vermektedir. Pherekûdes’e göre bu yeni adlar, tanrıların birbirlerine hitap ederken kullandıkları onların “sahici” adlarıdır. Bu adlar kullanılarak tanrıların hakiki doğası daha açık bir şekilde ortaya konulabilir. Belki de o, Homeros ve Hesiodos’un benimsediği yaygın tanrı adlarının, tanrıların hakiki doğasını çarpıttığını ya da bazı durumlarda, yaygın adların orijinal adların bozulmuş halleri olduğuna inanıyordu. Ancak, Granger’a göre Pherekûdes’in önerdiği bu yeni adlar, bilinçli bir şekilde, onun gelenek karşıtı tutumunu da yansıttırıyor olabilir (2007, s.146).

Ayrıca Pherekûdes’in fragmanlarında gördüğümüz kadarıyla onun önceki mitlerden ayrıldığı en belirgin noktalardan birisi de tanrılara insanların birbirlerinden beklediği bir ahlaki yetkinlik ve vakar kazandırma çabasıdır. Nitekim yukarıda Hack’in (1931) bahsettiği kosmo-genetik ilkenin

lu Hekataios şöyle der: Bana doğru gibi görünen şeyleri yazıyorum; zira Yunanların anlattıkları çeşitlidir ve bana göre gülünçtür.” Hekataios, kitabındaki görüşlerin sorumluluğunu bizzat üstlenir; bunları, meseleye dair muhtemel gerçek olarak kabul ettiği şekilde ortaya koyar. Ona göre Yunanların anlattıkları yanlıştır, çünkü aynı konu hakkında çok farklı anlatımlar sunarlar ve bunlar birbirleriyle çelişkilidir. Ayrıca, anlatılar kendi içlerinde de tutarsızdır.

etik bir yönü de vardır.²² Hem ölümsüzler hem de ölümlüler ahlaklı ve adil davranmalıdır; ahlak ve adalet kuralları herkes tarafından bilinir ya da hissedilir. Tanrıların rolü de adaletin ve ahlakın koruyucuları olmaktır. Nitekim Homeros *Odüssea*’da “Ama mutlu tanrılar hoşlanmaz haksız işlerden, doğruluğun ve dürüst işlerin karşılığını bir gün verirler” demektedir (14. 83-84). Ancak tanrılar sık sık, sadece hayal kırıklığına uğratmakla kalmazlar insanları, aynı zamanda “türün mahvolması için kapsamlı bir faaliyet” de sergilerler. Hilekâr, alıngan, güvenilmez, işgüzar, kıskanç, intikamcı ve benzer olumsuz nitelikleri haizdirler.

Muhtemelen Pherekûdes, tanrılar için daha sakın ve ölçülü bir tasvir sunan ilk kişidir. Onun tanrıları, Ksenophanes’in eleştirdiği gibi hırsızlık, zina ve yalan söylemek gibi ahlaki kusurlar işlemezler. En üstün tanrılar, her şeyden önce var olmuşlardır. Aristoteles’in de belirttiği üzere, Pherekûdes’in anlatısı, tanrıların nesiller boyu birbirini devirdiği anlatılarından farklıdır. Dolayısıyla, Hesiodos’un *Theogonia*’sında veya Orpheosçu şiirlerde görülen türden şiddet dolu taht kavgaları onun eserinde yer almaz. Ayrıca, Pherekûdes’in tanrıları, Hesiodos’ta olduğu gibi tahtlarını korumak için birbirlerini yutup güçlerini soğuran varlıklar değildir. Bu tanrıların

²² Anaksimandros’un B1 fragmanında belirttiği “*Dike*” bu etik ilkeye verilecek en uygun örnektir sanırım. B1 fragmanında geçen sözler büyük olasılıkla Anaksimandros’un kendisi tarafından yalnızca bir metafor olarak ele alınmamıştır. Bu sözler daha ziyade “fiziksel düzene hükmeden gücün ahlaki olduğuna” dair bir inancın ifadesidir. Bu güç *apeiron*un bir niteliğidir. Her şeyi yöneten *apeiron* düzeni bizzatihi ahlakidir. Dünyadaki fiziksel süreçler *apeiron*un bu ahlaki doğası karşısında ikincildir. Dünyada olup bitenler yalnızca mekanik değişimlerin bir sonucu değil, *apeiron*da kendiliğinden vuku bulan ahlaki düzenin bir yansımasıdır. Peki, bu ahlaki düzen nereden gelmektedir? Burada tekrar *Moirai* kavramına atıf yapabiliriz. Kosmosun düzgün işleyebilmesi için tanrıların bile *Moirai*’nın kurallarına boyun eğmesi gerekir. Ahlakî düzen Anaksimandros tarafından sonsuzluk kavramıyla birlikte ahlaki bir sonsuzluk olan *apeiron* kavramında birleştirilir. İnsan toplumlarında hüküm süren ilahi ahlak yasası, tüm evrenin gidişatını düzenleyen ilahi ilke haline gelir. Böylelikle o, tanrısallığın doğasıyla ilgilenirken bu doğayı sonsuzluk ile ahlaki düzenin birleşimi olarak görmüştür. Başka türlü dersek *apeiron* sadece fiziksel bir ilke değildir; evreni yönetir ve yaratma ve yok etme sürecini denetlemek için adalet ilkesini kullanır. Ebedi, mekân bakımından sonsuz ve yönetme kabiliyeti ve ahlak yasasının merkezi olması nedeniyle ussal olan *apeiron* açıkça ilahi olarak adlandırılır; *apeiron* tanrılardan bir tanrı değil, tanrısallığın başlangıcıdır.

karşılaştığı tek şiddet, kendi çevrelerinden değil, dışarıdan gelen bir tehdide karşı verdikleri mücadeledir (Granger, 2007, s.149).

Belki de dönemdeki en belirgin değişiklik, ilahî olanın yönetici tek bir kozmik tanrısallık diye anlaşılmaya başlanmasıdır. Bu düzeyde, henüz tektanrıcılıktan hatta bu yönde bir eğilimden söz etmek zordur. Erken dönem filozofları, herhangi bir şekilde daha büyük bir tanrıya kendilerini adadıklarında bile, bizi etkileyebilecek tanrısallıkların çokluğu varsayımına saldırmazlar. Böylece kültürel geleneklere, halk inançlarına meydan okunmaz, sadece bütün tanrılar daha büyük ve soyut bir tanrısallık ilkeye (*kosmo-genetik ilkeye*) tabi kılınır.

4. Sonuç Yerine

Buraya kadar yazılanları birer paragrafta özetlemek gerekirse şunları söyleyebilirim.

Alegori, erken Yunan düşüncesinde mitik düşünceden ussallığa ve dolayısıyla doğal ilahiyata geçişin gerçekleştiği bir temel, hatta dolaylı bir arka plandır. Zira alegori aklın spekülatif düşünmesine ve aynı zamanda hayal gücünü kullanmasına kapı açan bir araçtır. Çünkü hakkında yalnızca eleştirel düşünme ya da çözümleme yöntemleriyle konuşulan “doğa” ya da “ilahî doğa” bütünüyle kuşatılamaz. Elbette farklı söylem biçimleri düşüncenin inşa edilmesinde etkili öğelerdir ancak alegori, doğrudan mitik anlatının yorumlanması amacıyla üretildiği için sürekli mitten beslenir ancak mitin sınırlarını da aşmanın yollarını arar.

Kosmo-theogonia yazarlarına gelince, bu literatüre ilişkin olgulardan hareketle onları felsefe ruhunun ilksel bir aşaması değil de kendi dönemlerindeki felsefe eserlerinin aydınlatılmasında kaçınılmaz eserler üretmiş yazarlar sayabiliriz; bu halleriyle doğa araştırmacılarıyla birbirlerine ortak bir teolojik ilgiyle bağlıdır. Bunu göz ardı etmek, felsefenin en başından beri önemli bir rol oynadığı, teolojik düşüncenin gelişimindeki organik ilişkileri görmezden gelmek olacaktır.

Yazıyı bitirirken tarih yöntembilgisi bakımından önemli olduğunu düşündüğüm bir hatırlatmada bulunmak istiyorum. Bu yazının başında al-

tıncı yüzyıl ve sonrasında Yunan entelektüel dünyasında ilahiyat hakkında düşünsel üretim yapıp yapılmadığına dair bir tartışmadan söz etmiş ve böyle bir faaliyetin koşullarını incelemeyi amaçladığımı belirtmiştim. Çalışma boyunca -okudukça ufku açan pek çok makale ve kitap bölümünde- gördüm ki tarihçilerin geçmişi, pek çok açıdan ve sürekli anakronizme düşmeden değerlendirmesi hiç kolay değil. Bu nedenle hemen belirtmeliyim ki bu yazının içerdiği kanaatler ve verdiği yargılar, bu haliyle tamamlanmamış hatta yanlış da olabilir. Zira bugün geçmişe bakarken çekinmeden kullandığımız, *mûthos-logos*, us-usdışı, doğa-doğüstü-doğal olmayan vb kavramsal karşıtlıkların altıncı yüzyılda karşılığı neydi, böyle ayrımlar var mıydı, varsa bunlarla ne kastediliyordu? Hepsisi de tartışmalı yanıtları olan sorular.²³

Peki, burada biz başlangıçta sorulan soruya nasıl bir yanıt vereceğiz? Homeros ve Hesiodos'un tanrılarının kaprisli ve öngörülemez doğası ile örneğin Anaksimandros'un *apeiron*unun düzenleyici tanrısal ilke oluşu arasında nasıl bir ilişki, bir geçiş, -varsa- bir ayırım kuracağız? Zira Sokrates-öncesi filozofların doğüstü fikrine tamamen karşı çıktığını ve var olan her şeyin tamamen "doğal" olduğuna inandıklarını öne sürmek, sa-

²³ Örneğin, Bruce Lincoln'un "Rethinking the Prehistory of Mythos and Logos" adlı makalesinde *mûthos* ve *logos* kavramlarını erken dönem metinlerinin yakın bir okumasıyla takip ediyor. Bu kavramların daha karmaşık ve şaşırtıcı bir tarihsel gelişim sürecine sahip olduğunu ortaya koyuyor. Lincoln, Hesiodos'un *Theogonia* ve *İşler ve Günler* eserlerinde "*mûthos*" ve "*logos*" terimlerinin nasıl kullanıldığını inceler. Özellikle, Hesiodos'un *Theogonia*'sında *Musalara*n şairle konuştuğu bölümde (27-28. satırlar), *mûthos* ile *logos* arasında bir karşıtlık kurulduğunu belirtir. *Musalara*, hem gerçekleri hem de hakikate benzeyen yalanları söyleyebileceklerini ifade ederler. Lincoln, bu pasajda *mûthos*un hakikatle, doğrulukla, *logos*un ise yalanlarla ilişkilendirildiğini vurgular. Bu, modern okuyucuların beklentilerinin tam tersidir, çünkü genellikle *mûthos* yalan veya masal, *logos* ise hakikat ve akılcı söylem olarak algılanır. Ayrıca, *İşler ve Günler*'de bir çocuğun "şakalar, yalanlar, baştan çıkarıcı *logo*iler ve gizli konuşmalar" yapmaya meyilli olacağından bahsedilir. Bu tür bir söylem, güçsüzlerin (kadınlar, gençler ve kurnazlar) güçlüer karşısında kullandığı bir silah olarak tasvir edilir. Benzer şekilde Lincoln, Homeros'ta da bu iki terimin bu minvalde geçtiğine örnekler verir: *İlias*'ta Agamemnon'un sert ve tehditkâr konuşması bir *mûthos*ken *Odüsseia*'da Kalüpso'nun Odüsseos'u baştan çıkarmak için kullandığı yumuşak ve aldatıcı sözler ise *logos* olarak nitelendirilir (Lincoln, 1997). Benzer belirsizliklerin Tor (2017), "ussallık-usdışılık" ile ilgili; Gregory (2013), "doğal-doğüstü" kavramlarıyla ilgili görüldüğünü belirtiyorlar.

nıldığı kadar kolay değil. Onlar esasen doğaüstünü tümüyle yadsımış görünmüyorlar, hâlâ tanrılara, ilahi olana, büyüsel uygulamalara, hatta mistik öğretilere inandıklarını görebiliyoruz. Ayrıca, onların animizm, astroloji, numeroloji ve kehanet gibi inanç ya da uygulamalara bağlı olduklarına da kaynaklarda rastlıyoruz (Tor, 2017, s.199).

Şu halde erken Yunan düşüncesini mitten felsefeye devrimsel bir geçiş şeklinde okuyorsak sık karşılaşacağımız sorunlardan birisi filozofların eserlerinde “ussal tartışmalar” ile “usdışı savların” bir arada bulunuşudur, diyebiliriz. Örneğin Parmenides’in *Doğa Hakkında* adlı eserine bakalım. Şiirinin başlangıcında anlatıcı (yolcu) bir tanrıçayla karşılaşır. Tanrıça ona hem evrenin düzeni hakkında kozmolojik bir açıklama verir (bir nevi vahiy) hem de hakikatin doğası üzerine mantıksal bir akıl yürütme (bir nevi *logos*) sunar. Burada Parmenides’in benimsediği tutum konusunda tarihçiler arasında anlaşmazlık çıkar. Onun eseri, içinde akıl yürütme ve mantıksal tartışmalara izin verilen bir vahiyden mi ibarettir, yoksa tanrıçanın sözü ussal düşüncenin tamamlayıcısı, hatta destekleyici olarak kullanılan retorik bir araç mıdır?

Tor (2017) burada iki seçenektan birisini seçmek zorunda olmadığımızı belirtir. Ona göre ussallık yalnızca eleştirel ve sistematik akıl yürütme ile çıkarım yoluyla ilerleyen düşünmeyi ifade etmekle sınırlandırılmamalıdır erken dönemde; aynı zamanda dinsel, mitolojik ve ilahi öğeler de Sokrates-öncesi çalışmalarda önemli yer tutar. Dolayısıyla bugün yapageldiğimiz ussal olan – olmayan ayrımı, o günü anlarken kullandığımızda bizi anakronizme düşürebilir; bu iki ögenin iç içe olduğu ve birbirini tamamladığı örnekler vardır (10-12).²⁴

Dolayısıyla Sokrates-öncesi filozofların düşünce tarihindeki yerleri, *mûthos* ile *logos* arasındaki “bölünmenin” her iki tarafında da yer almaları

²⁴ Nitekim Miletosluların doğa olaylarını açıklarken kullandıkları yöntemler gözlemsel ve usa dayalı olduğu kadar bu açıklamalarda ilahi varlıklara da başvurulur. Mesela Thales, doğa olaylarının doğal sebeplerle açıklanmasını savunurken “tüm şeyler tanrılarla doludur” ifadesiyle, evrensel düzenin arkasında tanrısal bir öge bulunduğunu varsaymıştır. Anaksimenes’in *aêri* de hem doğal açıklama (seyrelme-yoğunlaşma) hem de ilahi açıklama (yönetici ilke) ihtiyacını birlikte karşılayan çok yönlü bir *arkhê*dir.

açısından benzersizdir. Bu yazıda ilahiyat tartışmaları merkezinde en çok vurgulamak istediği husus da budur: Bir geçiş vardır kuşkusuz ama kimler, ne zaman ve ne kadar geçmiştir karşı kıyıya, sonra tekrar diğer tarafa geri dönmüş ve tekrar geçmiştir, belirsizdir. Bu durum bana yaşadıkları köy hayali bir sınırla ikiye bölünerek iki ayrı ülke vatandaşı haline getirilmiş insanları hatırlatıyor. Ahali köyünde dolaşırken bu hayali/siyasi sınırı sık sık ihlal eder. Bir ülkeden başka bir ülkeye adeta haberi bile olmadan girip çıkar, oysa sorsan akrabasını ziyaret etmektedir.

İşte altıncı yüzyılın alegori ya da kosmogonia yazarları ve elbette *phû-sis* araştırmacıları mitin kıyısı ile *logosun* kıyısı arasında biteviye gidip geliyor; bir zaman usdışının hercai diliyle konuşuyor, bir zaman usun, ölçüp biçen akıl yürütmesiyle anlatıyor derdini. Bu bakımdan geçiş dönemi düşünürlerinin hepsi birden felsefe tarihinde yer almayı fazlasıyla hak ediyorlar. Elimizdeki fragmanlarda -bazen aynı yazara atfedilenlerde bile- hem mitik bilinci eleştiren hem de savunan bir yaklaşım görüyoruz. Bu örneklerde, şairlerin daha eski ve köklü dünya görüşünü terk etme dürtüsünün yarattığı bir tür gerilimi fark edilebiliriz. Fizik ya da metafizik gerçekliğin yeni ve radikal bir şekilde anlaşılmasına yöneldiklerinde geleneksel görüşü ve bu dünyanın felsefe söylemini kullanma çabaları vardır. Onlar bir taraftan Homeros ve Hesiodos'un doğrudan varisleri olup, diğer yandan da bu şiirsel geleneğin ilk gerçek eleştirmenleridir.

Kaynakça

- Adam, J. (2019). *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri* (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları
- Burnet, J. (2013). *Erken Yunan Felsefesi* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları
- Cornford, F. (2020). *Dinden Felsefeye* (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Dodds, E.R. (1973). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Domaradzki, M. (2020). Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation, *Elenchos*. De Gruyter.

- Domaradzki, M. (2010). Allegoresis in the Fifth Century Bc. *Eos XCVII* http://mikdom.home.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2021/06/Domaradzki_Eos-2010.pdf
- Drozdek, A. (2007). *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*. England: Ashgate Publishing Company.
- Gomperz, T. (1964). *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy* (L. Magnus, Çev.). London: William Clowes And Sons Limited.
- Granger, H. (2007). The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy, *Harvard Studies in Classical Philology*. 103, 135-163.
- Gregory, A. (2013). *The Presocratics and the Supernatural Magic, Philosophy and Science in Early Greece*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Hack, R.K. (1931). *God in Greek Philosophy: To the Time of Socrates*. Princeton: Princeton University Press.
- Herodotos. (2012). *Halikarnassoslu Herodotos Tarihi ya da Her Biri Bir Musa Adı Taşıyan Dokuz Kitabı* (M.Ökmen, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan Düşünürlerinde Tanrı Düşüncesi* (G.Ayas, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lincoln, B. (1997). Competing Discourses: Rethinking The Prehistory Of “Mythos” and “Logos”. *Arethusa*. 30(3), 341-367.
- Murray, G. (1947). *Greek Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Ökmen, M. (2012). Önsöz. *Halikarnassoslu Herodotos Tarihi ya da Her Biri Bir Musa Adı Taşıyan Dokuz Kitabı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tate, J. (1934). On the History of Allegorism, *The Classical Quarterly*. 28(2), 105-114. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tor, S. (2017). *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes, and Parmenides*. Cambridge: Cambridge University Press.