

Fate, Providence and Free Will. Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (343 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 ---

Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Erken İmparatorluk Çağında Diyalogda Felsefe ve Din

--- SAYFA 2 ---

Antik Felsefe ve Din Düzenleyen: George Boys-Stones (Toronto Üniversitesi) George van Kooten (Cambridge Üniversitesi) Danışma Kurulu Gábor Betegh (Cambridge) Troels Engberg-Pedersen (Kopenhag) Reinhard Feldmeier (Göttingen) Matyáš Havrda (Prag) Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris) George Karamanolis (Viyana) Anders Klostergaard Petersen (Aarhus) David Konstan (New York Üniversitesi) Winrich Löhr (Heidelberg) John Magee (Toronto) Maren Niehoff (Kudüs İbrani Üniversitesi) Ilaria Ramelli (Milano) Gretchen Reydams-Schils (Notre Dame, ABD) Lautaro Roig Lanzillotta (Groningen) Gregory E. Sterling (Yale) Ilinca Tanaseanu-Döbler (Göttingen) Shaul Tor (King's College London) Robbert van den Berg (Leiden) Peter Van Nuffelen (Ghent) Cilt 4 Bu seride yayınlanan kitaplar brill.com/aphr adresinde listelenmiştir.

--- SAYFA 3 ---

Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Erken İmparatorluk Çağında Diyalogda Felsefe ve Din Düzenleyen: René Brouwer Emmanuele Vimercati

--- SAYFA 4 ---

Kapak illüstrasyonu: Merhumun filozoflarla ölümünden sonra karşılaşması (1950 NAM 90), Atina'daki Akropolis'in güney yamacındaki "Proclus Evi"ndeki cenaze kurban masasından (mensa) kabartma, 1955'te kazılan, Atina'daki Yeni Akropolis Müzesi'nin izni ve izniyle kullanılmıştır. © Yeni Akropolis Müzesi, Atina. Kongre Kütüphanesi Yayında Kataloglama Veri İsimleri: Brouwer, René, editör. | Vimercati, Emmanuele, editör. Başlık: Kader, takdir ve özgür irade: Erken imparatorluk çağında diyalog halinde felsefe ve din. / Düzenleyen: René Brouwer, Emmanuele Vimercati. Açıklama: Leiden; Boston : Brill, 2020. | Seri: Antik felsefe ve din, 2542-3576; cilt 4 | İndeks içerir. | Tanımlayıcılar: LCCN 2020023486 (baskı) | LCCN 2020023487 (e-kitap) | ISBN 9789004435667 (ciltli) | ISBN 9789004436381 (e-kitap) Konular: LCSH: Felsefe ve din – Tarih. | Felsefe, Antik. | Teoloji, Doktrin-Tarih-Erken kilise, yak. 30-600. | Özgür irade ve determinizm -- Tarih. | Tanrı'nın İlahi Takdiri ve Hükümeti – Tarih. Sınıflandırma: LCC BL51 .F355 2020 (baskı) | LCC BL51 (e-kitap) | DDC 123.093-dc23 LC kaydı <https://lcn.loc.gov/2020023486> adresinde mevcuttur. LC e-kitap kaydı <https://lcn.loc.gov/2020023487> adresinde mevcuttur. Latin, Yunanca ve Kiril alfabeleri için yazı tipi: "Brill". Bakın ve indirin: brill.com/brill-typeface. ISSN 2542-3576 ISBN 978-90-04-43566-7 (ciltli) ISBN 978-90-04-43638-1 (e-kitap) Telif hakkı 2020, Koninklijke Brill NV, Leiden, Hollanda. Koninklijke Brill NV, Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh ve Wilhelm Fink Verlag markalarını bünyesinde barındırıyor. Her hakkı saklıdır. Bu yayının hiçbir kısmı yayıncının önceden yazılı izni olmadan çoğaltılamaz, tercüme edilemez, bir erişim sisteminde saklanamaz veya elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt veya başka herhangi bir biçimde veya herhangi bir yöntemle aktarılamaz. Dahili veya kişisel kullanım için öğelerin fotokopisini çekme yetkisi, uygun ücretlerin doğrudan The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, ABD'ye ödenmesi koşuluyla Koninklijke Brill NV tarafından verilmektedir. Ücretler değişebilir. Bu kitap asitsiz kağıda basılmış ve sürdürülebilir bir şekilde üretilmiştir.

--- SAYFA 5 ---

İçindekiler Katkıda Bulunanlar Hakkında Notlar vii Giriş 1 René Brouwer ve Emmanuele Vimercati 1 Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Neden Zahmet Edelim? 14 John Rist 2 İmparatorluk Stoacılığında İlahi ve İnsan İradesi 31 René Brouwer 3 Elimizde Olanlar Üzerine Epiktetos: Modal ve Epistemik Kavramlar 49 Ricardo Salles 4 İskenderiyeli Philo'da İlahi Takdir ve Kozmoloji 64 Ludovica De Luca 5 İskenderiyeli Philo'da İlahi Takdir ve Sorumluluk. Yaratılış 2.9 80 Roberto Radice 6 Stoacı Özgürlük Pavlus'un Romalılara Mektubu 6.1–8.30 ve Epiktetos, Tez 4.1: Bir Yükümlülük Altında Olmaktan İstemeye 97 Troels Engberg-Pedersen 7 Kader ve İlahi Takdir Üzerine Orta Platoncular. Tanrı, Yaratılış ve Dünyanın Yönetişi 116 Emmanuele Vimercati 8 Aphrodisiaslı İskender'de Determinizm ve Düşünme 137 Carlo Natali 9 Aphrodisiaslı Alexander'ın Epistemoloji ve Ahlaki Psikolojide Bir Sorun Olarak Kader Üzerine 152 Péter Lautner

--- SAYFA 6 ---

vi İçindekiler 10 Gnostiklere Göre Özgür İrade 174 Aldo Magris 11 Hermetik Bilgenin İlahi Takdiri, Kaderi ve Özgürlüğü 196 Claudio Moreschini 12 Özgür İrade Üzerine İlk Hristiyan Filozoflar 211 George Karamanolis 13 İlahi Nedensellik. Plotinus'ta Tanrı ve İlahi Takdir 231 Enrico Peroli 14 Lithoi Pheromenoi. Enneads'de Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Tayin 3.1 249 Maria Luisa Gatti 15 "Hem Güneş hem de Gece Ölümlülerin Hizmetkarlarıdır"? Celsus'un Gerçek Hikayesinde İlahi Takdir 274 Pia De Simone 16 Origen'de İlahi Takdir, Özgür İrade ve Kader 293 Mark Edwards Pasajlar Dizini 309 Genel Endeks 327

--- SAYFA 7 ---

Katkıda Bulunanlar Üzerine Notlar René Brouwer Hukuk Teorisi alanında Yardımcı Doçent, Utrecht Üniversitesi. Ludovica De Luca Antik Felsefe Tarihi Araştırma Görevlisi, L'Aquila Üniversitesi. Pia De Simone Antik Felsefe Tarihi Araştırma Görevlisi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. Mark Edwards Erken Hristiyan Araştırmaları Profesörü, İlahiyat Öğretmeni, Christ Church, Oxford Üniversitesi. Troels Engberg-Pedersen Yeni Ahit Tefsiri Fahri Profesörü, Kopenhag Üniversitesi. Maria Luisa Gatti Antik Felsefe Tarihi Doçenti, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. George Karamanolis, Viyana Üniversitesi Antik Felsefe Bölümünde Doçent. Péter Lautner Felsefe Profesörü, Pázmány Péter Katolik Üniversitesi, Budapeşte. Aldo Magris Teorik Felsefe Profesörü, Trieste Üniversitesi. Claudio Moreschini Latin Edebiyatı Fahri Profesörü, Pisa Üniversitesi. Carlo Natali Antik Felsefe Tarihi Fahri Profesörü, Ca' Foscari Üniversitesi, Venedik.

--- SAYFA 8 ---

viii Katkıda Bulunanlar Üzerine Notlar Enrico Peroli Ahlak Felsefesi Profesörü, Chieti-Pescara Üniversitesi. Roberto Radice Antik Felsefe Tarihi Profesörü, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. John Rist Klasikler ve Felsefe Fahri Profesörü, Toronto Üniversitesi. Ricardo Salles Antik Çağ Felsefesi Araştırmacısı, Universidad Nacional Autónoma de México. Emmanuele Vimercati Antik Felsefe Tarihi Profesörü, Papalık Lateran Üniversitesi, Roma.

--- SAYFA 9 ---

Giriş René Brouwer ve Emmanuele Vimercati Bu kitabın konusu, erken İmparatorluk çağında kader, takdir ve özgürlük hakkındaki tartışmalardır. "Erken İmparatorluk" ile MÖ 31 ile MS 250 arasındaki dönemi kastediyoruz: Bu dönem, filozoflar arasında kader ve özgürlük hakkındaki tartışmanın yeniden alevlendiği Augustus'un imparatorluk yönetimiyle başlar ve tartışmadaki farklı konumların az çok tamamen geliştirildiği Plotinus ve Origen ile sona erer. Bu kitabın amacı, bu dönemde kader, inayet ve özgürlük kavramlarının sadece felsefi okullar içinde ve arasında değil, aynı zamanda Gnostisizm, Hermetizm ve -tabii ki- Yahudilik ve Hristiyanlık gibi (a) insanüstü kontrol edici güç(ler)e inançları ve tapınmaları paylaşan insanların genel anlamında anlaşılan diğer "dini" hareketlerle etkileşim içinde nasıl geliştirildiğini ve tartışıldığını göstermektir. "Dindar" kelimesi pekala problemli olarak değerlendirilebilir: Boys-Stones (2017, 21-22) "dini" kelimesinden tamamen kaçınır (muhtemelen 2016'da iddia ettiği gibi Platonculuğun kendisine de uygulanabileceği için) "entelektüel yakınlıklara sahip çağdaş hareketlerden" bahseder. Yalnızca pratik nedenlerden ötürü de olsa, tanrıya/tanrılara tapınmayla ilgili inançların paylaşılmasına odaklanan bu hareketlerle ilgili olarak, burada geleneksel "dindar" terimine bağlı kalacağız. Erken İmparatorluk dönemi, kader, takdir ve -daha sonra bilineceği üzere- özgür irade kavramlarının gelişimi açısından özellikle önemlidir. Helenistik dönemde filozoflar arasındaki tartışma, tartışmada zıt konumlarda yer alan Stoacılar ve Epikürcüler ile başlamıştı: sırasıyla determinizm ve özgürlükçülük. Akademik Şüpheçiler de onların dogmatik konumlarına saldırarak katıldı. Erken İmparatorluk döneminde tartışma genişletildi. Platoncular ve Aristotelesçiler, artık "otoriteler" olarak saygı duyulan okullarının kurucularının yazılarına açıkça atıfta bulunarak, tartışmada kendi dogmatik konumlarını geliştirdiler. Tartışma başka bir şekilde de genişledi: Yahudiler, Hristiyanlar ve aynı zamanda Hermetikler ve Gnostikler gibi farklı dini mezheplerin üyeleri, inançlarına mümkün olduğunca rasyonel bir gerekçe sağlamak için de olsa, filozoflar arasındaki tartışmalarla ilgilenmeye başladılar. Dolayısıyla, filozofların yeni ortaya çıkan özgür irade kavramıyla ilgili terminolojisini hevesle benimseyerek, kendi doktrinlerini bu tartışma açısından yeniden düşünmeye başladılar. Erken İmparatorluk tartışmasının etkili olduğu ortaya çıktı. Geç antik çağda, tartışma Yunan ve Latin kilise babaları tarafından sürdürüldü; bunların arasında Nyssa'lı Gregory (c. 335-395), özellikle de Karşıt adlı eserinde yer alıyor © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_002

--- SAYFA 10 ---

2 Brouwer & Vimercati Fate,1 ve Hippo'lu Augustine (354-430), ör. Özgür İrade Üzerine. Bu bağlamda Boethius (c. 477-524) antik çağ ile orta çağ arasında bir geçiş figürüydü: onun yazılarında antik gelenek doruğa ulaştı ve yeni bir çağ başladı. Felsefenin Tesellisi Üzerine adlı eserinde (metin ve yorumlar için bkz. Sharples 1991) tartışmaya katıldı ve bunu yaparak tartışmayı önemli ölçüde ilerletti. Orta çağların sonlarında Ghentli Henry (1217-1293) ve Duns Scotus (1266-1308) gibi “iradeciler” iradenin akıldan bağımsızlığını savunurken, Thomas Aquinas (1225-1274) gibi “entelektüelistler” iradenin akla tabi olmasını savundular; Aquinas iki fakülte arasında daha dengeli bir ilişki arıyordu. Erken modern dönemde determinizm ve özgürlük tartışması Erasmus, Luther, Hobbes, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz ve Hume gibi düşünürlerle devam etti. Her ne kadar inayet kavramı bu günlerde daha az ilgi görse de (bkz. Lloyd 2008), deterministler (artık sıklıkla beynin operasyonlarına ilişkin sinirbilimdeki son görüşlere kanıt olarak başvuruluyor) ve özgürlükçüler arasındaki tartışma hala devam ediyor (genel değerlendirmeler için bkz. De Caro ve diğerleri 2014, Keil 2017). Son yıllarda tartışmanın antik kökenleri önemli sayıda bilim insanının dikkatini çekmiştir. Frede'nin zamansız ölümünden sonra 2011'de yayınlanan ders serisinin yanı sıra Natali ve Maso (2005), Masi ve Maso (2013), De Caro, Mori ve Spinelli (2014), D'Hoine ve Van Riel 2014, Destrée, Salles ve Zingano (2014) tarafından düzenlenen ciltlerden de bahsetmek gerekir. Bu çalışmalar birkaç açıdan ele alınmıştır. Birincisi, bu cilt, ilk Yunan düşünürlerinden Platon'un Akademisi'nin Justinianus tarafından "kapatılmasına" kadar tüm antik felsefe dönemini kapsamamaktadır; ancak determinizm ve özgürlük hakkındaki tartışmanın artık tanındık, "modern" terimlerle geliştiği erken İmparatorluk çağıyla sınırlıdır. İkincisi, erken İmparatorluk dönemindeki felsefi ve dini hareketler arasındaki etkileşim şimdiye kadar daha az ilgi görmüştür. Etkileşim “modern” tartışma için bir kez daha önemlidir. Bu nedenle bu ciltte Yahudi, Hristiyan, Gnostik ve Hermetik filozoflar ve dini düşünürler arasındaki determinizm ve özgürlük hakkındaki tartışmayı sunmaya çalışıyoruz. Sorunun birçok yönünü ortaya koyarken veya açıklığa kavuştururken, erken İmparatorluk tartışması daha sonraki tartışmalara zemin hazırladı. Emmanuele Vimercati ve Maria Luisa Gatti tarafından Pontifical Lateran Üniversitesi'nde (Roma, 28-29 Eylül 2017) ve Università Cattolica del Sacro Cuore'de (Milano, 16-17 Kasım 2017) düzenlenen iki ortak konferansta, hem antik felsefe hem de dini çalışmalardan akademisyenler sunum yaptı. 1 Modern bir çeviri için bkz. Meredith 1999, 64-73, yeni bir çalışma için bkz. Motta 2008.

--- SAYFA 11 ---

Giriş 3 tartışmanın farklı yönleri üzerine araştırma yapmışlar ve böylece kader, inayet ve özgür irade kavramlarının gelişimini birlikte tartışmışlardır. Bu cilt bunun sonucudur: konferanstaki bildirilerin tümü bu tartışmaların ışığında revize edilmiştir. Katkıları birbiriyle bağlantılı hale geldi, böylece editörler bu cildin konuya yönelik kompakt bir giriş işlevi görebileceğini umuyor. 1 Arkaik ve Klasik Öncüller Kader zaten en eski Yunan metinlerinde mevcuttur. Ona atıfta bulunmak için moira, heimarmenē ve anankē gibi farklı kelimeler kullanılır. Moira ve heimarmenē, "kendi payını almak" anlamına gelen meïromai ile ilgili isimlerdir. Moira sadece dağıtan güç anlamında değil, aynı zamanda insana bu şekilde ayrılan pay anlamında da kullanılıyor. Homeros bunu zaten her iki anlamda da kullanıyor (bkz. İlyada 24.209: "Moira, doğumunda onun için karşı konulmaz bir şekilde ipliğini bu şekilde döndürdü", 7.52: "Ölmek henüz senin kaderin değil"), Yunan tragedyasında Aeschylus (c. 525-455), Eumenides'teki bir koro şarkısında 335-336. satırlarda Moira'yı belirgin bir şekilde kullanıyor: "Burası, hayatımızın ipini uzattığında, değişmez bir şekilde tutmamız için bize verilen, sürekli belirleyici Moira."2 Heimarmenē, meïromai'nin ortacıdır ve trajedide sıfat olarak kullanılır; ör. Aeschylus, Agamemnon 913: "kader tarafından kararlaştırıldı" (εἰμαρμένα). Helenistik düşünürlerden itibaren heimarmenē bir isim olarak kullanılacak ve kaderin standart ifadesi haline gelecektir. Anankē, Aeschylus tarafından Oresteia'sının ilk bölümünde l'de kullanılmıştır. 218: Agamemnon kızını kurban etmek için "zorunluluğun koşum takımını giymek zorundaydı" (ἀνάγκας ἔδω λείπαδον). Dünyanın ilahi olarak düzenlenmesiyle, insanlar emredilen her şeyi yapacaktır; en iyi ihtimalle kaderin onlar için ne hazırladığını anlayabilirler. Böyle bir bağlamda, Agamemnon'un tepkisini modern irade özgürlüğü terimleriyle tartışmak "yararsızdır" (Williams 1993, 133). Ayrıca ilk Yunan düşünürleri arasında - ya da Diels'in pek de isabetli olmayan neolojizminde sık sık bahsedildiği şekliyle "Presokratlar" arasında, çünkü Pre-Sokrates'in çoğu aslında Sokrates'in çağdaşıydı- kader tartışılır. Yazılarının özlü kalıntılarından yola çıkarak yeniden yapılandırmak mümkün olduğu kadarıyla, bu düşünürler arasındaki tartışma dünyanın düzeniyle ilgiliydi: İlahi bir güç olarak kaderin sonucu mu, yoksa mekanik zorunluluğun ürünü mü? Kaderin her şeyi düzenleyen ilahi güç olduğu doktrini, diğerlerinin yanı sıra Anaximander ve Herakleitos tarafından da savunuldu. Her iki düşünür de 2 τοῦτο γὰρ λάχος διανταία Μοῖρ' ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν olduğunu savundu.

--- SAYFA 12 ---

4 Brouwer ve Vimercati, her şeyin “zorunluluğa göre” gerçekleştiğini (κατὰ τὸ χρεών). Miletoslu Anaksimandros (c. 610–545), her şeyin ortaya çıkışının ve yok oluşunun “zorunluluğa göre, çünkü birbirlerine ceza ve intikam ödeyerek” gerçekleştiğini ileri sürmüştür.³ Efesli Herakleitos (c. 525–475) “çekişme ve zorunluluk uyarınca”dan bahsetmiştir (Origen, Celsus'a Karşı 6.42, fr. 80 DK, D63). LM: κατ' ἔριν τὸ χρεών), muhtemelen Diogenes Laertius'un Stoacılaştırılmış doksografisinde, 9.7'de (fr. A1 DK, R46 LM), “Her şey kader tarafından meydana gelir” (πάντα δέγινεσθαι) olarak formüle edilmiştir. καθ' εἰμαρμένην), insanlar genellikle bu güç tarafından belirlenen yerlerini tanımazlar. Dünyanın mekanik zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıkan düzeni, 5. yüzyıl düşünürleri Leucippus (bkz. örn. Aetius 1.25.4, fr. 2 DK, D73 LM) ve Demokritos Abdera (bkz. örn. Aristoteles, On the Generation of Animals 5.8 789b2–4, fr. A66 DK, D74 LM) tarafından savunulan doktrindir. Platon'un diyaloglarında, takdir, kader ve insan sorumluluğu kavramları genellikle “hikayelerde” (μύθοι) gündeme getirilir; burada tanrıların insanlarla, özellikle de iyi bir hayat yaşamayı seçenlerle ilgilendikleri anlatılır. Cumhuriyet'te, 10.614a-621b'de Sokrates, Pamfilyalı bir asker olan ve savaşta öldürülen ancak mucizevi bir şekilde yeniden hayata dönen Er'in öyküsünü anlatır: Er, erdemli bir yaşam sürmeyi seçen insanın öbür dünyada tanrılar tarafından nasıl ödüllendirildiğini anlatır. Phaedrus 246a-249d'deki “muhtemel” anlatımda Sokrates, insanı kanatlı bir at takımı ve arabacının birleşik gücüyle karşılaştırır: Burada yine ödüller, mümkün olduğu kadar arabacıyı kendi içlerinde takip etmeyi seçen insanlara düşer, bu da mantıklıdır. Ayrıca 10.903a-907b sayılı Kanunlardaki “tanrıların dünyaya gösterdiği ilgi (ἐπιμέλεια)” ile ilgili “hikayeler” veya “efsanevi büyüler”de (Mayhew'in 2010 çevirisinde), yine iyi yaşamı seçen insanlar ödüllendirilir. Erken İmparatorluk dönemi için bu öyküler arasında en önemlisi, Timaeus'ta 29. günde, tanrının dünya ve oradaki insanlar için tanrının takdiriyle evrenin ortaya çıkışıyla ilgili “olası” öyküdür (εἰκός). Aristoteles'e gelince, onun mevcut yazılarında ne takdir ne de kader belirgin bir şekilde yer alır: kavramlara yalnızca geçerken değinilir (Sharples 2011, 206, Verdenius'a karşı 1960). Bunun yerine, Fizik 2.4-6'da Aristoteles 'şans' (tuchē), 'şans' (otomat) ve 'mekanik zorunluluk' (matēn) kavramlarını tartışır. Ancak eylem psikolojisinde, Nikomakhos'a Etik kitabının 3. kitabının 1-7. bölümlerinde karar özgürlüğünü tartışıyor. Onun mantığında, Yorum Üzerine, ch. 9'da deniz savaşının iyi bilinen örneğiyle 3 Simplicius, Commentary on the Physics 24.19–20, fr. 110 DK, D6 LM: κατὰ τὸ χρεών, διδόναι γὰρ αὐτὰδίκην καί τισιν ἀλλήλοις evet.

--- SAYFA 13 ---

Giriş Gerekliklik ve olasılık ile ilgili 5 modal kavram. İmparatorluk döneminde Platon'un "hikayeleri" ile Aristoteles'in fiziğinde şans, şans ve (ontolojik) zorunluluk, ahlakında karar özgürlüğü ve mantıkta olasılık ve zorunluluk tartışmaları Helenistik kader ve özgürlük tartışması bağlamında yeniden kullanılacak ve ön plana çıkacaktır. 2 Helenistik Tartışma Helenistik dönemde kader kavramı ve onun özgürlükle ilişkisi, özellikle burada oyunun kurallarını değiştiren kişiler olarak kabul edilen Epikürosçular ve Stoacılar arasında zaten merkezi bir konu haline gelmiştir. Ancak bu kavramların merkeziliği, Stoacılar ile Epikürosçular arasındaki tartışmanın halihazırda "özgür irade" sorunu çerçevesinde yürütüldüğü anlamına gelmez. Hatta problemin daha sonraki bir kökene sahip olduğu canlandırıcı bir şekilde ileri sürülmüştür (bkz. Bobzien 1998b, cf. Epiküros ve Stoacılar hakkında sırasıyla Bobzien 2000 ve 1998a). Samoslu Epiküros (341-270), Leukippos'un ve Demokritos'un atomculuğunu temel alırken, insanın mekanik zorunluluklara tabi olmadığını, her şeye "kendi gücüyle" sahip olabileceğini ileri sürdü. Tanrıların Doğası Üzerine 1.69 adlı eserinde Cicero bunu şu şekilde formüle etmiştir: "O [Epiküros], Demokritos'un gözünden açıkça kaçan zorunluktan kaçmanın bir yolunu icat etti: atomun [...] çok hafif bir sapma yaptığını söyledi."4 Likya yazıtında 2. yüzyıl Epikürosçu Diogenes of Oenoanda fr. 54.3.1-7 Smith (LS 20G) bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Atomlarda, Demokritos'un keşfedemediği ama Epiküros'un gün ışığına çıkardığı bir serbest hareket vardır."5 Lucretius'un Latince çevirisinde Epiküros bu serbest harekete sapma, parenklisis veya clinamen adını vermiştir (bkz. Greenblatt 2011). Bkz. Cicero, Kader Üzerine 22 (LS 20E3): "Epiküros, kaderin gerekliliğinin bir atomun sapması ile önlendiğini düşünüyor."6 Cicero'nun On the Nature of the Gods (Tanrıların Doğası Üzerine) adlı eserinde 1.69'daki açıklamasına göre, bu sapma insanoğlu olarak "biz"in "gücümüz dahilinde" (in nostra potestate) şeylere sahip olmasına izin verecektir.7 Bundan şu sonuç çıkıyor ki, insanlar kader hakkındaki geleneksel açıklamalarla rahatsız edilmemelidir. tanrılar ya da kader hakkında. Diogenes tarafından korunan Menoeceus'a Mektup'ta 4 invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum [...] declinare paululum. 5. ἐλευθέραν τινᾶ ἐν ταῖς ἀτόμοις κείνησιν εἶναι, ἥ[ν] Δημόκριτος ve bu çok önemli. 6 Epiküros'un atomi vitari sapması, çok şey gerektirir. 7 Atomculuk ile Epikürosçuluk arasındaki ilişkinin, özellikle de Cicero'nun raporlarıyla bağlantılı olarak daha ayrıntılı tartışması için bkz. Vimercati 2018.

--- SAYFA 14 ---

6 Brouwer & Vimercati Laertius, 10.133'te (LS 20A), Epikür, kaderin düzenleyici bir güç olduğunu reddettiğini yazar: "Bazılarının her şeyin hükümdarı olarak varsaydığı kadere gelince, o bu fikre gülüyor ve bunun yerine bazı şeylerin tesadüfen, diğerlerinin ise bizim kendi aracımızla meydana geldiğini iddia ediyor."8 (Tr. Mensch.) Stoacılar kaderi reddetmek yerine onun önemini vurguladılar: Onlar için kader her şeyden önce ve her şeyden önce, dünyayı düzenleyen ilahi, içkin prensibin bir yönü. Stoacılara göre dünya bir bütün olarak yaşayan bir varlık olarak anlaşılmalıdır. Düzeni, biri aktif, diğeri pasif olmak üzere iki "prensip" in ürünüdür. Aktif prensip, maddenin pasif prensibinden geçerek dünyaya emir verir. Bu aktif prensibe farklı isimler verilir: Stoacılar, popüler din açısından ona Zeus adını verirler, ama aynı zamanda kader ve takdir olarak, filozofların terimleriyle ise ateş veya akıl olarak adlandırırlar. Aktif prensibe verilen farklı isimler, onun farklı yönlerini ortaya çıkarmaktadır. Kader, dünyayı düzenleyen aktif prensibin nedensel yönü ile ilgilidir. Dünya yaşayan bir varlık olduğundan, nedenlerin sırası en iyi biyolojik anlamda anlaşılır: tek bir nedenin tek bir sonucu olması yerine, birden fazla nedenin farklı etkileri vardır (Sauvé Meyer 2009). İlahi Takdir rasyonel prensibin başka bir yönü ile ilgilidir: Var olan ve meydana gelen her şeyin bir yeri ve anlamı olduğu ilahi plana atıfta bulunur. Stoacı düşüncenin birbirine bağlılığı açısından, fizik hakkındaki bu doktrinler (teoloji dahil), felsefenin Stoacılar tarafından ayrılan diğer iki kısmı olan mantık (epistemoloji dahil) ve etik ile yakından ilişkilidir. Stoacılar, kendi epistemolojilerinde, yalnızca mükemmel akıl sahibi bir varlık olarak bilgenin kendi duyu izlenimleriyle her zaman doğru bir şekilde ilgileneneğini savunurlar: Bu izlenimlere dayanarak ve doğru işleyen akıl yetisinin yardımıyla bilge böylece bilgiye sahip olabilecektir. Etiklerinde, iyi yaşamın doğaya göre yaşamaktan, yani kişinin kendi doğasını bütününe doğasına uygun hale getirdiği yaşamdan oluştuğunu savunurlar. Bütününe doğasıyla ilişkili olarak kendi doğasının işlemleri hakkında da bilgi sahibi olabilecek kişi yalnızca bilge olduğundan, iyi hayatı yaşayabilecek kişi yalnızca bilgedir. Henüz akılcılığını mükemmelliğe ulaştırmamış olan insanoğlu, bırakın sürekli olarak bu düzene göre yaşamayı, eşyanın düzenini her zaman anlayamayabilir. Bilge olmayan kişilerin olayların gidişatı hakkındaki yanlış yargıları hayatlarını olumsuz yönde etkileyecektir. Stoacılar bu yanlış yargılara öfke ve korkuyu da içeren duygular adını verirler. Bu nedenle öfkeyi, bilge olmayan kişinin nasıl öfkelendiğine dair yanlış yargısı olarak analiz ederler. γελῶντος (εἰμαρμένην), ἀδὲ ἀπὸ τύχης, ἀδὲ παρ' ἡμᾶς. Metin, Sedley'in ἀγγέλλοντος için ἄν γελῶντος'sunu okuyan Dorandi 2013'ü takip ediyor.

--- SAYFA 15 ---

Giriş 7 Olayların düzeninden etkilenir ve kendisinin nasıl etkilenebileceğine dair yanlış bir yargı olarak korku duyar. Epikürosçular gibi Stoacılar da insan özgürlüğünü kader ve takdirle ilişkili olarak tartıştılar, ancak tamamen farklı bir tarzda. Stoacılar göre, kişinin istediğini yapması şeklindeki Epikürosçu özgürlük anlayışı hiçbir şekilde özgürlük anlamına gelmez. İnsan, diğer tüm canlı insanlardan farklı olarak, akıl yeteneği sayesinde olayların gidişatını ve bu gidişat içindeki yerini keşfetme gücüne sahiptir. Daha önce de gördüğümüz gibi, böyle bir bağlanma yalnızca kâmil insana mahsustur. Dolayısıyla -paradoksları (kelimenin tam anlamıyla: geleneksel olmayan görüşler) açısından- Stoacılar yalnızca bilginin özgür olduğunu ileri sürdüler. Özgürlük daha ziyade doğaya göre yaşamaktan, yani olayların gidişatına katkıda bulunmaktan veya başka şekilde onu takip etmekten ibarettir. Bilge olmayanların tümü, Cleanthes'in ünlü metaforunda, bir arabaya bağlanan köpekler gibi sürüklenir. Stoacıların paradoksal formülasyonunda bilge özgürdür, aşağı düzeydeki kişi ise köleleştirilmiştir. Özgür irade sorununa ilişkin modern terminolojide Epikürosçular özgürlükçüler, Stoacılar deterministler veya belki de daha iyisi "yumuşak deterministler" olarak etiketlenebilir (Sharples 1983, 7-10, Keil 2017). Epiküros'a göre eylemlerin nedenleri insanın kendisinde olabilir. Stoacılar göre insanoğlu, dünyadaki diğer tüm varlıklardan farklı olarak, akıl yeteneği sayesinde, eşyanın düzenine uyum sağlama (ya da uymama) özgürlüğüne sahiptir. Stoacı determinizme yalnızca Epikürosçular meydan okumadı. Stoacılar ve Epikürosçular arasındaki tartışma, her iki okulun dogmatik konumlarını eleştiren Akademik Şüpheciler, Arcesilaus ve özellikle Carneades tarafından başka bir düzeye taşındı. Bu şüpheciler özellikle Stoacıların bilgi ve nedensellik anlayışlarını eleştirdiler. Stoacı determinizme itirazları için Cicero'nun On Fate 26-33 (LS 70G) kitabına başvurulabilir. 3 Erken İmparatorluk Tartışması Erken İmparatorluk dönemindeki tartışma hem süreklilik hem de değişimle karakterize edildi. Sürekliliğe gelince, Stoacılar determinizm ve özgürlük tartışmasında itici güç olmaya devam etti. Okulun üyeleri, okulun kurucularının determinist doktrinlerini korudular (Brouwer'in bölümüne bakınız), ancak onu daha da geliştirmeden değil. Burada Epiktetos'u vurgulamak gerekir: Salles, bölümünde Epiktetos'un "bize bağlı olan" anlayışının Stoacı nedensel determinizme uygun olarak değerlendirilebileceğini gösterirken Brouwer, Frede 2011'i takip ederek Epiktetos'un prohairesis kavramının bunu öne sürdüğünü öne sürüyor.

--- SAYFA 16 ---

8 Brouwer ve Vimercati, Aristoteles'ten devralmış olabilir, modern anlamda bir "irade" yetisi işliyor gibi görünüyor. Değişime gelince, burada iki değişikliğin altını çizmek gerekiyor. İlk değişiklik, dini düşünürlerin tartışmaya olan ilgisidir. Daha İmparatorluk döneminin başlangıcında Stoacı determinist konumun hem Yahudi hem de Hristiyan düşünürler için bir katalizör olduğu ortaya çıktı. De Luca, Radice ve Engberg-Pedersen, bölümlerinde Stoacıların Philo ve Paul'un takdir, kader ve özgürlük hakkındaki düşünceleri üzerindeki etkisini ortaya koyuyor. Platoncuların ve Aristotelesçilerin tartışmaya girmesiyle daha ileri bir değişiklik meydana gelir. Her okulun girişinin farklı bir geçmişi vardır. Platon Akademisi'nde, daha M.Ö. 1. yüzyılda Arcesilaus ve Carneades tarafından desteklenen şüpheci yaklaşım terk edilmişti: okul dogmatik hale gelmişti. Üyeleri artık Platon'un yazılarını otoriter buluyor ve onun diyaloglarını -ve içindeki hikayeleri- dogmatik bir tarzda yorumluyorlardı. Sistematiğe felsefe açıklamalarında Stoacıları taklit eden (Engberg-Pedersen 2017) bu Platonistler, öğretim kılavuzlarında Platon'un öğretilerinin sistematiğe açıklamalarını yazdılar. Aristoteles'in Lyceum'una gelince, bu okul yine MÖ 1. yüzyılda, Aristoteles'in ders notlarının Rodoslu Andronicus tarafından yayınlanan bir baskıda yeniden hazır hale gelmesi nedeniyle bir canlanma yaşadı. Böylece Platoncular gibi Aristotelesçiler de bu otoriter metinleri okumaya, yorumlamaya ve yorum yapmaya başladılar. Aristoteles'in yazıları zaten belirli konuların sistematiğe açıklamaları olduğundan, öğreti kılavuzlarından ziyade yorumlar Aristotelesçilerin en sevdiği tür haline gelecektir. Bu arka plana karşı, Platon ve Aristoteles'in öğrencileri, kendi kurucularının yazılarını dikkate alarak determinizm ve özgürlük hakkında süregelen tartışmaya katıldılar. Bu şekilde Platoncular ve Aristotelesçiler kader, takdir ve özgürlük hakkındaki kendi doktrinsel konumlarını formüle etmişler ve bunları Platon'a ya da Aristoteles'e atfetmişlerdir. Akademik literatürde ilk İmparatorluk Platoncuları genellikle "Orta Platoncular"9 olarak anılır; Platoncular ise bir yanda şüpheci Akademisyenler, diğer yanda Plotinus ve takipçileri (çoğunlukla "Yeni-Platonistler" olarak anılır) arasında yer alır. Kader, takdir ve özgürlük üzerine öğretilerini geliştirirken Platon'un yukarıda karşılaştığımız Devlet, Phaedrus ve Timaeus hikayelerinden yararlandılar. Bunları Platon'un otoriter görüşlerinin ve hatta daha eski bilgeliğin ifadeleri olarak kabul ettiler (Boys-Stones 2001, cf. Vimercati 2015, 28-36). Bu hikayeleri yorumlarken, genellikle Stoacılar tarafından halihazırda geliştirilmiş olan alegorik yöntemlerin yardımıyla Platoncular, böylece, takdir ve kader hakkındaki temel öğretileri açığa çıkarabildiler. 9 Örneğin bkz. Dillon 1996, Orta Platonculuk üzerine modern bir klasik.

--- SAYFA 17 ---

Giriş 9 Orta Çağ Platoncuları Stoacılara özellikle iki noktada karşı çıktılar; onların tanrı anlayışları ve takdir ile kader arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda. Tanrı konusunda, dünyayı kaplayan ve dolayısıyla düzenleyen ilahi aktif prensibin içkinliği ve bedenselliği şeklindeki Stoacı doktrinelere saldırdılar. Platoncular, Timaeus'taki öyküyü kullanarak, dünyayı yaratan "yarı tanrı" ya da "zanaatkar" olarak tanrının aşkınlığını savundular. Bu aşkın tanrı sadece yaratmakla kalmaz, aynı zamanda yaratımıyla ilgilenmeye devam eder, onunla ilgilenir ve ona müdahale eder. Ancak Platoncu tanrı bireysel varlıklarla ilgilenmediğinden, dolaylı olarak, takdir ve kader yoluyla yaratılışla ilgilenmektedir. İlahi takdir ve kader konusunda Orta Platoncular, takdir ve kaderi ilahi rasyonel aktif prensibin farklı yönleri olarak kabul ettikleri için Stoacılara saldırdılar. Bu bedensel ilkenin pasif maddeyle aynı kapsamlı olduğu yönündeki Stoacı doktrini reddederek iki tür nedensellik arasında ayrım yaptılar: bir yanda duyulur dünyada bulunabilen doğal (ya da fiziksel) nedensellik, diğer yanda fikirler aleminde bulunabilen doğaüstü (ya da metafizik) nedensellik. Kader mantıklı dünyada, ilahi takdir ise Platonik fikirlerin dünyasında faaliyet gösterir. O halde, Orta Platonculara göre, Vimercati'nin 7. bölümde açıkça belirttiği gibi kader, ilahi takdire tabi hale gelir. Erken dönem İmparatorluk Aristotelesçileri arasında Aphrodisiaslı İskender (MS 150 – MS 230) özel ilgiyi hak etmektedir. Tıpkı diğer Aristotelesçiler gibi Aphrodisiaslı İskender de her şeyden önce Aristoteles'in yazıları üzerine yorumlar yazmıştır. Aristoteles kader, takdir ve özgürlük gibi konularla ilgilenmediği için Aristotelesçi bir incelemeye güvenemezdi; Böylece o, "Aristoteles'in kader ve bize bağlı olan şeyler hakkındaki görüşünü" ortaya koyduğunu ilan ettiği Kader Üzerine adlı ayrı bir inceleme yazarak tartışmaya katılmıştır.¹⁰ Aslında İskender, ahlaki psikoloji ve mantıktaki Aristotelesçi pasajlardan yararlanmış ve bunları, Natali'nin 8. bölümde açıkladığı gibi, kader ve özgürlük hakkındaki tartışma bağlamına yerleştirmiştir. Platoncular gibi, Aristotelesçiler de Stoacı içkin ilahi ilke anlayışına saldırdılar: Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiren olarak tanrı anlayışından ve onun göksel ve ay altı bölgeler arasındaki ayrımını kullanan Aristotelesçiler, ilahi takdirin yalnızca göksel alemde işlediği sonucunu çıkardılar.¹¹ Deist bir yaklaşımla, tanrı bu nedenle dünyevi alemden uzak kalır: Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'teki tartışmasına güvenerek Aphrodisiaslı İskender gibi Aristotelesçiler Aristoteles'i bir 10 olarak sunabilirler. 1,164.13-14 Bruns: τὴν δόξαν τὴν Ἀριστοτέλους [...] περὶ τε εἰμαρμένης καὶ τοῦ ἔφ' ἡμῖν. 11 Kanıt olarak Sharples 2010, frs. 18DHINO'ya rahatlıkla danışılabilir.

--- SAYFA 18 ---

10 Brouwer ve Vimercati antideterminist, karar verme özgürlüğü, yani alternatif eylem yolları arasında seçim yapma özgürlüğü olarak bir özgürlük anlayışını savunuyor. Bölüm 9'da Lautner, bu antideterminizmin epistemolojik ve psikolojik sonuçlarını ele alıyor. Felsefi okullar arasındaki erken dönem İmparatorluk tartışmasında böylece iki özgürlük anlayışı ortaya çıkıyor: Bir yanda Aristotelesçilerin farklı eylem yolları arasında seçim yapma yeteneği olarak bir karar özgürlüğü anlayışını savunduklarını, diğer yanda Stoacıların ve Platoncuların ilahi olanla farklı şekillerde ilişkili olan bir özgürlük anlayışını savunduklarını görüyoruz. Hem Stoacılara hem de Platonculara göre insan, tanrı gibi davrandığı sürece özgürdür. Stoacılar ile Platoncular arasındaki fark, aklını mükemmelleştiren Stoacı bilgenin her zaman ilahi aktif akıl ilkesine göre hareket etmesi, bu ilkenin aktif bir parçası haline gelmesi, Platoncu bilgenin ise bu duyular dünyasında mümkün olduğu kadar tanrıya benzemesidir. Plotinus'la birlikte Platonculuk farklı bir aşamaya girer. Plotinus, Stoacılar ve Aristotelesçiler arasındaki tartışmadan, ayrıca Stoacı determinizm doktrini ve Aristoteles'in karar özgürlüğünü savunmasından yararlanarak Platon'un yazılarını yeniden yorumlayabildi. Plotinus kendi Platonculuk versiyonunda artık Orta Platoncuların tanrı ve madde arasındaki düalizmini ya da onların ilahi nedensellik açıklamalarını kabul etmiyor. Plotinus, tanrıyı hala her şeyi bilen ve özgür olarak sunar, ancak önce bir tanrı olarak hareket eden ve daha sonra gelecekteki olayların bir tür izleyicisi olarak hareket eden Orta Platoncuların tanrı anlayışından farklı olarak, Plotinus'un tanrısı kendi kendine yeterlidir, doğal amaçlara herhangi bir referansta bulunmaz ve "yaratmaz" veya yönetmez. Peroli, bölümünde Plotinus'un Platonculuğunu tanrısal bir bakış açısından ele alırken, Ennead 3.1'deki tartışmasında Gatti bunu insani bir bakış açısından ele alıyor. Tıpkı Philo ve Paul ile erken İmparatorluk döneminin başlangıcında olduğu gibi, tartışma artık Gnostisizm ve Hermetizm'i de kapsayan dini hareketlerin dikkatini çekmeye devam etti. Felsefedeki tartışmanın inançların gelişimi açısından önemi dört başlıkta toplanabilir: Birincisi, tanrının mahiyeti, ikincisi, insanın ilk hali, üçüncüsü, iyi hayat ve dördüncüsü, ahiret. Tanrının doğasına gelince: Platoncuların Aristotelesçilere karşı ileri sürdüğü gibi, Tanrı kendi yaratımıyla ilgileniyor mu? Eğer öyleyse, bireysel olarak insanları mı önemsiyor, yoksa insan türünü mü önemsiyor? Diğer bir soru da Tanrı'nın bunu nasıl umursadığıdır: Tanrı doğrudan mı müdahale ediyor yoksa diğer ilahi güçler, aşağı tanrılar veya iblisler gibi bazı araçlar aracılığıyla mı işliyor? İnsan doğasına gelince: Bütün insanlar eşit midir, yoksa farklı insan türleri arasında bir ayrım mı yapılmalıdır? İyi hayatla ilgili olarak: Erkeklerin iyi bir hayat yaşayabilmeleri için neye ihtiyaçları vardır? Erdem mi

--- SAYFA 19 ---

Giriş 11 yeterli mi, yoksa daha fazlasına mı ihtiyaç var? Ahiret hayatıyla ilgili olarak: Böyle bir şey var mı? Zamanla sınırlı mı yoksa sonsuz mu? Eğer öyleyse, neye benziyor: ör. kurtuluş mu yoksa kınama mı? Kimler için geçerlidir? Felsefi okulların dini hareketler üzerindeki etkisi özellikle Platoncular tarafında güçlüdür. Bu dini hareketler de okullar üzerinde etkili oldu; burada da İmparatorluk Platoncularının bir kez daha ayrı tutulması gerekiyor. Platonizm, Gnostisizm ve Hristiyanlık, farklı şekillerde, tanrının dünya üzerinde farklı eylem biçimlerine atıfta bulunan ontolojik düzeyler ve farklı nedensellik düzenlerinden oluşan bir hiyerarşiyi paylaşmaya başladı. Kader ve özgürlük hakkındaki felsefi-dinsel tartışma, muhtemelen Hristiyanlık karşıtı Celsus ile Origen arasındaki tartışmayla doruğa ulaştı. Bunların ilgili konumları son iki bölümün konusudur. De Simone, Celsus'un görüşünün (Orta) Platoncu bir takdir anlayışını nasıl desteklediğini gösterir; her ne kadar muhtemelen Aristotelesçi tartışmadan etkilenmiş olsa da ve -Hristiyanlar tarafından ilan edildiği şekliyle- İsa'nın sözde ilahi gücüne karşı ele alınsa da Edwards, Origen'in Hristiyan inancına bağlı kalarak Platoncu bir takdir anlayışını nasıl savunduğunu gösterir. 4 Cildin Planı Bu ciltteki bölümler mümkün olduğunca kronolojik sıraya göre sunulmuştur. John Rist'in tartışmanın önemine ilişkin tartışmasını (bölüm 1) Stoacılar üzerine iki bölüm ve bu Stoacıların dini düşünürler üzerinde uyguladığı etkiye ilişkin birkaç bölüm takip ediyor. 2. bölümde Brouwer, Stoacılıktaki irade kavramını tartışıyor; 3. bölümde Salles, Epiktetos'un "bize bağlı olan" kavramına değiniyor. 4. ve 5. bölümlerde De Luca ve Radice, Stoacıların sırasıyla Philo'nun kozmolojisi ve etiği üzerindeki etkisini ele alıyor; 6. bölümde Engberg-Pedersen onların Paul üzerindeki etkilerini ortaya koyuyor. Platon'un yazılarının etkisi De Luca ve Radice'nin bölümlerinde de tartışılırken, Vimercati'nin Orta Platoncularla ilgili bölümünün (bölüm 7) ana odak noktası budur. Aristotelesçi Aphrodisiaslı İskender, Natali ve Lautner tarafından ele alınmaktadır: 8. bölümde Natali, İskender'in Aristoteles'in yazılarından nasıl yararlandığını gösterirken, 9. bölümde Lautner, Aphrodisiaslı İskender'in kaderi reddetmesinin epistemolojik ve psikolojik sonuçlarını ele alır. Stoacılığın ve Platonculuğun Gnostikler, Hermetikler ve Hristiyanlar üzerindeki etkisi sırasıyla Magris, Moreschini ve Karamanolis tarafından 10-12. bölümlerde tartışılmaktadır. Stoacılar ile Aristotelesçiler arasındaki tartışmayı dikkate almayı başaran Plotinus'la başlayan Platonculuğun yeni evresi, 13. bölümde (ilahi bakış açısından) Peroli tarafından ve 14. bölümde ele alınmaktadır.

--- SAYFA 20 ---

12 Brouwer & Vimercati Gatti (insan bakış açısından). Bu felsefi-dinsel tartışmanın, De Simone'un 15. bölümde tartıştığı Celsus'un özgürlüğü savunmasıyla ve Edwards'ın 16. bölümde tartıştığı Origen'in Platoncu inayet anlayışıyla doruk noktasına ulaşması, cildi tamamlıyor. Kaynakça Bobzien, Susanne. 1998a. Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Bobzien, Susanne. 1998b. "Özgür İrade Sorununun Kasıtsız ve Geç Doğuşu." Phronesis 43: 133-175. Bobzien, Susanne. 2000. "Epikuros Özgür İrade Sorununu Keşfetti mi?" Antik Felsefede Oxford Çalışmaları 19: 287-337. Boys-Stones, George. 2001. Helenistik Sonrası Felsefe. Stoacılarından Origen'e Gelişiminin İncelenmesi. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Boys-Stones, George. 2016. "Orta Platonculukta İlâhi Takdir ve Din." Esther Eidinow, Julia Kindt ve Robin Osborne tarafından düzenlenen Antik Yunan Din Teolojileri, 317-338. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Boys-Stones, George. 2017. Platoncu Felsefe MÖ 80'den MS 250'ye: Yunanca ve Latin Metinleri. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. D'Hoine, Pieter ve Gerd van Riel, eds. 2014. Antik, Orta Çağ ve Erken Modern Düşüncede Kader, İlâhi Takdir ve Ahlakî Sorumluluk. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları. Destrée, Pierre, Ricardo Salles ve Marco Zingano, der. 2014. Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar. Sankt Augustin: Akademi. De Caro, Mario, Massimo Mori ve Emidio Spinelli, der. 2014. Libero hakemi. Tartışmalı bir filo hikayesi. Roma: Carocci. Dillon, John. 1996. Orta Platoncular. MÖ 80 Platonculuğu Üzerine Bir Araştırma MS 220'ye [1977], 2. baskı. Londra: Duckworth. DK: Diels, Hermann ve Walther Kranz, editörler. 1952. Die Fragmente der Vorsokratiker, 6. baskı. Berlin: Weidmann. Dorandi, Tiziano, ed. 2013. Diogenes Laertius. Seçkin Filozofların Yaşamları. Cambridge: Cambridge University Press. Engberg-Pedersen, Troels, ed. 2017. Stoacılıktan Platonculuğa. Felsefenin Gelişimi MÖ 100 – MS 100. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Frede, Michael. 2011. Özgür Bir İrade. Antik Düşüncede Kavramın Kökenleri, Anthony A. Long tarafından düzenlenmiştir. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Greenblatt, Stephen. 2011. Swerve. Dünya Nasıl Modernleşti? New York: Norton. Keil, Geert. 2017. Willensfreiheit [2007]. 3. baskı. Berlin: De Gruyter.

--- SAYFA 21 ---

Giriş 13 Lloyd, Geneviève. 2008. Providence Kayıp. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. LM: Laks, André ve Glenn W. Most. 2016. Erken Yunan Felsefesi. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. LS: Uzun, Anthony. A. ve David N. Sedley. 1987. Helenistik Filozoflar. Cambridge: Cambridge University Press. Magris, Aldo. 2016. Destino, providenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo [2008]. 2. baskı. Brescia: Morcelliana. Masi, Francesca G. ve Stefano Maso, der. 2013. Antik Düşünce Kader, Şans ve Şans. Amsterdam: Hakkert. Mayhew, Robert, tr. 2008. Platon. Kanunlar 10. Oxford: Clarendon. Meredith, Anthony. 1999. Nyssa'lı Gregory. Londra: Duckworth. Motta, Beatrice. 2008. Il Contra fatum di Gregorio di Nyssa nel antica sul fatalismo ve sul determinismo. Pisa: Fabrizio Serra. Natali, Carlo ve Stefano Maso, der. 2005. La catena delle davası. Antik ve çağdaş anlamda determinizm ve anti-determinizm. Amsterdam: Hakkert. Sauve-Meyer, Susan. 2009. "Nedenler Zinciri." Stoacılıkta Tanrı ve Kozmos'ta, editör Ricardo Salles, 71-89. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Sharples, Robert W., tr. 1983. Aphrodisiaslı İskender. Kader üzerine. Londra: Duckworth. Sharples, Robert W., tr. 1991. Cicero: Kader Üzerine (De fato) ve Boethius: Felsefenin Tesellisi (Philosophiae consolationis) IV.5-7, V. Warminster: Aris ve Phillips. Sharples, Robert W. 2010. Peripatetik Felsefe MÖ 200'den MS 200'e. Çeviri Kaynaklarının Giriş ve Koleksiyonu. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Smith, Martin F., ed., tr. 1993. Oinoandalı Diogenes. Epikürcü Yazıt. Napoli: Bibliopolis. Verdenius, Willem J. 1960. "Aristoteles'in Dininde Geleneksel ve Kişisel Unsurlar." Phronesis 5: 56-70. Vimercati, Emmanuele, ed. 2015. Medioplatonici. Opera yapın, çerçeveleyin, tanıklık edin. Milan: Bompiani. Vimercati, Emmanuele. 2018. "Cicéron et les atomistes." Sylvie Franchet d'Espérey ve Carlos Lévy tarafından düzenlenen Les présocratiques à Rome'da, 57-84. Paris: YAVRULAR. Williams, Bernard. 1993. Utanç ve Gereklilik. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

--- SAYFA 22 ---

1. Bölüm Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Neden Zahmet Edelim ki? John Rist Her zamanki gibi bu koleksiyondaki çalışmalar daha önceki akademik çalışmalar üzerine inşa edilmiştir. Özellikle Richard Sorabji ve Robert Sharples tarafından düzenlenen Yunan ve Roma Felsefesi M.Ö. 100 – M.S. 200 ve Bize ne düşüyor? Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano tarafından düzenlenmiştir. Bu ilk bölümde bunları ve diğer güncel yazıları çok fazla özür dilemeden sahipleneceğim, çünkü görevimi öncelikli olarak ister Platoncu, Aristotelesçi, Stoacı, Epikürosçu ister erken Hristiyan olsun belirli metinlerin açıklanmasıyla meşgul olmak olarak değil -her ne kadar böyle bir açıklamayı biraz önleyemesem de- daha ziyade, birbirinden çok uzakta görünseler bile, farklı okullar arasındaki ortak zemini tanımlamaya çalışmak olarak yorumladım. Bu bizi salt diyalektik - hatta eristik - düşüncelerin ötesine geçerek, çeşitli düşünürlerin antik felsefenin büyük bir kısmının savaştığı gladyatör atmosferinde ileri sürdüğü geniş kapsamlı iddiaların altında ve arkasında daha kalıcı - aslında felsefi açıdan hala ilginç - bir şeye doğru yönlendirebilir. Her şeyden önce bir "meta soru" sormak istiyorum: Bu eski tartışmalarla neden uğraşalım? Bütün bunları arkamızda bırakmadık mı? Bu zorluğa yanıt vermek için üç spesifik soru daha soracağım. Birincisi, özgür irade olarak adlandırdığımız şey hakkında eskilerin söylediklerinin hala önemli olup olmadığıdır; ikincisi, dünyada teistik tercihlerimize göre kader ya da takdir diyebileceğimiz bir tür ilahi faaliyetin var olduğu inancının etik faydası hakkında ne yapacağımızdır; üçüncüsü, antik dünyada olup bitenlere yaklaşırken özgürlük, ahlaki yükümlülük ve sorumluluğun çağdaş analizinin - çoğu zaman kafa karıştırıcı olmaktan ziyade - her zaman yararlı olup olmadığıdır. Ancak en önemli sorun varlığını sürdürüyor: Kadim insanların kader, takdir veya özgür irade hakkında ne düşündüklerini incelemek kalıcı bir felsefi değere sahip mi, yoksa bununla meşgul olanların en iyi ihtimalle kültürel arkeolojiyle, en kötü ihtimalle ise bir politikacının yakın zamanda yaptığı bir konuşmada kaç yalan söylediğini sormaktan daha az ama Suudi Arabistan'da kaç deve olduğunu keşfetmekten daha önemli olan daha yüksek bir veri biriktirme biçimiyle meşgul olduklarını ortaya koyuyor mu? Helenistik ve İmparatorluk Ro- © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_003

--- SAYFA 23 ---

Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Neden Zahmet Edelim ki? 15 insanlık dönemi aşağı yukarı benzer varsayımlarla başlıyordu. Bu metodolojik sorunu gündeme getirirken, Richard Sorabji'nin birçok eski tartışmanın, özellikle de felsefi psikolojinin, çağdaşlarımız arasında sıklıkla karşılaştığımızdan çok daha karmaşık olduğuna inandığını belirtiyorum.¹ Eğer haklıysa -bazı durumlarda bile- neden eskilerden daha az başarılı olduğumuzu ve özellikle de bunun, yüzyıllar boyunca kendimizi yanlış soruları, hatta bazen boş soruları sorma konumuna getirmiş olmamızla bir ilgisi olup olmadığını sormalıyız: sorular, yani, buna muhtemelen işe yarar, kabul edilebilir ve hatta mevcut bir yanıt yoktur.² Belki de sanki çoğu zaman farkında olmadan dairenin karesini nasıl çizeceğimizi tartışıyormuşuz gibidir. Ancak bu kadar gerçek ve temel bir bulmacayı çözmeye yönelik herhangi bir girişim, benim yetki alanım dışındadır. 1 Özgürlük Öncelikle terminoloji başta olmak üzere çağdaş tartışmalara ilişkin birkaç gerçek. Bu derlemenin başlığı özgürlüğe işaret ediyor, ancak (çağdaş filozoflar olarak) bu kavramın açık veya daha doğal anlaşılmasına ilişkin düşüncelerimizin antik çağda evrensel kabul gibi bir şeyi emredeceğini varsayamayız. Bu nedenle, "özgür" kelimesinin antik ve modern kullanımları hakkında birkaç yorumla başlamak yararlı olacaktır, çünkü antik çağda özgürlükle ilgili daha önceki birçok tartışmada bu tür bir açıklama faydalı olabilirdi. "İrade"nin özgürlüğü hakkındaki modern tartışmaların çoğunda -bu her ne ise, bu soruya kısaca döneceğim- okuyucunun Alternatif Olasılıklar İlkesi'ni (ya da PAP'ı) duymadan önce uzun süre beklemesi gerekmiyor. Bu ilke, bir eylemin 'özgür' olarak adlandırılması için, failin, onu gerçekleştirirken, farklı bir şey yapma, hatta belki de gerçekte yapmayı seçtiği şeyin tam tersini yapma konusunda gerçek bir seçeneğe sahip olması gerektiğini açıklar. Ancak birçok eski düşünür için bu, "özgür" kelimesini anlamının çok tuhaf bir yolu gibi görünebilir. Platon'dan Plotinus ve Augustinus'a kadar birçok özgür bir eylemin iyiyi hedef alan bir eylem olduğunu söyler; özgür ve erdemli kişi bunun tersini yapmayı hayal bile etmek istemez. Bu konum, Augustinus'un azizlerin cennetteki durumunu anlatmak için kullandığı dile çok iyi yansıyor. Bunlar arzu edilen şartlara tabidir (Bitmemiş Çalışma 5.61): bu şu anlama gelir - ve bu on dördüncü yüzyıla kadar değildi. 1 Sorabji 2000, 1-7'deki kapsamlı yorumlarına bakınız. 2 Bkz. Rist 2014, 1-2 ve parola.

--- SAYFA 24 ---

16 Herhangi bir Hristiyanın bunu inkar edebileceğini unutmayın; ama sonra Duns Scotus bunu yaptı³ - ahlaki ve manevi açıdan mümkün olan en iyi seçenek dışında herhangi bir alternatif olasılığı seçebilmenin bile akıllarına arzu edilen bir şey gelmeyeceğini söyledi. Burada pek fazla seçim teorisi yok - İyi hala Seçilmiş veya Tercih Edilen'e galip geliyor - ve Augustinus'un (ve bu konuda Platon ve diğer birçok antik düşünürün) neden böyle bir şey söylemek istediğini anlamak için şunu düşünün: Gyges'in yüzüğüne sahibim; Hiçbir ceza korkusu olmadan istediğim gibi suç işleyebileceğimi biliyorum; tabii ki, eskilerin büyük çoğunluğunun olası görmediği gibi, büyük sopayı kullanacak bir Tanrı'nın olmadığını varsayarak. Tanrının yokluğunda ya da eğer mevcutsa ikna edilebiliyorsa (çapraz başvuru Platon, Kanunlar 10.885b), Gyges'in yüzüğüne sahip olsaydım bir bankayı soymak konusunda herhangi bir sorunum olmayacağı yönündeki öneriyi reddettiğimi varsayalım. Ben gülüyorum ama muhatabım ısrar ediyor ve ben şunu söylüyorum: "Bakın, ben o tür bir insan değilim; bunu yapmaya kendimi ikna edemedim." Bir de şu "yapamadım"a bakalım. Cumartesi gecesi özel etkinliğimin tetiğini çekmek için yeterli fiziksel güce sahip olmadığım için bankayı soymayı reddedmiyorum; "Yapılamaz" ahlaki bir "yapılamaz"dır. Tartışmam bile, alternatif olasılıkları göz önünde bulundurmam ve sonunda bankayı soymayı reddetme lehine karar vermem; Sadece soygunu reddediyorum. Ve ahlaki tercihlerin bazı türleri (sonunda mümkün olduğu kadar çok olması ümidiyle) üzerinde ıstırap çekmenin gereksizliğini evrenselleştirmenin bir yolu var. Eğer Tanrı iyiye, sıtmanın yayılıp yayılmayacağını tartmaz; sadece sıtma yaymıyor. O halde benim eylemim ve Tanrı'ya atfettiğim tutum, irade özgürlüğü dediğimiz şey hakkında modern öncesi normal konuşma tarzına işaret ediyor. Çoğu eski insan (ve orta çağ insanı) için özgür olmak, iyi bir amaç için yalnızca doğru yolu, doğru araçları kullanarak izleyebilmektir; Bu iyi amacın peşinde doğru olanı yapmanın önüne geçen asi arzulardan "özgür olmak" (liberatus). Daha fazla ilerlemeden önce, özgürlük ve bağlantılı temalarla ilgili eski tartışmalara ilişkin tartışmalarda düzenli olarak ortaya çıkan dil sorunlarına, boulēsis, prohairesis, voluntas, eleutheria, autexousios dahil sorunlu sözcüklere (şimdi hepsine değinmeyeceğim) biraz daha değinmek faydalı olacaktır. Bunlar hakkında söyleyecek çok az özgün şeyim var ama bazen iyi bilinenler unutulur ve kısa bir hatırlatmanın zararı olmaz. Boulēsis'le başlayayım. Bazen "dilek" olarak tercüme edilebilir, ancak daha çok "rasyonel irade" gibi bir şey çoğu zaman daha faydalıdır, özellikle de boulēsis'in bazen Platon ve Aristoteles'te bulunmayan bu "irade" için daha açık kelimelerin işini yapıyor gibi görünmesi nedeniyle. 3 Bkz. Rist 2014, 144.

--- SAYFA 25 ---

Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Neden Zahmet Edelim ki? 17 Boulësis ile ilgili en eski ve en yararlı pasajlardan biri Platon'un Gorgias'ında (466a9ff.) bulunur; burada "rasyonel irade" tercümesi uygundur: yani sadece bir arzu değil aynı zamanda anlaşılır bir iyiye yönelik bir arzu olan bir istek için. Ancak Platon'a göre (Gorgias'ta olmasa bile, en azından kısa bir süre sonra) arzuların ve iradelerin her zaman bir şekilde yalnızca iyilerle değil sevdiğimiz iyilerle de ilişkili olduğunu unutmamalıyız - çünkü gerçek bir iyiyi onu sevmeden bilemeyeceğimiz ve onu bilmeden sevmeyeceğimiz Platoncu bir aksiyom haline gelir. Ve benzetme yoluyla aynı şey, uygunsuz ama yine de özlem duyulan "mallar" için de geçerlidir. Onları tanıdığımızı düşünürüz (çünkü onlar hakkında bir şeye inanırız) ve onları sevdiğimizi varsayarız - yine de birinin güce veya birinin bedenine şehvet duyması gibi, onlara şehvet duyan biri olarak tanımlanmamız daha doğru olur (ilk önce onu yozlaştırmak önemli ve heyecan verici olmadığı sürece, ruhla ilgilenmeden). Dolayısıyla, Platon'un en azından Sempozyum'dan sonra boulësis - rasyonel irade - ile ne kastettiğini düşündüğümüzde, rasyonel iradenin bir şekilde sevmek açısından anlaşılması gerektiğini kabul etmemiz gerekir. Ancak bu konuda daha ileri gitmek başka bir günün hikayesi; Şimdi anlamamız gereken tek şey, "istemeyi" sevmekten, yani bir tür eros'tan ayırmanın (bazı son zamanların Platoncuları tarafından ima edilmiş olsa bile) kökten platoniklikten uzak olduğudur. Buraya kadar her şey nispeten basit, ancak prohairesis'e geçtiğimizde daha önemli zorluklar başlıyor, her ne kadar Michael Frede ve diğerlerinin son yazıları bizi doğru yöne işaret etmiş olsa da.⁴ Aristoteles'te prohairesis'in anlamı açıktır; kelime, sahip olduğumuz ahlaki vizyon tarafından belirlenen farklı amaçları güvence altına almak için en uygun araçların seçimine atıfta bulunur (Nikomakhos'a Etik 3.5, 1114b7): yani, bizim yaradılışımıza göre, kendisi de normalde ancak mutlaka ne yapacağımızı belirleyen eğitim, öğretim ve daha genel olarak deneyimin bir sonucu olarak yapılan önceki seçimlerin ürünüdür. Ancak Roma İmparatorluk çağında işler değişir ve özellikle Epiktetos'ta prohairesis kelimesinin en iyi nasıl tercüme edileceği konusunda bir dereceye kadar belirsizlik vardır. Bazılarımız Latince'de kabaca paralel bir kelime gibi görünen voluntas'tan yardım alabileceğimize inanıyor, özellikle de Epiktetos'un arkadaşı Stoacı Seneca tarafından voluntas kullanıldığı için. Ancak iki kelimenin birbirine yaklaşmasına rağmen anlamsal alanlarının aynı olmayıp sadece örtüşmesi ihtimali de vardır. Bu nedenle bazıları voluntas'ın en iyi Yunanca eşdeğerinin prohairesis değil, eski dostumuz boulësis olacağını düşünüyor; bu da (Platoncu "tutkulu" eros gibi herhangi bir şeyin kesinlikle dışlanacağı Stoacı bir bağlamda) bizi onu basitçe "irade" olarak tercüme etmeye teşvik edebilir. Ancak Seneca'yı yalnızca Epiktetos'u yorumlamada olası bir yardımcı olarak tanıttığım için bir kenara bırakıyorum. ⁴ Frede 2014, 360–363.

--- SAYFA 26 ---

18 Rist Frede, Epiktetos'ta prohairesis'i (benim görüşüme göre az çok haklı olarak) "seçim eğilimi"⁵ olarak tercüme etmiş, ortaya çıkan iradede ziyade eğilimi vurgulamış ve böylece kendi eğilimlerimizi mi oluşturduğumuz, yoksa bunların kontrolümüz dışındaki nedenlerin sonucu mu olduğu sorununun gündeme getirmiştir. Ancak burada yine "özgür" ile ilgili sorunlarla karşılaşyoruz, çünkü "özgür prohairesis" (Epictetus'un ısrar ettiği - Tezler 3.5.7'de olduğu gibi) ya sadece iyi ve doğru olana dair seçimlerin ortaya çıkabileceği bir eğilime -ki benim görüşüme göre Epiktetos'un söylemek istediği budur- ya da kendi Alternatif Olasılıklar İlkesinin ruhuna uygun olarak istediğimizi seçebileceğimiz bir zihin durumuna işaret edebilir: bu modern anlamda biz sadece yalnızca neyin doğru olduğunu değil, neyin doğru ya da yanlış olduğunu da seçebilseydik özgür olurduk; yani bu acil karar bize bağlı olacaktır. Tabii ki Epiktetos araya girebilir, kararımız bilge olup olmadığımıza bağlı olacaktır: çünkü bilge yalnızca doğruyu seçer, oysa sıradan adam, "iyi niyetli" olsa bile, (kelimenin sıradan anlamıyla) sırf kötü niyetten kaynaklansın ya da olmasın ciddi hatalar yapabilir. Frede en azından sorunu nasıl çözmek istediği konusunda net değil gibi görünüyor. Bir yandan Epiktetos'a göre "özgür olabilmek için düşüncelerimizi irdeleyerek olaylara bakış açımızı değiştirmeliyiz" diyor; göreceğimiz gibi, özellikle de eğilimimiz az çok geçmiş deneyimlerimiz tarafından sabitlenmişse, bu dışarıdan yardım gerektirebilir. Öte yandan yine Frede'e göre Epiktetos, yaradılışımızın "özgür" (eleuthera) olmasını istemekle, en azından "özgür irade fikrine çok yakın" görünmektedir: peki Frede şimdi hangi "özgür" anlayışından söz ediyor? Eğer kastettiği normal "antik" anlamdaysa haklı gibi görünebilir; eğer "özgür" derken Alternatif Olasılıklar İlkesine atıfta bulunuyorsa, o zaman Epiktetos'un (ya da başka bir Stoacının) kastettiği kesinlikle bu olamaz. Bununla birlikte, bu terimi eğilim olarak tercüme etsek de etmesek de, kendimizi iradeli seçimlerle ortaya çıkan eğilimimizin etkisiyle sınırlasak da, "özgür" kelimesinin prohairesis ile ilişkisi önemlidir. Frede'nin gözlemlediği gibi, erken dönem Hristiyan metinlerinde de çok benzer bir dil görülüyor (Justin, Apology 1.43 ve Tatian, Against the Greeks 7.1: ἐλευθερία τῆς προαιρέσεως). Bu yazarlar prohairesisimizin özgür olmasını istiyorlar çünkü seçimlerimiz Tanrı'nın adil yargılarına tabi olacak. Serbest bir prohairesis (belki de bu bağlamlarda eğilimden mi yoksa onun sonucunda ortaya çıkan seçimlerden mi bahsettiğimizin pek önemi yoktur) doğruyu seçip yanlış reddedebileceğimizi (veya bir şekilde seçebilmemiz gerektiğini) belirtmelidir. Bu iddia Epiktetos'un ihtiyaç duyduğu her şeyden daha rahatsız edici çünkü Hristiyan yazarlar için sorumluluğun getirdiği riskler daha büyük: Kurtulabiliriz ya da lanetlenebiliriz. 5 Frede 2014, 360.

--- SAYFA 27 ---

Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Neden Zahmet Edelim ki? 19 Justin ve Tatianus bir dereceye kadar Epiktetos'la aynı fikirdeydiler; Hristiyan vaizlerle ilgilenmenin bize bağlı olduğunu söylerler. Ama öyle mi? Bu, doğru seçimlere ve genel olarak doğru bir eğilime giden yolda bize yardım etmesi için ihtiyaç duyduğumuz lütfun gerekliliğini nasıl anladıklarına bağlı olacaktır. Ve Origen'e geldiğimizde (Frede'in belirttiği gibi benzer bir dil kullanıyor - İlkeler Üzerine 3.1'de eleuthera prohairesis), sorun daha büyük, çünkü Origen yalnızca takdirle ilgili sorunların (Tanrı'nın, bizim eğilimlerimiz ve seçimlerimiz de dahil olmak üzere her şeyi en iyi şekilde nasıl düzenlediğinin) farkında değil, aynı zamanda kaderin de farkında: Tanrı yalnızca nasıl davranacağımızı bilmekle kalmıyor, aynı zamanda kalbinin katılaşacağı (veya sertleşeceği) tüm davranışlarımızdan önce bir şekilde karar veriyor. Kurtarılmayacak ve ona kendi yollarını düzeltme fırsatını verecek. Ancak şu anki amaçlarımız doğrultusunda, önceden belirlenmişliği bir kenara bırakıyorum. Bununla birlikte, bedava prohairesisten bahseden Hristiyanların Epiktetos gibi Stoacılarla ortak bir noktaya sahip olduklarını fark ediyoruz: Ahlaki sıkıntımız olabilir ama yardım ya Stoacı öğretmenlerin mevcudiyetinden ya da Hristiyanlar için ilahi ve hayırsever bir tanrının yardım lütfundan yakındır. Fakat ikinci seçenek, Plotinus tarafından olduğu gibi, sırf ahlaki tembelliğin bir bahanesi olarak reddedilebilir (Enneads 3.2.8.43 vd.). Bu, en azından bazı Platonculara göre, "babalarını unutmuş" biz zavallı insanlar için bariz bir başvuru yolu olmadığı anlamına mı geliyor? Bu unutkanlığın üstesinden nasıl gelinebilir? Plotinus için özel bir çare var ve bu sadece sana öğrettiklerimizi dinlemeni önermek şeklinde değil. Çünkü tamamen düşmedik; Plotinus'un dilinde ruhumuzdan bir şeyler yukarıda kaldı (Enneads 2.9.2, 4.3.12, 4.8.8, 5.1.10). Tamamen yozlaşmış değiliz; aslında, daha iyi benliğimize tutunmak için ahlaki gücü koruyoruz ve bu nedenle öğretmenlerden, bu kez Platonculardan, "ampirik" benliklerimizi yukarıdaki gerçek "benliğimiz" ile nasıl özdeşleştireceğimizi öğreniyoruz: Kendi önyükleme gücümüzle kendimizi yukarı çekmeyi öğrenebiliriz. Kant'ın iradesinin -mekanistik ve belirlenmiş fiziksel evrenin zincirinden bağımsız kalan numenal benliğin- öncüsü gibi görünebilecek bir teze göre, daha yüksek ve seçimlerin olmadığı bir seviyede yaşayabiliriz; Yüksek benliğimizin Alternatif Olasılıklar için zamanı olmadığından özgürüz, ancak her zaman yalnızca iyiyi ve iyiyi arayacak ve gerçekten de bilecektir. Belki şunu da eklemeliyim (başka bir yerde tartıştığım gibi)⁶ düşmemiş benliğimizin ahlaki gücüne olan güvenin -her ne kadar ruhen gerçekten Platoncu görünse de- Plotinus'tan sonra neredeyse tamamen ortadan kalktığını eklemeliyim. Porfir karakteristik olarak çitin üzerinde oturuyordu; Iamblichus ve halefleri, Plotinus'un sahip olduğu teurji yoluyla elde edilebilen tanrıların yardımına tam olarak başvurmuşlardı.

--- SAYFA 28 ---

20 Rist ahlaki tembellik olarak lanetlendi. Ve her halükarda, Plotinus'un "çıkış yolu" yalnızca saf bir Platoncunun kabul etmesi gerektiği gibi, yalnızca ruhunuz olarak tanımlanmanız durumunda işe yarar: Hristiyanlar elbette bunu kabul edemezler (her ne kadar çoğu zaman bunu yapmaya çalışsalar da - ve çabalasalar da). 2 Ahlaki Yükümlülük Özgürlükten sonra, çoğu çağdaş ahlak felsefesinin ikinci (ilişkili) dogmasına dönelim; bu dogmanın kökeni en katı haliyle özellikle Kant'a kadar uzanır. Kant'a göre "olmalı", "yapabilmeyi" ima eder. Bu, itaat edemeyeceğim bir ahlaki kural koymanın hiçbir anlamı olmadığı anlamına geliyor. Günümüzdeki geniş kabulüne rağmen Kant'ın dogması oldukça tuhaftır. Diyelim ki bir alışkanlığı kırmaya çalışıyorsunuz; sigara içme vakası özellikle aydınlatıcıdır. Kendine zarar vermenin ahlaki açıdan yanlış olduğunu düşünüyorsanız sigara içmezsiniz, ancak birçok kişi bunun böyle olduğunu ve sigara içmenin ciddi hastalık riskini büyük ölçüde artırdığını kabul ediyor, ancak sigara içmeye devam ediyorlar. Onlar için "olmalı", "yapabilme" anlamına gelmez, ancak ikinci dereceden bir arzuyu ima edebilir: Sigarayı bırakmak istiyorum.7 Augustine'in "Bana iffet ver, ama henüz değil" sözü iyi bir antik paraleldir. Ve sigara içmenin bir "bağımlılık" olduğu söylenerek sorun basitçe göz ardı edilemez; kumar oynamak ve pornografi izlemek gibi diğer kötü alışkanlıklar da öyle; ve hem Platon hem de Aristoteles daha genel olarak 'akratik' davranış sorununa işaret etmişti. Antik çağda çoğu pagan filozof, "olması gereken"in "yapabilmeyi" ima ettiğini değil, çoğumuz için "olması gerekenin" "yapabilmeyi" ima etmesi gerektiğini düşünür. Peki ama neden Kant'ın iddiasının bu kadarına bile hakları var? Her ne kadar bu iyimserlik normalde Plotinus'çu bir "yukarıdaki ruh"a (ya da Kantçı bir noumenal benliğe) sahip olduğuna dair metafizik iddialarla desteklenmiyor olsa da, muhtemelen insan doğası konusunda iyimser oldukları için. Çünkü Stoacılar bilge adamın her zaman yapması gerekeni yapacağı konusunda ısrar etseler de onun anka kuşu kadar nadir olduğunu kabul ederler. Çoğumuz için "olmalı" "yapabilirim" (ya da en azından "henüz yapabilirim") anlamına gelmez; çoğumuz ahlaki başarısızlıklarız. Fakat Plotinus'a göre, görmüş olduğumuz gibi -ki o bu bakımdan pagan felsefi öncüllerinin tipik bir örneğidir- bizim başarısızlığımız, kaçınılmaz ahlaki zayıflığın değil, ahlaki tembelliğin işaretidir. Ve ahlaki kapasitemiz üzerindeki bu ısrar -bir tür metafiziksel açıklamayla desteklensin ya da desteklenmesin- paganlar ve Hristiyanlar (ve muhtemelen 7 Frankfurt 1971 gibi diğer bazı dini grupların üyeleri) arasında antik çağda önemli bir anlaşmazlığa işaret ediyor.

--- SAYFA 29 ---

Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Neden Zahmet Edelim ki? 21 iyi, gerçi bu benim karşılaştırmalı uzmanlığımın ötesinde). Yine de Plotinus'un daha eski, daha "hümanist" görüşü savunan son pagan Platoncu olması ilginçtir ve açıklama gerektirir. Sorumluluk: Aristoteles İnsanlık durumu üzerine düşündükten sonra "gerekli"nin her zaman "yapabilir" anlamına geldiğini inkar eden ama aynı zamanda (en azından kural olarak) yapamadığım zaman ne yapmam gerektiğine dair ahlaki talimat vermenin mantıksız bir yanı olduğunu da inkar eden bizler için temel sorun, "yapmalıyım"ın "yapabilmeyi" ima etmediği yerde, yapamadığım şeyi yapmamak için sorumlu tutulabileceğimdir (ama kim tarafından? - bu önemlidir). Bu zorluğa dolaylı olarak yaklaşıalım. Felsefecilerin, doğru davranış kurallarını formüle etmeyi, bu kurallara tutarlı bir şekilde uymanın neden imkansız görüldüğünü açıklamaktan daha kolay bulmaları, "olmalı"nın ahlaki açıklamaları açısından ciddi bir sorundur. Bu nedenle faydacılar, ister tüm eylemlerimizde ister belirli türden eylemlerde olsun, en çok sayıda kişinin en büyük iyiliğini takip etmemiz gerektiğini düşünüyorlar, ancak pratikte herhangi birinin kendi yaşamlarında böyle zorlu (ve mantıksal olarak karışık) bir kuralı tutarlı bir şekilde takip edebileceğini varsayacak kadar aptal değiller. Öyle görünüyor ki, ahlak felsefesinin çoğunda tuhaf bir şekilde gerçekçi olmayan, aslında dünyevi olmayan bir gerginlik var. C.O.A. olarak Coady şunları kaydetti: "Örneğin, gerçek bir ahlaki sorun hakkında ortalama bir ahlak filozofuna danışmayı, bir göz şikayetiyle ilgili algı filozofuna danışmaktan daha fazla düşünmem."8 Özgürlük ve yükümlülükten sonra, sorumluluğa geçtik, çünkü daha önce de belirtildiği gibi, reddedemeyeceğimiz bir şeyden sorumlu tutulmamız gerektiğini varsaymak tuhaf görünüyor - gerçi uygulamada cezai adalet sistemleri genellikle bu öncül üzerine kuruludur. Aslında, yargılamamamız söylenmesine rağmen, biz bu tür bir risk almadıkça toplumun ayakta kalamayacağına inandığımız için, bazen hatalı bir şekilde, düzenli olarak yargılıyor ve kınıyoruz. Vakalar karmaşılaştıkça veya ideolojik açıdan lekelendikçe sorun daha da kötüleşiyor; en azından savunma avukatlarının delillerin sunumunda az ya da çok bariz aldatma ve ihmal anlamına gelen davranışlarla düzenli olarak jürinin kafasını karıştırmaya çalışmaları nedeniyle. Bazı yargı bölgelerinde mümkün olduğu kadar az sayıda jüri üyesinin davanın karmaşıklığını anlayabilmesini ve böylece daha kolay aldatılabilmesini sağlayan bir araç haline gelen jüri seçimi uygulamasını bir kenara bırakıyorum. 8 Alıntı: Gregory 2012, 220. Çoğu çağdaş ahlak felsefesinin indirgemeci gerçekdışılığına ilişkin kapsamlı tartışma için bkz. Chappell 2014.

--- SAYFA 30 ---

22 Rist Eski kayıtlarda kim sorumlu sayılacak? Sorun ilk kez resmi olarak kriterleri çok katı olan Aristoteles tarafından ortaya atıldı. Kaçınılmaz cehaletin veya ezici dış baskının kurbanı olmadığımız sürece eylemlerimizden sorumlu tutulacağız (Nicomachean Ethics 3.1, 1110a1). Bu nedenle sarhoşluk bir mazeret olamaz - hatta muhtemelen işkence bile olamaz - ancak kişinin isteği dışında ilaç verilmesi kişiyi sorumluluktan kurtarır - çünkü kimsenin hiçbir koşulda bilerek yapmaması gereken bazı şeyler vardır: birinin annesini öldürmek gibi (Nicomachean Ethics 3.1, 1110a29). Bununla birlikte, Aristoteles'in açıklamasının kendisini dış baskılarla sınırladığı için inanılmaz derecede katı olduğu sıklıkla iddia edilir. Üzerinde hiçbir kontrolümüz olmayan, önceden belirlenmiş psikolojik koşullar gibi içsel kısıtlamalar hakkında neden hiçbir şey söylemiyor? Aslında bu tür koşullar, kişinin tüm kararlarının önceki nedenler zincirinin sonucu olduğu bir durumda olmayı içerebilir; Bu, "benden" geldiği söylene de söylenmese de, belirli bir kararı kaçınılmaz kılıyor gibi görünebilir. Ancak Aristoteles'in bu tür sorulara yanıtları vardır. Belirli eylemlerin, yani bizden, yani bizim kararımızdan kaynaklanması şartıyla, her durumda sorumluluğumuz olarak görülmesi gerekip gerekmediğini sordüğümüzde soruna yaklaşıyoruz. Bu, gelecekteki olumsal olaylar konusunda katı bir determinist olmadığı için Aristoteles'e atfedilemeyecek katı bir determinizm gibi görünebilir (On Interpretation 9, 19a30 vd.). Objektif olarak, öyle ya da böyle hareket etme ihtimalinin -fakat gelincik kelimesi "olasılık" (teorik mi yoksa fiili mi?) konusunda dikkatli olun - gelecekteki eylemler açısından her zaman mevcut olduğunu iddia ediyor gibi görünüyor. Yani yapacağımızı yapacağız, ancak zorunlu durumlarda yapacağımızı yapmayacağız. Benzer bir tutumu Stoacı iddialarda da görmek mümkündür. Elbette bu katı bir determinizm olmasa da indeterminizm de değildir. 4 Sorumluluk: Stoacılar Şimdi Stoacılara dönersek, onların önceki düşünürlerden çok önemli bir açıdan farklı olduklarını görüyoruz; hem Platon'da hem de Aristoteles'te bulunmayan rıza kavramını ortaya koyuyorlar ve rıza, ne şekilde açıklanacak olursa olsun, "irade" dediğimiz şeyin varsayılmasını içeriyor gibi görünebilir. Ve ikinci yüzyılın sonlarında Aristotelesçi Aphrodisias'lı İskender, rızanın istenildiği gibi olmasından o kadar etkilenmiş görünüyor ki, Aristoteles'in de bunu varsaymış olması gerektiğini düşündü ve bu nedenle ustasına Stoacılarınkine benzer bir teori sundu. Ancak felsefi açıdan rızanın -bir "irade" fikriyle birleştirilmemiş olsa bile- kendi sorunları vardır ve pek çok kişinin bu yüzden mi diye merak edebiliriz.

--- SAYFA 31 ---

Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Neden Zahmet Edelim ki? Eskilerin 23'ü bunu görmezden geldi. Ve tarihsel olarak bir "irade" yetisinin devreye sokulması -böyle bir fikrin Augustinus'a atfedilmesiyle desteklenen- işleri daha da kötüleştirdi, orta çağ ve sonrasında ahlaki eylem olarak insan kişiliğine ilişkin daha sonraki tartışmaların çoğunu saptırdı.⁹ Çünkü şu zorluk ortaya çıkıyor: Bir eylemi gerçekleştirmeye ben mi karar veriyorum, yoksa - biraz kabaca söylemek gerekirse - bu benim iradem mi? Veya Hume'un sorunu anladığı şekliyle zihin, başta akıl ve irade olmak üzere rakip yetilerin bir şekilde üstünlük için savaştığı bir tür tiyatro mudur? Bence zorluğun büyük kısmı "irade" kavramının (voluntas/prohairesis) somutlaştırılmasından kaynaklanıyor; Bu tür terimlerin, failin daha sonra gerçekleştirdiği eylemlerde kendini ortaya koyan durumuna uygulanacak şekilde ele alınması daha iyi olacaktır. Peki eğer öyleyse, hata nerede başladı? Eskilerden herhangi birinin kapısına mı konulmalı? Belki de suçlu taraf Epiktetos'tur (ya da bazılarının göre "değerli" taraf); Eleuthera prohairesis hakkındaki Tezler 3.5.7'ye bakınız. Ama hayır, onun prohairesis'inin doğru bir okuması gibi görünen şeyin ışığında, öyle değil! Zaten paganların çoğu arasında yaygın olan "Kantçı" aksiyomun "değiştirilmiş" versiyonunun bile reddedilmesine dayanan erken dönem Hristiyan teolojisinin temel özelliklerine olduğu kadar, "olması gereken"in "yapabilmeyi" gerektirmesi gerekmediği fikrine de değinmiştim. Ancak sorunu rıza açısından görmenin zorlukları eski yüzeyin altında yatıyor. Stoacılar pathos ve propatheia arasında ayırım yapar. Pathos, resmi tanımıyla kontrolden çıkan bir dürtüdür; propatheia, onaylanmadığı sürece ahlaki alanın dışında kalan ve dolayısıyla -iddiaya göre- sorumlu tutulmayacağımız doğal, tamamen içgüdüsel bir tepkidir. Çünkü eğer öyle olsaydık, "olmalı" çok daha güçlü bir anlamda "yapabilmeyi" ima etmezdi. Örnekler: Hannibal'in ordusunun Roma surlarına yaklaştığını hatırlamak bile istemsiz bir ürperti yaratmak için yeterlidir (Seneca, On Anger 2.2.5 vd.).¹⁰ Fakat -ve burada rıza kavramının bazen yararlı felsefi çalışmalara nerede yarayabileceğini görüyoruz- eğer ürperen kişi ölümden korkulması ve ne pahasına olursa olsun kaçınılması gerektiği önermesini kabul etmiyorsa ahlaki açıdan koşerdir. Bu, (genel olarak anlaşılan) acıyla ilgili sorunları çözüyor gibi görünebilir; acı, antik dünyada iyi yaşamın standart düşmanlarından biridir; ama aynı zamanda zevk de var ve burada da benzer muhtemelen ahlaki olmayan tepkiler mümkün. Hermas'ın Çobanı olarak bilinen erken Hristiyan metninde alışılmadık derecede ilginç bir metin yer alıyor: 1'de yazar: Tiber'de çıplak yıkanan bir kadın görür ve şöyle tepki verir: "Onunla evli olan adama ne mutlu!" Referans 9 Rist 2014'ten, passim. 10 Graver 2007, 85-108.

--- SAYFA 32 ---

24 Evliliğe karşı tepki, kulağa "Cumartesi gecesi onun içinden geçmeyi sorun etmezdim" ifadesinden daha Hıristiyan ve genel olarak daha ahlaki bir tepki gibi gelir, ancak antik Kinikler (büyük C) içgüdüsel arzusun gerçekten ahlaki açıdan tarafsız olup olmadığını sorarken, daha sonraki Hıristiyanlar bunu İlk Günah'ın bir etkisi olarak görebilirler. Eğer haklılarsa, o zaman "olmalı", "yapabilmeyi" ima eder' sözü daha da kötü felsefi yönlerde görünüyor. Kiniklere göre propatheia deneyimi yaşamak, daha derin düzeyde ahlaki açıdan iyi olma konusunda (açıklanamayan) bir başarısızlığa işaret eder. Belki de yanıt tam bir duyarsızlıktır: Yalnızca bu, kişiyi ahlaki sorumluluktan kurtarabilir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde bu, birçok gelenekteki birçok çilecinin ilgisini çekmiştir. Hıristiyanlar ise, hem İncil hem de Helen geleneklerine dayanarak, birçok modern insan için daha öğretici olmasa da zorlayıcı olsa da, psikolojik olarak daha makul bir alternatif geliştirdiler: Bize yalnızca Kantçılığa değil, aynı zamanda (hepsi olmasa da) filozofların önerdiği ahlaki şemalara göre yaşamamanın ya ilahi yardıma ihtiyacımız olduğunu ya da insanüstü olduğumuzu ima ettiğini hatırlatan bir İlk Günah teorisi. Ancak insanüstü seçeneği tercih etmek, (tutarsız Gnostik fanteziler bir yana) antik çağda neredeyse hiç yüzeye çıkmayan ve büyük ilgi görmesine rağmen bir kenara bırakacağım, iyiyi ve kötüyü aşmaya ilişkin soruları gündeme getirebilir.¹¹ Sonra Stoacı onayının olası yararlarına ve klasik örneğe dönelim: Bir asker, Hannibal'in ordusunun yaklaştığını görür; yani bir izlenim alır ve bu izlenim onun sonraki davranışının ahlakını yönetecek bir önermeyle birlikte gelir. Çünkü fantaziyle birlikte, başlangıçtaki ahlaki olmayan ürpertiden sonra, ölümden korkulması gerektiği önerisi gelir. Bilge kişi buna rıza göstermeyi aklından bile geçirmemelidir; kötü adam bunu pekâlâ yapabilir ve belki de görevinden ayrılarak kendisini özgür olmayan ve korkak olarak gösterebilir. Bu, kader teklifiyle nasıl karşı karşıya kaldığımıza dair Stoacı hikayeyi göz ardı etsek bile ilginç bir örnektir. Zira neredeyse hiçbirimizin bilge olamayacağına göre, ne yapacağımıza karar vermemiz gerekebilir; çünkü bizim eğilimimiz yeterince istikrarlı değil ve Stoacıların ifadesiyle zayıf onaylar verme eğiliminde. Aslına bakılırsa Stoacılar bile, bilgenin de yeni bir durumda kendi mizacına hemen güvenemeyeceği, ancak yine de doğru kararı almaya çalışacağı ve başarılı olacağı daha geniş olasılıkları makul bir şekilde tanıyabilir. Stoacılar bunu kendi iki tür nedeni ile açıklayabilirler: Orijinal neden, bu durumda bize genel yanıtlar verecek olan eğilimimiz ve karakterimizi, bizim acil durumumuzda, Hannibal'in ordusunun yaklaşması hayaline karakteristik bir şekilde tepki vermeye davet eden tetikleyici neden. ¹¹ Ama Rist 2002, 10-23'te Platon'un Thrasymachus'u hakkındaki yorumlarıma bakın.

--- SAYFA 33 ---

Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Neden Zahmet Edelim ki? Yeni durum bilgeye bile gerçek bir ikilem sunabilir; daha önce hiç böyle bir şey görmemişti, bu yüzden açık bir karar alması, yani kendine bir tür onay ifade etmesi gerekebilir. Bununla birlikte, Stoacıların (bazı varoluşçular gibi) tüm ahlaki eylemlerin, en azından bilge olmayanlar tarafından, bu tür -geçmiş deneyimlere dayanan- örtülü kararlardan ziyade açık kararlara bağlı olduğunu varsaymaları durumunda yanıldıklarını da ekleyebiliriz. Stoacı rıza kavramının genel yararlılığı olmasa da yararlılığı üzerine böyle bir yorum, daha genel olarak, özgürlük ve determinizm hakkındaki eski tartışmaların çoğunun (başka yerlerde olduğu gibi, ancak modernler çoğu zaman daha iyisini yapamaz), insanın karar verme sürecini daha kapsamlı bir şekilde açıklamaya yardımcı olan, ama aynı zamanda öneminin abartılmasına da yardımcı olan, fark edilmeyen bir gerçeğin kabulüne yöneldiğini gösterebilir. Çünkü bilgelerin bile bazen açık bir onaya ihtiyacı olsa da, bu genel bir durum değildir ve ne kadar iyi olursak, o kadar az acı veren karar verme deneyimi yaşayacağımızı ve mükemmel olduğumuzda (eğer bu mümkünse) tüm kararlarımızın yalnızca kadere bağlı ve öngörülebilir olmakla kalmayıp (en azından Tanrı tarafından) aynı zamanda "içgüdüsel" olarak doğru olacağını savunan - Aristoteles ve Stoacıların kendisi gibi - herhangi biri tarafından evrenselleştirilemez. Ancak gördüğümüz gibi, abartılı bir rıza kavramının devreye sokulması, başka bir istenmeyen felsefi sonucun gelişimini teşvik edebilir: istemenin altta yatan bir eğilimin ifadesi olarak görülmesinden farklı olarak şekleşmiş bir irade kavramı: Platoncu geleneklerde aşklarımız ve nefretlerimiz tarafından belirlenen bir eğilim. Ne mutlu ki bazılarımız (diğerleri arasında Bernard Williams ve Michael Frede) her şeyin korkunç bir hata olduğunu görmeye başlıyoruz. Platon ve Aristoteles, bir irade ya da irade yetisi ya da (a fortiori) özgür irade hakkındaki, yani, ister rasyonel ister irrasyonel olsun, karakteristik ahlaki alışkanlıklarımızda veya alışılmış yanılsamalarımızda inatçı olma salt kapasitesinden farklı olarak bir irade hakkındaki hâlâ moda olan konuşmalarımız gibi herhangi bir şeye yer vermemekte - hatta belki de bunu hayal etmekte - haklıydılar. Bunların hiçbirisi kişisel sorumluluk fikrinden vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmiyor ve ne Platon, ne Aristoteles ne de Stoacılar bunu yapmamız gerektiğini düşünmediler. Sorumluluğa yaklaşmanın bir yolunu zaten belirtmiştim - aslında Platon'dan Aristoteles'e ve Stoacılar'dan Plotinus'a kadar filozoflar tarafından yapılmıştı. Bize öğretme iddiasında olan birini dinlemeye istekli olduğumuz ve bunu yapabildiğimiz sürece özgür (ya da en azından kararsız) sayılabiliriz - gerçi çoğumuz açıklanamaz gibi görünse de öyle değil! Ne olursa olsun insan, doğumundan itibaren, hatta öncesinde birbiriyle ilişki kuran ve diyalog kuran bir hayvandır. Dolayısıyla özellikle Platon ve Aristoteles'in sofistlere neden bu kadar düşman olduklarını anlamak zor değil; çünkü sofistler kendimizi daha iyi hale getirmek ve eylemlerimizden sorumlu olma yeteneğine sahip olmak için sahip olduğumuz tek yöntemi kötüye kullanırlar. Çünkü sofistliği, yani akıllı söylem kuyularının zehirlenmesini reddetmek çok önemlidir.

--- SAYFA 34 ---

26 Kendimizi, yalnızca sosyal birleştiricilik sağlamak için de olsa, gerçekte hiç sorumlu olmayan insanları sorumlu tutmamız, yani onlara "gerçekte" sorumlu muamelesi yapmamız gerektiğini düşündüğümüz bir konuma sokmaktan kaçınmak istiyorsak çok önemli. Fakat belki de Platon ve Aristoteles (ve diğer birçok antik düşünür), sofistliğin bu kadar kolay mağlup edilebileceğine inanmaya fazlasıyla hazırıldılar: propaganda ve sahte haber çağımızda daha az şövalye olabilirler. O halde ben (Galen Strawson'un¹² yaptığı gibi) sorumluluğun bir yanılsama olduğunu iddia etmiyorum - hele herhangi bir antik filozofun öyle düşüneceğinden daha da az - ya da filozoflar olarak, gerçekte böyle bir şeyleri olmadığı halde (Smilansky'nin yaptığı gibi) insanları özgür bir iradeye sahip olduklarını (ve dolayısıyla eylemlerinden sorumlu olduklarını) düşünmeye teşvik etmemiz gerektiğini iddia etmiyorum.¹³ Daha ziyade, bazı antik düşünürlerin, düşündükleri şeyden nasıl kaçabileceğimiz sorunuyla farklı şekillerde nasıl yüzleşmeye çalıştıklarına odaklanmaya çalışıyorum. zorunluluk olarak adlandırılabilir: Tehdit, yani tamamen kaçınılmaz olarak edindiğimiz eğilimler tarafından yönetilmemiz. Ve bu tartışmaları takip ederken, eskilerden öğrenip öğrenemeyeceğimiz ve ne öğrenebileceğimiz sorusuna dönüp bakmalıyız: yani, felsefi psikoloji, dolayısıyla etik hakkında düşünmeye başlamanın nereden karlı olabileceğini bilmeyi zorlaştıracak kadar çok hata yapmadan öncesine. Mizahlarımız, otoriteleri ve bunların nasıl geliştirilebileceğine ilişkin ortak antik açıklamalar hakkında savunduklarımız doğru olsaydı, görünürdeki özgürlükçülüğün gücü (ya da daha muhtemel zayıflığı) ne olursa olsun ve Aphrodisiaslı İskender'in Aristoteles için "açık" bir gereklilik olarak ortaya koyduğu Alternatif Olasılıklar İlkesi gibi bir şeye ya da bazı Platoncuların (Plutarkhos gibi)¹⁴ kaderin gücünün yalnızca bir şey olduğunu iddia etme girişimlerine başvururdum. sınırlı olsaydı, bu tür umutsuz önlemlere gerek kalmazdı. Ancak ihtiyacımız olan şey, yeterli olduğuna karar verdiğimiz - ilahi ya da insan - herhangi bir öğretmenden öğrenmemize izin verecek kadar zihnimizi yeterince açık tutma yeteneği olacaktır. Bu tür gerekli açık fikirliliğin çarpıcı bir örneği, Porphyry tarafından kaydedilen Plotinus'un kendi felsefi kaderini, zamanının standart profesyonel Platoncularından açıkça çok farklı olan, meçhul Ammonius'un¹⁵ kilerle ilişkilendirme kararında görülebilir (Plotinus'un Hayatı 3). Aslında o, İmparator Gordian'ın doğuya doğru yaptığı geziye, bu bölgelerin daha uzaktaki düşünürlerinden bir şeyler öğrenme umuduyla katılmıştır: İmparatorun maiyetinin bir üyesi olarak ya da Hilary Armstrong'un bir zamanlar önerdiği gibi bir barmen olarak. ¹² Strawson 1994. ¹³ Smilansky 2002. ¹⁴ Krş. Boys-Taşlar 2007.

--- SAYFA 35 ---

Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Neden Zahmet Edelim ki? 27 Roma birliklerinin daha fazla maddi ihtiyacını karşılıyordu. Ancak bu, muhtemelen yanlış bir iyimserlikten ziyade, yalnızca çaresizlik olabilir. 5 Kader ve İlahi Takdir Nihayet dördüncü (ama yine de bağlantılı) temamıza dönebiliriz: kader ve takdir; Eğer Stoacıysanız çok az fark vardır. Antik felsefede düşünürleri ve ekolleri farklı şekillerde ayırabiliriz, ancak en ilginç olanlardan biri tanrısallık yanlıları ile tanrısallık yanlısı olmayanlar arasındadır. İki arasında Platoncular ve Stoacılar vardır; ikincisi arasında Aristoteles (sonraki Neo-Platoncu ve Orta Çağ yeniden uyarlamasına rağmen) ve Epikürosçular vardır. Platoncular, Er mitinde kendi kaderimizi seçtiğimizi, erdemin efendisi olmadığını ve tanrının sorumlu olmadığını okuduğumuz Cumhuriyet 10.617e'deki Platon'un yasasını takip etme eğilimindedirler. Bu kesinlikle, her ne kadar ilahiyatçı bir evrende gerçekleştirilmiş olsa da, eylemlerimizin Tanrı tarafından belirlenmediği iddiasına benziyor. Eğer öyleyse, bu Platon'u ve Platoncuları Stoacılarla sıklıkla sanıldığından daha da yakınlaştırabilir; çünkü Stoacılıkta amaç, Cicero'nun On Fate 41'de belirttiği gibi, 'zorunluluktan kaçmak ve kaderi korumaktır'. Çünkü uzun zaman önce¹⁵ - ve hala buna inanma eğilimindeyim - genel olarak Stoacıların (ve özel olarak Chrysippus'un) "kader" (εἰμαρμένη, fatum) hakkında konuştuklarında vurgulamak istedikleri şey, ne olursa olsun olacak olduğudur. Bu, Tanrı'nın gözüyle yapılan bir yorumdur ve determinizmi ima etmez, ancak bunu göz ardı etmesine gerek yoktur. Chrysippus, Platon gibi bu konuda da takdiri korumak istiyor ama bireye -en azından kötü bireye- ne kadar sonuçsuz olursa olsun karar vermesi için görünüşe göre seçime dayalı belirli bir "özgürlük" tanınmasını istiyor. Çünkü antik çağda normal (fakat evrensel olmayan) "özgürlük" anlamı ve ilgili sözcükler olarak tanımladığımız şeyi hatırlamalıyız; "Siyasi" özgürlükler (Romalılar için) bir yana,¹⁶ özgürlük yalnızca iyi bir amaç için doğru olanı yapabilmektir. Ne kadar özgür olursanız, o kadar az seçeneğiniz olur. Dolayısıyla Stoacı bilge (olduğu ilahi "parça"ya (ἀπόσπασμα) uygun yaşamayı başaran) ilahi takdirin ondan gerektirdiğini yapmakta özgür olacaktır; oysa ne kadar kötüyse, o kadar mecbur kalırsınız, - dış görünüşlere rağmen - kader arabasının arkasına o kadar çok sürüklenirsiniz (SVF 2.975; cf. Seneca, Lucilius'a Mektuplar) 107.11). Ya özgürce seçeriz - yani ilahi takdiri takip etmemize ve erdemli olmamıza izin veririz - ya da özgür olmamayı ("özgür"ün tam anlamıyla) seçeriz (Alternatif Olasılıklar Prensibi); o zaman özgür değil gibi görünürüz. ¹⁵ Rist 1969, 127, 132. ¹⁶ Roma'nın siyasi özgürlükçüleri için özellikle bkz. Syme 1939, 154-156.

--- SAYFA 36 ---

28 Rist Çok az bilge var ama gördüğümüz gibi bu, geri kalan biz zavallı türlerin asla iyileşmemeye mahkum olduğu, yani daha kötü olmaya -daha fazla köle olmaya- ya da en azından daha kötü kalmaya kararlı olduğumuz anlamına gelmiyor mu? Bu Stoacı görüş değildir – ne de Platoncuların ve Aristotelesçilerin görüşüdür – çünkü (Stoacılar göre) “tercih edilen” (προηγμένα) eylemler erdemli olmamasına ve bilge olmayan kişi teknik olarak hâlâ bir aptal ve bir köle olmasına rağmen, Stoacı okula giderse reform yapabilir. Bu nedenle, iyi bir Stoacının başkalarına sağlayabileceği tek gerçek fayda, ona Stoacılığı öğretmektir, çünkü bizde ilahi bir şey olduğu için, doğru düşünceleri ve nihayetinde doğru eğilimleri edinebiliriz. Uzun zaman önce, Plotinus'un da bir Platoncu olarak bilge bir adamın arkadaşları için yapabileceği tek değerli şeyin onlara Platoncu felsefeyi¹⁷ öğretmek olduğunu düşündüğünü savunmuştum; böylece Plotinus'un ifade ettiği gibi (Enneads 5.1), Gerson tarafından çok iyi açıklandığı gibi metafizik babalarının kim olduğunu öğrenerek gerçekte kim olduklarını yeniden öğrenirler.¹⁸ Dolayısıyla hem Stoacılar hem de bazı Platoncular bizim onları geliştiremeyeceğimizi düşünüyorlar. kendimiz; bir öğretmene ya da belki siyasi düzeyde bir uygulayıcıya ihtiyacımız var; Kendimize yaptıklarımıza bağlı olabiliriz ama ilahi kurtuluşun ötesinde bağlı değiliz. Aristotelesçiler ve Epikürosçular için ne kader ne de takdir sorunsaldır, dolayısıyla onları bir kenara bırakabilirim. Elbette ikisi hakkında da söyleyecek bir şeyleri yok değil; bunları felsefi rakiplerini yenmek için bir sopa olarak kullanabilirler. Stoacılar ve Platoncular için ilahi takdirin savunulması gerekirken, diğerleri için bu yalnızca göz ardı edilebilir veya bir yanılsama olarak alay edilebilir. Stoacılar göre ilahi takdir, hayırsever ve içkin bir tanrının (her birimizin de etkin bir parçası olduğumuz) ne olacağını bildiğinin ve bunun en iyisi olacağını bildiği şeyin adıdır. Tanrı'nın önceden bilmesi insanın sorumluluğuna engel değildir ve önceden belirleyici olaylar olarak görülmesine gerek yoktur. Ancak Hristiyanlara geldiğimizde - daha önce Origen'de belirttiğimiz gibi - önceden bilgiden kadere doğru ilerlersek sorunlar daha ciddi hale gelir: yani, Tanrı'nın planına, sadece onun düzenli evreninin üyeleri olduğumuzu kabul etmekten elde edilecek faydalarla ilgili değil, aynı zamanda özgür eylem için gerekli olan lütfunun nasıl ve kime bahşedildiği ve bizim için anlaşılır bir şekilde olup olmadığı ile ilgili. Ne mutlu ki yukarıda da belirtildiği gibi bu benim şu andaki yetki alanımı aşıyor; her halükarda, insanın yeteneklerinden ziyade, Tanrı'nın her şeye kadir oluşuyla ilgili sorunlara yöneliyor ve dolayısıyla pagan felsefesinin sınırlarının tamamen ötesinde. Ancak benim görev alanım dışında olmayan şey, düşünürlerden ve temalardan hâlâ felsefi açıdan değerli bir şeyler öğrenip öğrenemeyeceğimizdir. 17 Rist 1967, 163; bkz. Enneads 6.9.7.22. 18 Gerson 2014, 262-263.

--- SAYFA 37 ---

Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade: Neden Zahmet Edelim ki? 29 az önce inceledik. Umarım özgürlük, insani kapasiteler, sorumluluk ve inayet konusunda kesinlikle bunu yapabileceğimizi göstermişimdir, dolayısıyla bizi çoğu kez zorlu antik düşünceyi, "bizim" şimdi daha iyi anladığımız şeyin ilkel bir versiyonu olarak ele alarak alçaltmaya teşvik eden siren seslerini görmezden gelmemiz gerektiğini göstermişimdir.

Kaynakça Boys-Stones, George. 2007. "Kader ve İnsanın Özerkliği Üzerine Orta Platonculuk." Yunan ve Roma Felsefesinde MÖ 100 – MS 200, Robert W. Sharples ve Richard Sorabji tarafından düzenlenmiştir, 431–447. Londra: Klasik Araştırmalar Enstitüsü. Chappell, Timothy. 2014. Ne Yapılacağını Bilmek: Etikte Hayal Gücü, Erdem ve Platonculuk. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Destrée, Pierre, Ricardo Salles ve Marco Zingano, der. 2014. Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar. Sankt Augustin: Akademi. Frankfurt, Harry G. 1971. "İrade Özgürlüğü ve Kişi Kavramı." Felsefe Dergisi 68: 5–20. Frede, Michael. 2014. "Antik Felsefede eph' hemin." Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, editörlük yapan Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 351–363. Sankt Augustin: Akademi. Gerson, Lloyd P. 2014. "Ahlaki Sorumluluk ve Plotinus'ta Bize Bağlı Olanlar." Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 251–264 tarafından düzenlenmiştir. Sankt Augustin: Akademi. Graver, Margaret. 2007. Stoacılık ve Duygu. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları. Rist, John M. 1967. Plotinus: Gerçekliğin Giden Yol. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Rist, John M. 1992. "Sözde Dionysius, Neoplatonizm ve Ruhun Zayıflığı." İçinde Atina'dan Chartres'a: Yeni Platonculuk ve Ortaçağ Düşüncesi. Edouard Jeauneau Onuruna Yapılan Çalışmalar, editör: Haijo J. Westra, 135–161. Leiden: Brill. 1996 tarihli İnsan, Ruh ve Beden: Platon'dan Dionysius'a Antik Düşüncede Denemeler adlı eserinde yeniden basılmıştır. Aldershot: Variorum. Rist, John M. 2002. Gerçek Etik: Ahlakın Temellerini Yeniden Düşünmek. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Rist, John M. 2014. Augustine Deforme Edildi: Batı Ahlakı Geleneğinde Aşk, Günah ve Özgürlük. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Sharples, Robert W. ve Richard Sorabji, ed. 2007. Yunan ve Roma Felsefesinde Denemeler MÖ 100 – MS 200 Londra: Klasik Araştırmalar Enstitüsü.

--- SAYFA 38 ---

30 Rist Smilansky, Saul. 2002. "Özgür İrade, Temel Dualizm ve Yanılsamanın Merkeziliği." Robert Kane tarafından düzenlenen The Oxford Handbook of Free Will'de, 489–505. Oxford: Oxford University Press. Sorabji, Richard. 2000. Duygu ve İç Huzur: Stoacı Ajitasyondan Hristiyan Günaha. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Strawson, Galen. 1994. "Ahlaki Sorumluluğun İmkansızlığı." Felsefi Çalışmalar 75: 5–24. Syme, Ronald. 1939. Roma Devrimi. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.

--- SAYFA 39 ---

Bölüm 2 İmparatorluk Stoacılığında İlahi ve İnsan İradesi René Brouwer 1 Giriş Bu yazıda, yerel dilde sıklıkla "irade" olarak tercüme edilen Stoacı boulēsis anlayışını tartışıyorum. Modern gelenekte irade genellikle kişinin akıl veya duygudan bağımsız olarak hareket edebildiği bir yeti olarak anlaşılır.1 Boulēsis'in bir yeti olarak anlaşılması, özellikle Michael Frede'nin son çalışmalarında açıkça ortaya konduğu gibi, daha sonraki bir gelişmedir.2 Burada, bu daha sonraki gelişimin, Stoacıların paradoksal boulēsis anlayışının arka planına göre, yani -kelimenin tam anlamıyla- Yunan dilindeki olağan kullanımıyla kasıtlı bir zıtlık içinde anlaşılması gerektiğini göstermek istiyorum. Böylece, modern insan iradesi yetisi kavramının ve onunla birlikte gelen özgürlük anlayışının ortaya çıkışının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak istiyorum. Göreceğimiz gibi, erken dönem Stoacılık'ta boulēsis kavramı hem doğası gereği zaten mükemmel derecede rasyonel olan varlıklar, yani tanrılar (ya da bu konuda tanrı) hem de rasyonel kapasitelerini mükemmelliğe getirmeyi başaran insanlar için kullanılmıştır. Her iki durumda da boulesis mükemmel ya da mükemmel akılla aynı kefeye konulur ya da ondan gereksiz hale getirilir. Bu kullanım, hem dünyanın hem de insanın doğasının akıl tarafından yönlendirildiğini savunan Stoacıların monist fiziğiyle uyumludur. İrade ile mükemmel akıl arasındaki bağlantı ancak daha sonraki Stoacılarla birlikte gevşer, yani insanlar söz konusu olduğunda. İşte burada farklı bir irade anlayışı ortaya çıkabilir. Bu farklı anlayış, irade yetisi anlamında daha modern bir irade anlayışının ortaya çıkmasına olanak sağlamaktadır. Bu, boulēsis'ten ziyade, en azından Epiktetos'ta, Stoacıların teknik sözlüğünde ilgili ancak daha az kullanılan ve dolayısıyla belki de daha az tartışmalı bir terim olan prohairesis olarak anılır hale gelir. Bu bölümün yapısına gelince, boulēsis hakkındaki erken dönem Stoacı kanıtlardan başlıyorum ve daha sonra en çok dikkatimi daha sonraki Stoacı düşünürlere veriyorum. 1 Bkz. Dihle 1982, 20. 2 Frede 2011, cf. Frede 2014. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_004

--- SAYFA 40 ---

32 Brouwer, Seneca ve Epiktetos'un yanı sıra Marcus Aurelius'u da inceliyor ve hem tanrısal hem de insanlarla ilgili olarak boulēsis'i nasıl ele aldıklarını tartışıyorlar. 2 Erken Stoacılık İlk Stoacılar iyilik, erdem, özgürlük ve aslında irade gibi etik terimlerin tartışmalı anlamlarını öne sürdüler. Bu onların hem Sokrates'i hem de Kinikleri içeren entelektüel atalarıyla aynı çizgidedir: zaten Kıbrıs'ta Stoacılığın kurucusu olan Citium'lu Zeno, Kinikler tarafından eğitilmiş ve Sokrates'ten ilham almıştı. Biyografi yazarı ya da daha iyi bir doksograf olan Diogenes Laertius, Zeno'nun hayatı ve öğretileri hakkındaki anlatımına hemen hemen 7.2-3'te başladığı küçük anekdotunda bunu güzel bir şekilde yakalamıştır: Zeno, o zamanlar otuz yaşında bir adam olarak Atina'ya gitti ve bir kitapçı dükkânına oturdu. Kitapçının Ksenophon'un Hatıraları kitabının 2. Kitabını okuduğunu duyunca o kadar memnun oldu ki Sokrates gibi adamların nerede bulunabileceğini sordu. [Thebes'li, Kinik] Sandıklar tesadüfen oradan geçiyordu, bu yüzden kitapçı onu işaret etti ve şöyle dedi: "O adamı takip et (τούτω παρακολουθήσον)." [...] Bir süre Crates tarafından eğitildi ve o sırada Cumhuriyet'ini yazdığında bazıları şakayla onu köpeğin kuyruğuna yazdığını söyledi. Sokrates'in atalarına gelince, Platon tarafından sunulan önemli bir açıklama, Savunma 30e-31a'da Sokrates kendisini Atina'nın at sineği olarak tanımlıyor ve vatandaşlarının neyin iyi, neyin adil olduğu vb. sorularına verdikleri yanıtları yeniden düşünmelerini sağlıyor: Tıpkı [bir at sineği gibi], bana öyle geliyor ki, tanrı beni şehre bağladı - sizi uyandıran, size hakim olan ve her birinize sitem eden türden bir insan. gün boyu her yerde üzerinize inmeyi asla bırakmıyor. Kiniklere ilham veren bu Sokrates'tir. Sinoplu Diogenes, Sinoplu Diogenes, Sinopluların ilki, yani "köpek gibi olanlar", aynı zamanda Atinalıların geleneksel değerleri yeniden düşünmelerini sağladı; bu, Diogenes Laertius'un 6.20-21 tarihli küçük anekdotunda güzel bir şekilde ifade edilmiştir; bu anekdotta Delphic kehaneti Sinoplu Diogenes'i felsefeye getirir ve "Sinoplu Diogenes'in para birimini değiştirdiğini" öne sürer. İfadenin hem geleneksel hem de mecazi anlamıyla anlaşılması gerekir. Diogenes ya da bir bankacı olan babası, kelimenin tam anlamıyla madeni paraları tahrif ediyordu, ama aynı zamanda mecazi olarak da

--- SAYFA 41 ---

Siyasi terminolojiyi yeniden düşündü ve başkalarını da bunu yapmaya teşvik etti. Bu Sokratik-Kinik gelenekte, kendisi de Sinoplu Diogenes'in öğrencisi olan ve aynı zamanda Cleanthes ve Chrysippus'un da öğrencisi olan Thebes'li Crates'in öğrencisi Zeno da aynı yolu izledi.³ Geleneksel kelime dağılımına tartışmalı anlamlar yüklediler; Cicero'nun Stoacıların Paradoksları adlı eserinin önsözünde bize bildirdiği gibi, 4'te tüm insanların ortak görüşüne aykırıdır: Çünkü bu görüşler şaşırtıcıdır ve tüm insanların görüşlerine aykırıdır. Varlıklar (Stoacıların kendileri bunlara "paradokslar" diyorlar) nedeniyle, bunları gün ışığına çıkarmanın mümkün olup olmadığını öğrenmek istiyorum. (Tr. Wright, değiştirilmiş) Stoacı okulun başı olarak Zeno'nun halefi Cleanthes'den, Arrian tarafından Stoacı Epiktetos'un (MS 1. yüzyıl) 4.1.173 (SVF 1.619) ders notlarında da aynı etkiye sahip bir söz korunmuştur: Cleanthes'in söylediği gibi şunu anlayacaksınız: "Muhtemelen filozoflar genel görüşe aykırı şeyler söylüyorlar (παράδοξα), ama kesinlikle mantığa aykırı olan bir şey değil (πράλογα). Bu ortak görüşün yeniden düşünülmesinin arka planına karşı, bu nedenle burada, irade de dahil olmak üzere insan davranışına ilişkin Stoacı terimlerin anlaşılması gerektiğini sunuyorum. İnsan davranışına ilişkin terimlere gelince, bu Stoacı paradokslar, Cicero tarafından Stoacıların Paradoksları'nda güzel bir şekilde bir araya getirilmiştir: İlk paradoks, erdemin tek iyi olduğudur;⁴ ikinci paradoks, yalnızca erdemin insanı mutlu edebileceğidir,⁵ üçüncü paradoks, tüm hataların eşit olduğudur,⁶ dördüncü paradoks, erdemli olmayan tüm varlıkların deli olduğudur⁷ ve beşinci paradoks, yalnızca mükemmel insanın özgür, tüm kusurlu insan olduğudur varlıklar köledir.⁸ Stoacıların paradoksal boulēsis anlayışına gelince, öncelikle boulēsis'in ortak anlamı olan niyet veya dilek anlamındaki bazı örneklerle bakalım.9 İki 3 Kanıt için bkz. esp. Philodemus, Stoacılar Üzerine, editör Dorandi 1982. 4 Erken dönem Stoacılar hakkında daha fazla kanıt için bkz. Plutarch, On Stoic Self-Contradictions 13.1039C (SVF 3.29), Diogenes Laertius 7.101 (SVF 3.30). 5 Zeno için bkz. Diogenes Laertius 7.127 (SVF 1.187), Cicero, On Ends 5.79 (SVF 1.187). 6 Zeno için bkz. Diogenes Laertius 7.120 (SVF 1.224). 7 Zenon için bkz. Diogenes Laertius 7.32 (SVF 1.226), bkz. Stobaeus 2.99.3 (SVF 1.216). 8 Zeno için bkz. Diogenes Laertius 7.33 (SVF 1.222), genel olarak Stoacılar için bkz. Cicero, On Ends 3.75 (SVF 3.591), Stobaeus 2.101.14-20 (SVF 3.593). Paradokslar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Brouwer 2020. 9 Cf. Vasiliou 2016, 8.

--- SAYFA 42 ---

34 Brouwer örneği burada yeterli olacaktır. Thucydides, Tarih 3.39.3'te boulēsis'i istek veya niyet anlamında kullanır: Geleceğe dair aşırı güven duymak ve güçlerinden daha büyük olmasına rağmen niyetlerinden daha az umutlar tasarlamak (ἐλάσσω δὲ τῆς βουλήσεως), onlar [sc. Midillililer bize karşı savaş başlattılar. Thucydides gibi, Ruh Üzerine 3.10, 433a23'te, Aristoteles boulēsis'i akıl yürütmeye bağlantılı bir tür arzu olarak dilek veya niyet olarak sunar: "Boulēsis bir arzudur (ὄρεξις); ve ne zaman kişi akıl yürütmeye göre hareket ederse (κατὰ τὸν λογισμὸν), biri aynı zamanda boulēsis'e göre hareket ettirilir." (Tr. Miller.) Erken dönem Stoacılar ilişkin mevcut kanıtlarda - ve şunu söylemek gerekir ki, bu gerçekten de çok azdır - onların en yüksek iyilik veya amaç hakkındaki açıklamalarına ilişkin tartışmalarda boulēsis ortaya çıkar. Stoacılar göre amaç, kişinin kendi doğasına ve evrenin doğasına uygun yaşamasıdır. Doğaya uygun yaşamının bu amacı Diogenes Laertius 7.88'de (SVF 3.4, LS 63A) yer almaktadır: Doğaya uygun yaşamak, kendi doğamıza ve evrenin doğasına uygun yaşamak, her şeyin ortak, yani her şeye hakim olan doğru akıl olan ve her şeyin lideri ve yöneticisi olan bu Zeus ile özdeş olan yasanın yasakladığı hiçbir şeyi yapmamaktır.¹⁰ Buradaki temel kavram akıldır. Stoacılar göre akıl, ateşin fiziksel gücü olarak her şeyin içinden geçerek dünyayı sarmaktadır¹¹ ve işte bu nedenle insan kendi rasyonel kapasitesini uygun hale getirmek zorunda kalacak ve böylece amaca ulaşacaktır.¹² Stoacılar kendi akıl anlayışlarının farklı yönlerine dünyada farklı isimler verirler: Diogenes'te Laertius'un pasajında hukuk ve onun normatif yönünü ortaya çıkaran Zeus. Başka yerlerde mantığı "kader" (εἰμαρμένη) ve "kader" (πρόνοια) ile özdeşleştirirler. Kaderi, nedensel yönü itibarıyla akıl olarak, var olan her şeyin nedeni ve bunların zaman, geçmişte, şimdiki zamanda düzenlenme şekli olarak anlıyorlar. ἐστὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅπερ ἐστὶν ὁρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος. ¹¹ Zeno için bkz. Stobaeus 1.35.9, Augustine, Akademisyenlere Karşı 3.38 (her ikisi de SVF 1.157'de), bkz. Brouwer 2014, 47. ¹² Fiziksel açıdan sonun açıklaması için bkz. Brouwer 2014, 74-79.

--- SAYFA 43 ---

İlahi Takdir, her şeyin ona göre gerçekleştiği, gerçekleştiği ve olacağı şeklindeki ilahi öngörü veya ilahi plan yönüyle ilgilidir.¹⁴ Stoacıların monist akıl anlayışının, ona eşlik eden kader ve takdir yönleriyle ilgisi, Stoacıyı şiddetle reddeden Epikuros'la hemen başlayan, dünya düzeninin determinist karakterine ilişkin daha sonraki antik tartışmayla ilgilidir. Determinizm¹⁵ ve erken imparatorluk dönemine kadar devam eden bu yaklaşım pek hafife alınamaz.¹⁶ O zamana kadar Stoacılar'dan önceki düşünürlerin, örneğin Aristoteles gibi, henüz determinizmle ilgilenmemiş olan¹⁷ yazıları bu anahtarda tartışılıyordu. Boulēsis, bütüne hakim olan akla verilen bir başka isimdir ve s. 2'de alıntılanan Diogenes Laertius pasajının devamıdır. 34 bunun kanıtını veriyor: Ve mutlu insanın erdemli yaradılışı ve iyi yaşam akışı tam olarak şudur: her zaman her şeyi, her insanın koruyucu ruhunun, bütünün yöneticisinin boulesis'i ile uyumu temelinde yapmak.¹⁸ Stoacılar göre, doğayı takip etmenin amacı, bütünün yöneticisinin boulesis'ine göre hareket etmek açısından da anlaşılabilir. Dolayısıyla Stoacılar boulēsis'i, mükemmel bir akıl olarak dünyaya yayılan Zeus'un iradesi anlamında kullandılar. Eğer boulēsis'in ortak doğaya nüfuz eden ilahi akıl olduğu anlayışı zaten "paradoksal" ise, Stoacılar boulēsis'i insanlarla ilgili olarak dikkate değer bir şekilde daha fazla kullanmışlardır. Stoacılar göre boulēsis, bilginin, rasyonel yetisini dünyaya hakim olan akla uygun hale getirmiş bu nadir mükemmel insanın üç "iyi duygusundan" biridir.¹⁹ "İyi 13 Bakınız örneğin Diogenes Laertius 7.149 (SVF 1.175). Krş. Frede 2003, Sauv  -Meyer 2009. Stoacı düşünce anlayışı için dünyadaki şeylerin birbirine bağıllığı olarak sempati bkz. 2019, 37. 16 İmparatorluk çağındaki Platonculara yönelik tartışmayı ortaya koyan Stoacılar için bkz. Engberg-Pedersen 2017; Platoncu kader, takdir ve özgür irade kavramları için bkz. Bonazzi 2014, Magris 2016, 209 ve bu ciltteki Vimercati'nin bölümü 17 Bu ciltteki Natali'nin bölümüne bakın. εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττῃται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστου εὐδαίμονος πρὸς τὴν τοῦτων ὅλων διοικητοῦ βούλησιν 19 Bilgelerin nadirliği için bkz. Brouwer 2014, bölüm 3 ve. 4.

--- SAYFA 44 ---

36 Brouwer coşkuları", eupatheiai'nin standart çevirisidir.²⁰ Bu çeviri, hem eu, iyi, hem de pathos, duygu zarfını taşır. (Patos'un, İngilizce'de kıskançlık vb. gibi daha şiddetli duyguları ifade eden tutku terimiyle çoğu zaman daha az isabetli bir şekilde çevrildiğine dikkat edilmelidir.) Bu iyi duygularla ilgili mevcut kaynaklar bir kez daha sınırlıdır: Ps.-Andronicus, Diogenes'ten pasajlar içerirler. Laertius ve -daha ayrıntılı ama Latince çevirisinde- Cicero. İlk kaynak olan Ps.-Andronicus, On Emotions 6 Glibert-Thierry'de (SVF 3.432) üç iyi duygu ayırt edilir ve tanımlanır: Üç tür iyi duygu vardır: boulēsis tamamen rasyonel bir çabadır, sevinç tamamen rasyonel bir şişmedir, ihtiyat tamamen rasyonel bir küçülmedir.²¹ Şişme ve küçülmenin fizyolojik terminolojisi, Fiziksel anlamda aklın ve dolayısıyla mükemmel insanın dünyayı düzenleyen güce katıldığı fiziksel bir eğilim olarak erdemin Stoacı anlayışı. Boulēsis veya şişme olarak irade, aklın gidişatına katkıda bulunmak olarak anlaşılmalıdır, küçülme olarak ihtiyat ise aktif katılımdan geri durmak anlamına gelir.²² İkinci kaynak, Diogenes Laertius, 7.115-116'da (SVF 3.413, LS 65F), bunlar Tanımlar tekrarlanıyor ve iyi duygular karşıtlarıyla karşılaştırılıyor: Üç iyi duygu olduğunu söylüyorlar: Sevinç, ihtiyat, irade. Onlara göre sevinç, tamamen rasyonel bir şişmeden oluşan hazzın zıttıdır ve ihtiyat, tamamen rasyonel bir daralmadan oluşan korkunun zıttıdır. Cicero, Tusculan Tartışmaları 4.12 (SVF 3.438). Felsefi yazılarının başka yerlerinde olduğu gibi burada da Cicero 20 Bkz. Graver 2007, 51. 21 εὐπαθείας εἶδη γ' [...] βούλησις μὲν. bu çok önemli. δέ εὐλογος ἔκκλησις. 22 İlahi düzene saygı konusunda dikkatli olmak için bkz. van Herten 1934, 36, Graver 2007, 53. 23 εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶν τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν. φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὐλογον ἔπαρσιν· τὴν δ' εὐλάβειαν bu yüzden çok mutluyum. bu çok önemli. çok iyi, çok iyi.

--- SAYFA 45 ---

İmparatorluk Stoacılığında İlahi ve İnsan İradesi 37 Teknik terminolojiyi Latince'ye çevirerek Yunan düşüncesi Romalıların kullanımına sunulmuştur.24 Ps.-Andronicus ve Diogenes Laertius gibi Cicero da bize sadece Stoacı iyi duyguların ve karşıtlarının tanımlarını “tutarlılar” (constantiae) tercümesini seçerek vermekle kalmıyor,25 aynı zamanda iyi duyguların yaşanılan hayatla bağlantısını da vurguluyor. Doğaya Uygunluk: Doğası gereği her insan, iyi olduğunu düşündüğü şeylerin peşinden gider, karşıtlarından ise kaçınır. Bu nedenle, kişi iyi olduğunu düşündüğü bir şeyin izlenimini alır almaz, doğanın kendisi onu bu şeye ulaşmaya teşvik eder. Bu, pratik bilgeliğe uygun olarak ve tutarlı bir şekilde yapıldığında, Stoacıların boulēsis dediği, benim ise voluntas adını vereceğim türden bir çabadır. Bunun yalnızca bilge kişilerde bulunabileceğini düşünüyorlar ve şöyle tanımlıyorlar: voluntas, kişinin akılla çabaladığı şeydir.26 (Tr. Graver 2005, değiştirilmiş) Erken dönem Stoacı boulēsis anlayışını özetleyecek olursak: Yaşamın amacının akla uygun yaşamak (ὁμολογία) şeklindeki Stoacı formülasyonu da, bizim bulduğumuz yaygın anlayışın tersine, Stoacılar'da “irade” ile ifade edilir. Thukydides ve Aristoteles'te - hem dünyayı kaplayan akıl hem de akıl yetisini mükemmelliğe ulaştırmış insanoğlu açısından mükemmel akıl olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla kusursuz insanın iradesinin Zeus'un iradesiyle uyum içinde olduğu söylenebilir. Bilge kişi, kendi iyi niyetiyle Zeus'la birlikte dünyanın yönetilmesine aktif olarak katkıda bulunabilir. Daha sonraki Stoacılar tarafından boulēsis kullanımına geçmeden önce, kısaca erken dönem Stoacı özgürlük anlayışına ya da -bu konuda- Cicero'nun yalnızca erdemli insanın özgür olduğu ve diğerlerinin köle olduğu yönündeki beşinci paradoksa dönmek faydalı olabilir.27 Bilgenin özgürlüğü kozmik akıllı takip etmekten, her zaman hakkını alacağı rasyonel bir eğilime sahip olmaktan ibarettir. Kehanet 2.,1-6 ve ayrıca Kilb 1939, Hartung 1970. 25 Batı geleneğinde bu çeviri, özellikle Rönesans'ta popüler hale gelecektir. Lipsius'un etkili olduğu Sabitlik Üzerine (1584). 26 natura enim omnes ea, quae bona videntur, secuntur fugiuntque contraria; Bu, aynı anda hem güzel hem de güzel bir video ve doğal olarak gerçekleşmesini sağlayan bir türdür. id cum sürekli ihtiyatlı uyum, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν temyiz başvurusunda bulunan, nos appellemus voluntatem, eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic tanım: gönüllü olarak, arzu edilen oranda. 27 Yukarıya bakınız n. 8.

--- SAYFA 46 ---

38 Brouwer kararı. Kozmik mantığı takip edemeyen, erdemli olmayan tüm varlıklar ise tam tersine köleleştirilmiştir. 3 Daha Sonra Stoacılar: Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius Şimdi de boulēsis'in erken imparatorluk döneminden itibaren Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius başta olmak üzere Stoacılar tarafından kullanımına geçelim. İlahi ve insan iradesine ilişkin erken dönem Stoacı "paradoks" anlayışa mı bağlı kalıyorlar? İlk Stoacılar gibi Seneca da bu doğayla ilgili voluntas kavramını kullanarak evrenin doğasına uygun yaşamının sonundan bahseder. Bkz. Seneca, Mektup 66.39: Kısaca söylemek gerekirse: İyinin malzemesi bazen doğaya aykırıdır; ama iyi asla yoktur, çünkü akıl olmadan iyilik yoktur ve akıl doğayı takip eder. O halde akıl nedir? Doğanın taklidi. What is the highest good of the human being? Doğanın iradesine göre davranmak (ex naturae voluntate se gerere).28 (Tr. Graver ve Long, değiştirilmiş) Aynı şekilde Seneca, Mektup 20.5'te mükemmel insanla ilgili olarak voluntas kullanır: Bilgelik (sapientia) nedir? Hep aynı şeyi istemek, hep aynı şeyi reddetmek (idem velle atque idem nolle). İsteddiğiniz şeyin doğru olması şartını eklemenize bile gerek yok: İnsan her zaman yalnızca doğru olanla tatmin olabilir. Erken dönem Stoacı kaynaklardan farklı olarak Seneca'nın Mektupları'nda voluntaların yaygın kullanımına da rastlamak mümkündür.29 Mektup 81.13 buna güzel bir örnek sunmaktadır. Orada Seneca, isteyebilen ama bilemeyen, kusurlu, aşağı düzeydeki kişiden söz eder: O, istemekten ziyade bilgide eksiktir, çünkü istemek öğrenilmesi gereken bir şey değildir.30 Voluntaların ortak anlamı Cicero'dan alınan birkaç örnekle açıklanabilir. Argüman türlerini ele aldığı Konular'da 28 Cf. Bourbon 2019, 262. 29 Cf. Rist 1969, 225, Fuhrer 2010, Bourbon 2019, 284. 30 scientia illi potius quam voluntas desit: velle non discitur.

--- SAYFA 47 ---

Retoriğin teorik temellerini tartışmaya yönelik genel planının bir parçası olan³¹ Cicero, yazılı belgelerle ilgili çatışma türlerinin listesi bağlamında scripta ve voluntas arasında ayırım yapar, 96'da: Her yazılı belgeyle ilgili üç tür olası anlaşmazlık (tartışma) vardır: belirsizlik, harf ve niyet arasındaki tutarsızlık (discrepantia scripti et voluntatis) ve çelişkili metinler. Mektup ile niyet arasındaki ikinci ve burada hala teorik olan fark, Causa curiana olarak bilinen ve M.Ö. doksanların sonlarında mahkemelerin önüne getirilen ünlü bir davada somutlaşmıştır. Hukuki çekişme noktası, vasiyetin harfiyen mi yorumlanması gerektiği (Roma hukukunun gelişimine katkısı her şeyden önce Roma hukukunun ilk genel özetini hazırlamaktan ibaret olan Q. Mucius Scaevola Pontifex tarafından ileri sürüldüğü gibi³²) mi, yoksa vasiyetçinin niyetine göre mi (Crassus tarafından ileri sürüldüğü gibi) yorumlanması gerektiği idi. Cicero konuyu birkaç kez tartışıyor. Brutus 196'sında olayın can alıcı noktasını şu şekilde anlatır: Vasiyetnamenin harfi (scriptum) göz ardı edilirse, niyetler (voluntates) tahmin yoluyla belirlenecekse ve basit fikirli insanların yazılı sözleri [akıllı avukatların] yorumlarıyla saptırılacaksa, insanlar için ne büyük bir aldatmaca oluşturulmuş olur.³³ (Tr. Hendrickson) İlk Stoacılarla karşılaştırıldığında Seneca hala hem dünyayla hem de bilgeyle ilişkili olarak erken Stoacı anlamda voluntaları akıl olarak kullanır.³⁴ Her ne kadar erken Stoacılar farklı olsa da, Seneca aynı zamanda voluntaları mükemmel rasyonel bilginin alanının dışında, sağduyuya dayalı bir tarzda kullanır ve bunu kusurlu, sıradan ölümlülere uygular.³⁵ Brad Inwood'a göre Seneca, 31 Bkz. El Kitabı ap. Özet 1.2.41, bkz. Brouwer (yakında). 33 Curiana'nın nedeninin başka bir açıklaması için bkz. Cicero, On the Orator 1.242, cf. 1.180. 34 Bkz. Monteils-Laeng 2014, 394–410. 35 Belki de Seneca'nın kullanımı ilk 'Romalı' Stoacılar, yani kendilerini M.Ö. birinci ikinci yüzyılda Roma'da sunan Yunan düşünürlerden etkilenmiştir. Erken dönem Stoacılarla karşılaştırıldığında onlar mükemmel derecede rasyonel insana daha az odaklanırlar: Panaetius erdemi ikinci sınıf bir tarzda, mükemmel bilgeden ziyade Romalı "iyi adam" (vir bonus) düzeyinde tartışmaya hazırdır. Ne yazık ki, bu Orta Stoacılar hakkındaki kanıtlar sınırlıdır: boulēsis veya voluntaların kullanımına dair hiçbir iz günümüze ulaşmamıştır. Bu 'Romalı' Stoacılar hakkında daha fazla Brouwer'e (yakında çıkacak) bakınız.

--- SAYFA 48 ---

40 Brouwer, irade olarak iradeye ilişkin daha modern bir anlayışa doğru gelişmeye katkıda bulunmuştur. Inwood, Seneca'nın kendini bilmeye, kendini kontrol etmeye ve nedensel olarak etkili bir karar verme anına olan ilgisine dikkat çekiyor.³⁶ Ancak Inwood'un kendisinin de kabul ettiği gibi, bu ilgiler henüz gönüllülük bir yana, tek bir başlık altında tartışılmıyor. Benzer, genişletici bir yaklaşımı Epiktetos'un düşüncesinde de görmek mümkündür. Epiktetos, erken dönem Stoacı tarzında, sonu ortak ve insan doğası açısından tartışır. Bakınız Arrian, Epiktetos'un Tezleri 1.20.14 (SVF 1.182): Yine de filozofların öğretisinde en önemli şeyin ne olduğu çok kısaca ifade edilebilir. Bilmek istiyorsanız Zeno'nun eserlerini okuyun, göreceksiniz. Çünkü aslında "Amacımız tanrıları takip etmek ve iyinin özünün izlenimlerin doğru kullanımında yattığını" söylemek çok uzun sürer mi? "O halde Tanrı nedir ve izlenim nedir? Bireyde doğa ve evrende doğa nedir?" (καὶ τί ἐστὶ φύσις ἢ ἐπιμέρους καὶ τί ἐστὶ φύσις ἡ τῶν ὅλων) tartışma şimdiden uzayıp gitmeye başladı.³⁷ Yine ilk dönem Stoacılar ya da Seneca gibi Epiktetos da evrenin doğasını irade açısından ele alır. Bkz. Arrian, Epictetus' Dissertations 1.17.13–18 (SVF 2.29, bölüm): Aslında takdire şayan olan nedir? Doğanın iradesini anlamak (τὸ βούλημα τῆς φύσεως). O halde kendi başınıza neyi takip ediyorsunuz? Eğer öyleyse, başka birine ne ihtiyacınız var? Çünkü eğer yanlış yapan herkesin bunu istemeden (ἄκοντας) yaptığı doğruysa ve siz de gerçeği öğrendiniz, bu sizin zaten doğru hareket ettiğiniz anlamına gelir. – Hayır, Zeus adına, doğanın iradesine uymuyorum. (Tr. Sert, değiştirilmiş) Epiktetos bunu bizzat El Kitabı 26'da şöyle ifade etmiştir: "Doğanın iradesi (βούλημα τῆς φύσεως), hayatta birbirimizden farklı olmadığımız olaylardan öğrenilebilir." Bununla birlikte Epiktetos'un burada boulēsis yerine boulēma kullandığını da belirtmek gerekir. Bu, odak noktasının (-is ekinin gösterdiği gibi) isteme eyleminden (-ma ekinin belirttiği gibi) istemenin fiili ürününe doğru bir kaymayı ima eder. Bu değişim vurguda bir değişiklik gibi görünüyor - 36 Inwood 2005 [2000], 155 ve bunu Fuhrer 2010 takip ediyor. 37 Burada (ve aşağıda) kullanılan çeviri Hard 2014'tür.

--- SAYFA 49 ---

Bu pasajlarda Epiktetos doğanın istediğini vurgulamaz, daha ziyade doğanın ne istediğini vurgular. Seneca gibi Epiktetos da iradeyi bilgelerle ve ayrıca sıradan ölümlülerle ilgili olarak kullanır. Bilge ile ilgili olarak Arrian'da okuduğumuz Epiktetos'un Tezleri 2.14.7: Bilgelik için çabalayan kişinin kendi iradesini olup bitenlerle uyumlu hale getirmesi gerekir, böylece ne o istemeden gerçekleşen hiçbir şey olmaz, ne de biz olmasını istediğimizde gerçekleşemeyen hiçbir şey olmaz.³⁸ Aşağı seviyedeki kişiyle ilgili olarak bkz. İstiyorum? Elbette hayır, bana onu yazılması gerektiği gibi yazmayı istemem öğretildi. (βούλομαι γράφειν ὡς θέλω τὸ Δίωκος ὄνομα; οὐ· ἀλλὰ διδάσκειν θέλειν, ὡς δεῖ γράφεσθαι.) Peki müzik söz konusu olduğunda? Aynısı geçerlidir. Ve genel olarak herhangi bir sanat ve bilimle ilgili olarak? Aynısı geçerlidir. Aksi takdirde, herkesin istediği gibi uyarlanabilecek herhangi bir şeyin bilgisini kazanmaya çalışmanın hiçbir anlamı olmazdı. Sıradan insanlara odaklanmasında Epiktetos, Seneca'dan bir adım daha ileri gidiyor gibi görünüyor: Boulesis terimini sıradan insanlarla ilgili olarak kullanmakla kalmıyor, aynı zamanda modern irade anlayışını da ilk kullanan kişi gibi görünüyor.³⁹ İnsanın istediğini yapabilme, doğru ya da yanlış karar verebilme yeteneğinden söz ediyor. Sıradan insanların bir seçim yaptığı bu eğilim için Epiktetos, Arrianus'un Epiktetos Tezleri'nden aşağıdaki üç pasajın kanıtladığı gibi prohaieresis kavramını ortaya koyar: 1.25.1: İnsanın iyiliği ve aynı şekilde kötülüğü onun seçme yeteneğinde yatar (ἐν προαιρέσει), geri kalan her şey bizim için hiçbir şey değildir. 38. yıl dönümü φανταζόμεθα, ὅτι δεῖ τὴν αὐτοῦ βούλησιν συναρμόσαι τοῖς γινομένοις, ὡς μήτε τι τῶν γινομένων ἀκόντων ἡμῶν γίνεσθαι μήτε τῶν μὴ γινομένων bu çok önemli. 39 Bu pratik odak noktası öğretmeni Musonius Rufus'tan (MS 1. yüzyıl) ilham almış olabilir. Günümüze kadar gelen dersleri için halen standart baskı olan Hense 1905'e ve İngilizce çeviriler için Lutz 1947 ve King 2011'e bakınız.

--- SAYFA 50 ---

42 Brouwer 3.1.40: Siz kendiniz ne et ne de kılınız, seçim yapma yeteneğisiniz (προαίρεσις) ve eğer bunu erdemli kılsanız, o zaman kendiniz de erdemli olursunuz. 3.9.2: Seçme yeteneği, seçim alanının dışında kalan herhangi bir şey tarafından engellenemez veya zarar verilemez; yalnızca seçimin kendisi tarafından engellenebilir veya zarar görebilir.⁴⁰ Terim nereden geliyor? Epiktetos'tan önceki Stoacılarla ilişkin mevcut kanıtlarda, bu sözcük genellikle imparator Augustus'un arkadaş olduğu bir filozof olan Arius Didymus'a kadar uzanan bir anlatımda geçmektedir (mevcut kaynaklara referanslarla bkz. Inwood 1989, 346). Stobaeus 2.87.14'te (SVF 3.173) varlığını sürdürmüştür: Bunlar da dahil olmak üzere çok sayıda pratik dürtü türü vardır: teklif, eğilim, hazırlık, taahhüt, seçim, ön seçim, irade ve isteklilik. Teklif tamamlanmanın göstergesidir; eğim, bir dürtüden önceki bir dürtüdür; hazırlık, eylemden önceki eylemdir; Girişim şu anda elimizde olan bir şeye yönelik bir dürtüdür; seçim, karşılaştırmadan kaynaklanan iradedir; ön seçim, seçimden önce yapılan bir seçimdir; irade, iyi gerekçelendirilmiş bir arzudur; isteklilik zorlanmayan bir iradedir.⁴¹ Bu durum Stobaeus'ta 2.99.14-15'te (SVF 3.567) tekrar görülür; burada bilgenin "büyük olduğu, çünkü kendi ön seçimine uygun olarak işleri başarabildiği" söylenir.⁴² Bu terimin hem Arius Didymus hem de Epiktetos tarafından Aristoteles'in ders notlarından alınmış olması pekâlâ mümkündür.⁴³ Bu notlar, yani Aristoteles'in bildiğimiz şekliyle eserleri M.Ö. 1. yüzyıldan itibaren mevcuttu. Nikomakhos'a Etik 3.3, 1113a3-6'da ("Her birimiz başlangıç noktasını kendine ve kendi içindeki lider unsura getirdiğinde ne şekilde hareket edeceğini sorgulamayı bırakırız, çünkü bu onun bilinçli olarak seçtiği şeydir (τοῦτο γὰρ) τὸ προαιρούμενον)", tr. Reeve), fakat aynı zamanda Eudemian Ethics 2.11, 1228a2'de ("Onun kararına (prohaieresis) dayanarak 40 προαίρεσιν γὰρ hakkında hüküm veriyoruz) 41 τῆς. δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἶδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα· πρόθεσιν, ἐπιβολήν, παρασκευήν, ἐγχείρησιν, αἵρεσιν, προαίρεσιν, βούλησιν, çok teşekkür ederim. ἐπιβολήν δὲ ὁρμὴν πρὸ ὁρμῆς· παρασκευὴν δὲ πρὸ πρᾶξης· ἐγχείρησιν δὲ ὁρμὴν ἐπὶ τινος ἐν χερσὶν ἤδη ὄντος· αἵρεσιν δὲ βούλησιν ἐξ ἀναλογισμοῦ· προαίρεσιν δὲ αἵρεσιν πρὸ αἵρέσεως· 42 μέγαν ile iletişime geçin. μέν, ὅτι δύναται ἐφικνεῖσθαι τῶν κατὰ προαίρεσιν ὄντων αὐτῷ καὶ προκειμένων. 43 Rapp 1995, 114, Forschner 2013, 107-108.

--- SAYFA 51 ---

43 Birisinin belirli bir karaktere sahip olması"44 tr. Inwood ve Woolf), Aristoteles prohaeresis ile karakter gelişimi arasında bağlantı kurar: bu tür seçimler kişinin karakterini iyi ya da kötü yapabilir. Ön seçimin temel anlamına Epiktetos böylece seçme yeteneğinin ve hatta ahlaki karakterin kendisini de eklemiş olur.45 Aristoteles'in yazıları mevcut ve (in-)determinizm hakkındaki tartışmaya dahil edildiğinde, Epiktetos Prohaeresis'i kusurlu bir mizaçtan seçim yapma yeteneğini belirtmek için iyi bir terim olarak değerlendirmiş olabilir ve bunu erken Stoacı anlayıştaki mükemmel rasyonel mizaç olarak boulēsis ile karşılaştırmış olabilir. Bu karşıtlık, iyi gerekçelendirilmiş arzu olarak boulesis'ten de söz edilen Stobaeus pasajında önceden görülmektedir. Yine kusurlu bir yatkınlıktan kaynaklanan seçme yeteneği olarak prohaeresis anlayışıyla, irade yetisinin kökenini pekala bulabiliriz.47 Bu seçme yeteneği kavramıyla birlikte, daha yaygın bir duysal anlayıştaki özgürlük elbette tekrar devreye girer. Bilge için onun "özgürlüğü", doğayı kaplayan aklı takip etmekten, dolayısıyla doğru kararı alacağı rasyonel bir eğilime sahip olmaktan ibarettir.48 Bilge olmayan veya bu fitrata sahip olmayan aşağı bir kişi için özgürlük, artık kusurlu rasyonel bir fitrattan hareketle karar verebilme yeteneği olarak da anlaşılabilir. Gerçek özgürlük, hâlâ rasyonel bir fitrata sahip olmaktan ve doğru kararlar vermekten ibarettir; ancak ön karar verebilme yeteneğine sahip olmak, kişinin yanlış karar vermesinin ve dolayısıyla irade yetisinin "özgür" olarak adlandırılmasına imkan verir.49 Modern özgür irade kavramının söylenebilmesi, irade ve özgürlük anlayışındaki bu gelişmelerin birleşik arka planına aykırıdır. Bu sağduyulu arka plan en azından Roma'nın bir yeti olarak özgürlük anlayışıyla uyumludur, hatta belki de ondan ilham almıştır. Bu anlam, Romalı hukukçu Florentinus (M.Ö. 2. yüzyıl) tarafından yazılan ve Digest 1.5.4 proœmium'da (fr. 25 Lenel) kalan Öğretme Kılavuzu'nun 9. kitabında doğrulanmıştır: "Özgürlük (libertas), kişinin doğal yeteneğidir (naturalis facultas). Bu, çok önemli bir şey değil. 45 Epiktetos'un prohaeresis'i seçim, seçme yeteneği ve ahlaki kişi olarak anlayışı hakkında daha fazla Gourinat 2005'e bakınız. 46 Spinelli ve Verde 2014, 85-86. 47 Frede 2011, 85, 2014, 360. Bkz. Voelke 1973, Bobzien 1998, 411-412, Gourinat 2005, Frede 2011, 85, Bourbon 2019, 142-197. 48 Yukarıya bakınız n. 8. Bkz. Bobzien 1997, Mikeš 2016. 49 Stoacılıkta özgürlük (ve Paul) hakkında Engberg-Pedersen'in bu cilde katkısına bakın.

--- SAYFA 52 ---

44 Brouwer, kanun ya da başka bir güç onu engellemediği sürece "istediğini yapıyor" (facere libet). Bu Roma anlayışı büyük ihtimalle patria potestas'a, yani "babanın kendi evi içindeki sınırsız yönetimine" kadar uzanıyor; buna ius vitae necisque, yani babanın aile üyelerinin yaşamı ve ölümü üzerindeki meşhur hakkı da dahildir.50 Tabii ki, bu Roma etkisini daha fazla takip etmenin yeri burası değil. Burada tartışılan geç Stoacılar arasında sonuncusu olan Marcus Aurelius'a geçeceğim. İmparator, sıradan insanlarla ilgili olarak boulē-sis/voluntas kullanımında Seneca ve Epiktetos'u takip ediyor mu? Yanıt olumsuzdur: Marcus Aurelius'la birlikte, kolaylıkla açıklanabilecek iki farkla, kesin olarak erken dönem Stoacı anlayışa51 geri döndük. İlk Stoacılar gibi Marcus Aurelius da homolojiyi 5.3.2'de ortak (veya evrensel) doğaya uygun yaşamak olarak tanımlıyor: "Düz bir yol izleyin, kendi doğanızı ve ortak doğanızı takip edin; çünkü her ikisinin yolu tek bir yoldur",52 ve 8.7.1-2: "Tıpkı yaprağın doğasının bitkinin doğasının bir parçası olması gibi, o da [rasyonel bir doğa] onun [ortak doğanın] bir parçasıdır."53 Benzer şekilde, 9.1.1'de Marcus Aurelius homolojinin sonunu da evrensel doğanın veya tanrının iradesi açısından ifade eder: Adaletsizliği kim yaparsa saygısızca davranır; çünkü bütünün doğası, bütünün doğası için rasyonel varlıklar yaratmıştır. birbirlerinin iyiliği için, arkadaşlarına kendi çıkarlarına göre fayda sağlamak ve onlara hiçbir şekilde zarar vermemek için, doğanın iradesine karşı gelen kişinin tanrıların en saygıdeğerine saygısızlık etmekten suçlu olduğu açıktır.54 İlahi olanla ilgili olarak Marcus, Epiktetos'un zaten yaptığı gibi, boulēsis yerine boulēma'yı kullanır. Odak, süreçten ziyade sadece sonuçtur: boulēsis yerine boulēma. fiili isteme sürecinden ziyade (-sis ekiyle ifade edilir) sonuç olarak seçime dayalıdır (-sis ekiyle). Bkz. Wenger 1924, Voci 1980, Saller 1991, 144-165, Krause 2003, Frier ve McGinn 2004, Hartmann 2007, 132. 51 Voelke 1973, 109. 52 ἀλλ' εὐθεὶαν πέριαινε ἀκολουθῶν τῆ φύσει τῆ ἰδία καὶ τῆ κοινῇ, μία δὲ ἀμφοτέρων çok iyi. Burada ve aşağıda kullanılan çeviri Hard 2011'e aittir. evet. 54. Bölüm ' ἀξίαν βλάπτειν δὲ μηδαμῶς, ὁ τὸ βούλημα ταύτης παραβαίνων bu çok önemli.

--- SAYFA 53 ---

İmparatorluk Stoacılığında İlahi ve İnsan İradesi 45 Bilge Marcus Aurelius, 10.11.4'te boulesthai'yi kullanıyor: "Yasaya göre düz yolda yürümekten ve düz yolda yürüyerek tanrıyı takip etmekten başka bir şey istemiyor."55 Boulesthai'nin yanında, 5.25.2'de thelein'i de kullanıyor: Bir diğeri yanlış yapıyor. Bu bana ne? [...] Bana gelince, ortak doğamın sahip olmamı istediği şeylere sahibim ve kendi doğamın yapmamı istediği şeyleri yapıyorum.56 Thelein erken dönem Stoacılar'dan bir sapmayı mı ima ediyor? Görünüşe göre öyle değil: Geç antik çağda boulesthai'nin modası geçmiş ve bu nedenle sıklıkla yerini thelein almıştır.57 Bazı terminolojik farklılıklara rağmen, Marcus Aurelius bu nedenle ilahi ya da bilgeye ilişkin erken Stoacı irade kullanımına bağlı kalmıştır. 4 Sonuç Özetle: Daha sonraki Stoacılıkta irade kavramını nasıl anlamalıyız? İlahi irade konusunda daha sonraki Stoacılar ilk Stoacılar'dan farklı değildir: Mükemmel akıl olarak irade kavramı daha sonraki Stoacılar arasında hala bulunabilir. Okulun tarihi boyunca Stoacılar boulêsis'i ortak doğa veya tanrının ve ortak doğaya uygun yaşayan nadir bilgenin mükemmel rasyonel iradesi olarak kullanmaya devam ettiler. Ancak insan iradesi konusunda daha sonraki Stoacılar arasında iradenin kâmil akıldan kopmaya başladığını görüyoruz. Seneca'da, mükemmel akılla bağlantısı olmayan, sıradan anlamda niyet olarak kullanılan boulêsis/voluntas'ı buluyoruz. Epiktetos, kusurlu insanlarla ilgili olarak, o zamana kadar Stoacılıkta çok az kullanılan bir terim olan ve içinden bir karar alınabilecek kusurlu eğilim anlamında prohairesis'i kullanarak daha ileri bir hamle yapar. Bu karar, bu düzene uygun da olabilir, karşı da olabilir, ancak sağduyulu olarak kişinin kendini özgür hissetmesini sağlar ve böylece özgür irade yetisinin daha modern bir şekilde anlaşılmasına olanak tanır. İlk Stoacılar hayrete düşerdi. 55. yıl dönümü Bu çok önemli. 56. Bu çok önemli. 57 Bkz. Monteils-Laeng 2014, 378, bkz. Wifstrand 1942, 16-46, Voelke 1973, 110, Dihle 1982, 146.

--- SAYFA 54 ---

46 Brouwer Kaynakça Algra, Keimpe A. 2014. "Plutarch ve Stoacı Providence Teorisi." Antik, Orta Çağ ve Erken Modern Düşüncede Kader, İlahi Takdir ve Ahlaki Sorumluluk, Pieter d'Hoine ve Gerd van Riel tarafından düzenlendi, 117-135. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları. Bobzien, Susanne. 1998. Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük. Oxford: Clarendon. Bonazzi, Mauro. 2014. "Kader ve Özerklik Üzerine Orta Platonculuk: Stoacılarla Bir Yüzleşme." Antik, Orta Çağ ve Erken Modern Düşüncede Kader, İlahi Takdir ve Ahlaki Sorumluluk, Pieter d'Hoine ve Gerd van Riel tarafından düzenlenmiştir, 283-294. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları. Burbon, Marion. 2019. Bireysel Düşünce. Genese stoïcienne de la subjectivité. Turnhout: Brepols. Brouwer, Rene. 2014. Stoacı Bilge. Bilgelik, Bilgelik ve Sokrates Üzerine İlk Stoacılar. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Brouwer, Rene. 2015. "Stoacı Sempati." Eric Schliesser tarafından düzenlenen Sympathy'de, 15-35. New York: Oxford Üniversitesi Yayınları. Brouwer, Rene. 2019. "Şans Konusunda Stoacılar." Ian Church ve Robert Hartman tarafından düzenlenen The Routledge Handbook on the Philosophy and Psychology of Luck, 34-44. Londra: Routledge. Brouwer, Rene. 2020. "Stoacı Etik ve Sokratik Cehalet." İçinde Routledge El Kitabı Helenistik Felsefe, 107-118. New York: Routledge. Brouwer, Rene. Geç Roma Cumhuriyeti'nde Hukuk ve Felsefe. Cambridge: Cambridge University Press (yakında çıkacak). Dihle, Albrecht. 1982. Klasik Antik Çağda İrade Teorisi. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Dorandi, Tiziano, ed., tr. 1982. "Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339)." Cronache ercolanesi 12: 92-133. Engberg-Pedersen, Troels, ed. 2017. Stoacılıktan Platonculuğa. Felsefenin Gelişimi, MÖ 100 - MS 100. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Forschner, Maximilian. 2013. "Epiktet's Theorie der Freiheit im Verhältnis zur klassi-schen stoischen Lehre." Epiktet'te. Wast wahre Freiheit?, Samuel Vollenweider tarafından düzenlendi, 97-118. Tübingen: Mohr Siebeck. Frede, Dorothea. 2003. "Stoacı Determinizm." InThe Cambridge Companion to the Stoics, Brad Inwood tarafından düzenlendi, 179-205. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Frede, Michael. 2011. Özgür Bir İrade. Antik Düşüncede Kavramın Kökenleri, Anthony A. Long tarafından düzenlenmiştir. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Frede, Michael. 2014. "Antik Felsefede eph' hêmin." Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, Pierre Destrée tarafından düzenlenmiştir.

--- SAYFA 55 ---

İmparatorluk Stoacılığında İlahi ve İnsan İradesi 47 Ricardo Salles ve Marco Zingano, 351-363. Sankt Augustin: Akademi. Frier, Brian W. ve Thomas A.J. McGinn. 2004. Roma Aile Hukuku Üzerine Bir Vaka Kitabı. New York: Oxford Üniversitesi Yayınları. Führer, Therese. 2010. "Wollen oder Nicht(-)Wollen. Zum Willenskonzept bei Seneca." Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike'de, editörler Jörn Müller ve Roberto Hofmeister Pich, 69-94. Berlin: De Gruyter. Gourinat, Jean-Baptiste. 2005. "La 'prohairesis' chez Épicète: karar, gönüllülük, ya da 'kişisel moral'?" Philosophie antik 5: 93-134. Graver, Margaret. 2005 Cicero Duygular Üzerine. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları. Graver, Margaret. 2007. Stoacılık ve Duygu. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları. Graver, Margaret ve Anthony A. Long, tr. 2015. Seneca. Lucilius'a Etik Üzerine Mektuplar. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları. Sert, Robin, tr. 2011. Marcus Aurelius. Meditasyonlar. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Sert, Robin, tr. 2014. Epiktetos. Söylemler, Fragmanlar, El Kitabı. Oxford: Oxford University Press. Hartmann, Elke. 2007. Frauen in der Antike. Münih: Beck. Hartung, Hans-Joachim. 1970. Ciceros Methode bei der Übersetzung Griechischer Philosophischer Termini. diss. Hamburg. Hense, O., ed. 1905. C. Musonii Rufi emanetleri. Leipzig: Teubner. van Herten, Joseph C.A. 1934. εὐλάβεια ἰκέτης. Amsterdam: Paris. Inwood, Brad. 1989. "Areios Didymos." Dictionnaire des philosophes antiques, cilt. 1, Richard Goulet tarafından düzenlenmiştir, 346-349. Paris: CNRS. Inwood, Brad. 2005. Seneca'yı Okumak. Oxford: Clarendon. Inwood, Brad ve Raphael Woolf, tr. 2013. Aristoteles. Eudemean Ethics. Cambridge: Cambridge University Press. Kaser, Max, Rolf Knütel ve Sebastian Lohsse. 2017. Römisches Privatrecht, 21. baskı. Münih: Beck. Kilb, Georg. 1939. Ethische Grundbegriffe der alten Stoa ve ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum. Freiburg i. Br.: Herder. Kral, C., tr. 2011. Musonius Rufus. Mektuplar ve Sözlür. s.l.: CreateSpace. Krause, Jens-Uwe. 2003. "Antike." (ed.), Geschichte der Familie, Andreas Gestrich, Jens-Uwe Krause ve Michael Mitterauer, 1-159 tarafından düzenlenmiştir. Stuttgart: Kröner. Lenel, Otto. 1889. Palingenesia iuris Civilis. Leipzig: Teubner. Lloyd, Geneviève. 2008. Providence Kayıp. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. Is: Long, Anthony A. ve David N. Sedley. 1987. Helenistik Filozoflar. Cambridge: Cambridge University Press. Lutz, Cora E. 1947. "Musonius Rufus 'Roma Sokrates.'" Yale Classical Studies 10: 3-147. Magris, Aldo. 2016. Destino, provvidenza, önceden belirlenmiş [2008]. 2. baskı. Brescia: Morecelliana.

--- SAYFA 56 ---

48 Brouwer Mikeš, Vladimir. 2016. Le paradoxe stoïcien: liberté de l'action déterminée. Paris: Vrin. Monteils-Laeng, Laetitia. 2014. L'agir sans vouloir. Paris: Garnier. Reeve, C. David C., tr. 2014. Aristoteles. Nikomakhos'a Etik. Indianapolis: Hackett. Reinhardt, Tobias, ed., tr. 2003. Cicero'nun Konusu. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Reydam-Schils, Gretchen. 1999. Demiurge ve Providence. Platon'un Timaeus'unun Stoacı ve Platoncu Okumaları. Turnhout: Brepols. Rist, John M. 1969. Stoacı Felsefe. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Saller, Richard. 1991. "Roma Evinde Bedensel Ceza, Otorite ve İtaat." Antik Roma'da Evlilik, Boşanma ve Çocuklar, Beryl Rawson tarafından düzenlendi, 144-165. Oxford: Clarendon. Sauve-Meyer, Susan. "Nedenler Zinciri." Stoacılıkta Tanrı ve Kozmos'ta, editör Ricardo Salles, 71-89. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Spinelli, Emilio ve Francesco Verde. 2014. "Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche." Libero arbitrio'da. Storia di una controversia filosofica, editörler Mario De Caro, Massimo Mori ve Emidio Spinelli, 59-98. Roma: Carocci. svf: von Arnim, Hans, ed. 1903-1905. Stoicorum veterum fragmenta. Leipzig: Teubner. Vasiliou, Iakovos, ed. 2016. Ahlaki Motivasyon. New York: Oxford Üniversitesi Yayınları. Voci, Pasquale. 1980. "Storia della patria potestas da Augusto a Diocleziano." Iura 31: 37-100. Voelke, André-Jean. 1973. L'idée de volonté dans le stoïcisme. Paris: PUF. Wenger, Leopold. 1924. "Hausgewalt und Staatsgewalt im römischen Altertum." Miscellanea Francesco Ehrle, cilt. 2, 1-55. Roma: Bibliotheca Apostolica Vaticana. Wright, Maureen R., tr. 1991. Stoacı İyilik ve Kötülük üzerine Cicero. De finibus bonorum et malorum liber III ve Paradoxa Stoicorum. Warminster: Aris ve Phillips.

--- SAYFA 57 ---

3. Bölüm: Gücümüz Altında Olanlar Üzerine Epiktetos: Modal ve Epistemik Kavramlar Ricardo Salles Neyin "gücümüz dahilinde" olduğuna (ἐφ' ἡμῖν) dair modal bir anlayış vardır ve bu anlayışa göre, eğer dışsal hiçbir şey bizim φ-ing'imizi engelleyemiyorsa, bir φ faaliyeti bizim gücümüzdedir (ἐφ' ἡμῖν). dışsal hiçbir şey aslında bunu yapmasa bile, dışsal hiçbir şeyin onu engelleyemeyeceği şeklindeki modal algı. Ben bu anlayışa "MC" diyorum. Mesela ben şimdi yürüyorsam ama sen yürümeme engel oluyorsan, sen engellemesen de şimdi yürümek benim elimde değil. MC'nin Epiktetos'a atfedilmesi en azından Simplicius'a kadar uzanır¹ ve modern bilimde güçlü savunucuları vardır.² Bununla birlikte, bu kısa makalede MC'nin Epiktetos'un bir yorumu olarak reddedilmesi gerektiğini ileri sürüyorum. Bölüm 1'de tartışacağım gibi, MC'nin güçlü bir metinsel desteği yoktur ve buna ek olarak sorunlu bir karşı-olgusal olasılık kavramını varsaymaktadır. 2. bölümde, elimizde olana dair alternatif bir anlayışın, Epistemik Kavramın veya Epiktetos'a atfedebileceğimiz "EC"nin olduğunu iddia ediyorum. Metinsel kanıtlarla iyi bir şekilde desteklenmektedir ve MC sorunlarına yol açmamaktadır. Temel kavramı şudur: 1 Bkz. Epiktetos'un El Kitabı 4.1-4'teki Yorum: ""Bizim gücümüzde" derken, bizim kontrol ettiğimiz ve üzerinde yetkiye sahip olduğumuz şeyleri kastediyor. Çünkü biz, kişinin başkasından sahip olmadığı ve başkası tarafından engellenemeyen şeylerin her kişinin gücünde olduğunu söylüyoruz" (ἐφ' ἡμῖν ἐκεῖνα) λέγει, ὡν κύριοι ἐσμεν, καὶ ὡν τὴν ἐξουσίαν ἔχομεν ταῦτα [γὰρ]. καὶ ἐπ' αὐτῷ ἐκάστω λέγομεν, ἀμὴ παρ' ἄλλου ἔχει, μηδὲν ἄλλου τινὸς ἐμποδίζεσθαι δύναται). 2 Bkz. Bobzien 1998, 332: "Epictetus için [yürümek] [bizim elimizde değil: ἐφ' ἡμῖν], çünkü prensipte bir şey [bizi] yürümekten alıkoyabilir, bu durumda hiçbir şey olmasa bile", Long 2002, 219: "Epictetus bir şeyin "bizim" veya "bize bağlı" olduğunu söylüyor [ἐφ' ἡμῖν] ancak dışarıdan engellenemiyorsa, bir adım atmak dışarıdan engellenebilir. Bu nedenle, gönüllü olarak yürüdüğümüzde bile, tek nedensel faktörün prohairesisimiz olduğunu söylememeliyiz, çünkü vücudumuzun parçaları kesinlikle 'bize' ait değildir ve bu nedenle Epiktetos, bir şeyin tamamen bize bağlı olması için bunun olması gerektiğini iddia eder. bedensel felç ya da bir zorbanın tüm uzuvlarımızı ele geçirmesi de dahil olmak üzere tüm olası koşullar altında elimizde olan türden bir şey. Bunu nitelendiren tek şey, iki zihinsel işlev olan prohairesis, rıza ve dürtüdür" ve daha yakın zamanda Coope 2016, 251: "Epiktetus için, eğer failin dışında hiçbir şey müdahale edemiyorsa, bir şey yalnızca faile bağlı sayılır [= ἐφ' ἡμῖν]. o." © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_005

--- SAYFA 58 ---

50 Salles modal değil, epistemik: bir ϕ faaliyeti ancak ϕ -ing'imizin engellenmeyeceğini bildiğimiz takdirde bizim gücümüzdedir.3 Görüleceği gibi, EC bir faaliyetin bizim gücümüzde olması için çok zorlayıcı bir koşul empoze eder, ancak MC tarafından dayatılan karşı-olgusal koşuldan daha az talepkardır. 3. bölümde tam da bu konuyla bağlantılı, açık bırakacağım iki sorudan söz edeceğim. Öncelikle Epiktetos neden elimizde olanı engellenmeyeceğini bildiğimiz şeyle bağdaştırıyor? Daha zayıf ve felsefi açıdan daha makul bir görüş ise, bizim bilip bilmememizden bağımsız olarak, gücümüz dahilinde olanın engellenmeyeceğidir. Epiktetos'u daha güçlü olan görüşü savunmaya iten nedenler onun etikte bilginin rolüne ilişkin anlayışıyla ilgili olabilir. İkincisi, normalde yaptığımız tüm faaliyetler arasında, engellenmeyeceğini gerçekten bilebileceğimiz faaliyetler var mı? Epiktetos'un bu soruya yanıtı, tamamen zihinsel etkinliklerimiz olduğudur; Onay: Yürümek gibi eylemlerde olduğu gibi, uzuvlarımızın veya organlarımızın kasıtlı kullanımını içermeyen faaliyetler, çünkü bunlar ruhun içinde meydana gelir. Bu soruyla ilgili olarak, bu cevabın Stoacı bedenselcilikle çelişiyor gibi görüldüğünü savunacağım ve Stoacı bedenselcilik göz önüne alındığında, Epiktetos'un tamamen zihinsel faaliyetlerimizin asla engellenmeyeceğini bildiğimizi iddia etme hakkına sahip olup olmadığını araştıracağım. 1 Karşı Olgusal Anlayışa Karşı MC'nin Epiktetos'a atfedilmesinin ana kanıtı - onun sıklıkla dışsal bir şeyin "yapabileceği" (δύναται) faaliyetler ile dışsal bir şeyin engelleyemeyeceği faaliyetler arasında ortaya koyduğu karşıtlık sorgulanabilir.4 Kendi başına "yapabilir" terimi belirsizdir. Prensipite iki farklı iddiayı ifade etmek için kullanılabilir: (a) dışsal bir şeyin eylemi gerçekte engellemese bile engellemesinin mümkün olduğuna dair modal iddia ve (b) dışsal bir şeyin eylemi engelleyip engellemeyeceğini bilmediğime dair epistemik iddia. Ancak (b), (a) anlamına gelmez. Mesela bu öğleden sonra yürüyüşümün dış etkenler tarafından engellenip engellenmeyeceğini bilmiyorum. Bu nedenle eylemim epistemik anlamda "engellenebilir". Ancak, gerçekte, dışsal hiçbir şeyin yürüyüşümü engellemeyeceğini ve bu önermenin - dışsal hiçbir şeyin engellemeyeceğini varsayalım. EC, nedensel koşulun da gerekli olduğunu (yani, ϕ 'nin kendi gücümde olması için onun nedeni olmam gerektiğini) hariç tutmaz, ancak burada iddia ettiğim gibi, bu tek başına yeterli değildir: ϕ 'nin engellenmeyeceği bilgisi de gereklidir. 4 Buradaki ilgili pasajlardan biri aşağıda T3 olarak anılan ve 2. bölümde tartışılan Tezler 4.1.68-71'dir.

--- SAYFA 59 ---

Epiktetos'un Elimizde Olanlar Üzerine 51 engellenmesi gereklidir - gereklidir. Eğer öyleyse, bir şeyin buna engel olması imkânsızdır ve dolayısıyla bir şeyin onu engelleyebileceği iddiası da yanlıştır. Bu nedenle, dışsal bir şey epistemik anlamda eylemimi "engelleyebilir" (çünkü henüz bir şeyin onu engelleyip engellemeyeceğini bilmiyorum), ancak dışsal hiçbir şey onu modal anlamda "engelleyemez" (çünkü hiçbir şeyin onu engellememesi zorunludur). 2. bölümde aslında Epiktetos'un bu bağlamda "yapabilmek" terimini kullanmasının kipsel değil epistemik olduğunu savunacağım. Buna ek olarak MC, aslında hiçbir zaman gerçekleşmeler bile meydana gelebilecek şeylerin var olduğuna dair karşıolgusal bir olasılık kavramını ima eder; bu, iki nedenden dolayı başlı başına sorunludur. Öncelikle Stoacı determinizme aykırıdır. Stoacı determinizme göre mümkün olan tek bir dünya vardır, o da gerçek dünyadır, çünkü her fiili olay ve durum önceki sebepler tarafından zorunlu kılınmıştır. Elbette Epiktetos'ta determinizm göze çarpmıyor. Ancak eserinde determinizme açık göndermeler vardır. T1: Stobaeus 4.44.60, fr. 8 Schenkl (= Musonius Rufus, fr. 42 Hense): 'Ρούφου ἐκ τῶν Ἐπικτήτου περὶ φιλικίας. ὅτι τοιαύτη ἡ τοῦ κόσμου φύσις καὶ ἡ καὶ ἔστι καὶ ἔσται καλοῦχ οἷόν τε ἄλλως γίγνεσθαι τὰ γινόμενα ἢ ὥς νῦν ἔχει. [...] ἔαν πρὸς ταῦτά τις ἐπιχειρῇ ῥέπειν τὸν νοῦν καὶ πείθειν ἑαυτὸν ἐκόντα Bu, çok iyi bir fikirdir. Epiktetos'un Dostluk Üzerine yazılarından Rufus'a dair. Evrenin doğası böyleydi, öyledir ve öyle olacaktır ve var olan şeylerin gerçekte olduğundan farklı bir şekilde var olmaları mümkün değildir... Bir kişi aklını bunlara yöneltmeye ve gerekli olan şeyleri gönüllü olarak kabul etmeye kendini ikna etmeye çalışırsa, son derece dengeli ve uyumlu bir yaşama sahip olacaktır.5 Bu pasaj, Epiktetos'un bu konudaki kendi görüşlerinin bir ifadesi olarak değil, hocası Musonius Rufus'tan bir alıntı olarak okunsa bile, burada Epiktetos'un bu özel konuda hocasından ayrıldığını düşünmek için hiçbir neden yok.6 En azından onun ahlaki psikolojisi determinizmle tamamen tutarlıdır ve onun için zihnimizin zorunlu sebeplerden arınmış olduğunu düşünmek yanlıştır.7 5 Aksi belirtilmedikçe tüm çeviriler bana aittir. 6 Bu soru hakkında bkz. Long 2002, 176. 7 Bobzien 1998, 335, Brennan 2001, 275-9, Long 2002, 221 ve 229-230, Salles 2005, 110, Frede 2007, 119, Braicovich 2010, 205-210 ve Frede 2011, 44-48. Farklı, biraz belirsiz bir yorum için bkz. Long 2002, 229'da tartışılan Dobbin 1991, 121.

--- SAYFA 60 ---

52 Salles İkinci olarak, Chrysippus determinizmle tutarlı olacak şekilde tasarlanmış karşıolgusal olasılık kavramını öne sürse de Epiktetos'un bu konuda onu takip ettiğine dair hiçbir kanıt yoktur. Chrysippus'un karşı-olgusal olasılık kavramı Diogenes Laertius'ta kanıtlanmıştır.⁸ T2: Diogenes Laertius 7.75 (SVF 2.201, LS 38D, BS 19.229): δυνατόν μὲν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιούμενων bu çok önemli, bu çok önemli. Mümkün olan, Diocles'in hayatta olması gibi, doğru olma olasılığı yüksek olan ve dış faktörler tarafından doğru olması engellenemeyen şeydir. Burada "mümkün" bir önermeyi nitelendiriyor; Diocles'in önermesi canlıdır. Bu önerme mümkündür çünkü doğru olmaya "duyarlıdır" ve dışsal hiçbir şey onun doğru olmasını engellemez. Peki doğru olduğuna "duyarlı" olan nedir? İlk olarak Long ve Sedley tarafından önerilen yeterli bir cevap şudur: A önermesi Φ yapar, ancak ve ancak A - önermenin öznesi - Φ yapmaya "duyarlı" ise doğru olmaya "duyarlıdır"; ve A, ancak ve ancak fiziksel olarak Φ 'ye uygun veya yeterince güçlü olması durumunda Φ yapmaya "duyarlıdır". Örneğin, bankayı soyuyorum önermesi doğru olmaya "duyarlıdır" çünkü fiziksel olarak bankayı soymaya uygun olmam anlamında bankayı soymaya yatkındır.¹⁰ Bu modal karşı-olgusal olasılık kavramı nedensel determinizmle tamamen tutarlıdır. Örneğin, fiziksel olarak bir banka soymaya hazırım ve ahlaki karakterim nedensel olarak bunu yapmaktan kaçınmamı gerektirse de, dışsal hiçbir şey beni bunu yapmamı engellemiyor. Dolayısıyla, eylemim kipsel anlamda karşı-olgusal olarak mümkündür, ancak onun gerçekleşmemesi yine de nedensel olarak zorunludur. Ancak Epiktetos'un, bir şeyin nasıl engellenebileceğini veya engellenemediğini açıklamak için Chrysippus'un karşı-olgusal olasılık kavramını kullandığına dair hiçbir kanıt yoktur. ⁸ Diogenes Laertius dışında Chrysippus'un modal teorisini aktaran antik kaynaklar Bobzien 1998, 112 n. 39. ⁹ Aşağıdaki kısaltmaları kullanıyorum. SVF: von Arnim 1903-1905; LS: Long-Sedley 1987; BS: Boeri-Salles 2014. ¹⁰ 1987, 1:235. Vurgulamak istediğim noktayı etkilemeyen başka yorumlar da önerildi. Örneğin bkz. Coope (2016, 253 ve 243 n. 20, Bobzien 1998, 112-116, 310-313'e dayanarak): "Chrysippus'a göre, "X F'dir" iddiası, (1) X türünden bir şey olmanın F olmakla uyumlu olması (yani "iddianın doğru olduğunu kabul etmesi") durumunda mümkündür ve buna ek olarak (2) X'in F olmasını engelleyen hiçbir dış faktör yok (yani "dış faktörler tarafından doğru olması engellenmiyor"). Örneğin, "Dio bugün yürüyor" sadece (1) insan olmanın (yani Dio'nun olduğu türden bir şeyin) yürümeyle uyumlu olması (örneğin ağaç ya da balık olmanın olmayacağı bir şekilde) ve (2) Dio'nun bugün yürümesini engelleyen hiçbir dış şeyin olmaması (örneğin zincirlenmemiş olması) durumunda mümkündür.

--- SAYFA 61 ---

Epiktetos'un Elimizde Olanlar Üzerine 53 gerçeğine bakıldığında, Epiktetos'un etiği ve özellikle onun ahlaki ilerleme teorisi karşı-olgusal olasılıkları gerektirmez.¹¹ Bu konuya bir sonraki bölümün sonunda döneceğim. 2 Epistemik Kavram Şimdi elimizde olanın (EC) epistemik kavramına dönüyorum: bir ϕ etkinliği ancak ϕ -ing'imizin engellenmeyeceğini bildiğimiz takdirde bizim gücümüz dahilindedir. Eğer şu anda A'dan B'ye yürüyorsa ve yürüyüşünün engellenmeyeceğini biliyorsa, A'dan B'ye yürümek benim elimdedir. Aksi halde, A ile B arasında bir noktada yürümemi engelleyecek bir şey varsa ya da hiçbir şey engellemiyorsa ama ben bilmiyorsa, yürümek benim elimde değildir. EC, MC'nin yaptığı gibi herhangi bir karşı-olgusal yöntemi içermez. EC'de gücümüzün yettiği şey, gerçekte ne olduğuna dair bildiklerimize ilişkin değerlendirmelerle belirlenir. Karşı-olgusal olasılıklara başvurmaya gerek yok. MC'den farklı olarak EC, kanıtlarla iyi bir şekilde desteklenmektedir. Aslında, EC'yi Epiktetos'a atfetmem, MC savunucularının normalde kendi yorumlarını desteklemek için alıntı yaptıkları ve benim de 1. bölümde bahsettiğim pasajlardaki 'can'ın epistemik bir okumasına dayanmaktadır. İşte bunlardan biri, Epiktetos'un 4.1 "Özgürlük Üzerine" başlıklı uzun söyleminden.¹² T3: Epiktetos, Tezler 4.1.68–71: $\pi\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \omicron\upsilon\acute{n}\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \xi\chi\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu,\ \delta\acute{\epsilon}\pi\iota\mu\acute{o}\nu\omega\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\sigma\omicron\iota,\ \eta\acute{\xi}\chi\epsilon\iota\varsigma\ \tau\iota\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\omicron\tau\omicron\nu;$ – işte bu. – bu çok önemli. $\mu\acute{\eta}\ \tau\iota\varsigma\ \delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\tau\alpha\iota\ \sigma\epsilon\ \pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota\ \sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\tilde{\omega}\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\epsilon\iota;$ – evet. – $\omicron\upsilon\kappa\omicron\upsilon\acute{n}\ \acute{\epsilon}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\alpha\theta\epsilon\tau\iota\kappa\tilde{\omega}\tau\acute{o}\pi\omega\acute{\alpha}\kappa\omega\lambda\upsilon\tau\omicron\varsigma$ çok güzel. – $\xi\sigma\tau\omega.$ – $\acute{\alpha}\gamma\epsilon,\ \delta\acute{\epsilon}\ \sigma\epsilon\ \acute{\epsilon}\phi'\ \delta\mu\eta\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\varsigma\ \tau\iota\varsigma\ \delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\tau\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota;$ – evet. $\delta\tau\alpha\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\omicron\iota\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \eta$ 11 Ahlaki ilerleme - Epiktetos'un etik öğretisinin önemli bir özelliği - alternatif eylem yolları gerektirir, ancak bunun gerektirdiği alternatif kurs türleri karşıt olasılıkları varsaymaz. Çünkü eşzamanlı değil, artzamanlı, alternatif eylem yolları gerektirir, yani t zamanında ϕ yaptığımda, t'de ϕ yapmama olasılığına sahip olmamı talep etmez, ancak sadece t'de ϕ yaptığımda, gelecekteki bir t* zamanında ϕ yapmama olasılığına sahip olmamı talep eder. Eğer şu anda korkakça hareket ediyorsa, ahlaki ilerlemem şu anda cesurca davranmamı değil, gelecekte cesurca davranmamı gerektirir. Ve artzamanlı olasılık, eşzamanlı olasılığın tersine, karşıolgusal olasılıkları varsaymaz. Aslında bu, zorunlu sebeplerle tamamen bağdaşmaktadır: Şimdi korkak davranmamın gerekliliği, gelecekte cesur davranmamın gerekliliğiyle bağdaşır. 12 Ayrıca aşağıdaki T7 ve T8'e bakınız.

--- SAYFA 62 ---

54 Salles $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{\alpha}\alpha\pi\epsilon\iota\lambda\eta,\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\ \mu'\ \acute{o}\rho\mu\eta\sigma\alpha\iota.$ – $\acute{\alpha}\nu\ \omicron\upsilon\acute{n}\ \kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\omicron\nu\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\alpha\nu\epsilon\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\delta\epsilon\delta\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota,\ \xi\tau\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\rho}\epsilon\phi\eta;$ – yani. – her şey yolunda gidiyor; – $\acute{\epsilon}\mu\acute{o}\nu.$ – $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\kappa\alpha\iota\tau\delta\acute{o}\rho\mu\eta\sigma\alpha\iota\ \eta\theta\acute{\upsilon};$ – $\xi\sigma\tau\omega\ \acute{\epsilon}\mu\acute{o}\nu.$ – $\tau\delta\delta'\ \acute{\alpha}\phi\omicron\rho\mu\eta\sigma\alpha\iota\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma;$ çok iyi. – Yalnızca sizin elinizde olan özerk bir şeyiniz yok mu, yoksa bu türden bir şeyiniz var mı? - Bilmiyorum. – Peki, şöyle bakın, inceleyin. Yanlış olanı kabul etmenizi sağlayabilecek biri var mı? - Hiç kimse. – O halde rıza alanında dizginsiz ve engelsizsiniz. – Öyle olduğumu varsayalım. – Peki, istemediğin bir şey için seni zorlayabilecek kimse var mı? – Evet var. Çünkü biri beni ölümle ya da hapisle tehdit ettiğinde beni bir dürtü kullanmaya zorluyor. – Ama ölmeyi ya da hapsedilmeyi küçümsüyorsan yine de onunla ilgilenir misin? – Hayır. – O halde ölümü küçümsemek sizin kendi eyleminiz mi, değil mi? – Benim. – Peki bir şeye yönelik bir dürtünün uygulanması sizin kendi eyleminiz midir, değil midir? – Öyle olduğumu varsayalım. – Peki ya bir şeyden tiksime egzersizi? Bu senin de davranışın. Bu pasaj, onaylama ve reddetmenin "bizim kendi eylemimiz" olduğu (Epiktetos ikinci tekil şahıs kullanır: $\xi\rho\gamma\omicron\nu\ \omicron\sigma\acute{o}\nu$) ve "bizim gücümüzde" olduğu ($\acute{\epsilon}\phi'\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$) çünkü bunların "engellenemeyeceği" görüşünün açık bir ifadesidir. Şimdi bir şeyin "bizim (eylemimiz)" olmasının ne olduğunu tartışan başka bir pasajı ele alalım. T4: Epiktetos, Tezler 2.6.8–10 (LS 58J): $\acute{\alpha}\epsilon\iota\mu\epsilon\mu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \delta\tau\iota\ \sigma\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\tau\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o}\tau\tau\iota\omicron\nu\ [\kappa\alpha\iota]$ Evet. $\delta\iota\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\lambda\omega\varsigma\ \acute{o}\chi\rho\upsilon\sigma\iota\pi\pi\omicron\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \delta\tau\iota\ \mu\acute{\epsilon}\chi\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\alpha}\delta\eta\lambda\acute{\alpha}\ \mu\omicron\iota\ \eta\tau\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\xi\eta\varsigma,\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\tau\omega\acute{n}\ \acute{\epsilon}\upsilon\phi\upsilon\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\acute{n}\ \xi\chi\omicron\mu\alpha\iota\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\tau\upsilon\gamma\chi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu\ \tau\omega\acute{n}\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu.$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu'\ \acute{o}\theta\epsilon\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\acute{n}\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\nu.$ $\acute{\epsilon}\iota\delta\acute{\epsilon}\ \gamma\epsilon\ \eta\delta\epsilon\iota\nu\ \delta\tau\iota\ \nu\omicron\sigma\epsilon\iota\nu\ \mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\theta\epsilon\iota\mu\alpha\rho\tau\alpha\iota\ \nu\acute{\upsilon}\nu,\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omega}\rho\mu\omega\acute{n}\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\pi'\alpha\upsilon\tau\omicron\delta\acute{o}\cdot\ \kappa\alpha\iota\gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{o}\pi\omicron\upsilon\varsigma,\ \acute{\epsilon}\iota\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\chi\epsilon\nu,\ \acute{\omega}\rho\mu\alpha\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\omicron\pi\eta\lambda\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota.'$ Neyin size ait olduğunu ve neyin başkasının olduğunu her zaman hatırlattığınızda, sıkıntı yaşamazsınız. Bu nedenle Chrysippus haklı olarak şunu söylüyor: "Bundan sonra ne olacağı benim için belirsiz olduğu sürece, doğaya uygun olanı elde etmek için doğal olarak uygun olan şeylere her zaman sarılıyorum, çünkü Tanrı beni bu şeylerin seçicisi olarak yarattı. Her halükarda, şu anda hasta olacağımı bilseydim, öyle olma dürtüsünü kullanırdım; çünkü ayağım da, eğer bir akılsaydı, çamurlanmayı arzuları." Epiktetos, Chrysippus'tan onaylayarak alıntı yapar ve Chrysippus'un fikirlerini "bizim" olana ilişkin kendi görüşleriyle birleştirir. Şimdi, tıpkı T3'ün bir faaliyetin veya "eylem"in ($\xi\rho\gamma\omicron\nu$), ϕ 'nin "bizim" veya "bizim gücümüzde" olduğu ancak ϕ -ing'imizin engellenememesi durumunda olduğu görüşünün açık bir ifadesi olması gibi, T4 de aynı şekilde T4'ün de açık bir ifadesidir.

--- SAYFA 63 ---

Epiktetos, bir ϕ eyleminin ancak ϕ -ing'imizin engellenmeyeceğini bildiğimiz takdirde "bizim" (ve dolayısıyla "bizim gücümüzde") olduğu görüşündedir. Bu iki gerekli koşulun Epiktetos tarafından birbirinden bağımsız olduğu pek söylenemez. Özellikle, bizim ϕ -ing'imizin engellenmeyeceğini bildiğimiz ancak Tanrı'nın onu yine de "engelleyebileceği" bir durumu dışlıyor gibi görünüyor. Ve bu, "yapabilir" kelimesinin epistemik okunması lehine, eğer ϕ -ing'imizin Tanrı tarafından engellenmeyeceğini biliyorsak, ϕ -ing'imizin "engellenmeyeceğini" gerektirir. T4'te verilen örnek bir eylem değil, bir durumdur. Ancak bu benim iddiamı etkilemez. EC faaliyetlerle ilgilidir, ancak Stoacıları takip ederek faaliyetlere ve durumlara, özelliklerin örneklenmesi olarak anlaşılan iki farklı olay türü olarak bakarsak, devletler için de aynı derecede geçerli olabilir: faaliyetler eğilimlerin örneklenmesi, durumlar ise niteliklerin örneklenmesidir.¹³ Dolayısıyla EC'nin daha genel bir ifadesi şöyle olacaktır: Tarafımızca bir P özelliğine ilişkin herhangi bir örneklendirme için, bu örnekleme ancak bu örneklemin engellenmeyeceğini bildiğimiz takdirde elimizdedir. Özetle, T3 ve T4, "yapabilir" kelimesinin epistemik okunmasını desteklemekte ve Epiktetos'un elimizde olana dair kipsel bir anlayışa (MC) değil, epistemik bir anlayışa (EC) sahip olduğuna dair güçlü bir kanıt teşkil etmektedir. Elbette bu epistemik anlayış, bir eylemin elimizde olabilmesi için çok zorlu bir koşulu şart koşuyor. Bu iki nedenden dolayı böyledir. Birincisi, Stoacı epistemolojide bilginin güçlü, elde edilmesi zor bir bilişsel durum olduğudur. T4'te Epiktetos'un (veya alıntı yaptığı Chrysippus'un) kullandığı terim εἰδέναι fiilidir. Benzer bir pasaj olan T5'te Epiktetos προειδέναι ve προγιγνώσκειν kullanır: T5: Tezler 2.10.5-6: διατοῦτο καλῶς Çok teşekkür ederim. τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἄν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνήσκειν καὶ τῷ περὶ οὐθαι, αἰσθανόμενός γε, ὅτι ἀπὸ τῆς τῶν ὅλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται, κυριώτερον δὲ τὸ ὅλον τοῦ μέρους καὶ ἡ πόλις evet. νῦν δ' ὅτι οὐ προγιγνώσκομεν καθήκει τῶν πρὸς ἐκλογὴν Bu çok önemli, bu yüzden çok mutluyum. Bu nedenle filozoflar, iyi ve iyi insanın, olacakları önceden bildiğini, hatta hastalanmasına, ölmesine, sakat kalmasına katkıda bulunacağını, bunun bütünün düzenine göre tahsis edildiğini, bütünün parçadan, şehrin ise vatandaştan daha yetkili olduğunu algılayarak haklı olarak söylerler. Ancak şu anda [ne olacağını] önceden bilmediğimiz için bu noktayı tam olarak Salles 2018, 142-150'de geliştirmem uygundur.

--- SAYFA 64 ---

56 Doğal olarak seçilmeye daha uygun olan şeylere sıkı sıkıya tutunuruz, çünkü biz bunun için yaratıldık. Bu fiillerin kullanımının, en dar anlamıyla (ἐπιστήμη) “bilgi”ye mi yoksa ἐπιστήμη'dan daha zayıf olan ancak yine de zorlu bir tür epistemik kavrama olan salt “bilişe” (κατάληψις) mı gönderme yaptığı açık değildir.14 İkinci neden şunu yapmak zorundadır: bu pasajlarda atıfta bulunulan bilgi durumunun spesifik içeriği ile. Epiktetos'un seçtiği örnekte, bilginin içeriği -ister gerçek bilgi ister salt bilgi olsun- özellikle anlaşılması güçtür. Diğer içeriklerin aksine, ör. $2 + 2 = 4$, gelecekteki eylemlerim ve durumlarım oldukça karmaşık bir element birleşimi tarafından belirleniyor. Stoacı fizikte kozmosta meydana gelen her şey mevcut kozmik düzenin korunması için meydana gelir. Epiktetos'un ilahi “kader” (προνοία) hakkındaki görüşleri göz önüne alındığında, bu tamamen genel önerme, onun için Stoacı felsefe konusunda iyi eğitim almış herkesin kolayca anlayabileceği bir gerçektir.15 Ancak belirli bir durumda bu koruma için hangi belirli eylemlerin veya durumların gerekli olduğu açık olmayabilir. Çünkü bir bütün olarak kozmosa faydalı olan bir şey, belirli bir durumda onun bir parçasına zarar verebilir. Bu görüş Epiktetos tarafından T4 ve T5'i tamamlayan bir pasajda ima edilmektedir: T6: Tezler 2.5.24–25: πῶς οὖν λέγεται τῶν ἐκτός τινα κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν; bu çok önemli. τῷ γὰρ ποδὶ κατὰ φύσιν εἶναι ἐρῶ τὸ καθαροῦ εἶναι, ἀλλ', ἂν αὐτὸν ὡς πόδα λάβῃς καὶ ὡς μὴ ἀπόλυτον, καθήξει αὐτὸν καὶ εἰς πηλὸν ἐμβαίνειν καὶ ἀκάνθας πατῆσαι καὶ ἔστιν ὅτε ἀποκοπῆναι ὑπὲρ τοῦ ὅλου· εἶδὲ 14 Bkz. ör. Sextus Empiricus, Profesörlere Karşı 7.151 (LS 41C, BS 7.8): “biliş” (κατάληψις) “bilişsel bir izlenime ait olan onaydır ve onların iddiasına göre bilişsel bir izlenim doğru ve yanlış olamayacak türden bir izlenimdir” (καταληπτικῆς) φαντασίας συγκατάθεσις· καταληπτικῆ δὲ φαντασία κατὰ τοῦτους ἐτύγχανεν ἡ ἀληθὴς καὶ τοιαύτη οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής) ve “bilgi” (ἐπιστήμη) “güvenli, sağlam ve akıl yoluyla değiştirilemeyen biliş”tir (τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον) ὑπόλογον κατάληψιν). Kanıtlara ve bilişin ara konumuna ilişkin bir tartışma için bkz. Meinwald 2005, 226–231 ve daha yakın zamanda Brouwer 2014, 29–41 ve 70–72. 15 Bkz. Long 2002, 150'de yorumlanan Tezler 1.6 “On Providence”ın ilk satırları: “İster Doğadan (1.6.21 ve 1.16.9'da olduğu gibi), ister Zeus veya Tanrı'dan (1.6.3 ve 1.19.11'de olduğu gibi) söz etsin, Epiktetos, insanların bu kozmik prensibin dünyayı nasıl mükemmel bir şekilde yönettiğini ve bu kozmik prensibin dünyayı nasıl mükemmel bir şekilde yönettiğini anlayacak donanımına sahip olduğundan tamamen emin olduğunu kabul eder. özellikle insanı sadece sosyal hayvanlar değil aynı zamanda “dünya vatandaşı” haline getirmiştir (1.9.1, 1.19.13, 2.10.3, 3.24.11). Ayrıca bkz. Magrin 2018, 301–302'de tartışılan 2.14.23–28.

--- SAYFA 65 ---

Epiktetos Elimizdeki Şeyler Üzerine 57 μή, οὐκέτι ἔσται πούς. bu çok önemli. τί εἶ; evet. ὡς ἀπόλυτον σκοπεῖς, κατὰ φύσιν ἐστὶ ζῆσαι μέχρι γήρωος, πλουτεῖν, ὑγιαίνειν. εἶδ' ὡς ἄνθρωπον σκοπεῖς καὶ μέρος ὅλου τινός, δι' ἐκεῖνο τὸ ὅλον νῦν μὲν σοι νοσῆσαι καθήκει, νῦν δὲ πλεῦσαι καὶ κινδυνεῦσαι, νῦν δ' ἀπορρηθῆναι, πρὸ ὥρας δ' ἔστιν ὅτ' ἀποθανεῖν. Bazı dışsal şeylerin doğal, bazılarının ise doğal olmadığını ifade edilmesinin anlamı nedir? Sanki kendimizi bağımsız varlıklar olarak görüyormuşuz gibi. Çünkü ayağın temiz olmasının doğal olduğunu kabul etsem de, onu ayrı bir şey olarak değil de ayak olarak alırsanız, çamura basması, dikenleri çiğnemesi ve bazen bütünü uğruna kesilmesi uygun olacaktır. Aksi halde artık ayak olmayacaktır. Kendimize de bu şekilde bakmalıyız. Sen nesin? Bir insan. Kendinizi tarafsız biri olarak görüyorsanız, yaşlılığa kadar yaşamınız, zengin ve sağlıklı olmanız doğaldır. Ancak kendinizi bir insanoğlu ve bir bütünü parçası olarak görüyorsanız, bu bütünü uğruna şimdi hasta olmanız, şimdi denize açılıp risk almanız, şimdi muhtaç olmanız ve hatta belki zamanınızdan önce ölmeniz uygundur.¹⁶ EC'nin kaynaklarımızda iyi bir şekilde kanıtlandığını ve bunun gücümüz dahilinde olana dair zorlu bir anlayış olduğunu savundum: kendisi de aynı kişiyle bağlantılı olarak farklı zamanlarda farklı eylemler veya durumlar gerektirebilen tanrının ilahi takdir planının bilgisini gerektirir. Ancak EC ne kadar talepkar olursa olsun, kesinlikle MC'den daha az talepkardır. Karşıolgusal olasılıkları herhangi bir şekilde kabul edersek, bu iddiadaki karşıolgusal yöntemi nasıl yorumlarsak yorumlayalım, aslında öyle olmasa bile eylemlerimizi engelleyebilecek bir şeyler her zaman var gibi görünür. Örneğin, bu yöntemi Chrysippean terimleriyle yorumladığımızı ve (i) X'in dışında hiçbir şeyin X'in φ-ing'imizi engellemesini engellemediği ve (ii) X'in fiziksel olarak onu engellemeye uygun veya yeterince güçlü olduğu hiçbir şeyin olmaması durumunda φ etkinliğinin bizim gücümüz dahilinde olduğunu söylediğimizi varsayalım. Ama eğer öyleyse, o zaman Stoacı tanrı her zaman benim faaliyetlerime müdahale edebilir ve hiçbir şeyin benim elimde olmayacağı sonucunu doğurabilir mi? Bu soruya birazdan döneceğim. 3 Kapanış Konuşması: İki Açık Soru Bu son bölümde Epiktetos'un yorumlanmasıyla ilgili birbiriyle bağlantılı iki genel soruyu ele alacağım. 16 Long tr olduğundan onları açık bırakmak zorunda kalacağım. 2002'de, 200–201.

--- SAYFA 66 ---

58 Salles çok geniştir ve bunların kapsamlı bir şekilde tartışılması bizi bu makalenin kapsamının çok ötesine götürür. Öncelikle Epiktetos neden elimizde olanı engellenemeyeceğini bildiğimiz şeyle bağdaştırıyor? Neden, bilip bilmememizden bağımsız olarak, gücümüz dahilinde olanla engellenmeyecek olanın daha basit ve daha zayıf bir şekilde ilişkilendirilmesini önermiyor? Mesela A'dan B'ye yürüyorum ve hiçbir şey bu hareketime engel olamıyorsa (çünkü bu Allah'ın planındadır) ama ben bunu bilmiyorsam, neden yürüyüşüm benim elimde değil? Başka bir deyişle yürüyüşün elimde olması için bunu neden bilmem gerekiyor? Daha fazla araştırma gerektiren bir hipotez, Epiktetos'a göre hiçbir şeyin eylemimi engellemeyeceği şeklindeki basit gerçeğin, benim bilgimden ayrı olarak, hayatımı yönlendirmede hiçbir faydası olmadığıdır. Tamamen teorik araştırmalar etik açıdan değersizdir. T7: Stobaeus 2.1.31, Epiktetos, fr. 1 Schenkl: τί μοι μέλει, φησί, πότερον ἐξ ἀτόμων ἢ ἐξ ἀμερῶν ἢ ἐκ πυρὸς καὶ γῆς συνέστηκε τὰ ὄντα; οὐ γὰρ ἀρκεῖ μαθεῖν τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ τὰ μέτρα bu çok önemli bir şey değil ὥσπερ κανόσι χρώμενον διοικεῖν τὰ τοῦ βίου, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς ταῦτα χαίρειν ἔαν, ἀτυχὸν μὲν ἀκατάληπτά ἐστι τῇ ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ, εἰδὲ καὶ τὰ μάλιστα θ(εῖ)η τις εἶναι καταληπτά, ἀλλ' οὖν τί ὄφελος καταληφθέντων; οὐχὶ δὲ διακενῆς πράγματα ἔχειν φατέον τοὺς ταῦτα ὡς ἀναγκαῖα τῷ τοῦ φιλοσόφου λόγῳ προσέμενοντας; Varolan şeylerin atomik veya bileşik olmayan elementlerden mi, yoksa ateş ve topraktan mı oluştuğunu neden (diyor) umurumda olsun ki? İyinin ve kötünün özünü, arzu ve nefretlerin, olumlu ve olumsuz dürtülerin ölçülerini öğrenmek, bunları kural olarak kullanarak hayatımızı sürdürmek yeterli değil mi? ve bizi aşan şeylerle uğraşmamak mı? Belki de insan zihni tarafından bilinemezler ve bunların tamamen bilinebilir olduğu varsayılsa bile, böyle bir bilginin avantajı nedir? Bunu bir filozofun söyleminin vazgeçilmezi haline getirenlerin zamanlarını boşa harcadıklarını söylememiz gerekmez mi?¹⁷ Dolayısıyla gücümüz dahilinde olanı araştırırken, in abstracto gücümüzde olanı bilmek yeterli değildir. Ayrıca gerçekleştirmek istediğimiz her aktivite için bu aktivitenin bizim elimizde olup olmadığını da bilmeliyiz. İkinci soru birinciyle bağlantılıdır: Gerçekleştirdiğimiz etkinliklerin kaç tanesinin öyle olacağını gerçekten bilebilir miyiz, yoksa 17 Long tr. 2002'de 149.

--- SAYFA 67 ---

Epiktetos, Elimizde Olanlar 59 engellenmeyecekler mi? 2. bölümde sözü edilen neden göz önüne alındığında çok az sayıda. Ancak Epiktetos'a göre engellenmeyeceğini bildiğimiz en az bir belirli etkinlik dizisi vardır, yani "tamamen zihinsel" etkinliklerimiz dizisi. Bunlar, yürüme gibi eylemler gibi, uzuvlarımızın veya organlarımızın kasıtlı kullanımını içermeyen faaliyetlerdir çünkü bunlar ruhun içinde gerçekleşir. Bu, örneğin T3 gibi, "Özgürlük Üzerine"den alınan aşağıdaki pasajda da önerilmektedir.¹⁸ T8: Tezler 4.1.72-73: τί οὖν, ἄν ἐμοῦ ὁρμήσαντος περιπατῆσαι ἐκεῖνός με κωλύσῃ; – bu çok önemli; μή τι τὴν συγκατάθεσιν; – ἀλλὰ τὸ σωματίον. – evet, çok iyi. – ἔστω· ἀλλ' οὐκέτι ἐγὼ περιπατῶ. – her şey yolunda gidiyor; Evet ama ya özgürce yürümek istiyorsam ve başka biri beni engelliyorsa? – Hangi parçanızı engelleyebilir? Senin onayın değil elbette? – Hayır ama benim küçük bedenim. – Evet, bir taş elinden geldiği kadar – Öyle olsun; ama artık yürümüyorum - Peki sana yürümenin engellenemeyecek bir aktivite olduğunu kim söyledi? Daha önce olduğu gibi, "can" sözcüğünü epistemik anlamda okudum: hiçbir şeyin onay eylemlerimize müdahale etmeyeceğini biliyoruz; aksine, eylemlerime bir şeyin müdahale edip etmeyeceğini bilmiyoruz. Örneğin, hiçbir şeyin A'dan B'ye yürümemi engellemeyeceği önermesine her onay verdiğimde, Epiktetos'a göre bu onay hiçbir zaman engellenmez. Buna karşılık, rıza gösterdiğimde bir şeyin eylemimi engellemesi de mümkündür. Bu gerçekleştiğinde onay başarısız olmaz: başarıyla tamamlanır. Başarısız olan, yalnızca başarıyla onayladığım önermenin içerdiği eylemdir. Peki Epiktetos'a göre bu farklılığın temeli nedir? Eylemlerimizin engellenip engellenmeyeceğini bilmiyorsak, zihinsel faaliyetlerimizin engellenmeyeceğini neden biliyoruz? Bu, Epiktetos'un açık terimlerle ele almadığı ve modern Epiktetos bilim adamlarının normalde atladığı zor bir sorudur.¹⁹ 18 Daha fazla referans için bkz. Bobzien 1998, 333 n. 6. 19 Örneğin bkz. Bobzien 1998, 333-334: "Ne kadar küçük olursa olsun kasıtlı bedensel hareketler içeren hemen hemen her aktivite için, bunun gerçekleştirilmesini engelleyecek bazı dış engelleri hayal edebiliriz. Yürümek, yemek yemek veya düşmanından kaçmak gibi (olumlu) eylemlerde, bunların bizim elimizde olup olmayacağından asla emin olamayız. Onay ve niyet] Epiktetos asla tekrar etmekten yorulmadığı için ne doğal ne de insani güç bunların oluşmasını engelleyemez. Epiktetos'a göre rıza, niyet ve eylemden kaçınmak bize bağlıdır, çünkü.

--- SAYFA 68 ---

60 Birkaç istisna dışında Salles.20 Örneğin bazı bağlamlarda Epiktetos, zihinsel faaliyetlerimizin "engellenememesinin" nedeninin, Stoacı tanrının bile onları engelleyecek güce sahip olmaması olduğunu ima eder. Örneğin aşağıdaki pasajı düşünün (paralel bir pasaj Tezler 1.1.3'tür). T9: Tezler 1.6.40: καίτοι ὅγε θεὸς οὐμόνον ἔδωκεν ἡμῖν τὰς δυνάμεις ταύτας, καθ' ἃς οἴσομεν πάν τὸ ἀποβαῖνον μῆταπεινούμενοι μηδὲ συγκλῶμενοι ὑπ' αὐτοῦ, ἀλλ' ὃ ἥν ἀγαθοῦ βασιλέως καὶ ταῖς ἀληθείαις πατρός, ἀκώλυτον τοῦτο ἔδωκεν, ἀνανάγκαστον, ἀπαράδοιστον, ὅλον αὐτὸ ἐφ' ἡμῖν ἐποίησεν οὐδ' αὐτῷ τινα πρὸς τοῦτο ἰσχύον ἀπολιπών, κωλύσαι ἢ ἐμποδίσαι. Ancak Tanrı bize sadece bu kapasiteleri [ör. izlenimleri inceleme ve onları kabul etme veya reddetme kapasitesi] sayesinde, olup biten her şeye alçaltılmadan veya engellenmeden katlanacağız, ancak iyi bir kralın ve gerçek bir babanın özelliği olarak, onları bize her türlü kısıtlama, zorlama veya engellemeden uzak bir şekilde verdi ve onları tamamen bizim kontrolümüz altına verdi, hatta onları engelleme veya dizginleme gücünü bile kendine ayırmadı. Bir Stoacı'nın, tanrının bile zihinsel faaliyetlerimizi engelleyecek kadar güçlü olmadığı fikrini neden kabul edeceği hiç de açık değildir. Çünkü "güç" nedir? ἰσχύον terimi T9'da tanımlanmamıştır. Ama bu muhtemelen - Epiktetos'un başka yerlerinde olduğu gibi - bir beden başka bir beden üzerinde etkide bulunmak için esneme gücünü ifade eder.21 Stoacılıkta ruh da tıpkı beden gibi bedensel bir varlıktır, yani doğası gereği diğer bedenlerin eylemlerinden etkilenen bir şeydir.22 Dolayısıyla Stoacı bedenselciliğin bir sonucu, bir etkinliğin salt zihinsel olması gerçeğiyle, onları gerçekleştirme genel yeteneğine sahip olmamız ve bizim dışımızda hiç kimsenin ve hiçbir şeyin onu gerçekleştirme gücüne sahip olmamasıdır. müdahale ediyor ve bizi bunları yapmaktan alıkoyuyor." Ayrıca bkz. Dobbin 1998, 101-113 ve Coope 2016, 250-252. 20 Bkz. Graver 2002, 349-355 ve özellikle Sharples 2005, 203-213. 21 Örneğin bkz. Stoacı görme teorisi üzerine tezler 2.23.3; buna göre, gördüğümüzde nefesin bir kısmı gözlerimizden gördüğümüz nesnelere doğru uzanır, ona dokunur ve nesnenin formunu ruhumuza geri iletir. Epiktetos burada ἰσχυρόν terimini kullanarak bu nefesin çok 'güçlü' olduğunu ve yok edilmeden çok uzak mesafelere uzanabilecek güce sahip olduğunu belirtir: 'Tanrı sana boşuna mı göz verdi? Çok uzaklara ulaşabilecek ve görülen her şeyin izlerini modelleyebilecek kadar güçlü ve yaratıcı bir nefesi onlara aşılabilir olması boşuna mıydı?' (εἰκῆ οὖν σοι ὁ θεὸς ὀφθαλμοὺς ἔδωκεν, εἰκῆ πνεῦμα ἐνεκέρασεν αὐτοῖς οὕτως ἰσχυρόν καὶ φιλότεχνον, ὥστε μακρὰν ἐξικνούμενον ἀναμάσ(σ)εσθαι τοὺς τύπους τῶν ὁρωμένων;) Tr. Hard-Gill, biraz değiştirilmiş. 22 Bedenin dokunmaya "direnc" (ἀντιτυπία) sunan şeyler olduğu Stoacı tanımında ima edildiği gibi, bunun için SVF 2.381'de (>LS 45F) Galen ve SVF 2.501'de Sextus Empiricus'a bakınız.

--- SAYFA 69 ---

Epiktetos, Gücümüzde Olanlar Üzerine 61, tek başına, tanrının eyleminden bağışık olacağını, hatta genel olarak dış baskılara karşı eylemlerden daha bağışık olacağını garanti etmez. Bedenselcilik erken dönem Stoacı fiziğin özünde yer alır; Chrysippus'ta, ona göre her beden -ruh dahil- dış faktörlerin etkisine tabidir. Ancak ahlaki sorumluluğa ilişkin temel argümanlarından birinde, ruhumuzun dışarıdan aldığımız bir izlenime tepki verme şeklinin ve özellikle irademizin bu izlenime onay verip vermemesinin izlenim tarafından değil, ruhumuzun içsel özellikleri tarafından belirlendiğini ileri sürer. Elbette ruhumuz geçmişte bir noktada oluşmuş bir bedendir. Dolayısıyla, mevcut izlenimlere nasıl tepki vereceğimizi şu anda belirleyen özelliklerin kazanılması, sonuçta tamamen geçmişteki dış faktörler tarafından belirlenir. Her halükarda, verili bir izlenime olan onayımız, şu anda bu izlenim tarafından belirlenmemektedir. Ancak aynı şey vücudumuz için de geçerlidir. Vücudumuzun baskıya tepki verme şekli onun içsel özelliklerine bağlıdır. Ne kadar ağır olursam beni itmek o kadar kolay oluyor. Aslında Chrysippus'un ruhumuzun tepkisinin nasıl izlenimlerimiz tarafından belirlenmediğini göstermek için kullandığı örnek, cansız bir cismin, bir silindirin veya dönen bir koninin hareketidir. Hareketleri, yalnızca hareketi tetikleyen dış bir itme tarafından tamamen belirlenmez, fakat onların içsel özellikleri tarafından belirlenir.²³ Özetlemek gerekirse, bedensellik, Epiktetos'un zorlama açısından ruh ve beden arasında doğruladığı farklılığı garanti etmez. Epiktetos'ta bedenselliğin erken dönem Stoacılıktaki kadar öne çıkmadığı kesinlikle doğrudur. Ama onun bedenselci olduğuna dair kesin işaretler var. Onun görüşüne göre, örneğin, ruh "nefes"ten (πνεῦμα) oluşur; bu, ruhun bir beden olduğu yönündeki bedenselci görüşlerini ifade eden erken dönem Stoacı terimdir.²⁴ Ve görüş teorisi gibi son derece bedenselci erken dönem Stoacı fiziksel teorilere onayla atıfta bulunur.²⁵ Bu nedenle, Epiktetos'a göre, eğer eylemlerimizin engellenip engellenmeyeceğini bilmiyorsak, zihinsel faaliyetlerimizin engellenip engellenmeyeceğini neden bildiğimiz açık bir soru olarak kalır. not.²⁶ 23 Chrysippus'un silindir argümanının iki ana kaynağı Cicero, On Fate 42-43 ve Bobzien 1998, 258-271'de ayrıntılı olarak tartışılan Aulus Gellius, Attic Nights 7.2.11'dir. 24 Her ikisi de Long (2002, 158) tarafından Epiktetos'taki bedenselliğin kanıtı olarak tanımlanan özellikle Tezler 2.23.3 (yukarıda adı geçen) ve 3.3.22'ye bakınız. 25 Tezler 2.23.3'te (yukarıda iki kez alıntı yapılmıştır). 26 Bu makalenin önceki versiyonları Ekim 2016'da Oxford'daki Antik Felsefe Çalıştayında ve Kasım 2017'de Milano'daki Università Cattolica del Sacro Cuore'de düzenlenen "Kader, İlahi Takdir ve Özgür İrade. Erken İmparatorluk Çağında Diyalogda Felsefeler ve Dinler (MÖ 20 - M.S. 250)" kolokyumunda sunuldu. Terry'ye teşekkür ederim. Irwin ve Emmanuele Vimercati'ye davetleri ve tartışma için izleyicilere teşekkür ederiz. Özellikle Richard Sorabji, Sophie Cartwright, Gretchen Reydams-Schils ve

--- SAYFA 70 ---

62 Salles Kaynakça Bobzien, Susanne. 1998. Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük. Oxford: Clarendon. Braicovich, Rodrigo S. 2010. "Epictetus'un Söylemlerinde Özgürlük ve Determinizm." Classical Quarterly 60: 202-220. Brennan, Ted. 2001. "Stoacılıkta Kader ve Özgür İrade: Susanne Bobzien, Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük Üzerine Bir Tartışma." Antik Felsefede Oxford Çalışmaları 21: 259-86. Brouwer, Rene. 2014. Stoacı Bilge. Bilgelik, Bilgelik ve Sokrates'in Erken Stoacıları. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. bs: Boeri, Marcello D. ve Ricardo Salles. 2014. Estoicos filósofos: ontoloji, mantık, fizik ve etik, traducción, filosofic yorumları ve ana griegos ve latin metinlerinin notlarının düzenlenmesi. Sankt Augustin: Akademi. Coope, Ursula. 2016. "Rasyonel Onay ve Kendine Dönüş: Stoacılar Yeni Platoncu Bir Tepki." Antik Felsefede Oxford Çalışmaları 50: 237-287. Dobbin, Robbin. 1991. "Epictetus'ta Prohairesis." Antik Felsefe 11: 111-135. Dobbin, Robbin. 1998. Epiktetos. Söylemler I. Oxford: Clarendon. Frede, Michael. 2014 [2007]. "Antik Felsefede eph'hêmin." Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, editör: Pierre Destrée, Ricardo Salles, Marco Zingano, 351-363. Sankt Augustin: Akademi. (İlk olarak ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 37: 110-23'te yayınlanmıştır.) Frede, Michael. 2011. Özgür Bir İrade. Antik Düşüncede Kavramın Kökenleri, Anthony A. Long tarafından düzenlenmiştir. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Graver, Margaret. 2003. "Zeus Bile Değil: A.A. Long'un Tartışması, Epiktetos: Stoacı ve Sokratik Yaşam Rehberi." Antik Felsefede Oxford Çalışmaları 24: 343-359. Hard, Robin, tr. ve Christopher Gill, ed. 2014. Epiktetos. Söylemler, Fragmanlar, El Kitabı. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Long, Anthony A. 2002. Epiktetos. Stoacı ve Sokratik Bir Yaşam Rehberi. Oxford: Clarendon. LS: Long, Anthony A. ve David N. Sedley. 1987. Helenistik Filozoflar. Cambridge: Cambridge University Press. Magrin, Sara. 2018. "Epiktetos'ta Doğa ve Ütopya." Phronesis 63: 293-350. Meinwald, Constance. 2005. "Stoacı Epistemolojide Cehalet ve Görüş." Phronesis 50: 215-231. Bu cildin editörlerine yazılı yorumları için teşekkür ederiz. Bu makale için yapılan araştırma iki projeden destek almıştır: CONACYT CB 2013 221268 ve PAPIIT-UNAM IN403620, PASPA-UNAM'dan ücretli izin ve Kuzey Carolina'daki Ulusal Beşeri Bilimler Merkezi'nden GlaxoSmithKline Bursu.

--- SAYFA 71 ---

Epiktetos Elimizdeki Şeyler Üzerine 63 Salles, Ricardo. 2014. "Epiktetos ve Ahlaki Sorumluluğun Nedensel Kavramı ve Gücümüzde Olanlar." Bize ne düşüyor? Antik Felsefede Nedensellik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, editörler: Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 169-182. Sankt Augustin: Akademi. Salles, Ricardo. 2018. "Stoacı Zaman Teorisinde İki Klasik Sorun." Antik Felsefede Oxford Çalışmaları 55: 133-183. Sharples, Robert. 2005. "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt." La catena delle neden: Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo, Carlo Natali ve Stephano Maso tarafından düzenlendi, 197-216. Amsterdam: Hakkert. SVF: von Arnim, Hans. 1903-1905. Stoicorum veterum fragmenta. Leipzig: Teubner.

--- SAYFA 72 ---

Bölüm 4 İskenderiyeli Philo'da İlahi Takdir ve Kozmoloji Ludovica De Luca 1 Giriş Philo'nun ilahi takdir anlayışının iki ana anlamı vardır, biri kozmolojik, diğeri etik.¹ İlk çıkarım Tanrı'nın dünyayı yaratma ve yönetme eylemiyle ilgilidir, ikincisi ise öncelikle insanın sorumluluğuyla ilgilidir. Etik çıkarımlar bu cildin bir sonraki bölümünde Roberto Radice tarafından tartışılırken, ben burada Philo'da dünyanın ortaya çıkışı ve yozlaşmasıyla ilgili olan takdirin kozmolojik sonuçlarına odaklanacağım.² İlahi takdirin kozmolojik önemi, özellikle Philo'nun MS 38'de İmparator Gaius Caligula'nın heyetine katılmasından sonra yazdığı eserlerde kanıtlanmıştır. Roma'da, Vali Flaccus yönetimi altında sürdürülemez istismar biçimlerine maruz kalan İskenderiye Yahudi cemaati için aktif olarak daha fazla koruma arayışına girdi.³ Son zamanlarda Maren Niehoff, Roma'da geçirdiği dönemin kendisini kültürel ve felsefi açıdan da etkileyeceğini öne sürdü.⁴ Philo, kaldığı süre boyunca ve sonrasında yazdığı eserlerde, Roma'da yaygın olarak tartışılan ilahiyat gibi konulara daha fazla önem verdi. İlahi takdir Philo'nun tüm eserlerinde bulunabilen bir konu olmasına rağmen, Roma elçiliğinden sonra yazıldığı kabul edilen eserlerde, felsefi konuların çıkarılmasının daha zor olduğu Alegorik Şerh ve Sorular ve Cevaplar'daki yoğun alegorik anlatımlardan "kurtulmuş" olarak yeniden gün yüzüne çıkar.⁵ Sonra 1 İskenderiyeli Philo ve bunun etik ve teodise üzerindeki sonuçları için bkz. Frick 1999, 139–175. Philo'nun eserlerinin standart baskısı Cohn-Wendland 1896–1930'dur. 2Frick 1999, 89–118. Philo'daki ilahi takdir için ayrıca bkz. Dragona-Monachou 1994, 4456–4461. 3 Schwartz 2009, 14–31. 4 Bkz. Niehoff 2018, 1–22. 5 Niehoff 2018, 245–246'ya göre Philo yaklaşık olarak doğmuştur. MÖ 20'de İskenderiye'de, burada Alegorik Yorumu ve yaklaşık olarak Sorular'ı yazdı. MS 10–35. MS 38 sonbaharındaki pogromdan sonra Gaius'taki Yahudi elçiliğinin başı olarak Roma'ya gitti (krş. Josephus, Antiquities of the Jewish 18.259). MS 38-41 yılları arasında Philo, Roma'da büyükelçi ve yazar olarak aktifti ve Niehoff'a göre muhtemelen Gaius'un MS 41'deki suikastından sonra Claudius'la müzakerelere bile liderlik etmişti. Philo, MS 40-49 yılları arasında daha geniş bir Greko-Romen okuyucu kitlesine hitap eden yeni bir dizi eser yazmaya başladı; bunlar arasında tarihi eserleri de yer almaktadır © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_006

--- SAYFA 73 ---

Felsefe ve İskenderiyeli Philo'da 65 İlahi Takdir ve Kozmoloji 65, Philo - birkaç yıl sonraki Seneca gibi - pronioia ile teodise arasındaki bağlantıyı daha esaslı bir şekilde ele alarak bütün bir incelemeyi ilahi takdire ayıracaktı.6 Ayrıca Dünyanın Yaratılışı Üzerine'de (Yasa Açıklamalarının bir kısmı) kendi kozmolojisi içerisinde ilahi takdire temel bir rol atadı.7 Roma elçiliği Philo'nun kozmolojiye yaklaşımını da etkiledi: bu ilahi takdir, Tanrı ile O'nun yarattığı kozmos arasında belirli bir iletişim biçimine izin verir. Philo'nun pronioia anlayışında Yahudi geleneği, Platonculuk ve Stoacılık bir noktada birleşir.8 Philo'nun takdiri, yalnızca yaratıcı eylemden önce gelen ilahi "önceden tasarlamaya" değil, aynı zamanda Tanrı'nın dünyaya yönelik "ilgisine" gönderme yapması anlamında "sentetik" bir kavramdır. Philo, Timaeus'ta ve bu diyalogun Stoacı okumalarında zaten bulunabilecek Yahudi perspektifinden doktrinler geliştirir. Philo'nun zamir anlayışı, zamanının Yahudi-Helenistik edebiyatına nüfuz eden anlayışla dikkate değer bir süreklilik gösterir. Philo'nun kozmolojisi kendi ahlâkı açısından işlevsel olsa da, elçilikten sonra yazdığı eserlerde, ilahi takdir artık Alegorik Şerh'te olduğu gibi yalnızca insanın sorumluluğuyla ilişkili olarak ele alınmamaktadır. Pronioia, Yahudilik, Platonculuk ve Stoacılığı uzlaştırmayı amaçlayan bir kozmolojinin "garantörü" rolünü üstlenmeye başlar. Philo'nun takdiri, kozmosun ebedi varlığına ilişkin sorulara verilen felsefi bir yanıtıdır.9 2 İlahi Takdir, Dünyanın Yaratılışı Üzerine'de Zaten Dünyanın Yaratılışı Üzerine'nin başlangıcında Philo açıkça zamirden söz eder. 9 yaşındayken, Aristoteles ve Epikuros gibi felsefi yazılara ve Kanun Açıklamalarına sahip olanlara saldırıyor. Niehoff'a göre Philo yaklaşık olarak öldü. MS 49. 6 Providence Üzerine 1.77-88 Aucher. Bkz. Niehoff 2018, 76-77, bkz. Kaiser 2007, 134-146, Stoacı geleneğin ışığında Ben Sirach'ın Bilgeliği, Seneca'nın İlahi Takdir Üzerine, Philo'nun Her İyi Adam Özgürdür ve Cicero'nun Stoacıların Paradoksları Üzerine adlı eseriyle karşılaştırılır ve insan eylemi ile ilahi takdir arasındaki benzerlikler/farklılıklar üzerine odaklanır. Philo ve Seneca için ayrıca bkz. Radice 1989, 281-319 ve Scarpit 1977, 64-65. Philo'nun On Providence kitabı için bu ciltteki Runia 2017, 159-178 ve Radice'ye bakın. 7 Niehoff 2018, 74-77, bkz. Runia 2017, 177. Frick 1999, 185-189; 194, Gaius Elçiliği Üzerine ve Flaccus'a Karşı Philo'nun, İskenderiye Yahudi cemaatinin önceki yıllara göre daha acil bir şekilde aradığı ilahi takdiri adaletle ve ilahi korumayla nasıl özdeşleştirdiğinin altını çiziyor. Bu iki çalışmada Philo, Yahudi halkına umut aşılama ve cesaretlendirmeyi amaçlayan bir ilahiyat kavramını detaylandırmış görünüyor. 8 Runia 1986, 241-242. Bkz. Frick 1999, 92-94. 9 Frick 1999, 102-108 ve Runia 1986, 494. Bakınız. Sterlin 1992, 15-41.

--- SAYFA 74 ---

66 De Luca evrenin yaratılmamış olduğuna inanıyordu. Philo'nun, dünyanın kökenine ilişkin bir açıklama için takdiri vazgeçilmez olarak görmekte hiçbir şüphesi yoktur: Ancak kendisi ruhsuz ve hareketsiz olan pasif nesne, akıl tarafından harekete geçirilip şekillendirilip ruhlandırıldığında, en mükemmel esere, bu kozmosa dönüştü. Onun yaratılmamış olduğunu beyan edenler, dindarlığa yapılan katkıların en faydalı ve vazgeçilmez olanı olan ilahi takdir (πρόνοιαν)'yi (πρόνοιαν) ortadan kaldırdıklarının farkında değiller.10 Runia pasaj hakkındaki yorumunda şunu belirtir: "İlahi takdir doktrini, yaratılış öğretisinin tersi olarak görülmelidir."11 Pronoia'nın varlığı aslında hem makrokozmosu içeren tüm yaratıcı süreci garanti eder. (dünya) ve mikrokozmos (insan).12 Dünyanın Yaratılışı Üzerine kitabının çeşitli pasajlarından ilahi takdirin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği açık olmasına rağmen, Philo buna ancak eserinin sonunda tekrar değinir. Bununla birlikte Philo, Yaratılış ve Platon'un Timaeus'unu takip ederek, Tanrı'nın, kendi doğurduğu oğullarıyla ilgilenen bir baba gibi olduğunu vurgular.13 Philo'ya göre dünya şansa bırakılmaz, Stoacı gelenek doğrultusunda, Tanrı'nın yasasına ve doğa yasasına karşılık gelen ilahi bir iradeye tabidir.14 Tanrı, bir kral ve komutan gibi, her şeyin kendi ilahi planına uygun olmasını sağlayarak evreni yönetir. "güç-vakum" 10 Bkz. Providence 1.6-8'de. Bu bölümdeki Dünyanın Yaratılışı Üzerine'nin tüm çevirileri Runia 2001'den alınmıştır. Runia, Epikürcü Velleius'un "Stoacıların geleceğini tahmin eden yaşlı kadın" (anus fatidica Stoicorum) olarak sunulan Pronoia'ya saldırdığı Cicero, Tanrıların Doğası Üzerine 1.18-20 ve Atticus, fr. 4 Des Places (= Eusebius, Hazırlık 15.6.1-17), evrendeki takdirin varlığının Aristoteles karşıtı bir anahtarla korunduğu yer (Runia 2001, 117-118). Dünyanın Yaratılışı Üzerine 9 tartışması için ayrıca bkz. Radice 1987, 234-236; bkz. Trabatttoni 2009, 113-122. 11 Runia 2001, 117-118. 12 Ayrıca bkz. Radice 1987, 235. 13 Baba olarak Tanrı için bkz. On the Creation of the World 46, 74-75, 84, 89, 145, 171. 14 On the Creation of the World, 143'te Philo şunu belirtir: "Ancak her iyi yönetilen şehrin bir anayasası olduğundan, dünya vatandaşlarının zorunlu olarak ait olduğu anayasayı kullanması söz konusuydu. Bu, daha uygun bir isim olan "karar" (θεσμός) olarak adlandırılan, her canlıya yükümlülüklerin ve hakların dağıtıldığı ilahi bir yasa olan doğanın doğru aklıdır. Radice, Stoacı etkiye rağmen Philo'nun buradaki düşüncelerinin orijinal olduğunun altını çiziyor. Philo Stoacı bir sözlük kullanıyor olsa bile doğa kanunu Tevrat'a karşılık gelir (krş. Radice 1987, 302). Philo'daki hukuk ve Platoncu-Stoacı yazarlarla (Ascalonlu Antiochus gibi) bazı olası bağlantılar için bkz. Koester 1970, 521-541 ve Horsley 1978, 35-59.

--- SAYFA 75 ---

İlahi Takdir ve Kozmoloji, İskenderiyeli Philo 67'de (ἀναρχία) bu dünyada.15 Metaforik düzeyde, ilahi plan, bir mimarın kozmosun "büyük şehirini" (μεγαλόπολις) inşa etmek için çizeceği bir plana karşılık gelir.16 Bu nedenle, kozmolojik bir bakış açısından bakıldığında, ilahi takdir yalnızca ilahi olandan ibaret değildir. Evrenin ebedi varlığına yönelik düşüncelilik ve özen, aynı zamanda Tanrı'nın öngörüsünü de ifade eder: Her şey Mimar'ın projesinde zaten yazılı olduğu gibi gerçekleşir. Ancak kozmosun bozulması bu ilahi planın bir parçasını oluşturmaz. Runia, Philo'da ilahi takdir ile dünyanın yok edilemezliği arasındaki bağlantının, Platon'un 41a6-b6'daki Timaeus'unun arka planında anlaşılması gerektiğini açıkça ortaya koymuştur; burada Platon, tanrının bir araya getirdiği şeylerin kendisi istemedikçe çözülemez olmadığını yazar.17 Platon'u takip ederek, Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine'de Philo, Stoacılar Boethus'un vurguladığı ekpurō-sis teorisine karşı çıkar. Sidonlu ve Rodoslu Panaetius da kabul etmedi.18 Daha spesifik olarak, Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine 25-26'da Philo, bu sefere atıfta bulunarak kozmosun yok edilemezliğini savunur. tıpkı bir şehirde olduğu gibi, çünkü o zaman her şeyin hukuka uygun bir şekilde idare edildiği ve düzenlendiği bir yönetici, hakim veya yargıç yoktur." Runia 2001 adlı yorumunda, 139 anarşi yerine güç-boşluk tercümesini tercih ettiğini açıklıyor: "çünkü bu, meşru otorite eksikliğinin anlamını gizler. Ancak tabii ki bu eksik olduğunda, modern anlamda anarşi ortaya çıkar. İskenderiye'nin bir Yahudi sakini olarak Philo, sivil anarşinin ne anlama gelebileceğini ilk elden biliyordu. MS 38'deki korkunç pogroma tanık olun. Burada örtülü olan şey şudur: İsrail'in Tanrısının monarşik yönetiminin özür dileyen teması." 16 Dünyanın Yaratılışı Üzerine 17-20 adlı eserinde Philo, fikirlerin yer aldığı paradigmayı bir νοητήπόλις ile ve bu kozmosu da bir μεγαλόπολις ile karşılaştırır. Philo'nun bir mimar olarak Tanrı benzetmesi için bkz. Runia 2003, 89-106 (cf. onun 1990, 398-412, 2000, 361-379 ve Decharneux 2017, 11-26). Yakında çıkacak monografim II Dio architetto di Filone di Alessandria (Opif. 17-20), Dünyanın Yaratılışı Üzerine 17-20'nin bir analizine ayrılmıştır. 17 Runia 1986, 494, Philo'nun en iyi şekilde Orta Platoncularla bağlantılandırıldığını vurguluyor. Ortak bir husus, Tanrı'nın evrendeki kötülükten sorumlu olarak görülmemesidir (bkz. Emmanuele Vimercati'nin bu cilde katkısı). Runia'ya göre Platoncu geleneğe göre Stoacı gelenek daha baskın görünmektedir. Bkz. Platon'un düşüncesinin Stoacılıkla karşılaştırıldığında ikincil bir rol oynadığı Providence hakkında. On the Heavens 1.10, 279b4-282b7'de Aristoteles, Timaeus'a ve onun tercümanlarına atıfta bulunarak, hem yaratılmış hem de yok edilemez bir kozmosa inanmaları zaten eleştirmişti. Bkz. Frick 2001, 102-108. 18 Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine 76-78. Von Arnim bu pasajı SVF'ye Boethus, fr. 7. Panaetius hakkındaki koleksiyonlarda, bilim adamları genellikle sadece 76. bölümü Panaetian olarak kabul ederler: bkz. fr. 65 Van Straaten, fr. 131 Alesse, fr. A59 Vimercati (76-84'ü belirsiz olarak gemiye alan: fr. C1). Philo'nun On the Eternity of of kitabının yazarı olduğu unutulmamalıdır.

Dünyadan şüphe duyuldu: ayrıca bkz. Runia 1981, 105-151. Bir "doksograf" olarak Philo için bkz. Runia 2008 (Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine için bkz. 34-39).

--- SAYFA 76 ---

68 De Luca'dan Timaeus'a 32c5-33b1, burada evren "yaşlanmayan ve hastaliksız" (ἀγήρως καὶ ἁνός) olarak tanımlanır. Frick'in sözleriyle, "kader doktrini bir bütün olarak Filonik düşüncenin yapısı içinde temel bir sütun olarak işlev görür"19 ya da başka bir deyişle: pronoya her şeyi bir arada tutar. Bir yandan pronoya, yaratılışın ve daha genel olarak her şeyin gerçekleşeceğini planlandığı "ilahi öngörü"dür. Pronoya ise bir şehir olarak dünyayı yöneten kanundur. İlahi takdir sayesinde dünya, Tanrı'nın onu yaratmayı ve süslemeyi bıraktığı altıncı günden sonra bile varlığını sürdürebilir. Dünyanın Yaratılışı Üzerine kitabının sonunda, 170-171'de Philo, kozmolojisinin kilit noktalarını şöyle örnekliyor: Tartıştığımız yaratılış açıklaması aracılığıyla, o [Musa] bize, diğer pek çok şeyin yanı sıra, hepsinden en güzel ve en mükemmel olan beş dersi öğretiyor. Bunlardan birincisi, ilahın var olduğu ve var olduğu, bazılarının varlığı konusunda şüphe içinde oldukları ve iki yöne meylettikleri, bazıları ise daha pervasız ve küstahça onun hiç var olmadığını, sadece mitolojik kurgularla gerçeği gölgeleyen kişiler tarafından var olduğu söylenen tanrısızlar sayesinde var olduğudur. İkinci ders ise, Allah'ın bir olduğudur; şirk fikrini ortaya atanlar, ayak takımının yönetimindeki en kötü siyasi sistemi yeryüzünden cennete nakletmekten hiç utanmıyorlar. Üçüncü ders ise, daha önce de söylediğimiz gibi, kâinatın, Allah'a hiçbir üstünlük yakıştırmayan, ezeli ve ebedi olduğunu düşünenler sayesinde var olduğudur. Dördüncü ders, kozmosun da bir olduğudur, çünkü yaratıcı da birdir ve ürününü birlik açısından kendine benzetmiş, eldeki tüm malzemeyi bütünün oluşumu için harcamıştır. Sonuçta bir araya getirilip bir bütün olan parçalardan oluşmasaydı tam bir bütün olmazdı. Birden fazla kozmosun var olduğunu düşünenler var ve sayılarının sınırsız olduğunu düşünenler var, halbuki bilmenin güzel olduğu şey konusunda gerçekten sınırsızca cahil olanlar kendileri. Beşinci ders, Tanrı'nın aynı zamanda düşünceyi (πρῶτος) evren için de almasıdır; çünkü yaratıcı, ebeveynlerin de çocuklarına bakmasına uygun olarak doğanın kanunları ve düzeninin bir gereği olarak ortaya çıkan şeyle her zaman ilgilenir. 19 Frick 2001, 1.

--- SAYFA 77 ---

İlahiyat ve Kozmoloji, İskenderiyeli Philo 69 172'de Philo, beş dersi şöyle özetliyor: O halde, bu şeyleri ilk önce iştirmeyle değil, anlayışıyla öğrenen ve bunların muhteşem ve paha biçilmez biçimlerini, yani Tanrı'nın var olduğunu ve var olduğunu, gerçekten var olanın bir olduğunu, kozmosu yarattığını ve onu eşsiz kılarak, söylendiği gibi, nitelik bakımından kendisine benzer kıldığını kendi ruhuna damgalayan kişidir. Bir olan ve var olan her şey için her zaman düşünce (πρῶτος) alan bu kişi, dindarlık ve kutsallık öğretileriyle işaretlenmiş, refah içinde kutsanmış bir yaşam sürecektir.20 Bu beş ders veya "doktrin"den (δόγματα), inayetin, Tanrı'nın varlığı ile Allah'ın varlığı arasında bir ara konumda yer aldığı sonucuna varılabilir. kozmos. Aslında İlahi Takdir Tanrı'dan kaynaklanır ama Yaratıcı ile insanlık arasında bir nevi "köprü"yü temsil eder. İlahi takdir, evrenin varlığını garanti altına almanın yanı sıra, Baba'nın yaratılmış olana yönelik bakımını da içerir. Doktrinler inanç kararları olarak anlaşılmıştır. Goodenough'a göre bu beş doktrin, "tarihin ilk inancına" tekabül ediyordu.21 Goodenough'a karşı Runia, Musa/Filonik doktrininin -didaktik hedefleri olabilecek- bu özetinin, "kişinin Yahudiliğe ait olmadan önce inanması gereken bir inanç veya inanç maddelerinden" oluşamayacağını ileri sürdü.22 Daha ziyade, bunlar, "kişinin entelektüel olarak ikna olması gereken temel veya ön öğretiler (δόγματα)"dır. hem Musa mevzuatını hem de daha geniş Yahudi geleneğini kucaklayan kutsal yazılar hakkında bir anlayışa girişmek için."23 Runia, "güçlü felsefi vurgu, Philo'nun bunların formülasyonuna kesin olarak katkıda bulunduğunu muhtemel kılarsa da" bu doktrinlerin Filonik öncesi bir kökene sahip olabileceğini öne sürdü. Philo'nun 20 Frick 1999, 2 adlı kitabının felsefi soruları şu şekilde tercüme edilir: "(1) Tanrı sonsuzluktan beri var ve öyledir ve (2) gerçekten Var olan Bir'dir ve (3) O dünyayı yaratmıştır ve (4) Kendisi benzersiz olduğu için onu tek bir dünya haline getirmiştir ve (5) O, yaratımları için her zaman takdiri kullanmaktadır." 21 Runia 2001, 392, Goodenough 1962'ye karşı, 37. 22 Runia 2001, 394. 23 Runia 2001, 394. Krş. Radice 1987, 312, Dünyanın Yaratılışı Hakkında 172, Özel Kanunlar Hakkında 3.189, Ödül ve Cezalar Hakkında 42 ve Sorular ve Cevaplar 2.34 arasındaki karşılaştırma için. 24 Runia 2001, 394.

--- SAYFA 78 ---

70 De Luca zamanı.”25 Tanrı'nın benzersizliğini bir kenara bırakırsak, Placita Aetius, Placita'sında ilahi varoluşa (1.7), kozmosun bozulabilirliğine/bozulmazlığına (2.4), onun benzersizliğine (1.5 ve 2.1) ve son olarak dünyadaki takdirin varlığına (2.3) tanıklık eder.26 Aetius, Atomistler hariç tüm filozoflara göre Epikuros'un, Ecphantus ve Aristoteles – dünyayı canlandıran ve idare eden ilahi takdirdir.27 Göreceğimiz gibi Philo, zamirin beş doktrin içindeki sembolik rolünü vurgular; bu, Aetius tarafından üstü kapalı olarak ortaya atılan Platonik ve Stoacı geleneklerle uyumlu ve Timaeus'un Stoacı okumasıyla tutarlıdır.28 3 Helenistik Yahudilikte Pronoia: Kraliyet Bakımından İlahi İlahi Takdire Philonicum külliyatındaki diğer kavramlar gibi, ilahi takdir de aynı anda hem teolojik hem de felsefi olan ikili bir anlama sahiptir. Philo'ya göre, Yahudilik ile Helenistik felsefe arasında herhangi bir çelişki varsayılmamalıdır; hatta Musa'yı ilk filozof olarak tanıtmaktadır.29 Philo'nun kozmolojik bir bakış açısıyla detaylandırılan ilahi takdir kavramı, felsefi konuları Yahudi bir anahtarda yeniden formüle etmeye yönelik genel bir ihtiyacın parçasıdır.30 Bu ihtiyacın kökleri, Musevi-Helenistik düşünce, Yahudi düşünürler Yunanca yazmaya başlar başlamaz, bu dilde tartışılan felsefi konuları da benimserler. Bilindiği gibi, büyük olasılıkla İbranice bilmeyen Philo, Kutsal Yazıların Yunanca çevirisi olan Septuagint'i kullanmıştır. Dolayısıyla yetmiş çevirmen, çevirilerinde zaten tipik olarak Yunanca kavramları "ilahi takdir" anlamında nadiren kullanmıştır. Doğrudan Yunanca yazılmış ve Stoacılığın etkisinin daha belirgin olduğu Septuagint 25 Runia 2001, 392–393. 26 Bkz. Runia 2009, 341–373, Mansfeld ve Runia 1997–2018, cilt 1, 321–323. Placita'nın MS 1. yüzyılda yazılmış olabileceği. 27 Mansfeld ve Runia 1997–2018, cilt 1, 337–346. 28 Antik Stoacıdan Calcidius'a kadar Timaeus'un okumaları için bkz. Reydam-Schils 2013, 29–58 ve Alesse. 2018, 46–57 (özellikle Timaeus için 49–50). 29 Dünyanın Yaratılışı Üzerine 8: “Ancak Musa yalnızca felsefenin zirvesine ulaşmakla kalmamış, aynı zamanda kehanetler aracılığıyla doğanın birçok ve en temel öğretilerini de öğrenmişti.” Bkz. Philo'nun Musa'yı "diğer filozoflar" (ἄλλοι φιλόσοφοι) ile karşılaştırdığı Dünyanın Yaratılışı Üzerine 131. 30 “Yahudi-Helenistik düşünce” kavramı için bkz. Calabi 2010, 5–14. Ayrıca bkz. Wendland 1912, 192–211 ve Momigliano 1975, 74–96.

--- SAYFA 79 ---

İskenderiyeli Philon'da 71 İlahi Takdir ve Kozmoloji, bu kelimenin "kader" anlamına gelmeye başlamasına neden olur. Makabiler'in ikinci kitabında, henüz evrenin göksel yönetimiyle değil, kralların dünyevi otoritesiyle ilgili olan embriyonik bir takdir duygusu bulunabilir.31 Burada iki örnek yeterli olmalıdır: 2 Makabiler 4.6'da Kral Seleukos IV Filopator'un “kraliyet kararı” (βασιλική πρόνοια) barışı yeniden tesis eder ve 2 Makabiler 14.9'da, kral olduktan sonra oğlu Demetrius'tan kendi halkına ve özellikle de Yahudilere "bakması" (προνοεῖν) istenir. Arnaldo Momigliano'ya göre Septuagint'in kökeninin görkemli bir şekilde kutlandığı Aristes'a Mektup, Maccabees'in ikinci kitabıyla hemen hemen aynı zamanlarda yazılmış olmalıdır. Her ikisinin de aynı kültürel ortama bağlı olması gerekir.32 Ayrıca Aristes Mektubu'nda da aslında zamir kralların tipik bir özelliğidir.33 Özellikle 30.5'te Tevrat'ın tercümesini garanti eden “kraliyet bakımı”ndan (βασιλική πρόνοια) bahsedilmektedir.34 80.3 ve 190.3'te iki örnek daha bulunabilir. At 80.3 pronia is king Ptolemy's “forethought” towards the temple furnishings, which he has donated to the High priest Eleazar. 190.3'te her kralın, yönettiği halka karşı “büyük bir özen” (πολλή πρόνοια) göstereceği ümidi ifade edilmektedir.35 Ancak 201.2'deki Mektup'ta zamir, ilahi takdir anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanım Eretrialı Sokrates Menedemus'a (M.Ö. 4.-3. yüzyıllar) atfedilir; görünüşe bakılırsa Septuagint'in çevirisinin kutlanmasında kralın huzurunda da hazır bulunmuş ve kral da cevabında şu sözleri söylemiştir: Gerçekten, Ey Kral. Zira her şey takdir (προνοία) tarafından yönetildiği için ve bunu doğru bir şekilde varsaydığımızda, insanların Tanrı tarafından yaratıldığı varsayıldığında, tüm egemenliğin ve güzel konuşmanın Tanrı'da bir başlangıç noktası olduğu sonucu çıkar.36 (Tr. Wright) 31 Momigliano 1987, 41–51'e göre, Maccabees'in ikinci kitabı MÖ 124 civarına tarihlenmelidir. Bkz. Sacchi 2012–2019, 1434 no. 9. Septuagint'te προνοέω fiilinin ve πρόνοια fiilinin kullanımı için bkz. Moulton-Milligan 1930, 543. 32 Sacchi 2012–2019, 1434. 33 Philo sıklıkla Tanrı'yı kral olarak tanımlar (örn. Dünyanın Yaratılışı Üzerine 71 ve 88). Standart örnek olarak Büyük İskender'i alarak Helenistik çağın tipik özelliği olan hükümdarların tanrılaştırılması sürecini tersine çeviriyor gibi görünüyor: Wendland 1912, 123–127. 34 Wright 2015, 154. Bkz. Calabi 2011, 60–61 n. 28. 35 Wright 2015, 342–343. 36 Bkz. Diogenes Laertius 2.140. Wright 2015, 351–352, Menedemus'tan yapılan alıntının yalnızca filozof olarak değil, aynı zamanda çoğu zaman en son ayrılanlardan biri olduğu sempozyumlara ev sahipliği yapmasıyla da ilgili olabileceğini belirtir. Bkz. Gruen 2013, 2711–2768, özellikle 2749.

--- SAYFA 80 ---

72 De Luca Mektupta zamirin daha önceki geçişlerinden farklı olarak, burada artık kralların eylemlerini karakterize etmiyor, kozmosun ilahi hükümetine gönderme yapıyor. Benzer bir anlam, göksel hükümdarla ilgili olarak Septuagint'te de bulunabilir. 3 Makabiler 4.21 ve 5.30'da Tanrı, yenilmez ilahi takdiri kullanarak Yahudi halkına yardım eder ve onları korur.³⁷ Ayrıca 4 Makabiler'de pronoia, Tanrı'nın ayrıcalıklı bir özelliğidir ve kitapta anlatılan tüm olaylara rehberlik eden sessiz "yönetmen"i temsil eder.³⁸ 4 Makabiler 17.22'de yalnızca takdir İsrail'i baskıdan kurtarabilir ve Yahudi halkını Yahudilerin kötülüğünden koruyabilir. başarılarına gelen talihsizlikler. Bilgelik Kitabı'nda "ilahi koruma" gibi benzer bir inayet kavramı bulunabilir. Scarpata'a göre bu kitap, İskenderiye Yahudi cemaati içinde Platoncu ve Stoacı geleneklere hakim bir yazar tarafından yazılmış olmalıdır.³⁹ 6.7'de, güçlü adamları bekleyen şiddetli yargıya atıfla, Tanrı'nın, ister büyük ister küçük olsun, her şeyi yaratmakla kalmayıp, aynı zamanda her şeye eşit şekilde "sağladığı" (πρὸνοεῖ) söylenmektedir.⁴⁰ 14.3'te, insafına kalmış bir gemi metaforunda, fırtınalı dalgalardan, yalnızca Baba'nın takdirinin her şeye rehberlik ettiği söylenir: "ama senin öngörün, ah Baba, onu yönlendiriyor" (ἡδεσθή, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια).⁴¹ Otto Kaiser'e göre, ilahi takdir Sirach Bilgeliği'nde de örtük olarak mevcuttur. – Muhtemelen MÖ 2. yüzyılın başında Kudüs'te orijinali İbranice yazılmış bir metnin Yunanca çevirisi. Orada dünyanın yaratılışıyla bağlantılıdır.⁴² 39.12–35'te - yani Kaiser - Ben Sirach, insanın sorumluluğunu güvence altına almakla ilgilenir ve ilahi eylemin finalist karakteri hakkında hiçbir şüphe yoktur.⁴³ Ben Sirach'ın Tanrısı, insanların nasıl davranacaklarını, iyiyi yapmak için ellerinde olacak araçlara sahip olacaklarını garanti ederek, öyle ki O doğru insanlara iyilik, kötü olana kötülük yapabilir (Sirach Bilgeliği) 39.16–21). Sirach Bilgeliğinde, takdir, ifadesini Tanrı'nın cezası veya ödülünde bulan ilahi adalete hizmet eder. 37 Sacchi 2012–2019, cilt. 2.2, 1537–1538. 38 Örneğin bkz. 4 Makabiler 9.24 ve 13.19. 39 Scarpata 1989, cilt. 1, 18. Bkz. Winston 1979, 25–59 ve Sacchi 2012–2019, cilt. 3, 864. 40 Sacchi 2012–2019, cilt. 3, 893 no. 83, burada Stoacılık bağlamında πρὸνοεῖν fiili ile ποιεῖν fiilinin kullanımı arasındaki bağlantılar tartışılmaktadır. 41 In Wisdom of Sirach 17.2 αἰώνια πρόνοια, daimi takdirin dışında bırakılan ve karanlığın mahkumları olan kâfir erkekler hariç tüm insanları ilgilendirir. Septuagint'te pronoia, Daniel kitabının Yunanca versiyonunda da 6.19'da geçmektedir; burada Tanrı'nın "Onunla ilgilenirken" (πρόνοιαν ποιοῦμενος αὐτοῦ) aslanın çenelerini Daniel'i bir daha rahatsız etmesinler diye kapattığı söylenmektedir. 42 Kaiser 2007, 96–112. Sirach Bilgeliği için bkz. Sacchi 2012–2019, cilt. 3, 955–960. 43 Kaiser 2007, 96.

--- SAYFA 81 ---

İlahiyat ve Kozmoloji, İskenderiyeli Philo'da 73 Kaiser'in belirttiği gibi, eseri boyunca Stoacılığa olan borcuna rağmen, Ben Sirach'ın ilahi takdir anlayışı, Stoacılara göre insanın kaderini belirleyen “zorunluluk” (ἀνάγκη) yönünden yoksundur.⁴⁴ Tanrı, insanlara hak ettiklerini verir: O, iyi insanlara karşı iyiliksever, kötülere karşı ise cezalandırıcıdır.⁴⁵ Bu nedenle, Yaratıcı dünyadaki olayların gidişatını bütünüyle belirlemez, ancak başlangıçtan itibaren insanlara iyilik yapmaları için ihtiyaç duyacakları araçları sağlar. Bu nedenle Kaiser'e göre 39/12-35'teki ilahi, dünyayı ve içindeki insanları yaratan ve onlara hükmeden Tanrı'nın bir nevi kutlanması olarak anlaşılabilir.⁴⁶ Philo, ilahi takdir anlayışını, Platoncu ve Stoacı geleneklerin zaten Yahudilikle birleştiği bu Yahudi-Helenistik arka plana karşı geliştirdi. Ancak Philo, Timaeus'u temel alarak, kendi "Musa felsefesinde" ifade edilen beş doktrinin bir parçası haline gelen pronoia'nın kozmolojik rolünü vurguladı.⁴⁷ Aristoboulus (M.Ö. 2. yüzyıl), Philo gibi İskenderiye'de yaşayan ve Kutsal Yazıları yorumlamak için Yunan felsefesini kullanan Yahudi kökenli bir Peripatetik idi. Ne yazık ki eserinin çok sınırlı bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Bu nedenle, Aristoboulus'un düşüncesinde takdirin rolünü tespit etmek ve özellikle onun, Philon gibi dünyanın yaratılışını garanti altına alan takdirin olup olmadığını bilmek zordur. Her ne kadar bu parçalarda Platon ismiyle alıntılanmış olsa da, Timaeus'un eserleri için istikrarlı bir referans noktası oluşturup oluşturmadığını kesin olarak tespit etmek mümkün değildir.⁴⁸ Özellikle Runia, fr. 4 Radice (Caesarea'lı Eusebius, İncil'e Hazırlık 13.12.4) ve fr. 5 (Caesarea'lı Eusebius, İncil'e Hazırlık 13.12.12), burada Tanrı, Kendi özgün düzenlemesine göre yarattıklarını korur.⁴⁹ Aristoboulus'a göre inayetin rolünü tam olarak belirlemek mümkün olmasa da, Philo 44 Kaiser 2007, 107. 45 Kaiser 2007, 107. 46 Kaiser 2007, 109-110. 47 “Mozaik felsefesinin özü” için bkz. Radice 1987, cxxxviii-cxxxix. 48 Aristoboulus ve Timaeus için bkz. Reydam-Schils 1999, 137-139. Ayrıca Niehoff 2013, 90-91 (krş. onun 2011, 58-74) Aristoboulus'un düşüncesinde Timaeus'un olası rolünün altını çizer. Ancak Radice 1995, 97-119, 181-182'ye göre Aristoboulus, Timaeus'tan hiç söz etmez. Bu Platonik diyalogun izi, birkaç ve kısa ama -yani Radice- önemsiz olmayan parçalardan ortaya çıkacaktı. Radice ayrıca Aristoboulus'ta, daha sonra Philo'da temel olacak olan Platoncu fikirler öğretisinin yankılarının bulunmadığını da belirtir. Ayrıca bkz. Runia 1986, 410. 49 Runia 2001, 118. Aristoboulus'ta ilahi takdirin varlığı σὺνέχειν fiiliyle kanıtlanabilir. fr. 4 Radice'e göre Aristoboulus, Pythagoras'a, Sokrates'e ve Platon'a da atfettiği "tanrının sesini" dinlemenin mümkün olduğu fikrini benimsiyor. Aristoboulus'a göre üç filozof doğayı ilahi bir şey olarak tanımladılar.

--- SAYFA 82 ---

74 De Luca, Yahudilik ile Yunan-Roma felsefesi arasında kurulan melez sürecin bir parçası olduğunun farkında gibi görünüyor. Bu süreç İskenderiye'de başladı: orada pronοia sadece kraliyet bakımı değil, aynı zamanda her şeyin yerini aldığı ilahi tasarım anlamına da geldi. Tanrı kötü davranışlardan sorumlu değildir ancak ilahi kanuna uygun olarak doğru davrananları ödüllendirebilir. Bu şekilde insanın eylemleri, evrenin yaratılışı da dahil olmak üzere her şeyin yazılı olduğu Tanrı'nın planına uygundur. 4 Timaeus ve Stoacılık: Philo'nun Felsefi Kaynakları Dünyanın Yaratılışı Üzerine'de pronοia'nın rolü Timaeus ile bağlantılı olarak da tartışılmalıdır. Radice ve Runia'nın çalışmalarının gösterdiği gibi, Philo'nun evrenin yaratılışı hakkındaki çalışması, hem Yaratılış kitabının hem de Timaeus'un ikili bir "yorumunu" yapma girişiminden başka bir şey gibi görünmüyor.⁵⁰ Philo, Yaratılış'taki yaratılışa sürekli atıfta bulunarak Timaeus'un Stoacı bir yorumunu sunuyor. Girişte daha önce de belirttiğim gibi, Timaeus ile ilgili olarak Philo büyük olasılıkla bu Platonik diyaloğun Stoacı bir okumasından etkilenmiş olacaktır.⁵¹ Gretchen Reydam-Schils, Timaeus'un farklı yorumlarının geliştirilmesinde ("yorumsama çemberinden söz eder") Stoacıların nasıl merkezi bir rol oynadığının altını çizmiştir.⁵² Bu Platoncu diyaloga karşı genel düşmanca tutumlarına rağmen, Stoacılar onun öğretilerinden bazılarını özümsemişlerdir.⁵³ Philo ve kendisinden önceki diğer yazarlar (örneğin, Yaratıcı tarafından "bir arada tutulan" (συνεχομένη) yaratık Posidonius. fr. 5 Radice'de Aristoboulus, Tanrı'nın bir emir verdiğinde (τάξις) aynı zamanda "koruduğunu" (συνέχει) ve "yeniden şekillendirdiğini" vurgulamaktadır. (μεταποιεῖ) bkz. Radice 1995, 200-201, 214-215. 50 Radice 1989, 125-186, 373-378, Runia 1987, 384-388, 399-411, 426-433. 461-467, 535-546. Cf. Niehoff 2007, 161-191, burada Philo'nun Timaeus çevresinde doğan "metinsel topluluk" içinde belirleyici bir rol oynayabileceğini öne sürer. Philo, Platon'a belli bir "kutsallık" atfeder ve onun eserlerine, Platon'un açık ve örtülü alıntılarına benzer bir otorite atfeder. 2019, 102-106. 51 Stoacıların kendisi de vetusta placita koleksiyonları veya aktarılan ezberler aracılığıyla buna erişebilirdi: bkz. Reydam-Schils 1999, 16, 35-36, 41-83, Reydam-Schils 2008, 169-195, Reydam-Schils. 2013, 29-58. Mansfeld 1990, 3167-3177, Mansfeld ve Runia 1997-2018, cilt 2.1, 27-41. 52 Reydam-Schils 1999, 16. Philo'ya kadar Timaeus'un kabulünün bir özeti için bkz. 38-57. Timaeus'un genel kabulü için bkz. Reydam-Schils 2003, Sheppard ve Sharples 2003, Steel ve Leinkauf 2007, Celia ve Ulacco 2015. 53 Bkz. Alesse 2018, 46-57, bkz. Stoacıların Timaeus'a olan bağımlılıkları için Timaeus 30b1-c1 Sedley 2007, 229-233, Sextus Empiricus, Against the Professors 9.104 ve Cicero, On the Nature of the Gods 2.21'e (her ikisi de SVF 1.111'de) işaret eder.

--- SAYFA 83 ---

İlahiyat ve Kozmoloji, İskenderiyeli Philo 75 ve Cicero'nun yazılarından bildiğimiz şekliyle Ascalonlu Antiochus), kendi zamir anlayışını Timaeus'un bu tür okumalarına dayanarak formüle etmiş olabilir.⁵⁴ Philo'nun "Timaeus'un Stoacı okuması"nda Yahudi-Helenistik gelenek hayati önem taşıyor. Timaeus'ta 30b8-c1'de, tanrının yardımseverliğini dünyanın yaratılışının başlangıç noktası olarak kabul eden Timaeus, ruh ve düşünceyle donatılmış canlı bir varlık gibi olan evrenin "ilahi takdir sayesinde" (διὰ τὴν) yaratıldığını belirtir. τοῦ θεοῦ πρόνοιαν). Benzer bir inayet kavramı, Platon'un Yasalar'ının⁵⁵ 10. kitabında da bulunabilir, özellikle 901d-902c'de, burada tanrıların insan olaylarını umursamadığı fikri reddedilir; çünkü tanrılar olup biten her şeyi anlar, görür ve dinler.⁵⁶ Ancak Timaeus, Yasalardan bir adım daha ileri gider: pronοia yalnızca insanları korumak ve onlarla ilgilenmekle kalmaz, aynı zamanda üretken bir güce de sahiptir. karakter. Philo pronοia'yı, Dünyanın Yaratılışı Üzerine'de Philo'nun Tanrı'ya atıfta bulunma yollarından biri haline gelen demiurge ile ilişkili olarak ele aldığında, onun referans noktası açıkça Timaeus'tur.⁵⁷ Bir mimar olarak Filonik Tanrı imgesinde bu dünya mükemmeldir, çünkü Yaratıcı tarafından daha önce tasarladığı plana göre inşa edilmiştir. Timaeus'ta pronοyanın üretken karakterine, ona maddeyi şekillendirme yeteneği de veren Chrysippus gibi Stoacılar'da da rastlanır.⁵⁸ Stoacılıkta zamir bütünü doğasıyla özdeşleştirilir. Diogenes Laertius 7.138 (SVF 2.634)'e göre, Chrysippus ve Posidonius, ilahi takdirin, kozmosa bir "birleştirici güç" olarak nüfuz eden nous ile örtüştüğünü belirtmiştir.⁵⁹ Philo, Yaratıcının aşkın ve içkin rollerini uzlaştırmak için Stoacı zamirin bu yönünü ele alır. O, inşa ettiği dünyada yaşıyor ve onu yalnızca "yukarıdan" değil, aynı zamanda "içeriden" de yönetiyor. Stoacıların anlayışından farklı olarak Philo'nun zamirinin kendi başına hiçbir değeri yoktur ve ancak Tanrı "harekete geçirirse" var olabilir ⁵⁴Reydams-Schils 1999, 117-133 (krş. 2013, 25-43). Ancak Radice 1989, 267-275'e göre, ne Antiochus'ta ne de Posidonius'ta Philo'nun Tanrı düşünceleri olarak fikirler teorisinin izleri bulunamaz. Düşünceler olarak fikirler Tanrı'nın Philo'ya atfedilmesi gerekir. Bkz. Runia 1987, 46-49. ⁵⁵ Ancak Kanunlar'da Platon, yalnızca zarf çağrışımları aracılığıyla veya insanın öngörüsüyle bağlantılı olarak bulunabilecek zamir üzerine odaklanmış özel bir sözlük kullanmaz. Örneğin, bkz. Kanunlar 4.721c7, 8.838e7, 9.871a2, 873a6. ⁵⁶ Bkz. Phaedrus 254e7, burada pronοia arabacının öngörüsüdür. Platon'daki zamir için bkz. Dragona-Monachou 1994, 4419-4422, bkz. Ferrari 2010, 177-192. ⁵⁷ Örn. Dünyanın Yaratılışı Hakkında 36, 68, 138-139, 146, 171. Krş. Yetkiler 2013, 713-722. ⁵⁸ Cicero, Tanrıların Doğası Üzerine 3.92 (SVF 2.1107). Stoacılıkta zamir için bkz. Dragona-Monachou, 1976, 1994, 4424-4452, ayrıca bu ciltte Brouwer ve Salles. ⁵⁹ Plutarch, On the Contractions of the Stoics 34.1049F (SVF 2.937) ayrıca Chrysippus'a göre hem evrensel doğanın hem de evrensel aklın inayet ve Zeus ile özdeşleştirilmesi gerektiğini bildirir.

--- SAYFA 84 ---

76 De Luca it. Bu nedenle pronoia, Tanrı ile kozmos arasında bir ara konumda yer alan beş Filonik öğretinin bir parçası haline gelir: takdir hem Tanrı'dan kaynaklanır hem de dünya üzerinde etki eder. 5 Sonuç Philo'nun Stoacılığa olan borcu, ilahi içkinliğin, Tanrı'nın aşkınlığıyla uyumlu hale getirildiği teolojisinde oynadığı rolle ilgilidir.60 Maren Niehoff'un işaret ettiği gibi, hem İmparatorluğun siyaseti hem de Stoacılık, yalnızca Philo'da değil, aynı zamanda Flavius Josephus gibi daha sonraki Yahudi yazarlarda da bulunabilecek bir "tek tanrılı yaratılış teolojisi"nin ortaya çıkışının bağlamını temsil eder.61 Dolayısıyla, bu kavramın kozmolojik anlamı Dünyanın Yaratılışı Üzerine'de ortaya çıkan pronoia, Yahudiliğin yeni çağın başlangıcında karşılaştığı bu siyasi ve felsefi etkilerle bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. Philo'nun Timaeus'u Stoacı-Yahudi anahtarında yorumlaması, Philo'nun Roma'da soluduğu yeni havanın simgesidir. Dünyanın Yaratılışı Üzerine'de ilahi takdir, Yahudilik ile Greko-Romen Helenistik felsefe arasındaki karşılaşmanın bir sembolü haline gelir ve Philo, evrenin mümkün olan en iyi şekilde yönetileceğini kanıtlamak için bu kavramı detaylandırır. Kaynakça Alesse, Francesca. 2018. "Zeno'dan Rodoslu Panaetius'a Platonik Diyalogların Stoacı Etik Üzerindeki Etkisi." Harold Tarrant, Danielle A. Layne, Dirk Baltzly ve François Renaud tarafından düzenlenen Brill'in Companion to the Reception of Platon in Antiquity adlı eserinde, 46-57. Leiden: Brill. Calabi, Francesca. 2010. Storia del pensiero giudaico ellenistico. Brescia: Morecelliana. Calabi, Francesca, tr. 2011. Lettera di Aristeo a Filocrate, 2. baskı. Milano: Rizzoli (BUR). Celia, Francesco ve Angela Ulacco, der. 2015. Il Timeo. Eseggesi greche, arabe, latin. Pisa: Pisa Üniversitesi Yayınları. 60 Niehoff 2018, 99-100: "Stoacı felsefeye dalmasının ardından Philo, Platon'un Timaeus'unu ilahi içkinliğe vurgu yaparak yorumluyor. [...] Platon'un tanrısı dünyadan ayrı kalıyor ve maddi alanda imkansız olan bir mükemmelliğin tadını çıkarıyor. Philo'nun yaratıcı Tanrısı ise tam tersine, insanlara ve dünyaya şaşırtıcı derecede yakın hale geldi ve yaratılıştaki özünü paylaştı." 61 Niehoff 2013, 85-106 (Bu makaleye yapılan atıfları Prof. Runia'ya borçluyum). Bkz. Radice 2008, 124-145.

--- SAYFA 85 ---

İskenderiyeli Philo'da Providence ve Kozmoloji 77 Cohn, Leopold ve Paul Wendland, eds. 1896-1930. Philonis Alexandrini operası süpersunt olarak, 7 cilt. Berlin: Reimer. Decharneux, Badouin. 2017. "L'Architecture comme paradigme philosophique dans le De opificio de Philon d'Alexandrie (Opif. 17-22)." Europa 14: 11-26'da kültürel çeşitliliği artırın ve tanımlayın. Dragona-Monachou, Myrto. 1976. Tanrıların Varlığı ve İlâhi Takdirine İlişkin Stoacı Argümanlar. Atina: Atina Ulusal ve Capodistrian Üniversitesi. Dragona-Monachou, Myrto. 1994. "İmparatorluk Felsefesinde İlâhi Takdir." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt'te, editör Wolfgang Haase, cilt. 2.36.7, 4417-4490. Berlin: De Gruyter. Ferrari, Franco. 2010. "Plutarco'da Provvidenza platonica e autocontemplazione aristotelica." Plutarch'ın Eserlerinde Tanrılar, Daimonlar, Ritüeller, Mitler ve Dinler Tarihi: Profesör Frederick E. Brenk'e Adanmış Çalışmalar, Luc Van der Stockt, Frances B. Titchener, Heinz G. Ingenkamp ve Aurelio Pérez Jiménez, 177-192 tarafından düzenlenmiştir. Malaga: Universidad de Malaga. Frick, Peter. 1999. İskenderiye Philo'da İlâhi İlâhi Takdir. Tübingen: Mohr Siebeck. Goodenough, Erwin R. 1962. Philo Judaeus'a Giriş. 2. baskı. New Haven: Yale University Press. Gruen, Erich. 2013. "Aristeas'ın Mektubu." İçinde İncil'in Dışında: Kutsal Yazılarla İlgili Antik Yahudi Yazıları, Louis H. Feldman, James L. Kugel ve Lawrence H. Schiffman, 2711-2768 tarafından düzenlenmiştir. Lincoln: Nebraska Üniversitesi Yayınları. Horsley, Richard A. 1978. "Filo ve Cicero'da Doğa Yasası." Harvard Theological Review 71: 35-59. Kaiser, Otto. 2007. Der Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit. Hellenistik Felsefe Bağlamında Überlieferung'u inceleyin. Tübingen: Mohr Siebeck. Koester, Helmut. 1970. "Nomos physeos: Yunan Düşüncesinde Doğal Hukuk Kavramı." Antik Çağda Dinlerde. Erwin Ramsdell Goodenough Anısına Yazılar, Jacob Neusner tarafından düzenlendi, 521-541. Leiden: Brill. Koskeniemi, Erkki. 2019. Philo ve Josephus'taki Yunan Yazarlar ve Filozoflar. Laik Eğitim ve Eğitim İdealleri Üzerine Bir Araştırma. Leiden: Brill. Mansfeld, Jaap. 1990. "Doksografi ve Diyalektik: Placita'nın Sitz im Leben'i." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt'te, editör Wolfgang Haase, cilt. 2.36.4, 3167-3177. Berlin: De Gruyter. Mansfeld Jaap and David T. Runia, eds. 1997-2018. Aëtiana. Bir Doxographer'in Yöntemi ve Entelektüel Bağlamı, 3 cilt. Leiden: Brill. Momigliano, Arnaldo. 1975. Uzaylı Bilgeliği. Helenleşmenin Sınırları. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Momigliano, Arnaldo. 1987. Pagine Ebraiche. Torino: Einaudi. Moulton, James H. ve George Milligan, editörler. 1930. Yunan Ahitinin Kelime Dağarcığı. Londra: Hodder ve Stoughton.

--- SAYFA 86 ---

78 De Luca Napolitano, Linda, ed. 2007. La sapienza di Timeo. Riflesioni, Platone'un "Timeo" kenar boşluğunda. Milan: Vita ve Pensiero. Niehoff, Maren R. 2007. "Timaeus Bir Metin Topluluğu Yarattı mı?" Yunan, Roma ve Bizans Çalışmaları 47: 161-191. Niehoff, Maren R. 2011. İskenderiye'deki Yahudi Tefsiri ve Homeros Bursu. Cambridge: Cambridge University Press. Niehoff, Maren R. 2013. "Helenistik Yahudilikte Tek Tanrılı Yaratılış Teolojisinin Ortaya Çıkışı." Geç Antik Çağda Yahudi ve Hristiyan kozmogonisinde, Lance Jenott ve Sarit Kattan Gribetz, 85-106 tarafından düzenlenmiştir. Tübingen: Mohr Siebeck. Niehoff, Maren R. 2018. İskenderiyeli Philo. Bir Entelektüel Biyografi. New Haven: Yale Üniversitesi Yayınları. Güçler, Nathan. 2013. "Stoacı İlahi Tanrının Öncüsü Olarak Platon'un Demiurge'si." Klasik Üç Aylık Bülten 63: 713-722. Radice, Roberto, tr. 1987. Filone di Alessandria. La filosofia mozaika. Mosè'nin ikinci evinin yaratıcısı; Le allegorie delle leggi. Milano: Rusconi. Radice, Roberto. 1989. Filone di Alessandria'da Platonismo e creazionismo. Milan: Vita ve Pensiero. Radice, Roberto. 1995. La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il « De mundo » attribuito ad Aristotele. 2. baskı. Milan: Vita ve Pensiero. Radice, Roberto. 2008. "Philo'nun Teolojisi ve Yaratılış Teorisi." İskenderiyeli Philo ve Aristoteles Sonrası Felsefe, Francesca Alesse tarafından düzenlendi, 124-145. Leiden: Brill. Reydam-Schils, Gretchen. 1999. Demiurge ve Providence. Platon'un Timaeus'unun Stoacı ve Platoncu Okumaları. Turnhout: Brepols. Reydam-Schils, Gretchen. 2008 [2002]. "Stoacı ve Platoncu Psiko-Fizyoloji Üzerine İskenderiye Filosu: Sokratik Yüksek Zemin." İskenderiyeli Philo ve Aristoteles Sonrası Felsefe, Francesca Alesse tarafından düzenlendi, 169-195. Leiden: Brill. Reydam-Schils, Gretchen. 2013. "Platon'un Timaeus'u Üzerine Akademi, Stoacılar ve Cicero." Platon ve Stoacılar'da, editörlük yapan: Alex G. Long, 29-58. Cambridge: Cambridge University Press. Reydam-Schils, Gretchen, ed. 2003. Platon'un Kültürel İkon Olarak Timaeus'u. Notre Dame: Notre Dame Üniversitesi Yayınları. Runia, David T. 1981. "Philo'nun De aeternitate mundi: Yorumlarının Sorunları." Vigiliae Christianae 35: 105-151. Runia, David T., ed., tr. 2001. İskenderiyeli Philo. Musa'ya Göre Evrenin Yaratılışı Üzerine. Leiden: Brill. Runia, David T. 1986. İskenderiyeli Philo ve Platon'un Timaeus'u. Leiden: Brill. Runia, David T. 1990. "Polis ve Megalopolis. Philo ve İskenderiye'nin Kuruluşu." Tefsir ve Felsefe'de. İskenderiyeli Filo üzerine çalışmalar, 398-412. Aldershot: Variorum.

--- SAYFA 87 ---

İskenderiyeli Philo'da İlahi Takdir ve Kozmoloji 79 Runia, David T. 2000. "İskenderiyeli Philo'nun Düşüncesinde Şehir Fikri ve Gerçekliği." Fikirler Tarihi Dergisi 61: 361-379. Runia, David T. 2003. "Kral, Mimar, Zanaatkar: İskenderiye Filosunda Felsefi Bir İmaj." Robert W. Sharples ve Anne Sheppard tarafından düzenlenen Platon'un Timaeus'una Antik Yaklaşımlar'da, 89-106. Londra: Klasik Araştırmalar Enstitüsü. Runia, David T. 2008. "Filo ve Helenistik Doksografi." İskenderiyeli Philo ve Aristoteles Sonrası Felsefe, Francesca Alesse tarafından düzenlendi, 13-54. Leiden: Brill. Runia, David T. 2009 [1996]. "Aetius'taki Ateistler: De placitis 1.7.1-10 Üzerine Metin, Çeviri ve Yorumlar." Aetiana'da. Bir Doxographer'ın Yöntemi ve Entelektüel Bağlamı, Jaap Mansfeld ve David T. Runia tarafından düzenlenmiştir, cilt. 3, 341-373. Leiden: Brill. Runia, David T. 2017. "Stoacılıktan Platonculuğa: Philo'nun De Providentia I'nin Zor Vakası." Stoacılıktan Platonizme: Felsefenin Gelişimi, MÖ 100'den MS 100'e, Troels Engberg-Pedersen tarafından düzenlenmiştir, 159-178. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Sacchi, Paolo, ed. 2012-2019. La Bibbia dei Settanta, 4 cilt. Brescia: Paideia. Scarpato, Giuseppe. 1977. Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano. Brescia: Paideia. Scarpato, Giuseppe. 1989. Il libro della Sapienza, 3 cilt. Brescia: Paideia. Schwartz, Daniel R. 2009. "Philo, Ailesi ve Zamanları." Adam Kamesar tarafından düzenlenen The Cambridge Companion to Philo'da, 14-31. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Sedley, David. 2007. Antik Çağda Yaratılışçılık ve Eleştirileri. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Sharples, Robert W. ve Anne Sheppard, der. 2003. Platon'un Timaeus'una Antik Yaklaşımlar. Londra: Klasik Araştırmalar Enstitüsü. Steel, Carlos G. ve Thomas Leinkauf, der. 2005. Platon'un Timaeus'u ve Geç Antik Çağ, Orta Çağ ve Rönesans'ta Kozmolojinin Temelleri. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları. Sterling, Gregory E. 1992. "Creatio temporalis, aeterna vel Continuous? İskenderiyeli Philo'nun Düşüncesinin Bir Analizi." Studia Philonica Yıllık 4: 15-41. Trabattone, Franco. 2009. "Philo. De opificio mundi 7-12." İçinde Platonik Sistemin Kökenleri: Erken İmparatorluğun Platonizmleri ve Felsefi Bağlamları, Mauro Bonazzi ve Jan Opsomer, 113-122 tarafından düzenlenmiştir. Leuven: Peeters. Wendland, Paul. 1912. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 2. baskı. Tübingen: Mohr Siebeck. Winston, David, tr. 1979. Süleyman'ın Bilgeliği. New York: Çift gün. Wright, Benjamin G. 2015. Aristes'in Mektubu: 'Aristes'tan Philocrates'e' veya 'Yahudi Yasasının Çevirisi Üzerine'. Berlin: De Gruyter.

--- SAYFA 88 ---

Bölüm 5 İskenderiyeli Philo'da İlahi Takdir ve Sorumluluk. Bir Yaratılış Analizi 2.9 Roberto Radice Başlıkta da ifade edildiği gibi, bu katkı İskenderiyeli Philo'daki inayet ve sorumluluk kavramlarını ele alır: Dünyanın Yaratılışı Üzerine ve İlahi Takdir Üzerine kitaplarında görülen kozmolojisinin, Cennet Bahçesi hakkındaki alegorik okumasına bir uygulamasını sunar. Bu yaklaşım hem onun kozmolojisini etik düşüncesiyle ilişkilendirmeye hem de onu çağdaş felsefi tartışmaya yerleştirmeye yardımcı olacaktır. Bu nedenle, bu yazının 1. bölümünde Philo'nun insan sorumluluğu temeline ve onun erdemler teorisindeki yerine ilişkin bazı koordinatları tanıtağım. Bu sunum Philo'nun, insanın özgür iradesinin bir alegorisi olarak açıklanan, iyi bilinen "İyilik ve Kötülük Ağacı" imgesini içeren Yaratılış 2.9 yorumunu izleyecektir. Philo'nun bakış açısını açıklığa kavuşturmak için, Kutsal Kitap ayeti hakkında iki farklı ama tutarsız olmayan açıklama sunan Kanun Alegorileri ve Yaratılış Soruları ve Cevapları'na odaklanacağım. O halde 2. bölümden itibaren Philo'nun insan sorumluluğu sunumunu onun ilahi takdir anlayışına oturtacağım. Bu anlamda, On Providence'ta bazı koordinatları tanıtağım ve Philo'nun tartışmasının bazı Stoacı meydan okumalara nasıl bir yanıt olduğunu ve Tanrı'nın iradesi ile insan iradesi ve doğal zorunluluk arasındaki bir uyumluluk biçimi olarak Orta Platoncu tartışmanın bir öngörüsü olduğunu göstereceğim. Ancak gösterileceği gibi Philo, erken İmparatorluk çağının Stoacı-Platoncu tartışmasında özel bir konuma sahiptir, çünkü o her iki okulla da ilgilenir, ancak onların materyallerini İncil ve Yahudi perspektifinde yeniden düzenler. Philo'nun tartışmasının sonucu, en azından Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde sonraki tartışmaları etkileyecek olan, Tanrı'nın takdiri ve insanın sorumluluğuna dair orijinal bir resimdir. 1 Philo 1.1'deki "İyilik ve Kötülük Ağacı"nın Yorum Geleneği Kanunların Alegorilerinde Perspektif Yaratılış 2.9, İncil'de insanın özgür iradesine yapılan ilk göndermedir. Bu, önemli bir rol oynayan "İyilik ve Kötülük Ağacı" imgesiyle ifade ediliyor. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_007

--- SAYFA 89 ---

İskenderiyeli Philo'da İlahi Takdir ve Sorumluluk 81 Philo'nun ilahi takdir ile insan özerkliği arasındaki ilişkiye ilişkin sunumundaki önemli rolü. Ancak Philo'nun bu alegoriye ilişkin yorumu, İncil metninden kaynaklanan bir dizi felsefi ve teolojik sorun nedeniyle karmaşık hale geliyor. Yaratılış metni için, dünyanın yaratılışını anlattıktan sonra (1. bölümde), insanın “Tanrı'nın benzerliğinde ve benzerliğinde” yaratıldığını (1.26) ve erkek ve dişinin diğer yaratıklar üzerinde egemenlik kurarak verimli ve çoğalması gerektiğini (1.26-28) belirttikten sonra, 2. bölümde insanın Tanrı tarafından aşılana yaşam nefesi sayesinde yaşayan bir varlık haline geldiğini (2.7) ve Cennet Bahçesi'ne konulduğunu söyleyerek devam eder: Tanrı'nın doğruya doğru diktiği (2.8). Bu noktada Yaratılış 2.9'da Bahçe'nin aşağıdaki tanımını, en azından Septuagint'in okunmasında tartışmalı bir belirsizlik içermektedir. Orijinal Yunanca metin için şu şekildedir: καὶ ἐξ ἀνέτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὡραῖον εἰς ὅρασιν καὶ καλὸν εἰς βρώσιν καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς καὶ μέσῳ τοῦ παραδείσου καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν çok iyi. Bu modern bir çeviridir: Ve Tanrı, göze güzel gelen ve yenilmesi iyi olan her ağacı, bahçenin ortasında Hayat Ağacını ve iyiliği ve kötülüğü bilme Ağacını da topraktan bitirdi. “İyiliği ve kötülüğü bilme ağacı”, Ermeniceden tercüme yapan Heinemann,¹ Colson ve Whitaker,² Mondésert,³ Triviño,⁴ ve Mercier⁵ gibi geçen yüzyılın Filoncu bilim adamları tarafından yaygın olarak benimsenen tercümedir.⁶ “İyiliği ve kötüyü bilme ağacı”, kişinin Cennete girerken karşılaştığı ilk ağacın geleneksel adıdır. Bu çeviri bir bakıma felsefi bir motivasyona sahip ama doğru değil; Çünkü metne uymuyor. İskenderiye Yahudiliğinde hakim olan Stoacı erdem tanımına benzemesi bakımından orijinal metinden farklılık göstermektedir. Stoacı tanım, Hans von Arnim'in Stoicorum Veterum 1 “Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen” adlı eserinin çeşitli pasajlarında bulunabilir (Heinemann, Cohn, Adler ve Theiler 1962–1964, cilt 1, 146). 2 “İyi ve kötüyü bilme ağacı” (Colson ve Whitaker 1929, cilt 1, 183). 3 “Arbre de la connaissance du bien et du mal” (Mondésert 1962, 69 ve 73). 4 “El árbol de la ciencia del bien y del mal” (Triviño 1975–1976, cilt 1, 146). 5 “Arbre de la connaissance du bien et du mal” (Mercier 1979, 73 vd.). 6 Radice 2005, 135'te ayrıca “iyilik ve kötülüğün bilgisi ağacı”nı da tercüme ettim.

--- SAYFA 90 ---

82 Radice Fragmenta'da erdemin "iyi ve kötü şeylerin bilimi"⁷ veya daha uzun ama buna karşılık gelen bir biçimde "iyi ve kötü şeylerin ve ne iyi ne de kötü olanın bilimi" olduğunu iddia eden Chrysippus'a gönderme yapılır.⁸ Bu tanım aslında Philo'ya bilgi ya da bilim olarak bir erdem kavramı atfeden çevirmenlerinin tanımını yansıtır. Ancak İncil'deki pasajın doğru versiyonu genellikle Septuagint'in Philo'dan etkilenmeyen çevirmenleri tarafından verilmektedir; örneğin Sgiaroviello'nun çevirisinde⁹, Philo'nun diğer çevirilerinde sıklıkla olduğu gibi gnōston gözden kaçırılmaz. Bu pasajın şu şekilde okunması daha iyi olur: Ve Tanrı, göze güzel gelen ve yenilmesi iyi olan her ağacı, bahçenin ortasında Hayat Ağacını ve iyilik ve kötülüğün bilgisini öğrenme Ağacını da topraktan bitirdi. İkinci ağaç da benzer şekilde, orijinaline aynı derecede sadık, ancak üslup açısından biraz beceriksiz, "kişinin iyi ve kötü şeylerin bilgisini (εἰδέναι) elde etmesini (γινώστών) sağlayan ağaç erdemi" olarak tanımlanabilir.¹⁰ Heinemann, Septuagint'in metninin sansürlendiğini zaten belirtmişti.¹¹ Ancak, kendi çevirisini şu şekilde gerekçelendirmişti: diğer metinlerden alıntı yaparak,¹² Philo, Yunancadan Yunancaya çevirirken gnōston terimini kendisi sildi.¹³ Görünüşe göre Philo, İncil'deki τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γινώστών ifadesini değerlendirdi. καλοῦ καὶ πονηροῦ kendi (τὸ ξύλον) τοῦ γινώσκειν καλῶν καὶ πονηρῶν ile aynı.¹⁴ Bunu yaparken, bölümün anlamını İncil metninin gerçekte talep ettiğinden farklı olarak aldı. Her şeyden önce Philo 7 Bkz. Galen, Hipokrat ve Platon'un Doktrinleri Üzerine 7.2.2 (SVF 3.256), 5.5.40 (SVF 3.257: ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν); Pseudo-Andronicus, Duygular Üzerine (Περὶ παθῶν), s. 19 Schuchardt (SVF 3.266). 8 Stobaeus 2.59.5-6 (SVF 3.262): ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων. 9 Sgiaroviello 2012, 119. 10 "Yaşamın pratiğini" ekleyerek anlamak çok daha kolay olacaktır. Aristoteles'in erdemlerine değinmek bize daha da yardımcı olacaktır. Φρόνησις (bilgeliğin eşdeğeri), pratik hayata (yani, mutlaka akıl tarafından empoze edilmeyen "insan mallarına ve seçilebilecek şeylere") uygulanan akli ifade eder. İki uç arasında doğru rasyonel dengeyi bulmaya karardır ve bu amaçla her zaman zihnimizi aydınlatabilecek bir rehber ve genel bir kurala ihtiyaç duyar. 11 19. yüzyılın sonunda Heinemann, Philo'nun Yunanca eserlerinin tamamını Almancaya tercüme etmeye başladı. 12 Her şeyden önce Kanun Alegorileri 1.60 ve Yaratılış 1.11 hakkındaki Sorular ve Cevaplar, Jean-Baptiste Aucher'in Ermeniceden çevirisinde (Mercier 1979, 72'de rapor edilmiştir) şu şekilde tanıtılmaktadır: Quid est lignum ad sciendum, cognoscibile boni et mali? 13 Burada kullanılan eleştirel baskı için bkz. Cohn, Wendland ve Reiter 1962. 14 Bkz. Yasaların Alegorileri 1.56-60: bahçedeki ağaçlar belirli erdemlerdir veya bunların karşılık geldiği eylemlerdir: doğru eylemler ve filozofların kabul ettiği eylemler

--- SAYFA 91 ---

İskenderiyeli Philo'da 83 İlahi Takdir ve Sorumluluk, iyilik ve kötülük Ağacı'nın gerçekte nerede bulunduğunu merak ediyor. Bu sorunun cevabı, iyinin ve kötünün doğasını açıklığa kavuşturmaya ve bunları insan düşüncesinin (gerçek) olasılıkları olarak açıklamaya yardımcı olur. Cevap olarak, Kanun Alegorileri'nde Philo aşağıdaki yorumu sunar. Bunun kanıtı, Bilgi Ağacının aynı zamanda Bahçenin içinde ve dışında olduğudur. Bu amaçla Philo, Ağacın bahçede "güç içinde" olduğunu, "özü itibarıyla" ise bahçenin dışında olduğunu açıklamak için iki Aristotelesçi terim kullanır: *δυνάμει* ve *κατὰ τὴν οὐσίαν*. Görünen o ki, kudret ve madde arasındaki ayrım, Philo tarafından, Bahçe'deki iyinin ve kötünün ontolojik statüsü ile ilk insanın seçim imkânı arasında ayrım yapmak için ortaya atılmıştır. Başka bir deyişle, Philo'nun açıklaması, İyilik ve Kötülük Ağacı'nın Bahçe içindeki "fiziksel" konumundan, iki seçenek arasındaki seçimin doğasına doğru ilerliyor gibi görünüyor. Bir bakıma, hem ontolojik hem de psikolojik bir anlam verildiği sürece, Ağacın - hem Bahçe içinde hem de dışında - "iki konumlu" olduğu söylenebilir - iyiyi ve kötüyü gerçek ve orijinal varlıklar olarak mı ifade ettiğine veya insan seçiminin bir sonucu olarak mı ifade ettiğine bağlı olarak. Bu değişim mümkün çünkü ruhumuzun yönetici kısmı kötüyü seçse bile hem iyiden hem de kötüden oluşuyor. Bu anlamda bir örnek, İlahi Şeylerin Varisi Kimdir?, 82'de ruh ve beden arasındaki ilişki şu şekilde açıklanmaktadır: "Mabedde ataların kutsal ayinlerini kutlarken tamamen saf olmayan bir başrahibin aynı zamanda hem içeride hem de dışarıda olduğunu söylemez misiniz? Görünen bedeni açısından içeride, ama gezip dolaşan ruhu açısından dışarıdadır?"¹⁵ Dolayısıyla başrahip içeridedir. bedeniyle fiziksel anlamda mabedin dışındadır, fakat Allah'a yönelmiş ruhuyla psikolojik anlamda mabedin dışındadır. Aretē'nin¹⁶ teorik ve pratik anlamlarını tartıştıktan sonra Philo, ideal bir model olarak erdemi, "görevlerden" kaynaklanan psikolojik eylemle özdeşleştirir. Erdemler hem teorik hem de pratik olduğundan, bunlar bahçedeki ağaçlardır. Göze çarpan güzellikleri teorik özelliklerini, tatlı tatları ise pratik ve araçsal yönlerini temsil eder. ¹⁵ ἥ οὐκ ἂν εἴποιτε, τὸν μὴ τέλειον ἀρχιερέα, ὁπότε ἐν τοῖς ἀδύτοις τὰς πατρώους ἀγιστείας ἐπιτελεῖ, ἔνδον εἶναι τε καὶ ἔξω, ἔνδον μὲν τῷ φανερώσῳ ματι, ἔξω δὲ ψυχῇ τῇ περιφοίτῳ καὶ πεπλανημένῃ; Dolayısıyla bu metin, fiziksel ve ruhsal olmak üzere iki düzeyi ele alırken, Cennet alegorisi tamamen ruhsal alan içinde lokalize edilmiştir. ¹⁶ Yasaların Alegorileri 1.57: "Erdem hem teorik hem de pratiktir; çünkü ona giden yol felsefe olduğu için teoride sürer [...], ama aynı zamanda eylemi de içerir; çünkü erdem, tüm eylemleri içeren bütünüyle yaşamın uzmanlığıdır." Seneca, Mektup 95.56'ya benzeyen italik pasajda da Stoacı etki tespit edilebilir: *virtus ad totam pertinet vitam*. Bu düşünce çizgisi de modelden modeli gerçekleştiren eyleme geçişi kolaylaştırmıştır. Çünkü Stoacılar göre erdem teoride anlamsızdır ve var olmayacaktır.

--- SAYFA 92 ---

84 Radice erdemi: Böylece modelden seçimi yapan ve bunu uygulamaya koyan kişiye doğru hareket eder. Yani Adem Cennette iyiliği gördü ve iyi davranabilirdi. Aynı şekilde Adem kötülük yaptığına göre, kötülüğü “görmüş” olmalı: Yani bir anlamda kötülük aslında Cennet'te mevcuttu.¹⁷ Peki tam olarak nerede? İyi ve kötüyü bilme ağacında mı? Bu doğru olamaz çünkü “ilahi koroda kötülük yasaktır” (Yasaların Alegorileri 1.61). Adem açıkça seçiminin bedelini ödüyor, fakat iyi Tanrı neden bu adamın ve onun soyunun böyle talihsiz bir eylemi gerçekleştirmesini engellemedi? Tanrı'nın durumunda bu, tehlikede olan birine yardım etmeyi ihmal etmek anlamına mı gelir? Sonraki alegorik yorum biraz karışık görünüyor, çünkü Philo çeşitli felsefi ve teolojik problemleri sistematik bir şekilde ele almadan ortaya koyuyor. Burada, Philo'nun tartıştığı ya da en azından değindiği ilahi sorumlulukla ilgili sorunların bir listesini sunuyorum; Philo, bu sorunları kendi "iyilik ve kötülük" Ağacı yorumuyla ilişkilendiriyor: - Tanrı neden Cennet'e en mükemmel insan (insan imgesi) yerine en zayıf ("kalıplanmış") insanı yerleştiriyor?¹⁸ - Kötülük, yalnızca bir hipotez ve potansiyel olarak bile olsa, Cennet Bahçesi'nde nasıl mevcut olabilir? Ya da daha genel anlamda: - Tanrı, kötü adamın ruhunu yaratmadığına göre belki de insanoğlunun kötülüğünden sorumlu değil midir?¹⁹ Peki ya O'nun her şeye gücü yeten gücü? Açıkça görülüyor ki, kişi şimdi, Philo'nun ima ettiği kapsamın ötesine geçen (Philo'nun bu konuda oldukça belirsiz olduğu) karmaşık teodise meselesini ele almak zorunda kalacaktı; eğer Cennet'te olumsuz bir model mevcut olmasaydı, Adem günah işlemezdi. Bu duruş aynı zamanda Kanun Alegorileri 1.61'de Stoacı düşünceden türetilen psikolojik terimlerle de meşrulaştırılır; burada Philo, iyi ve kötüyü bilme Ağacı'nın neden aynı anda hem "Cennette hem de onun dışında" olduğunu açıklar (1.60): "Çünkü ruhumuzun yönetici kısmı (τὸ ἡγεμονικόν) şekillendirilebilir ve iyi olsun, her izlenimi alabilen balmumuna benzer. ya da kötü." Bu nedenle, eğer Adem günah işlediye, kötülük Cennet'te zaten mevcuttu. Daha fazla bilgi için bkz. Radice 2000, 145–156. 18 Sorun zaten Yaratılış 2.9 ile ilgili Yaratılış 1.8 ile ilgili Sorular ve Cevaplar bölümünde ortaya konmuştu. Önerilen çözüm şuydu: "Kalıplanmış" insan, maddi yapısı nedeniyle her şeyden önce "felsefe" biçiminde rehberliğe ihtiyaç duyan kişidir, oysa insan imgesi buna ihtiyaç duymaz. Bu, Cennet'in bir ödülünden ziyade bir ahlak öğretimi okulu gibi görünmesine neden olur. 19 Bkz. İsim Değişikliği Hakkında 30: "Gerçekten, Tanrı kötü adamın ruhunu yaratmadı mı, çünkü kötülük Tanrı ve iyi ile kötü arasında bulunan ruh için nefret uyandırıcıdır, o tek başına yaratmadı, [...] çünkü o, balmumu gibi, iyinin ve kötünün farklı izlenimlerini almak üzereydi." Bu açıdan bakıldığında "insan-imgesi" [yani iyi] ifadesi, bizzat Tanrı'nın yarattığı insan fikriyle örtüşür; "kalıplanmış adam" gibi diğer insan türleri tamamen onun eseri olmayacaktır.

--- SAYFA 93 ---

Bu makalenin İskenderiyeli Philo'da 85. bölümünde İlahi Takdir ve Sorumluluk. Burada daha çok temel meseleye değineceğim; sonuçta 1. Kitap, 11. Soruda sorulan soru: İyilik ve kötülük Ağacı aslında neyi temsil ediyor? Heinemann, Philo'nun yorumunu korumak amacıyla Yaratılış metnini sansürlediğinde şüphesiz iyi niyetliydi. Kendine şunu sormuş olmalı: "Eğer Philo Yaratılış 2.9'u kendisi basitleştiriyorsa, Philo'nun yorumcusu-çevirmeni başka ne yapabilir?" Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu "yorumsal çarpıklık" nedeniyle incelediğimiz İncil pasajı tutarsız hale geliyor: Cennette "tüm bitkiler" iyi olduğu ve Hayat Ağacı'nın da iyi olduğu belirtiliyorsa, "iyilik ve kötülük Ağacı" için neden bir istisna yapılsın? Veya başka bir deyişle, iyilik ve kötülük Ağacı nasıl tamamen iyi ve Bahçede mevcut olabilir? Gördüğümüz gibi Philo'nun AL'daki psikolojik okuması tutarsızlıklardan muaf değil ya da en azından yukarıda gündeme getirdiğim bazı önemli konuları çözümsüz bırakıyor. 1.2 Yaratılış Hakkında Soru ve Cevaplardaki Perspektif Neyse ki, tefsir incelemelerinde bulunandan daha az karmaşık ve İncil metnine daha sadık olan başka bir yorum mevcuttur (yukarıda görüldüğü gibi, Gnoston Yaratılış metninden çıkarılmıştır). Bu yorum Philo tarafından Yaratılış Hakkında Sorular ve Cevaplar kitabının 1. kitabında benimsenmiştir. Burada, Yaratılış 2.9'un alegorik yansıması muhtemelen daha eski bir tefsir geleneğinden türetilmiştir; yukarıda gördüğümüz gibi, Philo bunu İncil'e Alegorik Yorumunda çeşitli düzeylerde rasyonelleştirmiştir. Bu gelenek, İncil'in akıl açısından ortaya koyduğu tüm konuların bir derlemesi olarak alınabilecek Yaratılış Soruları ve Cevapları'nda (1.6-11) korunmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde kötülüğün, yalnızca evrensel Formlar veya mükemmel paradigmlar olarak erdemleri içeren Tanrı'nın orijinal plantasyonuna ait olmadığına, daha ziyade insanın bireysel ve somut düşüncelerine bağlı olduğuna dair kanıtlar vardır. Soru 6, Cennet Bahçesi'nin bütünüyle "ilahi ve insani şeylerin bilimi olarak" bilgeliği temsil ettiğini belirtirken, Soru 8'den böyle bir anlayışın Philo'nun kendisi tarafından icat edildiği veya güçlü bir şekilde desteklendiği sonucunu çıkarabiliriz. Dahası, Yaratılış 1.6'daki Sorular ve Cevaplar'da, Cennet'in ekimi "Formların hegemonikon'da (yani ruhun rasyonel veya yönetici bölümünde) ağaçlar olarak yetiştirilmesine" karşılık gelirken, cennetin merkezinde yer alan Hayat Ağacı hem dünyanın bilgisini hem de dünyanın nedenini temsil eder. O halde 10. Sorudan, Hayat Ağacı'nın dini anlamda (pietas) anlaşılrsa da bilimsel bir gerçeklik görüşünü temsil ettiği sonucu çıkarılabilir.20 Bir bütün olarak bu temsil açıkça 20 Cf'yi ima eder. Dünyanın Yaratılışı Üzerine 154: "İnsanın ölümsüz olmasını sağlayan Allah'a olan takva."

--- SAYFA 94 ---

86 Cennet Hikmetinin dünyanın yaratılışından sonra ortaya çıktığı gerçeğini ortaya koyun; Çünkü Cennet Bahçesi'nin ekimi, "teonomik" bir bakış açısıyla, yani Tanrı'nın emirlerinin bir sonucu olarak "etik" bir dünyanın hayata geçirilmesini ima eder. Bilgi Ağacı sağduyuya karşılık gelir (Yaratılış 1.11 Hakkında Sorular ve Cevaplar),²¹ "her şeyin onunla bilindiği: bir yanda iyi ve güzel, diğer yanda kötü ve yakışsız", bireysel-somut anlamda, "bitki" imgesinde yakalanan soyut ve evrensel fikrin aksine. yetenek)? Ayırt etme yeteneğinin en mükemmel şekline ihtiyaç vardır: O olmadan ahlaki erdem var olamaz. Ancak muhakeme yeteneğinin yanı sıra gerçek seçim olanağı ve dolayısıyla ilahi düzeni ihlal etme olanağı da özgür iradeyle donatılmış insan doğasına aittir. Bu anlamda, Cennet Bahçesi'nde yalnızca erdem ve kişinin erdemli olması için gerekli olan her şey mevcuttur; oysa Adem'in bu ihlali ancak daha sonraki bir aşamada meydana gelir ve Tanrı'nın yaratımının iyiliğini etkilemez. Fakat Tanrı'nın yaratılmış dünyaya ilişkin ilahi planı, insanın özgür iradesiyle ve kötüyü seçme olanağıyla nasıl bir arada var olabilir? Bu soruyu ele almak için Philo'nun ahlaki psikolojisinin onun kozmolojisiyle ve özellikle de onun ilahi takdir anlayışıyla ilişkilendirilmesi gerekir. 2 İlahi Takdir Üzerine Çalışma Philo'nun Yaratılış 2.9'a ilişkin etik yorumu ve bunun kozmolojiyle ilişkisi, Yunan felsefesi, daha spesifik olarak Platon'a ve onun "ikinci yolculuğuna" açıkça sadık olmasına rağmen Philo'yu açıkça etkileyen Stoacılık bağlamına yerleştirilmelidir.²³ Bu etki, Philo'nun hakkında ayrı bir monografi yazdığı "kader" kavramıyla ilgili olarak açıkça fark edilebilir. Bunun kanıtı Caesarea'lı Eusebius, Jerome ve Suda tarafından korunmuştur. On Providence hem yapısı hem de aktarımı açısından karmaşık bir metindir.²⁴ Biçim olarak farklı iki kitaptan oluşur. Burada kullandığım metin kısmen Latince, kısmen Yunanca olan çeşitli parçalar içermektedir.²⁵ 21 Krş. ayrıca Plutarch, Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 11.1037F (SVF 3.175). 22 Az önce belirtildiği gibi bu, İdealar'ın ἡγεμονικόν'da ağaçlar olarak ekilmesine karşılık gelir. 23 Alesse 2008 ve ayrıca Niehoff 2018, 225–241'deki katkılara bakınız. 24 Bkz. Runia 2017 ve Ludovica De Luca'nın mevcut cilde katkısı. 25 Hadas-Lebel 1973, Aucher'in 19. yüzyılın başında yayınlanan Ermenice çevirisinin (MS 5. – 6. yüzyıl) Latince versiyonunu, Eusebius'un İncil Hazırlığı kitabından Yunanca alıntılarla birlikte sunar.

--- SAYFA 95 ---

İskenderiyeli Filo'da İlahi Takdir ve Sorumluluk 87 Üstelik kısmen bir diyalog (2. kitapta), kısmen de bir denemedir. Metnin özgünlük açısından eksikliği olan şey tutarlılığı telafi ediyor. Açıkça Helenleştirilmiş: İncil'den alıntılar nadirdir, hiçbir açık tefsir ipucu verilmemiştir; dahası, 2. kitapta Yunan şairlerine yönelik yüce bir övgü bulunabilir ki bu, Philo için oldukça alışılmadık bir durumdur. Bu nedenlerden dolayı bazı bilim adamları metnin sahte olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak Philo'nun sadece ateist değil, aynı zamanda mürted ve filozof, diğer bir deyişle rasyonalist olan ve aklın yardımıyla onu kurtarmak isteyen bir yeğeni vardı. 2. kitabın sonunda, 113. sırada Philo hedefine ulaştı: "İskender: Önceki şüphelerimden pişmanım; her şüpheye, kabul etmem gereken çok sayıda argümanla karşılık verdin." Eğer On Providence, İncil'e inanan ama aynı zamanda felsefe öğrencisi olan bir Yahudi tarafından yazılmış bir "ders kitabı" olarak görülecekse, o zaman metin ikna edici bir şekilde Philo'ya atfedilebilir. Bu, Philo'nun deneyimli ve bilgili, entelektüel ve filozof ama yine de inançlı biri olarak yeğeninin saygısını kazanmak için gösterdiği çabayla tamamen örtüşüyor. Philo'nun ailesi muhtemelen, birçok Yahudi'nin felsefeye hayran olduğu İskenderiye'deki Yahudi cemaatinde - daha büyük ölçekte - olup bitenleri yaşıyordu. Bu büyülenmenin kanıtları Akdeniz dünyasının her yerinde, özellikle de alegorilerin rasyonel açıklamaları şeklinde bulunabilir.²⁶ Tabii ki, bu rasyonelleştirme dini anlamda riskliydi: çünkü dini inançlar çoğu zaman yerini spekülâtif akla bırakıyordu. Philo'nun On Providence'daki yorumunda çoğu konu teolojik düzeyde çözümleniyor. Birinci kitap kozmolojiyi ele alırken, ikinci kitabın teması alegoristlerin tipik bir özelliği olan özür dileme amacına uygun olarak bu makalenin kapsamını daha doğrudan ilgilendiren teodisedir.²⁷ Bu nedenle konuyu daha yakından inceleyeceğiz. 3 Providence ve Creation On Providence, özellikle 2.48'de, bize Philo'nun etiği kozmolojiyle ilişkilendirme konusunda nasıl çalıştığına dair bir fikir veriyor. Burada, Platoncu yaratılış teorisini ve Stoacı inayet kavramını yeniden düzenlediği özellikle belirgindir. Çünkü Philo, Tanrı'yı ve O'nun yaratıcı eylemini tanıttığında, doğayı açıklığa kavuşturmak zorundaydı. 26 Bkz. Ramelli ve Lucchetta 2004. 27 Geç Helenistik dönemde alegoriciler sıklıkla mitoloji uzmanlarının eserlerini savundular, böylece tanrılar hakkındaki pek de eğitici olmayan bazı anlatıların harfi harfine değil, tanrıların rolünü yeniden canlandıran mecazi, esasen felsefi bir tarzda anlaşıldığını gösterdiler.

--- SAYFA 96 ---

88 Bu yaratılışın kökü, ister tanrısal ister yoktan olsun. Philo'ya göre bu sorunu çözmek kolay değil; çünkü eğer madde başlangıçta Tanrı ile bir arada mevcutsa, soru, evrenin yaratıcısı olarak Tanrı'nın her şeye kadir olmasıyla ilgilidir; bunun yerine madde doğrudan Tanrı tarafından yaratılmışsa, soru Tanrı'nın iyiliği ve kötülüğün varlığına ilişkin masumiyeti ile ilgilidir. Platon "Tanrı sorumlu değildir" (Θεὸς ἀναίτιος) iddiasındaydı;28 fakat İncil, Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu söylüyor.29 Hem Platon hem de Musa için Tanrı'nın iyi olduğu ve kötülüğün gerçekten var olduğu doğrudur, bu iki ifadeyi nasıl uzlaştırabiliriz? Platoncu gelenekte bu soru sıklıkla, Platon'un 10.896d-e30'da Kanunlar adlı eserinin bir pasajında tanıttığı, kötü bir ruh tarafından canlandırılmasına bağlı olarak olumsuz bir niteliğe sahip olduğu düşünülen maddi ilkeye atıfla ele alınmaktadır. Bu anlamda kötülükten Tanrı'dan ziyade madde ve ruh sorumludur. Açıkçası, Philo'ya göre bu varsayım Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu tehdit ediyor, ancak onun takdirini yaratılmış dünyaya sunmasını engelleyecek kadar değil. Eğer madde yaratılmamış olsaydı, Tanrı, heykellerin kendisinin bir heykeltıraş-yaratıcısı olarak iş görürdü (madenci veya dökümcü tarafından üretilen bronz maddenin değil), ancak bu, ilahi bir planın varlığına engel teşkil etmez, çünkü Philo, evreni koruyan ilahi takdir olarak anlaşılan Logos'un varlığını açıkça varsayar. Evrensel duygudaşlık ve kozmosun organik yapısı, parçaları Bütün'e ve aktif prensip olarak onun Logos'una bağladığından, takdirin varlığını ve zaferini kanıtlar. Açıkçası, Philo burada hem Platonlaştırıcı hem de Kutsal Kitap çerçevesinde benimsediği Stoacı materyali yeniden düzenliyor. Philo'da Logos, Tanrı'nın en yüksek gücüdür, yaratıcı faaliyetindeki zihni veya evrenin "yapıştırıcısı" (κόλλα) ve "zinciridir" (δεσμός); bu anlamda, aynı zamanda insanlar için lütufla dolu olan, Tanrı'nın ilahi planı ya da takdiridir.31 Stoacı Logos kavramı burada doğaüstü bir düzeye yükseltilirken, Stoacı ve Platoncu ilahi takdir anlayışı, teleolojik ve nezaketle, Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratılmış insanların iyiliğine yöneliktir. Bununla birlikte Philo, nedensel determinizm ve astral kader doktrinlerine bağlılığı ima eden Stoacı organikçiliği tam olarak varsaymaz. Aksine, göreceğimiz gibi, insanlara fiziksel zorunluluktan kurtulabilir ve eylemlerinde bir özerklik payı tanınabilir. Sonuçta Stoacılar astrolojiye ve 28 Plato, Timaeus 42d3-4, Republic 10.617e5'e izin vermiş olsalar da. 29 Bakınız örneğin Yaratılış 17.1, 18.14, 28.3; Philo'ya göre de Tanrı'nın güçleri sayıca sonsuzdur (bkz. Dillerin Karışıklığı Üzerine 171). 30 Bkz. Plutarch, On Isis and Osiris 45.369A-D, Atticus, fr. 23 Des Places, Numenius, fr. 52 Yer; Daha fazla referans için Emmanuele Vimercati'nin bu cilde katkısına bakın. 31 Bakınız, örneğin Philo, Dünyanın Yaratılışı Üzerine 20, 24-25; Uçuşta ve 112'yi Bulmada; Cherubim 127'de; İlahi Şeylerin Varisi Kimdir? 188 ve 201; bkz. Calabi 2008, 3-16.

--- SAYFA 97 ---

Onlar bile bilgenin yıldızların ya da kaderin egemenliği altında olduğuna inanmıyorlardı. Daha ziyade, rızanın "bizim gücümüzde" olduğu doktrinini benimsediler; öyle ki, bilge, kadere bağlı olan şeyleri yapmaya özgürce razı olur ve bu anlamda istediğini yapar.³² Philo ile Stoacılar arasındaki temel fark, Philo'ya göre Tanrı'nın kişisel olması, Stoacıların ise ilahi olanı kişisel olmayan, doğal ve maddi bir ilke olarak görmesidir. Bu bakış açısından bakıldığında, bir bütün olarak Cennet Bahçesi alegorisi (bölüm 1.2'de tartışıldığı gibi) özellikle sorunlu olmayacaktır, çünkü Adem'in zaten dünyadaki bir insan olarak Tanrı'nın ellerini terk ettiği ve dünyanın zaten var olduğu ahlaki dünyayla ilgili ikinci bir yaratıma odaklanmaktadır. Bu nedenle, tüm ontolojik ve teolojik konular ilk kozmolojik yaratımda (On Providence'da anlatılan) çözümlenir. Aden'de Tanrı, insan yaratıklarına mutlu ve erdemli olmaları için ihtiyaç duydukları tüm araçları verdi: her şeyden önce, hiyerarşik yapıları ve karşılıklı ilişkilerindeki mükemmel erdem modelleri (arketip veya ideal erdemler); ikinci olarak - erdemler hem teorik hem de pratik olduğundan - O, insanlığa kötüyü ve iyiyi ayırt etme ilkesini bahşetti; bu ilke sırasıyla Kabil'in somutlaştırdığı şekliyle philautia'ya (kendini sevmeye)³³ ve Habil'in somutlaştırdığı şekliyle teofiliye (Tanrı sevgisi) atfedilebilir. 4 Hayat Ağacı ve Ayırt Etme Ağacı Philo, Sokratik ve Platoncu varsayımlar da dahil olmak üzere Helenistik etik tartışmanın gayet iyi farkındaydı. Daha önce de belirtildiği gibi, "Stoacılar tarafından sıklıkla ele alınan Platoncu erdem birliği kavramı, Philo tarafından 32 Cicero, On Fate 41 (=SVF 2.974)'de ele alınmıştır: "Bir yandan kendisini zorunluluk teorisinden ayıran, diğer yandan hiçbir şeyin sebepsiz olmadığı fikrini savunmak isteyen Chrysippus, nedenleri kategorilerde ayırır, böylece kaçabilir. zorunluluktur ve kaderi korur. 'Bazı nedenler - diyor - tam ve temel, diğerleri yardımcı ve yakın. [...] Eğer her şey kaderle oluyorsa, o zaman her şey tam ve asıl değil, yardımcı ve yakın olan önceki sebeplerle olur. Bunlar elbette bizim elimizde değil ama bu, arzunun da olmadığını gösteriyor.'" Bu bakımdan ona, rıza teorisini önceki nedenlerle açıklamakta zorluk çekmiyor. Her ne kadar rıza yalnızca algılanan bir nesneyi takip etse de, ikincisi yine de yakın ve temel olmayan bir nedendir." Dolayısıyla "rıзалar bizim elimizdedir" (İskenderiyeli Clement, Miscellanies 2.54.5 = SVF 2.992), ancak bir dizi zorunlu nedenin yönettiği dünya üzerinde hareket etmemiz imkansızdır. 33 Özel Kanunlar Üzerine 1.344: "Yalnızca kendilerini sevenler, dolayısıyla akıllı ve duyuları ilahlaştıranlar. Bütün bu adamlar aynı amaca koşuyorlar, hepsi aynı niyetten etkilenmeseler de, Tek, gerçek yaşayan Tanrı'yı görmezden geliyorlar."

--- SAYFA 98 ---

90 Radice, tek bir erdeme sahip olmanın hepsine sahip olmak anlamına geldiğini yazar.³⁴ Benzer şekilde, erdemin hem teori hem de pratik olduğu fikri, Philo'nun ortodoks Stoacılığın terimlerine karşılık gelen terimleri kullandığı Kanunların Alegorileri'nde geliştirilmiştir.³⁵ Aynı çalışmada,³⁶ Yaratılış 2.10-14'ün cennetin dört nehri hakkındaki yorumu onun dört geleneksel erdemi hatırlamasını sağlar: phronēsis (sağduyu), sōphrosunē (ölçülülük), andreia (cesaret), dikaiosunē (adalet).³⁷ Dahası, Philo, Stoacı oikeiōsis (sahiplenme) ilkesini yaratılmış ve cisimsiz ruhlarla bağdaşmadığı gerekçesiyle reddederken, insan yaşamının amacı olarak Platoncu homoiōsis (Tanrı'ya benzerlik) kavramını benimser.³⁸ Bu, aklın Tanrı ile ortak olduğu varsayımına dayanır ve insandır ve insan failliğinin ilkesidir.³⁹ Bununla birlikte, Yahudi kültürüne ve dinine olan bağlılığı nedeniyle Philo, en sonunda tam anlamıyla entelektüalizme yabancıydı. Tartışmasız amaçlarla ilişkili olarak bilinçli seçim ilkesini tercih ediyordu: Burada amaçlar, Hayat Ağacı tarafından somutlaştırılan ideal erdemlerdir, oysa bilinçli seçim, bir yandan seçim ilkesini ima eden iyiyi ve kötüyü ayırt etme yeteneğidir. Birisi ya da Bir Şey'in insan ruhuna bu seçimi yapma gücü ve olanağını bahşetmiş olmasıdır. Bu anlamda, insan eylemi her şeyden önce Tanrı'nın inisiyatifine, yani yalnızca insanlara yönelik olan lütfuna bağlıdır.⁴⁰ Ancak öte yandan, insan bu özelliklere sahip olduğunda (ve ancak o zaman), philautia'ya mı yoksa teofiliye mi yönelmek istediğini seçebilir.⁴¹ Philo'ya göre kişinin kendine olan sevgisi, Kabil'in temsil ettiği gibi kötü bir yaşamdır. Tanrı sevgisi, Abel'in somutlaştırdığı şekliyle adil yaşamdır. ³⁴ Bkz. Kanunların Alegorileri 1.57. ³⁶ Bkz. Kanunların Alegorileri 1.63. ³⁸ bkz. 146-149 (referanslarla birlikte). ³⁹ Örneğin, On the Creation of the World 69, 71, 135; cf. Radice 2008, 148-149. ⁴⁰ Bkz. Radice 2008, 143-144. Philo genellikle θεοφιλής sıfatını yorumlar. "Allah'ın dostu"), mektuba iki anlamla da olsa: "Allah'ı seven" ve "Allah tarafından sevilen", "gözde", "seçilmiş." İkinci anlamda, θεοφιλής, herkesten çok, Yasaların Alegorileri 2.88-89'da açıkça "Tanrı'nın özellikle dostu olduğu adam" olarak adlandırılan Musa'dır. Eğer tüm patrikler "Allah'ın dostları" ise, İbrahim de tuhaf bir şekilde idi (İbrahim Üzerine 89): İncil'in alegorik yorumunda, her dindar insan için örnek teşkil eden Allah'a doğru bir "hicret"i tam anlamıyla gerçekleştiren İbrahim'di. Böyle bir yükselişin amacı, Yaratılış 2.3'te tasvir edilen ve yukarıda bahsedilen Hayat Ağacı ile temsil edilmektedir.

--- SAYFA 99 ---

Bu anlamda, Tanrı insana iyi ya da kötü yönünde bir seçim bırakacaktı. Bu nedenle, takdir öncelikli olarak, tüm iyi şeyler için bir model olarak Hayat Ağacı'nın yaratılmasından sorumlu olan Tanrı'nın iyiliğiyle ilgiliyken,⁴² sorumluluk esasen, daha ziyade Ayırt Etme Ağacı'na göre şekillenen ve her iki yöne, yani iyiye ve kötüye yönlendirilebilen insan tercihiyle ilgilidir. Tanrı'nın iyiliğinin Philo tarafından insanın kötülüğe karşı sorumluluğuyla nasıl uyumlu hale getirildiği konusu artık ele alınmalıdır. 5 İnsanın Sorumluluğu ve Tanrının Masumiyeti Tanrının kötülük karşısındaki masumiyeti ancak insanın sorumluluğunun kabul edilmesiyle haklı gösterilebilir. Philo insan özgürlüğüne böyle yaklaşıyor: dolambaçlı bir yoldan düşüncesi insanoğlundan çok Tanrı'ya yöneldi. Elbette, oğlunun karar vermesine izin veren bir babanın, ancak daha önce oğlunun yanlış seçim yapmasını önlemek için elinden gelen her şeyi yapmış olması durumunda iyi bir baba olduğu iddia edilebilir. Bu bağlamda, Tanrı'nın Değişmezliği Üzerine, Philo'nun konuya ilişkin bakış açısını anlamada anahtar niteliğinde olan kısa bir pasaj içerir, çünkü aksi halde onun diğer yazılarına dağılmış olan birçok fikri kapsar (bazıları İncil bağlamında gizlenmiştir); bu pasajda etik entelektüalizmin üstünlüğü kesintiye uğramakta ve yerini "zeka dışında her şey gereklidir" tezi almaktadır. Metin şu şekildedir: 47: [A] Bizi yaratan Baba, yalnızca zekamızın özgürlüğe layık olduğuna karar verdi (ἐλευθερία); ve zorunluluk bağlarını gevşeterek, onu dizginlemeden serbest bıraktı ve alabildiği kadarıyla ona bu armağanı bahşetti [...] kendiliğinden irade (ἐκούσιος) [...] [B] Ona, kendi kasıtlı amacı temelinde işleyen yorulmak bilmez bir vicdan (ἐθελουργός) bahşeden insan. αὐτοκέλευστος; özgür seçim (προαιρετικός) üzerine kurulu faaliyetler aracılığıyla işleyebildiği için, insan öngörüyle yaptığı kötü eylemlerden dolayı haklı olarak suçlanır ve bunun tersine, kendi iradesi dışında gerçekleştirdiği doğru eylemler için övgüyü alır (ἐκών) [yani. sorumluluk, RR]. [...] Diğer canlılarda, bitkilerde ve hayvanlarda doğurganlığı övmek ya da kısırlığı suçlamak mümkün değildir, çünkü onların tüm hareketleri ve dönüşümleri şu ya da bu yöndedir, ancak seçimleri yoktur ve istemsizdir (ἀπροαίρετος καὶ ἀκούσιος); sadece insanın ruhu ⁴² Bu, yaratılış tanımında İncil metninin sıklıkla tekrar etmesiyle kanıtlanmaktadır: "... ve Tanrı onun iyi olduğunu gördü."

--- SAYFA 100 ---

92 Radice, iradi hareket etme gücünü Tanrı'dan almıştır ve en önemlisi bu bakımdan Tanrı'ya benzetilmiştir; elem verici ve şiddetli bir metresten, zorunluluktan mümkün olduğu kadar kurtulmuştur. Bu pasaj, Tanrı'nın özgür olma gücünü verdiğini ancak özgürlüğün kendisini vermediğini açıkça ortaya koymaktadır; İnsanın sorumluluğu tam da bu iki durum arasındadır, çünkü kötülüğü seçen kişi bizzat kötülüğün kölesi olacaktır.⁴³ Özellikle, Tanrı'nın Değişmezliği Üzerine metninin (A) bölümünde vurgulanan nokta Stoacı rıza doktrini ile ilgiliyken⁴⁴ (B) bölümünde sorumlulukla ilgili olarak vurgulanan nokta için durum böyle değildir. Çünkü ikincisi, gerçekleştirilen eylemin aynı zamanda pratik etkiye de sahip olduğunu ve failin aynı zamanda kendi eylemlerinin sonuçlarından da sorumlu olduğunu ima eder. Ancak Stoacılar göre bir eylemin etik değeri, eylemin yarattığı etkiye değil, yalnızca failin içsel eğilimine bağlıdır. Çünkü Stoacı düşüncede olaylar kozmik Logos'un dayattığı zorunlulukla birbirine zincirlenmiştir: dolayısıyla insan kaderini değiştiremez. Örneğin Adem'in günahının aynı zamanda oğullarının da lanetlenmesine neden olması Stoacı bakış açısından düşünülemezdi. Burada günahın mirası meselesi açıkça söz konusu değil; daha ziyade, dünyanın bir bütün olarak gelişiminin rasyonel, önceden hazırlanmış ve değiştirilemez bir yolculuğu takip ettiği gerçeği söz konusu. Stoacılar iyi ve kötüyü büyük ölçüde niyetler ve somut eylemler alanına ilişkin içsel meseleler olarak görürler. Kötülüğün veya erdemin sonuçları, kozmik olayların gelişimiyle değil, insanın mutluluğu veya üzüntüsüyle ilgili olduğundan yalnızca psişik (veya muhtemelen eskatolojik) niteliktedir. Çünkü insanlık tamamen iyi ya da kötü olsa bile kaderi değişmeyecektir. 6 Philo'da Özgürlük ve Determinizm: Stoacı Sorular ve Platoncu Cevaplar Bunlar, Philo'nun alegorik yorumlarından derlenebileceği üzere, tefsirsel-alegorik düşüncesinin sonuçlarıdır. Burada yine de, ne sorumluluğu ne de özgürlüğü olan diğer canlılar, bitkiler ve hayvanlarla karşılaştırıldığında insanın özel statüsünü ele almak istiyorum.⁴⁵ 43 Ayrıca bkz. Frick 1999, 162-175 ve Troels Engberg-Pedersen'in bu cilde katkısı. 44 Bu, aklın (yani ruhun yönetici kısmının), içeriğini kabul ederek veya reddederek her izlenim hakkında yaptığı değerlendirmedir. 45 Bu sorunlardan bazıları Radice 2008'de zaten vurgulanmıştır.

--- SAYFA 101 ---

İskenderiyeli Philo'da İlahi Takdir ve Sorumluluk 93 Bu konuyu ele alan alegorik çalışmalar grubu, Philo'nun doğal determinizmi tartışılmaz bir gerçek olarak gördüğünü açıkça ortaya koyuyor; ancak bu, aynı zamanda insanlığı daha yüksek işlevlerine dahil etmiyor. Musa'nın kendisi - Philo'nun İlahi Şeylerin Varisi Kimdir?, 300-301'de belirttiği gibi - "her filozof gibi", "olup biten her şeyin nedeni olarak kader ve zorunluluğu (εἰμαρμένη καὶ ἀνάγκη)" biliyordu. Ancak diğer filozoflardan farklı olarak "dünyada olup bitenlerin nedenlerini belirlediğini düşünmüyordu." Elbette - Philo'nun ima ettiği gibi - zar atıldığında, eylemin sonuçları belirli ve zorunludur, ancak bunların temel nedeni farklıdır. Dolayısıyla İsimlerin Değişimi Üzerine 135'te konuyu şu soruyu sorarak özetliyor: Dünya, kader, her şeyin sonuçsal veya analojik düzeni, kopmaz bağlantılarıyla kime ait? Kime göre [...] tereddüt etmeyen, hareket etmeyen güçlü destek; yani öğüt [...] Asa, krallık gücü kime? Yalnızca Allah'a ait değil mi? Bu nedenle Philo'ya göre determinizm kendi başına ilahi takdiri inkar etmez; daha ziyade, Seneca'nın On Providence 5.8'deki açık sözlü ifadesinde belirttiği gibi, Roma Stoacılığında kanonik hale gelecek bir fikre uygun olarak onu sınırlandırır: "Tanrı sonsuza kadar itaat eder, ancak bir kez emreder."⁴⁶ Philo'nun İncil'deki yaratılışa inanan bir Yahudi olmasaydı, bu konunun muhtemelen aşağıdaki Platoncu tartışmayı önceden haber verdiği söylenebilirdi. Çünkü Philo, Platoncular gibi, doğal zorunluluğun, Tanrı'nın maddeden ve yarattığı dünyadan özerkliğini ve insanın sorumluluğunu fiziksel kısıtlamalardan koruyan doğaüstü nedenleri engellemediğine ve aslında bunları önceden varsaydığına inanır. Bu, tam olarak bilinmeyen ve isimlendirilemeyen aşkın bir Tanrı ve Tanrı'nın lütfuyla yaratılmış ancak yine de kendi seçimlerini yapmakta özgür olan ruhlar sayesinde mümkündür.⁴⁷ 46 Krş. Radice 2008, 164. Philo'nun - determinist olan ve astroloji uygulayan Keldanilerin geleneğine uygun olan - sözde Haran ülkesine entelektüel bir yükselişe aşılması gerektiğine dikkat edilmelidir. Philo'nun İbrahim'in Hicreti Üzerine 178'de belirttiği gibi bu topraklar aklın kendi içinde yer aldığı aşamayı temsil eder; oradan θεοφιλία'ya doğru ilerliyor. Philo, "cennetteki şeyleri yeryüzündekilere uyarlamaya alışkın" olan Keldani astrolojisini reddetti ve bu da panteizme ve ateizme yol açtı. Bunun yerine, İbrahim'in Göçü Üzerine 185'te şunu önerdi: "Kendinizi ve kendi doğanızı tanıyın ve kendiniz yerine başka hiçbir yerde yaşamayı tercih etmeyin." 47 Bkz. Calabi 2008, 39-56.

--- SAYFA 102 ---

94 Radice Philo'nun determinizmine gelince, bu kesinlikle atomların hareketle çarpışarak aktarılmasına dayanan Demokritosçu (doğrusal veya mekanik) tipte değildir. Aksine, parçalar ve bütün arasındaki ilişkiye dayanan organik-hayatidir. Bu, özellikle Platoncu etkilerle birlikte temelde Stoacı olan genel bir felsefi konumun izlerini kolaylıkla bulabileceğimiz 2.9-12'deki On Providence'ta açıkça görülmektedir. Genel olarak, Philo'nun zamanında İskenderiye'nin entelektüel iklimi Cicero'nun yazılarındakine oldukça benzerdi; burada akademik bir çerçevede, özellikle etik alanında ağırlıklı olarak Stoacı görüşler bulunabilir. Ama Philo'ya geri dönelim: Yukarıda bahsedildiği gibi, inayet, yaratma eylemiyle eş-tözseldir;48 ancak yaratılış olmadan da geçerlidir, çünkü inayetin spesifik anlamı yalnızca maddeyi yaratmak ve üretmek değil, aynı zamanda yaratılışı korumak ve yönetmektir. Bu, ne madde konusunda yaratılışçı, ne de aşkın teolojiye yönelmiş olan ama yine de bir o kadar inayetçi olan Stoacı düşünceyle uyumludur ve Philo'nun burada taklit ettiği yaklaşım budur.49 7 Son Sözler Sonuç olarak, Philo'nun inayet ve özgür irade kavramına asıl katkısı, onun felsefi ilgileri ile bir İncil yorumcusu olarak yaptığı çalışma arasındaki etkileşime bağlıdır. Bu bağlamda, hem yaratılmış dünyadaki kötülüğün durumunu hem de ilahi takdirin sınırlarını açıklamak açısından hayati önem taşıyan insan sorumluluğu konusunu esas olarak ele aldık. Sorumluluk kavramı esas olarak Philo'nun İncil'deki iyinin ve kötünün bilgisi Ağacı alegorisine ilişkin açıklamasıyla ilgilidir. Göstermeye çalıştığım gibi, ne yazık ki bu alegori çözmekten çok daha fazla meseleyi gündeme getiriyor; Sorular'da muhafaza edilen (yazarın bizzat orada bir araya getirdiği) Philon öncesi yorum ise Septuagint'in metnine daha sadık olmakla kalmıyor, aynı zamanda daha açık. Açıkçası, Philo'nun İncil metnini açıklamada karşılaştığı sorunların çoğu, genel olarak "yorumsal kısıtlama" olarak adlandırılan şeye, yani vahyedilen metinle uyumlu felsefi argümanlar bulma ihtiyacına bağlıdır. 48 Onu var etmek, Tanrı'nın insana yönelik en büyük armağanıdır; insan, ancak bir dünya kendisini kabul edebilecek duruma getirildikten sonra, statüsüne uygun bir meskene sahip olabilsin diye yaratılmıştır. Bkz. Dünyanın Yaratılışı Hakkında 77: "Tanrı, insanın, Kendisine en çok benzeyen yaratıklar gibi, dünyadaki her şeyi yerli yerinde bulmasını istedi." 49 Bu konuların İmparatorluk Stoacılığındaki mirası hakkında, bu ciltte René Brouwer, Ricardo Salles ve Troels Engberg-Pedersen'in katkılarına bakınız.

--- SAYFA 103 ---

İskenderiyeli Philo 95'te İlahi Takdir ve Sorumluluk Philo, bilgi Ağacını, seçenlerin özgürlüğünü ima eden bir ayırt etme sembolü olarak ele alır. Bu nedenle özgürlük, yalnızca etik açıdan değil (ki bu onun doğal bağlamı olacaktır), aynı zamanda teolojik açıdan da önemlidir, çünkü Tanrı ile yaratılan dünyaya ancak daha sonra müdahale eden ve yalnızca insanın seçimine bağlı olan kötülük arasındaki tüm bağlantılardan kaçınmaya yardımcı olur. Bu anlamda kötülüklerden Allah sorumlu değildir. İnsan iradesinin bağımsızlığı, ilahi takdirin yüce bir armağanıdır (ve kesinlikle bir kusur değildir) ve Tanrı'nın insanlığı tercih ettiğinin bir işaretidir. Bu argümanın arka planı Stoacılığa dayanmaktadır; rıza kavramı doğaya karşı olası yıkıcı bir eylem olarak anlaşılmaktadır. Yalnızca İlahi Takdir'in iradesini kabul eden bilge için "onun istediği dışında hiçbir şey olmaz."50 Philo'da bu kabul, Habil'in ifade ettiği ve genel olarak atalar tarafından kabul edilen "Tanrı sevgisi" durumuna karşılık gelir. Stoacılara ve Philon'a göre özgürlük nesnel (yani eyleme ilişkin) olmaktan ziyade öznel (yani kişiye ve onun rızasına ilişkindir): hiçbir eylem kendi başına özgür değildir; daha doğrusu, özgür olan ve evrensel olayların akışına katıldıktan sonra kendilerini "belirleyen" ve "zorunlu kılan" insanlar tarafından gerçekleştirilen eylemler. Ancak Stoacılığın aksine Philo, insan özgürlüğünü, doğaüstü bir Tanrı'nın ilahi planının yanı sıra, yaratılmış ve cisimsiz ruhlara dayandırmak zorundaydı. Bu anlamda, kozmosun kozmolojik ve ahlaki ilkesi olarak fiziksel düzenin gerekliliği, Tanrı'nın lütfuyla aşılmış (veya daha doğrusu öncelenmiştir). Vahiy dışında bu yönlerden bazıları Platon'un düşüncesinden ilham aldı ve bu nedenle sonraki yüzyıllara miras olarak kaldı. Kaynakça Alesse, Francesca, ed. 2008. İskenderiye Filosu ve Aristoteles Sonrası Felsefe. Leiden: Brill. Calabi, Francesca. 2008. Tanrı'nın Oyunculuğu, İnsanın Oyunculuğu. İskenderiye Filosunda Gelenek ve Felsefe. Leiden: Brill. Cohn, Leopold, Paul Wendland ve Siegfried Reiter, der. 1896-1930. Philonis Alexandrini operası süpersunt olarak. Berlin: Reimer. Colson, Francis H. ve George H. Whitaker, tr. 1929. Philo, cilt. 1. Cambridge, Mass: Harvard University Press. Daniel, Suzanne, tr. 1975. Philon d'Alexandrie, Despecibus legibus I-III. Paris: Cerf. 50 Stoacı doktrin için bkz. Augustine, Mutlu Hayat Üzerine 25 (= SVF 3.572).

--- SAYFA 104 ---

96 Radice Frick, Peter. 1999. İskenderiye Philo'da İlahi İlahi Takdir. Tübingen: Mohr Siebeck. Gorez, Jean, tr. 1966. Philon d'Alexandrie, De Abrahamo. Paris: Cerf. Hadas-Lebel, Mireille, tr. 1973. Philon d'Alexandrie, De Providentia I ve II. Paris: Cerf. Heinemann, Isaak, Leopold Cohn, Maximilian Adler ve Willy Theiler, tr. [1909-1938] 1962-1964. Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung. Berlin: De Gruyter. Levy, Carlos. 2009. Philo'nun Etiği. InTheCambridgeCompaniontoPhilo, Düzenleyen: Adam Kamesar, 146-171. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Marcus, Ralph, tr. 1971. Philo.Ek1. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları. Mercier, Charles, tr. 1979. Philon d'Alexandrie, Quaestiones et Solutiones in Genesim I et II ve versione armeniaca. Paris: Cerf. Mondésert, Claude, tr. 1962. Philon d'Alexandrie, Legum allegoriae I-III. Paris: Cerf. Niehoff, Maren R. 2018. İskenderiyeli Philo. Bir Entelektüel Biyografi. New Haven: Yale Üniversitesi Yayınları. Radice, Roberto. 2000. AllegoriaeparadigmieticiinFilonedAlessandria.Commentario al "Legum allegoriae." Milan: Vita ve Pensiero. Radice, Roberto, ed. 2005. Filone di Alessandria, Tutti ve trattati del "Commentario allegorico alla Bibbia." Giovanni Reale, Clara Kraus Reggiani ve Claudio Mazzarelli ile işbirliği içinde. Milano: Bompiani. Radice, Roberto. 2008. "Filo ve Stoacı Etik. Özgürlük Fikri Üzerine Düşünceler." İskenderiyeli Philo ve Aristoteles Sonrası Felsefe, Francesca Alesse tarafından düzenlendi, 141-168. Leiden: Brill. Ramelli, Ilaria ve Giulio Lucchetta. 2004. Alegoria 1: L'età Classica. Milan: Vita ve Pensiero. Runia, David. 2017. "Stoacılıktan Platonculuğa. İskenderiyeli Philo'nun De Providentia I'deki Zor Vakası." Stoacılıktan Platonizme: Felsefenin Gelişimi, MÖ 100 - MS 100, Troels Engberg-Pedersen tarafından düzenlenmiştir, 159-178. Cambridge: Cambridge University Press. Sgiarovello, Elena, tr. 2012. Genesi. La Bibbia dei Settanta 1: Pentateuco'da, Paolo Lucca tarafından düzenlendi. Brescia: Morcelliana. Triviño, José María, tr. 1975-1976. Obras, Alejandría Filón'u tamamladı. Buenos Aires: Acervo Kültür Editörleri.

--- SAYFA 105 ---

Bölüm 6 Pavlus'un Romalılara Mektubunda Stoacı Özgürlük 6.1-8.30 ve Epiktetos, Tez 4.1: Bir Yükümlülük Altında Olmaktan Troels İstemesine Engberg-Pedersen 1 Konu Kader, takdir ve özgür irade: Yeni Ahit'te bu terimlerin ortaya çıkardığı felsefi konular dizisi hakkında önemli bir yansıma buluyor muyuz? Aynı soruyu Yeni Ahit'le çağdaş olan Greko-Romen felsefesi için sorsaydık, cevap hem evet hem de hayır olurdu. Evet: Stoacılıkta kader (ἐξαρμὲν, fatum), takdir (πρόνοια, Providentia) ve insan eyleminin "bize bağlı" olup olmadığı sorusu (ἐφ') üzerine kapsamlı bir yansıma buluyoruz. ἡμῶν) - bundan sonra "kendi kaderini tayin etme" olarak bahsedeceğim şey. Böylece von Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF) 2. cildinde kader üzerine tam bir bölüm (6: De fato), takdir üzerine (Cap. 8: De Providentia et natura artifice) ve kader ve özgür irade üzerine geniş bir bölüm (6 § 10: Fatum et liberum arbitrium) içerir. Ama aynı zamanda hayır: Her ne kadar von Arnim liberum arbitrium'dan bahsetmiş olsa da, Stoacılık öğrencileri arasında Stoacılarla bağlantılı olarak "özgür irade"den bahsetmememiz gerektiği konusunda genel bir fikir birliği vardır: a) Stoacılıkta belirgin, modern bir "irade" kavramı yoktur;1 b) her şeyin nedensel olarak kader tarafından belirlendiği bir dünyada insan eylemiyle bağlantılı olarak "özgürlük"ten özel olarak bahsetmediler (bunun yerine "kendi kaderini tayin etme"den söz ettiler); "özgürlük"ten söz ettiler ama tutkularla bağlantılı olarak;2 c) ve her halükarda, insan eyleminin "bize bağlı" olduğunu söyleyerek kastettikleri şeyi açarken, modern bir radikal "özgür irade" kavramına benzer bir şeye başvurmamak gerekir.3 Yine de Stoacılar kader, takdir ve özgür iradeyle ilgili meseleler üzerinde derinlemesine düşünmüşlerdir. Yeni Ahit yazarları da aynısını mı yaptı? Hızlı cevap: hayır! Kader tamamen onların ufkunun dışındadır. Providence bunu yapmıyor. Ancak Stoacıların boğuştuğu konu genellikle Yeni Ahit'te bir sorun olarak anlaşılmıyordu, yani şu: Eğer Tanrı dünyada olup biten her şeyi ilahi takdirle belirlemişse, buna 1 Bakınız, örneğin Inwood 2005.2 Bu, Bobzien 1998a'da güçlü bir şekilde vurgulandı, ardından başkaları da geldi, örneğin; Long 2002. 3 Bkz. örneğin Bobzien 1998a ve b; Satışlar 2005 ve 2013; Frede 2007 ve 2011. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_008

--- SAYFA 106 ---

98 Engberg-Pedersen insanların anlayış ve davranışlarına bakıldığında, o halde onların kendileri de aynı açıdan "özgür" (veya en azından Stoacıların söylediği gibi "ahlaki açıdan sorumlu") mudur? Aslında bu konuya en azından Paul değinmiş olsa da, bir sorun olarak hissedilmemiş gibi görünüyor. Dolayısıyla sorumuzun cevabı şu olmalıdır: Hayır, Yeni Ahit'te kader, takdir ve özgür irade hakkında esaslı bir yansıma yoktur. Ve yine de! Bu makalede, Yeni Ahit yazarları arasında en felsefi olanı olan Pavlus'un Romalılara Mektup'unun oldukça kapsamlı, merkezi bir bölümünde özgürlük kavramını karmaşık ve başlangıçta kafa karıştırıcı bir şekilde kullandığını ve Stoacılığın ışığında anlaşılması durumunda en iyi şekilde aydınlatıldığını göstermeye çalışacağım. Dahası, onun tedavisinin aslında kader, takdir ve özgür irade çerçevesinde ortaya çıkan meseleyle ilgili olabileceğini de göreceğiz. Eğer öyleyse, Yeni Ahit bu konu hakkında tamamen sessiz olmayabilir. 2 Bir Uyarı O halde bu makale 'Yeni Ahit'teki kader, takdir ve özgür iradenin' genel bir açıklaması değildir. Daha ziyade, belirli bir pasajın vaka çalışmasıdır. Bu nedenle okuyucunun tüm Batı kültürünün en karmaşık ve büyüleyici metinlerinden birini derinlemesine incelemeye hazır olması gerekir. Burada antik felsefe konusunda uzmanlığı olan ancak Yeni Ahit'te uzmanlığı olmayan okuyucular için yazıyorum. Bu tür okuyucuların metnin kendi düşünce akışını takip edebilmeleri için (Pavlus'un mitolojik dünya görüşünü yansıtan) bazı develeri yutmaları gerekir. Aynı zamanda, Pavlus'un özgürlük kavramını ele almasının ilginç ve felsefi bir anlam taşıdığını da görebilmeliler. Bununla birlikte, aynı zamanda Yeni Ahit konusunda uzman olan okuyucular için de yazıyorum; özellikle de Pavlus'un Romalılar 6.1-8.13'ten 8.14-30'a kadar özgürlükle ilgili yaklaşımındaki bir bilmeceyi çözmeyi amaçlayan pasajın bir okumasını sunacağım. Burada da okuyucuların argümanı takip edebilmeleri için bir şeyler sunmaları gerekecek, yani aydınlatmak için getireceğim Stoacı materyal de dahil olmak üzere Pavlus'a yönelik felsefi bir yaklaşıma gerçek bir ilgi. Ancak fedakarlığın buna değeceğine inanıyorum. 3 Bazı Ön Metodolojik Gözlemler Her iki okuyucu grubunun da yararına, burada "Yeni Ahit ve Yunan-Roma felsefesi" alanındaki kendi çalışmamdan elde edilen bazı metodolojik noktaları listeliyorum. 4 4 Bakınız, örneğin Engberg-Pedersen 2000, 2010 ve 2017.

--- SAYFA 107 ---

Pavlus ve Epiktetos'ta Stoacı Özgürlük 99 İlk olarak, aslında Yunan-Roma felsefesi ile Yeni Ahit arasında, ilkinin ikincisi üzerindeki etkisi nedeniyle soykütüksel olarak açıklanması gereken bağlantılar vardır. İkincisi ve aynı zamanda, Yeni Ahit yazılarının kökleri Büyük İskender'den çok daha öncesine uzanan Yahudiliğe ve tabii ki Greko-Romen felsefesinden etkilenen Helenistik ve Roma dönemlerine ait Yahudi yazılarına dayanmaktadır. Üçüncüsü, Yeni Ahit'teki Paulus'un (ve aslında Johannine'nin) yazılarını "felsefi" olarak tanımlamak doğru olsa da, bu tür "felsefe" Platon, Aristoteles, Epikuros, Stoacılar ve diğerlerinde bulduğumuzdan biraz farklı bir şekle sahiptir. Dördüncüsü, Pauline'in (ve Johannine'in) yazıları "felsefe" perspektifinden incelendiğinde, öncelikli amaç, onları "antik çağdaki Yunan-Roma felsefi metinleri"ne ilişkin bazı genel bakışlara dahil etmek yerine, bu yazıların kendisini daha iyi anlamak olmalıdır. Beşinci olarak, Pauline (ve Johannine) metinlerini incelemek için Greko-Romen felsefi konularının karşılaştırmalı kullanımı bu nedenle öncelikle buluşsal olarak anlaşılmalıdır. Bu metinlere yeni ve daha iyi bir ışık tutmayı amaçlamaktadır ve kapasitesi bunu doğrulamaktadır. Altıncı olarak, araştırmacı bu nedenle metinlerin Yunan-Roma felsefi karşılaştırmasıyla aydınlatılıp aydınlatılmadığını görmek için sürekli olarak metinleri "dikkatli bir şekilde dinlemelidir". Burada ele alınacak spesifik konu için aşağıdaki iki gözlemi ekleyin: Yedinci olarak, Pavlus'un, ilahi determinizm ile insan sorumluluğu arasındaki ilişkinin sorunsuz olduğuna dair geleneksel Yahudi anlayışından yararlanabileceği kesin görünüyor. Bu ilişkiye dair ilgi ancak daha sonraki bir aşamada (fakat Pavlus'tan önce), yani Yunan-Roma felsefesinde ortaya çıktı. Sekizinci ve benzer şekilde, kader ve kendi kaderini tayin etme konusundaki Stoacı tutumun, geleneksel Yunan anlayışı diyebileceğimiz şeyle ilgi çekici bir ilişki içinde olduğunu hatırlamak önemlidir. Tıpkı geleneksel Yahudi anlayışında olduğu gibi burada da, bir tür determinizm (ilahi veya başka türlü) ile övgü ve suçlama için gereken ahlaki sorumluluk miktarı arasında herhangi bir içsel karşıtlık duygusu yoktu. Stoacıların yaptığı şey, geleneksel görüşün temel doğruluğunu savunmanın yollarını bulmaktır. Pavlus'un yalnızca geleneksel Yahudi (ve aslında Yunan) resmine mi güvendiğini, yoksa gerçekten de bir şekilde felsefi sorgulamanın içine mi sızdığını önceden bilemeyiz. Bu sadece altıncı gözlemi özellikle konuyla alakalı kılmaktadır: Sorunun gerçekten orada olup olmadığını ve Yunan-Roma felsefi karşılaştırmasıyla aydınlatılıp aydınlatılamayacağını görmek için metinlerin kendisini dikkatle dinlemeliyiz.

--- SAYFA 108 ---

100 Engberg-Pedersen 4 Stoacı Özgürlük Teorisi (ve Epiktetos, Tez 4.1) Stoacı kader, inayet ve 'bize bağlı olan' teorisi SVF cilt. 2, "özgürlük" (ἐλευθερία) ile ilgili parçalar cilt. 3, öncelikle 6. bölümün 6. bölümünde (De iure et lege bölümünde De nobilitate et libertate) ve 9. bölümün 5'inde (De sapiente et insipiente bölümünde Sapiens est dives, formosus, liber). Her iki bölümde de köle olan tüm aptalların aksine özgür olan kişi bilgedir. Antik toplumdaki köleliğin merkezi rolü nedeniyle, antik metinlerde "kölesiz" çiftinin güçlü bir sosyo-politik niteliğe sahip olduğu açıktır. Buna bağlı olarak özgür olmak çok değerliydi, oysa köle olmak öyle değildi. Ancak ünlü Stoacı paradokslara göre, sosyal konumu ne olursa olsun, aslında "zengin", "yakışıklı", "özgür", "kral" vb. olan yalnızca bilge adamdır (krş. SVF 3.597). Dolayısıyla bir köle bile (eğer akıllıysa) bu anlamda özgür olabilir. O halde insanı özgür kılan bilgelik nedir? Ve Stoacı bilge adam neyden özgürdür? Epiktetos'un Tez 4.1'i olan "Özgürlüğe Dair" in ilk cümlesi cevabın başlangıcını veriyor (§ 1): "İsteddiği gibi yaşayan (βούλεται) özgürdür (ἐλεύθερος), onu ne zorlamak (ἀναγκάσαι) ne de engellemek mümkündür. (κωλύσαι) veya sınırlandırın (veya zorlayın, βιάσασθαι) [...]." Bunu özgürlüğün tanımı olarak kabul edelim. Özgür olmak, hiçbir dış etkinin kişiyi zorlayamayacağı, engelleyemeyeceği, daha genel olarak güç kullanarak herhangi bir şey düşündürtemeyeceği veya yaptıramayacağı şekilde, dilediği gibi yaşamaktır. İnsan istediği gibi düşünür ve hareket eder. Epiktetos, eleştirinin geri kalanında, bir kişinin aslında ya zorlandığı, engellendiği ya da kısıtlandığı bir dizi vaka geliştirir. Bunu sağlayan öncelikle diğer insanlardır. Ancak Epiktetos, bir kişinin daha sonra zorlanmaktan, engellenmekten veya kısıtlanmaktan nasıl kaçınabileceğine dair açıklamasına giden özetinde (§§ 51-61), tüm bu efendilerin arkasında bizim de köle olduğumuz başka bir şeyin yattığını da belirtir (§§ 59-60): Çünkü efendi olarak şeylere (kendilerine, τὰ πράγματα) sahibiz (κύριοι) diğerlerinden önce. Ve bunlar (şeyler) çoktur [...]: ölüm, sürgün, mal kaybı, hapis, haklardan mahrum bırakılma [...]; zenginlik, tribünlük, praetorluk, konsüllük. Bunları sevdiğimizde, nefret ettiğimizde ve korktuğumuzda, kaçınılmaz olarak, bunlar üzerinde kontrol sahibi olanların (ἐξουσία) bizim efendilerimiz olduğu sonucu çıkar. Diğer insanlar, nesnelerin kendisi ve her ikisine de karşılık verdiğimiz tutkular, yani sevgi, nefret ve korku;

--- SAYFA 109 ---

Pavlus ve Epiktetos'ta Stoacı Özgürlük 101 Bilge adam özgürdür ve bilgeliği sayesinde özgür kılınır. Başka yerlerde tutkular dört başlık altında toplanmıştı: "zevk" (ἡδονή), "acı" (λύπη), "korku" (φόβος) ve "arzu" (ἐπιθυμία).⁵ Dolayısıyla Epiktetos'un "sevgisi" hem değerli şeylerden birine ya da diğerine sahip olmanın hazzını hem de aynı zamanda sahip olma arzusunu da kapsayabilir. Anla. Bilgeliğin kişiyi tutkulardan kurtarmanın yolu, kişiyi Stoacı etikteki nihai içgörüyü ulaştırmaktır: insanın iyiliği, sözde "iyiler"den (alıntıdaki değerli şeylerden) oluşmaz, bunun yerine "doğaya uygun yaşamak", yani dünyanın Tanrı tarafından yapılandırıldığı ve bu yapıyı sürekli olarak ortaya çıkardığı şekilde yaşamaktır. Dünyanın yapısının bu şekilde ortaya çıkışının kendisi, tamamen nedensel olarak belirlenmiş ve dolayısıyla kadere bağlı olmayı da içeren bir anlamda "rasyoneldir". Kişinin kendisinin hem dünyanın kendi akışının bir parçası olan bedensel bir varlık hem de öncelikle hem dünyayı hem de kendisini anlayabilen rasyonel bir varlık olduğunu anlayarak, kişi kendi iyiliğinin başlangıçta değer verilen şeylerde değil, her şeye uygun değeri veren genel, rasyonel anlayışta yattığını görebilir. Bu rasyonel anlama eylemi sayesinde kişi, başlangıçta değer verilen şeyleri "iyi" olarak görmekten, onları temelde "kayıtsız" (ἀδιάφορα) ve en fazla "tercih edilebilir" (προηγμένα) ve dolayısıyla herhangi bir tutkulu tepkinin değerli nesnesi olarak görmeye doğru bir değişim geçirecektir. Böylece bilge kişi tutkulardan kurtulur.⁶ Bu noktayı ifade etmenin bir başka yolu da bilgenin hem dünyanın akışına (gerçeklere) uygun yaşamının kendisi için iyi olduğunu anladığını hem de bu şekilde yaşamayı istediğini söylemektir. Bir bakıma dünyayla ve dünyanın nihai nedensel faili olan Tanrı ile "bir" olmuştur. Epiktetos konuyu daha sonra Tez 4.1'de ifade etmenin bu ikinci yoluna değinecektir. § 89'dan itibaren kendisinin nasıl "bir şey yapmak istediğinde (θέλειν) asla engellenmediğini ve bir şeyi yapmamak istediğinde (yine θέλειν) asla zorlanmadığını" (§ 89) anlatmaya başlar. Bunun arkasında yatan şey, az önce bahsettiği gibi (§ 87), "değersiz bedenden, üyelerinden, güçlerinden, mülklerinden, itibarından, makamlarından, onurlarından, çocuklarından, kardeşlerinden ve arkadaşlarından [tüm ἀδιάφορα'dan, yani] vazgeçmeyi" öğrenmiş olmasıdır - "tüm bunlar (o 5 Bkz. SVF 3.391-394. 6 Bu paragrafta bahsedilen Stoacı öğretiler, Doğrudan Epiktetos, Tez 4.1'de ele alınmıştır. Bunlar, Epiktetos'un varsaydığı merkezi Stoacı oikeiōsis kavramına aittir (Oikeiōsis için bkz. Engberg-Pedersen 1990 ve daha güncel değerlendirmeler arasında Klein 2016).

--- SAYFA 110 ---

102 Engberg-Pedersen, kendisine ait olmayan bir yabancı (ἄλλότρια) olarak görmeyi öğrendi. Ama bunu nasıl başardı (§ 89)? Peki, "dürtüsünü (ὁρμή) Tanrı'ya teslim etti (προσκατατεταχέναι)": eğer Tanrı isterse (θέλειν) bir şey, o zaman Epiktetos da bunu istiyor, Epiktetos biraz sonra Tanrı'ya "teslim olma" veya "kendini bağlama" (προσκατατάξει) fikrini ele alır (§ 99): Bu nasıl gerçekleşebilir (§ 100) "Tanrı'nın dürtülerini (ὁρμαί) ve onun yönetimini gözlemlemekten başka nasıl olabilir? (dünyanın, διοίκησις)?" Bu, bilge adamın ulaştığını gördüğümüz türden bir dünya anlayışıdır. Bu, Allah'a karşı belli bir tutuma yol açar: Allah'a bağlanmak, dürtüleri Allah'a teslim etmek, yani Allah'ın dilediğini istemek. Ancak bu tutumun tamamen bilge adamın bilişinin, dünya hakkında anladıklarının bir ifadesi yoluyla gerçekleştiğine dikkat edin. Epiktetos isteme ile anlama arasındaki bu bağlantıyı şu soruyu sorarak ifade eder (§ 90): "O halde bana (doğru) görünen şeye karşı beni kim engelleyebilir (κωλύσαι) veya beni (kim) zorlayabilir (ἀναγκάσαι)? (Hiçbiri), Allah'tan (herkes engelleyebilir veya zorlayabilir) daha fazla değildir." Dolayısıyla kişinin bir bütün olarak dünyaya ilişkin kendi anlayışını takip etmesi aynı zamanda kendisini Tanrı'ya bağlamak ve Tanrı'nın istediğini istemektir. Stoacı ἐλευθερία teorisini (Epiktetos'un versiyonunda) iki 'hareket'ten bahsederek tutkulardan özgürlük olarak özetleyebiliriz: dışarıdan içeriye ve içeriden dışarıya. Bilge adam, aptalda tutkulu tepkiler uyandıracak, dünyadan (dışarıdan içeriye) gelen yerel girdiyle ilgili olarak özgürdür. Burada dünyadan belli bir epistemik geri çekilmeyi benimser. Aynı zamanda bilge adam, epistemik açıdan küresel olarak ele alınan dünyaya karşı (içeriden dışarıya) tam bir açıklıkla da karakterize edilir. Burada geri çekilmenin tam tersi söz konusudur: bir bütün olarak dünyaya (ve Tanrı'ya) bağlılık biçimini alan aktif bir epistemik açıklık (anlayış). Bilge adamın ve yalnızca kendisinin özgür olduğu yönündeki Stoacı iddianın ardındaki teori budur. Şu ana kadar sunulduğu gibi, tutkulardan kurtuluş olarak Stoacı ἐλευθερία'ya ilişkin açıklamam, Stoacılığın çoğu öğrencisi arasında destek bulacaktır. Bundan sonra durum böyle değil.⁷ Stoacılar aynı zamanda bizim de "özgürlük" terimiyle ifade edebileceğimiz farklı bir konuyu tartıştılar, ancak Stoacıların kendileri bunu yapmadı - en azından başlangıçta. Dünyadaki tüm olayların tamamen nedensel olarak belirlendiği kabul edilirse, insanın kararı ve eylemi özgür müdür? Gördüğümüz gibi bu soru 7'nin altına düşüyor. Burada yayınlanmamış bir makalem den yararlanıyorum (inceleme aşamasında): "Stoik Felsefede Özgürlük ve Determinizm: Epiktetos'tan Chrysippus'a" (63 s.).

--- SAYFA 111 ---

Pavlus ve Epiktetos'ta Stoacı Özgürlük 103 kader, takdir ve "kendi kaderini tayin etme" üzerine Stoacı düşünce. Stoacı yanıt şuydu: evet, yetişkin insanın eylemleri "bize bağlıdır" ve "kendi kaderini belirler." Üstelik bu sadece bilgiler için değil, aynı zamanda hem aptallar hem de bilge adamlar için geçerlidir. Bu olumlu Stoacı cevabı aşağıdaki şekilde açıklamak bilimde - özellikle de Susanne Bobzien'in (1998a) konuyla ilgili muhteşem kitabından beri - bir gelenek haline geldi. Her ne kadar belirli bir eylemi (nedensel olarak) belirleyen şey olan "rıza" (συγκατάθεσις) durumlarının kendisi nedensel olarak belirlenmiş olsa da, yine de bunlar aynı zamanda her özel durumda, her bireyin bireysel olarak olduğu insan türlerini (içgörü türü vb. ile) yansıtarak, onaylayanların kendilerine ait olmaları anlamında onaylayanlara "bağlıdır". Bu anlayışa karşı olarak, insanın onayları da dahil olmak üzere dünyadaki her şeyin aslında nedensel olarak belirlenmiş olmasına rağmen, yine de onayların (ister aptalların ister bilgelerin) ayırt edici akıl yürütme yetisini yansıtmaları açısından özel olduğunu savunuyorum.

Çevrelerindeki dünyadan gelen dış girdiler sunulduğunda hem aptallar hem de bilgiler (hayvanların aksine) bu girdiyi anlamının en doğru yolunu düşünebilirler. Herhangi birini kabul etmeden önce girdiyi anlamının olası yollarından oluşan geniş bir repertuarla meşgul olabilirler. Bu kapasite yetişkin insanlara "kendi kaderini tayin etme" kapasitesini verir. Ancak bunların hepsi, rızaların kendileri de dahil olmak üzere dünyadaki her şeyin tam nedensel belirlenimi (kaderi) çerçevesinde kalır. Onayları özel kılan şey, ikinci dereceden bir kapasite olarak, tam da yansımayı sağlayan bir akıl faaliyetinin sonucu olmasıdır. Burada "özgür irade" yoktur, ancak onaydan önce düşünceye yer veren bir düşünme kapasitesi vardır; bu düşünce sonuçta diğer her şey gibi "bağlı" (yani, düşünen kişinin dünyayı gerçekten görme şekli açısından) olsa bile. Eğer bu, Stoacılıkta rızayı "bize bağlı" kılan şeyin doğru bir anlayışıysa, o zaman aşağıdaki ek adım atılabilir. Açıklandığı şekliyle teoride, rızayı "bize bağlı" kılan şey tam olarak bilge adamı tutkulardan özgürleştirmeye götüren kapasitedir: Dünyanın gerçekte ne olduğuna göre kendisini anında nasıl sunduğu üzerine düşünme kapasitesi. Bu kapasite tam olarak kullanıldığında, bilge kişiye tutkulardan özgürlük veren dünyanın tam olarak anlaşılmasıyla sonuçlanır. Durum böyle olduğuna göre, eğer isteseydik, bilgilerde bulunan tutkulardan özgürleşmenin yanı sıra bir de "rıza özgürlüğü"nden söz edebilirdik. Bu tür bir rıza özgürlüğü bir bakıma tutkulardan özgürleşmenin temelini oluşturur. İkincisinin yalnızca bilgilerde bulunabileceği ve tüm yetişkin insanlara açık olan türden bir düşünmenin sonucu olduğu yerde, birincisi hem aptallarda hem de bilgilerde bulunur. Kendisi de dünyadan gelen doğrudan girdi karşısında bir başlangıç özgürlüğü içerdiğinden, eğer istenirse bu durumda da "özgürlük"ten söz edilebilir. Her şey sonuçta nedensel olarak belirlendiğinden, bu hâlâ modern anlamda bir "özgür irade" meselesi değildir.

--- SAYFA 112 ---

104 Engberg-Pedersen, yerel girdinin düşünün kişiye görünmesi de dahil. Ancak bu, düşünme (düşünce) ve rıza özgürlüğüdür. Bu durumda da “özgürlük”ten bahsedebileceğimizi söyledim. En azından Chrysippus'la ilgili kaynaklarımıza dönersek, Stoacıların bunu yapmadığı anlaşılıyor.⁸ Bunun nedeni, sorunun (yani, dünyadaki her şey tamamen nedensel olarak belirleniyorsa, insanlar ahlaki açıdan sorumlu mudur?) başlangıçta kendisini filozoflara “özgürlük” çerçevesinde sunmamış olması olabilir. Ve bunun nedeni şu olabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, antik toplumda özgürlük sorunu muhtemelen son derece önemli bir sorundu. Bu nedenle eski insanlar başlangıçta “kölesiz” çifti kendileri için de son derece önemli olan bir soruna ayırmış olabilirler: tutkularla nasıl başa çıkılacağı. Buna karşılık, tamamen belirlenmiş bir dünyada insan eyleminin bize bağlı olup olmadığı meselesi, filozofların ulaştığı bazı metafizik doktrinlerin ışığında felsefenin içinden ortaya çıkan, daha çok “akademik” bir mesele gibi görünebilir. Bu nedenle, yetişkinlerin eylemlerini (hem aptallarda hem de bilgelere) bize bırakan insan kapasitesi aynı zamanda (yalnızca bilgelere) tutkulardan özgürleşmeyi de sağlayan insan kapasitesi olmasına rağmen, bu bir kölelik ve özgürlük meselesi olarak hissedilmemiş olabilir. Yani Stoacılıkta yalnızca bilge adamın tutkulardan özgürlüğü vardır; bu onun bir bütün olarak dünyaya dair içgörüsünden ve buna karşılık gelen Tanrı'ya bağlılığından kaynaklanır. Aynı zamanda hem aptallarda hem de bilgelere “rıza özgürlüğü” fikri gibi bir şey vardır; bu fikir, yetişkin insanın rıza göstermeden önce düşünme kapasitesinden türetilir ve bu, rızanın tamamen nedensel olarak belirlenmiş bir dünyada bile “bize bağlı” ve “kendi kaderini tayin ettiği” durumunu ortaya koyar. İkinci bağlamda, Stoacılar görünüşe göre “özgürlük”ten bahsetmediler, ancak bunu pekâlâ yapmış olabilirler, çünkü rızayı “bize bağlı” kılan düşünme kapasitesi aynı zamanda - doğru şekilde kullanıldığında - tutkulardan özgürleşmeyle sonuçlanabilecek kapasitedir. Artık Pavlus'a bakmaya hazırız.⁹ 5 Galatyalılarda Özgürlük ve 1 Korintliler'de Pavlus'un Romalılara Mektubu, mektuplarda sahip olduğumuz özgürlük fikrinin en kapsamlı incelemesini içerir. Bundan önce Paul 8'i tekrar tekrar kullanmıştı. Burada Bobzien 1998a ve 1998b'deki temel düşünce çizgisini kabul ediyorum. ⁹ Bu makaledeki amacımın yalnızca Pavlus'un Romalılar 6-8 arasındaki özgürlük konuşmasının gidişatını takip etmek olduğunu burada vurgulamama izin verin. Pavlus'ta özgürlük konusu daha genel olarak çok daha geniştir, hatta Pavlus'ta kölelik konusu daha da geniştir. (İkincisi için bkz. örneğin Martin 1990, Glancy 2002 ve Harrill 2006. İlgili literatürün çoğu Goodrich 2013'te tartışılmıştır.)

--- SAYFA 113 ---

Pavlus ve Epiktetos'ta Stoacı Özgürlük 105 kavram diğer iki mektupta da yer almaktadır: Galatyalılar ve 1 Korintliler.10 Galatyalılar'da kavram tartışmanın yüksek noktalarında ortaya çıkar (2.4 ve özellikle 3.28, 4.21-31, 5.1 ve 5.13). İki temel kullanım vardır. "Kölesiz" çifti, köle veya özgür kişi şeklindeki somut ve doğrudan sosyal anlamda kullanılır (3.28). Ancak bu çift aynı zamanda Musa kanunundan daha mecazi bir özgürlük anlamında da kullanılıyor; 5.1'de: "Özgürlük için Mesih bizi özgür kıldı. Bu nedenle sağlam durun ve bir daha köleliğin boyunduruğuna boyun eğmeyin"11 - ya da mektubun öğüt verici bölümünün girişinde (5.13-6.10): "13 Özgürlüğe çağrıldınız kardeşler; özgürlüğünüzü yalnızca beden için bir fırsat olarak kullanmayın, sevgi aracılığıyla birbirinizin kölesi olun." Bu arada, ikinci metinde Pavlus'un özgürlük kavramıyla oynamaya başladığını belirtebiliriz: kişi Musa kanunundan özgür olabilir ama aynı zamanda birbirinin kölesi de olabilir.12 1 Korintliler'de Pavlus benzer şekilde kavramı hem somut, sosyal ve politik anlamında (7.1 ve 12.13) hem de (Musa) kanunuyla (9.19, krş. 9.20-21) ilişkili olarak ve daha geniş, mecazi anlamda kullanır: 7.21-22: 21'deki gibi Çağrıldığınızda köle miydiniz? Bu konuda endişelenmeyin. Özgürlüğünüzü kazanabilirsiniz bile, şu anki durumunuzu her zamankinden daha fazla kullanın. 22 Çünkü çağrıldığında özgür olan kişinin Mesih'in kölesi olduğu gibi, Rab'be köle olarak çağrılan kişi de Rab'be ait özgür bir kişidir. "Kölesiz" çiftinin bu çeşitli kullanımları başlı başına ilgi çekicidir ve her iki harfte de çok anlamlıdır. Ancak metaforik ve daha geniş kullanımlar yalnızca Romalılarda tam olarak açıklanmıştır. Bu konuya gelmeden önce Romalılarda, ilahi belirlenim karşısında insanın sorumluluğu meselesinin oldukça açık bir şekilde gündeme getirildiği üç pasaja dikkat çekmeliyiz. 10 Bir bakıma her şeyi kapsayan 2 Korintliler 3.17'den de bahsetmek gerekir: "17 Şimdi Rab [yani Mesih] Ruh'tur ve Rab'bin Ruhu neredeyse orada özgürlük vardır." - Paul'de özgürlük üzerine temel çalışma Vollenweider 1989'dur; ona son kez değinmek istiyorum. Bu, yoğun bir "teolojik yorum" ile desteklenen, konuyla ilgili akademik bilgiler içeren bir madendir. Ancak Vollenweider, Epiktetos, Tez 4.1 konusunda uzman olmasına rağmen (şimdi ayrıca bkz. Vollenweider 2013), Epiktetos ile Pavlus'u benim burada yaptığım kadar yakınlaştırmıyor. 11 Yeni Gözden Geçirilmiş Standart Versiyondan yoğun katkılar alınmasına rağmen tüm çeviriler bana aittir. 12 Burada tartışılmayacak kadar karmaşık olan Galatyalılar 4.21-31'de Pavlus'un kölelik ve özgürlük konusunu nasıl ele aldığına da özellikle değinmek gerekir.

--- SAYFA 114 ---

106 Engberg-Pedersen 6 Romalılar 1, 3 ve 9: İnsanın Sorumluluğu ve İlahi Kararlılık Romalılar 1, 3 ve 9'da Pavlus, Tanrı'nın hükmüne uymayan insanların, aynı zamanda Tanrı'nın belirlemesinin doğrudan bir sonucu olduğu halde, kötü davranışlarından kendilerinin sorumlu olup olmadığı sorusuna değinir. Son iki pasajda söz konusu kişiler Yahudilerdir. Birincisi, onlar Yahudi olmayanlardır. Önce son iki pasajı ele alalım.13 3.1-8'de Pavlus, Mesih'e inanmayan bir Yahudi olan bir hasımla karmaşık bir alışverişe giriyor. Rakibinin iki fikir öne sürmesine izin veriyor. Birincisi, eğer insan adaletsizliği yalnızca Tanrı'nın adaletini teyit etmeye hizmet ediyorsa (Pavlus'un az önce iddia ettiği gibi), Tanrı adaletsiz kişiyi de cezalandırıyorsa adaletsiz olmayacak mı? İkinci olarak, eğer bir kişinin yalan söylemesi yalnızca Tanrı'nın doğruluğunun O'nun şerefine daha da artacağı anlamına geliyorsa (Pavlus'un da iddia ettiği gibi), o zaman neden kişinin kendisi bir günahkar olarak yargılsın? Her iki durumda da Pavlus bu mantığı tamamen reddediyor: Davranışları yalnızca Tanrı'nın adaletini ve yüceliğini doğrulamaya hizmet etse bile, insanlar cezaya tabidir. O halde burada, Tanrı tam bir emir altındayken ve cezayı hak ettiğini düşündüğü kişileri cezalandırırken, bir kişinin sorumlu olmayabileceğine dair bir kabul kesinlikle yoktur ("neden hâlâ günahkar olarak mahkum ediliyorum?" örneğinde olduğu gibi). 9.14-24'te Pavlus, benzer şekilde, Tanrı'nın "seçim amacının" (κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις, 9.11, yani Yakup'un Esav'a karşı) Tanrı'nın seçimini "onlar doğmadan veya iyi ya da kötü bir şey yapmadan önce" yaptığını gösterdiği yönündeki daha önceki argümanına itiraz eder. (9.12). Bu, "Tanrı'nın adaletsizliği" (9.14) anlamına gelmiyor mu? – "14 Kesinlikle hayır! 15 Çünkü... 18 O [Tanrı] dilediğine merhamet eder ve seçtiğinin kalbini katılaştırır" (9.14-18). – "19 O halde neden hâlâ (bizi) suçluyor? Onun iradesine kim karşı çıkabilir?" (9.19). – "20 Peki sen kimsin ki, bir insan, Allah'la tartışyorsun? Şekil verilen, onu şekillendiren kişiye, "Beni neden böyle yaptın?" diyecek mi? vb., vb. (9.20-24). Dolayısıyla Pavlus, tüm Tanrı anlayışının içkin bir parçası olarak ilahi belirlenime sıkı sıkıya inanıyordu. Tanrı'nın "seçim amacı" sabittir ve hiçbir şey onun, kendisinin "yıkım için" şekillendirdiği kişileri suçlama hakkını elinden alamaz (9.22). 1.18-21'de Pavlus, Yahudi olmayanlardan Tanrı'yı onurlandırmayı başaramayanlardan söz ediyor. Mesaj öncekiyle aynıdır, ancak Pavlus şimdi bu insanların "mazeretsiz" (ἀναπολόγητοι) olduğunu açıkça ortaya koyuyor ve hatta nedenini açıklamaya çalışıyor (1.19-20): 13 Pavlus'taki neredeyse tüm pasajların anlamının şiddetle tartışıldığı bir kez belirtilmelidir. Bu konuda yalnızca kesinlikle gerekli olduğu yerde yorum yapacağım.

--- SAYFA 115 ---

Pavlus ve Epiktetos'ta Stoacı Özgürlük 107 19 Çünkü Tanrı hakkında bilinebilecekler onlar için açıktır, çünkü Tanrı bunu onlara göstermiştir. 20 Dünyanın yaratılışından bu yana, O'nun sonsuz gücü ve ilahi doğası, her ne kadar görünmez olsa da, yaptığı şeyler aracılığıyla anlaşılmış ve görülmüştür. Yani mazeretsizdirler... Bildiler, yani mazeretsizdirler. Ancak aynı zamanda, gerekli tam anlayışa sahip olmamaları Tanrı'nın kendi eseri olsa bile, cezaya maruz kalacaklarını da biliyoruz. Kısacası, Pavlus hem sorumluluk sorununun farkındadır hem de insanların gerçekten sorumlu olduğu iddiası için bazı açıklamalar bulmaya çalışmaktadır. Ancak onun Tanrı anlayışı öyledir ki, yeterli bir açıklama bulunamasa bile insanın sorumluluğu tam olarak yerinde kalır. 7 Romalılarda Özgürlük 6.1-8.13 Bölüme kadar. Romalıların 5. bölümünde Pavlus, önceki günah işleme dönemini düzeltmek için Tanrı'nın 'Mesih olayı'na (İsa Mesih'in ölmesi ve dirilişi) doğrudan müdahalesine neden ihtiyaç duyulduğunu açıklamıştı. Ch. 5 daha sonra kısmen Mesih olayı aracılığıyla "bizim" başımıza gelenleri kutlar (5.1-11), kısmen de bunu (5.12-21) Adem'le başlayan günah ve ölüm döneminin Mesih tarafından aşıldığı yeni bir tarih evresinin açılışı olarak açıklar. 5.1-11 kutlamaları iki şekilde gerçekleşir. Mesih inanlılarının başına bir şey geldi ve onların da başına bir şey gelecek. Onlar "haklıydılar" (5.1) ve "bize verilen kutsal pneuma aracılığıyla Tanrı'nın sevgisi kalplerimize döküldü" (5.5).14 Ama bunların hepsi aynı zamanda "umut" (ἐλπίς, 5.2 ve 5) işareti altında, onların sonunda "kurtuluşu" (5.9-10), yani İsa'nın gibi bir diriliş biçiminde bulacaklarına dair bir umut işareti altında duruyor. Bu ikilik sonraki üç bölümü belirler.15 Geleceğe yönelik umut durumu, 5.1-11'e karşılık gelen 8.14-39'da ele alınmaktadır. Buna karşılık, 6.1-8.13, mevcut davranışlarıyla ilgili olarak havalı Mesih inanlılarının yeni durumunun nasıl olduğunu açıklamaktadır. Başka bir yerde bu pasajın baştan sona nasihat niteliğinde olduğunu ileri sürmüştüm.16 Pavlus'un fikri onları uygun bir şekilde davranmaya teşvik etmektir.14 "Ruh" veya "Ruh"tan bahsetmek yerine, sadece Yunanca kelimenin harf çevirisini yapacağım. Paul'un pneuma'sı, başka bir yerde de tartıştığım gibi (Engberg-Pedersen 2010), Stoacılıktaki gibi maddi bir varlıktır. 15 Her zaman kabul edilmeyen bu iddiayı Engberg-Pedersen 1995, 479-485'te savundum. 16 Bkz. Engberg-Pedersen 1995.

--- SAYFA 116 ---

108 Engberg-Pedersen kendilerini zaten içinde buldukları yeni duruma uyuyor: kalplerine dökülen kutsal pneuma ile. Konuşmasına (bölüm 6) muhataplarına vaftiz edildiklerinde başlarına ne geldiğini hatırlatarak başlıyor. Vaftizde "Mesih'in ölümüne kadar" (çapraz başvuru 6.3), onlar "bizim... yeni bir yaşam içinde yürüyebilmemiz için... onunla birlikte gömülmüşlerdir" (6.4), daha spesifik olarak, "günahın bedeni yok edilebilsin ve artık günahın kölesi olmayalım diye" (6.6). Burada ana fikrimiz var: günahın kölesi olmak, ki bu, eşleşen özgürlük kavramıyla birlikte, 6.12-23'ün tamamını yönetiyor. Pavlus'un burada ortaya çıkarmayı amaçladığı şey, Mesih'e inanan muhataplarının artık "(Musa) kanunu altında değil, bir hediye altında" (6.15, yani Mesih olayı) altında oldukları için, onların günden arınmış oldukları ve bu nedenle bunu gerçek davranışlarında da göstermeleri gerektiğidir. Bu amaca, onlara benim "paralel muhalefet" adını vereceğim modele göre hitap ederek ulaşmaya çalışır: Onlar günden arınmış oldukları için aynı zamanda adaletin (6.18) ve daha sonra Tanrı'nın (6.22) köleleridirler. İşte 6:17-18: 17 Bir zamanlar günahın kölesi olan sizler, size emanet edilen öğretme biçimine yürekten itaat ettiğiniz için, 18 ve günden özgür kılınarak adaletin köleleri olduğunuz için Tanrı'ya şükürler olsun. Pavlus hemen ikinci konuşma şekli için özür dilemeye devam ediyor (6.19a): 17 "Ben senin bedeninin zayıflığından dolayı insani terimlerle konuşuyorum." Ama aynı zamanda bu tuhaf kölelik kavramından da yararlanıyor (6.19b): "Nasıl ki bir zamanlar üyelerinizi kirliliğe ve giderek daha büyük kötülüğe köleler olarak sunduysanız, şimdi de üyelerinizi kutsallaştırılmaları için adalete köleler olarak sunun." Ve paralel karşıtlık devam ediyor: 'Günden özgür kılınan' Mesih inanlıları aynı zamanda "Tanrı'nın kölesidir" (6.22); ve benzer şekilde (7.5-6): 5 Bedende yaşarken, yasanın uyandırdığı günahkar tutkularımız, ölüme meyve vermek üzere üyelerimizde iş başındaydı. 6 Ama şimdi kanundan salıverildik, bizi tutsak eden şey yüzünden öldük, öyle ki 17 Pavlus'un özür dilemesine ilişkin bu anlayış genel olarak kabul edilmiyor ancak Vollenweider 1989, 326 tarafından kabul ediliyor. Ayrıca bkz. Fitzmyer 1993, 450: "Pavlus, Hristiyanların dürüstlüğü olan bağlılığından "kölelik" olarak bahsetmesinin bunu çok insani bir şekilde ifade etmek anlamına geldiğini söylemek istiyor." Pavlus'un, Mesih inanlılarıyla bağlantılı olarak "kölelik"ten bahsettiği için tam olarak özür dilemesi benim iddiam açısından büyük önem taşıyor.

--- SAYFA 117 ---

Pavlus ve Epiktetos'ta Stoacı Özgürlük 109 bizler eski yazılı kanunun değil, pneuma'nın yeni yaşamının köleleriyiz. O halde elimizde olan ilk şey, yasadan ve günahattan kurtulmanın aynı zamanda adalete, Tanrı'ya ve pneuma'nın yeni yaşamında kölelik anlamına geldiği fikridir. Peki bu tam olarak ne anlama geliyor? Yasanın "altında" yaşamının bir tür kölelik olduğu, kişinin yasaya uyduğu zaman istediğini yapamaması anlamında anlaşılabilir. Üstelik Pavlus aynı zamanda doğrudan açıklamaya devam ediyor - ünlü bölüm 7.7-25'te, "İstediyimi [yani yasanın emrettiğini] yapmıyorum, nefret ettiğim şeyi yapıyorum" (7.15) - yasa altında yaşamının neden aynı zamanda farklı bir kölelik biçimine, yani günah işlemeye ve yasanın emrettiği şeye karşı tutkulara yol açabileceğini gösteriyor. Peki pneuma'nın yeni yaşamı hangi anlamda aynı zamanda köleliktir? Bu başlangıçta görüldüğünden daha kafa karıştırıcıdır. Pnömatik Mesih inanlısı, adaletin ve Tanrı'nın gerektirdiğini yaparken kendi iradesine karşı mı hareket eder? (Önceki özgürlük tanımımızı hatırlayın.) O halde ilk soru budur. Ayrıca pasajda (6.19) sahip olduğumuz şey, bu bağlamda kölelikten bahsetmenin aslında pek doğru olmayabileceğinin (çok hafif de olsa) bir göstergesidir. Peki bu genel resme nasıl uyuyor? Dolayısıyla, hem Pavlus'un paralel muhalefet modelini kullanması hem de bunun uygunluğuna ilişkin hafif nitelendirmesi, gerçek bir anlayış sorusunu gündeme getiriyor: Yeni hayat aslında kölelik mi ve eğer öyleyse, ne anlamda? Bu soru 6.1-8.13'ün geri kalanında yanıtlanmamıştır. 7.5'i (yukarıda alıntılanmıştır) açıklayan 7.7-25, 7.15'te (yukarıda alıntılanmıştır) yasa ve günahla ilgili bölünmeyi kutlar ve yasa altında yaşarken "köleliğin" ikili bir biçimini bulmakla biter (7.25b): "Öyleyse, zihnimle Tanrı'nın yasasının kölesiyim, ama bedenimle günah yasasının kölesiyim." Bu umutsuz durum, daha önce 7.6'da özetlendiği ve 8.1-13'te açıklandığı gibi, yalnızca Mesih olayıyla çözülebilir. Burada yine pneuma (8.2) tarafından oluşturulan yasadan özgürlük fikriyle karşılaşıyoruz: "Çünkü Mesih İsa'daki yaşam pneuma yasası sizi günah ve ölüm yasasından özgür kıldı." Kuşkusuz, 8.1-13'te yasadan bağımsız olmanın aynı zamanda pneuma'da kölelik teşkil ettiğine ilişkin buna karşılık gelen fikri bulamıyoruz. Ancak 7.6'da zaten şunu belirtmiştik; ve Pavlus en azından 8.12-13'te şunu iddia ediyor: "Biz borçluyuz (ὀφειλέται), bedene göre yaşamak için değil, bedene göre yaşamak için - [...] ama eğer bedenini yaptıklarını pneuma ile öldürürseniz, (o zaman) yaşayacaksınız." Dolayısıyla 6.1-8.13'ün sonunda adalete, Tanrı'ya köleliğin ve pneuma'nın yeniliğinin nasıl anlaşılacağı sorusu yanıtlanmamıştır. Pavlus'un günahattan ve tutkulardan kurtuluş düşüncesinin bu düşünceyle yakından örtüşüğünü hemen anlayabiliriz.

--- SAYFA 118 ---

110 Engberg-Pedersen Stoacı tutkulardan özgürlük kavramı. Bu özgürlükten aynı zamanda bir kölelik durumu olarak söz edilmesinin ne anlama geldiği henüz netlik kazanmamıştır. 8 Romalılarda Özgürlük 8.14-30 8.14-30'da Pavlus yine geleceğe bakıyor. Pneuma'yı aldıktan sonra Mesih'e inananların kimliğini ele alıyor. Aslında onlar sadece Tanrı'nın köleleri değildir (8.14-15): 14 Çünkü Tanrı'nın pneuma'sı tarafından yönetilen herkes Tanrı'nın oğullarıdır. 15 Çünkü siz, tekrar korkuya düşmeniz için bir kölelik pneuma'sı almadınız, ama evlatlık için bir pneuma (υἱοθεσία) aldınız; biz bunda "Abba! Baba!" Buradaki tema vaftizde pneuma'nın kabulüdür. Pneuma, "Tanrı'nın çocukları" (τέκνα θεοῦ, 8.16) ve "Tanrı'nın mirasçıları", aslında "Mesih'in ortak mirasçıları" olarak bir statü olan "oğulluk" verir - eğer yani, "Onunla birlikte acı çekersek, biz de O'nunla yücelelim" (8.17). Bu son cümle, 8.18-30'un tamamının satırını veriyor; burada Pavlus, Mesih inanlılarının ve tüm yaratılışın gelecekteki yücelik umuduyla şimdi nasıl acı çektiğini anlatıyor. Ve burada yeni devletin kölelik ve özgürlük açısından bir tanımını elde ediyoruz; bu, sonunda Tanrı'nın yönetimi altındaki köleliğin devam ettiği yönündeki paradoksal iddiayı daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Pavlus, tüm yaratılışın "yıkıma" (φθορά) maruz kaldığını söylüyor - ama "umutla" (8.20): 21 Çünkü yaratılışın kendisi de çürümenin köleliğinden kurtulacak ve Tanrı'nın çocuklarının yücelik özgürlüğünü elde edecek. Bunların hepsi son derece "mitolojik". Ancak "Tanrı'nın çocuklarının yücelik özgürlüğü" kavramı dikkate değerdir. Bu kısmen çürümeden kurtulmaktır. "Şan", pneuma tarafından üretilen bir şey olarak (çürümeye karşı) sonsuz yaşamı ifade eder. Ancak bu özgürlük aynı zamanda "Tanrı'nın çocuklarından" biridir ve bu da bizi doğrudan 8.15'e geri götürür. Bu özgürlük sadece bir şeyden özgürleşmek değildir. Bu aynı zamanda bir şeyin özgürlüğüdür (yani, yeni evlatlık statüsü) ve bir şeyin özgürlüğüdür, yani şunun için: kişinin kendisi için - bir "Tanrı'nın oğlu" olarak - Tanrı'nın istediğini ve tam da bunu istemesi. İşte tam da bu nedenle bu özgürlük, "korkuya kapılacak bir kölelik" (8.15) değildir. Pneuma olarak "Tanrı'nın oğlu" haline gelen kişi artık bir emir altında değildir. Bu kişi

--- SAYFA 119 ---

Pavlus ve Epiktetos'ta 111 Stoacı Özgürlük artık nihayet Tanrı'nın istediğini yapmak istiyor ve başka hiçbir şey istemiyor. Bu, 8.1 ve devamında anlatıldığı gibi pneuma'nın alınmasının, 7.7-25'te anlatılan, kişinin Tanrı'nın kendi iyi yasasında emrettiğini hem istediği hem de istemediği ıstıraplı bölünmeye bir çözüm oluşturduğu anlamına gelir.18 O halde belki de Tanrı'ya kölelik sonuçta gerçek bir kölelik değildir? 8.28-30'da Pavlus, inanlıların şu anda içinde bulunduğu umut durumuna ilişkin açıklamasını - aslında - evlatlıktaki özgürlük fikrini şu ana kadar hiçbir rol oynamamış başka bir fikirle, yani ilahi seçim ve saf kararlılık fikriyle birleştiren bir şekilde bitiriyor. İşte metin (8:28-30): 28 Amacına göre (πρόθεσις) (κλητοί) olarak adlandırılan Tanrı'yı sevenler için her şeyin birlikte iyilik için çalıştığını biliyoruz. 29 Önceden bildiği (προέγνω) kişileri de, geniş bir ailenin ilk çocuğu olabilmesi için, Oğlunun benzerliğine uymaları için önceden belirledi (προώρισεν). 30 Ve önceden belirlediği kişilere de (ἐκάλεισεν) adını verdi; ve çağırdığı kişileri de haklı çıkardı (ἐδικαίωσεν); ve haklı çıkardığı kişileri de yüceltti (ἐδόξασεν). Tanrı'yı \u200b"sevenler" (ἀγαπᾶν) O'nun oğulları ve çocuklarıdır. Bu insanlar için de her şey iyilik için birlikte çalışacaktır. Peki neden? Çünkü Tanrı onları önceden "önceden bilmiş", "önceden belirlemiş", "çağırmış" vb. Ancak aynı zamanda bu insanların yüceltilmenin bir parçası olarak nihayet pneuma'yı aldıklarında (ve bu da Tanrı'nın kendi müdahalesiyle gerçekleşir), o zaman Tanrı'nın çocukları olma yüceliğine sahip olarak aynı zamanda özgür olduklarını da duyduk. Bu iddialar nasıl bir araya geliyor? Pavlus bu insanların hem "Tanrı'nın kölesi" (6.22) hem de Tanrı'nın oğulları ve çocukları olarak "özgür" olduklarını (8.15, 21) ve ayrıca her şeyi Tanrı'ya borçlu olduklarını mı söylemek istedi? 9 Stoacı Çözüm Stoacı özgürlük teorisinin hem çarpıcı hem de gerçekten aydınlatıcı bir çözüm sağladığı nokta burasıdır. Pavlus'un 18'deki havalı Mesih inanlılarını düşünün. Yorumcular haklı olarak "korkuya yol açan" kölelik hakkındaki 8.15'i, hem yasanın hem de günahın kölesi olan kişinin (7.25) 7.7-25'teki tanımına atıfta bulunmak için alırlar. Temel olarak korku, Tanrı'nın iyi yasasında emrettiği şeyleri ve kişinin (etkisiz de olsa) yapmak istediğini yapmadığının farkına varılmasından kaynaklanmalıdır. Aksine, pneuma'nın gelişiyse kişi, iradesi artık bölünmediğinden yasayı yerine getirir. Artık tek bir şeyi tek başına istiyor.

--- SAYFA 120 ---

112 Engberg-Pedersen Stoacı bilgenin benzetmesi. Tanrı'nın dünyayı nasıl düzenlediğine dair doğru içgörüyü sahip olarak (burada Mesih olayı açısından), onlar (Musa'nın) yasasını yerine getirebilmek için yasadan kurtulmuşlardır (çapraz başvuru 8.4). Bu şekilde onların yasadan bağımsızlığı aynı zamanda tutkulardan da özgürleşmedir, tıpkı Stoacı bilgenin tutkulardan tamamen özgür olması gibi. Ancak Stoacı bilge gibi, Pavlus'un Mesih inanlıları da başka bir yöne bağlıdırlar: adalete ve Tanrı'ya. Adaletin ve Allah'ın gereğini yapmaktan başka bir şey yapamazlar. Epiktetos'un söylediği gibi bilge, Tanrı'ya "bağlanmış" ve bu nedenle ne isterse onu ister. Ancak yine de bu "kölelik" aslında tam anlamıyla bir kölelik değildir. Çünkü hem bilge hem de Mesih inanlıları yalnızca kendilerinden yapmaları gerekeni yapmak isterler. Dolayısıyla onların "köleliği" aslında bir özgürlük durumudur: kişinin yapması gerektiğini düşündüğü şeyi yapmayı istemesidir. Pavlus'un Mesih inanlıları artık bir yükümlülük altında değiller. Pavlus'un başlangıçta Mesih inanlılarındaki kölelik ve özgürlükle ilgili oldukça kafa karıştırıcı iddialarına ilişkin bu Stoacı okuma, onun 6.1'den 8.28'e kadar olan bu kavramları nasıl ele aldığına keskin bir nokta verir: yasadan özgür, ama aynı zamanda adalet ve Tanrı'ya bağlı (ve dolayısıyla onlara "köle") - ama aynı zamanda Tanrı'da "özgür". Her şeyin anahtarı, "İstedığı gibi yaşayan özgürdür" fikrinde yatmaktadır (Epiktetos, Tez 4.1.1). Yasadan bağımsız olarak, Mesih inanlıları adil bir şekilde ve Tanrı'nın gerektirdiği şekilde yaşamak isterler ve başka hiçbir şey istemezler. Ve böylece aslında onlar artık Tanrı'nın köleleri değillerdir. Ancak 8.28-30'da Pavlus, başlangıçta her şeyi havaya fırlatacak gibi görünen bir fikri ortaya atıyor: her şey Tanrı'nın "kaderi" (προόρις) meselesidir! O zaman Mesih'e inananlar ne tür bir özgürlüğe sahip olacaklar? Stoacı teorisinin ikinci yarısının bize yardımcı olabileceği nokta burasıdır. Pavlus'un Mesih inanlılarını bu açıdan da Stoacı bir perspektiften ele alacak olsaydık, somut olarak başka herhangi bir şekilde isteyebilecekleri ve hareket edebilecekleri anlamında değil (çünkü bunun doğru hareket etme yolu olduğunu biliyorlardı), ancak farklı şekilde isteyebilecekleri ve hareket edebilecekleri şekilde irade vermenin ve yaptıkları şekilde hareket etmenin onlara "bağlı" olacağını söylemeliyiz. Çünkü mesele tamamen idrak ve anlayış meselesidir. Daha önce, 7.7-25'te tanımlanan kişi voüç (akıl) ile Tanrı'nın kanununa hizmet ediyordu - ama bir de beden vardı (7.25). Ancak şimdi, pneuma'yı aldı ve bu (şüpheli ki) ona tam bir anlayış kazandırdı, özellikle de anlaşılması gereken çok yeni bir şey olduğundan: İsa olayı. Ve bu son içgörü, bedeni tamamen ortadan kaldırmıştır, böylece kişi yalnızca tek bir şeyi ister: Tanrı'nın yasada istediği şeyi.¹⁹ Bu değişiklik, sonuçta anlayıştan biri olduğundan, bir Mesih inanlısının istediği her şeyi söylemek de doğru olacaktır. ¹⁹ Buna karşılık, Pavlus, bedenin "ölü" olduğunu (νεκρόν) (8.10) söyler.

--- SAYFA 121 ---

Pavlus ve Epiktetos'ta 113 Stoacı Özgürlük'ün ne olacağı, yeni anlayış nasıl ortaya çıkarsa çıksın, o kişiye "bağlıdır". Anlama her zaman dışarıdan gelen girdinin (bilgi dediğimiz şey) ve kişinin bu tür girdiyi içsel olarak ele almasının sonucudur. Bu nedenle her zaman kişinin kendisine aittir; kişinin amaçları ve eylemleri bu anlamda her zaman o kişiye "bağlıdır". Bu anlamda da -Stoacıların söyleyebileceği ama muhtemelen söylemediği gibi- kişi dünya ve Tanrı karşısında özgürdür, yani anlayışı ne kadar olguların kendisi tarafından belirlenirse belirlensin, onları anlamakta özgürdür. O halde, bu perspektiften bakıldığında, dünyadaki şeylerin Tanrı tarafından (ilahi olarak) önceden belirlenmiş (veya hatta "kader edilmiş") olması, hiçbir şekilde bireyin özgürlüğünü kısıtlamaz veya azaltmaz. Kişi nihai ve tam anlayışa ulaştığında tutkulardan özgürleşir. Artık kölelik durumu olmayan, Allah'ın dilediğini isteme özgürlüğü vardır. Ve nihai ve tam anlayışa ulaşmada her türlü dış belirleme karşısında anlama özgürlüğü vardır. Ya da en azından: Pavlus'un 8.28-30'da da tanımladığı Mesih inanlılarına Stoacı bir bakış açısı uygulanacaksa söylenmesi gereken şey budur. Peki bu bakış açısı aynı zamanda Paul'ünki miydi? Yoksa burada Pavlus'un bu tür endişelere sahip olmayabileceği yönündeki metodolojik prensibimizi mi hatırlamamız gerekiyor? 10 Sonuç Pavlus'un Romalılar 6.1-8.30'da kölelik ve özgürlüğü ele alışındaki bir bilmeceyi aydınlatmak için Stoacılıktan materyaller kullanmaya çalıştık. Operasyon sezgiseldi. Başlangıçta kafa karıştırıcı görünen şeyi çözmeyi ve Pavlus'un iddialarına keskin bir bakış açısı kazandırmayı başardıysa, o zaman başarılı olmuştur. Daha sonra, Yeni Ahit'in kader, takdir ve özgür iradeyle ilgili konuları doğrudan ele almamasına rağmen, Pavlus'un Romalılar 6.1-8.30'daki "özgürlük" terimini kullanımında Stoacıların konuyla genel olarak ilgilenmesinin kendisi için yabancı olmadığının bir göstergesini bulduğumuz sonucuna varabiliriz. Bu kesinlikle onun kölelik ve özgürlük hakkındaki konuşmasının ilk - ve en büyük - kısmı için geçerli: tutkulardan özgürlükten "köleliğe", aslında gerçek bir özgürlük olan adalete ve Tanrı'ya. Bunun Stoacı teorisinin dışarıdan belirlenme karşısında kendi kaderini tayin etme meselesini ele alan ikinci kısmı için de geçerli olup olmadığı tam olarak açık değildir. Ancak iki olguya dayanarak aşağıdaki öneriyi yapmaya cesaret edelim. 8.28'de Pavlus'un teorisinin ilk yarısındaki merkezi bir özelliği (insanların Tanrı'yı "sevmesi", bu da onların Tanrı'nın istediğini yapmasını sağlayacak olması) Tanrı'nın kaderinin güçlü bir ifadesi ile birleştirmesi gerçeği vardır. Ve mektubun başka bir yerinde, insanların olup olmadığı sorusunu kendisinin gündeme getirdiği bir gerçek var.

--- SAYFA 122 ---

114 Tanrı'nın kaderinin bir sonucu olarak hata yapan Engberg-Pedersen, hatalarından dolayı suçlanacaktır. Bu iki gerçek, Pavlus'un aslında "özgürlük" ve determinizm meselesinin farkında olduğunu ve böyle bir "özgürlük" ile Tanrı'nın istediğini yapmayı isteme özgürlüğü arasında yakın bir bağlantı olduğunu kabul ettiğini gösteriyor. Eğer öyleyse, ilk Hristiyanlık ile felsefe arasındaki yakın bağlantının bir başka göstergesine daha sahibiz. Kaynakça Bobzien, Susanne. 1998a. Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük. Oxford: Clarendon. Bobzien, Susanne. 1998b. "Özgür İrade Sorununun Yanlışlıkla Anlaşılması ve Geç Doğuşu." *Phronesis* 43: 133–75. Destrée, Pierre, Ricardo Salles ve Marco Zingano, der. 2014. Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar. Sankt Augustin: Akademi. Engberg-Pedersen, Troels. 1990. Stoacı Oikeiosis Teorisi: Erken Stoacı Felsefede Ahlaki Gelişim ve Sosyal Etkileşim. Aarhus: Aarhus Üniversitesi Yayınları. Engberg-Pedersen, Troels. 1995. "Romalıları 5-8'de Galatyalılar ve Pavlus'un Mesih İnanırlarının Kimliğini Oluşturması." *Metinler ve Bağlamlar: Metinsel ve Durumsal Bağlamlarında İncil Metinleri*, Festschrift Lars Hartman, Tord Fornberg ve David Hellholm tarafından düzenlenmiştir, 479–505. Oslo: İskandinav Üniversitesi Yayınları. Engberg-Pedersen, Troels. 2000. Paul ve Stoacılar. Edinburg: T&T Clark. Engberg-Pedersen, Troels. 2010. Havarı Pavlus'ta Kozmoloji ve Benlik: Maddi Ruh. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Engberg-Pedersen, Troels. 2017. Yuhanna ve Felsefe: Dördüncü İncil'in Yeni Bir Okuması. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Fitzmyer, Joseph A. 1993. Romalıları (The Anchor Bible 33). New York: Chapman. Frede, Michael. 2011. Özgür İrade: Antik Düşüncede Kavramın Kökenleri, Anthony A. Long tarafından düzenlenmiştir. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Frede, Michael. 2014 [2007]. "Antik Felsefede eph'hêmin." Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, editörlük yapan Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 351–363. Sankt Augustin: Akademi. (İlk olarak ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 37: 110–123'te yayınlanmıştır.) Glancy, Jennifer A. 2002. Erken Hristiyanlıkta Kölelik. New York: Oxford Üniversitesi Yayınları. Goodrich, John K. 2013. "Günahın Kölelerinden Tanrı'nın Kölelerine: Romalıları 6'da Pavlus'un Kölelik Metaforunun Kökenini Yeniden Düşünmek." *İncil Araştırmaları Bülteni* 23: 509–530. Harrill, James A. 2006. Yeni Ahit'te Köleler: Edebi, Sosyal ve Ahlaki Boyutlar. Minneapolis: Kale Basını.

--- SAYFA 123 ---

Pavlus ve Epiktetos'ta Stoacı Özgürlük 115 Inwood, Brad. 2005. "Seneca'daki İrade." *Reading Seneca: Roma'da Stoacı Felsefe*, 132–156. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Klein, Jacob. 2016. "Oikeiōsis'ten Stoacı Argüman." *Antik Felsefede Oxford Çalışmaları* 50: 143–200. Long, Anthony A. 2002. Epiktetos: Stoacı ve Sokratik Yaşam Rehberi. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Martin, Dale B. 1990. Kurtuluş Olarak Kölelik: Pauline Hristiyanlığında Kölelik Metaforu. New Haven, CT: Yale Üniversitesi Yayınları. Salles, Ricardo. 2005. Determinizm ve Uyumluluk Üzerine Stoacılar. Aldershot: Ashgate. Salles, Ricardo. 2013. "Stoacı Felsefede Determinizm, Kadercilik ve Özgürlük." *A Companion to the Philosophy of Time*'da, Heather Dyke ve Adrian Bardon tarafından düzenlenmiştir, 59–72. Chichester: Wiley-Blackwell. Vollenweider, Samuel. 1989. Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 147). Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht. Vollenweider, Samuel, ed. 2013. Epiktet: Freiheit miydi? Diatribe IV 1 (SAPERE 22). Tübingen: Mohr Siebeck.

--- SAYFA 124 ---

Bölüm 7 Kader ve İlahi Takdir Üzerine Orta Çağ Platoncuları. Tanrı, Yaratılış ve Dünyanın Yönetişimi Emmanuele Vimercati 1 Giriş Kader ve takdir, iki nedenden dolayı İmparatorluk Platonculuğunun iki temel taşıdır. Birincisi, ilk ilkeler (başta tanrı ve İdealar) ile fiziksel dünya arasındaki ilişkiyi düzenlerler: Bunu yaparak aynı zamanda ilkelerin doğasını ve kozmik olaylara müdahalelerini anlamamıza da yardımcı olurlar. İkincisi, insan davranışını açıklamak için ontolojik düzeylerin sürekliliğini garanti ederler. Her ne kadar Platon diyaloglarında bu tür temaları zaten kullanmış olsa da¹ sonraki yüzyıllarda bunların daha önemli hale geldiği yadsınamaz: Bu zaten Helenistik dönemde başlamış ve erken İmparatorluk çağına filozofları ve dini düşünürleri arasında devam etmiştir. Orta Platoncu kader doktrini, son dönemdeki araştırmalarda² özel bir ilgi görmüştür ve bu durum, hem tarih hem de teori açısından konuyla ilgili bilgimizi arttırmıştır. Bununla birlikte, kader konusu çoğunlukla insan eylemiyle ilgili olarak, yani insanın kozmostaki davranışına atfedilebilen özerkliğin sınırları açısından ele alınmıştır - kadim insanlar bunu "bize bağlı olan" (τὸ ἐφ' ἡμῶν) olarak sınıflandırmıştır.³ Bu yaklaşım kesinlikle insan eyleminin ayrıcalıklarını ve bedenlenmiş ruhun özgürlüğünün sınırlarını açıklığa kavuşturmaya yardımcı olmuştur. Böylece, Orta Platoncular için gerçekten önemli olan kader ve fiziksel nedenselliğin antropolojik ve etik yorumlarına büyük önem verilmiştir. Bununla birlikte, insani faillik yönüne odaklanılırken, tanrının veya ilkelerin eylemi bir şekilde ihmal edilmektedir. Fakat tanrının eylemi 1 Bkz. özellikle Platon, Timaeus 30b-c, 41d-42d; ayrıca bkz. Cumhuriyet 10.617d-e (Er Efsanesi), Kanunlar 10.904a-906b. 2 Özellikle bkz. Mansfeld 1999, Boys-Stones 2007, 2016, 2018, Eliasson 2008, Algra 2014, Opsomer 2014 ve Bonazzi 2014; ayrıca bkz. Whittaker 1990, 133-135, Dillon 1993, 160-164, Reydams-Schils 1999, 204-205, 225-243, Reydams-Schils 2008, Frede 2011, 58-64 ve Trabattone 2014. 3 Bu aynı zamanda diğerlerinin yanı sıra özgür irade, özgürlük, seçim, kendi kaderini tayin etme ve sorumluluk kavramlarını da içerir. Kader teması aynı zamanda bu makalenin kapsamı dışında kalan önemli mantıksal çıkarımlara da sahiptir (bkz. Mansfeld 1999). © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_009

--- SAYFA 125 ---

Kader ve İlahi Takdir Üzerine Orta Çağ Platoncuları 117, takdir ve kader açısından temeldir: Gerçekten de, eğer kişi bu yönü tam olarak kavramazsa, insan davranışını doğru bir şekilde anlamak da zordur. Bu nedenle burada esas olarak tanrının doğasından ve eyleminden yola çıkarak bu konuyu ele alacağım: çünkü böyle bir eylem, Platoncu bir bakış açısından, kozmik nedenselliğin bir öncülüdür ve bu, çağdaş bilim adamlarının analizleri açısından bazı özgünlük marjlarına izin verir. Bu çalışma üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Orta Platoncu tartışmada kader ve inayet üzerine bazı genel değerlendirmeler sunulacaktır. İkinci bölümde, bu kavramları ilk ilkeler açısından tartışacağım ve kader ve takdirin Platoncu dünyanın oluşumu teorisini nasıl varsaydığını göstereceğim. İddia edeceğim gibi, Orta Platoncu özgür irade anlayışı nihai olarak tanrının doğasına, etkinliğine ve onun maddeyle ilişkisine dayanıyordu. Son olarak üçüncü bölümde kaderi ve takdiri tanrının dünyayı yönetmedeki araçları olarak açıklıyorum. Bu tür bir yönetimin doğası, kaderin "kanun" (νόμος) olarak tanımlanmasından yola çıkılarak incelenecektir. Bu anlamda Orta Platoncuların bu teorileri Stoacılar ve Peripatetiklerden (ancak kökleri Platon'un düşüncesine kadar uzanan) unsurlar olarak geliştirdikleri anlaşılacaktır. Ancak Platoncular sonuçta diğer iki felsefi okulun teorisine alternatif sunacak bir teori formüle ettiler.⁴ Bu noktada terminolojiyle ilgili iki ön gözlem yapmamız gerekiyor. Birincisi, "Orta Platonculuk" ifadesi burada yalnızca geleneksel nedenlerden dolayı kullanılıyor: Son yıllarda bu terimle ilgili tartışmaların da açıkça ortaya koyduğu gibi, bu ifadenin yararları ve sınırları var. Diğer akademisyenler gibi ben de bu gelenekte ortak olan unsurların kader ve takdirle ilgili olarak var olduğuna inanıyorum. İkincisi, "yaratılış" terimi burada İncil'deki anlamıyla değil, Platoncu anlamda, yani kozmosun "doğumu" (γένεσις) veya "üretimi" (ποίησις) ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. 2 Orta Platonculukta Kader ve İlahi Takdir Üzerine Bazı Açıklamalar Temayı tanıtırken, Orta Platoncuların kader ve takdiri nasıl anladıklarına dair kısa bir açıklama yararlı olabilir. Bu vakadaki ana kaynaklar Pseudo-Plutarkhos'un Kader Üzerine adlı eseri, Alcinous'un Didaskalikos kitabının 26. bölümü ve Apuleius'un Platon ve Öğretisi Üzerine (1.204-207) adlı eseridir. Aralarında Calcidius'un Timaeus Üzerine Yorumu (özellikle 143-189) ve Emesa'lı Nemesis'un İnsanın Doğası Üzerine (özellikle 35-43) adlı eserinin de bulunduğu daha sonraki çalışmalar da Orta Platoncuyu kısmen yansıtıyor gibi görünmektedir 4 Bkz. Opsomer 2014, 139.

--- SAYFA 126 ---

118 Vimercati kaynakları – ve bu çalışmada bu şekilde incelenmiştir.5 Bazı farklılıklara rağmen, bu çalışmalardan ortak bir genel yaklaşım ortaya çıkmaktadır. On Fate 1.568B'de Ps.-Plutarch, "kader" (ἐἰμαρμένη) sırasıyla "faaliyet" (ἐνέργεια) ve "madde" (οὐσία) olmak üzere iki anlamını tanımlar.6 "Bir madde olarak kader, evrenin tüm ruhu gibi görünür" (2.568E),7 faaliyet olarak kader şu şekilde tanımlanırken (1.568D):8 Phaedrus'ta [248c] anlatıldığı şekliyle [Kader], kaçıışı olmayan bir nedenden dolayı "ilahî bir formül" (λόγος θεῖος) olarak adlandırılabilir. (ἀνεμπόδιστον), ihlal edilmez (ἀπαράβατος)"; Timaeus'ta [41e] anlatıldığı gibi, "evrenin doğasına uygun, olup biten her şeyin gidişatını belirleyen bir yasa (νόμος)" olacaktır; Devlet'te anlatıldığı gibi [10.617d], "gelecekteki olayların geçmiş ve şimdiki olaylarla bağlantısını (συμπλέκεται) belirleyen ilahî bir yasadır (νόμος θεῖος). Burada atıfta bulunan yasa türü daha sonraki bir pasajda belirtilmiştir: "'Bir hipotezin sonucu' derken, bağımsız olarak ortaya konmayan, ancak bir şekilde gerçekten başka bir şeye 'bağlı' olan şeyi kastettik; nerede bir şey doğruysa diğerinin onu takip ettiğini ima eden bir ifade var" (4.570A).9 Kısaca, kaderin fiziksel nedenselliğin düzeni veya ihlal edilemez normu olarak anlaşıldığı söylenebilir.10 Ancak, fiziksel nedensellik her kozmik etkiyi etkilese de, her ne kadar fiziksel nedensellik her kozmik Ps.-Plutarkhos, yalnızca genel durumların kaderin doğrudan kontrolü altında olduğunu, bireysel olayların ise yalnızca sanal olarak kadere bağlı olduğunu vurguladı: çünkü, "doğa yasası, öncelikle tümellerle (προηγούμενως) uğraşırken, ikincil olarak (ἐπομένως) ayrıntılarla ilgilenir." Bu nedenle, "belirli durumları potansiyel olarak genel hükümlerinde kapsar" (νόμος δυνάμει τὰ καθ' ἑκάστα τοῖς ὅλοις συμπεριλαμβάνει: 4.569E).11 Bu şaşırtıcı olabilir (Kader Üzerine 4.570A), fakat -gösterileceği gibi- Orta Platoncu'nun, bireysel vakalara hükmeden genel norm olarak kader anlayışını yansıtıyordu. Zira bu kader anlayışı 5 Bu yazarlar hakkında, bkz. Theiler 1966, den Boeft 1970, 8–46, Sharples 1983, Dillon 1993, 160–164, Valgiglio 1993, Reydam-Schils 1999, 2008 ve 2020, 99–117, Eliasson. 2008, 119–167, Algra 2014. 6 Ayrıca bkz. Calcidius, On Platon's Timaeus 143–149. 7 Tr. Yazan: De Lacy ve Einarson 1959; bunu makalemin tamamında kullanacağım. 8 Ayrıca bkz. Calcidius, On Platon's Timaeus 143. ἀλλὰ πως ἐτέρωτινίως ἀληθῶς ὑποτεθέν, ὅποσα ἀκολουθίαν evet. 10 Ayrıca bkz. Plutarch, On the E at Delphi 6.387B, Calcidius, On Plato's Timaeus 149, 152–154. 11 Bu tanımlar hakkında bkz. Boys-Stones 2007, 435–437 ve Opsomer 2014, 144–161.

--- SAYFA 127 ---

Orta Çağ Platoncularının Kader ve İlahi Takdir 119 "ilahi bilgeliğe uygun" (οἰκεῖον τῇθειᾶφρονήσει) olması, öncelikle evrensellerin yanı sıra insan özerkliğiyle de ilgilidir. Bu anlamda Orta Platoncu bağdaşırcılığın temel noktası -Plutarkhos'un deyimiyle- "her şeyin kaderde mevcut olduğu" (On Fate 5.570C) iddiasıdır, ancak her şey kader değildir. Dolayısıyla kader, döngüsel bir dizilim (3.569C) halinde sıralanan, sonsuz kozmik olayların (3.569A)12 sonlu kümesi olarak anlaşılır. Plutarch, Apuleius ve Calcidius gibi diğer yazarlar, şans ve insanın özgür iradesinin yanı sıra kaderi de olayların nedenlerinden biri olarak tanımlarlar.13 Orta Platonculukta kaderin "potansiyel" doğası, koşulluluk, yani özgür olabilen belirli bir nedene tabi olma niteliğini alır. Buna göre Orta Platoncular, özgür iradeyi evrenin kısıtlamalarıyla uzlaştırmak için, eylemin özerk ilkesinin ruh olduğunu, ancak her eylemin sonuçlarının zorunlu olduğunu iddia ederler. Başka bir deyişle, eğer bir x kişisi, y eylemini serbestçe gerçekleştirirse, zorunlu olarak z sonucu da gelecektir. Didaskalikos'tan alınan örnek çok iyi bilinmektedir: "Apollon'un Laius'a söylediği gibi: 'Eğer bir oğul doğurursan, o çocuk seni öldürür.'"14 Bu formülasyon genellikle koşullu zorunluluk (ya da koşullu kader) olarak tanımlanır; bu ifade, kaderin "varsayımsal varsayımları gerektirdiğini" iddia eden Ps.-Plutarkhos'tan türetilmiştir (ἐξ ὑποθέσεως; On Kader 4.569D6). Başka bir deyişle, eylemlerin nedenleri bireylerin özerkliğine bağlı olabileceği halde, yalnızca sonuçları kadere bağlı olacaktır. Dolayısıyla Orta Platoncular kaderi sivil toplumdaki hukukun rolüyle karşılaştırdılar; çünkü hukuk 1) evrensel emreder, ancak özel olanı (yani bireylerin davranışlarını) kararlaştırmaz ve yine de 2) zorunlu olarak bir eylemin sonuçlarını belirler (örneğin, bir yasa bir suçun cezasını belirler). Aynı şekilde, kader de özgür bireysel failliğin sonuçlarını belirleyen, onları kusursuz bir evrensel sıraya göre düzenleyen ilkedir.15 Son olarak kader, Apuleius ve Calcidius'un "ilahi emir" (veya "tasarım", divina sententia) olarak tanımladığı takdire tabidir.16 9.5.2, 740B-D; Apuleius, Platon ve Öğretisi Üzerine 1.206; Calcidius, Platon'un Timaeus'u Üzerine 145. 14 Bkz. Alcinous, Didaskalikos 26.2, 179.17 Hermann, Euripides'ten alıntı, Fenikeli Kadınlar 19. Stoacılar için bkz. Cicero, Kader Üzerine 30 (= SVF 2.956); Origen, Celsus'a karşı 2,20 (= SVF 2,957). 15 Ps.-Plutarkhos, Kader Üzerine 4.569D, 5.570B-E, Philo, Providence Üzerine 2.82, Alcinous, Didaskalikos 26, Calcidius, Platon'un Timaeus'u Üzerine 151-154, 179-180, 188-189; ayrıca bkz. Nemesius, On the Nature of Man 38. 16 Apuleius, OnPlatoandHisDoctrine 1.205, Calcidius, OnPlato'sTimaeus 144, 176, Nemesius, On the Nature of Man 42-43. Bkz. Moersch 2015, 280-281.

--- SAYFA 128 ---

Orta Platoncular, tanrının evrene müdahalesini ve aynı zamanda tanrıyı kötülüğün sorumluluğundan korumak için farklı takdir düzenlerini birbirinden ayırdılar. Apuleius, Ps.-Plutarkhos, Calcidius ve Nemesius üç sınıf tanımladılar: İlk tanrının sınıfı, göklerdeki tanrıların sınıfı ve yeryüzünde insan eylemlerini kontrol etmekten sorumlu olan iblislerin sınıfı.¹⁷ Bazı durumlarda, iblislerin eylemleri de kadere dahildir, böylece ilahi takdirin en düşük seviyesi dünyanın kısıtlamalarıyla bir arada var olur (bkz. Ps.-Plutarkhos, On Fate). 9.572F-573B). Dolayısıyla, "kader kesinlikle takdire uysa da, takdir kesinlikle kadere uymaz" (On Fate 9.573B), dolayısıyla kader, takdire tabidir.¹⁸ Burada bunun, iki kavramı eşitleyen Stoacı konumdan açık bir ayrılığı temsil ettiği gözlemlenmelidir. Modern bir yorumcunun belirttiği gibi, bu doktrin tutarsızlıklardan ibaret değildir: Eğer (kadersiz) seçimin (kaderli) sonuçları yalnızca bir sonraki insan tercihi kadar ulaşırsa, nadiren çok fazla etkiye sahip olabilirler. [...] Öte yandan, bazı kararları kadersiz olarak tanımlarken diğerlerini ise "sonuç" olarak kabul ederek kader olarak görmenin temelini ne olabileceğini görmek zordur.¹⁹ Bu tutarsızlıklardan bazıları belki de kader ile özgür irade arasındaki ilişkinin yalnızca Helenistik dönemde önemli bir konu haline gelmesinden ve ne Platon ne de Aristoteles tarafından sistematik olarak tartışılmamasından kaynaklanıyordu.²⁰ Bu, Platoncuların ve Aristoteles'in geçmişteki teorilerine yansıtmayı gerektiriyordu. Aristotelesçiler ancak daha sonraki bir aşamada geliştirdiler.²¹ Dünya üzerinde ilahi yönetimin araçları olarak takdir ve kadere gelince, Ps.-Plutarkhos ve Calcidius, Platon'un zaten kaderden "yüksek trajik üslupla değil, teoloji dilinde" bahsettiğini açıkça ortaya koydular (Ps.-Plutarch, On Fate 1.568D; Calcidius, On Plato's Timaeus 143). Başka bir deyişle Platon şiirsel ya da mitolojik bir dille konuşmadı. 16. 18 Bkz. Opsomer 2014, 161-164, Reydam-Schils 2008, 243-247, Moreschini 2015, 284-285, Timotin 2012, 118-122, Boys-Stones 2016, 327-332. 19 Bakınız Boys-Stones 2007, 431-432, "korkunç bir teoriden" söz ediyor; Orta Platoncu kader öğretisinin tutarsızlığı hakkında ayrıca bkz. den Boeft 1970, 33, Dillon 1996 [1977], 325, Sharples 2003, 109, Boys-Stones 2007, 431ff. (aynı zamanda Orta Platoncu tutarsızlıklara olası bir çözüm için), Trabattoni 2014, 103-108, Opsomer 2014, 142-143. 20 Aristoteles'e gelince, Carlo Natali'nin bu ciltteki katkısına bakınız. 21 Bkz. Bonazzi 2014, 283-285.

--- SAYFA 129 ---

Orta Çağ Platoncuları Kader ve İlahi Takdir ile ilgili terimlerle, ancak bilimsel bir şekilde, ilk ilkeler teorisine ve özellikle ilahi varlıklara atıfta bulunarak. Yani daha sonraki Platonculara göre Platon, ara sıra da olsa, kendi eserlerinde bir miktar tutarlılıkla kader ve takdiri zaten tanıtmıştı. 3 İlk İlkeler ve Dünyanın Yaratılışı Başlangıç olarak, teolojik anlamda kader ve takdir arasındaki ilişkinin, Stoacılar ve Aristotelesçilerle tartışan Orta Platoncular tarafından geliştirildiğine dikkat edilmelidir.²² Özellikle Stoacılar, tanrının iradesine veya faaliyetine ya da tanrının doğasına bağladıkları kader ve takdir kavramlarını herkesten daha fazla incelemişlerdi.²³ Bu anlamda Stoacılar monist, bedenselci ve İçkinciler, Tanrı'yı fiziksel bir prensip olarak anladıkları ve onun faaliyetini dünyanın nesli ve yönetimiyle sınırlandırdıkları için. Böylece dünyayı sağlam ve karmaşık bir nedensel ağ²⁴ olarak açıkladılar; çünkü tüm olayların zorunlu olduğunu iddia eden kişi, bu durumda onları zorunlu olarak belirleyen neden-sonuç ilişkisini açıklamalıdır.²⁵ Ancak bu çözüm bazı sakıncaları da beraberinde getiriyordu. Stoacılar tanrıyı, takdiri ve kaderi tanımlarken, tanrının doğasını ve faaliyetini dünyanın gerekliliğine tabi kılma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Seneca'nın *On Providence*, 5.8'deki ifadesini ele alalım: "Her ne kadar evrenin büyük yaratıcısı ve hükümdarı, Kaderin emirlerini kendisi yazmış olsa da, yine de onlara uyuyor. Sonsuza kadar itaat ediyor, ancak bir kez karar verdi."²⁶ Bir Platoncu için bu Stoacı açıklamanın tehlikeli sonuçları vardı: her şeyden önce, tanrıyı tamamen fiziksel bir varlığa indirgedi ve onu, kendisinin yarattığı kader yasasına tabi kıldı. İkinci olarak, eğer tanrının doğası kader ve inayetle özdeşleştirilirse, 22 Ps.-Plutarkhos, *On Fate* 11.574D-F, Calcidius, *On Plato's Timaeus* 174-175'teki kötülük. Plutarch'ta ve Stoacılar'da ilahi takdir arasındaki ilişki hakkında, bkz. Algra 2014. 23 Bkz. Aëtius, *Placita* 1.27.5 (= SVF 1.176); Calcidius, *Platon'un Timaeus'u Üzerine* 144 (= SVF 2.933); genel olarak SVF 2,928-932, 962; ayrıca Bobzien 1998, 44-58. Cleanthes'e göre Calcidius, *On Plato's Timaeus* 144'te bazı olası ayrımlar yapılmıştır (ayrıca bkz. Algra 2014, 122-126). 24 Bkz. Sauv  Meyer 2009, Brouwer 2015. 25 Bkz. Plutarch, *On Stoic Self-Contradictions* 34.1050A-B, 37.1051D, 47.1056C-D (Stoacılar'da kötülüğün nedeni olarak tanrı ve insan sorumluluğunun askıya alınması), *Eğitimsiz Bir Cetvel'e* 4.781F (Stoacıya Karşı Plutarch) materyalizm ve içkincilik), Ps.-Plutarch, *On Fate* 11.574D-F, Calcidius, *On Plato's Timaeus* 144-145, 179. 26 ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit. Benim çevirim Basore 1928'den.

--- SAYFA 130 ---

122 Vimercati kozmosunu açıklamak zor olacaktır.²⁷ Üçüncüsü, bu teolojik problemlere iki antropolojik ve etik sorun eşlik etmiştir: Stoacı determinizm, Platon'un az çok tutarlı bir şekilde Er28 mitinde üstlendiği insanın özgür iradesini ve bir Platoncu için ruhların eskatolojisinde çok önemli olan insan eyleminin bireysel sorumluluğunu tehdit ediyordu.²⁹ Bu tür dezavantajları önlemek için, Aristoteles tarafından olası bir çözüm sağlandı: Metafizik'in 12. Kitabında, ayrı ve gerçekte maddi olmayan bir İlk Hareket Ettirici'yi, ebediyen kendini düşünen bir ilk akli öne sürmüştü. Bir dizi hareket ettiricinin en üstüne yerleştirilen İlk Hareket Eden, aynı zamanda kozmosun ve göklerin hareketinden de sorumluydu. Başta Alcinous olmak üzere bazı Orta Platoncuların tanrısı sunma biçimleri konusunda Aristoteles'ten etkilendikleri bilinmektedir.³⁰ Ancak Aristoteles'in çözümünün hem teolojik hem de psikolojik olarak kendine has zorlukları vardı. Teolojik zorluğa gelince, Atticus, Aristoteles'i ateizmle suçladı; çünkü Aristoteles, tıpkı daha sonra Epikuros gibi, tanrının dünyadaki takdirini reddettiği kabul ediliyordu.³¹ Atticus'a göre Aristoteles, tanrının insani olaylarla ilgilenmesini ve tanrının dünya üzerindeki hakimiyetini dışlamış, eylemini Dünya üzerindeki göklerle sınırlamıştı. Bu eleştiri, Aristoteles'in dünyanın yaratılışını reddetmesi ve sonsuz olduğu varsayımına dayanıyordu.³² Tanrının "hareketsizliği" ve insani meselelere ilgisizliği suçlamasının yanı sıra, Calcidius tarafından da aktarılan³³ Atticus'un ikinci zorluğu, Aristoteles'in psikolojisine yönelikti. Çünkü ruhun beden formu veya "gerçekliği" (ἐντελέχεια) olduğu iddiası, ruhun kendisinin bozulabilirliğini ima eder. Bu nedenle, eğer ruh bozulabilirse, ilahi takdire olan inanç 27 Bkz. örneğin Plutarch, On the Generation of the Soul in the Timaeus 6.1015B, On Isis and Osiris 45.369D; bu bağlamda, Stoacılara karşı Platoncu argüman esas olarak Plutarch'ta (Stoacılara Karşı Ortak Kavramlar 15.1066B–21.1068E, On the Generation of the Soul in the Timaeus 6.1015B) ve Numenius'ta (bkz. Calcidius, On Plato's Timaeus 295–299 = Numenius, fr. 52 Des) bulunabilir. Yerler). Bkz. Algra 2014, 122–126, 131–135. 28 Bkz. Platon, Devlet 10.617d–e. 29 Bkz. Plutarch, Stoacı Kendi Kendine Çelişkiler Üzerine 34.1050A–B, 37.1051D, 47.1055F–1057C, Ps.- Plutarch, On Fate 11.574D–F, Calcidius, On Platon's Timaeus 144–145, 151–152 (yargı yazısında) mortem), 179. Bkz. Babut 1969, 307–317, Hershbell 1992, Moerschini 2015, 280, O'Brien 2015, 87–111, Reydams-Schils 2020, 99–117. 30 Bkz. örneğin Alcinous, Didaskalikos 10.3, 164.18–34 Hermann, Aristoteles'e atıfla, Metafizik 12.6–9. Bkz. Boys-Stones 2018, 151–152, Karamanolis 2006, 136–144, Numenius'un (frs. 11, 15, 17 Des Places) Aristoteles'ten esinlendiği olasılığı konusunda şüphelidir. 31 Caesarea'lı Eusebius, İncil'e Hazırlık 15.5.1–14 (= Atticus, fr. 3 Des Places); ayrıca Plutarch, Timaeus'ta Ruhun Doğuşu Üzerine 4.1013E. 32 Eusebius, İncil'e Hazırlık 15.6.1–17 (= Atticus, fr. 4 Des Places). Bkz. Boys-Stones 2016, 319–326 ve Boys-Stones 2018, 323–326. 33 Calcidius, On Platon's Timaeus 175 (tanrının "hareketsizliği" üzerine), 222–223 (psikoloji üzerine).

--- SAYFA 131 ---

Orta Çağ Platoncuları da bundan etkilenmiş gibi görünmektedir (doğal olarak, Stoacı iki şeyi uzlaştırma girişimi Platonculara tutarsız görünüyordu). Bu sorunlar bizi Orta Platoncuların önerdiği çözüme götürüyor. Doğal zorunluluğu ve (Aristoteles'in savunduğu gibi) tanrının ilahi kuralını reddetmeden, dünyada özgür irade nasıl garanti altına alınabilir? Ve (Stoacıların savunduğu gibi) bu gereklilik ve takdir tanımlamadan bunu nasıl başarabiliriz? Platonculara göre dünyadaki özgürlüğün temeli, her şeyden önce, tanrının üretici eyleminin özgür ve gönüllü doğasına ve onun maddenin rolünden farklı olmasına dayanır. Platon gerçekten de tanrının "her şeyin mümkün olduğunca kendine benzemesini istediğini (ἐβουλήθη) (παρὰ πλῆσις ἑαυτῷ)"³⁴ ve "o'nun tüm nedenlerin en iyisi olduğunu (ἄριστος τῶν)" olduğunu doğrulamıştı. αἰτίων",³⁵ böylece faaliyeti tamamen özerk olur. Platoncu gelenekte, Platon'un kozmogonisini kelimenin tam anlamıyla, yani "zamana göre" (κατὰ τὸν χρόνον) yorumlayanlar arasında Plutarch ve Atticus, yaratma eyleminin, Tanrı'nın takdiri dünyanın başına koyduğu zaman olduğuna dikkat çekerler.³⁶ Bu nedenle, Ps.-Plutarkhos ve Calcidius'un takdirden söz etmesi tesadüf değildir. "her şeyin en eskisi" veya yüce tanrının akıllı ve iradesi olarak.³⁷ Akıl ve anlaşılır öz gibi, takdir de tanrının iyiliğini taklit eder: İlahi takdir böylece bu iyiliği yansıtır ve onunla süslenir. Bu haliyle, takdir, İlk Tanrı'dan sonra bir tür ikinci prensip veya tanrının bir niteliği olarak düşünülür. Kader, tanrının iradesini dünyaya aktaran ve bizzat kaderle özdeşleşen dünya ruhu sayesinde takdire tabidir. Üstelik Platoncular tanrıyı maddeden ayırarak her iki ilkeye de dünyanın yaratılışında farklı ve zıt roller yüklemişlerdir. Tanrı, Modelin (Formların) mükemmelliğini yeniden üreten ilahi projenin nedeni iken, madde, kozmosun gerekliliğinden sorumludur, yani fiziksel kısıtlamaları koyar. Orta Platoncular, Timaeus'a uygun olarak, bu tür bir düalizm yoluyla, tanrıyı salt fiziksel bir varlığa indirgemenin ve onun, kendisinin yarattığı kader yasalarına tabi olmasının üstesinden gelmeye çalıştılar.³⁸ Ayrıca, aşağıda göreceğimiz gibi, tanrı-madde düalizmi, Platoncular tarafından, sorumluluğunu tanrıya atfetmeden, evrendeki kötülüğü açıklamak için de kullanılacaktır. ³⁴ Platon, Timaeus 29e3. ³⁵ Platon, Timaeus 29a6. ³⁶ Bakınız, örneğin, Plutarch, On the Face in the Moon 13.927A-B, On the Generation of the Soul in the Timaeus 4.1013E-F, Atticus, frs. 3-4 Yerler. ³⁷ Ps.-Plutarkhos, Kader Üzerine 9.572F-573B, Calcidius, Platon'un Timaeus'u Üzerine 176, 188. ³⁸ Bkz. Plutarch, Eğitimsiz Bir Hükümdara 4.5781E-782A, İsis ve Osiris Üzerine 45.369D. Bkz. Babut 1969, 317, Boys-Stones 2007, 440-441, Algra 2014, 129-131, Bonazzi 2014, 289-290.

--- SAYFA 132 ---

124 Vimercati Şimdi, takdir yoluyla, bireysel ruhların özgür eylemleri, aynı zamanda, daha düşük bir ölçekte, Tanrı'nın özgür eyleminin yeniden üretimi olarak da düşünülür. Ruh, eylemini tüm kısıtlamalardan arınmış olan tanrının eylemine uyduğu sürece özgürdür.³⁹ Bu, Platon'un, insan yaşamının nihai amacı ve mutluluğun kaynağı olan "tanrıya benzerlik" teorisinde açıkça ifade edilmiştir.⁴⁰ Didaskalikos'unda, 2.2, 153.2-15'te Hermann, Alcinous şöyle der: O halde tefekkür, aklın, zihni anlama faaliyetidir. akledilirler ise eylem, akıl sahibi ruhun beden yoluyla gerçekleşen faaliyetidir. İlahi olanı tefekkür ve ilahi düşüncelerle meşgul olan ruhun iyi bir durumda olduğu (εὐπαθεῖν) söylenir ve ruhun bu durumuna 'bilgelik' denir ve bunun ilahi olana benzerliğinden başka bir şey olmadığı iddia edilebilir. Bu nedenle böyle bir durum bizim için öncelikli, değerli, en arzu edilir ve en uygun, (dış) engellerden uzak, tamamen bizim gücümüz dahilinde (ἐφ' ἡμῶν) ve önümüze konulan hayatın sonunun sebebi olacaktır. Öte yandan eylem ve beden aracılığıyla sürdürülen aktif yaşam, dış engellemelere tabidir ve koşullar gerektirdiğinde, düşünceli yaşamın vizyonlarının insani işlere aktarılmasını uygulayarak devreye girer.⁴¹ Tanrıya benzerlik ile tanrının kozmostaki rolü arasındaki ilişki, Alcinous tarafından daha ayrıntılı olarak açıklanır: "Bazen (bkz. Platon) amacın kendini Tanrı'ya benzetmek olduğunu, ancak bazen bunun onu takip etmekten ibaret olduğunu söyler, örneğin [Yasalar 4.715e] diyor ki: 'Eski gelenekte olduğu gibi başlangıcı ve sonu tutan Tanrı' vb.'"⁴² Benzerlik burada Formlar üzerinde tefekkürle meşgul olan ve aynı zamanda pratik faaliyetle - dünyanın üretimi ve yönetimiyle - meşgul olan göksel tanrıya atıfta bulunur. Ruh konusunda da benzerlik ilkesinin teorik bir yönü - akledilirlerin tefekkürü - ve pratik bir yönü - erdemin uygulanması - vardır.⁴³ Şunu hatırlatmakta fayda var ki, Platoncu terimlerle eylem, tefekkürün bir taklidi veya onun kusurlu bir şeklidir. Tefekkür, yalnızca akli kapsadığı için özgürdür ve dolayısıyla tefekkür ürünü olan eylemin temelidir. 39'un önceliği Bkz. örneğin Apuleius, Sokrates'in Tanrısı Üzerine 3.123-124. 40 Ps.-Plutarch, Kader Üzerine 7.572E. Bkz. Platon, Theaetetus 176a-b, tanrıya benzemeye ilişkin klasik pasaj. 41 Tr. Dillon 1993. Ayrıca bkz. Didaskalikos 27.2. 42 Alcinous, Didaskalikos 28.3, 181.36-39 Hermann, tr. Dillon 1993. 43 Calcidius, Platon'un Timaeus'u Üzerine 180.

--- SAYFA 133 ---

Orta Çağ Platoncularının Kader ve İlahi Takdir 125 üzerinde düşünmesi, Platoncuların, doğanın gidişatının belirlenebileceği temele dayalı meta-fiziksel bir nedensellik biçimi ortaya koymalarına izin verdi. Ruh, bir bakıma tefekkür hayatını mükemmelleştirdiği ölçüde, doğal düzen üzerinde özerklik içinde hareket etme ve dolayısıyla kaderin kısıtlamalarından kurtulma becerisine de sahiptir. Eğer ruh Tanrının Formları düşünme ve dünyayı yaratma faaliyetini yansıtırsa bu mümkündür. Dolayısıyla Tanrı'nın özgürlüğü, yaratıcısını taklit ederek hareket eden insanın özgürlüğünün zorunlu öncülüdür.⁴⁴ Platonculara göre ruh bir iblis veya ilahi bir ilke olduğundan⁴⁵, onun özgür eylemi, ruhun üçüncü ve son düzeyini oluşturduğu dünyadaki ilahi takdirin mükemmelliğine katkıda bulunur.⁴⁶ Tanrı'nın özgürlüğünü ve onun insan özgürlüğüyle paradigmatik ilişkisini anlamak için, yaratıcı eylemin doğası en iyi şekilde açıklanır.⁴⁷ Buna göre, Orta Platoncular Platon'un Timaeus'unun birebir yorumunu sunmuş görünüyorlar. Diyalogda Platon, sonsuz Model'e baktığı için Tanrı'nın iyi olduğunu ve nedenlerin en iyisi olduğunu iddia etmişti.⁴⁸ Buna göre, Tanrı'nın dünyayı olduğu gibi yaratma kararı, Tanrı'nın iyi doğası, mükemmel nedenselliği ve Model'in istikrarı tarafından yönlendirilmektedir. Ancak bu bağlamda Platon, dünyanın "akıl yürütme" (λογισμός) tarafından, yani yaratıcının üzerinde düşünülmüş bir hesaplamasıyla üretildiğini belirtmiştir.⁴⁹ Bu, tanrının dikkatinin nesnesi olan birden fazla seçenek arasında bir seçim yapılmasını ima ediyor gibi görünmektedir. Ancak bu çıkarım sorunludur, çünkü tanrıdan önce gelen alternatiflerin varlığını ve aynı zamanda tanrının kusurlu bir şeyi düşünmesini varsayar. Çünkü maddi ilkenin özerkliği, Tanrı'nın, Tanrı'nın kendisine ve Model'e karşıt olan eşzamanlı bir nedenle karşı karşıya olduğunu ima eder. Bir yanda Tanrı'nın iradesinin etkileşimi ve diğer yanda onun kontrolünden kaçan bir nedenin önceden var olması, kişiyi bu kozmosun birçok olası alternatiften biri olduğuna inanmaya sevk eder, yani "bu şekilde olması gerekmezdi."⁵⁰ Çünkü zorunluluk, Tanrı'nın yaratılış sırasında mükemmel Model üzerinde düşünmesinin istikrarını etkiler. Timaeus'un böyle birebir yorumu ⁴⁴ Bkz. Babut 1969, 311–312. ⁴⁵ Platon, Timaeus 90a, Phaedo 107d, Devlet 10.617e, 620d–e; ayrıca, Apuleius, Sokrates'in Tanrısı Üzerine 15.150–154, Numenius, fr. 37 Yerler. ⁴⁶ Ayrıca Apuleius, On the World 30.358. ⁴⁷ Her ne kadar farklı tanrıların doğası ve hiyerarşisine ilişkin Orta Platoncu açıklamalar açıkça farklı olsa da (bkz. örneğin Calabi 2002'de yer alan katkılar; ayrıca Ferrari 2005, Brenk 2005, Vorwerk 2010, O'Brien 2015, bölüm 4-6), kader ve takdir konusunda bazı ortak özelliklerin bulunabileceğine inanıyorum. ⁴⁸ Platon, Timaeus 28a–29b. ⁴⁹ Platon, Timaeus 30a–b. ⁵⁰ Bkz. Boys-Stones 2007, 432.

--- SAYFA 134 ---

126 Vimercati Orta Platoncu gelenekte izlerini bırakmıştır. Örneğin Plutarkhos'ta tanrı bazen, gelecekteki olayları sebeplerine göre önceden bildirebilen, ancak onlardan doğrudan veya tamamen sorumlu olmayan bir "peygamber" (μάντις) olarak anılır.⁵¹ Çünkü olumsal olayların varlığı, sonuçta kozmosta bir belirsizlik marjı getiren orijinal "zorunluluğun" (ἀνάγκη) bir kalıntısı gibi görünmektedir.⁵² Başka bir yerde Plutarch, dünyanın mükemmelliğinin her şeyi yöneten kısıtlamaya değil, tanrının - logos'unun ürünü - kasıtlı bir seçime bağlı olduğunu, daha iyinin zorunluluk karşısında üstün gelmesine bağlı olduğunu kabul eder.⁵³ Şunu da belirtmek gerekir ki, en azından Plotinus tarafından, bu tür tanrısal nedenselliğe meydan okunacak, inayet ve dünya düzeninin saf öngörüye ve tanrı tarafından yapılan hesaplama bağlı olduğu fikri reddedilecektir.⁵⁴ Çünkü bu, Tanrı'nın her şeyi bilmesini sınırlandıracaktır. gelecekteki olayların yalnızca bir seyircisi ve dünyanın üretimiyle dikkati dağılacak olan Formlar üzerinde mükemmel bir tefekkür.⁵⁵ Kozmogonik düalizm, Orta Platoncular için yalnızca zorunluluktan kaçan olayların varlığını kanıtlamada değil, çünkü bu olası dünyalardan sadece bir tanesidir, aynı zamanda imparatorluk döneminde çok tartışılan bir konu olan kozmostaki kader ile kötülük arasındaki ilişkiyi açıklamada da yararlıydı.⁵⁶ kozmosta, her şeyin neden tanrının iyiliğini yansıtmadığını anlamak gerekir ki bu da gerçekte ilahi takdirin etkisini sınırlandırıyor veya boşa çıkarıyor gibi görünmektedir.⁵⁷ Tanrının faaliyetlerinin kaderin kısıtlamalarıyla nasıl ilişkili olduğunu açıklayabilecek ipuçları çoğunlukla Platon'un üç pasajında bulunmuştur: Timaeus 48a, Timaeus 52d-e ve Laws 10.896d-e.⁵⁸ Timaeus pasajları zorunluluk konusunu prensip olarak ele alır: akla karşı çıkar ve oluşun besleyicisi olarak dengeden yoksundur ve eşit olmayan güçler tarafından sarsılır ἐμπιμπλασθαι). Kanunlar'daki pasaj, "iyi"nin veya 51 Bkz. Plutarch, On the E at Delphi 6.387B'nin karşıtı olan ruha bir atıf içerir. 52 Bkz. Plutarch, Kahinlerin Eskimesi Üzerine 47.435F. 53 Bkz. örneğin, Plutarch, On the Face in the Moon 15.928A-B, Table-Talk 8.2.4, 720B-C (logosun rolü üzerine), Calcidius, On Plato's Timaeus 176. 54 Bkz. örneğin Plotinus, Enneads 3.2.1, 5.8.7. 55 Bkz. Chiaradonna 2015, 35-43 ve Enrico Peroli'nin mevcut ciltteki katkısı. 56 Örneğin Calcidius, On Plato's Timaeus 174'te kötülük sorunu, kader ve takdir hakkındaki tartışmaya bir giriş görevi görür. 57 Bkz. Calcidius, Platon'un Timaeus'u Üzerine 176-189, özellikle. Kader ve takdir üzerine araştırmasının ikinci kısmı olan 179-180; ayrıca bkz. Apuleius, Platon ve Öğretisi Üzerine 1.205. 58 Bakınız, örneğin, Plutarch, On the Generation of the Soul in the Timaeus 6.1014D-F.

--- SAYFA 135 ---

Kader ve İlahi Takdir Üzerine Orta Çağ Platoncuları 127 "hayırlı" olan.59 Metinler, maddenin çalkantılı doğasını -farklı şekillerde- kötü bir ruhun faaliyetine bağlayan Plutarch, Atticus ve Numenius tarafından tartışılmıştır.60 Numenius'un tartışması burada özellikle ilginçtir. Yazılarının günümüze ulaşan kalıntılarında, kötülüğün kökeninde bir karşı prensibin varlığı, kozmosun üretimi ve yönetimiyle doğrudan ilgili olmayan, yalnızca İkinci bir tanrı, yani Tanrıça aracılığıyla müdahil olan aşkın bir İlkel tanrının varsayımıyla ilişkilendirilir. Numenius şunu belirtir: Kendinde var olan İlk tanrı basittir; çünkü O, kendisinden başka hiç kimseyle mutlak olarak ilgilenmediği için, hiçbir şekilde bölünemez; ancak İkinci ve Üçüncü tanrı birdir. Ancak bu (birlik), ikilik olan Madde ile bir araya getirildiğinde, (tek tanrısallık) onu gerçekten birleştirir, ancak Madde arzularla dolu ve akıcı bir durumda olduğu sürece Madde yoluyla bölünmüştür.61 Üçüncü tanrı, Numenius'un başka bir yerde açıkladığı gibi, kozmostur.62 Yaratıcıya karşı bir düşman ilkeye başvurulması, tanrıyı (hem İlk hem de İkinci) kötülüğün nedeni olmaktan temize çıkarma avantajına sahipti; diğer yandan tamamen kötü ruhtadır. Böylece Orta Platoncular, iki rakip ilkenin, yani tanrı ve maddenin etkileşimi tarafından üretilen, evrenin düalist bir mimarisini tasarladılar. Aristoteles tarafından savunulan ve (diğerlerinin yanı sıra) Alcinous tarafından da yinelenen maddenin pasifliği ve tarafsızlığına rağmen, Plutarch ve Numenius maddeye aktif bir doğa bahşetmeyi tercih ettiler: "[Atinalı] Tek bir ruh mu, yoksa birden fazla mı (πλείους)? Sizin adınıza cevap vereceğim - 'birkaç'. Her neyse, ikiden az olmayacağını varsayalım - hayırsever ruh ve bunu yapmaya muktedir olan. zıt türden etkileyici sonuçlar (τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τάναντία δυνάμενης)" (tr. Bury 1926). 60 Bkz. Plutarch, On Isis and Osiris 45.369A-D (yakın zamanda O'Brien 2015, 96-105, 113-115, Petrucci 2016), Atticus, fr. 23 Des Places, Numenius, fr. 52 Des Places (Vimercati 2012; O'Brien 2015, 158-167; ve Boys-Stones 2018, 106-109). 61 Bkz. Caesarea'lı Eusebius, Hazırlık için İncil 11.17.11-18.5 (= Numenius, fr. 11 Des Places; tr. Guthrie 1917, değiştirilmiş); ayrıca bkz. Plutarch, On the Generation of the Soul in the Timaeus 6.1014E-1015A ve Numenius, fr. 3 Yer. 62 Bkz. Proclus, Platon'un Timaeus'u Üzerine 1.303.27-304.7 Diehl (= Numenius, fr. 21 Des Places): "Üç Tanrıyı öğreten Numenius, Birinci Baba, İkinci Yaratıcı ve Üçüncü Yaratık adını verir; çünkü onun görüşüne göre dünya Üçüncü Tanrı'dır. Dolayısıyla ona göre Demiurgos çifttir, Birinci ve Yaradan'dan (oluşur) İkinci Tanrı; ancak Üçüncü, demiurjik üründür (tr. Guthrie 1917, değiştirilmiş)." Ayrıca bkz. Platon, Timaeus 34a-b. 63 Bkz. Alcinous, Didaskalikos 8, 162.29-163.10 Hermann.

--- SAYFA 136 ---

128 Vimercati, tanrının eylemine müdahale eder.⁶⁴ Bu, Stoacı monizmin zorluklarını aşmayı mümkün kıldı, fakat aynı zamanda iki ciddi sonucu da vardı: demiurjik faaliyetin seviyesinin düşürülmesi ve yaratıcı tanrının mükemmelliğine yönelik bir tehdit. Demiurjik faaliyetin derecesinin düşürülmesinin Timaeus'ta, 42e5-6'da bir paralelliği vardır; burada Platon, kozmos üretildiğinde yaratıcının tipik faaliyeti olan Formlar üzerinde düşünmeye geri döndüğünü belirtir. Tanrının mükemmelliğinin kaybı, tanrının maddenin düzensizliğini tam olarak organize edemediği anlamına gelebilir - bu da tanrının her şeye gücü yetmediği anlamına gelir - tanrının maddeden ayrılması ve dolayısıyla bir tür azalmaya maruz kalması. Ancak burada ele alınan, duygusuz kalan ve yalnızca tefekküre kendini adanmış olan İlk Tanrı değil, İkinci Tanrı'dır. Özetle, bu kısa taslağın da gösterdiği gibi, Orta Platoncu kozmogoni, tanrının mükemmelliği ile iyiliğini, dünyaya duyduğu ilgiyi ve ilahi kontrolden kaçarak kozmosta kalan kötülüğün izlerini uzlaştırmaya yönelik konuyla ilgili ancak geçici bir girişim sunar. 4 Kader, İlâhi Takdir ve Dünyanın Yönetişimi Şimdi üçüncü ve son konumuza, dünyanın hukuk yoluyla yönetilmesine geçiyorum. Bu konu Platon'un Yasalar'ında ve aynı zamanda Timaeus'un politik ve kozmolojik önsözünde de yer alır. Evreni yöneten yasa koyucu veya kral olarak tanrı imgesi, Timaeus'la ilgili olarak kaderin yasa olarak tanımı⁶⁵ gibi, Orta Platonculukta da iyi bir şekilde kanıtlanmıştır.⁶⁶ Özellikle, bağlantılı iki soruyu yanıtlamak isterim: birincisi, Tanrı ürettiği dünyayla mı ilgileniyor? ve ikincisi, Tanrı yalnızca evrensel Formlar hakkında mı, yoksa aynı zamanda tikeller, arazlar hakkında mı bilgi sahibidir? Yaratılış konusunda olduğu gibi, dünyanın yönetimi konusunda da Orta Platoncular, Plotinus'tan farklı olarak, yorumsal ve teorik olmak üzere iki nedenden ötürü Platon'a sadık kalmışlardır. Birinci türe gelince, Platoncular, Platon'un açık ya da örtülü olarak söylediklerine ilişkin güvenilir bir açıklama sunmak istiyorlardı. İkinci türde ise Platon'dan sonra ortaya çıkan sorunlara tutarlı ama Platoncu bir çözüm sunmak istiyorlardı. 64 Yukarıya bakınız, nn. 58-59. 65 Bkz. Philo, Dünyanın Yaratılışı Üzerine 17-20, Alcinous, Didaskalikos 16.2, 172.8-13 Hermann, Plutarch, Life of Demetrius 42.9, Eusebius of Caesarea, Hazırlık for the Gospel 15.6.12 (= Atticus, fr. 4 Des Places: God as pambasileus), Ps.-Aristoteles, Dünya Üzerine 6.398a- b, Ps.-Plato, Mektup 2.312e-313a. 66 Ps.-Plutarkhos, Kader Üzerine 9.573D.

--- SAYFA 137 ---

Orta Platoncuların, önceden var olan ve birlikte ebedi olan bir mesele üzerinden hareket eden Orta Platoncuların tanrısı, dünyayı kendisinden farklı bir şey olarak üretir. Böylece kozmosun doğrudan Tanrı'dan "gelmediğini" ve ondan bağımsız yönler içerdiğini savundular. Bu nedenle evren, Platon'un Timaeus'ta 48a'da iddia ettiği gibi bir karışımın sonucudur. Plutarch ve Atticus, dünyanın yıkımdan korunmasının tanrının iradesine, yani tanrının takdirine bağlı olduğunda ısrar ediyorlar.⁶⁷ Bu nedenle kozmos, Tanrı öyle istediği için var olur ve sonsuz yaşamın tadını çıkarır. Bu, özellikle Tanrı'nın yaratılışının (yani zamana göre) gerçekliğini vurgulayan kozmogoninin harfi harfine yorumlanması durumunda açıktır. Plutarch şunu belirtiyor: Ve bu açıklamaya en karşıt olan "Sen varsın" kelimesini tanrıya hitap etmek ve ona karşı tanıklık etmek bana doğru geliyor; onun yakınında hiçbir zaman kapris veya dönüşüm gerçekleşmediğine, ancak bu tür eylem ve deneyimlerin başka bir tanrıyla, daha doğrusu, görevi Doğa'nın çözünmesi ve oluşumuyla ilgilenen bir iblisle ilişkili olduğuna inanıyorum.⁶⁸ Buna göre, tanrının dikkati her şeyden önce Formların tefekkürüne odaklanır ve madde bir kez düzenlendiğinde, Tanrı yalnızca dünyanın kalıcılığıyla ilgilenir. Bu kalıcılık, O bunu istediği için, yani dünyanın sonsuzluğu ilahi takdirin nesnesi olduğu için mümkündür. Bununla birlikte, doğanın yönetimi ikincil tanrılara devredilmiştir: göklerin tanrıları, dünya ruhu ve iblisler; kısacası "doğa terazisi"nin alt basamakları. Apuleius'un (sözde) Aristotelesçi Dünya Üzerine kitabının Latince çevirisinden de anlaşılacağı gibi, bu delegasyon, tanrının doğrudan ayrıntılarla ilgilenmediğini ima etmektedir⁶⁹: "Eğer bir adamın veya kralın yapmak istediği her şeyle bizzat ilgilenmesi uygunsuzsa, o zaman bu, tanrı için daha da uygunsuzdur."⁷⁰ Apuleius'un On the World adlı eserinde, tanrı ile krallar Cambyses, Xerxes ve Darius arasındaki karşılaştırma eklenir. ve evrensel topluluk (πολιτεία) olarak dünya imgesiyle gösterilmiştir.⁷¹ Ancak, eğer tanrı ise ⁶⁷ Plutarch, On the E at Delphi 21.393E-394A, Table-Talk 8.2.4, 720B-C, Caesarea'lı Eusebius, Hazırlık için İncil 15.5.1-14 (= Atticus, fr. 3) Des Places). ⁶⁸ Plutarch, On the E at Delphi 21.393F-394A (tr. Babbitt 1936, değiştirilmiş). ⁶⁹ Bkz. Boys-Stones 2007, 440-441, Opsomer 2014, 165-167. Platon, Timaeus 39e'de Akıl, türleri bilir ve onları evrene yansıtır. ⁷⁰ Apuleius, On the World 25.350 (ancak ayrıca bkz. 344-345). Ayrıca, bireylerin hiçbir Formunun kabul edilmediği Didaskalikos'un 9. bölümüne bakınız. ⁷¹ Bkz. Platon, Timaeus 26c-d, Plutarch, İskender'in Talihi veya Erdemi Üzerine 6.329A-C, 8.330D-9.330E, Eğitimsiz Bir Cetvel'e 3.780C-F.

--- SAYFA 138 ---

130 Vimercati'nin ayrıntılara doğrudan karışmaması nedeniyle, bir dünya devletinde sınırsız güce sahip olan tanrının nasıl "her şeyin kralı" veya "evrensel egemen" (παμβασιλεύς, Atticus, fr. 4 Des Places) olarak adlandırılabilir merak edilebilir.⁷² Veya onun gücünün, yönettiği evrensel topluluğun bireyleri ile nasıl ilişkili olduğu açıklanmalıdır. Bunun yanıtı, Tanrı'nın dünya üzerindeki egemenliğini iki yolla gerçekleştirmesinde bulunabilir; biri doğrudan, diğeri dolaylıdır: Tanrı, erdem yoluyla doğrudan kontrole ve doğa yasaları aracılığıyla dolaylı kontrole sahiptir. O, her şeyden önce kendi takdirinin dereceleriyle, ikinci olarak da kaderin kısıtlamasıyla yönetir. Bu iki nedensellik düzeni birbirinin alternatifi değil, birbirine tabidir.⁷³ Her ikisi de Platoncu gelenekte tasdik edilen "zorunluluğun" iki farklı anlamını yansıtır: İyiliğe yönelik içkin bir yönelim olarak mükemmellik olarak zorunluluk ve özgür eylemliliğe bir engel olarak kısıtlama olarak zorunluluk.⁷⁴ Tablo Konuşması 9.14.6, 745D'de Plutarch, Peripatetik Menefil ile Peripatetik Menefil arasındaki bir diyalog çerçevesinde karşıtlığı ortaya koyar. Platoncu Ammonius: "Dolayısıyla, sanırım Muse, 'dayanılmaz Gereklilik'ten nefret ediyordu' (Empedocles, fr. 116 DK), Empedocles'in Büyüsü'nden çok daha fazla." "Gerçekten öyle," dedi Ammonius, "eğer dünyamızın Gerekliliğini, irade alanımızın dışındaki zorlayıcı bir nedeni kastediyorsan. Ama tanrılar arasında hüküm süren zorunluluk, benim inandığım gibi, kötü adamlar dışında ne dayanılmaz ne de iknaya dirençli veya yine de zorlayıcıdır, tıpkı bir şehirde kanunun, onun çıkarlarını gözetmenler için esnek ve değişmez bir şey olması gibi, bir değişiklik imkansız olacağından değil, aynı zamanda arzu edilmeyen bir durum olurdu."⁷⁵ Başka bir yerde Plutarkhos ayrıca "her şeyde daha iyi olanın zorunluluğu kontrol ettiğini" açıkça belirtmiştir.⁷⁶ Dolayısıyla ruhun özerkliğinin, ruhun kaderin zorunluluğuna hükmetmesini mümkün kıldığı söylenebilir. Bu ancak ruhun erdeme göre, yani tanrının veya takdirin iradesine göre hareket etmesi durumunda gerçekleşebilir. Aslında hem ruhun hem de erdemin "efendisiz" (ἀδέσποτον)⁷⁷ olduğunu ve bu sıfatla doğrudan Tanrı ile bağlantılı olduklarını biliyoruz.⁷⁸ Düşünmek ve erdeme göre hareket etmek, ruhun tanrıyı taklit etmesinin ve dolayısıyla mükemmel ve mutlu bir yaşam sürmesinin en iyi yoludur. Özgürlük ve zorunluluk ⁷² Bkz. Apuleius, Dünya Üzerine 24.343–25.344, 30.357. ⁷³ Apuleius, Dünyaya Dair 25.344. ⁷⁴ Plutarch, Table-Talk 9.5.2, 740B–D, Plotinus, Enneads 4.8.5. ⁷⁵ Plutarch, Table-Talk 9.14.6, 745D (tr. Sandbach 1961). ⁷⁶ Plutarch, Ayın Yüzünde 15.928C; bkz. Platon, Timaeus 48a. ⁷⁷ Ayrıca bkz. Didaskalikos 26.2 (ruh hakkında), 31.1 (erdem hakkında), Plutarch, Table-Talk 9.5.2, 740B–D. ⁷⁸ Apuleius, Platon ve Öğretisi Üzerine 2.220 ve 235–236.

--- SAYFA 139 ---

Kader ve İlahi Takdir Üzerine Orta Çağ Platoncuları 131 birbirleriyle çelişmezler: her ikisi de tanrının ve kendilerini tanrıya benzeten ruhların eylemini karakterize eden İyiye yönelik içkin ve mükemmel düzenin ifadeleridir. Bkz. Plutarch: "(Çünkü) biz bu dünyaya, onun yönetimi için kanunlar yapmak için değil, evreni yöneten tanrıların emirlerine ve Kader veya İlahi Takdir'in emirlerine uymak için geldik."⁷⁹ Bu nedenle, insandan yasa koyucu olması değil, tanrı tarafından takdir yoluyla verilen kanunu taklit etmesi istenmektedir. Plutarch'a göre aynı şey siyasi hukuk ve kim yönetmeyi planlıyorsa, özellikle de bir kral için söylenmelidir. Davranışı Tanrı'nın bilgisinden ve iyiliğinden ilham almalıdır. Plutarkhos bunu şu şekilde ifade eder: Ancak tanrıların bahsettiği bu kadar mükemmel ve bu kadar büyük armağanlar ve bereketler, kanun, adalet ve bir hükümdar olmadan doğru bir şekilde zevk alınamaz ve kullanılamaz. Artık adalet, hukukun amacı ve sonudur, ancak hukuk, hükümdarın işidir ve hükümdar, her şeyi emreden Tanrı'nın suretidir. Böyle bir hükümdarın kendisini modellemesi için Pheidias'a, Polycleitus'a ya da Myron'a ihtiyacı yoktur, ancak erdemiyle kendisini Tanrı'nın benzerliğinde oluşturur ve böylece görülmesi en güzel ve tanrısallığa en layık bir heykel yaratır.⁸⁰ Orta Platonculara göre ruhun özerkliği, bireylerin eylemlerinin modeli olan tanrının özerkliğine dayanır. Bu anlamda tanrıya benzerlik, aynı zamanda akıl ile tanrı arasında ortak bir doğayı da varsayan ilahi olana tam erişimin koşuludur. Bu hiyerarşinin bir açıklaması Plutarkhos'un bir pasajında bulunur: Bu nedenle, iyi insanların bedenlerini ruhlarıyla birlikte cennete göndererek doğayı ihlal etmemeliyiz; ancak onların erdemlerinin ve ruhlarının, doğa ve ilahi adalet uyarınca, insanlardan kahramanlara, kahramanlardan şeytanlara ve iblislerden saf ve kutsal hale getirildikten sonra yükseldiğine dolaylı olarak inanmalıyız (καθαρῶσι). καὶ ὁσιωθῶσιν), inisiyasyonun son ayinlerinde olduğu gibi ve kendilerini (ἀποφυγοῦσαι) ölümlülükten ve ⁷⁹ Plutarch, Consolation to Apollonius 16.111E'den (tr. Babbitt 1928) kurtarmışlardır. ⁸⁰ Plutarch, Eğitimsiz Bir Cetvel'e 3.780E (tr. Fowler 1936); ayrıca bkz. Plutarch, Yedi Bilge Adamın Yemeği 2.147D, İskender'in Talihi veya Erdemi Üzerine 6.329A-C, 8.330D, 11.342A, Eğitimsiz Bir Hükümdara 3.780D-4.781B, Devlet İdaresinin Kuralları 15.811C-D, 31.823E- 32.824A, Colotes'e Karşı 32.1126A-E, Yaşlı Bir Adamın Halkla İlişkilerle İlgili Olmalı mı 4.785C, 11.790A, Lycurgus'un Hayatı 11.6, 28.13, 30.4, Numa'nın Hayatı 6.2, 20.4; bkz. Aalders 1982, 5-11, 33-34, 45-47.

--- SAYFA 140 ---

132 Vimercati, tanrılara, yurttaşlık yasasına göre değil, tam anlamıyla ve doğru akla göre, böylece en adil ve en kutsanmış tamamlanmaya ulaşır.⁸¹ Ruhları erdemli kılan ilahi adalet ve doğru akıl burada birleşir. Kozmik yasayı takip ederek, medeni yasayı aşarak tanrı gibi olma yeteneğine sahiptirler. Platonculuğa göre, tanrıya yükseliş burada dünyadan bir "kaçış" olarak, yani bedenın kısıtlamalarından, tutkularından ve ölümlülüğünden kurtuluş olarak sunulmaktadır. Bu yükseliş "doğaya göredir" (κατὰ φύσιν), yani erdemli ruhun mükemmelliğiyle ilgilidir. Burada "kozmetik kısıtlama" olarak doğanın yerine "ilahi mükemmellik", başka bir deyişle akıl, irade ve erdem bakımından tanrıya benzerlik olarak doğa geçmektedir. Bu, Tanrı'nın dünya üzerindeki ilahi eyleminin gerçekleşmesini temsil eder, çünkü erdem fiziksel normlara veya kısıtlamalara değil, tefekküre ve doğru akla bağlıdır. ⁵ Sonuç Orta Platoncular kader ve inayet konusunu Platoncu öğretiyi Aristotelesçi ve Stoacı teolojiden aldıkları unsurlarla birleştirerek formüle ettiler. Platoncular özellikle Stoacıların fiziksel nedenselliği açıklamadaki yeterliliğini kabul ettiler, ancak onların ilahi ve insan eylemiyle ilgili açıklamalarını eleştirdiler. Stoacı doktrini revize ederken, Platon'un doğru yorumu bağlamında Stoacı kader anlayışının uyarlanmış bir versiyonunu kullandılar. Boys-Stones şunu gözlemliyor: Onlar [sc. Platoncular, Stoacılığı standart olarak Platon'a taban tabana zıt bir felsefe olarak değil, Platon'un yetersiz bir şekilde anlaşılması olan bir felsefe olarak temsil ederler: aslında metafiziği olmayan ve bu oksimoronun ima ettiği tüm saçmalıklara yatkın bir Platon. Bu dönemin Platoncuları, düşüncelerinin Stoacılıkla ilgili iyi olan her şeyi içerdiğini, ancak buna uygun açıklayıcı ilkelerin de önemli bir şekilde eklenmesiyle göstermek istiyorlar. Stoacılar, metafiziği göz ardı ederek, kozmosun tanrıdan oldukça farklı, ilahi olmayan bir nedenine başvurma araçlarını kaybettiler ve bununla birlikte, tanrının genel kontrolü altında olan şeyleri, onun özel sorumluluk aldığı şeylerden ayırma yeteneğini de kaybettiler.⁸² ⁸¹ Plutarch, Life of Romulus 28.10 (tr. Perrin 1982, değiştirilmiş, italikler bana ait). ⁸² Bkz. Boys-Stones 2007, 445 (italikler bana aittir).

--- SAYFA 141 ---

Kader ve İlahi Takdir Üzerine Orta Platoncular 133 Bu anlamda Orta Platoncular, tanrının özerkliği ve bununla birlikte insanın özerkliği yönünde ek bir adım atılması gerektiğini savundular. Bu adım, Tanrı'nın fiziksel doğa açısından aşkınlığını, madde açısından özgürlüğünü ve yarattığı kozmos açısından tanrısal özenini vurgulamaktan ibaretti. Zorunluluk ve özgürlüğün uyumlaştırılması, artık iki yönlü bir anlama sahip olan hukuk kavramının yeniden tanımlanmasıyla gerçekleştirildi: fiziksel nedenselliğin değişmez bir normu (yani kader olarak) ve tanrıya benzer olmaya çalışan ruhlar için bir davranış ilkesi olarak (yani doğru akıl ve mükemmel erdem olarak). Bu anlamda, Tanrı artık yasaya tabi değildir; aksine o, onun yöneticisidir. Ancak bu genel açıklamada, özellikle yaratılış ve tanrının kozmik olayları kabul etme ve yönetme konusundaki gerçek yeteneğiyle ilgili olarak başka konuların daha fazla ve daha tutarlı bir şekilde geliştirilmesi gerekiyordu. Bu görev Plotinus'tan başlayarak daha sonraki Platoncular tarafından üstlenilecektir. Kaynakça Aalders, Gerhard J.D. 1982. Plutarch'ın Siyasi Düşüncesi. Amsterdam: Kuzey Hollanda Yayıncılık Şirketi. Algra, Keimpe. 2014. "Plutarkhos ve Stoacı İlahi Takdir Teorisi." Antik, Ortaçağ ve Erken Modern Düşüncede Kader, İlahi Takdir ve Ahlaki Sorumluluk. Carlos Steel Onuruna Çalışmalar, editörler Pieter d'Hoin ve Gerd Van Riel, 117-136. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları. Babbitt, Frank C., tr. 1928. Plutarch'ın Moralia'sı, cilt. 2. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Babbitt, Frank C., tr. 1936. Plutarch'ın Moralia'sı, cilt. 5. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Babut, Daniel. 1969. Plutarque et le stoïcisme. Paris: Université de Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Basore, John W., tr. 1928. Seneca, Ahlaki Denemeler, cilt. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Bobzien, Susanne. 1998. Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük. Oxford: Clarendon. Bonazzi, Mauro. 2014. "Kader ve İnsanın Özerkliği Üzerine Orta Platoncular: Stoacılarla Bir Yüzleşme." Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 283-293 tarafından düzenlenmiştir. Sankt Augustin: Akademi. Boys-Stones, George. 2007. "Kader ve İnsanın Özerkliği Üzerine 'Orta' Platoncular." Yunan ve Roma Felsefesinde MÖ 100 – MS 200, Robert W. Sharples ve Richard Sorabji tarafından düzenlenmiştir, cilt. 2, 431-447. Londra: Klasik Araştırmalar Enstitüsü.

--- SAYFA 142 ---

134 Vimercati Boys-Taşlar, George. 2016. "Orta Platonculukta İlahi Takdir ve Din." Esther Eidinow, Julia Kindt ve Robin Osborne tarafından düzenlenen Antik Yunan Din Teolojileri içinde, 317–338. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Boys-Stones, George. 2018. Platoncu Felsefe MÖ 80'den MS 250'ye. Çeviri Kaynaklarının Giriş ve Koleksiyonu. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Brenk, Frederick E. 2005. "Plutarkhos'un Orta Platonik Tanrısı: Akademiye Girmek (veya Yeniden Yapmak) üzere." Gott und die Götter bei Plutarch'ta. Götterbilder – Gottesbilder – Welt-bilder, editör Rainer Hirsch-Luipold, 27–49. Berlin: De Gruyter. Brouwer, Rene. 2015. "Stoacı Sempati." Sympathy.AHistory'de, Eric Schliesser tarafından düzenlenmiştir, 15–35. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Bury, Robert G., tr. 1926. Platon, Kanunlar, Kitaplar 7–12. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları. Calabi, Francesca, ed. 2002. Arrhetos Theos. Orta düzey platonizmin ilk ilkesinin verimsizliği. Pisa: Edizioni ETS. Chiaradonna, Riccardo 2015. "Plotinus'un tanrısal nedensellik açıklaması ve onun felsefi arka planı." Geç Antik Çağda Nedensellik ve Yaratılış, Anna Marmodoro ve Brian D. Prince tarafından düzenlenmiştir, 31–50. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. De Lacy, Phillip H. ve Benedict Einarson, eds., tr. 1959. Plutarch. Moralia, cilt. 7. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Den Boeft, Ocak 1970. Calcidius'un Kader Üzerine. Doktrini ve Kaynakları. Leiden: Brill. Destrée, Pierre, Ricardo Salles ve Marco Zingano, der. 2014. Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar. Sankt Augustin: Akademi. D'Hoine, Pieter ve Gerd Van Riel, der. 2014. Antik, Orta Çağ ve Erken Modern Düşünce Kader, İlahi Takdir ve Ahlaki Sorumluluk. Carlos Steel Onuruna Yapılan Çalışmalar. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları. DK: Diels, Hermann ve Walther Kranz. 1952. Die Fragmente der Vorsokratiker. 6. baskı. Berlin: Weidmann. Dillon, John, tr. 1993. Alcinous, Platonculuğun El Kitabı. Oxford: Clarendon. Dillon, John. 1996 [1977]. Orta Platoncular. Platonculuk Üzerine Bir Araştırma (MÖ 80'den MS 220'ye). Londra: Duckworth. Eliasson, Erik. 2008. Plotinus'ta Bize Bağlı Olan Kavramı ve Arka Planı. Leiden: Brill. Ferrari, Franco. 2005. "Der Gott Plutarchs und der Gott Platons." Gott und die Götter bei Plutarch'ta. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder, editör Rainer Hirsch-Luipold, 13–25. Berlin: De Gruyter. Fowler, Harold N., tr. 1936. Plutarch'ın Moralia'sı, cilt. 10. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Frede, Michael. 2011. Özgür Bir İrade. Antik Düşünce Kavrının Kökenleri, Anthony A. Long tarafından düzenlenmiştir. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

--- SAYFA 143 ---

Kader ve İlahi Takdir Üzerine Orta Platoncular 135 Guthrie, Kenneth S. 1917. Apamea'lı Numenius: Neo-Platonizmin Babası. Eserler, Biyografi, Mesaj, Kaynaklar ve Etki. Londra: George Bell ve Oğulları.

Hershbell, Jackson P. 1992. "Plutarkhos ve Stoacılık." Aufstieg und Niedergang der römischen Welt'te, editör Wolfgang Haase, cilt. 2.36.5, 3336-3352. Berlin: De Gruyter.

Hirsch-Luipold, Rainer, ed. 2005. Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Berlin: De Gruyter.

Karamanolis, George E. 2006. Platon ve Aristoteles Anlaşmada mı? Antiochus'tan Porphyry'ye Aristoteles üzerine Platoncular. Oxford: Clarendon.

LM: Laks, André ve Glenn W. Most. 2016. Erken Yunan Felsefesi. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları.

Mansfeld, Jaap. 1999. "Kader ve İlahi Takdir Üzerine Alsin." Platonculuk Geleneklerinde. John Dillon Onuruna Yazılar, Düzenleyen: John J. Cleary, 139-150. Aldershot: Ashgate.

Moreschini, Claudio. 2015. Apuleius ve Platonculuğun Metamorfozları. Turnhout: Brepols.

O'Brien, Carl S. 2015. Antik Düşünce'de Demiurge. İkincil Tanrılar ve İlahi Aracılar. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Opsomer, Ocak 2014. "Koşullu Kaderin Orta Platonik Doktrini." Antik, Orta Çağ ve Erken Modern Düşünce'de Kader, İlahi Takdir ve Ahlaki Sorumluluk. Carlos Steel Onuruna Çalışmalar, editörler Pieter d'Hoine ve Gerd Van Riel, 137-168. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları.

Perrin, Bernadotte, tr. 1914. Plutarch'ın Yaşamları, cilt. 1. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Petrucci, Federico M. 2016. "Plutarch'ın De Iside et Osiride'deki Kozmolojik Güçler Teorisi." Apeiron 49: 329-367.

Reydams-Schils, Gretchen. 1999. Demiurge ve Providence. Platon'un Timaeus'unun Stoacı ve Platoncu Okumaları. Turnhout: Brepols.

Reydams-Schils, Gretchen. 2008. "Tanrı Üzerine Calcidius." Platonik Stoacılık – Stoacı Platonizm. Antik Çağ'da Platonculuk ve Stoacılık Arasındaki Diyalog, Mauro Bonazzi ve Christoph Helmig tarafından düzenlendi, 243-258. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları.

Reydams-Schils, Gretchen. 2020. Platon'un Timaeus'u üzerine Calcidius. Yunan Felsefesi, Latin Alımı ve Hristiyan Bağlamları. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Sandbach, Francis H., tr. 1961. Plutarch'ın Moralia'sı, cilt. 9. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Sauve Meyer, Susan. 2009. "Nedenler Zinciri: Stoacı Kader Nedir?" Stoacılıkta Tanrı ve Kozmos'ta, editör Ricardo Salles, 71-90. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.

Sharples, Robert W. 1983. "Emesa'lı Nemesius ve Bazı İlahi Takdir Teorileri." Vigiliae Christianae 37: 141-156.

Sharples, Robert W. 2003. "Üç Katlı İlahi Takdir: Bir Doktrinin Tarihi ve Arka Planı." Robert W. Sharples ve Anne Sheppard tarafından düzenlenen Platon'un Timaeus'una Antik Yaklaşımlar'da, 107-127. Londra: Klasik Araştırmalar Enstitüsü.

--- SAYFA 144 ---

136 Vimercati Theiler, Willy. 1966. "Tacitus und die antike Schicksalslehre." Forschungen zum Neuplatonismus'unda, 46-103. Berlin: De Gruyter.

Timotin, Andrey. 2012. La démonologie platonicienne. Platon ve Yeni Platoncuların Daimōn Kavramının Tarihi. Leiden: Brill.

Trabattoni, Franco. 2014. "Libertà e destino da Platone al neoplatonismo." Libero arbitrio'da. Storia di una controversia filosofica, editörler Mario De Caro, Massimo Mori ve Emidio Spinelli, 99-113. Roma: Carocci.

Valgiglio, Ernesto, ed. 1993. [Plutarco], Il Fato. Napoli: D'Auria.

Vimercati, Emmanuele. 2012. "La materia e il male in Numenio di Apamea." Filosofia ve Teologia 26: 77-92.

Vorwerk, Matthias. 2010. "Yaratıcı mı, Baba mı? Plutarch'tan Plotinus'a Demiurge." Tek Kitapta. Tüm Evren, editörlük yapan Richard D. Mohr ve Barbara Sattler, 79-100. Las Vegas: Parmenides.

Whittaker, John, ed., Louis, Pierre, tr. 1990. Alcinoos, Enseignement des ôğretileri de Platon. Paris: Les Belles Lettres.

--- SAYFA 145 ---

8. Bölüm Aphrodisiaslı İskender'de Determinizm ve Düşünme Carlo Natali 1 Bu yazıda, Aphrodisiaslı İskender'e dair çağdaş bilimde determinizm teması ve onun bize bağlı olduğuna dair teorisi ile ilgili bir azınlık pozisyonunu savunuyorum. Birçok modern bilim insanı aşağıdaki temel noktalarda hemfikir. İlk nokta, o dönemde bu sorunun felsefi tartışmada merkezi bir tema olarak görülmediği gerçeği göz önüne alındığında, Aristoteles'in determinizm sorununa ilişkin belirli bir duruş geliştirmemiş olmasıdır. İkincisi, İskender'in belirlenimsizlik konusundaki tutumu imparatorluk dönemindeki tartışmalardan etkilenmişti ve yalnızca Aristoteles'in savunduklarının kesin bir açıklaması değildi. Üçüncüsü, belirlenimsizlik biraz utanç verici bir konudur; bu nedenle antik filozofları mümkün olduğu kadar bundan kurtarmak daha iyidir. Dahası, eski felsefe okullarının çoğuna bir çeşit bağdaşırlık atfetme yönünde güçlü bir eğilim fark edilebilir; bu, okullar arasında var olan polemiklerle kolayca bağdaştırılmaz. Bana gelince, Platon'un Akademi'sindeki filozofların, Platon'un Devlet'indeki ve Kanunlar'ın 10. kitabındaki bazı ifadelerden yola çıkarak determinizm, özgürlük ve insan sorumluluğu sorunu üzerinde düşünmeye başladıklarını düşünüyorum.¹ İskender söz konusu olduğunda, onun konumunun, imparatorluk zamanlarındaki tartışmalarda Aristotelesçi bakış açısının canlılığını göstermeye çalışmaktan ibaret bir tür "yaratıcı ortodokslik" olarak nitelendirilebileceğini düşünüyorum. Bunu açıklığa kavuşturmak için, özellikle İskender'in Kader Üzerine kitabının 11-15. bölümleriyle bağlantılı olarak, müzakere sorununa ve Peripatetik nedensellik kavramına odaklanacağım. Dahası, çağdaş eylem teorisinde bir tür determinizmin hakim olması gerçeğinin, antik filozofların farklı bir konuma en azından tarihsel bir ilgi duyması için bir neden olmaması gerektiğini belirtmek isterim.² Bugün çok az filozof fikirlerin bağımsız varlığını kabul ediyor, ancak bu bizi Platon'un İdealar öğretisini yararlı bir şekilde incelemekten alıkoymuyor. Bu nedenle, Peripatetik belirlenimsizliğin teorik değeri hakkında bir ön yargıda bulunmak bile istemeden, sanırım 1 Bkz. daha fazla Natali 2014. 2 Bkz. örn. Davidson 2001, 96-97. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_010

--- SAYFA 146 ---

138 Natali'ye, farklı ekoller arasındaki çatışmaların ve karşıt görüşlerin altında yatan nedenleri daha iyi anlayabilmek için, zorunluluk ve bize düşenler hakkındaki kadim tartışmadaki bazı unsurların yeniden yapılandırılmasını önermenin ilginç olabileceğini söyledi. Bu yazıda yukarıda bahsettiğim kaynaklarla ilgili tüm sorunlara değinmeyeceğim. Daha spesifik olarak, İskender'in Stoacı düşünce hakkında verdiği açıklamanın güvenilir olup olmadığı sorusuyla ilgilenmeyeceğim. Burada kendimi İskender'in argümanının mantıksal yapısını tanımlamakla sınırlayacağım; bana öyle geliyor ki, modern bilimde onun pozisyonuna karşı öne sürülen itirazların çoğu, onun argümanının iç mantıksal yapısının dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan, İskender'in bazı yorumcuların düşündüğü kadar sıklıkla kendisiyle çelişmediğini ve onun determinizm eleştirisinin, Aristotelesçi bir çerçeveye yerleştirildiğinde daha iyi anlaşılabilir bir belirli bir mantığı izlediğini kabul etmek, şimdiden ileriye doğru bir adım olacaktır (bkz. Natali 1994). 2 Kader Üzerine kitabının 7. bölümünde Alexander, kader tartışmasının ikinci kısmına başlar ve şöyle başlar: Her şeyin kadere uygun olarak geldiğini söyleyenler için takip eden saçmalıkları (ἄτοπα), konumumuzun önceki ispatının yanına (171.18-20) yerleştirirsek, belirtilenlerin daha net bir temeli (κατασκευή) elde edilecektir.³ (Tr. Sharples) deterministlerin görüşlerinin bir dizi çürütülmesiyle devam ediyor; "Şans eseri ve tesadüfen meydana gelen şeyler" (τὰ ἀπο τύχης τε καὶ τοῦ αὐτομάτου) kavramının analiziyle başlıyor; "olumluluk" (τὸ ἐνδεχόμενον) kavramıyla ve bazı şeylerin "her ne şekilde olursa olsun" veya "mümkün olan" (τὸ δυνατόν) olduğu ve Pickwick'çi anlamda olmadığı sürece deterministler tarafından kurtarılamayacağı fikriyle devam eder;⁴ Deterministler tarafından kurtarılamayan üçüncü kavram ise şudur: βουλευέσθαι ("kasıtlı olarak düşünmek"). Burada, İskender'in Konular hakkındaki yorumunda belirttiği gibi, eldeki temaya en uygun olan argümanlar sunulmaktadır. Bu, Aristoteles'in Topics'inden onaylayarak aktardığı pasajdır: παρατιθέντων ἡμῶν ταῖς προηγουμέναις τῶν κειμένων ἀποδείξεσιν bu çok önemli bir sorundur. Metin Sharples 1983'tür. 4 Bkz. 7-8, 171.18-174.28; 9, 174.30-176.13; 10, 176.14-178.8.

--- SAYFA 147 ---

Aphrodisiaslı İskender'de Determinizm ve Düşünme 139 O halde, bir argümanın önerilen sonuçla ilişkili olarak ve tek başına ele alındığında aynı eleştiriye açık olmadığı açıktır. Çünkü argümanın kendi içinde kınamaya açık olmasına rağmen sorunla ilgili olarak övgüye değer olmasını ya da tam tersi, kendi başına övgüye değer olmasına rağmen sorunla ilgili olarak yine de siteme açık olmasını engelleyecek hiçbir şey yoktur (8.11, 161b38-162a2).⁵ (Tr. Pickard-Cambridge) Alexander, kendi içinde eleştiriye değer olmayabilecek bir argümanın de dahil olmak üzere bu kuralın çeşitli örneklerinin verilebileceğini savunur, ancak belli bir soruna uygulandığında bu böyle olur. Örneğin Alexander şunu ekliyor: Övgü ve yerginin boşuna olduğunun tespit edildiği argüman kendi içinde kötü değildir, ancak her şeyin zorunlu olarak ve kader tarafından gerçekleşmediğini tespit etmek için kullanılırsa kötüleşir: Övgü ve yerginin boşuna olacağı temelinde her şeyin kadere ve akla göre oluşmasını ortadan kaldıran argüman [...], söz konusu sorunla ilgili olarak yetersiz görünecektir. Söz konusu soru, daha fazla öncül kullanılarak gösterilebilir ve daha fazla kabul edilebilir; tez, koşullu olan her şeyin, aynı zamanda bize bağlı olanın da ortadan kaldırıldığı, dolayısıyla müzakere etmenin de boşuna olduğu tezidir (Konular Üzerine Yorum 570.4-11).⁶ (Tr. Sharples, değiştirilmiş) Alexander, daha iyi bir antideterminist strateji önerirken, Carneades'in kader hakkındaki konumunu eleştirir gibi görünür.⁷ On Fate'de, değerlendirmeyi düşündüğü argümanlarla başlar. en güçlü olanı seçer ve ardından zayıf olanları ekler. Böylece tesadüf meselesini tartışmaya başlar, sonra müzakereye geçer ve son olarak eğer kader varsa övgü ve suçlamanın boşuna olduğunu da savunur. Müzakereye ilişkin argüman, Bruns'ın baskısında sekiz sayfa olan, ek olarak 15. Bölümle birlikte 11-14 arası dört bölümü kapsıyor; tam tersi τὸ προβληθὲν καὶ καθ' αὐτόν· οὐδὲν γὰρ κωλύει καθ' αὐτόν μὲν εἶναι τὸν λόγον ψεκτόν, πρὸς δὲ τὸ πρόβλημα ἐπαινετόν, καὶ πάλιν ἀντεστραμμένως καθ' αὐτόν μὲν ἐπαινετόν, πρὸς δὲ τὸ πρόβλημα evet. 6. Bir kez daha ödemeyi kabul edin. διὰ τὸ μάρτυρ εἶναι τοὺς τε ἐπαίνους καὶ τοὺς ψόγους [...] οὐκ ἂν ἄξιος ἐπιτιμῆσεως φαίνοιτο. ἐνδεεστέρας ἂν ἔχειν δοκοῖτ' ὑπὸ ἀπλειόνων καὶ ἐνδοξοτέρων δύνασθαι τὸ προκείμενον δείκνυσθαι· διὰ γὰρ τοῦ ἀναιρεῖσθαι πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν· οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ εἶναι τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεῖται, ὥς μάρτυρ εἶναι καὶ τὸ βουλεύεσθαι. 7 Amand'a göre (1945, 143-148) övgü ve suçlamanın yararsızlığına dayanan argüman Carneades'in eleştirisinin merkezinde yer alır; İskender de bu argümanları kullanıyor, ancak yalnızca ikincil bir şekilde (Kader Üzerine 16-21).

--- SAYFA 148 ---

140 Natali, ilk çürütme için iki büyük sayfa, ikincisi için ise üç sayfanın biraz üzerinde var. İskender'in bu argümana olan ilgisini ve ona atfettiği önemi gösteren gerçekten uzun bir bölüm. 3 Modern akademisyenler genellikle İskender'in konumunu Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik adlı eserindeki konumuyla karşılaştırarak İskender ile ustası arasındaki farkları vurgular (Long 1970, Donini 1974, Sharples 1983, Bobzien 1998), ancak etik İskender'in başlangıç noktası değildir. Kader Üzerine'nin başlangıç noktasının, Aristoteles'in Yorum Üzerine adlı eserine ilişkin kayıp yorumunun bir parçası olması ve Nikomakhos'a Etik'in incelemede bir bakıma ikincil bir rol oynaması çok muhtemeldir. Başka bir deyişle İskender, Nikomakhos'a Etik'ten alınan öğretileri de kullanıyor ama onun uğraştığı etik-politik sorunlardan yola çıkmıyor; tam tersine Yorum Üzerine'deki argümanın temelinde yatan mantıksal ve ontolojik sorulardan yola çıkıyor. Yorum Üzerine kitabının 9. bölümünde Aristoteles şunu belirtir: (1) Bunlar ve aynı türdeki diğerleri, ister evrensel olarak konuşulan tümeler hakkında ister bireyler hakkında olsun, her onaylama ve olumsuzlamanın zorunlu olması durumunda ortaya çıkan saçmalıklardır; (2) karışıklardan birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerektiği ve olan hiçbir şeyin tesadüfen olmadığı, her şeyin zorunlulukla olduğu veya gerçekleştiği. (3) Yani, bunu yaparsak başka bir şeyin geleceğini, yapmasaydık da gelmeyeceğini düşünerek kafa yormaya veya zahmete girmeye gerek kalmazdı [...] (4) çünkü hem düşünmenin hem de eylemin gelecekteki olayların ilkeleri olduğunu görüyoruz, (5) ve daha genel olarak, her zaman fiili olmayan şeylerde olma ve olmama ve dolayısıyla olma ve olmama olasılığı vardır. (18b26–33 ve 19a7–11).8 (Tr. Ackrill) Yorum Üzerine'de Aristoteles (2)'den olumsuzluğun olumsuzlanmasından (3) müzakerenin işe yaramazlığı tezine geçer ve İskender de aynı şeyi yapar. ἀτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦθ' ἔτερα, εἴπερ πάσης καταφάσεως ἡ ἐπιτῶν καθόλου λεγομένων ὡς καθόλου ἡ ἐπιτῶν καθ' ἕκαστα, ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆτιν ve bu, Bu çok önemli. ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δεοί ἄν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἐὰν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἐὰν δὲ μή τοδί, οὐκ ἔσται. [...] εἰδηταῦτα ἀδύνατα, ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχῆτῶν ἐσομένων καὶ ἀποτοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀποτοῦ πράττειν, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ αἰένεργοις τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ, ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι Çok iyi.

--- SAYFA 149 ---

Aphrodisiaslı İskender'de Determinizm ve Düşünme 141 (Kader Üzerine bölüm 9-10: olumsuzluğu ortadan kaldırmak; bölüm 11-15: düşünceyi ve bize düşeni ortadan kaldırmak). Kader Üzerine'de bulunabilecek tartışma tarzının kökeninde Yorum Üzerine bir yorumun yattığı ve bunun basit bir tesadüf olmadığı, Boethius'un Yorum Üzerine İkinci Yorumu'nda Aphrodisias'lı İskender'den gelen materyali kullanması ve aynı tartışma düzenine sadık kalmasıyla ortaya çıkmaktadır.9 Yorum Üzerine 9, 18b26-33 ve 18b26-33 ile ilgili yorum yapmaya gelince. 19a7-9, Boethius incelemesinin ufkunu önemli ölçüde genişletir ve determinizme karşı, seçilen sözcüklerde bile İskender'in Kader Üzerine eserindekilere çok benzeyen bir dizi argüman sunar.10 Bu nedenle önermek istediğim sıralama şu şekildedir: İskender'in Yorum Üzerine yorumundan a) Kader Üzerine, b) Boethius'un İkinci Yorumu türetilmiştir ve a) ve b) argümanları arasındaki benzerlikler şunu açıkça ortaya koymaktadır: Her iki eserin de ortak bir kaynağı var: Yorum Üzerine şerh. Aslına bakılırsa İskender'in çalışma tarzı, diğer risalelerdeki yorumlarının bazı kısımlarını "geri dönüştürmek" ve çoğu zaman bunları kelimenin tam anlamıyla tekrarlamaktan ibaretti. İşte bazı örnekler: Ruh Üzerine adlı eserinde, Aristoteles'in Ruh Üzerine eserine ilişkin yorumundan pasajlar bulunabilir: ne yazık ki yorum kaybolmuştur, fakat pasajlar Simplicius ve diğerlerinin çalışmalarından günümüze ulaşmıştır;11 Aristoteles'in Metafizik 5.2 eseri üzerine yaptığı yorumda, kendisi de kaybolmuş olan ancak Simplicius tarafından kapsamlı bir şekilde alıntılanan Fizik 2.3 hakkındaki yorumundan bir pasaj kısaltılmış bir şekilde tekrarlanmıştır (Commentary on the Soul) The Physics 310.25-31).12 Dolayısıyla, İskender ve Aristoteles'in incelemeleri arasında basit bir paralellik yerine, On Fate'in bu bölümlerinin, 18b26-33 ile ilgili Yorum Üzerine yorumlarından türetilen ve aynı polemik ruhunu yansıtan cümleler içerdiğini varsayabiliriz. Aynı şekilde, 9-10. bölümlerin muhtemelen Yorum Üzerine hakkındaki aynı yorumdan metnin diğer bölümleriyle (muhtemelen 18b23-25, 19a27-32) ilgili materyal içerdiği sonucuna varılabilir. Bu gözlem yalnızca antika meraklılarının ilgisini çekmiyor, aynı zamanda İskender'in zaman zaman yanlış anlaşılan bazı argümanlarının daha net bir açıklamasını da sağlıyor. 11-15. Bölümlerdeki tartışmasında İskender, Nikomakhos'a Etik'in 3. kitabında bulunabilecek özel müzakere teorisini basitçe kullanmıyor; tam tersine onu kısmen değiştirerek yeni koşullara ve zamanının felsefi tartışmalarına uyarlıyor. Prensip olarak daha genel bir 9 Cf kullanıyor. Sorabji 1998, vii. 10 Bkz. sırasıyla 220.8, 236.16, 196.19 ve 148.11. 11 Bkz. Donini 1994, 5027-5099. 12 Bkz. Natali 2003, 157-162.

--- SAYFA 150 ---

142 Natali müzakere kavramını genel bir biçimde savunurken, geleceğe ilişkin tekil olumsal önermeler için bir doğruluk değerinin kabul edilmesinden kaynaklanan olgusal zorunluluğun hem müzakereyi hem de bize düşeni ortadan kaldırdığını savunan Aristoteles'in teorisini genel bir biçimde savunur. Ayrıca Kader Üzerine'nin polemik yönü, Aristoteles'in determinist tutumun saçma olduğunu belirttiği açıklamasını anımsatabilir. 4 İskender, Kader Üzerine'nin 11. bölümünde, Peripatetik olmayan, daha ziyade "herkes tarafından kabul edilen" (ὁμολογεῖται δὴ πρὸς ἀπάντων, 178.17) ve dolayısıyla rakipleri tarafından da kabul edilen bir "tartışma" tanımı verir: İnsan, tüm canlı yaratıklar üzerinde doğadan kaynaklanan bir avantaja sahiptir; görünüşleri onlar gibi takip etmeye zorlanmaz, ancak bazı şeylerin seçimi konusunda kendisini etkileyen görünüşlerin yargıcı olarak akli vardır. Bu mantığı kullanarak ve görünüşleri inceleyerek, gerçekten başlangıçta göründükleri gibi olup olmadıklarını kabul eder ve peşine düşer. Fakat eğer farklı görünürlerse ya da başka bir şey onun seçimini daha hak ediyor gibi görünürse, başlangıçta seçime değer görünen şeyi geride bırakarak onu takip eder (178.17-24).¹³ (Tr. Sharples) Daha sonra, bu tanıma dayanarak, müzakere etme ve bunun sonucu olan seçimin "kontrolü bizdedir" (ὄντων κυρίων) olduğunu onaylar. (178.27-28) ve dolayısıyla müzakerenin yalnızca boşuna yapılmadığı zaman uygulamaya konulduğu sonucuna varır (178.28-179.12). "Müzakere" tanımı, tüm filozofların üzerinde hemfikir olduğu bir tez olarak sunulmakta ve deterministlerin de kabul edebileceği terimlerle formüle edilmektedir. Bu tanımda, Verbeke ve diğerlerini şaşırtan ve özellikle ciddiye alınan "rıza" kavramının mevcut olması (συγκατατίθεταί τε τῇ φαντασίᾳ). İskender'in incelemelerinde zaman zaman Stoacı terminoloji kullandığı doğrudur, ancak bu durumda, Stoacı terimlerin kullanımının zararsız olmadığını ve İskender'in, 13 ὁμολογεῖται δὴ πρὸς ἀπάντων'dan oldukça farklı bir seçim teorisine sahip olmasına neden olduğunu söylüyorlar. τὸ τῶν ἄλλων ζῶν τὸν ἄνθρωπον τοῦτο παρὰ τῆς φύσεως ἔχειν ' αὐτῆς κριτὴν τῶν προσπιπτουσῶν φαντασιῶν περίτινων ὡς αἰρετῶν τὸν λόγον, ὥχρῳμενος, εἰμὲν ἐξεταζόμενα τὰ φαντασθέντα, οἷα τὴν ἀρχὴν ἐφάνη, καί ἐστι, συγκατατίθεταί τε τῇ φαντασίᾳ καὶ οὕτως μέτεισιν αὐτά, εἰδὲ ἄλλοι φαίνεται ἢ ἄλλο τι αὐαίρετώτερον, ἐκεῖνο αἰρεῖται καταλείπων τὸ τῆν ἀρχὴν ὡς αἰρετὸν αὐτῶ φανέν.

--- SAYFA 151 ---

Aphrodisiaslı İskender'de Determinizm ve Düşünme 143 Aristoteles.14 İskender'in burada sadece Peripatetik okul için değil, tüm okullar için kabul edilebilir bir konum sunmak istediği ve bu nedenle Stoacı bir kelime dağarcığını bilinçli olarak kullandığı gerçeği göz önüne alındığında, bu gözlem insanı şaşkınlık içinde bırakıyor. Bu onun kendisi için en önemli noktanın ne olduğunu belirtmesine engel değildir. O, kişinin bir şeyi veya daha tercih edilirse başka bir şeyi (178.22) seçebileceği gerçeğini müzakerenin merkezi unsuru olarak öne sürer. Ona göre bir şeyi seçerken mesele sadece bir sunumu onaylamayı reddetmek değil, aynı zamanda bir malı diğerine tercih etmektir. Kısacası, On Fate 11'deki müzakereye dayalı argüman, oldukça karmaşık bir modus tollens türüdür. Bu bölümün ilk satırlarında şunu görüyoruz: Eğer meydana gelen her şey, önceden ortaya konulan bazı sebeplere bağlıysa, insanlar, yapılması gerekenler hakkında boş yere düşünürler. Ve eğer müzakere etmek boşuna olsaydı, insanlar boşuna müzakere etme gücüne sahip olurdu; ancak doğa, temel şeyler arasında hiçbir şeyi boşuna yapmaz ve bu, insanların düşünme kapasitesinin birincil bir ürünüdür [...] sonuç, insanların boşuna düşünme gücüne sahip olmadığıdır (178.8-15).15 (Tr. Sharples, değiştirilmiş) Bu şu şekilde formüle edilebilir: 1. eğer p ise, o zaman q 2. eğer q ise, o zaman z 3. ama w, dolayısıyla z olmayan 4. z olmayan, dolayısıyla q olmayan, p olmayan (p = "tüm olaylar öncül ve belirleyici nedenlerden kaynaklanır"; q = "tüm insanlar eylemleri hakkında boşuna düşünürler"; z = "insana boşuna düşünme kapasitesi verilmiştir"; w = "doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz") Argümanın ilk iki adımı Aristoteles'in Yorum Üzerine 9, 18b29-33'te belirttiği şeyi hatırlatır. Ancak Aristoteles 14 Verbeke 1968, 93, Long 1970, 259'u belirterek kendisini sınırlandırırken. Bu onay noktasındaki giriş nedensel değildir; aynı zamanda diğer yazılarında da bulunabilir; Ruh Üzerine 73.10-12: "Bir şeyin yapılıp yapılmamasına ve bunun nedeninin akıldan kaynaklandığına dair rıza bize kalmıştır. Aslında bir şeyi düşünüp rıza göstererek tercih etmek de bize kalmıştır" (ἡδέἐπὶ τοῖς πρακτέοις ἡμῆπρακτέοις γινομένη, ὧν συγκαταθέσθων ὁλόγος αἴτιος, ἐφ' ἡμῖν). Ayrıca bkz. 99.3-6 ve Sorular 3.13, 107.6-37. 15 ruan καὶπρουπαρχούσαις τισὶν αἰτίαις ἔσεσθαι τὸκαὶβουλευέσθαι τοὺς bu çok önemli. εἰδὲτὸ βουλευέσθαι μάτην, μάτην (ἂν)ἄνθρωπος εἴη βουλευτικός. bu çok önemli bir şey, τὸδὲβουλευτικὸν εἶναι ζῶον τὸν ἄνθρωπον προηγουμένως ὑπὸτῆς φύσεως, ἀλλ'οὐκατ'ἐπακολούθημάτι καὶσύμπτωμα τοῖς προηγουμένως γινομένοις γίνοιτο, συνάγοιτο ἂν (τὸ)μῆεἶναι μάτην τοὺς ἄνθρώπους βουλευτικούς.

--- SAYFA 152 ---

144 Natali'nin bu tutumu "saçmalıkları" (ἄτοπα) beraberinde getirir, İskender bunun neden böyle olduğuna dair bir neden arar. Aristoteles'i Aristoteles'le birlikte yorumlama kuralını uygulayarak, daha sonra corpus aristotelicum'da birkaç kez ortaya çıkan "Doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz" ilkesine atıfta bulunur (Bonitz 1870, 836b28-38). Düşünme, kendi başına yapılan bir şey değil, zihnimizin araçsal bir işlemidir ve hem mümkün hem de bize bağlı olan bir eylemin seçimini amaçlamaktadır. Gelecek önceden belirlenmişse, tıpkı bir demir çubuğu tahta çekiçe kırmaya çalışmadığımız gibi, üzerinde de düşünmeyiz. Bu argümanın ilk olarak İskender'in Yorum Üzerine yorumunda formüle edildiği, Boethius'un Alexander'dan (219.30) açık bir alıntı yaptıktan sonra aynı argümanın bulunabilmesiyle ortaya çıkıyor: Doğası gereği olan hiçbir şey boşuna değildir, ancak düşünmek insanların doğal olarak sahip olduğu bir şeydir. Ama eğer zorunluluk tek başına her şeye hakimse, düşünmenin hiçbir nedeni yoktur. Ancak müzakere boşuna değildir, bu nedenle her şeyde tam bir zorunluluk olamaz (220.8-15).16 Aynı bölümün sonunda, 179.8-20, İskender müzakereyle ilgili olarak modus ponens biçiminde yakalanabilecek ikinci bir argüman sunar: 1. eğer y ise o zaman p 2. ama y 3. dolayısıyla p (y = "müzakere işe yaramaz değil"; p = "hepsi değil) Olaylar öncül ve belirleyici nedenlerden kaynaklanır") İkinci öncülü savunurken Alexander, bir şeyi yapıp yapmamamızın bize bağlı olduğu varsayılmadığı sürece, müzakere etmenin yararsız olduğu yönündeki yaygın görüşe atıfta bulunur: "Eylemimiz söz konusu olduğunda, ne yapmamız gerektiği konusunda düşünmek bize ne gibi bir avantaj sağlar" (τί πλέον ἡμῖν εἰς) τὸπράττειν ἐκ τοῦβουλευέσασθαι περὶτοῦπραχθῆσομένου γίνεται; 179.14). Aslında sonucunun eyleminin önceden belirlenmiş görüldüğü durumlarda kasıtlı yapmayız. Sonraki bölümler "bizim elimizde olan" kavramına ayrılmıştır. Mantıksal olarak bu, müzakere tartışmasından önce gelir ve İskender'in müzakereden yola çıkması gerçeği onun öncelikle 16 omne quod natura est non frustra est düzenini takip ettiğini gösterir; consilii autem homines naturaliter habent; quod si necessitas in rebus sola dominantur, sine causa est consiliatio; sed consiliatio non frustra est; Bilmecenin gerekli olduğu durumlarda yapılamaz. Bkz. ayrıca 195.10ff., 196.19-197.4, 217.23-5, 236.16ff.

--- SAYFA 153 ---

Yorum Üzerine'deki argümanları incelemek ve ardından bize düşene geçmek, müzakere etme temasından daha temel bir kavrama doğru giderek Aristoteles'in sözlerinin daha derinlemesine anlaşılmasına yol açar. 5 Kader Üzerine kitabının 12-15. Bölümleri, Aristoteles'in ilk kez kişinin eylemlerinin sorumluluğuna ilişkin tartışmasında ortaya attığı (Eudemian Ethics 2.7, 1223a6-9)¹⁷ ve İskender'in teknik bir terim olarak kullandığı "bizim elimizde olan" kavramını tartışmaktadır. "Bize düşen"i, "hem yapması hem de yapmaması konusunda kontrolümüz altında olan, bizi çevreleyen bazı nedenlere uymamak veya onlara boyun eğmemek" (180.5-7) olarak tanımladıktan sonra Alexander şunu ileri sürer: Düşünmek, gösterildiği gibi, onlara göre yapılıp ve ne olduğu açıkça bize bağlıdır... Seçim, zorunlu olarak meydana gelen şeyler için geçerli değildir.¹⁹ (180.3-4 ve 9-10). Argüman bir modus tollens'tir. 1. eğer q ise n, 2. fakat m, yani n değil, 3. yani q değil. (q = "insanlar eylemleri üzerinde boşuna düşünürler"; n = "hiçbir şey bize bağlı değildir"; m = "müzakereden türetilen seçimin nesnesi bize kalmış olmalıdır") İskender 180.7-23 satırlarındaki ikinci öncülü savunur. Tezi şudur: Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik 2.4'te belirttiği gibi, nesnesi "bunu hem yapmak hem de yapmamak konusunda kontrolümüz olan" olan seçimdir (τοῦ πραχθῆναι καὶ τοῦ μὴ πραχθῆναι) κύριοι, 180.5-6), "insanın kendine özgü etkinliğidir" (ἡ προαίρεσις τοῦ ἴδιον ἔργον τῶν ἀνθρώπων, 180.7-8). İskender, olayların zorunlu kıldığı bir seçimle karşı karşıya kalan insanın, tıpkı bir silindir ve koni gibi¹⁷ kendi doğasına göre tepki verdiği fikrini bir anlamda kabul eder. kendisi sorumludur (ἐφ' αὐτῷ)" (tr. Barnes ve Kenny). 18 yıl önce οὐδὲν διδόντες αὐτοῖς. 19. yıl dönümü ἀναίρεται καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν προδήλως [...] οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἀναγκαιῶς çok iyi. 20 Cicero, Kader 39-43 Üzerine, LS 62C.

--- SAYFA 154 ---

146 Ünlü Stoacı örnekte olduğu gibi, bir yokuşta itildiğinde kendi doğalarına göre hareket eden Natali. Deterministler bir öznenin doğasını, onun bir bilgenin ya da bir aptalınki olsun, gerçek ahlaki eğilimi olarak kabul ederken, İskender bunun daha derin olduğunu, bir şeyi ya da onun tersini seçme üzerinde kontrole sahip olmayı içerdiğini düşünür; bu doğa ahlaki eğilimden önce gelir ve bu eğilim tarafından iptal edilemez. Bunu göstermek için İskender, bölümün geri kalanında, 180.9-20'de, Aristoteles'in müzakere kavramını, özellikle de 180.9-20'yi özetler. Nikomakhos'a Etik 3.5, 1112b19-27'de belirtildiği gibi. Dolayısıyla İskender'e göre bir insanın daha derin doğası, her durumda bir şey ile "onun karşıtı" arasında seçim yapabilmektir (τὰ ἀντικείμενα, 181.6). Bunu tespit etmek için, çoğu zaman bir şeyi ya da bunun tersini yapabileceğimiz fikrinde ısrar eden Aristoteles'e güvenir.²¹ Peripatetiklere göre, kişinin ahlaki doğası yalnızca "ikinci doğa"dır ve bu nedenle erdemli kişi her zaman edindiği ahlaki eğilimi takip etmemeyi ve beklenenin tersi bir şey yapmayı seçebilir, İskender'in daha sonra belirttiği gibi, Kader Üzerine 29, 200.2-12.22 Aristoteles'in kendisi de bunun kasıtlı olarak yapılmış olabileceğini belirtir. yani ya genel olarak ya da belirli bir amaca atıfta bulunarak. Bu nedenle, genel olarak iyi düşünme, kesinlikle anlaşılan hedefe göre doğru olandır; özel türde iyi düşünme ise belirli bir amaca göre doğru olandır (6.8, 1142b28-31).²³ Yani belirli bir amaç ile ilgili olarak, örneğin bir falcının bir eylemi tahmin etmesi durumunda hareket özgürlüğünü göstermek için (bkz. Kader Üzerine 200.4-7), bir şeyi yapmak için kasıtlı yapmak mümkündür. aksi takdirde bunu yapmazdı. Yapılabilecek farklı seçimler nihai nedenler arasındaki farklılıklara bağlıdır, ancak bunların zorunlu kılıcı bir gücü yoktur. Bu konuya daha sonra tekrar döneceğim. Buna karşılık, İskender'i Aristotelesçi bir bakış açısıyla değil, Stoacı bir bakış açısıyla okuyan modern bilim adamları, 21 Nicomachean Ethics 3.5, 1113b5-7, Eudemian Ethics 2.7, 1223a2'de zorluklarla karşılaşılıyor. Bazı akademisyenler (örneğin Bobzien 1998, 396-412), bir yanda bir şeyi yapma olanağı ile onun karşıtı arasında bir fark olduğu, diğer yanda ise bir şey ile onun karşıtı arasında seçim yapma olanağı arasında bir fark olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Bu, bu yazıda ele alamayacağım ilginç bir nokta. 22 Bu bölüm için şimdi ayrıca bkz. Zingano 2014, 207-16. 23 ἔτι ἔστιν καὶ ἀπλῶς εὐβελουεῖσθαι καὶ πρὸς τὸ τέλος, ἡμὲν δὴ ἀπλῶς ἡπρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς κατορθοῦσα, τὶς δὲ ἡπρὸς evet.

--- SAYFA 155 ---

Aphrodisiaslı İskender'de 147 Determinizm ve Düşünme bu noktadadır. Erdemli ya da kötü olmanın çoğu zaman değil, her zaman birinin davranışını belirleyen bir nitelik olduğunu düşünüyorlar. Son bir argüman 184.20-185.1'de bulunabilir. Alexander burada, Stoacıların rıza kavramı gibi, müzakerenin bir eylemin vazgeçilmez bir unsuru olduğu tezini reddediyor. Aslında çoğu zaman düşünmeden hareket ederiz, çünkü düşünmek bile bize kalmış bir şeydir; harekete geçebilmek için mutlaka gerekli değildir. 15. bölümde İskender, Aristoteles'in dört neden teorisini determinist teze karşı uygular: Eğer aynı koşullar altında biri şimdi bir şekilde ve şimdi başka bir şekilde hareket ederse, sebepsiz bir hareket devreye girecektir (185.8-9).²⁴ Bu teze karşı, zaten 1-6. Bölümlerde kaderin olumlu ele alınmasının temeli olan farklı nedenlerden yararlanır. O, içimizdeki ve bir şeyin bize bağlı olmasını sağlayan hareket ettirici neden ile hareket ettirici nedeni yalnızca varsayımsal bir zorunlulukla belirleyen son neden (σκοπόν, 185.22) arasında ayrım yapar (krş. Nikomakhos'a Etik 3.1, 1110b9-12). Hareket ettiren neden 185.11-21'de, diğeri ise 185.21-28'de incelenir. Hareket ettirici nedene ilişkin olarak İskender, onun önce geldiğini ve diğer tüm hayvanlardan farklı olarak insanın diğer dışsal hareket ettirici nedenler tarafından hareket ettirilmediğini vurguluyor. Nihai sebeple ilgili olarak, amacın değişken olduğunu ve seçimlerimizi ona göre yapacağımız yargıyı belirlediğini belirtir. Ancak sona ilişkin yargılardaki farklılıklarda sorumluluk, hiçbir dış neden olmaksızın, tek bir seçim eylemiyle insana aittir. Tartışma biraz basitleştirilmiş ve çok teknik değil. İnsanların spesifik doğasına yapılan atıf, nihai nedenin nasıl belirsiz bir kökene sahip olabileceğini açıklamaz; hatta verimsiz bile olabilir çünkü İskender'i Stoacı örneğine geri getirir: verili koşullar altında her varlık kendi doğasına göre hareket eder. Çeşitliliğin kaynağının insan doğası olduğu belirtiliyor ancak daha fazla geliştirilmiyor. Bu durum okuyucuyu şüphede bırakabilir. İnsan doğasına yapılan atıf, gönüllü hareketin bizim doğal hareketimiz olduğunu söyleyen Cicero'nun Kader Üzerine kitabının 15. bölümü ile 25. maddesi arasında bir bağlantı sunuyor; bize bağlı olma niteliğine sahiptir, çünkü onun doğası budur. bu çok önemli.

--- SAYFA 156 ---

148 Natali (motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est). Biraz daha derin bir anlayış sunan tek tipik Aristotelesçi argüman, 15. bölümün son kısmında bulunabilir; Alexander, bir insanın bir sunuma rıza göstermediğini, çünkü müzakere yoluyla aynı zamanda "akıl ve muhakeme yoluyla ortaya çıkmalarının nedenini" alan bazı şeyleri de referans noktası olarak alabileceğini belirtir.²⁵ Tipik Aristotelesçi argümanların eksikliği, uzman olmayan bir okuyucu kitlesine hitap eden incelemenin dışsal doğasından kaynaklanmaktadır. On Fate'in imparator Severus ve Antoninus'a ithaf edilmesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Daha dikkatli bir analiz, başka bir yerde tartıştığım Mantissa 23'te bulunabilir (Natali 2007). Burada kendimi o metinle ilgili tartışmamın sonucuyla sınırlayacağım. Mantissa'da Alexander veya öğrencisi şunu ileri sürer: Koşullar hakkında düşünme gücüne sahip olan [insan, aynı zamanda aynı şeylerden aynı seçimi yapmama yeteneğine de sahiptir. Bu da mantıksız bir şekilde ileri sürülmediği gibi, söylenenler de boş bir varsayım değildir. Çünkü bu karara atıf yaptığı tek bir hedef olsaydı, en azından kendisi için belirlenen ve onlara ilişkin yargısında baktığı hedefle ilgili olarak aynı konuma sahip olsaydı ve onu korusaydı, her zaman aynı şeyi seçmesi makul olurdu. Ancak yapması gereken şeylerle ilgili yargısını ve seçimini ona göre yaptığı birçok amaç olduğundan, gözleri önünde hem hoş, hem avantajlı, hem de soylu olduğundan ve bunlar birbirinden farklı olduğundan ve faili çevreleyen her şey bu amaçların her birine göre aynı konumda olmadığından, bunlar arasında bir karar verir ve aralarında bir kere hoşla göre, başka zaman asil olarak, başka zaman avantajlıya göre seçim yapar ve her zaman aynı şeyleri yapmaz ya da seçmez. koşullar aynı olduğunda, ancak her durumda seçtiği hedefe en uygun olduğunu düşündüğü şeyleri yapacaktır (23, 174.11-24).²⁶ (Tr. Sharples, değiştirilmiş) 25 186.9: φαίνεται δέτινα καὶ διὰ λόγου çok iyi. 26. yıl dönümü περιεστῶτων, ἔχει καὶ τὸ δύνασθαι ἐκ τῶν αὐτῶν μὴ τὰ αὐτὰ ἰρεῖσθαι. Bu, çok önemli bir şey değil. εἰμὲν γὰρ ἦν εἷς ὁ σκοπὸς αὐτῷ, πρὸς ὃν τὴν ἀναφορὰν τῆς κρίσεως ἐποιεῖτο, εὐλογον ἦν ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἀεὶ ταὐτὸν αὐτὸν αἰρεῖσθαι τὴν αὐτὴν γε σχέσιν ἔχοντα ἀεὶ καὶ φυλάττοντα πρὸς τὸν προκείμενον αὐτῷ σκοπόν, πρὸς ὃν ὁρῶν ἐποιεῖτο τὴν çok iyi. ἐπειδὴ ἐστὶ πλείω τὰ τέλη, πρὸς ἃ βλέπων τὴν κρίσιν καὶ τὴν αἴρεσιν τῶν πρακτέων ποιεῖται (καὶ γὰρ τὸ ἡδὺ καὶ)

--- SAYFA 157 ---

Aphrodisiaslı İskender'de Determinizm ve Düşünme 149 Hareket eden neden ile nihai neden arasındaki fark, nedenler zincirindeki zorunluluğu kırmaya yeterlidir. Bu pasajda amaç ile seçilebilecek araçlar arasındaki ilişki kesin ve karmaşık bir şekilde anlatılmaktadır. Seçen kişi, referans vereceği "hedefi" (σκοπός, τὰτέλη) verili olarak alır ve ona "bakarak" (ὁρῶν, βλέπων) seçimini yapar. "Koşullar" (τὰπεριεστῶτα) da verilecektir; hedeflerle ilgili olarak belirli bir ilişki, bir "konum" (τὴνσχέσιν) olacaklardır; bu da açıkça - mecazi olarak ifade edersek - daha yakın veya daha uzak olabilir, yani hedefe ulaşma kapasitesinin daha fazla veya daha az olması anlamına gelir. Koşullar aynı zamanda eyleme geçme seçimi olan seçimin yapıldığı ve onlar hakkında yapıldığı şeylerdir. Amaç, devindirici neden açısından değil, sunulma, başka bir fakülteden gelme, üzerinde düşünülme açısından faille ilgilidir. Bu bir bağımlılık ilişkisidir, ancak birinin diğerinin hareket ettirici nedeni olduğu bir ilişki değildir; bu daha ziyade Fizik 2.9'da anlatıldığı gibi varsayımsal bir zorunluluk ilişkisidir. Hedef, izlendiği ve dolayısıyla görünür olduğu için çeker: Her hareketsiz motor gibi, nihai bir neden olarak hareket eder. Amaç, seçimden önce gelmeyen ancak onunla eşzamanlı olan bir nedendir; failin bir şeyi meydana getirmeye yönelik attığı adımların her birinde mevcuttur. Her adımda amaç, seçime rehberlik eder ve yapılan seçimin nedenini verir. İskender'in seçtiği kelime dağarcığı önemlidir, çünkü müzakere sırasında amacın, koşulların karar vericiye kendini göstermesi gibi "kendini gösteren" bir şey olduğunu gösterir. Dolayısıyla amaç, Chrysippus'un klasik örneğini kullanacak olursak, silindiri ve küreyi yokuş aşağı iten itme gibi harici bir girdi değil, karar vermenin entelektüel sürecindeki, hareketsiz bir motor gibi bir cevap arayışında işlev gören bir terimdir. Amaç olan son, dolayısıyla hareketli bir neden değildir. Amaç yalnızca hayal edilen bir şey değildir; İskender'e göre dünyada olası hedefler ile verili koşullar arasında gerçek ilişkiler de vardır ve bu ilişkiler seçim yapmaya yardımcı olur. Alexander'a göre koşullar, amaca göre bir "durum" (σχέσις) olarak tanımlanabilecek hedefle aynı ilişki içinde değildir: Seçilen amaca bağlı olarak bazı koşullar diğerlerinden daha yararlı olabilir. Temsilci müzakere ettiğinde tek bir temsile sahip değildir, iştah açıcı ve τὸσυμφέρωνκαὶτὸκαλὸν ἔχειπρὸδοφθαλμῶν), ταῦταδὲἀλλήλων διαφέρει, οὐπάνταδὲτὰπεριεστῶτα ὁμοίαντὴνσχέσιν ἔχειπρὸςτούτων ἕκαστον, τὴν κρίσιν αὐτῶν καὶτὴν ἐξ αὐτῶν αἵρεσιν ποιούμενος ποτέμὲνπρὸς τὸἡδύ, ποτέδὲπρὸς τὸκαλόν, ἄλλοτε δὲπρὸς τὸσυμφέρων καὶοὐκ ἀεὶταὐτὰπράξει ἄλλ' ἑκάστοτε ταῦτα τὰπρὸς τὸν κριθέντα σκοπὸν μάλιστα συντείνειν Evet.

--- SAYFA 158 ---

150 Natali, eyleme yol açan zihinsel sürece ilişkin Stoacı açıklamada olduğu gibi, ne yapılması gerektiğine, yani rıza gösterilip gösterilmeyeceğine dair doğrudan bir izlenim edinir. Alexander'a göre, hayalindeki failin önünde, sabit noktaların koşullar ve olası hedefler arasında tercih edilen hedef olduğu daha karmaşık bir çerçeve vardır. Bunlardan yola çıkarak fail kendi eylem planını geliştirir: farklı olası yolların iyiliği ve tercih edilebilirliği, verili koşullar, eylem planları, üzerinde düşünülen farklı amaçlar ve öngörülen eylem planının etkinliği ile ilişkili olarak değişecektir. Koşullar bir uç açısından diğerine göre daha elverişli olabilir, ancak bu, ulaşılması en zor olan hedefin en iyi hedef olabileceği ihtimalini dışlamaz. Bu son derece karmaşık modelde eylemin pratikliği ve iyiliği durumdan duruma değişir. Aristoteles ve Mantis'in yardımıyla, pratik kıyasın sonucu olan "akıl yürütmenin meyvelerinin", şeylerin durumuna ilişkin ilk yüzeysel değerlendirmenin önerdiğinin tersi olan eylem programları olabileceği sonucuna varılabilir. Mantissa'daki versiyonla karşılaştırıldığında, Kader Üzerine 15. bölümdeki argüman, ikna ediciliğini ve geçerliliğini etkileyen temel unsurları kaybedecek şekilde basitleştirilmiş ve kısaltılmış görünmektedir. Tartışmalar farklı bir sıraya yerleştirilmiştir²⁷ ve On Fate, Stoacılara karşı çeşitli polemik saldırıları içerirken, Mantissa her şeyden önce söz konusu olan farklı nedenlerin ve bunların nasıl işlediğinin ayrıntılı bir açıklamasını sunar. İskender'in konumunun genel bir değerlendirmesi için, yalnızca Kader Üzerine adlı eserine değil, daha küçük incelemelere de bakmak gerekir. Kaynakça Amand, David. 1945. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain: Bibliothèque de l'Université (repr. Amsterdam 1973). Bobzien, Susanne. 1998. Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük. Oxford: Clarendon. Bonitz, Hermann. 1870. Index aristotelicus. Berlin: Reimer. Davidson, Donald. 2001. Eylemler ve Olaylar Üzerine Yazılar. 2. baskı. Oxford: Oxford University Press. Donini, Pier Luigi. 1974. Tre studi sull'aristotelismo del II secolo DC Torino: Paravia. 27 Mantissa 23, 172.24-27 = Kader Üzerine 15, 186.4-5; 173,7 = 186,15-16; 174,3-4 = 185,8-9; 173,7-9 = 185,31; 174,13-15 = 185,21-28.

--- SAYFA 159 ---

Aphrodisiaslı İskender'de Determinizm ve Düşünme 151 Donini, Pier Luigi. 1994. "Testi e commenti, movimenti e insegnamento." *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, cilt. 2.36.7, Wolfgang Haase tarafından düzenlenmiştir, 5027-5099. Berlin: De Gruyter. Long, Anthony A. 1970. "Stoacı Determinizm ve Aphrodisias De Fato'lu Alexander (I - XIV)." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52: 247-268. LS = Long, Anthony A. ve David N. Sedley. 1987. *Helenistik Filozoflar*. Cambridge: Cambridge University Press. Natali, Carlo. 1994. "Alessandro di Afrodizia, de fato II-VI, in prospettiva aristotelica." *Rivista di storia della filosofia* 49: 629-663. Natali, Carlo. 2003. "Alessandro d'Afrodizia'da nedensel formale e nedensel motrice." *Alessandro d'Afrodizia e la Metafisica di Aristotele'de*, editör Giancarlo Movia, 153-165. Milano: Vita ve Pensiero. Natali, Carlo. 2007. "La causa dell'azione umana Secondo Alessandro d'Afrodizia, Mantissa, 23, e De Fato, 15." *Felsefe [Atina]* 37: 72-91. Natali, Carlo. 2014. "Aristotele e il determinismo." *İçinde: Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, editörler Mario De Caro, Massimo Mori ve Emidio Spinelli, 39-57. Roma: Carocci. Sharples, Robert W. 1983, ed., tr. Alexander of Aphrodisias. *Kader Üzerine*. Londra: Duckworth. Sorabji, Richard. 1998. "Giriş." *İçinde: Ammonius, Aristoteles'in Yorumu Üzerine* 9, David Blank tarafından çevrilmiştir. Londra: Duckworth. Verbeke, Gerard. 1968. "Aristotélisme et stoïcisme dans le 'De fato' d'Alexandre d'Aphrodise." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50: 73-100. Zingano, Marco. 2014. "Karakter ve Eylem Üzerine İskender ve Aristoteles." *Bize Neler Var? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar*, Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 199-220 tarafından düzenlenmiştir. Sankt Augustin: Akademi.

--- SAYFA 160 ---

Bölüm 9 Aphrodisiaslı İskender'in Epistemoloji ve Ahlaki Psikolojide Bir Sorun Olarak Kader Üzerine Péter Lautner İskender'in kader kavramının ardındaki mantık ve metafizik, determinizm hakkındaki eski görüşlerle ilgili literatürde çok tartışılmıştır. Buna karşılık, etik ve epistemolojik yönler çok daha az ilgi görmüştür. Aşağıda, ilk olarak ἐφ'ἡμῶν'un, yani "bize bağlı" olanın çeşitli tanımlarının, bilgiyi içeren karakter durumlarının açıklamasıyla doruğa ulaştığı yol üzerinde ve ardından ikinci olarak, özgür eylemi mümkün kılan iç koşullar üzerinde yoğunlaşacağım. Uygun bilişsel ve konatif durumların bir tartışmasını içerecektir. Amacım, Mantissa ve On the Soul'da bulduğumuz açıklamaların hiçbir şekilde birbirini dışlamadığını göstermeye çalışacağım anlamında üniter bir açıklama yapmaktır. Sonuç olarak kaderin ve özgür eylemin metafizik koşulları veya bunların ardındaki mantık hakkında söyleyecek çok daha az şeyim olacak. 1 "Bize Bağlı" Olanın Dört Tanımı Bu konuya değinmeden önce birkaç ön açıklama yapmak gerekiyor. İskender'in eleştirisinin hedefiyle ilgilidirler. Bilindiği gibi Alexander, Kader Üzerine kitabının hiçbir yerinde Stoacılar söz etmez, hatta determinist rakiplerinin adını bile vermez. Mantis'te bunlardan iki kez söz eder ve yalnızca biri ilahi takdirle ilgilidir. Ancak yorumcuların çoğu, onun özgürlükçü saldırısının birincil hedefinin Stoacılar olduğunu kabul ediyor. Aynı zamanda bazı yorumcuların onun determinizmle bir bütün olarak Stoacı sistem bağlamında değil, kendi içinde bir felsefi tez olarak ilgilendiğini iddia etmesi ilginçtir.¹ Bu varsayım, onun birincil 1 Bkz. Sharples 1984, 20-21, oysa Natali 1996, Alexander'ın eleştirisini doğrudan Stoacılar yönelik olarak ele alıyor olabilir. Öte yandan, Kader Üzerine'de tartışılan sorunlardan bazıları, örneğin karakterimizin bize bağlı olup olmadığı sorusu gibi, Aristoteles'in etiğinin içseldir (26, 196.24-197.3). Bu konuda bkz. Zingano 2014, 199-220. Durum sorularına ilişkin güncel genel bakış için bkz. Fazzo 2017, 123-151, özellikle. 130-136. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_011

--- SAYFA 161 ---

Aphrodisiaslı İskender'in Kader Üzerine 153 amacı Stoacı teorilere kendileri için saldırmak değil, bazı Stoacı tezlere yönelik eleştirel bir incelemeyi de içeren determinizmi bu şekilde eleştirmekti. Bu, İskender'in yaklaşımının ilginç bir özelliğini açıklamaktadır: Birincil ve yakın nedenler arasındaki ayrım veya Stoacı failin kendi eylemine katkısını nitelendirmeye yönelik girişimler gibi Stoacı teorinin bazı spesifik yönlerini ihmal etmesi. İskender'in açıklamasının merkezi kavramı "bize bağlı" olan eylemdir (ἐφ' ἡμῖν). Bize düşenin birkaç tanımını görelim. Bazen belirsiz olabiliyorlar ama opaklığın dikkatsizlikten kaynaklanmadığına inanıyorum. Alexander çok çeşitli tanımlar veriyor ve burada bunları, terime giderek daha spesifik bir anlam kazandıracak bir sırayla listelemek yararlı olacaktır. Bize teorinin etik ve epistemolojik yönüne katkısını değerlendirmede faydalı bir bakış açısı sunuyor. Her şeyden önce terim, önceki ve dış kısıtlamalar tarafından belirlenmeyen bir eylemi ifade eder. En yaygın tanıma göre (1), bir eylemde bulunmama gücümüz varsa, bu bizim elimizdedir.² O halde, bazı şeyleri yapıp bazılarını kendimiz yapmasaydık, olanlar olmayacaktı. Bir şeyi yapmakla yapmamak arasındaki farkı bulanıklaştırdığı için Alexander bu kadar geniş bir yaklaşımdan pek memnun olmayabilir. Bu nedenle belki de daha dar ve farklı bir vurguya sahip bir tanım veriyor.³ (2) dediği gibi, bize bağlı olan ve bunun tersinin de mümkün olduğu eylemler vardır ve bunu yapmak da bize kalmıştır.⁴ İskender'in hem eylemlerden hem de seçimler gibi psişik faaliyetlerden söz ettiğini aklımızda tutmalıyız.⁵ Öte yandan zıt eylemlerden söz ederken ἀντικείμενον terimini kullanıyor. yapmamız gerektiğini göster 2 On Fate 2, 166.10-13: κατορθούντες δὲ ἐν τοῖς προκειμένοις αὐτοὺς αἰτίους εἶναι τῶν κατορθωμάτων ὑπολαμβάνουσιν, ὥς οὐκ ἂν ἀπαντησάντων τῶν ἀπηντηκότων, εἰμῆαὐτοῖτάδε μᾶλλον ἔπραξαν gerçekten, bu çok önemli. Ayrıca bkz. 5, 169.7-14; 12, 180.5-6; 20, 195.25; 28, 199.9; 33, 205.19-20; 39, 212.15; Mantis 23, 173.5-6; 25, 184.8. 3 İlk yaklaşım, Aristoteles'in tek ve aynı ἔξις'nin zıt davranışlara yol açamayacağı tezinin (Metafizik 5.1, 1129a10-16) adil bir tekrarıdır. 4 Mantissa 22, 169.39-170.2: λέγω δὲ τοιοῦτον ἐφ' ἡμῖν, οὗ καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατόν τέ ἐστι καὶ ἐφ' ἡμῖν, ὅποῖον ἡμεῖς εἶναι τὸ ἐφ' ἡμῖν çok güzel. Yunanca metin Sharples 2008'den alıntıdır. Burada kullanacağım çeviri için bkz. Sharples 2004. Mantissa'nın tamamen veya bazı bölümlerinin orijinalliği tartışılmıştır, ancak şimdi Sharples'in girişine bakınız. Aynı tezli pasajlar için ayrıca bkz. Kader Üzerine 12, 180.20-21; 32, 204.19-20; 38, 211.32-33; Simplicius, Fizik Üzerine Yorum 941.28-942.2. İkinci pasaj hakkında bkz. M. Rashed 2007, 297-298. 5 Tam tersini seçme olasılığı hakkında ayrıca bkz. On Fate 12, 180.26-27, 181.5-6, Mantissa 23, 174.11-12. Sharples bu pasaj ile Kader Üzerine 24 arasındaki çelişkiye dikkat çeker, çünkü Mantissa'nın yazarı deterministik olmayan sorumluluk açıklamasını bir bütün olarak dünyadaki belirlenimsizlik açıklamasıyla ilişkilendirir, bkz. Sharples 2004, 201. Bu onu yönlendirir.

--- SAYFA 162 ---

154 Lautner kesinlikle aksi eylemleri düşünmez. Daha sonra göstereceğimiz gibi, karşıtlığın karşıt değil, çelişkili eylemler arasında olması ihtimali belirgindir. Bu görüşe göre bize bağlı olan eylemler, onlara aykırı olmayan, yalnızca belirli bir şekilde onlardan farklı olan eylemler uğruna kaçınılabilecek eylemlerdir. Dahası (3), daha da önemlisi, 171.23-27'deki Mantissa 22'de, eylemlerin nedensiz oldukları sürece bize bağlı olduğunu belirtir: ἀοὺν ἀναιτίως καὶ μὴ προὑπαρχούσης αἰτίας προαιρούμεθα, ταῦτα ἐστὶν τὰ λεγόμενα ἐφ' ἡμῖν, ὧν ἐστὶ δυνατὰ διὰ τὸ τὴν αἰτίαν μὴ προκαταβεβλήσθαι, ἥτις προὑπάρχουσα πάντως ἂν τοῦ γενέσθαι τοῦτο τὴν ἀνάγκην παρεῖχεν. διὰ ταῦτα πολλάκις τινὲς καὶ πεφυκότες ὁμοίως καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔθεσιν ἡγμένοι διαφέροντες ἀλλήλων γίνονται παρὰ τὰς ἀναιτίους προαιρέσεις. Yani bize bağlı olduğu söylenen, sebepsiz ve önceden var olan hiçbir sebep olmadan seçtiğimiz şeylerdir; bunların karşıtları da mümkündür, çünkü önceden var olsaydı, bunun olmasını kesinlikle zorunlu kılacak sebep önceden ortaya konmamıştır. Bu nedenle, yaratılışları benzer olan ve aynı alışkanlıklarla yetiştirilmiş bazı kişilerin, nedensiz seçimler sonucunda birbirlerinden farklılaştığı sıklıkla görülür.⁶ (Tr. Sharples) Anlatım, tersinin de mümkün olduğu eylemlerle ne kastedildiğini tamamlıyor ve belirliyor. Onları tam olarak belirleyecek öncül sebepleri olmadığı sürece sebepsizdirler.⁷ Eğer insanlar benzer doğaya sahipse ve aynı alışkanlıklarla yetiştirilmişse ve bu nedenle birbirlerinden farklıysa, bu fark, onların koşullar tarafından belirlenmeyen seçimlerinden kaynaklanmaktadır. Bir eylemin bu şekilde belirlenmesi, karşı eylemi imkansız hale getirdiği için vurgunun tam ölçekli bir belirlenim olduğu görülmektedir. Doğanın ve yetiştirilme tarzının, eylemin belirli yönlerinden sorumlu olan nedensel faktörler olduğu göz ardı edilmez. Sebepsiz eylem, yalnızca Mantissa 22'nin yazarının İskender'e ait olamayacağı varsayımına dayanabilir. Ancak İskender'in Kader Üzerine teorisini bizzat revize ettiğini varsayabileceğimiz için bu varsayımın mutlaka geçerli olması gerekmez. 6 Ayrıca bkz. Kader 19, 189.9-12. Aynı koşullar altında farklı şeyleri iki kez seçebileceğimize veya yapabileceğimize dikkat çekiyor, bkz. On Fate 15, 185.7, Mantissa 23, 174.3. Bağlam için bkz. Sorabji 2017, 49-65. 7 Sharples 2008, 225, 23. bölümde ἐφ' ἡμῖν'nun zayıflık ve yetersiz kalmayla bağlantılı olduğunu öne sürüyor. Durumun mutlaka böyle olduğundan emin değilim. Yukarıda alıntılanan pasaj, bu konuya özel bir vurgu yapılmadan genel bir tez içermektedir.

--- SAYFA 163 ---

Aphrodisiaslı İskender'in Kader 155'teki sözleri, bunun kişinin kendi doğası ve yetiştirilme tarzının gerektirmediği anlamına gelmektedir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, İskender'in görüşünün Aristotelesçi teoriye derinden kökleri vardır. Burada birbiriyle bağlantılı iki tez var. İlk tez, doğada her şeyin büyük oranda gerçekleştiğidir.⁸ Bu, "doğaya karşıtlık"a ve "karşı-kadere", dolayısıyla insanın sorumluluğuna yer olduğunu söyleyen ikinci bir tezi ima eder.⁹ Üstelik İskender, Platoncu teorileri anımsatan bir terminoloji kullanarak, var olan şeylerde bir tür yokluk olduğunu varsayar; bir şekilde onların arasına yayılır ve onlara eşlik eder (Mantissa 22, 170.10–12).¹⁰ Kavram, olumsuzluk açıklamasıyla bağlantılıdır. Matematiksel varlıklar veya gök cisimlerinin aksine, ay altı dünyadaki şeyler tam düzenliliği reddedecek şekildedir; ne ebedidirler ne de her zaman aynı şekilde var olurlar, bu da düzenliliğin sınırlar içinde kaldığı anlamına gelir. İlahi takdirin ay altı dünyada türleri koruduğu ve dolayısıyla ayrıntıların özünü ortaya çıkardığı sürece aktif olduğu doğrudur. Ancak bu, takdirin tüm bireysel eylemleri tamamen belirlediği anlamına gelmez.¹¹ Her iki tez de failin özel koşullarına gönderme yapmadığı için genel niteliktedir. Altta yatan bir varsayım olarak Alexander, canlı varlıklarda “dürtü” (ὁρμή) veya “arzu”nun (ὄρεξις) da eylem nedenleri arasında yer aldığını söyleyen Aristoteles öğretisine atıfta bulunur.¹² İnsanlarda ek bir faktör olarak bir “irade”ye (βούλησις) sahibiz. Ayrıca (4) insan eyleminde yokluk varsayımı, açıklama gerektiren sorunlar yaratır. Mantissa'da 173.2-5'te bunlardan birinden bahsediliyor: ἔστι δὲ τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐν τούτοις, περὶ ἃ καὶ τὸ βουλευέσθαι. βουλευόμεθα δὲ οὕτε περὶ τῶν γεγρονότων οὕτε περὶ τῶν ὄντων ἤδη, ἀλλὰ περὶ τῶν μελλόντων καὶ ἐνδεχομένων [γενέσθαι] καὶ μὴ γενέσθαι, καὶ τῶν αἰτίαι διάνοια. Bize düşen şey, müzakerenin de ilgilendiği şeylerde yer alır. Ve Sharples 1975, 247-274, esp. ile aynı fikirde olabileceğimizi düşünüyorum. 252, çeşitlilik iddiasının determinist konumun eleştirisi olarak uygun olmadığını söylüyor. Önemli olan, tüm koşullar aynı olduğunda olayların bazen bu şekilde, bazen de bu şekilde gerçekleşmemesinin imkansız olduğu iddiasıdır. Sharples'ın iddiasının eleştirisi için bkz. White 1985, 160-162. 9 Bkz. Bonelli 2013, 83-101. Ayrıca kaderin üretken bir neden, yani neden olduğu değişimin dışında etkin ve dışsal bir ilke olduğunu da vurguluyor. Ayrıca Kader Üzerine'de, her ne kadar üretimin içsel bir ilkesi olsa da, bir kader olarak doğanın bireysel doğayla özdeşleştirilemeyeceğini vurguluyor, ayrıca bkz. Bonelli 2014, 119-135. 10 Peripatetikler arasındaki tartışmaları da yansıtır olabilir, bkz. Donini 1974, 167. 11 Bkz. On Providence 87R, Thillet 2003, 122. 12 Bkz. örneğin, On the Princes of the Universe 8, Genequand 2017, 54; Ruh Üzerine 22.27-23.3.

--- SAYFA 164 ---

156 Lautner, ne [zaten] ne de hali hazırda olanlarla ilgili değil, gelecekte olan ve aynı zamanda [olabilecek ve] olamayacak olanlarla ilgili ve bunların nedeni de istihbarattır.¹³ (Tr. Sharples, biraz değiştirilmiş) Alexander, bize bağlı olan eylemlerin, onayları makul muhakemeye dayanan failleri karakterize ettiği konusunda ısrar ediyor. Düşünmenin nesneleri, gelecekteki eylemler zekadan kaynaklanır. "Zeka"nın (δύναμις) nedensel rolü, dış dünyadaki bazı olayların, nedensel faktörlerin aynı koşullar altında aynı anda farklı olaylar üretebilmesi nedeniyle olumsal olabileceği görüşünü nitelendirir.¹⁴ Başka bir yerde, olayların, aynı koşullar altında farklı şekilde seçim yapamayacağımız anlamında zorunlu olmadığını iddia ediyor gibi görünüyor.¹⁵ İçimizdeki motivasyonel güçler, eylemde bulunmamıza neden oluyor, ancak bu, tercih ettiğimiz anlamına gelmiyor. mutlaka böyle bir kuvvet için. Üç motivasyon gücümüz, iştahımız, ruhumuz ve irademiz (ya da rasyonel isteğimiz) olduğuna göre, bunlardan hangisine yöneleceğimiz bize bağlıdır.¹⁶ Ya hoş olanı ya da avantajlı olanı ya da asil olanı seçebiliriz. İki fail sınıfı ("bilge" olanlar (φρόνιμοι) ve olmayanlar) arasındaki ayrım aynı zamanda istihbaratın uygun kullanımının bize bağlı olan eylemlerin kapsamını belirleyebileceği tezini desteklemeye de hizmet eder. Ancak şunu aklımızda tutmalıyız ki, onun anlatımında bilge kişinin bile eylemleri zorunlu değildir. Bazı durumlarda, eğer özgürlüğün tezahürü tehlikedeyse, bilge kişiye kendi eylemiyle ilgili öngörülenin aksine hareket etmek "makul" (εὐλόγον) görünebilir.¹⁷ Dolayısıyla öyle görünüyor ki, müzakere, yalnızca dış nedenlerin etkisinin bir sonucu değil, içimizde kök salmış eylemler için gerekli bir bileşendir. İskender, "olumsallığın" (ἐνδεχόμενον) anlamını açıklığa kavuştururken bunu ifade etmenin bir yolunu bulur. Aristoteles terminolojisine göre ifade etmek gerekirse, çoğunlukla olumsal süreçler meydana gelir. 13 Sharples 2004'te terimin anlamını tartışırken, ilk γενέσθαι atlanmıştır, çünkü yetkili elyazmalarından birine daha sonra eklenmiştir ve bunun dışında bir Yunanca ms'de mevcuttur. sadece. 14 Bu nokta Emesa'lı Nemesis tarafından On the Nature of Man 105-106 Morani tarafından tekrarlanmıştır. Bu aynı zamanda bize bir yanda doğanın nedensel rolü, diğer yanda beceri ve seçim arasındaki ayrıma da gönderme yapıyor. Birincisi içseldir, ikincisi ise yol açtığı değişimin/aksiyonun dışındadır (Kader Üzerine 4, 168.12-17). 15 Bkz. Kader 11, 178.28-179.3; Sorular 4.29, 160.5-16. 16 Bkz. Fate 15, 185.21-28 ve Mantissa 23, 174.13-24. Pasajların analizi için bkz. Sorabji 2017, 240-255. İskender'in Ruh Üzerine adlı eserindeki pasajları tartışırken bu konu hakkında söyleyecek daha çok şeyim olacak. 17 Kader 29'da, 199.27-200.2. Ayrıca tanrıların da bu tür eylemleri gerçekleştirebileceğini unutmayın, bkz. On Fate 32, 204.22-25.

--- SAYFA 165 ---

Aphrodisiaslı İskender'in Kader 157 yorumunda Prior Analytics, 162.31–163.1, bunun aynı zamanda “seçim” (προαίρεσις) uyarınca gerçekleşen eylemlere de atıfta bulunabileceğini söylüyor: τὸ μὲν οὖν ἕτερον τῶν τοῦ ἐνδεχομένου σημαυνομένων τοῦτο, εἴη δ' ἂν ὑπὸ τοῦτο καὶ τὰ κατὰ προαίρεσιν γινόμενα τεταγμένα· καὶ γὰρ ἐπιούτων τὼς çok güzel. O halde olumsuzluğun ifade ettiği şeylerden biri şudur. Bunun altında ayrıca seçim sonucu ortaya çıkan şeyler de sıralanacaktır. Çünkü çoğunlukla varlık bu şeyler için de geçerlidir. (Tr. Mueller ve Gould 1999, biraz değiştirilmiş) Alexander böylece bize bağlı olan kavramını olumsuzluğun bir alt türü olarak sınıflandırır.18 Düşünme ve seçimin devreye sokulması, var olmama varsayımının yarattığı soruna cevap veriyor gibi görünüyor, çünkü bize bağlı olan eylemlerin hala rastgele olabileceğini dışlıyor. Yazar, açıklamaya müzakereyi dahil ederek, bu tür eylemlerin daha önceki dış nedenler tarafından tam olarak belirlenmemeleri nedeniyle, failin onlardan sorumlu olabileceğini dışlayan bu tür eylemlerin hala gelişigüzel olabileceği olasılığını ortadan kaldırır. Ancak böyle olamazlar çünkü örneğin temsilcinin koşullar hakkında önceden değerlendirmesine dayanırlar. Düşünme ve seçim aynı zamanda bize bağlı olan eylemlerde de önemli faktörlerdir. Bu, bize ne olduğu sorunu bu şekilde bilgi ve ahlaki karakter gibi içsel faktörlerin araştırılmasına yol açmaktadır.19 Kader teorisi ile ahlaki psikoloji arasındaki bağlantıyı görebilmek için, İskender'in “gönüllü olarak” yaptıklarımız (ἐκούσιος) ile “seçerek” yaptıklarımız (προαίρεσις) arasındaki ayırımı dikkat çekmemiz gerekir, çünkü bu bize, On Fate 14'te, 183.26–30'da: οὐ μὴν ταῦτόν τό τε ἐκούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἐκούσιον μὲν γὰρ τὸ ἐξ ἁβιάστου γινόμενον συγκαταθέσεως, ἐφ' ἡμῖν bu, διδῶντι μὲν ἐφ' ἡμῖν, τοῦτο καὶ ἐκούσιον, οὐ μὴν πᾶν τὸ ἐκούσιον ἐφ' ἡμῖν. Ancak gönüllülük ile bize bağlı olan aslında aynı şey değildir. Çünkü zorunlu olmayan bir rızadan kaynaklanan şey gönüllüdür; ama akla ve yargıya uygun bir onayla ortaya çıkan şey bize bağlıdır. Bunun için 18 Daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Bobzien 1998a, 397–8; aynı zamanda Emesa'lı Nemesius'un On the Nature of Man 104.4–7 adlı eserine de atıfta bulunur. 19 Alexander'da seçim ve eylem arasındaki ilişki için bkz. Bobzien 1998b, 163 n. 54.

--- SAYFA 166 ---

158 Lautner'in mantığına göre, eğer bir şey bize bağlıysa bu aynı zamanda gönüllüdür, ancak gönüllü olan her şey bize bağlı değildir.20 (Tr. Sharples) Gönüllü olan ile bize bağlı olan arasındaki ayırım Aristoteles'in yazılarında da mevcuttur.21 Bu, özgür eylemin dışsal koşullarını değil, failin ruhundaki koşulları vurgulamaya hizmet eder. Bize bağlı olan ve gönüllü olarak ortak kapsamlı olan kavramını değerlendiren Chrysippus ve Carneades'e karşı İskender, kendi isteğimizle yaptıklarımız ile kendi tercihlerimizle yaptıklarımız arasında bir ayırım yapıyor. Üstelik gönüllü eylemi daha dar bir şekilde nitelendiriyor. Zorunlu olmayan bir rızaya dayanmalıdır.22 Buna uygun olarak, bize düşenin karakterizasyonu da kavramın kullanımına net sınırlar koyar. Gerçek bir özgür eyleme yol açmak için, onayın pratik konularda uygun hesaplamalara dayanması gerekir. Bu önemli bir noktadır, çünkü akıl ve muhakemeyi kullanmak bu nedenle bize düşen eylemle bağlantılıdır. Böyle bir eylemin ön koşuludur. İskender'in özgürlük anlayışının suçlanma sorumluluğuyla da bağlantılı olduğu yer burasıdır.23 Bu ayırım, İskender'in bu kavramı kötüye kullandıklarını ve karşıt eylemler için “özgürlüğe” (τὸ ἐλευθέρων) ve “güç”e (ἐξουσία) sahip olmamıza son verdiklerini söyleyerek Stoacı tutuma saldırmasına olanak sağlar (38, 211.32–33). Gerçekten de, İskender'in sunduğu şekliyle Stoacılarla birlikte, bize düşenin tek kriterinin önceden verilmiş bir rızadan başka bir şey olmadığını söylersek, o zaman doğuştan gelen özelliklerin zorunlu kıldığı eylemler ile dikkatli düşünmenin sonucu olan eylemler arasındaki farkı söyleyemeyiz. Bu ayırımın karakter gelişimi açısından geniş kapsamlı sonuçları vardır. Fizyonomist Zopyrus'un öyküsünde buna işaret edilmektedir (On Fate 6, 171.11 vd.); Sokrates'le tanıştığında onun hakkında tuhaf ve oldukça uygunsuz şeyler söylemişti; boynunda köprücük kemiğinin üstünde çukurlar olmadığı için aptal ve kalın kafalı olduğunu söylemişti. Zopyrus, Sokrates'in arkadaşları tarafından alaya alındı, ancak Sokrates'in kendisi, aslında Sokrates'in doğası söz konusu olduğunda haklı olduğunu söyledi.24 Gerçek durumu değerlendirmedeki başarısızlığının nedeni, felsefe yaparak Sokrates'in kendi doğasından daha iyi hale gelmesiydi. Bu açıklama bizi, Aristoteles tarafından da tartışılan soruna götürüyor. 20 Bkz. Sharples 1984. Ayrıca bkz. On Fate 15, 185.15–16 ve Mantissa 23, 174.9–10. 21 Nikomakhos Etiği 3.1, 1111b6–10. 22 Frede 2011, 95, zorlamasız rızaya dayalı gönüllülük kavramının Carneades'ten geldiğini düşünmektedir; bu da İskender'in eleştirisinin aynı zamanda Stoacı görüşlerin Akademik yeniden formülasyonlarına yönelik olduğu anlamına gelir. 23 Bkz. Sorabji 2017, 49–65. 24 Hikayeden Cicero'da da bahsediliyor, bkz. On Fate 10.

--- SAYFA 167 ---

Aphrodisiaslı İskender'in Kader Üzerine 159 Nikomakhos Etiği 3.5, 1113b3 vd., karakterin gelişimi. Örnek, İskender'in doğayı karakter için yeterli bir koşul olarak görmediğini gösteriyor; yalnızca etkinin gerekli bir koşulunu oluşturabilir. 2 Bilge Kişi Birçok Şekilde Hareket Edebilir mi? Bize düşenin ardışık tanımları bizi biliş ve ahlaki psikoloji alanına yönlendirir ve burada epistemoloji ile etiğin nasıl birbirine bağlandığına dair bir izlenim edinmiş olabiliriz. Bağlantının ayrıntılarını göstermek için önce İskender'in Ruh Üzerine adlı eserine, sonra da Mantis'e dönmemiz gerekiyor. Ancak bundan önce, karakterin ve bilginin gerçekten bize bağlı olan eylemlerdeki rolüne ilişkin önemli bir soruyu da yanıtlamamız gerekiyor. Kısaca söylemek gerekirse erdemli insan haksızlık edebilir mi? Görünen o ki, bize düşen dış kriterler geçerli olsa da iç kriterler geçerli değil. Karakteri doğru bir şekilde oturtulduğunda adaletten başka bir davranışta bulunamaz. Durum böyleyse, erdemlilerin seçenekleri sıradan insana açık olan olasılıklardan daha az kapsamlıdır. Konuyla alakalı olabilecek ilginç bir ayrım var. Pier Luigi Donini, Alexander'ın bize bağlı olan şeyle ilgili iki fikir arasında bocaladığını öne sürdü: birincisi, bir şeyi yapıp yapmama konusunda usta olduğumuz ve ikincisi, aynı zamanda bunun tersini yapma gücüne de sahip olduğumuz.²⁵ Daha ihtiyatlı ve genel olan ilk açıklama On Fate 12, 180.4-6'da bulunabilir: τοῦτο γὰρ ἐφ' ἡμῖν πάντες, ὅσοι μὴ θέσει τι νῦν παρίστανται, παρελθήσασιν εἶναι, οὐδ' ἡμεῖς μὲν καὶ τοῦ πρᾶχθῆναι καὶ τοῦ μὴ πρᾶχθῆναι κύριοι, οὐχ οὐδ' ἐνδιδόντες αὐτοῖς, ἥ ἐκεῖνα ἄγει. Çünkü bu, herhangi bir pozisyonu savunmayan herkesin bize bağlı olarak kabul ettiği şeydir - hem onu yapmak hem de yapmamak üzerinde kontrolümüz olan, bizi dışarıdan çevreleyen bazı nedenleri takip etmemek veya onlara teslim olmamak (ve onların bizi yönlendirdiği yolu takip etmek). (Tr. Sharples) 25 Donini 2010, 159-176. Yeni bir analiz için bkz. Zingano, 2014, 205-207; aksini yapmakla farklı yapmak arasında ayrım yapar; ilki ikinciye ima eder, ancak tersi geçerli değildir.

--- SAYFA 168 ---

160 Lautner Daha ihtiyatlı çünkü bizi, ἐφ' ἡμῖν teriminin hem iyiyi hem de kötüyü aynı şekilde yapabileceğimiz bir duruma gönderme yaptığı yönündeki oldukça genel iddiaya bağlıyor. Ancak yine de davranış için birden fazla olasılık barındırır. Eylemden önce gelen psikolojik süreçlerin kısa açıklamasıyla da desteklenmektedir. Stoacı tezlerden bazılarını kabul ederek, insan aklının "yapılanlara ilişkin temsillerin" (φαντασῆαι τῶν πρακτῶν) yargıcı olduğunu ve onu söz konusu temsilin güvenilir olup olmadığını kontrol etmek için kullandığımızı iddia eder. Aksi takdirde direnir ve temsile uygun hareket etmekten kaçınırız.²⁶ Daha basit gibi görünen ikinci açıklama On Fate 12, 180.20-23'te bulunabilir: γίνεται δὲ καὶ ἡ ζήτησις αὐτῶν Bu, çok önemli bir sorundur. καθ' ἕκαστον γὰρ τῶν ὑπὸ τῆν βουλήν ἡ ζήτησις βουλευμένων γίνεται, πότερον τοῦτο ἡτδ' ἀντικείμενον αὐτῶν πρακτέον μοι, κἂν bu çok önemli. Ancak onun araştırması da, aynı zamanda [gerçekte yaptığının] tersini de yapabilecek güce sahip olduğu varsayımıyla yürütülüyor. Çünkü müzakerecinin soruşturmasına giren her şeyle ilgili olarak, her şeyin kadere uygun olduğunu söylese bile "bunun mu yoksa tersinin mi benim tarafımdan yapılması gerektiği"dir. (Tr. Sharples) Alexander, müzakere ve tercihin deterministik yorumunun başarısızlığını tartışırken bu tanımları sunuyor. Tanımlamaların farklılığı başka bir ayrımın bağlamına oturtulmuştur: "pratik konularda bilge" olan erdemli kişi (φρόνιμος) ile kötü niyetli olmayan ancak erdeme doğru ilerleyen sıradan insan arasındaki ayrım. Donini'nin önerisi şu: Sıradan insan iyiyi de kötüyü de yaparak zıt şekillerde hareket edebilirken, erdemli insan adaletsiz davranamaz. Ancak bu, erdemli kişinin alternatiflerden tamamen yoksun olduğu anlamına gelmez; çeşitli eylemler gerçekleştirebilir. Tek kısıtlama, adaletsiz olamayacaklarıdır. Bu ayrım, İskender'in ikinci açıklamada kullandığı ἀντικείμενον teriminin kararsızlığına dayanmaktadır; hem karşıt hem de çelişkili niteliklere gönderme yapabilir. Onun düşüncesi, Stoacılara yönelik eleştirisinde büyük ölçüde yerleşmiştir.²⁷ "Çelişkili" teriminin kullanımı, birbirine zıt eylemlerde bulunabilen erdemli kişinin durumunu açıklamamıza yardımcı olabilir. 27 İskender'in zıt alternatifleri seçme ve hayata geçirme olasılığına ilişkin Stoacı görüşe yönelik eleştirisi için bkz. On Fate 19, 189.9-11; bir analiz için bkz. Sorabji 2017, 249-450.

--- SAYFA 169 ---

Aphrodisiaslı İskender'in Kader 161'deki çelişkili yolu. Aristoteles'in örneğini kullanırsak (Kategoriler 10, 11b21-23), oturabilir veya oturmaktan kaçınabilir. Bağdaşırcı bir okumayı dışlamayan bir serbestlik yaratır. Elbette, iyiyi yapmakla kötüyü yapmak arasındaki farkın, oturmak ile oturmaktan kaçınmak arasındaki farkla aynı türden olmadığı itirazı yapılabilir. Birincisi değer veya nitelik türleri arasındaki farktır, ikincisi ise başka nitelikteki ayrıntılar veya türler arasındaki farktır. Ayrıca İskender'in, eğer mantıklı görünüyorsa, bilge kişinin tahminlere karşı hareket etmesine izin verdiği de belirtilebilir; bu şekilde eylem özgürlüğünü ortaya koyabilir. 28 Bununla birlikte, bu benim burada vurgulamak istediğim noktayı etkilemeyebilir: Tanım gereği erdemli kişi, o durumda mümkün olan tüm eylemleri gerçekleştiremez, ancak bu, onun belirli bir durumda birçok belirli eylemi gerçekleştirmesine izin verildiğini dışlamaz. Bize bağlı olan eylemler ile ruhta bunlardan önce gelen çeşitli süreç ve olaylar arasındaki bağlantıyı anlamak için İskender'in kendi Ruh Üzerine adlı eserine dönmemiz gerekiyor. İskender'in, gerçekten bize bağlı olan eylemleri gerçekleştirebilmemiz için yerine getirilmesi gereken psikik koşulların zengin bir tanımını verdiğini göreceğiz. İnsan eylemine yol açan sürecin bilişsel yönüyle başlayalım. 3 Epistemoloji Fantasia, duyu algısından gelen görüntüleri yeniden canlandırdığımız ve bazen dönüştürdüğümüz bir kapasitedir. Duyusal niteliklerin görüntülerinden başlayarak, şeylerin tercih edilmeye değer temsillerine varan birçok biçimi vardır. İkinci tür, temsil kapasitesinin yaratıcı yönünün bir sonucu olabilir. İlginçtir ki Alexander, temsile bir tepki olarak Stoacı rıza kavramını kullanıyor. Ancak Ruh Üzerine'de bunu farklı bir anlamda da kullanır, çünkü 73.8-14'te iki tür onayı birbirinden ayırır: ἔστι δὲ ἡ συγκατάθεσις ἡ μὲν ἐπὶ τοῖς ἀπλοῖς 29 καὶ ἐπὶ 30 τῷ εἶναι τι ἡμῇ εἶναι γινομένη οὐκ ἐφ' ἡμῖν (ἔπεται γὰρ τῇ τε αἰσθήσει καὶ τῇ φαντασίᾳ ἡ τοιᾶδε συγκατάθεσις), ἡ δὲ ἐπὶ τοῖς πρακτέοις ἡ μὴ πρακτέοις γινομένη, ὧν συγκαταθέσεων ὁ λόγος αἴτιος, ἐφ' ἡμῖν. τὸ γὰρ διατοῦ βουλευέσασθαι 28 Bkz. Kader Üzerine 29, 199.27-200.2, n. 16. 29 73.8 ἀπλοῖς: Bruns non intelligo; Bergeron ve Dufour: basit şeyler; Accattino ve Donini: fatti elementari. καὶ ἡ 'ἀπλοῖς'un ne anlama geldiğinin açıklayıcısı olarak alıyorum. 30 Accattino ve Donini, Bergeron ve Dufour; ἐν arketipi ve Aldine çevirisi. Değişikliğe ilişkin bir açıklama için bkz. Accattino ve Donini 1996, 254.

--- SAYFA 170 ---

162 Lautner, bu konuda çok başarılıydı. Bu çok önemli. Basit [gerçeklerle], yani bir şeyin var olup olmadığı meselesiyle ilgili olan rıza bize bağlı değildir (çünkü bu tür bir kabul duyu algısını ve fantaziyi takip eder), ancak yapılması ya da yapılmaması gereken şeylerle ilgili olan - nedeni akıl olan bir onay - bize bağlıdır. Çünkü bir şeyi düşünerek ve rıza göstererek tercih etmek bize kalmıştır. Bu rızanın artık fantaziyi takip etmediği söylenebilir. Bu ayrım bizim amaçlarımızla ilgilidir çünkü eylemlerin gidişatı hakkında karar veren bir tür rızaya dikkat çeker. İnsanlar, vahşi hayvanlardan farklı olarak fantazilere dayanabilir ve buna göre hareket edebilirler. Bu tür bir rıza bize bağlıdır çünkü bu, müzakere olan aklın faaliyetine dayanır. İlginçtir ki bu tür bir düşünme, duyu algısının koşulları ve geçerliliği ile ilgili değil, yapılacak eylemle ilgilidir. Her ne kadar İskender bunu açıkça kabul etmese de, Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'teki (6.8, 1141b10-11) düşünmenin kendisinin determinizme karşı bir kanıt olduğu yönündeki düşünce çizgisini takip ediyor gibi görünüyor. Düşünme kapasitesine sahip olduğumuz gerçeği, eylem için birden fazla seçeneğimizin olduğunun bir işaretidir. Bu ayrım aynı zamanda fantazinin tek başına bize bağlı bir onaya yol açmadığını da gösteriyor. Sebep olduğu onay, tüm duyarlı varlıkların karakteristik özelliğidir. Bir şey gerçekleşse de gerçekleşmese de basit gerçekleri onaylayacağımızda asıl rehberimiz fantazidir. Bununla birlikte, rızanın odağını görünüşleri yargılamaktan çeşitli eylem seçeneklerini değerlendirmeye çevirerek farklı bir nesnesi olduğunda, o zaman artık sadece görünüşlerle sınırlı değildir. 'Bize bağlı' kavramının uygulanması gereken yer burasıdır. Görünüşlerin onaylanması bize bağlı değildir ve bu elbette hataya yatkın olduğumuzu dışlamaz. Odak noktasının değişmesi, fantazinin nedensel rolünün tamamen ortadan kaldırılabilirliği anlamına da gelmez. Bunu açıkça reddeden bir metin var. Mantissa 23'te, 173.25-31'de okuduğumuz gibi, τὸ μὲν γὰρ λέγειν αἰτίαν τὴν φαντασίαν τοῦ βουλευέσθαι περὶ τοῦ φανέντος οὐδὲν ἄτοπον, τὸ δὲ καὶ τοῦ πράττειν τόδε τι μὴ τὴν βουλήν, ἀλλὰ τὴν φαντασίαν αἰτιᾶσθαι ἀναιρέϊν ἔστι τὴν βουλήν, ἣν τε ἔχομεν ὡς οὔσης τινὸς bu çok önemli. ὥστ' εἰ τοῦ μὲν βουλευέσθαι τὸ φανέν αἴτιον, τῆς δὲ κρίσεως ἡ βουλή, τῆς δὲ δόρμης ἡ κρίσις, ἡ δὲ δόρμῃ τῶν πραττομένων, οὐδὲν bu çok önemli. görünen şey hakkında düşünmemizin nedeninin fantazi olduğunu söylemek hiç de saçma değil; ancak müzakereyi değil,

--- SAYFA 171 ---

Bu özel şeyi yapmamızın nedeni olarak Aphrodisias'lı İskender 163 fantaziyi, düşünmeyi ve aynı zamanda olan bir şeyin [nedeni olarak kabul ediyoruz] olarak ona atadığımız fantazinin nedensel rolünü ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla, eğer ortaya çıkan şey, düşünmenin nedeni ise, düşünme yargıya, dürtünün yargısına ve yapılan şeyin dürtüsüne ilişkinse, bunların arasında hiçbir şey sebepsiz olmayacaktır.³¹ (Tr. Sharples, değiştirilmiş) O halde, fantaziden eyleme giden kesintisiz bir nedensel zincir vardır. Sürece müdahale edebilecek başka bir faktör olmadığından kesintisizdir. İskender, fantazinin eylemin uyarılmasında tek belirleyici faktör olduğunu iddia edenlere yanıt veriyor gibi görünüyor. Tıpkı diğer hayvanlarda olduğu gibi görünüşlerinin de onlara karşı tepkimizi tamamen belirlediğini ileri sürmüş olabilirler. Eğer durum böyleyse, iddianın kendisi fantazinin nedensel etkinliğini de yok ettiği için paradoksal bir sonuca varmamız gerektiğini savunuyor. Nedensel verimliliği korumak için, bireysel aktörlere işaret ederek tüm nedensel süreci ayrıntılı olarak tanımlamamız gerekir. Her biri uygun sırayla fantazi, müzakere, yargılama dürtüsü ve eyleme sahibiz. İskender'in listeyi derlerken geniş bir fırçayla çizdiği söylenebilir, çünkü burada konuyla ilgili üç veya dört eylemi veya etkinliği atlamıştır. Açıklamanın en dikkat çekici özelliği rızanın bulunmamasıdır. On the Soul 73.12'de (bu bölümün başında alıntılanmıştır) bahsedilen $\pi\rho\acute{o}\kappa\rho\iota\varsigma$ ve $\alpha\lambda\epsilon\rho\epsilon\iota\varsigma$ veya $\pi\rho\alpha\alpha\lambda\epsilon\rho\epsilon\iota\varsigma$ da kaçırılabilir. Rızanın yokluğunun nispeten kolay bir çözümü olduğunu düşünüyorum. Görünüşe göre “yargılama” ($\kappa\rho\acute{\iota}\varsigma$) ve rızanın rolü oldukça benzer. Mantissa 23, 172.27-28'de Alexander, belirli bir görünüme razı olup olmayacağımız konusunda müzakere edebileceğimizi öne sürüyor. Bunu tartıştıktan ve yargıladıktan sonra, uygun eyleme yönelik bir dürtüye sahibiz. Bana göre bu pasaj bize yargı ile rıza arasındaki ilişkiyi açıklamak için iki olasılık sunuyor. Ya iki ismi aynı eyleme gönderme yapıyormuş gibi alırsanız ya da rızayı yargının belirlediğini düşünürüz. Her iki durumda da, ikinci seçenek geçerli olsa bile, rızanın yargıdan işlevsel bağımsızlığı reddedileceğinden, yargı ile rıza arasında pek bir fark olmayacaktır. Yalnızca eylem seçenekleri hakkında değil, aynı zamanda tepki vermemiz gereken görünüm hakkında da yargılarda bulunuruz.³² Sonuç olarak, $\kappa\rho\acute{\iota}\varsigma$ terimi, listedeki $\sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\varsigma$ yerine uygun bir ikame olabilir. ³¹ Düşünmenin nedeni olarak fantazinin rolü hakkında ayrıca bkz. Sorular 3.13, 107.25-37, Ruh Üzerine 72.15-73.13 (bu bölümün başında tartışılmıştır). ³² Bkz. Mantissa 23, 174.27: $\eta\tau\eta\varsigma\ \phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \kappa\rho\acute{\iota}\varsigma$.

--- SAYFA 172 ---

164 Lautner Kararı aynı zamanda “tercih” (πρόκρισις) ile de ilgilidir. Görünüşe göre bunlar farklı işlevler değil, aynı işlevin farklı yönleridir. πρόκρισις'un açıklaması İskender'in bunun müzakereyle bağlantılı olduğuna dair notundan başlayabilir. Başka bir yerde tercihin müzakereden kaynaklandığını söylediği için bu bir nedensellik bağıdır.³³ Dahası, öyle görünüyor ki, tercihin tek nedeni müzakereci. Hem yargı hem de tercih düşünmeye dayalı olduğundan, nedensel zincirin aynı seviyesinde olduklarını varsayabiliriz. Bu varsayım, her ikisinin de “seçimden” (ἄρσις) önce geldiğini öne süren pasajlarla desteklenmektedir (174.1, 17-18). Yargı ve tercihin paralel konumu, tercihin, müzakereye dayalı olarak belirli bir eylem planının takip edilmesi gerektiğine hükmettiğimizde, aynı eylemle diğer eylem seçeneklerini de reddettiğimiz gerçeğinin bir ifadesinden başka bir şey olmadığını gösterebilir. Üstelik tercih ἄρσις veya προἄρσις ile ilişkilidir çünkü tercih edileni biz seçeriz (173.25).³⁴ İki eylem eşzamanlı değildir, bu da tercih ile seçim arasında nedensel bir bağlantı olduğu, tercih etmediğimiz şeyi seçmediğimiz sonucunu çıkarmamıza olanak tanır. Akmatik eylem varsa onun kökleri burada değildir. Sonuç olarak, görünüşten eyleme kadar nedensel zincirdeki faktörlerin daha kapsamlı bir listesine sahibiz. Şunlardır: [algı], görünüş, müzakere, yargı/tercih, rıza, seçim, dürtü, eylem.³⁵ Böylece İskender'in açıklamasına göre görünüş ile rıza arasında aracılık eden birçok faktörün olduğunu görebiliriz. Eğer fantazinin kendisi bir görünüm olarak bize bağlı bir onaya yol açmıyorsa, eylemin uyarılmasındaki nedensel rolü nedir? Cevaptaki anahtar unsur iki tür fantazi arasındaki ayrımdaya yatmaktadır. Algısal görünümle ilişkilendirilen bir tür vardır ve bu bize bağlı değildir. Bu, İskender'in yukarıda alıntılanan pasajlarda bahsettiği türdendir. Bunun tersine bize kalmış başka bir türü daha var; ortalıkta olmayan şeylere dair fantaziye sahip olabiliriz.³⁶ Yapılması veya kaçınılması gereken şeylere dair fantaziye sahip olmak bizim elimizdedir çünkü bu tür bir temsil ikinci kategoriye girer. Sonuç olarak, eylemlerin bize bağlı olduğunu göstermek için öncelikle bir durumla karşılaştığımızda sahip olduğumuz bazı fantazilerin bize bağlı olduğunu vurgulamamız, ardından da fantaziye takip eden müzakere, yargılama, tercih, seçim ve rıza gibi süreçlerin tamamen bu fantazi tarafından belirlenmediğini belirtmemiz gerekir. Bu 33 Ayrıca bkz. Mantissa 23, 172.29, 173.25. 34 Tahminimce ἄρσις veya προἄρσις bu bağlamda aynı anlama gelmektedir; 174.17-18 ile karşılaştırıldığında bkz. 174.9-10. 35 Onaydan ayrı olarak bahsediliyor çünkü işlevsel olarak ondan bağımsız olmaksızın yargıdan farklı olduğu görüşüne bağlıyız. 36 Ruh Üzerine 67.1-2, Aristoteles'in Metafizik 312.5-10'una ilişkin yorumda tekrarlanmıştır.

--- SAYFA 173 ---

Kader 165'teki Aphrodisiaslı İskender, İskender'in izlediği rotadır. Soru 3.13.37'de müzakerenin tamamen görünüm tarafından belirlenmediğini göstermektedir. Yukarıda alıntılanan pasajda (Ruh Üzerine 73.8-14), görünüş ile özellikle insanın rızası arasındaki nedensel mesafenin, bazıları bize bağlı olan çok sayıda araya giren aktivitenin yanı sıra, her türlü doğrudan belirlemeyi imkansız kılacak kadar büyük olduğuna işaret etmektedir. Eylemle ilgili fantazinin bize bağlı olduğunu da aklımızda tutarsak, o zaman bize bağlı olan eylemlerin ardındaki epistemoloji de yerleşmiş gibi görünüyor. 4 Ahlaki Psikoloji Ancak insan eylemlerinin kökleri yalnızca bilişsel durumlardan değil, aynı zamanda arzulardan da kaynaklanmaktadır. Bu nedenle arzuların yalnızca dış nedenlerin ürünleri mi olduğunu, yoksa bu tür nedenlerin tam olarak belirlemediği bir şekilde bizim tarafımızdan mı yapıldığını görmemiz gerekir. Bazı arzuların tam olarak dış etkenler tarafından belirlenmeden ortaya çıktığını tespit edersek, bize bağlı eylemlerin de niyetsel bir temeli olduğunu söyleyebiliriz. Bunu göstermek için rıza sorununa geri dönmemiz gerekiyor. Daha önce de gördüğümüz gibi, insanın rızası bir tür kanaattir. Üzerinde düşünülmesi gerektiğinden dikkate alınmış bir görüştür; bunu gerçekten bize bağlı kılan şey budur. Bu sadece bize göründükleri şekliyle şeylere kendiliğinden veya rastgele bir tepki değildir. Diğer soru ise bu bilişsel durumun nasıl eyleme dönüştürülebileceğidir. Alexander, "pratik konularda bilge kişinin" (φρόνιμος) tüm erdemleri bünyesinde barındırdığını, zira pratik bilgeliğin tüm pratik konularla ilgili olduğunu ve tüm erdemleri bir araya getirdiğini iddia eder (Mantissa 18, 156.22-23). Ancak bu sadece pratik bilgeliğe sahip olmak için, pratik bilge kişinin karşılaştığı tüm pratik konularla ilgili tüm görüşlerin düzenli durumuna ihtiyacımız olduğunu vurgulamaktadır. Bizi hemen uygun eyleme yönlendirmez. Eyleme geçiş, bilişsel durum ile uygun arzu türü arasında bir bağlantı bulmamızı gerektirir. İskender'in Ruh Üzerine adlı eserindeki en ilginç pasajlardan bazıları "arzu" (ὄρεξις) veya "dürtü" (ὁρμή) olgusuyla ilgilidir. Alexander bunu tüm bilişsel kapasitelerden farklı, tek ve ayrı bir "yetenek" (δύναμις, 74.13-14, 78.2-23) olarak tanımlar. Ancak bu, onlardan tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmez; çünkü asıl görevi davranışlarımızı bilişsel kapasitelere göre belirlemektir. O, tıpkı ruhun bilişsel yeteneklerden oluşan tekil, ortak bir "anlayışlı" (κρίτικόν) yetisine sahip olduğumuzu ileri sürer. 37 Sharples 1994, 141'de belirtildiği gibi bunu İskender'in görüşlerini yansıtan bir çalışma olarak kabul edebiliriz. Bu çalışma Sharples 1983, 140ff'ta tartışılmıştır.

--- SAYFA 174 ---

166 Duyu algısından düşünmeye kadar çeşitli duyuusal yetenekler arasındaki farkı anlamamızı sağlar ve böylece hayvanlara, hayvan hareketlerinden sorumlu olan ortak bir "dürtüsel ve arzulatoryıcı" (ὀρμητικὸν καὶ ὀρεκτικόν) yeti bahşedilmiştir (78.22).³⁸ Dürtüsel dürtü ve arzulama yetisi üç kapasite içerir: "iştah" (ἐπιθυμία), "ruh" (θυμός) ve "rasyonel istek" (βούλησις) (74.1-2). Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu ayrım Aristoteles'te de bulunabilir.³⁹ İlgili fark, ὄρεξις ile ὁρμή arasındaki ilişkide yatmaktadır. İştah, ruh ve rasyonel arzuyu içeren yetiye dürtüsel ve arzulatoryıcı kısım denilse de dürtü ile arzu arasındaki ilişkinin açıklanması biraz zordur. Aristoteles'ten farklı olarak, İskender için dürtü daha genel bir terim gibi görünmektedir, çünkü o, arzunun "bir şeye yönelik bir dürtü" olduğunu açıkça belirtmektedir (78.23: ὁρμηῆπι τι). Öte yandan arzu hiçbir dürtü türüyle eşitlenemez. Metinde bu tanımlamaya işaret eden hiçbir ipucu yoktur. İştahla, ruhla, rasyonel istekle aynı olamaz. Aksine, ὄρεξις terimi bir türü değil dürtünün bir yönünü ifade edebilir.⁴⁰ Alexander genellikle rıza, fantazi ve dürtünün birbiriyle yakından bağlantılı olduğunu varsayar. Ancak bu varsayım, bağlantının koptuğu durumlara atıfta bulunmasına engel değil. Stoacıları eleştirirken bunu gösteriyor. İki iddiada bulunuyor. İlk olarak, fantaziyi belirli bir tür onayın takip etmediğini belirtir. Ona herhangi bir onay verme dürtüsü hissetmeden de bir temsile sahip olabiliriz; örneğin, fazlasıyla tarafsız olabilir. Dahası, yaklaşan kişinin Sokrates olduğunu kabul etmemiz hiçbir şekilde herhangi bir şeye karşı bir dürtümüz olduğu anlamına gelmez. Ve böyle bir şeye sahip olsak bile, bu, ona göre hareket ettiğimiz anlamına gelmez. Ruh Üzerine, 72.26-73.2 adlı eserindeki son derece ilginç bir pasajda bunu açıkça ortaya koyuyor: ἡγὰρ ἐπι τισι συγκατάθεσις οὐ παροῦσιν ὡς αἰρετοῖς ὁρμή, τὸ δ' αὐτὸ καὶ ὄρεξις, ἔστι δὲ ἐφ' ὧν Bu, sizin için önemli olan bir şey. Çünkü, mevcut olmasalar bile, tercih edilmeye değer olanı kabul etmek dürtüdür ve aynı şey arzudur da. Ayrıca, dürtülerimiz olmasına rağmen, rasyonel arzunun artık buna uymaması nedeniyle harekete geçmediğimiz durumlar da vardır. ³⁸ İskender'in ὀρμητικὸν καὶ ὀρεκτικόν ifadesini başka yerde de (76.6, 15-6) tek bir arzu yetisine atıfta bulunmak için kullandığını görmek önemlidir. ³⁹ Aristoteles'in listesi için bkz. Ruh Üzerine 3.7. Elbette üçlü bölümün kökeni Platon'un Devlet 4'üdür. ⁴⁰ Accattino ve Donini (1996, 253-4) tarafından öne sürüldüğü gibi. ὁρμή'nin hem çekim hem de itme hareketlerini ifade ettiğini, oysa ὄρεξις'un yalnızca çekimlerle sınırlı olduğunu düşünüyorlar. Kimlik tespitine karşı ayrıca bkz. Bergeron ve Dufour 2008, 321.

--- SAYFA 175 ---

Aphrodisiaslı İskender'in Kader Üzerine 167 Bu pasaj en az iki nedenden dolayı merak uyandırıcıdır. Birincisi, eğer rasyonel istek ortaya çıkmazsa dürtü verimsiz hale gelebilir. Bu, rasyonel arzunun gerçek insan eyleminde çok önemli bir role sahip olduğunu ima eder. "Dürtü" genel bir terim olarak kullanıldığından, İskender, belirli bir eylem tarzını destekleyen başka türden dürtüler olsa bile, rasyonel arzunun yokluğunun bizi onu gerçekleştirmekten alıkoyduğunu iddia ediyor gibi görünüyor. Rasyonel istek akılla bağlantılı olduğundan, özgür olsun veya olmasın, insan eyleminin sadece seçim ve yargıyı değil, aynı zamanda bunlara dayanan arzulatoryıcı unsuru da varsayması sonucunu doğurur.⁴¹ Bu şekilde rasyonel istek, başka bir tür arzulatoryıcı güç olan dürtüyü bloke edebilir. İkinci neden ise συνδραμεῖν fiilinin anlamı ile ilgilidir; bir refakatçiye mi, yoksa bir tamamlayıcı eyleme mi atıfta bulunuyor? İkinci seçenek, rasyonel isteğin genel olarak dürtüye bağlı olduğunu, çünkü dürtü olmadan ortaya çıkamayacağını ima eder. Ancak gerçekleşmezse harekete geçmeyiz çünkü insan eylemi açısından dürtü tek başına yeterli değildir. Eşlik etmesi durumunda ise böyle bir bağımlılık söz konusu değildir, bu da rasyonel isteğin başka kökenlere sahip olduğu ve sadece arzulatoryan tarafın bir kapasitesi olmadığı anlamına gelir. Bu pasajın bize bir cevap verdiğini sanmıyorum ama şu kadarı açık: Eğer rasyonel istek yalnızca dürtüye eşlik ediyorsa o zaman dürtü, rasyonel isteğin de ait olduğu tür olamaz. Her halükarda rasyonel istek, iyi şeylere yönelik bir arzu olarak tanımlanır (74.6-8) ve buna muhakeme ve müzakere eşlik eder. Bu öncelikle arzu unsuru olduğu anlamına gelir. Doğru, buna sahip olmak için özel bir tür bilişe ihtiyacımız var; neyin iyi olduğuna dair bilişe. Yargılama ve müzakerenin yanı sıra, rasyonel arzuyu özellikle insani kılan bu tür bir biliştir. Ancak tüm bunlara rağmen arzulatoryan tarafa ait gibi görünüyor. Alexander bunu On the Soul'un sonunda 98.29-99.3'te açıkça ortaya koyuyor. ἔνθα γὰρ τὸ ὁρεκτικόν, ἐκεῖ καὶ τὸ βουλευτικόν, ὁρεξις γὰρ τις ἡ βούλησις. Bu çok önemli. ἡ γὰρ βούλησις ὁρεξις βουλευτικὴ τε καὶ λογιστικὴ. Aslında arzulatoryan kısım nerede, rasyonel arzu da var, çünkü rasyonel istek bir nevi arzudur. Öte yandan, rasyonel arzunun parçası nerede, bir de müzakere ve hesaplama [kapasiteleri] vardır. Çünkü rasyonel arzu, üzerinde düşünülmüş ve hesaplanmış bir arzudur. 41 Alexander bunu daha sonra tartışılacak olan 99.2-3'te "müzakere edici" (βουλευτικὴ) ve hesaplayıcı arzu olarak tanımlar. Mantissa 23, 173.13-16'da eylemin üretken nedeni olarak seçim ve yargıyla birlikte bahsedilir.

--- SAYFA 176 ---

168 Lautner Bu pasaj, ruhun yol gösterici ilkesinin kalpte olduğu yönündeki argümanın bir bölümünü oluşturuyor. Çünkü arzu kalptedir (77.5-15, 97.14-17) ve aklı istek de bir nevi arzudur, o da kalpte olmalıdır. Üstelik rasyonel istek akla bağlı olduğundan, aklın da kalbin etrafında bulunması gerekir.⁴² Bu pasaj aynı zamanda İskender'in açıklamasında rasyonel isteğin arzulama ve dürtüsel güce ait olduğunu ve bu nedenle aklın pratik bir yanı olarak ele alınamayacağını da göstermektedir. Bu, elbette, zorunlu olarak bilişsel faaliyetleri içerdiğini inkar etmek anlamına gelmez. Mantissa 22, 173.2-5'te, gerçekten bize bağlı olan eylemlerin “zeka”dan (διάνοια) kaynaklandığını zaten görmüştük. Ayrıca Ruh Üzerine 72.26-73.2'de διάνοια ile bağlantılı olan rasyonel arzunun insan eyleminin gerekli bir önkoşulu olduğunu da gördük. Bu, bilişsel unsurların insan eyleminde çok önemli bir role sahip olduğunu göstermektedir. Ancak rasyonel istek yalnızca bir tür arzudur, oysa insan faaliyetleri farklı türdeki arzulardan da kaynaklanabilir. Soru, öncelikle arzulayan kısmın genel olarak bilişsel güçle nasıl bağlantılı olduğu, ikincisi ise nasıl istikrarlı bir karakter kazanabileceğidir. İlk soruyla başlamak gerekirse Alexander, arzu ile temsil kapasitesi olan fantasia arasında yakın bir bağlantı olduğunu savunarak Aristoteles'i takip ediyor. Kısacası temsiller olmadan arzu olmaz. Öte yandan, bize dış dünyanın ayrıntılı bir resmini ve bazen de yanlış temsilini sunsa bile fantazi bizi tek başına harekete geçiremez. Bu işi yapmak için arzu ve dürtüye ihtiyaç vardır. Üstelik hareket için gerekli olmasına rağmen, tek başına “düşünme” (νόησις) de hareketi başlatamaz, çünkü hayvan hareket etmeden önce bir tür olumlamaya veya olumsuzlamaya ihtiyaç duyar. İskender özel olarak insanlardan değil genel olarak hayvanlardan bahseder; bu da hayvanların da düşünmeye benzer bir tür bilişe sahip olması gerektiğini ima eder (79.27-80.1). Temsiller temelinde belirli türdeki tepkileri onaylayabilir veya çürütebilirler. Sonuç olarak, bu tür bir onaylamama/onaylamama, insan rızasından farklı gibi görünmektedir, çünkü insan onayı, temsillere verilen tepkiyle değil, temsillerin güvenilirliğiyle ilgilidir. Bunun nedeni, insanlardan farklı olarak hayvanların, temsillerinin doğruluk değerini olduğu gibi kabul edebilmeleridir. Fikir ve kanaatten yoksun bir fantaziye sahiptirler. Tam anlamıyla “rıza” (συγκατάθεσις) sahibi olmadıklarını ima eder.⁴³ Onay, bir tür “fikir” (δόξα) olduğundan ve her zaman “inanç”la birlikte geldiğinden, belirgin biçimde insanidir (πίστις, 67.17-19). Buna karşılık, vahşi hayvanlarda 42 eksiklik vardır. Tüm argümanın analizi için bkz. Bergeron ve Dufour 2008, 371. 43 Mantissa 1, 105.28'de onaylamanın hassas güce ait olduğu söylenir, bu da vahşilerin bu güce sahip olması gerektiğini ima eder, ayrıca bkz. Kader Üzerine 14, 183.31, Sorular 3.13, 107.8. Ama bu fikir denilen türden bir onay olamaz.

--- SAYFA 177 ---

Aphrodisiaslı İskender'in görüşleri ve fantezileri, İskender'in bize bağlı olma standartlarını karşılamıyor gibi görünüyor. Daha önce de gördüğümüz gibi, fantaziye körü körüne kabul ediyorlar.⁴⁴ Böylece arzu ile biliş arasındaki bağlantı kurulabiliyor. Az önce alıntılanan Ruh Üzerine 98.29-99.3'te Alexander, bir tarafta "rasyonel istek" (τὸ βουλευτικόν) ile "müzakere ve hesaplama" (τὸ βουλευτικόν) arasındaki bağlantıyı tartışıyor. diğer tarafta καὶ τὸ λογιστικόν). Bağlantının kesin doğası hakkında karar vermek zorunda değiliz (Alexander da bunu kendisi yapmıyor). Metin yalnızca çağrışımsal ve bilişsel etkinliklerin ortaya çıkışı arasında güçlü bir paralellik olduğunu öne sürüyor. Konatif oradaysa bilişsel de oradadır, ancak bunun tersinin de geçerli olduğu bize söylenmemiştir. Bilişsel ve çağrışımsal faaliyetler arasındaki bağlantı hakkında daha fazla şey söyleyebilmek için rasyonel isteğin ortaya çıkışı hakkında net bir tabloya sahip olmamız gerekiyor. Neyse ki, bunu açıkça anlatan bir pasajımız var. Rasyonel arzunun iyiye yönelik bir arzu olduğunu ve buna muhakeme ve müzakerenin eşlik ettiğini belirtir. Bu, yalnızca insanlara özgü rasyonel bir arzudur ve rasyonel melekenin faaliyetlerini denetlediği için rasyonel olarak adlandırılır (Ruh Üzerine 74.6-9). Bu da akıl melekesine bağlıdır. Bağımlılık ikna yoluyla ifade edilir. Öyle bir bağımlılıktan dolayıdır ki, akıl yoluyla ikna edilebilir (74.10-11). Dahası, rasyonel arzunun, kasıtlı arzu olarak adlandırılan seçimle çok yakından ilişkilendirilebilmesinin nedeni de budur (80.7).⁴⁵ Elbette, yakın ilişki, özdeşleşme anlamına gelmemelidir, çünkü seçim anlık bir eylem gibi görünürken, rasyonel arzu, ruhun bir durumu veya kalıcı bir etkinliğidir. Bağlantıyı açıklamanın yolunun seçimin belirli bir rasyonel arzu eylemi olduğunu söylemek olduğu tahmin edilebilir. Her halükarda, belki de İskender'in bize bağlı eylemlere yer açacak şekilde çağrışımsal ve bilişsel etkinlikleri nasıl birbirine bağladığını görebilecek konumdayız. Artık ikinci soruya geçebiliriz. Bu karakter gelişimini nasıl etkiler? Eğer bize bağlı olan, açıkça insani bir onay varsa ve bu aynı zamanda bize bağlı olan müzakereden kaynaklanıyorsa, o zaman bu tezi, çok sayıda özel onay tarafından desteklenen ve bunlara yol açan bir karakter tanımına nasıl uygulayabiliriz? Tek bir onaydan karakteri oluşturan onayların birikmesine giden süreci nasıl tanımlayabiliriz? Hayvan faaliyetlerine yol açan nedensel zincirin kısa bir açıklaması için bkz. Ruh Üzerine 73.20-21. ⁴⁵ Bu açıkça Aristoteles karşıtı bir harekettir, bkz. Bergeron ve Dufour 2008, 325. Seçim ile rasyonel istek arasındaki yakın bağlantıyla ilgili daha geniş bir konu için bkz. Donini 1987, 72-89.

--- SAYFA 178 ---

170 Lautner ter? Ekstrapolasyon olasılığı Mantissa 23, 175.23-29'daki bir pasajla desteklenmektedir: ἐφ' ἧμῖν ἂν εἴη καὶ τὸ ποιοῖς γίνεσθαι τὰ ἥθη καὶ τὰς ἔξεις κτήσασθαι, ἀφ' ὧν ἢ τὰ δε (ἡ τὰ δε) αἰρησόμεθά τε çok iyi. αἰδεύουσί τε πρὸς τινὰ καλὰ φύϊα ἔστ' ἂν ἐν τῇ οἰκείᾳ φύσει τηρῶσιν τὸν ἄνθρωπον, πρὸς εὐκολωτέραν ἀνάληψιν τούτων συντελοῦσιν μόνον ἢ χαλεπωτέραν, πρὸς ἀπεφύκασιν εὖ τε καὶ κακῶς, πᾶσιν γὰρ ἀνθρώποις τοῖς κατὰ φύσιν τε ἔχουσιν καλὰ διαστροφούς⁴⁶ ἐπὶ τὴν κρίσιν τε καὶ τὴν αἵρεσιν δυνατὸν ἀρετὴν κτήσασθαι Bu çok önemli. Hem belli bir karaktere sahip olmak, hem de bunun sonucunda şunu veya bunu seçip yapacağımız eğilimleri kazanmak bizim elimizde olacaktır. Belirli şeylere yönelik iyi ve kötü doğal yetenekler, kişiyi kendi doğasında koruduğu sürece, yalnızca [insanların] doğa tarafından iyi ya da kötü olarak donatıldığı şeylerin daha kolay ya da daha zor elde edilmesine katkıda bulunur. Zira fitrat halinde olan, muhakemesi ve tercihi sapkın olmayan her insanın erdemi kazanması mümkün olup, kişinin kendi iradesiyle mümkündür. (Tr. Sharples, biraz değiştirilmiş) Yine, Aristoteles'in sözleri oldukça kısa olsa da, İskender'in bu iddiayı Nikomakhos'a Etik'ten desteklediği söylenebilir.⁴⁷ İskender'in metni daha ayrıntılı bir açıklama vermektedir. Karakterimizden sorumlu olduğumuzu belirtir çünkü etik açıdan önemli olan her durumda ne yapılması gerektiği konusunda düşünebilme yeteneğine sahibiz. Burada kendimize, yargının rızayla ve seçimin de rasyonel dilekle bağlantılı olduğunu hatırlatmalıyız. Hem rıza hem de rasyonel istek bize bağlıdır. Eylemlerimizin ruhumuzda bize bağlı olan faaliyetlerden veya eylemlerden kaynaklandığını ima eder. Onaylar bizi -kümülatif olarak- karakterimizi oluşturan eylemlere yönlendirdiğinden, onayın nedenleri olarak müzakerelerin, edindiğimiz karakterden sorumlu olduğunu iddia edebiliriz. Ancak ne yapılacağına ilişkin iki tür müzakere arasında son bir ayırım yapılabilir. Bir tür, koşullara odaklanan müzakeredir; amacı koşulların izin verdiği eylemleri araştırmaktır. Diğer tür sadece koşullarla ilgili değil aynı zamanda failin tutumları veya özellikleriyle de ilgilidir; amacı bu tür karakter özellikleri üzerinde düşünmek ve temsilcinin en iyi seçeneği seçmesini sağlamaktır ⁴⁶ 175.28: ἀδίαστροφοί Rovida, Sharples: ἀστροφοί V., Bruns. ⁴⁷ 7.1, 1145a15-33; 7.4, 1148b15-1149a20 ve karakter gelişimi üzerine 3.5.

--- SAYFA 179 ---

Aphrodisiaslı İskender'in Kader 171'de bunları iyileştirmesi gerekiyor. İskender ikinci tür müzakereyi doğrudan incelemeyi ama görünen o ki onun farkındadır; Fizyonomist Zopyrus örneğinde Sokrates'in bir filozof olmak için kendi doğasını aşmayı başardığını açıkça ortaya koyuyor; düşünceleri buna göre yapılmıştı. Örnek, müzakerenin arzuya ilgili olduğunu değil, karakterle veya bir karakter özelliğiyle ilgili olduğunu öne sürüyor: Sokrates başka bir karakter edinmeyi hedefliyor. Ancak rasyonel istek, üzerinde düşünülmüş ve hesaplanmış bir arzu ise, o zaman, düşünmenin bir tür arzuya yol açması söz konusu olur. Sonuç olarak bu arzu, yani rasyonel arzu, bize bağlı olan, yani koşullar tarafından belirlenmeyen bir düşünce sonucu ortaya çıkarsa, o zaman bazı arzuların bizim doğal yapımıza nasıl bağlı olmadığını görebiliriz. O halde bu anlatıma göre, doğamız buna karşı olsa bile asil olanı yapabiliriz. Olgun failer olarak biz, eğilimlerimizden, en azından bir dereceye kadar seçimlerden kaynaklandığı ve sürdürüldüğü için sorumluyuz.⁴⁸ Üstelik birisi bilge olma durumuna ulaştığında, bu, bilge kişinin her zaman mutlaka doğru şekilde hareket ettiği anlamına gelmez. İskender'in belirttiği gibi, tıpkı tanrılar gibi bilge bir insan da böyle bir performansa bağlı değildir. Özgür olma durumuna ulaştığında hâlâ şu ya da bu şekilde hareket etmekte özgürdür. Hatta makul görünmeyen bir şeyi bile seçebilir.⁴⁹ Ancak bu, mutlaka tamamen mantıksız bir şey yaptığı anlamına gelmez. Daha doğrusu bu, kendisinden yapması beklenenden biraz farklı bir şey yaptığı anlamına gelebilir.⁵⁰ Bunu, eylem halindeki özgürlüğünü göstermek için yapıyor. Bunu yapabilir, çünkü doğası onu, müzakere ve rızasının bize bağlı olma özelliğini ortadan kaldıracak şekilde bağlamamaktadır. Özetle amacım, İskender'in "bize bağlı" teorisinde epistemoloji ve ahlak psikolojisinin son derece önemli bir rol oynadığını göstermekti. Fiziksel veya metafizik koşullar özgür eylemler için yalnızca en temel önkoşullardır. Bize düşenin daha incelikli bir açıklamasını vermek istiyorsak, bu tür eylemleri mümkün kılan tüm bilişsel ve çağrışımsal unsurları ve bunların bağlantılarını dikkate almalıyız. Ayrıca İskender'in ilgili bilişsel ve çağrışımsal süreçlere ilişkin tanımının yalnızca Aristoteles'in açıklamasının bir provası olmadığını ve Stoacı görüşten de oldukça farklı olduğunu göstermiş olmayı umuyorum. ⁴⁸ Kader Üzerine 27 ve Sorular 4.29 ile ilgili olarak Zingano 2014, 211, Alexander'ın yalnızca eğilimlerin en azından bir müzakereye göre gerçekleştirilen bazı eylemler tarafından ortaya çıktığını göstermekle yetindiğini belirtti. ⁴⁹ Mantissa 23, 174.33-35, Kader Üzerine 29, 199.29-200.5. ⁵⁰ Zingano 2014, 213-4'te vurgulandığı gibi.

--- SAYFA 180 ---

172 Lautner Kaynakça Accattino, Paolo ve Pierluigi Donini. 1996. Alessandro di Afrodizia. L'anima. Roma: Laterza. Bergeron, Martin ve Richard Dufour, ed., tr. 2008. Alexandre d'Afrodise. De l'âme. Paris: Vrin. Bobzien, Susanne. 1998a. Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük. Oxford: Clarendon. Bobzien, Susanne. 1998b. "Özgür İrade Sorununun Yanlışlıkla Anlaşılması ve Geç Doğuşu." Phronesis 43: 133-175. Bonelli, Maddalena. 2013. "Alexandre d'Aphrodise et le destin comme neden üretim." Francesca Masi ve Stefano Maso tarafından düzenlenen Antik Düşüncede Kader, Şans ve Şans, 83-101. Amsterdam: Hakkert. Bonelli, Maddalena. 2014. "Alexandre d'Aphrodise et la Cause ποιητική." Aitia II'de. Avec ou sans Aristoteles. Le débat sur les Causes à l'age Hellénistique et impériale, Carlo Natali ve Christina Viano tarafından düzenlenmiştir, 119-135. Louvain-la-Neuve: Peeters. Donini, Pierluigi. 1974. Tre studi sull' aristotelismo nel Secondo secolo D.C. Torino: Paravia. Donini, Pierluigi. 1987. "Alessandro di Afrodizia'da Aristotelesmo e indeterminismo." Aristoteles, Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet'te, Jürgen Wiesner tarafından düzenlenmiştir, 72-89. Berlin: De Gruyter. Donini, Pierluigi. 2010. "İskender'in Kaderi Üzerine: Tutarlılık Soruları." Aristoteles ve Determinizm, 159-176 adlı eserinde. Louvain-la-Neuve: Peeters. Fazzo, Silvia. 2017. "Alessandro di Afrodizia e il sistema aristotelico in età Imperiale. Stato dell'arte e prospettive di ricerca." Francesca Alesse, Arianna Fermani ve Stefano Maso tarafından düzenlenen Studi su ellenismo e filosofia romana'da, 123-151. Roma: Edizioni di storia e letteratura. Frede, Michael. 2011. Özgür Bir İrade. Antik Düşüncede Kavramın Kökenleri, Anthony A. Long tarafından düzenlenmiştir. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Genequand, Charles, ed., tr. 2017. Alexandre d'Afrodise. Les principes du tout selon la öğretisi d'Aristote. Paris: Vrin. Mueller, Ian ve Joshua B. Gould, tr. 1999. Aphrodisiaslı İskender: Aristoteles Önceki Analizleri Üzerine 1.8-13. Londra: Duckworth. Natali, Carlo, tr. 1996. Alessandro di Afrodizia. Destino. Milano: Rusconi. Rashed, Marwan. 2007. Essentialisme: Alexandre d'Aphrodise entre logique, fizik ve kozmoloji. Berlin: De Gruyter. Sharples, Robert W. 1975. "Afrodisiaslı İskender'in De Fato'sunda Aristotelesçi ve Stoacı Gerekliklik Kavramları." Phronesis 20: 247-274. Sharples, Robert W., ed., tr. 1984. Aphrodisiaslı İskender. Kader üzerine. Londra: Ördek değerinde.

--- SAYFA 181 ---

Aphrodisiaslı İskender'in Kader Üzerine 173 Sharples, Robert W., tr. 1994. Aphrodisiaslı İskender. Sorular 2.16-3.15. Londra: Duckworth. Sharples, Robert W., tr. 2004. Aphrodisiaslı İskender. On the Soul'a ek. Londra: Duckworth. Sharples, Robert W., ed. 2008. Alexandri Aphrodisiensis De anima libri mantis. Berlin: De Gruyter. Sorabji, Richard. 2017. "Aristotelesçi İskender'in Gerekliklik ve Sorumluluk Konusunda İhmal Edilmiş Stratejisi." Antik Felsefeyi Yeniden Okumak. Eski Kestaneler ve Kutsal İnekler, Verity Harte ve Raphael Woolf tarafından düzenlenmiştir, 240-255. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Sorabji, Richard. 2017. "Özgürlük ve İrade. Yunan-Roma Kökenleri." Benlik ve Ruh'ta. Christopher Gill Onuruna Antik Düşünce ve Edebiyat Üzerine Denemeler, Richard Seaford, John B. Wilkins ve Matthew Wright tarafından düzenlenmiştir, 49-65. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Thillet, Pierre, ed., tr. 2003. Alexandred'Aphrodise.TraitéDelaprovidence.Versionarabe de Abū Bîşr Mattā ibn Yūnus. Lagrasse: Verdier. White, Michael J. 1985. Ajans ve Bütünlük. Determinizm ve Sorumluluk Üzerine Antik Tartışmalarda Felsefi Temalar. Dordrecht: Reidel. Zingano, Marco. 2014. "Karakter ve Eylem Üzerine İskender ve Aristoteles." Bize Neler Var? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 199-220 tarafından düzenlenmiştir. Sankt Augustin: Akademi.

--- SAYFA 182 ---

Bölüm 10 Gnostiklere Göre Özgür İrade Aldo Magris 1 Genel Bir Araştırma Antik Gnostisizm ile ilgili birincil veya dolaylı kaynakların hiçbir yerinde, antik Yunan felsefi literatüründe mevcut olduğu gibi insanın özgür iradesine ilişkin sistematik bir araştırma bulamayacağız.1 İyi bilindiği gibi, bu sorun nispeten geç bir zamanda, en erken dördüncü yüzyılın ortalarında Yunan hukukundaki belirli gelişmelerle ve Sofistler arasında ortaya çıktı. Homeros'un karakterleri, gerçekleştirmeye karar verdikleri eylemleri planlamak ve bunlara göre hareket etmek konusunda gerçekten "özgür" olup olmadıklarını kendilerine asla sormazlar. Ayrıca "özgürlük" (ἐλευθερία) kelimesi Yunancada henüz bu özel anlama sahip değildi.2 İlk olarak Aristoteles 1. "Gnostisizm" kelimesi burada birinci ve dördüncü yüzyıllar arasında çok sayıda dini grup tarafından üretilen ve bazı ortak özellikleri paylaşan belgeler için geleneksel bir "etiket" olarak kullanılıyor. Bununla birlikte, bu belgeler, sanki tek bir türün spesifik varyantlarıymış gibi, bir dizi ortak doktrine sahip değildir. Konuyu Magris 2011, 13-56 ve Magris 2005'te ele aldım. 2 Sözlükbilimsel bir açıklama faydalı olabilir. MÖ 5. ve 4. yüzyıl Yunancasında, her şeyden önce Aristoteles'in yazılarında, bir ἐκούσιος eylemi "kendiliğinden" veya daha kesin olarak "kişinin kendi inisiyatifiyle" gerçekleştirilir ve bu nedenle "özgürdür", çünkü ἐφ' ἡμῖν ("bize bağlıdır"), özellikle de rasyonel olarak düşünülmüş bir kararla birlikte gelirse. Helenistik okulların filozofları Aristoteles'in kullandığı ifadelerden farklı ifadeler kullanmışlardır. Epikuros'a göre (Menoceus'a Mektup 133), "özgür" bir seçim παρ' ἡμᾶς'dır, "bizden kaynaklanır" ve dolayısıyla zorunluluk veya tesadüften kaynaklanmaz. Aynı terim, "bizim tarafımızdan" anlamına gelen ἐξ ἡμῶν'nin yanında Chrysippus SVF 2.998 ve 2.999 (Diogenianus'tan, Eusebius, Hazırlık 6.8'de) tarafından kullanılmaktadır; Cicero, On Fate 9 ve 41'de nobis, nostra potestate kullanılıyor. τὸ ἐφ' ἡμῖν ancak daha sonraki Stoacılıkta, Epiktetos'ta bulunabilir. Bilge adamın kendisini köleleştirilmiş bulsa bile her zaman "özgür" olduğu yönündeki Stoacı paradoksla birlikte (SVF 1.219, 1.222, 3.362, 3.363, 599 ve 3.603), ἐλευθερία'nın başlangıçtaki politik anlamının yavaş yavaş ahlak alanına da yayıldığı sonucu çıkarılabilir; bu anlamla τὸ ἐλεύθερον kelimesi bir kez Alexander (On Fate 18) ve Plotinus'ta (Enneads 3.1.8) bulunur. MS 1. yüzyıldan itibaren alternatifler arasında özgür seçim yetisini belirten başka bir terim ortaya çıkar. Birisinin istediği gibi hareket etme ἐξουσία, "güç" veya "izin", "otorite" kelimesinden türemiştir. Başlangıçta özgürleşmiş bir kölenin durumuna atıfta bulunan αὐτεξουσία varyantında bu, "kendine izin vermek" veya "kendi başına özerk bir güce sahip olmak" (kişinin efendisine bağlı olmayan) anlamına gelir: bu nedenle terim, İskender ve Yeni-Platoncular tarafından seçim özgürlüğünü belirtmek için kullanıldı. Ortaçağ felsefi metinlerindeki Latince tercümesi liberum arbitrium in Differentiae idi. Arka taraf- © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_012

--- SAYFA 183 ---

Gnostiklere göre Özgür İrade 175, failerin eylemlerinden ahlaki ve hukuki olarak sorumlu tutulması gereken koşulları tanımlar: Eğer inisiyatifi ele alsalardı ve bu nedenle bunları gerçekleştirmeye muktedir olsalardı (ya da olmasalardı) ve eğer öyleyseler, bunları belirli bir şekilde gerçekleştirmeleri bu şekilde olacaktı. Ayrıca, yaptığı şeyi yapabilecek veya yapmaması gereken veya tam tersine, gerçekte yapmadığını yapabilecek veya yapması gereken failin teorik ve daha problemlili meselesini de ele aldı. Aristoteles burada hem fiili işleyen "güç" hem de soyut - hatta gerçekleşmemiş - "olasılık" anlamına gelebilecek δύνάμις teriminin belirli bir belirsizliğiyle oynuyor. İki bin yıl sonra, özgür irade sorunu, Aristoteles'e hiç aşına olmayanlar veya onun sorunu ele aldığı Nikomakhos'a Etik'in 3. kitabını hiç okumayanlar tarafından bile, Aristoteles'in gördüğü şekilde ele alındı. Mevcut Gnostik belgelerde (daha sonra tartışacağımız Valentinianusçular hariç) sorunun dikkate değer şekilde yokluğu, kaynak eksikliğinden değil, Gnostiklerin soruna farklı bir yaklaşıma sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Özgür iradede, insan eylemlerinin gerçekleştirildiği somut koşullar dikkate alınmaksızın, her durumda her insanın sürekli olarak kullanılabileceği soyut bir yeti olarak söz edilemeyeceğine inanıyorlardı. Bu koşullar, sözde özgür Aristotelesçi "rasyonel gücün" (bir şeyi yapmak ya da yapmamak) kullanımının ne kadar tuhaf olabileceğini açıklayan Gnostik mit tarafından tanımlanan teolojik ve kozmolojik çerçeveye uyumludur.³ İnsanlar, doğaya, kötü iblisler, astral etkilere ve kadere boyun eğme konusunda kısıtlanmış, kusurlu ve hatta sapkın bir dünyada yaşadıklarından, yalnızca kendi iradeleriyle değil, bir varlığın müdahalesiyle serbest bırakılabilirler. Güç ve farkındalığı dağıtan dışsal, ilahi faktör. Bu, Gnostiklerin ἐξουσία'daki "efendilik" ve "kişinin kendi efendisi olmasının" zeminini reddettiği anlamına gelmez; aynı zamanda Sami eşdeğerlerinde de bulunabilir: Tannai döneminin Rabbinik literatüründe kullanılan İbranice rəšūt (רשׁוּת, "izin vermek" kökünden) ve Bardaisan'ın Ülkelerin Kanunları Kitabında bulunabilen Aramice ḥe'rūtā' (ḥrr, "efendi olmak" kökünden) Az önce gördüğümüz τὸ ἐφ' ἡμῶν veya τὸ αὐτεξούσιον ifadelerinde - wel köküyle birlikte βούλομαι'dan türetilmiş, Germen dilindeki "freier Wille", "özgür irade" biçimlerine benzer bir ahlaki özgürlük göstereni oluşturmak amacıyla. terminoloji de "gönüllü" bir cinayeti φόνοϛ ἐκούσιος resp. φόνοϛ ἐκ προνοίας olarak adlandırır. Bunun tersine, Latince'de odak noktası "irade" kavramıdır: Cicero (Kader Üzerine 9, 11, 17 ve 29) bundan bahseder. libera voluntas ve motus voluntarii Hermetik yazılar dışında, konunun Yunanca veya Kıpti dilindeki Gnostik belgelerde ele alındığı nadir durumlarda, τὸ ἐφ' ἡμῶν hiçbir zaman kanıtlanmaz ve onun yerine τὸ αὐτεξούσιον (Kıpti: ⲁⲩⲧⲉⲕⲟⲩⲟⲩⲓⲟⲩ). 3 δύνάμις μετὰ λόγου hakkında bkz. Metafizik 9.2, 1046b2; 9.5, 1048a5;

--- SAYFA 184 ---

176 Magris tamamen özgür bir iradenin varlığını; tam tersine, birçok durumda bunu açıkça kabul ettiler ve diğerlerinde de az çok örtülü olarak buna izin verdiler. Ancak Gnostiklerin açıklamasına daha yakından bakarsak, onların bakış açısına göre, özgür iradenin -teorik olarak nasıl düşünürsek düşünelim- o kadar sınırlı olduğunu görürüz ki, insanoğlu tek başına bu sınırlamaların üstesinden gelemez. Bu makale, Gnostisizmin farklı iki biçiminden alınan iki örneği tartışarak Gnostiklerin konumunu açıklamayı amaçlamaktadır: ilk örnek, "pagan" Helenistik felsefeden etkilenen Corpus Hermeticum'da bulunur; ikinci örnek ise Yahudi ve Hristiyan kökenli Nag Hammadi Yazmalarından geliyor. 2 Hermetik Yazılar Corpus Hermeticum'un birçok incelemesinde felsefi (çoğunlukla Platoncu ve Aristotelesçi) terminoloji tekrarlanır. İyiye veya kötüyü "seçme" (αἰρεῖσθαι) yeteneği "bize bağlıdır" (ἐφ' ἡμῖν): dolayısıyla, insanların kendileri "kötülükten sorumludur" (αἵτιοι τῶν κακῶν), çünkü Platon'un söylediği gibi kötülüğün nedeni hiçbir şekilde Tanrı'ya yüklenmemelidir. belirtti.4 Ancak insanlar çoğu zaman bu yeteneği akılsızca veya sapkın bir şekilde kullanırlar. Bu tür kötü kullanımın acı verici sonuçları, Orta Platoncuların anti-determinist konumunun temelini oluşturan Wenn-Gesetz temelinde fazlasıyla hak edilmiştir: Eğer birey (ve ancak) özerk olarak belirli bir hareket tarzını seçerse, o zaman kader yasalarının belirlediği sonuçlardan kaçınamayacaktır.5 İyi işler gerçekleştirmek için insanoğlu sadece "bize bağlı" olanı seçme becerisine değil, aynı zamanda "zekaya" da ihtiyaç duyar. (voûç) her şeyden önce, bu herkesin sahip olduğu doğal bir özellik değil, daha ziyade Tanrı'nın erdem uğruna ahlaki "mücadele" edenlere verdiği bir ödüldür.6 Ancak özgür irade, insanın eylemde bulunup bulunmayacağına karar vermesinin ön koşulu olmamalıdır ve 4 Corpus Hermeticum 4.4 ve 8'de; Stobaeon Hermetiği 18.3-4. Tanrı'nın her şeyin nedeni olduğu, ancak bunun yerine insanın neden olduğu kötülüğün nedeni olmadığı tezi için bkz. Platon, Devlet 2.379b, 380c (çapraz başvuru 10.617e: αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀνάτιος). 5 Wenn-Gesetz, Theiler 1966, 72 tarafından kullanılan terimdir. Hermetik külliyattaki kanıtlar için bkz. Stobaeon Hermetics 23.39; Asklepios 12. Hermetik külliyatın dışındaki kanıtlar için ayrıca bkz. Alcinous, Didaskalikos 26, Hippolytus (eğer gerçekten yazarsa, bkz. Magris 2016a, 9-12), Refutation of All Heresies 1.19.19, Ps.-Plutarch, On Fate 570A-E, Nemesius, On the Nature of Man 38. Ayrıca bkz. Bu ciltte Vimercati'nin bölümü. 6 Corpus Hermeticum 1.22, 4.3-4, 9.5; Asklepios 7-9 ve 22.

--- SAYFA 185 ---

Gnostiklere Göre Özgür İrade 177 olası alternatifleri değerlendirdikten sonra hangi yol? Hayır, çünkü ruhun yapması gereken seçim aslında tek bir seçimdir: "Tanrı" ya da "dindarlık" (εὐσεβεία) yönündeki olumlu karar; bu, kişinin maddi dünyadan ve bedenden ayrılması, Tanrı'ya dönüşmesi ve kararlı bir yaşam değişimi anlamına gelir (Apuleius'un Metamorfozları'nın baş kahramanındaki voluntaria mors gibi).⁷ Bu süreç, ruhun içinde, Tanrı'nın sahip olduğu nous tarafından gerçekleştirilir. seçtiklerine bahşedilmiştir ve eşdeğer alternatifler arasında tarafsız bir seçeneğe indirgenemez. Genel olarak Hermetik ahlaki eylem kavramı, duyulur ve anlaşılır dünyalar arasındaki, doğa ile Tanrı arasındaki ikilik tarafından belirlenir. Doğa "kader" (εἰμαρμένη) tarafından yönetilir ve her ne kadar Platoncu doktrine göre kader "kader"e (πρόνοια) bağlı olsa da hiçbir şey ondan kaçamaz. Benzer şekilde insan da "iki yönlüdür": Doğal boyutunda kadere tabidir, oysa yalnızca noetik boyutunda kaderin yönetiminden muaftır ve dolayısıyla "özgürdür."⁸ Böylece insanoğlu bir kısır döngüye yakalanmış gibi görünür. Maddeye ve maddesel olmalarından kaynaklanan tutkulara tabi olma durumundan kurtulmak için sadece tercih yapmak yeterli değildir. Bu da aynı tabiiyet durumunun bir tezahürü, kendi içinde sonuçsuz olan salt bir "arzu"nun işareti olacaktır (burada akla Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'ndeki "mutsuz Bilinç" geliyor). Daha ziyade ihtiyaç duyulan şey, "bilginin" (γνῶσις) elde edildiği farklı, ilahi bir boyuta sıçramadır. Ancak bu amacın önkoşulu, ilahi armağan olan nous'tur, aksi takdirde özgür irade, kendiliğinden ve içgüdüsel olarak bedensel küreyle bağlantılı yanlış değerleri seçerdi. İyiliği, Tanrıyı ve eusebeia'yı seçmek ruha gnōsis sağlayan nous'un işidir; kötülüğün seçimi kadere tabi olmanın sonucudur. "Doğru olanı" seçmek mümkündür, pro- 7 Metamorphoses 9.21: [...] inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita, ipsamque gelenek ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari. Özgürlük kavramının (çeşitli alternatifler arasında kayıtsız bir olası seçimden ziyade) pozitif ve sürekli bir karar olması Stoacıdır. Bkz. Aphrodisiaslı İskender, Kader Üzerine 27-29; bkz. Magris 2016b, 447. 8 Corpus Hermeticum 1.19, 12.5, 16.16, fr. 16 Nock ve Festugière. Neoplatonistler için bkz. Plotinus, Enneads 3.1.8, Porphyry in Stobaeus 2.8.11, Amelius in Proclus, Commentary on Plato's Republic 2.29 ve 276 Kroll, Iamblichus in Stobaeus 1.5.18, 2.8.43, Proclus, Commentary on Plato's Timaeus 3.272-277 Diehl. Aynı zamanda doğal bir varlık olarak zorunluluğa tabi olan ve "ruhsal" iç yaşamında özgür olan insanın ikili doğası, Kant'ın bir eylemin "duyarlı" ve "anlaşılır karakteri" arasındaki ayrımında bir ölçüde yeniden ortaya çıkar (Kant 1787, 366-376, Kant 1788, 42, 95, 99). Kant'a göre "fenomen" olarak kabul edilen her eylem, doğada işleyen zorunlu nedenlerin sonucudur, "noumenon" olarak kabul edilirse ise bireyin özgür iradesine bağlıdır ve dolayısıyla etik değerlendirmeye tabidir.

--- SAYFA 186 ---

178 Magris, ruhun ilahi akıldan yardım aldığını ileri sürdü; ancak bu her an yapılabilecek bir şey değildir.⁹ Dolayısıyla ortaya çıkan soru şudur: İnsanın "dindarlık" tercihi ile Aristoteles'in ya da Afrodisias'lı İskender'in anladığı gibi, aklın rehberliğinde özgür iradesini kullanarak erdemin peşinde koşması şeklindeki kendi ahlaki davranışı arasında doğrudan bir bağlantı var mıdır? Hermetik metinleri derinlemesine analiz edersek durumun böyle olmadığı görülür. Tabii ki, iyi hal talebinin Corpus Hermeticum'un tamamında güçlü bir şekilde altı çizilmiştir; yine de Hermetik öğretinin dualistik karakteri, insanlığın dünyadaki durumunu daha karmaşık hale getiren bazı sınırlar koyar. Eusebeia ruha yalnızca gnōsis, yani ona ne olduğunu anlama yeteneği sağlar; ama gerçekte ne olacağı hala bu dünyadaki tüm yaşamı yöneten kader tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle ruh, ancak zeka yetisini kazanmışsa kaderin ötesindedir; ruh fiziksel bir kişide bedenlendiği sürece, hem doğada hem de insan toplumunda gerçek dünyada meydana gelen nedensel süreçler ağına gönülsüzce dahil olur. Burada özellikle ilgi çekici olan Corpus Hermeticum 12'dir; burada ilk bölüm Hermes ile "oğlu" Tat (Platon'un Phaedrus'ta Theuth olarak andığı eski Mısır tanrısı Dḥoty'nin Helenistik bir versiyonu) arasında kader ve ahlaki eylem arasındaki bağlantı hakkında bir tartışmayı içermektedir. Tat, dünyada varlıkların başına gelen her şeyin, insan eylemleri ve sonuçları da dahil olmak üzere, kaderden kaynaklandığını anladıktan sonra,¹⁰ insanların neden zina veya zina gibi kötü eylemleri nedeniyle cezalandırılmaları gerektiğini sorar. Maniheist eskatoloji ahlakidir: kurtuluş yalnızca bir insanın "Işık Dini"nin emirlerini gözlemleyerek elde ettiği erdemler sayesinde gerçekleşir. Bireysel bir kaderi varsaymaz, sadece genel bir kaderi varsayar; buna göre, karanlığın güçlerine karşı yapılan ilk savaştan sonra kaybolan parlak madde eninde sonunda yerine geri dönecektir. Işığın işlerinin gerçekleştirilmesi kişinin içsel yapısına bağlıdır. Doğru seçimlerin yapılabilmesini sağlayacak yeterli miktarda hafif maddenin varlığı. Birisi bu bakımdan zayıf çıkarsa, kaçınılmaz olarak günaha düşecektir, çünkü karanlığın karşıt güçleri, beden içinde maddeleştikçe, sonuçta onun seçim özgürlüğünü tehlikeye atacaktır (Magris'teki kaynaklar 2001, 153-156). Bununla birlikte, en ufak bir ışık parıltısı, en azından bir kişiyi yeryüzünde Maniheizm'e dönüştürmek için yeterli olacaktır, böylece kişinin daha iyi davranabileceği ve sonunda kurtulabileceği daha iyi bir reenkarnasyon elde edilebilir (Kephalaia 1.224-232 Böhlig-Polotsky). Augustine, doktrini günahkarlara karşı fazla hoşgörülü ve hoşgörülü olduğu gerekçesiyle kınadı (On Two Souls 10.12-13, Against Fortunatus 20, Against Secundinus 19). Maniheist Faustus, benzer türde bir vahiy sunan Mani'den önce gelenler arasında "Hermes Trismegistus"u da içeriyordu (bkz. Augustine, Maniheist Faustus'a Cevap 13.1; krş. Lieu 1992, 158). 10 Hem suçu hem de cezayı belirleyen kader tipik bir Stoacı görüştür (bkz. Diogenes Laertius 7.23 = SVF 1.298 anektodu), bir şekilde Aeschylus'un Libation adlı bir dizesinde öngörülmüş.

--- SAYFA 187 ---

Gnostiklere Göre Özgür İrade 179 cinayet, çünkü her şey her zaman kadere göre gerçekleşir. Hermes, aslında her şeyin kaderin planlamasına göre gerçekleştiğini söyleyerek yanıt verir, ancak iki grup insan arasında ayırım yapar. Birinci grup insanlar tamamen doğa alemine aittirler: Olayları bedenın bakış açısına göre yargırlarlar, bedensel içgüdülere veya tutkulara göre hareket ederler ve bu nedenle cezayı hak ederler. İkinci grup, ruhları logos ile donatılmış olan ve onlara kaderin faaliyetinin ötesinde ve ondan bağımsız olarak dünyada olup bitenler hakkında daha derin bir içgörü sağlayan ellogimoi'leri içerir. Bu adamlar hiçbir zaman kötü olamasalar da, ilahi bir yeteneğe sahip oldukları için, diğer bedenlerle ve dünyadaki olaylarla ilişki içinde olan bir bedenın içinde yaşıyorlar. Kaderin evrensel etkilerine maruz kalıp, bazı dış etkenlerin olumsuz etkilerine maruz kalacakları gibi, aynı kötülükleri yaparken de kendilerini bulabilirler. "O halde," diye soruyor Tat, "eğer zina yapıyorlarsa ya da suikastçıysalar, bundan dolayı kötü olmazlar mı?" Hermes'in cevabı endişe vericidir: "Oğlum ellogimos, zina yapan biri olarak değil, 'sanki' (ὥς) zina yapan biri gibi zinanın bedelini ödeyecek; bir cinayet olarak değil, sanki bir cinayetmiş gibi ödeyecek. Değişimin niteliğinden (ποιότης μεταβολῆς) veya ortaya çıkan gelişmelerden kaçınmak imkansızdır. (γένεσις) olaylardan; yine de, nous'a sahip olanlar kötülükten kaçarlardı."11 Bu kafa karıştırıcı diyalog, Hermetik bakış açısına göre, ellogimos'un bile, kaderin önceden belirlediği bir dizi nedenden dolayı ve onun adına herhangi bir suç niyetine bakılmaksızın kötü davranmaktan muaf olmadığını ima ediyor gibi görünüyor. Suçluluk, yeryüzünde meydana gelen ve ellogimos'u da etkileyen bir dizi neden ve sonuçla birbirine bağlanan pek çok şeyden biri gibi görünüyor.12 Kesinlikle kaderin işleyişinin sonuçlarına katlanacak, ancak bu onun olayların neden olduğunu anlama konusundaki içsel kapasitesiyle değil, onun bedensel gerçekliğiyle ilgilidir. Bu anlamda sanki zina yapan biri ya da Taşıyıcılar 911 gibi görünmektedir. Chrysippus konuyu συνεμάρμενον teorisiyle detaylandırır: bkz. Calcidius, On Plato's Timaeus 160 (SVF 2.943), Cicero, On Fate 30 (SVF 2.956), Origen, Celsus'a Karşı 2,20 (SVF 2,957). 11 Corpus Hermeticum 12.5-8. Son cümle, Stoacı (ποιότητες, bir maddenin değişken özellikleridir) ve Platonik (duyusal dünya γένεσις'dur) terminolojiyi birleştirir. μοιχεύειν-φονεύειν eşleştirmesi birçok kaynakta görünür. Carneades'in astrolojik determinizm eleştirisine kadar uzanabilir: Carneades'e göre (bkz. Ps.-Clement of Rome, Homilies 4.21 [μοιχεύειν], 10.6 [μοιχεύειν, φονεύειν], Recognitions 9.19 [homicidium, fatalerium]) zina ve cinayet, bunların yaygın sıklığından dolayı, belirli bir horoskopik takımyıldıza bağlanamaz. 12 Bkz. Corpus Hermeticum 16.11: dinsizlik (ἀσέβεια, cf. 12.3: ἄθεότης) tam bir kötülüktür; İnsanlar diğer tüm hataları yanlışlıkla, gözüpeklikle, ölümcül zorunluluktan veya cehaletten dolayı işlerler. Fr.'ye göre. 11 Nock ve Festugière'e göre, nedenlerin zorunlu sonuçları oldukları için ruhun maddi olaylara müdahale etmesi veya bunları değiştirmesi pek mümkün değildir. Bu nedenle doğanın kendi yolunda ilerlemesine izin vermelidir.

--- SAYFA 188 ---

180 Magris suikastçısı (ve bedenler arasında meydana gelen doğal süreçler açısından aslında öyledir); ancak kendi bilinci (onun νοῦς ve/veya λόγος) maddi değildir, öyle ki kaderin onun üzerinde hiçbir gücü yoktur.¹³ Hermes, yalnızca Herakleitos'un değil, aynı zamanda Herakleitos'un da kullandığı meşhur "her şey birdir" (ἐν ἑστὶ τὰπάντα) ifadesini alıntılararak açıklamasını daha da zorlayıcı hale getirir. Diğerleri.¹⁴ Bu ifadeyi Agathadaimon'a, yani "İyi Şeytan"a atfeder (Hermetik soyağacına göre, Hermes Trismegistus'un oğlu ve Tat'ın babası ve gizemli bir bilgeliğin "kitabının" yazarı olduğu iddia edilir).¹⁵ Bu bağlamda bu ifade, insani çatışmaların ve çelişkilerin artık mevcut olmadığı, dünyevi şeylere ilişkin ilahi görüşe gönderme yapar. Tanrı'nın zihni, bizim genellikle yaptığımız gibi, iyi ile kötü, güzel ile çirkin, adil ile adaletsiz arasındaki ayrımı kabul etmez. Burada Herakleitos'un bir sözü daha akla gelebilir: "Tanrı için her şey güzel, adil ve iyidir; insan için ise bazıları adaletsiz, bazıları adildir."¹⁶ Dolayısıyla "her şey birdir" demek, her şeyin kaderin belirlediği bir plana ait olduğu anlamına gelir; Ancak kader kör bir güç değil, insan zihninin iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin, adil ya da adaletsiz olarak kabul ettiği her şeyin ilahi perspektiften tek ve olumlu bir anlama sahip olduğu ilahi takdirin uygulayıcısıdır. Tanrı, en azından insanların "iyiyi" ve "kötüyü" anlamaya alıştıkları anlamda, iyinin ve kötünün ötesindedir. Sonuçta Hermetik gnōsis ahlaksızlığı değil, toplumsal olarak edinilen tüm değerlerin mantıklı bir şekilde göreceleştirilmesini temsil eder. ¹³ Scott'ın yorumuna ikna olmadım (1925, 347). Scott'a göre bu pasaj yalnızca ἑλλόγιμος tarafından fiilen işlenmemiş olan iddia edilen suçların cezalandırılmasına atıfta bulunmaktadır; yani sırf kamuoyu onu öyle değerlendirdiği için, kendisine verilen ceza dikkate alındığında zina yapan "sanki"dir. Ancak ἑλλόγιμος hiçbir zaman zina yapmadığı ve dolayısıyla da zina yapmadığı için ceza adaletsizdi. Scott'ın ὡς (ὁ)μοιχεύσας değişikliğini, "(gerçek)zina yapan (tabii ki farklı bir kişi olarak kastedilen) (görünüme göre) olarak" şeklindeki değişikliği oldukça taraflı buluyorum. Açıklama önemsiz olacaktır. Eğer bu, masum bir adama yaptırım uygulayan basit bir adli hataysa (sadece ἑλλόγιμος'yu değil, herkesi etkileyebilecek bir şey) ve eğer bu sadece kendi bedenini vurduğu için kendi kaderini kabul eden sadece rasyonel bir insan olsaydı, ¹². inceleminin neden sağduyuya karşı şifreli bir argüman sunduğu ve ayrıca başka bir metnin (Stobaeon Hermetics 11.5) neden Hermetik'in paylaşılmamasını tavsiye ettiği açık değildir. Eğitimsiz insanlar kader anlayışını kötülüğe kapılmak için bir bahane olarak kullanabilirler. Kaynak, açıkça, erdemli insanın hak etmediği cezalar nedeniyle çektiği acılara değiniyor, ama aynı zamanda her insanın eyleminin kader tarafından yönetildiği bir dünyada yazarı olabileceği yasadışı eylemlerden de bahsediyor. ¹⁴: 12.8. ἐν πάντα εἶναι: Hippolytus, Tüm Sapkınlıkların Reddi 9.9 (= Herakleitos, fr. 50 DK, D46 LM); ἐν εἶναι τὰπάντα: Platon, Parmenides 128a-b; ἐν πάντα εἶναι: Platon, Theaetetus 180e; ἐν τὸπάν: Platon, Sofist 244b; Örnek: Aristoteles, Fizik 1.2, 185a22. ¹⁵ Bu soyağacı hakkında (Corpus Hermeticum'da değil), bkz. Syncellus, Chronography 72 (Mosshammer 1984, 41). Agathos daimōn ayrıca birçok başka isim de alır. ¹⁶

Fr. 102 DK, D67 LM (= Porphyry, İlyada Yorumu 4.4, 69.5-7 Schrader).

--- SAYFA 189 ---

Gnostiklere Göre Özgür İrade 181 3 Seth-Barbeloit Yazıları Benzer bir kararsızlık Yahudi ve Hristiyan kökenli Gnostik literatürde de ortaya çıkar. Burada, konuya değinilen nadir durumlarda, ne Yahudiliğin ne de Hristiyanlığın özgür iradenin eylem ve olayların genel ilkesi olup olmadığı konusunda kesin bir tutuma sahip olmadığını aklımızda tutmalıyız, çünkü Tanrı'nın her şeye kadir olması mutlak öncelik taşımalıdır. Gnostisizme gelince, cevap büyük ölçüde mezhebin türüne veya belgenin türüne bağlıdır. İlk etapta, çoğunlukla Hristiyan okuyucu kitlesini hedef alan oldukça popüler belgelerde özgür iradeye vurgu yapılıyor ve bu nedenle Kilise öğretileriyle uyumlu. Bunun bir örneği, Hristiyan olduğunu iddia eden ama aslında temel Gnostik temaları içeren Thomas'ın İşleri'dir (ikinci-üçüncü yüzyıllar). Burada kötülük probleminin Hristiyan doktrinine mükemmel bir şekilde uyabilecek bir açıklaması verilmektedir: Tanrı insanı kendi benzerliğinde yaratmıştır, dolayısıyla insan özgürdür; ancak özgür iradesini yanlış kullanmış ve günaha düşmüştür. Bu nedenle, Tanrı'nın kendisi, Sözüne inananlar için tövbeyi mümkün kılmak amacıyla, kendi Oğlu Kurtarıcı İsa Mesih'i göndererek müdahale etmek zorunda kaldı.¹⁷ Bir başka örnek, Hristiyan bir yazar olan Edessa'lı Bardaisan'dır (üçüncü yüzyıl), yine de teolojik görüşlerine belirgin bir Gnostik tat taşıyan "mitolojik" bir biçim vermiştir. Astrolojik kaderciliğe şiddetle karşı çıkarak, Kadere Karşı (veya Üzerine) başlıklı Yunanca bir inceleme yazdı. Ayrıca Ülkelerin Kanunları Kitabı adı altında Süryanice versiyonu da günümüze ulaşmıştır. Bardaisan özgür iradenin (he'rūtā', kelimenin tam anlamıyla "kişinin kendi eylemlerine hakim olması") önemini vurguluyor ve daha önce Akademik filozof Carneades tarafından geliştirilmiş olan, sosyal ve etik açıdan geçerliliği iyi bilinen argümanlarla "Keldani" astrologlara meydan okuyor.¹⁸ 17 Thomas'ın Elçileri'nin İşleri 34. İlgili pasaj yalnızca Elçilerin İşleri'nin Süryanice versiyonunda yer almaktadır (Wright) 1871, cilt 1, 201, cilt 2, 174 ("özgür irade") ve Klijn 2003, 98); Yunanca versiyonunda (Tischendorf 1903) bu ifade yer almamıştır. Tanrı'nın insandaki "imgesi"nin (Yaratılış 1.26), onun fiziksel yönünden ziyade rasyonelliğine ve ahlaki özgürlüğüne gönderme yaptığı (fakat bunun yerine, Tanrı'nın neredeyse insan görünümü için bkz. Mısır'dan Çıkış 33.23 ve Hezekiel 1.26), Philo, Dünyanın Yaratılışı Üzerine 69, R. 'Aqibā'yı takip eden Haham geleneğinin R. Pappus ile polemğinde açıkça ortaya konmuştur. (Bəre'šit rabbah 21.5, Freedman-Simon 1961, cilt 1, 174-175; cf. Jervell 1960, 72-92) ve Kilise Babaları tarafından: Irenaeus, Heresies'e Karşı 4.4.3 ve Tertullian, On the Soul 21. 18 Ramelli 2009, 140-142, 152-156. Carneades'in νόμῳ βαρβαρικῷ ile ilgili araştırmasına kadar uzanan uzun bir bölüm (176-190) farklı halkların kanun ve geleneklerine ayrılmıştır; ayrıca bkz. Amand 1945, 55-60. Carneades, bu "yasaların" (Bardaisan'ın kitabının Süryanice başlığı da buradan gelir) genel olarak astral etkilerden çıkarılamayacağını, çünkü bir halkı oluşturan tek bireylerin yıldız fallarının basitçe

--- SAYFA 190 ---

182 Magris İkinci olarak, - özel bir anlamda - "Yahudi-Hristiyan"¹⁹ olarak nitelendirdiğim Gnostik metinlerde, kaynakların Gnostik'in ilgilendiği ahlaki eğitime²⁰ veya kişinin hayatını değiştirmesi, "Yasaya göre" yaşaması, eski Yahudiler gibi²¹ kötülüklerden kaçması (ardından bir yemin) çağrısına vurgu yaptığı her yerde özgür irade zımnı olarak varsayılır. Mecazi olarak bedensel varoluşun dünyası olarak anlaşılan "Mısır ülkesi" ve şeytani kozmik güçlere karşı yaşam "arenasında" (ἀγών) savaşı ahlaki "atlet" Thomas'ın örneğini takip etmek.²² Genel olarak, Gnostik anlamda inanç, kendi içinde öznel ve açıkça özgür olan bir seçim eylemidir.²³ Ancak bu, Gnostiklerin özgür iradeyi bir özgürlük olarak gördükleri anlamına gelmez. Aristoteles'in yaptığı gibi eylemin mutlak başlangıç noktası ya da koşulsuz olarak işlediğidir. Aksine, Gnostik metinlerin büyük çoğunluğu (yalnızca Yahudi-Hristiyan metinleri değil), özgür iradenin kozmik güçlerin kötü niyetli faaliyetleri nedeniyle büyük ölçüde zarar gördüğünü, hatta felç ettiğini açıkça ortaya koyuyor. "Arkonlar" adı verilen bu güçler, fiziksel dünyayı yaratır ve yönetir ve kendilerini, enkarn olmuş ruhlar da dahil olmak üzere, kimsenin kaçamayacağı kaderin egemenliği dahil her şeye empoze eder.²⁴ Bu kader anlayışı, Stoacıların (onu Stoacı tarzda bir nedenler ve sonuçlar ağı olarak düşünen Corpus Hermeticum hariç) veya Platoncularınkinden farklıdır: burada özel, astrolojik bir anlam taşır. Arhontların ikamet yeri Zodyak çemberidir; buradan itibaren etkilerini yalnızca bedensel madde üzerinde değil, aynı zamanda birbirlerinden çok farklı olan psikik-bilişsel süreçler üzerinde de uygularlar. Bkz. Amand 1945, 250-252, 318-325. Bu bölüm aynı zamanda Ps.-Clement of Rome, Recognitions 9.19-29'da da ele alınmıştır. Tanımlarla birlikte Vaazlar'ı da içeren Pseudo-Clementine eserleri (bkz. Rehm 1969 ve Rehm 1953) Yahudi-Hristiyan bağlamına yerleştirilmelidir. Her ne kadar Gnostisizme karşı çıksalar da (konuları havari Petrus'un baş kafir Sihirbaz Simon'a karşı olan tartışmasıydı), hala ikilik ve "Hakikat Ruhu"nun çeşitli figürlerde (Yahudi kıyamet metinlerinden türetilmiş) enkarnasyonu ve sonuncusu İsa olmak üzere birçok Gnostik unsur içeriyorlar. Onlar da özgür iradeyi kabul ediyorlar: Vaazlar 2.15, 11.8, 20.3 ve 10 (ἀυτεξούσιον), Tanımlar 1.27, 3.20, 4.19, 8.51 (arbitrium); Tanımlar 3.21-25'te Carneades'in tüm argümanı ortaya konmuştur. 19 Magris 2016a, 369. 20 Hippolytus, Tüm Sapkınlıkların Reddi 6.9.6, 6.12.4 ve 6.14.6 (Simoncular). 21 Hippolytus, Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.7.40 (Naassenes), 5.7.27 (Justin), 9.14.1 (Elcasaites). 22 Thomas'ın Kitabı, Nag Hammadi Kodeksleri 2.7; Yetkili Öğreti, Nag Hammadi Kodeksleri 6.3, 26. "Sporcu" teması Helenistik Yahudiliğe aittir; bkz. Bilgelik Kitabı 4.2. 23 Yakup'un Gizli Kitabı, Nag Hammadi Kodeksleri 1.2, 13-14; Diriliş, Nag Hammadi Yazmaları 1.4, 46. 24 Hippolytus, Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.7.6 (Naassenes), 13.12, 16.1 ve 17.6 (Perates); Origen, Celsus'a Karşı 6.24-28 (Ophites); Şem'in Açıklamaları, Nag Hammadi Kodeksleri 7.1, 27.

--- SAYFA 191 ---

Özgür İrade insanın Gnostiklerine Göre 183.25 Özgür iradeyi zedeleyen bir diğer durum da, dünyada ruhun maddeyle karışma durumudur ve bu durum, ruhun kendi kendini yönetme yeteneğinin zayıflamasıyla sonuçlanır.²⁶ Bu karışım, benim Gnostisizm türü olarak adlandırdığım Nag Hammadi Kütüphanesi'nin Hristiyan odaklı metinlerinin en önemlisi olan Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nın konusudur. "Seti-Barbeloit" (ve Yahudi-Hristiyan türünden ayırt edilmelidir).²⁷ Gizli Kitap, Havari Yuhanna ile dirilmiş İsa arasındaki, protolojinin, yani evrenin kökeninin anlatımının ana hatlarını çizerek başlayan uzun bir diyalogdur. İlk olarak sonsuz bir ışık uçuşunu olarak tüm varlığı ve tanrısallığı aşan "Baba"dan bahsediliyor. Kendini ilkel parlak "sulara" yansıtarak, bakire "Ruh" (πνεῦμα) olan Barbēlō'yu ("Dörtlük")²⁸ yayar ve sırasıyla "Oğul"un (ebedi Mesih) "Annesi" olur ve ona manevi özelliklerinin bir o kadar çok imgesi olan on iki "eon" (aralarında Seth de vardır) eşlik eder. İsa'nın açıklaması, on ikinci çağın "günahını", Sophia'yı tanımlamaya devam ediyor: Baba'nın yaratıcı gücünü taklit etme yönündeki boş iddiasıyla, - ilahi kürenin dışındaki karanlıkta - Yaltabaoth adında bir canavarı (kutsal kitaplarda Yahveh'nin olumsuz bir karikatürü) doğurur. Canavar, alt doğal kozmosu yaratmak için Annesinden aldığı pneuma'nın enerjisini kullanır. Onun Doğa üzerindeki hükümdarlığı, açık bir astrolojik işleve sahip olan, on iki tehlikeli güçten (zodyak takımyıldızları) ve yedi kötü niyetli "archon"dan (gezegenler) oluşan bir yönetici maiyeti tarafından desteklenmektedir. Sonunda Yaltabaoth, Adem ile Havva'yı yaratır ve onları kendi hizmetkarları olmaya zorlar, onların bilgi ağacından yemelerini yasaklar (Yaratılış masalına açık bir gönderme), böylece durumlarının asla farkına varmazlar. Ancak Sophia, kötü oğlunu Adem'e daha önce aldığı pneuma'yı üflemesi için ikna eder ve ardından Adem'e gnōsis'in yasak meyvesini yemesi tavsiyesini verir; Bu şekilde, ilkel insan kendi "yaratıcısının" üstüne çıkabilir ve Adem'in soyundan gelen insanlık, özellikle İsa Mesih'in tarihsel gelişi ve öğretileri aracılığıyla kurtuluşa ulaşacaktır. Protolojiyi, Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nın son sayfalarında Yahya'nın İsa'ya sorduğu soru takip ediyor. İnsan ruhları, kendilerini vücut bulmuş halde buldukları bu dünyada artık kötülüğün güçlerini nasıl yenebilecekler? ζαχαριας, Yunanca kelimenin tam bir kopyası. 26 Bkz. Hippolytus, Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.7.7 (Naassenes), 5.8.10-11 (Docetes). Maniciler arasındaki doktrin için: bkz. Kephalaia 2.262 Böhlig-Polotsky, Augustine, Against Secundinus 2 ve Licht-Nous 9 (Sundermann 1992, 63). 27 Magris 2011, 45. 28 İbranice bə-'arbā `elōah'tan, "Dörtlükte-(is)-Tanrı" (Hezekiel 1.5'e atıfla).

--- SAYFA 192 ---

184 Magris ve tekrar Baba'nın manevi alemine yükselmek?29 İsa, kurtuluşun önündeki ana engelin, Adem'in kötülüğün kökeni hakkındaki (ona Sophia tarafından ve daha sonra bizzat İsa Mesih tarafından tüm insan ırkına getirilen) Gnostik vahiyi dinleyerek kontrollerinden kolayca kaçmasına izin vermemek için arkonların onun içine ikinci bir ruh aşılması gerçeğinde yattığını söyler. Bu, cinsel arzudan oluşan sözde "sahte ruh" (ἀντίμιμον πνεῦμα)'dur. Cinsellik görünüşte çağlar boyunca ortaya çıkan ruhsal yaratıcı süreci "taklit eder", oysa gerçekte tam tersini yapar. Cinsel ilişki, gerçek hayattan ziyade ölümün tekrarını beraberinde getirir, yani cinsel yolla üreyen her canlı bir gün ölecek ve sonra tekrar ölmek üzere reenkarne olacak ve tüm bu geçici varoluşlardaki kozmik güçlerin kölesi kalacaktır. "Sahte" pneuma'nın gücü, gerçek pneuma'nın gelişimini ve etkinliğini engelleyecek ve irfana erişimi engelleyecek kadar güçlüdür. Bu durumda, kurtuluşu amaçlayan doğru seçim, sanki özgür iradenin mümkün kıldığı soyut bir seçenekmiş gibi basitleştirilmemelidir, çünkü bu her şeyden önce gerçek pneuma'nın, "yaşam ruhunun" varlığına ve ardından her bir kişinin içindeki her iki ruhun - gerçek ve sahte - göreceli dozlarına bağlıdır. Yaşam ruhunun daha büyük miktarlarda "indiği" insanlar, mutlaka kötülükten ve yolsuzluktan kaçınmak için yeterli güce sahip olacaklar ve ruhun ortaya çıktığı bozulmaz "mekan"a geri dönme yegane amacını sağlam bir şekilde sürdürecekler, çünkü yalnızca orada sonsuz yaşamı elde edebilirler. Bunun yerine baskın bir "sahte pneuma"ya sahip olanlar, bir dizi reenkarnasyona uğramadıkça kurtarılmayacaklardır. Gnostik düşüncede reenkarnasyon, bir yandan arkonlar tarafından yönetilen, ilahi pneuma'nın geri dönüştürülerek kendi mülkiyetine bırakılmasını ve Baba'nın diyarına geri dönememesini sağlayan sapkın bir mekanizmadır. Öte yandan, bu aynı zamanda bir tür "terapötik" cihazdır, yani ruhlara birbirini izleyen varoluşlarında, içlerindeki iki karşıt ruh arasındaki güç dengesini iyi olan lehine değiştirme fırsatı verilebilir. Böylece, birkaç enkarnasyon turundan sonra ruh, Gnostik mezhebe katılmasına ve onun mesajını takip etmesine izin verecek yeterli dozda ilahi pneuma'yı yavaş yavaş elde ettiğinde kendini kurtarabilir. En kötü durum, başlangıçta mezhebe mensup olan ama sonra ondan uzaklaşanlara düşecek: "ruhtan" ayrılan bu kişilere bağışlanma teklif edilmeyecek ve ebedi lanetle karşı karşıya kalacaklar.30 29 Aşağıdakiler için bkz. Yuhanna'nın Gizli Kitabı, Nag Hammadi Kodeksleri 2.1, 25-28. 30 Ölü Deniz Parşömenleri de benzer bir doktrine tanıklık ediyor. Bu metinlerde Tanrı, biri hakikat, diğeri kötülük olmak üzere iki "ruhun" (rūhōt) dünyada faaliyet göstermesine izin verir. Tanrı da var

--- SAYFA 193 ---

Gnostiklere Göre Özgür İrade 185 Gnostiklere göre insan davranışındaki belirleyici faktörün her zaman (gerçek ya da sahte) pneuma olduğunu kolaylıkla görebiliriz; bu ne insani ne de doğaldır, dışarıdan alınan bir şeydir. Bu nedenle, görünüşe göre hiç bahsedilmeyen özgür irade, tamamen alakasız olmasa da marjinal bir faktör gibi görünüyor (Gnostik bir mezhepçi olmayı seçmek için hala buna ihtiyaç var). Ancak kurtuluşla ilgisi olmayan şey ahlaki davranıştır.³¹ Bir bireyin ne kadar erdemli eylemde bulunduğu bakılmaksızın, bu onun kurtuluşunu garanti etmez, çünkü kurtuluş yalnızca gerçek yaşayan ruhu alan "Işığın Oğulları" için önceden belirlenmiştir. Bu, bir yandan özgür irade ile diğer yandan kader arasındaki ilişki sorununu ortaya çıkarıyor. Bazı Gnostik kaynaklar aslında kaderle ilgilidir; diğerlerinde ise hiç bir rol oynamıyor gibi görünüyor. Kaderin bulunmadığı anlatımlarda özgür iradenin kurtuluşun elde edilebileceği belirleyici araç olması gerektiği, oysa kaderle ilgilenen metinlerde gerçek anlamda özgür bir iradenin var olamayacağı sonucu çıkarılabilir. Aslında durum böyle değildir, çünkü genel olarak özgür irade, kaderin zıttı değildir. Örneğin Ölü Deniz Tomarlarının yazıldığı Yahudi mezhebini ele alalım. Bu durumda da temel prensip, "meydana gelen her şey ve olayların"³² Tanrı'nın "planına" ait olduğu ve dolayısıyla her insanın eylemlerinin, o doğmadan veya her şey yaratılmadan önce O'nun tarafından zaten "bilindiği"dir.³³ Hiçbir şey yalnızca insanın özgür inisiyatifıyla gerçekleşemese de, Misak Kuralı yine de Musa Kanununun emirlerine sıkı sıkıya uyma konusundaki öznel "istekliliği" ve ahlaki bağlılığı vurgular. Yarım bin yıl sonra, ilahi kaderin savunucusu olan Augustinus, özgür iradenin, ilahi lütfun yardımı olmadan kendisini iyiye yönlendiremeyeceğini belirtmek dışında, özgür iradenin varlığını inkar etmemeye özen gösterdi; "Yalnız" bırakılırsa yalnızca kötü seçimler yapmış olur. Gnostik metinler neredeyse hiçbir zaman özgür iradede bahsetmez ve her halükarda, kader kabul edilse de edilmese de onu ikincil bir faktör olarak görür. Peki neden -Aristoteles'in görüşünün aksine- özgür irade seçimlerin ve eylemlerin mutlak başlangıcı değil? Çünkü onlar, her insanın önceden belirlenmiş tek temel ilkesinin birincisine veya ikincisine tahsis edildiğini iddia ederler, bkz. 1QS (Discoveries in the Judean Desert 1) 3.15-25; ancak her insanın, her iki ruhun da kendi içinde az veya çok miktarda barındırılan belirli bir "parçasına" (göral) sahip olduğu söylenir. Bir kişinin göral'ının niceliği astrolojik bir hesaplama yoluyla kabul edilmiştir, bkz. 4Q186 (Discoveries in the Judean Desert 5) fr. 2, 2.7-8. 31 Bkz. Pistis Sophia 111-116 ve 131-132. 32 Bkz. 1QS (Yahudi Çölünde Keşifler 1) 3.15: "Olan ve olan her şey" (köl hōyeh wə- nihyyeh, לוי הויה הויה), Yunanca'ya karşılık gelir: τὰ ὄντα πάντα Evet. 33 1QHa1 (Yahuda Çölü'ndeki Keşifler 1) 9.7; 1QHa23 20.9-11; Kahire Şam Belgesi 2.6-13; 1Q402 (Yahuda Çölü'ndeki Keşifler 11) fr. 4.12-15.

--- SAYFA 194 ---

186 Magris'in yapılacak seçimi Gnostik kurtuluş mesajının seçimidir. Bu seçimi yapma eylemi, seçen kişinin zaten seçilmiş olduğunu gösterir, çünkü en yüksek Tanrı "seçtiklerini isimleriyle bilir."³⁴ Ancak eğer belirli sayıda insan ve açıkça bütünüyle insanlık değil, Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olarak "biliniyorsa", "bilinmeyen" ve "önceden belirlenmemiş" olanların da olması gerekir. İnsanlar dışarıdan öyle görünse de eşit değildir. Bunlar ya "Işığın Oğulları" ya da "Seth'in Oğulları"dır: ruh tarafından yönlendirilen seçilmiş olanlar - temel olarak Gnostik mezhep üyeleri - ya da diğerleri, "Şeytanın Oğulları", "karanlığın Tohumu", varlığı doğa tarafından üretilen ve kozmik kadere tabi olan dünyevi bir fenomendir. 4 Valentinian Eskatolojisinde Özgür İrade Valentinus tarafından ikinci yüzyılın ortalarında formüle edilen Gnostik doktrin, felsefi özgür irade kavramının teolojik kader kavramıyla iç içe geçtiği kaynaklar arasında benzersiz bir örnektir. Ptolemaios'a (Valentinus'un öğrencilerinden biri) atfedilen versiyonundaki Valentinus doktrini, genel çerçevesi itibarıyla Yuhanna'nın Gizli Kitabı'na benziyordu. Ancak hep birlikte pērōma'yı (ilahi dünyanın "Doluluğu") şekillendiren Işığın "Uçurum"unun yarattığı otuz "eon"un sonuncusu olan Sophia'nın düşüşü, mitsel bir masaldan ziyade soyut kavramlarla açıklanır. Sophia karanlıkta pervasız bir maceraya atılmaz; daha doğrusu, Baba'nın doğasını tam olarak kavrama çabasında başarısız olur ve sonunda Pleroma'nın dışına çıkar. Gerçek bir yönü olmayan (πλάνη) "gezinmesi", başarısızlıklarından dolayı acı ve pişmanlık duygularının kendilerini alt kozmosu oluşturan iki "varlık" veya madde (οὐσίαι) halinde nesnelleştirdiği bir alanı işaretler: ıstırap "maddi" (ὕλική) madde haline gelir,³⁵ pişmanlık ise "psişik" maddeyi üretir. (ψυχική) madde, ikincisi biyolojik yaşam ve etik bilinç anlamındadır.³⁶ Bir bütün olarak psişik madde 34 Hakikat İncili, Nag Hammadi Kodeksleri 1.3, 21; Üçlü Risale, Nag Hammadi Kodeksleri 1.15, 126-127; Thomas İncili, Nag Hammadi Kodeksleri 2.2, 32 ve 36; Philip İncili, Nag Hammadi Kodeksleri 2.3, 64; Pistis Sofya 7; Corpus Hermeticum 10.15. 35 Bireysel bir varlık olarak οὐσία kavramı Aristotelesçi olsa da, bedensel varlıkların (veya "maddenin") genel bir "alt katmanı" olarak ousia kavramı Stoacıdır (bkz. SVF 2.369-404). 36 ψυχικός sıfatının modern psikoloji, psikanaliz, psikopatik vb. terimlerin kökeniyle hiçbir ilgisi yoktur. Erken Hristiyan ve Gnostik dilde, her canlı varlığın yaşam enerjisi anlamına gelen İbranice nefes kelimesinin karşılığıdır.

--- SAYFA 195 ---

Platon'un "Demiurgos" adını taşıyan kişileştirilmiş bir karakter tarafından temsil edilen ve ona tabi kılınan Özgür İrade: doğal kozmosun çerçevesini üretir. Demiurge, Yaltabaoth gibi bir canavar değil, daha ziyade rasyonel ve ahlaki niteliklere sahip küçük bir Tanrıdır (Yahveh'nin olumlu ama yine de kusurlu bir karikatürü). Daha sonra Demiurge, hem "maddi" (maddeden oluştuğu için) hem de "psişik" (yaşadığı ve ahlaki bir varlık olduğu için) olan ilkel insanı (Adem) kendi imajında şekillendirir. Ancak Sophia ayrıca Adem'e ilahi pneuma armağanını da sağlar, bu sayede pleromatik "aile"nin gerçek bir üyesi haline gelirken, pneuma'dan yoksun olan Demiurge artık onun üzerinde hiçbir kontrole sahip değildir.³⁷ Ancak Adem'in kişiliğinin bu üç unsuru - maddi, psişik ve pnömatik - üç oğlunda farklı şekilde dağılmıştır. Kabil'de maddi unsur hakimdir (her ne kadar kendisi de bir "ruh" edinmiş olsa da); Habil'de psişik-ahlaki unsur daha güçlüdür (gerçi hâlâ bedensel bir töze sahiptir), halbuki Seth tek başına aynı zamanda pnömatik "tohumun" mirasçısıdır. Bunlardan, her biri farklı bir "doğaya" (φύσις) sahip, hangi unsurun diğerlerine üstün geldiğine karşılık gelen, böylece farklı yaşam tarzları ve farklı eskatolojik kaderler getiren üç insan "sınıfı" (γένη) türemiştir.³⁸ Kısacası: alt dünya iki maddeden oluşur: bedensel kütle ve yaşam/bilinç. Biri maddi, diğeri psişik; veya biri harici, diğeri dahilidir. Ancak insanlar üç unsurdan oluşur: İlk ikisi - hulikon ve psuchikon - iki genel ousiai'ye karşılık gelir ve her ikisi de Demiurge tarafından yönetilir. Üçüncüsü - pneumatikon - dünyevi ousiai ile hiçbir ilgisi yoktur, çünkü o, Sophia tarafından bahşedilen Pleroma'nın ruhudur: tüm insanlara giremez, yalnızca Seth'in soyundan gelenlere girer.³⁹ İnsanlarla ilişkili olarak, iki dünyevi unsur ve heterojen pleromatik unsur, üç farklı "doğa" (phuseis) olarak vücut bulur. Peki bu bağlamda "doğa" ne anlama geliyor? Valentinianus doktrinde phusis, özellikle Tanrı tarafından yaratılan insandır (çapraz başvuru Septuagint, Yaratılış 2.7 ve 1 Korintliler 15.45'teki ψυχῆζῶσα). Gnostik'te, özellikle Valentinianus'ta, ψυχικός kullanımı aynı zamanda ahlaki davranışa uygunluğu da ima eder. ³⁷ Irenaeus, Heresies'e Karşı 1.1-5, Hippolytus, Tüm Heresies'in Reddi 6.29-35, İskenderiyeli Clement, Theodotus'tan Alıntılar 45-48. □□□□'nin nesnelleştirilmesi Hakikat İncili, Nag Hammadi Kodeksleri 1.3, 17 ve 29'da anlatılmıştır. ³⁸ Irenaeus, Heresies'e Karşı 1.5.5, 1.7.5, 1.8.3, İskenderiyeli Clement, Theodotus'tan Alıntılar 53-54; bkz. Tripartite Tractate, Nag Hammadi Kodeksleri 1.5, 96-98; Gospel of Philip, Nag Hammadi Codices 2.3, 75. Daha fazla ayrıntı ve Ptolemy'den esinlenmeyen diğer kaynaklardaki varyantlar için bkz. Magris 1999 (İskenderiyeli Clement, Theodotus'tan alıntılar 50-53, Hippolytus, Tüm Heresies'in Reddi 7.34, birlikte Valentinus, fr. 2 Förster), burada hylik-psişik ve Pnömatik elemanlar yeniden onaylandı. ³⁹ Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı 1.5.1 ve 1.6.1.

--- SAYFA 196 ---

188 Magris'ten yalnızca insanlarla ilişkili olarak söz edilir; bu nedenle ne fiziksel bir nesneyi ne de tüm fiziksel nesnelerin toplamını belirtir. Genel olarak "doğa" bir tür varlık değil, daha ziyade bir varoluş biçimidir, kendi gerçekliğiyle ve onun kurucu "unsurlarıyla" uğraşan bireyin varoluşsal koşuludur. Ona benzer diğer bireyler de bunu paylaşabilir: Böylece bir genos haline gelirler.⁴⁰ Adem'in soyundan gelenlerin hepsi hulikoi ve psuchikoi'dir, ancak farklı şekillerde. Kabil'in genosunda, onlar için önemli olanın dünyevi ihtiyaçlar olması anlamında, hilik unsuru hakimdir. Abel'in soyunda "içsel" hakimdir: Onlara göre ahlak önemlidir, öyle ki "hilikal" unsur onun gerçek "psişik" Benliği için yalnızca bir örtüdür (bir "beden"). Seth'in oğulları ise tam tersine "seçilmiş tohum"dur: dünyevi varlıklar olarak hem hulikoi hem de psuchikoi olmalarına rağmen, Benliklerini pnömatik unsurla özdeşleştirirler: ilahi ruha doğru yönelirler, phusis'leri pnömatiktir.⁴¹ Eskatolojik kader herkesin kendi "doğasına" göre kendi "yerine" dönmelerini emrettiği için⁴² özgür iradenin ne hilik insanda ne de pnömatikte oynayacak aktif bir rolü yoktur. dostum. Birincisi, duyuşal dünyadaki nesnelerle ilgili olarak kendi özgür seçimini yapsa da, hulikos adamının başvurabileceği daha yüksek bir referans noktası yoktur ve bu nedenle özgürlüğü yalnızca görünürdedir ve sonunda kurtuluşu için işe yaramaz. 40 Valentinianus'un "doğa" anlayışı kısmen Stoacı οἰκεῖα φύσις kavramına benzemektedir (bkz. Alexander of Aphrodisias, On Fate 13, 181.13 Bruns = SVF 2.979; cf. Magris 2016b, 230–235). Bununla birlikte, Valentinianusçuların onu (hylık durumunda veya tam tersi pnömatik genosta) belirli bir unsurun yaygınlığına dayanan sabit bir olgu olarak algılamaları anlamında farklıdır; Stoacılara göre, bunun yerine, "kendi doğası", bireyin içindeki çeşitli dürtüler arasındaki, kendi fiili düzenlemesi içindeki, ahlaki bağlılık ve/veya egzersiz yoluyla her halükarda değiştirilebilen (iyileşerek veya kötüleşerek) bir güç dengesini ifade eder, bkz. Magris 2016b, 232–234. 41 Elbette, Adem'in oğullarından oluşan üçlüye yapılan atıf yalnızca semboliktir ve kelimenin tam anlamıyla genetik bir anlamda kastedilemez. Tufan hem Kabil'in hem de Habil'in soyunun tamamını yok ettiğinden bugüne kadar var olan tüm insanlar Şit'ten gelmiştir, çünkü Nuh Şit'in soyundan gelmektedir. Bu nedenle, yaşayan sekiz milyar insan artık eşit derecede "Sehit"tir ve aynı durum Gnostik hareketin aktif olduğu çağ için de geçerlidir: dolayısıyla herkes bir pneumatikos olmalı ve bu dünyada artık hiçbir psuchikos veya hulikos var olmamalıdır. Gnostik "Seth" in İncil'de adı geçen sözde tarihsel kişi değil, Barbelo tarafından yaratılan pleromatik bir varlığın adaşı, bir bakıma pleromatik İsa'nın alter egosu olduğu düşünülerek tutarsızlığın üstesinden gelinebilir. Onun ideal olarak Gnostik mezhepteki tüm üyelerin atası olduğu düşünülüyordu, bu anlamda hepsi "Seth'in Oğulları"ydı. 42 Tekrarlanan bir Gnostik tema: Thomas'ın İncili, Nag Hammadi Yazmaları 2.2, 41; Dünyanın Kökeni, Nag Hammadi Kodeksleri 2.5, 127; Pavlus'un Vahiyi, Nag Hammadi Kodeksleri 5.1, 23; Petrus'un Vahiyi, Nag Hammadi Kodeksleri 7.3, 75; Hippolytus, Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.8.12, 21.8; Stobaeon Hermetik 25.5; Pistis Sofya 90; İskenderiyeli Clement, Çeşitli 3.1.3, 4.13.89. İbranice "yer" (maqōm, מָקוֹם)

) "Tanrı"nın eş anlamlısıdır.

--- SAYFA 197 ---

Gnostiklere Göre Özgür İrade 189 Ölümü üzerine, hem bedeni hem de ruhu doğaya geri dönecek ve çözülecektir, çünkü o gerçekte bir Benlik değil, sadece dünyevi bileşenlerin bir kütlesidir. İkincisi, pnömatik insan doğası gereği ruhun meskenine ayrılmıştır ve bu konuda bir seçim yapmasına gerek yoktur. Ölüm sırasında bedenini terk ettiğinde ruhu Sophia ile birlikte Pleroma'nın hemen altındaki göksel bölge olan "Ogdoade'de yaşayacaktır. Psuchikos insanında ise durum farklıdır. O, etkili bir "özgür iradeye" (αὐτεξούσιον) sahiptir ve bu iradenin uygulanmasıyla ya hylics gibi ortadan kaybolabilir ya da Ogdoade'nin altındaki sözde "ara Bölge'de Rabbi (bu arada Sophia tarafından İncil'e "dönüştürülmüş" ve dolayısıyla "kurtulmuş") olan Demiurge ile birlikte yeniden yaşayabilir. Kaybolması ya da yeniden yaşaması onun iyiye ya da kötüye olan "eğilimine" (πρόσκλησις) ve ardından iyi ya da kötüyü seçmesine (ἄρεσις) göre gerçekleşecektir.⁴³ Hesap Günü, Demiurge ve psuchikoi "ara Bölge'den yukarıdaki "Ogdoade"ye kaldırılacak, Pnömatik ise Ogdoade'de psikik bileşenlerini (ve dolayısıyla kişisel insan kimliğini) terk ederek, Sophia ile birlikte saf manevi varlıklar olarak Pleroma'ya girecek.⁴⁴ Bazı bilim adamları, Valentinianus'un "doğadan kurtuluş" öğretisinin (dini sapkın bilimcilerin dediği gibi) polemik amaçlarla ortaya atılmış bir tahrifat olduğu yargısına vardılar. Bu bilginlerin görüşüne göre, kurtuluş ya da lanetlenme yalnızca özgür iradeye bağlı olacaktır, çünkü insanlar doğası gereği eşit derecede psuchikoi'dir, ancak yaptıkları seçime bağlı olarak hulikoi ya da pneumatikoi olabilirler.⁴⁵ Bana gelince, antik kaynakların Adem'in oğullarında sadece bir tane değil (diğer iki doğa sadece isteğe bağlı) değil, üç mevcut doğadan bahsettiği gerçeği dışında,⁴⁶ böyle bir yorumun geçersiz olduğuna inanıyorum, çünkü Valentinianus'un doğa kavramının yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır. Valentinianus physis genel olarak insanın nesnel yapısından söz etmez; daha ziyade öznel düzeyde, bir unsurun üstün gelebildiği unsurların oranının sonucuna atıfta bulunur ⁴³ Irenaeus, Heresies'e Karşı 1.6.1, İskenderiyeli Clement, Theodotus'tan alıntılar 56. "Seçim" için ἐκλογή terimi nadirdir. Bkz. İskenderiyeli Clement, Miscellanies 2.10.3'teki Basilides, yine de onu πίστις'dan daha aşağı olarak tanımlamıştır. Daha sıklıkla bunun anlamı, Tanrı'nın seçilmiş olanların "doğasını" seçmesi ve önceden belirlemesidir (ἔμφυτος ἐκλογή: İskenderiyeli Clement, Miscellanies 3.3.3; σπέρμα ἐκλογῆς: Irenaeus, Heresies'e Karşı) 1.6.4, İskenderiyeli Clement, Theodotus'tan alıntılar 39). ⁴⁴ Irenaeus, Heresies'e Karşı 1.7.5, İskenderiyeli Clement, Theodotus'tan Alıntılar 63-64. ⁴⁵ Tez, Bultmann'ın öğrencisi L. Schottroff tarafından desteklendi ve B. Aland, H. Langerbeck, S. Petrément ve daha yakın zamanda ABD'de M.A. Williams ve E. Pagels tarafından kabul edildi. Ayrıca burs hakkında mükemmel bir genel bakış sunan Chiapparini 2012, 375-377'ye bakınız. ⁴⁶ İskenderiyeli Clement, Theodotus'tan alıntılar 54.

--- SAYFA 198 ---

190 Magris diğerine karşı. Özgür irade aslında herkeste vardır ama belirleyici faktör değildir. Hulikoi'de zaten kötülük odaklıdır, çoğunlukla iyi eylemler gerçekleştirmeye uygun değildir, ancak her şeyden önce insanların Pleroma'ya ulaşmasını ve Pleroma'da yer almasını sağlayan vazgeçilmez "unsurdan" yoksundur. Pnömatikoi'de ise tam tersine, zaten Pleroma'ya yöneliktir ve içlerinde mevcut olan karşılık gelen elementin geri gelmesi gerekir. "Doğa" her bireyin kendi birincil genlerine göre ne olduğudur. Elbette üç sınıftan birine ait olan herkes bir miktar "seçim" yapar, ancak onun seçimi zorunlu olarak bir unsurun az çok hakim olduğu temel yapıya uygundur. Erkeğin üç phuseis'ten birine subjektif -bir anlamda içgüdüsel- bağlılığı ve o tek unsurun onda bulunması, aynı şeyin ayrılmaz iki yönüdür. Seçilmiş ve kaybedilmiş insanlardan oluşan iki orijinal sınıf arasında bir ara psuchikoi sınıfının ortaya çıkışı, muhtemelen Gnostik mezhebin takipçilerinin büyük bir bölümünü topladığı Büyük Kilise ile olan ilişkiyi açıklığa kavuşturma ihtiyacından kaynaklanıyordu. Bu nedenle, yalnızca seçilmişlerin en yüksek kurtuluş biçimine ulaşmaya mahkum olduğunu kesin bir şekilde korurken, "normal" Hristiyanlara diğerlerinden daha yüksek bir ahlaki statü vermek gerekliydi.⁴⁷ Psuchikoi ile ilgili olarak, onların farklı sonuçlar arasında seçim yapmalarını sağlayan -Aristoteles'in "rasyonel gücü" ile karşılaştırılabilecek- bir tür özgür iradenin kabul edilmesi, hiçbir durumda abartılmamalıdır. Sonuçta psuchikoi, hulikoi ile aynı yapıya sahiptir (iki dünyevi "madde" ve iki "unsur"), ancak hulikoi'de psişik olandan ziyade maddi unsur hakimken, psuchikoi'de psişik üstün gelir ve aynı zamanda kendi "ahlaki" tarafına geçer. Bu nedenle, her iki sınıfta da seçimler baskın olan unsura "eğilimlidir", dolayısıyla sınıfın doğasını belirler. Bazı psuchikoi'lerde (fakat hulikoi'de değil) iki unsur hemen hemen eşittir, dolayısıyla ister bedensel/maddi, ister ahlaki değerlere kayıtsız bir şekilde "eğilebilirler". Bu, ilk durumda psuchikoi'nin sınıf değiştirip "maddi insan" haline gelebileceği anlamına gelmez. hu-likoi. Kaynaklar, sahip oldukları hylikal yani psişik "element" miktarı nedeniyle farklı olsalar da, çirkin psuchikoi'lerin materyalist tercihleri sonucunda ancak diğer sınıfın kaderiyle ilişkilendirildiklerini açıkça belirtmektedir. Böyle bir seçenek onlar için teorik olarak "doğal olmayan" (her ne kadar imkansız olmasa da), ancak gerçek hulikoi için oldukça normal ve hatta kaçınılmaz olacaktır. Öte yandan psuchikoi'ler hiçbir zaman ilgilenemezler. ⁴⁷ "Normal" Hristiyanlar olarak psuchikoi için bkz. Irenaeus, Heresies'e Karşı 1.6.2. Hippolytus, Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.6.7, üç katlı bölünmeyi de Naassene'lere atfeder.

--- SAYFA 199 ---

Özgür İradenin pnömatik unsura doğru yönelmesinin nedeni, buna sahip olmamalarıdır ve bunu bir iyi niyet eylemi yoluyla gerçekleştirememeleridir. Bu nedenle, belki bir Hristiyanın Gnostik mezhebe katılması durumu dışında, hiçbir şekilde "ruhsal insan" olamazlar, ancak o zaman bile bu, yalnızca Hristiyanın "psişik" görünümünün arkasında, onun zaten pnömatik bir doğaya sahip olduğunu gösterir. Hulikoi'lerin yok edilmesi bir bakıma otomatik ve kaçınılmazdır, halbuki kurtuluş diğer iki sınıf için asla böyle değildir; ahlaka bağlılıklarında her zaman sebat etmek zorunda olan psuchikoi için değil, hiçbir şey yapmasalar bile doğası gereği Pleroma'ya otomatik olarak girmelerine izin vermeyen pneumatikoi için değil. Tıpkı Stoacıların anladığı şekliyle kader gibi, Gnostik anlamdaki kader de argos logos'tan etkilenmez.⁴⁸ Tam tersine, zaten pneuma hastası olanların yine de sahip oldukları ahlaki unsurun güçlendirilebilmesi ve vahiy içeriklerinin zenginleştirilebilmesi için dünyadaki yaşamları boyunca bir "oluşuma" (morfosis) ihtiyaçları vardır. Bu amaç doğrultusunda, Kilise'deki psuchikoi'ler arasında memnuniyetle yaşayacaklar ve onlarla birlikte halka açık ibadetlere katılacaklar.⁴⁹ Açıkçası, böyle bir oluşumu gerçekleştirme ve örnek teşkil edecek ahlaki davranış sergileme isteği, failin bir miktar özgür seçim uygulamasını gerektirir. Her halükarda Valentinianus'un üç ayrı ve esnek olmayan "doğa" doktrini, üç sınıfa mensup olanların farklı eskatolojik sonlarla karşı karşıya olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde göstermektedir. Lanetlenme durumunda, aşağı iki sınıf için son aynıdır; kötülüğe "eğilimli" olan tüm psuchikoi'lerin artık hulikoi'ye dönüşmesi değil, farklı kalsalar bile ikinci sınıfın kaderini paylaşmaya başlamaları nedeniyle. Öte yandan, psuchikoi ve pneumatikoi'nin kurtuluşu durumunda, kutsanmışlığın farklı düzeyleri ayırt edilir ve bunların söz konusu sınıfların heterojenliğinden başka hiçbir açıklaması yoktur. Eğer kutsanmışlık düzeyi yalnızca özgür iradeye - aslında din değiştirme seçimine - bağlıysa, neden Demiurge ve iyi psuchikoi, İncil'e dönüştükleri sürece, "spiritüel" Gnostikler gibi Pleroma'ya girmeye ve Ogdoade'de değil de sonsuza kadar orada kalmaya layık bulunmasın? Sonuçta onların sadece pnömatik olmaları gerekiyordu! Ancak bu yine de olmuyor. Üstelik, tüm insanlarda şu ya da bu alternatifi kayıtsızca seçmeye yönelik özgür kapasitenin var olduğunu varsayarsak, neden kaynaklar bunun mümkün olduğuna dair hiçbir ipucu vermiyor ⁴⁸ Cicero, On Fate 12-13. ⁴⁹ İskenderiyeli Clement, Theodotus'tan alıntılar 21; Philip İncili, Nag Hammadi Kodeksleri 2.3, 76; Origen'de Herakleon, Yuhanna İncili Şerhi 13.20; bkz. Thomassen 1997, 260-262.

--- SAYFA 200 ---

Kendisi de psişik bilince sahip olan Magris a hulikos, materyalist yaşam tarzını özgürce bırakıp bunun yerine ahlaki davranışı benimseyebilir mi? Alternatif olarak, bir pneumatikos -kendi özgürlüğünü kötü kullandığı için- neden daha alt bir sınıfa inmesin?50 Valentinianusçu eskatolojinin bir grup seçkin bilim adamı tarafından savunulan bu ahlaki yorumu reddedilmelidir. Sorunun temelinde, deyim yerindeyse “determinizm” ile özgür irade arasındaki karşıtlığa bağlı olan yanlış bir eskatoloji anlayışının yattığını düşünüyorum. Dolayısıyla bu bilim adamları determinizmden kurtulmak için özgür iradenin evrensel geçerliliğini vurguluyorlar. Aslında Gnostik anlayış, özgür iradenin edimsel işlevini hiçbir zaman dışlamaz. Bütün insanlar buna sahiptir; Valentinianusçulara göre çağlar bile, kendilerini davranışlarından sorumlu kılan bir autexousion'a sahiptir, örneğin Sophia'nın günahı.51 Bununla birlikte, kişinin "doğasına" göre (bunun fiziksel nedensellik ilkesine dayanan bir "determinizm" ile hiçbir ilgisi olmayan) önceden belirlenmiş bir kurtuluş veya yıkım fikri, Gnostik düşünce için felsefi olmaktan ziyade bir vahiy meselesi olan, şeylerin daha yüksek bir düzenine gönderme yaptığı için merkezi olmaya devam etmektedir. soruşturma. Bir insanın neden bu şekilde olduğu ve neden özgür seçimlerinin tarzını ve amacını açıklayan özel bir doğaya sahip olduğu ancak bu yüksek düzenin bakış açısından anlaşılabilir. Bu arada, bu bağlamda özgür irade ve kader üzerine felsefi tartışma ile özgür irade ve kader üzerine teolojik tartışma arasında net bir ayrım yapmamız gerektiğini belirtmek önemlidir. Felsefede tartışma dünyevi olayların akışı ve bunların nedensel bağlantıları hakkındadır; teolojide tartışma eskatolojiktir; bu, Gnostik düşüncede kişinin doğal olarak atanmış uhrevi "konumuna" "geri dönme" imajını ima eder. Üstelik iki farklı konu arasında, yani kader ve kader konusunda belli bir paralellik olduğunu da görebiliriz. Özgür iradeden ziyade şansın kaderin zıttı olduğunu düşünen Stoacılar gibi, Gnostikler de kaderin zıttı olarak özgür iradenin işlevinden ziyade kişinin yalnızca kendi araçlarıyla sözde kendini kurtarmasını düşünüyorlardı. 50 Maniheizm'de Seçilmişler, kurallara sürekli olarak uymazlarsa yozlaşabilirler: bu, kurtuluşun özgür iradeye bağlı olduğu anlamına gelir. 51 Üçlü Risale, Nag Hammadi Kodeksleri 1.5, 75-77 (burada baş kahramanın adı Sophia yerine Logos'tur), bkz. Norelli 1992, 18. İlahi dünyada meydana gelen orijinal “kaza”, örneğin; Yuhanna'nın Gizli Kitabı'nda, önceden var olan pleromatik düzeni bozan, bir bakıma düzensiz, belirlenimsiz bir olaydır. Bununla birlikte, bazı kaynaklar bunu daha yüksek bir πρόνοια'ya atfetmiştir, örneğin aynı Tripartite Tractate 107, burada Baba'nın kurtuluş sürecini başlatmayı amaçlayan bir planına uygun olarak meydana gelir.

--- SAYFA 201 ---

Gnostiklere Göre Özgür İrade 193 Kaynakça Kaynaklar Havarilerin İşleri: Wright, William, ed. 1871. Havarilerin Kıyamet Eylemleri. Londra: Williams ve Norgate; ve Tischendorf, Constantin, Richard A. Lipsius ve Maximilian Bonnet, eds. 1891-1903. Acta apostolorum apocrypha, 2. baskı. Leipzig: Hermann Mendelssohn. Alcinous, Didaskalikos: Whittaker, John, ed. 1990. Alcinoos. Platon'un Doktrinleri Enseignement. Paris: Les Belles Lettres; ve Dillon, John, tr. 1993. Alsinöz. Platonculuğun El Kitabı. Oxford: Clarendon. Aphrodisiaslı İskender, Kader Üzerine: Bruns, Ivo, ed. 1892. Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minör: Quaestiones, De fato, De mixtione (Supplementum aristotelicum 2.2). Berlin: Weidmann. Augustine: bkz. www.augustinus.it. Edessa'lı Bardaisan, Kadere Karşı: Ramelli, Ilaria, ed. 2009. Bardesanes, Contro il destino. Bologna: Stüdyo Domenicano. Cicero, Kader Üzerine: Yon, Albert, ed. 1950. Ciceron. Kaderin özelliği. Paris: Les Belles Lettres. İskenderiyeli Clement, Theodotus'tan alıntılar: Sagnard, François M.M., ed. 1970. Clément d'Alexandrie. Théodote'den Ekstralar. 2. baskı. Paris: Cerf. İskenderiyeli Clement, Çeşitli Eserler: Stählin, Otto, Ludwig Früchtel ve Ursula Treu, eds. 1985. Clemens Alexandrinus 2: Stromata Buch 1-6. 4. baskı. Berlin: Akademie. Corpus Hermeticum: Festugière, André-Jean ve Arthur D. Nock, eds. 1949. La révélation d'Hermès Trismégiste. Paris: Les Belles Lettres. DK: Diels, Hermann ve Walther Kranz, editörler. 1952. Die Fragmente der Vorsokratiker. 6. baskı. Berlin: Weidmann. Epikuros: Arrighetti, Graziano, ed. 1969. Epikür. Opera. 2. baskı. Torino: Einaudi. Hippolytus [?], Tüm Haeresies'in Reddi: Wendland, Paul, ed. 1916. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Leipzig: Hinrichs. Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı: Rousseau, Adelin ve Louis Doutrelau, eds. 1979. Irenée. Contre les hérésies. Paris: Cerf. Kant, Immanuel. 1904. Kritik der reinen Vernunft. 2. baskı [1787]. Akademie-Ausgabe, cilt. 3. Berlin: Reimer. Kant, Immanuel. 1908. Kritik der praktischen Vernunft [1788]. Akademie-Ausgabe, cilt. 5. Berlin: Reimer. Kephalaia I: Polotsky, Hans J. ve Alexander Böhlig, eds. 1940. Kephalaia I. Stuttgart: Kohlhammer. Licht-Nous: Sundermann, Werner, ed. 1992. Der Sermon vom Licht-Nous. Berlin: Akademie. LM: Laks, André ve Glenn W. Most. 2016. Erken Yunan Felsefesi. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

--- SAYFA 202 ---

194 Magris Nag Hammadi Kodeksleri: Robinson, James M., ed. 2000. Kipti Gnostik Kütüphanesi. Leiden: Brill. Nemesius, İnsanın Doğası Üzerine: Morani, Moreno, ed. 1987. Doğa hominislerinin Nemesii Emeseni. Leipzig: Teubner. Origen, Celsus'a Karşı: Koetschau, Paul, ed. 1899. Kökenler. Gegen Celsus. Leipzig: Hinzenginlikler. Origen, Yuhanna İncili Üzerine Yorum: Preuschen, Ernst, ed. 1903. Kökenler. Der Johanneskommentar. Leipzig: Hinrichs. Pistis Sophia: Schmidt, Carl, ed. 1959. Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeu, unbekanntes altgnostisches Werk. Berlin: Akademie. Plotinus, Enneads: Harder, Richard, Rudolf Beutler ve Willy Theiler, eds. 1956-1971. Plotins Schriften. 2. baskı. Hamburg: Meiner. Proclus, Platon'un Devleti Üzerine Yorum: Kroll, Wilhelm, ed. 1899-1901. Platoni'nin halka açık yorumlarında Procli Diadochi. Leipzig: Teubner. Proclus, Platon'un Timaeus'u Üzerine Yorum: Diehl, Ernest, ed. 1903-1905. Platonis Timaeum yorumunda Procli Diadochi. Leipzig: Teubner. Not.-Roma'lı Clement, Homilies: Rehm, Bernhard, ed. 1953. Ps.-Clemens Romanus, Homiliae. Berlin: Weidmann. Ps.-Roma'lı Clement, Tanımalar: Rehm, Bernhard, ed. 1969. Ps.-Clemens Romanus, Tanınmalar. 2. baskı. Berlin: Weidmann. Ps.-Plutarch, Kader Üzerine: De Lacy, Phillip H. ve Benedict Einarson, eds. 1959. Plutarch'ın Moralia'sı, cilt. 7. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. Soru: Kumran Metinleri (Ölü Deniz Parşömenleri): Yahudiye Çölü'ndeki Keşifler'de. Oxford: Clarendon 1955-2009. Stobaeus: Wachsmuth, Curth ve Otto Hense, der. 1884-1923. Stobaeus. Antoloji. Berlin: Weidmann. SVF: von Arnim, Hans. 1903-1905. Stoicorum Veterum Fragmenta. Leipzig: Teubner. Syncellus, Kronografi: Mosshammer, Alden A., ed. Syncellus. Ecloga kronografi. Leipzig: Teubner 1984. Tertullian, Ruh Üzerine: Waszink, Jan Hendrik, ed. Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima. Brill: Leiden 1947. Valentinus: Förster, Werner. 1928. Von Valentin zu Herakleon. Giessen: Töpelmann. Edebiyat Chiapparini, Giuliano. 2012. Valentino Gnostico ve Platonico. Milan: Vita ve Pensiero. Freedman-Simon: Midrash Rabbah, Harry Freedman ve Maurice Simon tarafından düzenlendi. 3. baskı. Austin: Hertford 1961. Jervell, Jacob. 1960. Imago Dei. Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht. Klijn, Albertus FJ 2003. Thomas'ın İşleri, Giriş, İngilizce Çeviri ve Yorum. 2. baskı. Leiden: Brill.

--- SAYFA 203 ---

Gnostiklere Göre Özgür İrade 195 Lieu, Samuel N.C. 1992. Geç Roma İmparatorluğu ve Ortaçağ Çin'inde Maniheizm. 2. baskı. Tübingen: Mohr. Litwa, M. David, ed., tr. 2016. Tüm Sapkınlıkların Reddi. Atlanta: SBL Basını. Magris, Aldo. 1999. "L'escatologia valentiniana." *Annali di storia dell'esegesi* 16: 133-139'da. Magris, Aldo. 2001. "Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen." Johannes van Oort, Otto Wermelinger ve Gregor Wurst tarafından düzenlenen Latin Batı'da Augustine ve Maniheizm, 148-160. Leiden: Brill. Magris, Aldo. 2005. "Gnostisizm (daha fazla değerlendirme)." *Din Ansiklopedisi*'nde. 2. baskı. 3515-3522. New York: Macmillan. Magris, Aldo. 2011. *La Logica del Pensiero Gnostico*. 2. baskı. Brescia: Morcelliana. Magris, Aldo. 2016a. "Gli altri gnosticismi di Ippolito." 'Ippolito'da, *Confutazione di tutte le eresie*, editör: Aldo Magris, 359-379. 2. baskı. Brescia: Morcelliana. Magris, Aldo. 2016b. Hedef, şart, önceden belirlenmişlik. 2. baskı. Brescia: Morcelliana. Norelli, Enrico. 1992. "Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio." *Il cuore indurito del Faraone'de. Origene e il problema del libero arbitrio*, Luigi Perrone tarafından düzenlendi, 1-30. Cenova: Marietti. Scott, Walter, ed. 1925. *Hermetica*, cilt. 2. Oxford: Clarendon. Theiler, Willy. 1966. *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin: De Gruyter. Thomassen, Einar. 1997. "Filipus'un İncili ne kadar Valentinianus'a özgü?" *Elli Yıl Sonra Nag Hammadi Kütüphanesi*'nde, John D. Turner ve Anne McGuire tarafından düzenlendi, 251-79. Leiden: Brill.

--- SAYFA 204 ---

Bölüm 11 Hermetik Bilge Claudio Moreschini'nin İlahi Takdiri, Kaderi ve Özgürlüğü 1 Giriş 18. yüzyıla kadar Hermes Trismegistus'un "gizli vahiyi"¹ Hristiyan vahyinin habercisi olarak kabul edildi; daha sonra, 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına kadar bilim insanları, artık terk edilmiş olan "teknik" ve "felsefi" metinler arasındaki ayrımı kullanarak, bir yanda hermetik doktrin, diğer yanda imparatorluk çağına ilişkin Yunan düşüncesi arasındaki paralelliklere bakmaya ilgi duymaya başladılar.² Son yıllarda, hermenötik paradigma değişti: bilim adamları, hermetik metinlerin felsefi eserler olarak değil, kökenleri belirsiz olan dini metinler olarak yorumlanması gerektiğine ikna oldular. Çünkü Ptolemaios Mısır'ında (ve dolayısıyla Yunanca) yazılmış olmalarına rağmen, sıklıkla daha önceki çeşitli gelenekleri, yani firavun Mısır'ının geleneklerini hatırlatıyorlardı. Ayrıca, "teknik" metinler (büyü, astroloji, siyaha vb. hakkında) ile "felsefi" metinler arasındaki ayrımın artık yararlı olduğu düşünülmemektedir,³ çünkü aynı metin hem teknik hem de felsefi öğeler içerebilir.⁴ Bu nedenle bu günlerde bilim adamları, Mısır dininin unsurlarını içerdiği varsayılan edebi olmayan Yunanca metinlerle (örneğin büyülu papirüsler) daha fazla ilgilenmektedir;⁵ şimdi, Dodd'un bir önerisine göre,⁶ Hermetik metinler, Yunan felsefi metinleri yerine İncil kitaplarıyla karşılaştırılıyor.⁷ Felsefi yönü – ki öyle olduğuna inanıyorum. 1 Bu, Scarpi'nin 2009-2011 tarihli son baskısının başlığıdır. Bu baskı, *Corpus Hermeticum* ve Asklepius için takip ettiğim Copenhaver baskısında (1992) bulunmayan metinlerin (yani Stobaeon Hermetica) çevirisinin kaynağıdır. 2 Örneğin Bousset 1914; o zamanlar bu ayırmadan uzaklaşan ve dolayısıyla daha da önemli ve alakalı olan bir yorum Reitzenstein 1900'ün yorumuydu. 3 Festugière 2014 [1950-1954] ve 1967 tarafından zaten reddedilmişti. 4 Burada Hermetizm üzerine tam bir bibliyografya vermek, 21. yüzyıla sınırlı olsa bile imkansızdır. Bunun yerine van den Broek (2005a, 2005b) ve Bull'a (2015, 2018a, genel bir çalışma) atıfta bulunuyorum. 5 Hermetizm İsis kültüründen mi türemiştir? Öneri Scarpi 2017 tarafından sunuldu ancak kendisi bunu daha fazla geliştirmede. 6 Dodd 1935. 7 Bkz. Camplani 1993. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_013

--- SAYFA 205 ---

İlahi Takdir, Kader ve Hermetik Bilgenin Özgürlüğü 197 - açık bir sınıflandırması olmayan "sınırdaki" metinlerde sıklıkla olduğu gibi, genellikle ihmal edilir.⁸ Buna göre bunun iyi bir nedeni yok: elbette "felsefi" kavramların belirli bir nedenden dolayı doğması gerekiyordu. Bu nedenle, bu makalenin başlığının önerdiği sorun, birçok açıdan, Hermetizm hakkındaki mevcut araştırmalara yabancı görünebilecek "felsefi" bir sorundur. Bu, Alman bilim adamlarının eskiden "Popüler Felsefe" olarak adlandırdığı, günümüzde haksız yere terk edilen bir terime aittir. Bu nedenle, kesinlikle felsefi olan inayet, kader ve özgürlük probleminin, din tarihindeki bir mesele olarak değil, felsefi bir bakış açısıyla tartışılması gerekecektir. Ancak Hermetik metinlerde felsefi meseleler salt rasyonel bir tarzda ele alınmaz: Hermetik yazarların izlediği yöntemler Yunan felsefesinin yöntemleri değildir; daha ziyade sorunlar, Hermes Trismegistus'un "açıklaması"na uygun olan vahiy niteliğindeki onaylamalar aracılığıyla "tartışılıyor". Mevcut tartışma bizi Mısır dinine (ki bu konuda yeterince yetkin değilim) değil, daha ziyade hermetik metinlerin Firavun belgelerinin bizim için yeniden inşa edilmesi zor bir şekilde yeniden modellenerek yazıldığı Helenistik Mısır'ın (Yunan) kültürüne götürecektir. Bu metinler arasında Corpus Hermeticum, Asklepius olarak adlandırılan Latince tercümesi Logos teleios⁹ ve Stoba Hermetiği¹⁰ yer almaktadır. Genellikle Mısır geleneğine daha yakın olduğu düşünülen Stobaeian Hermetik'te bulunan doktrinlerin, içeriği daha Helenleştirilmiş ve daha felsefi olan Corpus Hermeticum'un incelemelerindekinden çok daha kapsamlı olarak kaderin gücünü dikkate aldığı dikkate alınır. Dolayısıyla Alıntılarda, bu konudaki 8 bibliyografyanın da geniş olduğu öğretileri; burada ayrıca güncel bir genel bakış yeterli olacaktır: Hermetizmde bir "ritüel gelenek"ten ve "Hermes yoluna bağlılardan" söz eden Bull (2018b). Ancak "felsefi Hermetika"dan bahsetmenin mümkün olduğu gerçeğini van den Broek de savunmaktadır: "Bu nedenle, genellikle bu isimle anılan hemen hemen tüm eserler için 'felsefi Hermetika' terimi kabul edilebilir, çünkü bunlar Yunan felsefi fikirlerinden, özellikle de Platonculuk ve Stoacılıktan güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Ancak bunları öncelikle felsefi eserler olarak değerlendirmek yanlış olur" (2005b, 488). 9 Paolo Scarpi bunu "eksiksiz bir inceleme" olarak adlandırıyor ve Asclepius, Latince konuşan okuyucu kitlesine yönelik Hermetik öğretilerin genel bir sentezini sunuyor. 10 Mısır bilimci olmadığım için kendimi Mısır tanrılarının isimlerinin varlığı (Stobaeian Hermetics 23.6: Imuthes ve Ptha - Ephaestus) veya Mısır büyüünün önemini altını çizen bir ifade gibi birkaç önemli özellikle sınırlandırıyorum: "Böylece felsefe ve büyü ruhu besler ve biri hastalanırsa tıp bedeni iyileştirir" (Stobaeian Hermetics 23.68). Stobaeian Hermetics 25.6'daki "timsahlarımız"a yapılan atıf da bunu anlatıyor.

--- SAYFA 206 ---

198 Moreschini'nin takdiri de olumlu bir rol oynayabilir ve kaderin gücünün yanında özgür iradenin de yeri vardır (her ikisi de Yunan kökenlidir), daha az öne çıkarlar: aksine, kader baskıcı ve kaçınılmaz bir güç olarak anlaşılır.¹¹ Son ve ön mesele, hermetik metinlerin kökeni ve doğası nedeniyle burada söz konusu olan sorunun - diğer birçokları gibi - Corpus Hermeticum'daki incelemeler için sistematik ve tutarlı bir şekilde tartışılmamasıdır. (ve muhtemelen Stobaeon Alıntıların alındığı metinler) belirli bir okulun değil, çeşitli dini kardeşliklerin ürünüdür. Bu nedenle bazı risaleler ve parçalar birbiriyle çelişmektedir: bu örnekte de tek bir hermetik doktrinin var olmadığı açıktır. Dolayısıyla özgür irade konusunun da sistematik olmayan bir şekilde ele alınması kaçınılmazdır ve bu nedenle soruna ilişkin tartışmamın bu tutarsızlıkları içermesi gerekecektir. 2 Bir Kozmogonik Efsane: Kore Kosmou Kore Kosmou'da (Stobaeon Hermetics 23) anlatılan hikaye, kozmogonik mitin tipik özelliklerini taşır. İsis tarafından oğlu Thoth'a ciddi ve kehanet dolu bir tonda anlatılır. Mitin farklı aşamalarında, dünyanın yaratılışının bir sonucu olarak ortaya çıkan genel düzeni olarak belirli bir kader anlayışının türetilbileceği unsurlar ortaya çıkar. Kaderin kozmik güçlere bağlı olmasının Yunan felsefesinde bir benzeri yoktur, ancak kökeni muhtemelen Mısır olan teosofik bir anlayışla uyumlu görünmektedir. Tıpkı diğer Hermetik metinlerde olduğu gibi (örn. Corpus Hermeticum 1.15), bu efsaneye, başlangıçtaki suçluluk kavramı ve ruhların ardından gelen düşüşü hakimdir; bu nedenle, insan bedeni içinde yaşamaları ikili bir şekilde bir "hapishane" ve "ceza" olarak görülür.¹² Hermes'in öğretilerinden ilham alan İsis, Thoth'a göksel kürelerin aşağı dünyanın tüm doğası üzerinde yükseldiğini, dolayısıyla "zorunluluğun her şeyin ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini" açıklar. üstün dünya tarafından emredilmiştir ve aşağı dünyanın doğası tamamen doldurulmuştur" (Stobaeon Hermetics 23.2).¹³ Dünyanın tanrı tarafından yaratılışı, çeşitli - elbette maddi - "ruhları" (πνεύματα) içerir (Stobaeon Hermetics 23.12-15), 11 Scarpi (2009-2011, cilt 1, lxxix - lxxi) hermetik kader anlayışını Stoacı kader anlayışına çok kolay bağlar. Stoacılar için heimarmenē olumlu bir değere sahiptir çünkü ilahi zamirin tezahürüdür: kader ilahi planı gerçekleştirir (bkz. Sfameni Gasparro 2013, 157-158). 12 Sfameni Gasparro 2013, 71. 13 πεπληρωσθαι, üstün dünyanın güçleriyle "doludur".

--- SAYFA 207 ---

Tanrı daha sonra bundan Psikoz adı verilen kozmik ruh olan başka bir maddi madde yarattı. Ondan, hepsi önceden belirlenmiş bir hiyerarşiye yerleştirilmiş bireysel ruhlar türemiştir; hepsinden önemlisi, "tanrı, ruhun hareketlerini burçların hareketleriyle uyumlu hale getirdi" (bu nedenle ruhun hareketleri yıldızlardan etkilenir). Tanrı ruhlara hitap eder ve onların kendi kanunları gibi kendi sözlerini sadakatle takip etmelerini talep eder. Eğer ruhlar itaat edebilirlerse, kendilerine bahşedilen cennet ve takımyıldızı onları bekleyecektir. Aksine, tanrının iradesine karşı hareket ederlerse, tanrı kutsal pneuma'sı üzerine onlar için zincirler ve işkenceler yaratacağına yemin eder (Stobaeon Hermetics 23.17). Ancak ruhlar, pneuma ile karışmış maddeyi ele alarak, pneuma'nın ne olduğunu anlamaya çalıştılar ve böylece canlıları yarattılar. Olağanüstü bir şey yaptıklarına ikna olan ruhlar, kibirli bir "cüretkarlık" (τόλμα)14 edindiler ve artık aldıkları emirlere itaat etmediler (Stobaeon Hermetics 23.24). Bu iğrenç bir gösteriydi: Tanrı buna şahit olduğunda tanrılara, her biri kendine has bir özellik sunan insanları yaratmalarını emretti: Bu tanrılar, insanlar üzerinde etkilerini gösteren çeşitli gezegenlerdir (Stobaeon Hermetics 23.27-29). Kore Kosmou'nun bu modeli Corpus Hermeticum'daki ilk incelemeye karşılık gelir. Tanrı daha sonra insan ırkının doğmasını ve itaatsiz olan ruhların bedenlere kapatılmasını emretti (Stobaeon Hermetics 23.29-30). Bu karar nedeniyle ruhlar üzüldü (Stobaeon Hermetics 23.31-33) ve ağladı (Stobaeon Hermetics 23.34-37). Tanrı onlara seslendi ve Eros'un Ananke ile birlikte onlara hakim olacağını söyledi (Stobaeon Hermetics 23.38): Ananke'nin anlamı açıkken ("kısıtlama", açıkça kaderle bağlantılı), Eros'un anlamı daha az: "ruhların duyu ve duyuların dürtülerine boyun eğmesi" anlamına gelebilir. Masum kaldıkları sürece ruhlar göklerde yaşayacak; Suçlu olmaları durumunda, bir kez daha ölümlü bedenlere kapatılmak zorunda kalacaklardı: Eğer küçük hatalar yaparlarsa cennete dönmelerine izin verilecek, ancak ciddi hatalar yaparlarsa reenkarnasyon yasasına uyarak bir bedenden diğerine geçmeye devam edecekler (Stobaeon Hermetics 23.39). Keskin görüşe sahip tanrı Adrastea, dünyanın düzenini denetlemekle görevli olacak; Bunun için tanrı, yeryüzündeki her şeyin doğumundan nihai yok oluşuna kadar köleleştirileceği gizli bir araç yapacak; "başarılmış olanın istikrarı ile donatılmış" ve değişemeyen bir araçtır (Stobaeon Hermetics 23.48). Bu gizli araç, diğer hermetik metinlerden de iyi bilinen, kaderin işlediği astral sistemdir. 14 Terimin, Plotinus, Origen ve Gnostiklerle başlayan bazı Geç Antik metinlerde dini bir anlamı vardır.

--- SAYFA 208 ---

200 Moreschini Bu tür mitler Yunan düşüncesine tamamen yabancı değildir. Hermetik yazar, astrolojinin (Platon'un Timaeus'undan bu yana yapılan bir şey) önemini altını çizerek, gezegenlerin dünyayı ve insanlığı kısıtlayıcı bir biçimde etkilediğini ileri sürer. Ayrıca Corpus Hermeticum'un 9'daki ilk incelemesinde şöyle belirtiliyor: "Ateş ve pneuma tanrısı olan ikinci tanrı Nous, kendi çevrelerinde duyuşal dünyayı kucaklayan yedi yönetici yarattı. Hükümetlerine kader denir (ἡδιοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη) καλεῖται)"15 dolayısıyla insanoğlu, "ölümsüz olmasına ve her şeye tamamen hakim olmasına rağmen, kadere tabi olduğundan ölümlülükten etkilenir (ὑποκείμενος τῇεἰμαρμένῃ) Kozmik çerçevenin üzerinde olmasına rağmen onun içinde köleleşmiştir" (Corpus). Hermeticum 1.15).16 Stobaeus'un bir parçası, evrendeki tüm faaliyetleri yöneten kaderin kaçınılmaz metafizik bir varlık olduğunu yineliyor: "Yıldızlar kaderin hizmetindedir. Hiç kimse kaderden kaçamaz, yıldızların muazzam gücünden kendini koruyamaz" (Stobaeus Hermetics 12.2). Stobaeus Hermetics 14 de, ilahi takdirin tüm evreni sıkı bir şekilde yönlendirdiği, zorunluluğun ise onu koruduğu ve kuşattığı gerçeğini yeniden ifade eder; Kader her şeyi dairesel bir hareketle hareket ettirir ve hareket ettirir ve dünya içinde kısıtlama yoluyla işleyerek (kaderin doğası sınırlamaya dayandığı için), üretimin ve yozlaşmanın nedenidir. Bu nedenle dünya, takdiri ilk deneyimleyendir (çünkü ondan ilk etkilenen odur); Tanrılar (yani yıldızlar) sürekli ve yorulmak bilmez bir hareketle gökyüzünde dönüp hareket ettikleri için, kader yıldızlar ve onların ihtiyaca göre hareketleri aracılığıyla işlerken, takdir de gökyüzünde yayılır. Özetle, takdir öngörür ve kader "yıldızların düzeninin nedenidir" (αἰτία ἐστὶ τῆς τῶν ἄστρον διαθέσεως). Bu kaçınılmaz "her şeyin kendisine göre düzenlendiği yasadır" (νόμος ἄφυκτος, καθ'ὃν πάντα τέτακται). 3 Kader ve İlahi Takdir Felsefeye açıkça bağlantılı olan bir tema, bu durumda İmparatorluk döneminin Greko-Romen kültüründe yaygın olan Stoacıların teması, kaderin yalnızca yıldızların etkisiyle yaratılan bir kısıtlama olmadığı, aynı zamanda aynı zamanda kader olduğudur. Stoacı ama kaderin bir kısıtlama olarak anlaşılması bana daha önemli geliyor. 16 Tr. Copenhaver 1992 tarafından, burada ve aşağıda. 17 "Kader" (πρόνοια) kaderden o kadar da farklı değildir; aynı kavramlar kümesine aittir. Modern anlamda "insanlara değer vermek" şeklinde anlaşılmalıdır. Stobaeus Hermetics 23.6'da da πρόνοια, tıpkı kader gibi "her şeyin kraliçesi" olarak tanımlanıyor.

--- SAYFA 209 ---

İlahi Takdir, Kader ve Hermetik Bilgenin Özgürlüğü 201, metafiziksel bir varlık olan takdir ile tanımlanır.18 Takdir ve kader arasındaki bu bağlantı, Asklepios'ta 19. bölümün "iyimser" bağlamında ileri sürülür.19 Burada, takdirin hem yüce tanrı hem de aşağı ve kozmik tanrılar tarafından gerçekleştirilen faaliyetlerin bir parçası olduğu belirtilir.20 Asklepios'un yazarı, bazıları çeşitli tanrı sınıflarının varlığını açıklayarak başlar; Bunlardan bazıları anlaşılır, bazıları mantıklıdır ve bunları türlerine ve işlevlerine göre ayırır: Her kozmik tanrının üzerinde bir οὐσιάρχης, bir "maddenin başı", yani hiperkozmetik ve anlaşılır tanrı vardır. Evrende şu "ölçek" bulunabilir: Tanrı (bu tanrı çok sayıda alt tanrıyı içerir) – dünya – insanlar. Scarpi haklı olarak şunu belirtiyor: "Hermetizmin, dışlayıcı bir tektanrıcılık olmadığı için, aynı zamanda hem göreceli bir tektanrıcılık hem de göreceli bir çoktanrıcılık olduğu neredeyse söylenebilir, çünkü "üstün" bir tanrı ve onun iradesini yerine getiren çok sayıda tanrıya sahiptir."21 18 İmparatorluk Stoacılığındaki takdir üzerine, René Brouwer'in bu ciltteki katkısına bakınız. 19 Her ne kadar "iyimser" ve "kötümser" Hermetik incelemeler arasındaki ayrım (Bousset 1914 tarafından önerildiği gibi) artık çok katı olduğu gerekçesiyle terk edilmiş olsa da, yine de bir miktar gerçeği barındırmaktadır. Tanrıya ulaşmak için üzerinde düşünülebilecek iyimser bir dünya görüşü sunan metin örnekleri arasında Asklepios ve Corpus Hermeticum 1, 4, 6, 7, 12, 13 bulunmaktadır. Bkz. Corpus Hermeticum 12.15: "Tüm bu kozmos - büyük bir tanrı ve daha büyük bir tanrının imgesi, tanrı ile birleşmiş ve babanın iradesini ve düzenini korumaya yardımcı - yaşamın bir doluluğudur (πλήρωμα ἐστὶ τῆς ζωῆς)." Bu nedenle, dünya tanrıdır (Corpus Hermeticum 12.15-16). İnsan, dünyayı, onun mükemmel düzenini ve hayatın doluluğunu düşünerek Tanrı'yı kavrayabilir. Tanrı bütündür ve bütün de tanrıdır; bütün, tanrı olmayan hiçbir şeyi içermez: o bütündür ve bütün, her şeyi geçer ve kuşatır (12.23, krş. 5.9). Karamsar bir bakış açısı sunan metin örneklerine de rastlamak mümkündür: Dünyayı, maddenin sonsuz derecede üstünde olan Tanrı tarafından yaratılmadığı için kötü bir yer olarak görürler. Bu nedenle Tanrı'ya ancak dünyadan kaçarak ve kendini ona yabancı hissederek ulaşılabilir. Bkz. Stobaeon Hermetics 11.2.18: "Yeryüzündeki hiçbir şey iyi değildir, cennetteki hiçbir şey kötü değildir"; Stobaeon Hermetics 11.2.25: "Gökyüzündeki her şey değişmez, yeryüzündeki her şey kararsızdır"; Stobaeon Hermetics 11.2.26: "Göklerde kölelik yoktur, yeryüzünde özgürlük yoktur." Bu iki zıt görüş Sfameni Gasparro (1995, 19; 2013, 68-73) tarafından iyi bir şekilde ifade edilmiş ve Fowden (1993, 101-104) tarafından Yunan felsefesinden ziyade Hermetik dini bağlama çok daha uygun bir şekilde açıklanmıştır. Tanrı bilgisine giden iki farklı yol olduğunu öne sürüyor; biri yeni başlayanlar için (dünyanın güzelliklerine hayran olmaktan ibaret olan) daha basit, diğeri ise kendilerini duyulardan ve görünümünden ayırabilen seçilmişlere ayrılmış; ayrıca bkz. Copenhaver 1992, xxxix. 20 Burada birkaç kronolojik ayrıntıyı hatırlamak yararlı olabilir. Bilindiği gibi Asklepios, Lactantius'un Divine Institutions (MS 310-320) adlı eserinde alıntılanmış Logos teleios'un Latince çevirisidir. Dolayısıyla Logos teleios'un tarihi 3. yüzyıla kadar uzanabilir.

2. ve 3. yüzyıllarda Yunan hermetik metinlerinin çoğunluğu oluşturuldu. 21 Scarpi 2009-2011, cilt. 1, canlı.

--- SAYFA 210 ---

202 Moreschini The “heads of substance” (οὐσιάρχαι) are the hyper-cosmic and intelligible gods; they are lords of the sensible and cosmic gods. There are five gods of such superior kind: Jupiter, Light, Pantomorphos, Fate or Heimarmenē, and yet another Jupiter.²² To these five superior gods correspond five inferior divini- ties, who depend upon the superior ones: the sky, the sun, thirty-six “horo- scopes”, the seven celestial spheres and air. In the Asclepius, at 19, and also in the Poimandres, it reads that Heimarmenē uses the celestial spheres as a means of exercising its power over mankind and the cosmos.²³ The seven plan- etary spheres operate so that “all things change according to nature’s law and a steadfast stability that stirs in everlasting variation.” Next to unavoidable Fate, which is governed by the planetary spheres, lies Providence, which apparently does not obstruct Fate: Providence is the work of the celestial gods, who dwell high in the sky, in such a manner that they connect all mortal things with im- mortal realities.²⁴ In a later passage, at 38, Asclepius explains that the care for human deeds is entrusted to the gods, both the terrestrial and celestial ones, each according to their own prerogative: Do not suppose that these earthly gods act aimlessly,²⁵ Asclepius. Heav- enly gods inhabit heaven’s heights, each one heading up the order as- signed to him and watching over it. But here below our gods render aid to humans as if through loving kinship, looking after some things individ- ually, foretelling some things through lots and divination, and planning ahead to give help by other means, each in his own way.²⁶

22 In Moreschini 1991, 19, 58.15 I supply deus. 23 caeli vel quicquid est, quod eo nomine comprehenditur, οὐσιάρχης est Iuppiter: per caelum enim Iuppiter omnibus praebet vitam. solis οὐσιάρχης lumen est: bonum enim luminis per orbem nobis solis infunditur. 36, quorum vocabulum est Horoscopi, id est eodem loco semper defixorum siderum, horum οὐσιάρχης vel princeps est, quem Παντόμορφον vel omniformem vocant, qui diversis speciebus diversas formas facit. septem sphaerae quae vocantur habent οὐσιάρχας, id est sui principes, quam fortunam dicunt aut εἰμαρμένην, quibus immutantur omnia lege naturae stabilitateque firmissima, sempiterna agitatione variata. aër vero or- ganum est vel machina omnium, per quam omnia fiunt; est autem οὐσιάρχης huius secundus (...) mortalibus mortalia et his similia (38, 58.1–16 Moreschini 1991). 24 This, too, is an optimistic overtone. 25 Therefore, god is not the cause of evil (Corpus Hermeticum 4.8), a typical formulation of Greek philosophy, see Plato, Republic 10.621a: θεὸς ἀνάτιος. 26 et ne putassis fortuitos effectus esse terrenorum deorum, o Asclepi, Dii caelestes inhabitant summa caelestia, unusquisque ordinem, quem accepit, complens atque custodiens, hi nostri verosingillatim quaedamcurantes, quaedam sortibus et divinatione praedicentes, quaedam providentes hisque pro modo subvenientes, humanis amica quasi cognatione auxiliantur (83.8–14 Moreschini 1991).

--- SAYFA 211 ---

Hermetik Bilgenin İlahi Takdiri, Kaderi ve Özgürlüğü 203 Dolayısıyla bu, tıpkı Orta Platonculukta²⁷ olduğu gibi, Asklepios'un da tanrıya ve ibislere bağlı olan çeşitli takdirlerin varlığını onayladığı anlamına gelir. Kader ile ilahi takdir arasındaki yakın bağlantı Asklepios'ta (bölüm 39-40) daha ayrıntılı olarak tartışılmaktadır ve bu her zaman Stoacı doktrin doğrultusundadır: 39. O halde planın hangi kısmı Heimarmenē'ye veya Kaderler, Trismegistus'a aittir? Göksel tanrılar evrenselleri yönetir, ancak tekil olanlar dünyevi tanrılara aittir – doğru mu? Heimarmenē, Asklepius dediğimiz şey, birbirine her zaman zincir oluşturan halkalarla bağlı olan tüm olaylardaki zorunluluktur. O, her şeyin yaratıcısıdır, yüce tanrıdır, ya da yüce tanrı tarafından yaratılan ikinci tanrıdır ya da gökteki ve yeryüzündeki her şeyin ilahi yasalarla sabit kılınmış düzenidir. Bu nedenle, bu Heimarmenē ve Gereklilik birbirine kırılmaz bir tutkalla bağlıdır ve bu ikisinden Heimarmenē her şeyin kaynağını doğurarak ilk sırada gelir, ancak onun başlamasına bağlı olan şeyler Zorunluluk tarafından faaliyete geçmeye zorlanır. Her ikisini de takip eden şey Düzen, yani meydana getirilmesi gereken şeylerin yapısı ve zamansal düzenlemesidir. Çünkü bir düzen oluşmadan hiçbir şey olmaz ve her şeyde dünyanın düzeni tamamdır. Düzen bizzat dünyanın aracıdır ve bütün düzenden oluşur. 40. O halde bu üçü - Heimarmenē, Gereklilik ve Düzen - tam anlamıyla dünyayı kendi kanunu ve ilahi planıyla yöneten Tanrı'nın rızasının ürünleridir ve Tanrı onları her türlü isteyip istememe eyleminden tamamen men etmiştir. Öfkeden etkilenmeyen, nezaketten etkilenmeyen, sonsuz planın zorunluluğuna boyun eğenler. Ve plan sonsuzluğun kendisidir: karşı konulamaz, sarsılmaz, yok edilemez. Önce Heimarmenē gelir, sonra herkesin kendi kestiği tohumla gelmesine yetecek kadar nesil sağlar ve Zorunluluk onu takip ederek hepsini zorla faaliyete zorlar. Heimarmenē ve Gerekliliğin düzenlediği şeylerin yapısını korumak üçüncü sırada gelir.²⁸ 27 İlahiyat hakkında yazan Orta Platoncular (Ps.-Plutarkhos On Fate, Alcinous, Didaskalikos, Apuleius, On Platon and His Doctrine) 2. yüzyılda yaşamış, ancak konu 4. yüzyılda Calcidius tarafından yeniden tartışılmıştır (bkz. Moreschini 2015, 279–286 ve Emmanuele Vimercati'nin bu ciltteki katkısı). Bu temalar da Asklepios'un Yunan kaynağı olan Logos teleios'un 2. veya 3. yüzyıla tarihlenmesinde faydalı olabilir. 28 bu orantısal olarak doğru bir karar mı, yoksa Trismegiste mi? Anne caelestes dii catholicorum dominantur, terreni incolunt singula? quam εἰμαρμένην nuncupamus, veya As-

--- SAYFA 212 ---

204 Moreschini Asklepios'un yazarının önerdiği şema açıktır ve Stoacı görüşle uyumludur. Her şey, Tanrı'nın sağlam bir şekilde tesis ettiği kanuna bağlıdır ve rasyonellik, bu tür kaçınılmaz zorunluluklara yabancı değildir. Bir yanda zorunluluk, diğer yanda takdir ve/veya ilahi akılcılık arasındaki karşıtlığı ele alan felsefi literatürde, bazen zorunluluğa, bazen de ilahi takdire daha fazla ağırlık verilmektedir: bazen kader, tanrının takdiriyle özdeşleştirilmekte, bazen de insandan üstün ve kaçınılmaz bir şey olarak değerlendirilmektedir. İlahi takdir-zorunluluk (ki bu, takdire dahildir)-şans derecesi, Stobaeon Hermetics 11.2.46-47'de şu şekilde ifade edilir: "Kader ilahi düzendir (τάξις), zorunluluk ilahi takdire tabidir. Şans (τύχη) düzensiz bir harekettir, bir güç görünümüdür, uydurma bir yanılsamadır."29 Diğer Stobaeon Alıntılarda a ilahi takdir ile şans arasında da benzer bir karşıtlık bulunabilir. Bazen kozmik olayların rasyonel (veya irrasyonel) yönü vurgulanır: "Logos takdire bağlıdır, irrasyonel olan zorunluluğa, bedeni nitelendiren tesadüfi özellikler (τὰ περὶ τὸ σῶμα συμβεβηκότα) kadere bağlıdır" (Stobaeon Hermetics 8.7). Her şey doğaya ve kadere uygun olarak yapılmıştır ve takdirin işlemediği hiçbir alan yoktur. İlahi Takdir, göksel tanrının mükemmel ve dolayısıyla pozitif planıdır. Ondan iki güç doğar: zorunluluk ve kader. Kader zorunluluklara ve daha üst düzeyde de takdire tabidir (Stobaeon Hermetics 12.2). Bu, takdir-zorunluluk-kader dizisine yol açar. İlahi takdir ve zorunluluk arasındaki ilişki için bkz. Stobaeon Hermetics 13: "Zorunluluk, takdirin sarsılmaz bir kararır (κρίσις βεβαία) ve esnek olmayan gücüdür (ἀμετάτρεπτος δύναμις). clepi, ea est necessitas omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus vincta; haec itaque est aut effectrix rerum aut deus summus aut ab ipso deo qui secundus effectus est deus aut omnium caelestium terrenarumque rerum firmata ilahi legibus disciplini. haec itaque εἰμαρμένη ve necessitas ambae sibi invicem individuo conexas sunt glutino, quarum before εἰμαρμένη rerum omnium initia parit; necessitas vero cogit ad effectum quae ex ilius primordiis pendent. ordo consequitur, id est textus ve dispositio temporis rerum perficiendarum'a sahiptir. nihil est enim sine ordinis conpositione; omnibus mundus iste perfectus est'te; ipse enim mundus ordine gestatur vel totus constat ex ordine. 40 haec şu şekilde: gerekli, düzenli, vel maxime dei nutu sunt effecta, qui mundum gubernat sua lege ve rasyonel oran. ab onun ergo omne velle aut nolle divinitus aversum est totum. nec ira etenim commoventur nec flectuntur gratia, sed serviunt necessitati rationis aeternae, quae aeternitas inaversibilis, immobilis, insolubilis est. prima ergo εἰμαρμένη est, quae iacto velut semine futurorum omnium yeterli prolem. her şeyi öğrenmenin etkili olması için gerekli olan şey. tertius ordo, textum servans earum rerum, quas εἰμαρμένη necessitasque disponit (83.15-84.20 Moreschini 1991). 29 Şans konusunda Stoacılar için bkz. Brouwer 2019, 36-37.

--- SAYFA 213 ---

Hermetik Bilgenin İlahi Takdiri, Kaderi ve Özgürlüğü 205 Ancak bazen, takdir daha büyük bir güce sahiptir: "Kader ilahi düzendir ve zorunluluk, takdire tabidir (ὀμπρέτις)" (Stobaeon Hermetics 11.2.46); "Tanrı her şeyin kraliçesidir" (Stobaeon Hermetics 23.6). Corpus Hermeticum 12.21'de dünyanın güzelliğinin vurgulandığı bir fragmanda (bu güzellik insana tanrıya katılma olanağı sunar), geçmişte ya da şimdi olup biten her şeyde mevcut olan tanrıya gönderme yapılır. Dolayısıyla ihtiyaç ve takdir ona bağlıdır. 4 Kader ve Özgür İrade Yunan düşüncesine göre kaçınılmaz bir ikilem varlığını sürdürüyor. Tat Hermes'e soruyor: O halde baba, daha önce bitirdiğimi duyduğum kader söylemi çelişkili görünüyor. Bir kimsenin zina yapması, günah işlemesi veya başka bir kötülük yapması mutlak olarak kader ise, böyle bir kimse kaderin zorlamasıyla hareket etmişken yine nasıl cezalandırılabilir? Her şey kaderin eseridir evladım ve onun dışında cisimler arasında hiçbir şey yoktur, ne iyilik ne de kötülük tesadüfen meydana gelir. İyi bir şey yapmış olan kişinin bile kaderinde bundan etkilenmek vardır ve bunu yapmasının nedeni de budur: Bunu yaptığı için kendisini etkileyen şeylerden etkilenmek için. ... Ancak tüm insanlar kadere ve aynı zamanda kaderin başlangıcı ve sonu olan doğum ve değişime tabidir (Corpus Hermeticum 12.5-6). Bu metin Corpus Hermeticum'da 11.3'te yansıtılmıştır: Ve eğer bu varlık dünyanın bir başlangıcı olduğunu ve her şeyin kader ve zorunluluklara bağlı olduğunu anlarsa, çünkü kader her şeyi yönetir (πάντα κατὰ πρόνοιαν καὶ ἀνάγκην γίνεται, εἰμαρμένης πάντων ἀρχούσης), daha da kötüleşmeyecek mi? Her şeyin bir başlangıcı olduğu için her şeyi küçümseyen ve kötülüğün nedeni olarak kaderi suçlayan (τὰς δὲ αἰτίας τοῦ κακοῦ τῆς εἰμαρμένης ἀναφέρων) bu varlık, hiçbir şeyden kaçınmayacaktır. kötülük. Dolayısıyla bir insanın özgürlüğü, Corpus'un 12. incelemesi 7'de açıklandığı gibi, tüm ahlaki yükümlülüklerden özgürleşmekten ibarettir:

--- SAYFA 214 ---

206 Moreschini Ve kader tüm insanları etkiler. Ancak (dediğimiz gibi) aklın (voûç) emrettiği akıl (ἐλλόγιστοι) sahibi olanlar, diğerleri gibi etkilenmezler. Kötülükten (ἀπηλλαγμένοι) kurtuldukları için, kötülük yapmanın bir sonucu olarak etkilenmezler. [...] Akıllı olan birinin kötülükten kaçması mümkün olmasına rağmen, değişimin niteliğinden de doğumdan daha fazla kaçmak mümkün değildir. Hermes bu kavramı, ne yazık ki düşüncelerini yazıya dökmeyen Agathodaimon'a ("İyi Şeytan") gönderme yaparak açıklamaktadır. Hermes'e göre Agathodaimon, "zihin her şeye hükmettiğine ve tanrının ruhu olduğuna göre, akıl dilediğini yapabilir" (Corpus Hermeticum 12.8) diyerek öğretisini sonlandırmıştır. Bu nedenle Thot, kader sorununu Agathodaimon'un şu ifadesine dayanarak çözmelidir: Çünkü çekişmeli söylemlerden dikkatlice kaçınırsanız, çocuğum, aklın, tanrının ruhunun gerçekten her şeye, kadere, yasaya ve diğer her şeye üstün geldiğini göreceksiniz. Ve akıl için hiçbir şey imkânsız değildir; ne insan ruhunu kaderin üstüne koyabilir, ne de eğer bir ruh dikkatsizse onu kaderin altına koyabilir. Bunlar iyi iblisin bu tür konular hakkında söylediği en güzel şeylerdi (12.9). Ama akla sahip olan kimdir? Bunu tanrının bir armağanı olarak alan insandır; dolayısıyla akla sahip olan insan, kaderden üstündür (Corpus Hermeticum 4.1-2); böyle bir üstünlük ona tanrı tarafından bahsedilmiştir.³⁰ Bu birkaç "seçilmiş kişi", yalnızca maddi olan (Corpus Hermeticum 11.5) ve bütünü gerçek gerçekliğini düşünmeye muktedir olmayan (Stobaeus Hermeticum 7.3) insanların büyük çoğunluğundan (Corpus Hermeticum 9.4) öne çıkmaktadır; sadece logolara sahiptirler ve varoluşlarının gerçek amacını bilmezler (Corpus Hermeticum 4.4). Bu nedenle seçilmiş kişi kadere tabi değildir: bu, erdemin uygulanması sayesinde mümkün değildir, aksine sahip olduğu voûç sayesinde mümkündür. Ve voûç tanrının ruhu olduğundan ve tanrı tarafından seçilmiş insanlara bir hediye olarak verildiğinden, seçilmiş insanlar, erdemleri nedeniyle değil, tanrı sayesinde kaderden kurtulurlar. Bu ifadenin olumlu ya da olumsuz sonuçları olabilir, tıpkı yukarıda da gördüğümüz gibi insanın kendini her türlü suçluluk ve sorumluluktan arınmış hissetmesi gibi: voûç, aslında tek başına ahlaki mükemmelliği ifade etmez. ³⁰ Tartışma şaşırtıcı bir doktrinle devam ediyor: Bedende ikamet ettiği için zihin de bir duygulanımdır; Scarpi'nin (2009-2011, cilt 1, 485) özellikle Stoacılıkla bağlantı kurduğu bir ifade. Stobaeus 2.88.6-89.3 (SVF 3.378).

--- SAYFA 215 ---

Hermetik Bilgenin İlahi Takdiri, Kaderi ve Özgürlüğü 207 5 Kaderden Kaçabilenler Corpus Hermeticum'un voûç donanımlı insanı her türlü sorumluluktan kurtaran 12. risalesindeki ifade, tekil bir örnektir. Diğer pek çok Hermetik metinde özgürlük ile marifet arasında bağlantı kurulur. Bilgenin özgür olduğu Zosimus'un iki pasajında bulunabilir (fr. 20-21 Nock ve Festugière):³¹ Hermes ve Zerdüşt, filozofların, onun getirdiği zevklere sevinmesinler diye kaderden üstün olduklarını belirtmişlerdir (aslında onlar zevkten daha güçlüdürler). Üstelik hayatları hep maddi olmayan bir şekilde devam ettiğinden ve kaderin hoş armağanlarını kabul etmedikleri için kaderin kendilerine gönderdiği hastalıklardan etkilenmezler... Bu nedenle Hermes, maddi olmayanlık üzerine yazdığı incelemesinde büyüü de kınamış, kendini bilen ruhani insanların, büyüü faydalı bulsalar bile ondan faydalanmaması gerektiğini düşünmüş; ne de zorunluluğu zorlamamalı, bunun yerine onun doğasına ve muhakemesine göre işlemesine izin vermelidirler. Sadece kendi arayışlarını sürdürürler ve Allah'ı kabul ettikten sonra tarifsiz üçlemeyi kendi içlerinde taşırlar ve kadere, çamurlarına, yani bedenlerine ne isterse yaptırırlar. Kör Didymus'un iki ilginç pasajı bu hermetik öğretinin ne kadar yaygın olduğunu gösteriyor. Yazar, açık bir şekilde bunun Hristiyanlık özelliklerine, yani insanın dünyevi şeylerden ayrılarak onlardan üstün olması gerektiğine dikkat çekiyor: Ve bahsettikleri o ünlü Mısırlı Trismegistus, bilgenin εἰμαρμένη'yi yok ettiğini belirtiyor: Bilge ne daraltılmaya tabi tutulur, ne de dünyaya boyun eğdirilir. Aksine onun düşünceleri göklerin ve görünür gerçeklerin üzerine çıkmıştır. Böylece sürüdeki erkeklerin kaderin etkisinde olduğunu söylüyorlar. O zaman insan yaşamının üstüne ve ötesine yükselen kişi, "Görünürdeki şeyleri değil, görülmeyenleri görüyorum" diyebilir, çünkü görebildiklerimiz geçici, göremediklerimiz ise ebedidir (Vaiz Üzerine Yorumlar 167.15-23).³² 31 Bkz. Moreschini 2011, 18. 32 Bkz. 2 Korintliler 4.17b. Bull'a (2018b, 239) göre ise Didymus, Corpus Hermeticum 12.11 ve 13'ü hatırlatır; bkz. Kramer 1970, 50-51.

--- SAYFA 216 ---

208 Moreschini Ve hatta aralarında Hermes Trismegistus'un da bulunduğu Mısırlılar, bilge adamın artık kadere bağlı olmadığını³³ ve dünyanın dışında olduğunu belirtirler; tıpkı Kurtarıcı'nın, birisinin zekası yüksek olduğunda ve göksel bir yaşam sürdüğünde dünyada olmanın mümkün olduğunu ancak dünyaya ait olmadığını söylemesi gibi. Bu nedenle, bu adamlar [Hermetikler] bizim doktrinlerimizden yararlanarak mırıldanırlar³⁴ ve bilge adamın εἰμαρμένη'yi çözdüğünü söylerler (Mezmurlar Üzerine Yorum 88.12-16).³⁵ Mükemmel insanın kadere üstünlüğüne dair bu doktrini savunan Hermetikler, aynı çağın diğer Gnostiklerine benzerler: mükemmel olanlar kaderin tuzaklarından muaftırlar. ve egemenlik, tıpkı Vaftiz almış ve böylece sefil ve kötü bir durumdan kurtarılmış olanlar gibi. İskenderiyeli Clement'in yazılarında korunan Theodotus 78.1-2'den Alıntılar'da bu şekilde formüle edilmiştir: Bu nedenle, Vaftiz'e kadar [sc. Valentinianuslular kaderin gerçek olduğunu söylüyor; ancak Vaftizden sonra astrologlar artık dürüst değiller. Bizi özgürleştiren yalnızca Vaftiz değil aynı zamanda irfandır: Biz kimiz, kime dönüştük; neredeyiz, nereye atıldık; aradığımız şey, bizi arındıran şey; nesil ve yenilenme nedir.³⁶ Valentinianusçu bir Gnostik olan Theodotus, burada Hermetizm'dekilere karşılık gelen bir dizi temayı gündeme getiriyor. Hermetik metinler doğal olarak 33 οὐκέτι'ya gönderme yapmaz: pasajın devamında belirtildiği gibi bilge olmadan önce kadere tabiydi. ³⁴ Bu, Hermes Trismegistus'un vahyinin Hristiyan yorumudur. ³⁵ Metin Gronewald'da bulunabilir, ed. 1968, 134–137. Kamil insanın bu üstünlüğü, aynı zamanda “takva” (εὐσέβεια) sahibi olmayı da içermektedir. “İrfanla birlikte dindarlık” (ki bu Allah bilgisidir) kâmil insanı “korur”. Ancak bu koruma, içinde nous'u yaşayan hermetik bilgenin özelliği olan gururlu özgüvene yabancı görünmektedir. Nous onun içinde ikamet ettikçe, Corpus Hermeticum 13'te belirtildiği gibi onu kötülüğün sorumluluğundan kurtarır. Kusursuz insanı kötü şeytanlardan ve hepsinden önemlisi εἰμαρμένη'dan koruyan şey εὐσέβεια'dır. Bkz. Lactantius, Divine Institutions 2.15.6–7, fr. 10 Nock ve Festugière: Hermes'in, bu daemonumun aslında hiçbir şey yapmadığını bildiğini ve bu konuda hiçbir şey yapmadığını doğruladılar. μία, soruşturma, φυλακή, εὐσέβεια. εὐσεβοῦς γὰρ ἀνθρώπου οὔτε δαίμων κακὸς οὔτε εἰμαρμένη κρατεῖ. Bu çok önemli bir şey. bu çok önemli bir şey değil. quid sit autem εὐσέβεια, ostendit alio loco onun sözleriyle: ἡ γὰρ εὐσέβεια γνῶσις ἐστὶ τοῦθεοῦ. Asklepios, mükemmel bir vaaz veren ve düzenli bir şekilde yazılan bir denetçiydi. ³⁶ Simonetti'nin çevirisinden uyarlanmıştır 1993, 390–393; bu pasaj için ayrıca bkz. Sfameni Gasparro 2013, 145–152.

--- SAYFA 217 ---

Vaftiz'e Kadar İlahi Takdir, Kader ve Hermetik Bilgenin Özgürlüğü 209: yine de bir özgürlük ve kurtuluş aracının var olması gerektiğini açıkça ortaya koyuyorlar. İnsanın kurtuluşu çeşitli yollardan elde edilebilir: Her şeyden önce kişinin kendini ve en iyi yanını tanıması ve bu durumda da takva sahibi olmasıyla. Tanrı, Poimander'in ortaya koyduğu vizyonla eğitilen Hermes'in vaazıyla insan ırkını kurtarır (Corpus Hermeticum 1.26). Kurtuluş aşkın değildir; aksine, aslında somut bir şeydir ve yalnızca bu yaşamda değil, aynı zamanda gelecekteki yaşamlarda da kişinin kendisini şeytanlara karşı savunmasını içerir. ⁶ Sonuç Sonuç olarak Hermetiklik, dönemin diğer felsefe ve teosofileri gibi, bir şekilde kendini kurtarmaya çalıştığı kader tehdidinden fazlasıyla etkilenmektedir. Böyle bir "kaderden özgürlük", Corpus Hermeticum'da, kesinlikle Mısır kökenli olan Stobaeen Alıntılarında olduğundan çok daha fazla, bilgenin bir özelliği olarak algılanır. Bu özgürlük, dünyevi işlerden uzaklaşmakla elde edilir; Helenistik incelemelerin bir başka tipik özelliği olan, dünyanın kötü olduğunu (Hristiyanlığın öğrettiği gibi) ima etmez. Dünyanın ayrılması, kendisini cahil insan kitesinden ayıran bilgenin ellerine bırakılmıştır: bu nedenle özgür irade tarafından yürütülür ve kurtuluşun nihai olarak bağlı olduğu "dindarlık" (εὐσέβεια) ile sonuçlanır. Böyle bir kurtuluş hem bu yaşamımızda hem de gelecek yaşamımızda gerçekleşir. Kaynakça Bousset, Wilhelm. 1914. “Joseph Kroll'un İncelemesi, Die Lehren des Hermes Trismegistos.” Göttingische Gelehrte Anzeigen 76: 697–755. van den Broek, Roelof. 2005a. “Hermes Trismegistus I: Antik Çağ.” Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek ve Jean-Pierre Brach tarafından düzenlenen Gnosis ve Batı Ezoterizm Sözlüğü'nde, cilt. 1: 474–478. Leiden: Brill. van den Broek, Roelof. 2005b. “Hermetik Edebiyat I: Antik Çağ.” Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek ve Jean-Pierre Brach tarafından düzenlenen Gnosis ve Batı Ezoterizm Sözlüğü'nde, cilt. 1: 487–499. Leiden: Brill. Brouwer, Rene. 2019. “Şans Konusunda Stoacılar.” Ian M. Church ve Robert Hartman tarafından düzenlenen The Routledge Handbook on the Philosophy and Psychology of Luck, 34–43. Londra: Routledge. Boğa, Christian. H. 2015. “Antik Hermetizm ve Ezoterizm”, Koç 15: 109–135.

--- SAYFA 218 ---

210 Moreschini Boğa, Hristiyan. H.2018a. Hermes Trismegistus'un Geleneği. Helenleşmiş Bilgeliğin Öğretmeni Olarak Mısırlı Rahip Figürü. Leiden: Brill. Boğa, Christian. H.2018b. "Paganlar ve Hristiyanlar Arasında Hermes: Bağlamda Nag Hammadi Hermetica." Hugo Lundhaug ve Lance Jenott tarafından düzenlenen Nag Hammadi Kodeksleri ve Geç Antik Mısır'da, 207–260. Tübingen: Mohr Siebeck.

Camplani, Alberto. 1993. "Riferimenti biblici nella letteratura ermetica." *Annali di storia dell'esegesi* 10: 375–425. Copenhagen, Brian P., ed. 1992. *Hermetica*. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Dodd, Charles. H. 1935. *İncil ve Yunanlılar*. Londra: Hodder & Stoughton. Festugière, André-Jean. 1967. *Hermétisme et mystique païenne*. Paris: Aubier Montaigne. Festugière, André-Jean. 2014 [1950–1954]. *Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Lettres. Fowden, Garth. 1993. *Mısır Hermes*. Geç Pagan Zihnine Tarihsel Bir Yaklaşım. Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları. Gronewald, Michael, ed. 1968, *Didymus der Blinde*. *Mezmunkommentar (Tura-Papyrus)*, cilt. 2. Bonn: Habelt. Hanegraaff, Wouter J., Antoine Faivre, Roelof van den Broek ve Jean-Pierre Brach, eds. 2005. *Gnosis Sözlüğü ve Batı Ezoterizmi*, cilt. 1. Leiden: Parlak. Kramer, Johannes, ed. 1970. *Didymus der Blinde*, *Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*, cilt. 3. Bonn: Habelt. Moreschini, Claudio, ed. 1991. *Apulei Platonici Madaurensis operası süpersunt 3: Opera philosophica*. Stuttgart: Teubner. Moreschini, Claudio. 2011. *Hermes Christianus*. *Hermetik Dindarlık ile Hristiyan Düşüncesinin İç içe Geçmesi*. Turnhout: Brepols. Moreschini, Claudio. 2015. *Apuleius ve Platonculuğun Metamorfozları*. Turnhout: Brepols. Reitzenstein, Richard. 1900. *Poimandres*. Leipzig: Teubner. Scarpi, Paolo. 2017. "Conflitti religiosi e filologia: heur et malheur dell'emetismo. Isacco Casaubon contro Ermete Trismegisto." *Studi e materyali di storia delle Religioni*, 83: 10–36 [Alberto Camplani tarafından düzenlenen bir konferansta]. Scarpi, Paolo, ed. 2009–2011. *Ermete Trismegisto'nun ayrı bir yeri*. Milan: Mondadori (2 cilt). Sfameni Gasparro, Giulia. 1995. "Kaos ve dualizm: la dialettica kaos-kosmos nell'er-metismo." *Cassiodorus* 1: 11–28. Sfameni Gasparro, Giulia. 2013. *La conoscenza che salva*. Soveria Mannelli: Rubbettino. Simonetti, Manlio, ed., 1993. *Testi gnostici cristiani*. Milano: Mondadori.

--- SAYFA 219 ---

12. Bölüm Özgür İrade Üzerine İlk Hristiyan Filozoflar George Karamanolis 1 Giriş Özgür irade, insanın sorumluluğu ve ilahi takdir kavramları, pagan çağdaşları Epiktetos, İskender ve Plotinus için olduğu kadar, ilk Hristiyan filozoflarının düşüncelerinde de merkezi bir öneme sahiptir. Zaten ilk Hristiyan filozof olan Justin Martyr, bu sorunlar ağına güçlü bir ilgi göstermektedir.¹ Bu ilgi, Irenaeus, Tertullian, Clement gibi sonraki Hristiyan aydınlar kuşağı arasında sürekli olarak devam etmekte ve giderek artmakta ve Origen'in çalışmalarında zirveye ulaşmaktadır. Ve soru, bu ilgiyi neyin tetiklediği ve onu ilk Hristiyanların düşüncesinde bu kadar baskın hale getiren şeyin ne olduğudur. Bu soru birçok farklı cevaba olanak tanıyor. Olası cevaplardan biri şudur: İnsanın özgür iradesi sorunu, insanın Tanrıyla ve dünyayla ve aynı zamanda Tanrının insanla ve dünyayla nasıl ilişki kurduğuna karar vermek açısından çok önemlidir. Tanrı dünyayı istediği gibi yaratmakta özgür müydü, yoksa örneğin Timaeus'ta olduğu gibi, önemli olan dış zorunluluklar tarafından mı kısıtlanmıştı? Tanrı'nın seçim özgürlüğü özellikle önemliydi çünkü insan Kutsal Yazılara göre (Yaratılış 1.26) Tanrı'nın benzerliğinde yaratılmıştır; bu, Tanrı'nın irade özgürlüğü sınırlıysa insanın da sınırlı olduğu anlamına gelir. Ancak Tanrı'nın irade özgürlüğü meselesi, bazı Hristiyan düşünürlerin yaptığı gibi, yalnızca maddeyi kozmik bir ilke olarak göz ardı ederek çözülemez. Sorun devam ediyor, çünkü eğer Tanrı tek prensipse, dünyada kötülük ya da kötülüğün nasıl açıklanabileceği sorusu ortada kalıyor. Ara sıra yapılan yanlışlardan kasıtlı ve sistematik kötü eylemlere kadar çeşitli derecelerde ortaya çıkan, insanın Tanrı'nın benzerliğinde yaratıldığı dikkate alındığında özel bir açıklama gerektiren özel bir tür kötülük, yani insan ahlaksızlığı vardı. Bu konular hem ilk Hristiyanlar hem de paganlar tarafından oldukça tartışılıyordu. Her ikisi de iki ana çağdaş düşünce akımının, astral deterministlerin ve Gnostiklerin meydan okumasıyla yüzleşmek zorunda kaldı. 1 Bu, Erken Hristiyanlığın Felsefesi kitabımın 4. bölümünün ("Özgür İrade ve İlahi Takdir") gözden geçirilmiş versiyonudur (bkz. Karamanolis 2013). Son derece değerli geri bildirimleri için editörlere ve tarzımı geliştirdiği için Anthony Kroytor'a teşekkür etmek isterim. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_014

--- SAYFA 220 ---

212 Karamanolis Astral determinizmi Helenistik çağa kadar uzanır ve kendisine yöneltilen birçok çağdaş eleştiriden anlaşıldığı üzere MS 2. yüzyılda hala popülerdir.² Sextus Empiricus astrologların görüşlerine karşı yazar ve yaklaşık bir yüzyıl sonra Plotinus bir incelemenin tamamını bu konuya ithaf eder.³ Astral deterministler seçimlerimizin, karakterlerimizin ve yaşamlarımızın temelde yıldızların hareketleri tarafından belirlendiği görüşünü savundular. Böyle bir bakış açısına göre Tanrı açıkça buna izin verirdi, hatta bunu isterdi. Öte yandan Gnostiklere, özellikle de Valentinianus Gnostiklerine göre Tanrı, yani Eski Ahit'in Tanrısı, dünyayı iyilik olmadan, yani yaratıklarına saygı göstermeden yaratmıştır. Onlara göre Tanrı, bazılarına ayrıcalık tanıyıp bazılarına ayrıcalık tanımadan, insanların karakterlerini ve yaşamlarını belirlemiştir. Valentinianusçular aslında Tanrı'nın yarattığı üç insan sınıfından bahseder; kurtuluşa ulaşacak olanlar, yok olmaya mahkum olanlar ve her iki yöne gitme gücüne sahip olan ve seçme gücüne sahip olanlar yalnızca onlar arasında kalanlar.⁴ İlk iki sınıfta yer alan kişilerin seçimleri, mutlulukları ve kurtuluşları açısından hiçbir fark yaratamaz çünkü onlar için her şey önceden belirlenmiştir. İlk Hristiyan düşünürler, hem astral deterministlerin hem de Hristiyan kardeşleri olan Gnostiklerin görüşlerini çürütmekle ilgileniyorlardı. Endişelerinin nedeni esas olarak bu tür görüşlerin Tanrı'nın insanla ve dünyayla olan ilişkisini ciddi şekilde çarpıtmasıydı. İlk Hristiyan düşünürlerin argümanları iki ana nedenden dolayı büyük zorluklarla kuşatılmıştı. Birincisi, Kutsal Yazılar bu konuların bir tartışmasını içermediği için, İsa'nın insanın ruhunun istekli olduğunu ama bedeninin zayıf olduğunu söylemesi (Matta 26.41; Markos 14.38) ya da ünlü Pavlus'un Romalılara Mektubu'ndaki, kendi organlarında zihnindekinden farklı bir yasayı gözlemlediğini ifade etmesi gibi bazı önemli ipuçlarını içermesi nedeniyle (Romalılar 7.19-24). Kutsal Yazılar yalnızca bu alandaki tüm önemli konuların tartışılmasından yoksun olmakla kalmıyor, aynı zamanda ilk Hristiyanların yazılarında kullandıkları ilgili terminolojiden de yoksun. Özellikle aklımda τὸ ἐφ' ἡμῶν, προαίρεσις ve αὐτεξούσιον terimleri var. 2 Bkz. Cumont 1912 ve Long 1982. Long'un gözlemlediği gibi, katı astral determinizm ile yumuşak, göstergebilimsel astroloji arasında ayırım yapmamız gerekir. Birincisi, yıldızların kozmik olayları belirlediğini, ikincisi ise onların yalnızca önceden haber verdiklerini savunur (antik terminolojide ποιεῖν vs σημαίνειν; örn. Plotinus, Enneads 3.1.5.41). Plotinus, Enneads 2.3.1 ve 3.1.5-6 ilkini reddeder ancak ikincisini kabul eder. Origen'in, On Genesis, Eusebius, Hazırlık for the Gospel 6.11.54-72'deki tutumu da benzerdir (= Philokalia, bölüm 23; SC 266: 258-268). Astrologlara karşı ilk Hristiyan polemiklerinin bir tartışması için bkz. Hegedus 2007. 3 Sextus Empiricus, Astrologlara Karşı [= Profesörlere Karşı 5], Plotinus, Enneads 2.3 (Yıldızların Yaratılıp Yaratılmadığına Dair); bkz. Ps.-Plutarkhos, Kader Üzerine 11.574D, Nemesis, İnsanın Doğası Üzerine, bölüm. 35-37. 4 Valentinianusçular ve onların özgür irade hakkındaki görüşleri hakkında bkz. Dihle 1982, 152-157, Thomassen 2006, Magris bu ciltte, 186-192 ve aşağısı.

--- SAYFA 221 ---

Özgür İrade Üzerine İlk Hristiyan Filozoflar 213 Her üç terim de Stoacı kökenlidir. τὸ ἐφ' ἡμῶν terimi bize neyin bağlı olduğunu, yani insanın sınırsız değerlendirme ve seçme kapasitesini belirtir.⁵ Buradaki Stoacı fikir, insanların izlenimlerini değerlendirme ve onlarla nasıl başa çıkacaklarına karar verme kapasitesine sahip olduğu, rasyonel olmayan hayvanların ise böyle bir yetenekten yoksun olduğu ve dürtüsel izlenimlerin eylemlerini tamamen belirlediğidir. Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik (3.1)'de "seçim" anlamında kullandığı προαίρεσις terimi ise Epiktetos tarafından özel bir anlamda kullanılmıştır. Ona göre προαίρεσις, izlenimlerimizle baş etme konusunda eleştirel bir eğilim veya güç, yani onlara rıza gösterip göstermeyeceğimizi seçme gücüdür. Epiktetos'a göre προαίρεσις, Aristoteles'te olduğu gibi bir seçim değil, daha ziyade rasyonel olarak seçim yapma isteği veya yeteneğidir; bu anlamda "irade" dediğimiz şeye daha yakındır.⁶ Epiktetos'a göre bu yetenek ya da eğilim aslında seçebileceğimiz tek şeydir ve o bunun insanın gerçek benliği olduğunu öne sürer.⁷ Son olarak αὐτεξούσιον terimi aynı zamanda failin seçim yapma gücünü veya otoritesini (ἐξουσία) ve nihayetinde kendisi üzerindeki otoriteyi ifade eden Stoacı bir terimdir. Bu anlamda terim, bugün "özerklik" diyebileceğimiz şeyi ifade eder.⁸ İlk Hristiyanların teorik çalışmalarını kuşatan ikinci zorluk, astral deterministlerin veya Gnostiklerinki gibi determinist teorilerin salt eleştirisinin ötesine geçme ve makul ve yeterince karmaşık olabilecek alternatif bir Hristiyan insan failliği teorisini ifade etme ihtiyacıydı. Bu tür bir teorinin, örneğin teodise sorununu, yani yetenekler, mizaçlar ve eğilimler açısından bireyler arasındaki önemli farklılıklar göz önüne alındığında, dünyanın tek ilkesi olarak Tanrı'nın nasıl adil olduğu sorusunu ele alması gerekecektir. İlk Hristiyanlar, eksiksiz bir alternatif teorinin dile getirilmesine doğru yavaş yavaş ilerliyorlar. Bu, nihayet Origen ile başarılı ve makalemin kapsamı dışında kalan Nemesis ve Kapadokyalılar ile daha da detaylandırıldı. Hem Origen hem de Nemesis son yıllarda bu açıdan oldukça fazla ilgi gördüler ve bunun da haklı bir nedeni var.⁹ Ancak burada odak noktam olan eski Hristiyanlara çok daha az ilgi gösterildi. Justin'den Clement'e kadar olan dönemde önemli bir adımın atıldığını öne süreceğim: 5 ἐφ' ἡμῶν terimi hakkında bkz. Bobzien 1998a, 276–290, 334 ve ayrıca Gourinat 2014. Cf. Epiktetos, Tezler 1.1, Marcus Aurelius 6.32, Aphrodisiaslı İskender, Kader Üzerine 11, 181.14, Plutarch, Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 47.1056D. 6 προαίρεσις terimi hakkında bkz. Bobzien 1998a, 402–406, Frede 2011, 44–48 ve bu ciltte Brouwer'in bölümü. 7 Bkz. Long 2002, 207–220 ve Sorabji 2007. 8 αὐτεξούσιον terimi Epictetus, Dissertations 4.1.62, 68, 100, Alexander, On Fate 14, 182.22–24; bkz. SVF 2.975 (Chrysippus ile ilişkili). Bkz. Bobzien 1998a, 332–336, 353–355 ve Frede 2011, 74–75, 102–104. 9 Örneğin bkz. Layton 2000, Sorabji 2000, 343–356, Boys-Stones 2007 ve Hengstmann'ın Origen'in irade kavramı üzerine yazdığı son kitap 2016. Ayrıca bu ciltte Edward'ın yazdığı bölüme bakın.

--- SAYFA 222 ---

214 Clement'ten önceki Karamanolis Hristiyanları, insan doğasının temel bir özelliği olarak savundukları esas olarak Stoacı "seçim özgürlüğü" (τὸ ἐφ' ἡμῶν) kavramıyla, "seçimler" yapabilme yeteneği (προαίρεσις) ve "özerklik" kavramıyla hareket ederler. (αὐτεξούσιον), yani insanların kendi izlenimleriyle özgürce başa çıkma ve tek bir eylem tarzını kabul etme yeteneğidir; insan zihnindeki irade yetisinden bahseden ilk kişinin Clement olduğunu öne süreceğim. Clement'e göre seçim yapma ve dolayısıyla izlenimlerimiz üzerinde güç sahibi olma yeteneği, insan zihninin merkezi bir yeteneğidir. Ve göstereceğim gibi, bu yeti yalnızca günlük seçimlerden değil, daha da önemlisi Hristiyan ya da pagan gibi bir yaşam tarzının seçiminden de sorumludur. Clement daha sonra Origen'in irade teorisinin yolunu açıyor. Aşağıdaki taslağım bu gelişmeyi göstermeyi amaçlamaktadır. 2 Hristiyan Özgür İrade Teorisinin İlk İzleri: Justin, Tatian ve Theophilus Justin, özgür seçim ve insan sorumluluğu konularıyla ciddi biçimde ilgilenen ilk Hristiyan filozoftur. İlk Özur'ünde, dünyada olup biten her şeyin, Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği ve dünyayı belirli bir şekilde kurduğu gerekçesiyle, önceden belirlenmiş olduğu görüşüne değinmeye girişir.10 Justin, bu görüşe, bir yandan İsa'nın tanrısallığına işaret eden, diğer yandan da ilahi önceden bilmenin yalnızca geleceği tahmin edip etmediği ya da aynı zamanda geleceği belirleyip belirlemediği sorusunu gündeme getiren Eski Ahit'in İsa hakkındaki kehanetlerini tartışırken değinir (1 Savunma 43.1). Eğer durum ikincisiyse, birçok Gnostik'in iddia ettiği gibi, o zaman Tanrı gelecekteki olayları ve özellikle de kendi hayatımızdaki olayları seçimlerimiz ne olursa olsun belirler. Justin, eğer bu tez geçerliyse, o zaman hiçbir şeyin "bize bağlı" olmadığını (ἐφ' ἡμῶν) savunuyor; ve eğer durum böyleyse ve bir kişinin iyi, diğerinin kötü olması kaderinde varsa, o zaman herhangi bir yargılamanın, suçlamanın veya övgünün hiçbir gerekçesi yoktur (43.2). Justin ayrıca aşağıda alıntıladığım argümanı da ortaya koyuyor: Eğer insanoğlu kötülüklerden kaçınma (τὰ ἀισχρά) ve özgür iradesiyle iyileri seçme (προαίρεσις ἐλευθέρα) gücüne sahip değilse, o zaman her türlü eylem sebepsizdir. (ἀνάττιον). Ancak doğru ya da yanlış hareket etmemizin özgür iradeyle gerçekleştiğini aşağıdaki şekilde gösteriyoruz. Aynı adamın zıt şeyler yaptığını görüyoruz. Kader olsaydı (εἴμαρτο) 10 Justin'in özgür irade hakkındaki görüşünün bir tartışması için bkz. Amand 1945, 201-207.

--- SAYFA 223 ---

İlk Hristiyan Filozoflar Özgür İrade Üzerine 215 Bir insanın ya kötü ya da erdemli olduğunu, zıtlıkları (δεκτικός) beceremeyeceğini ve fikrini bu kadar çok kez değiştirmeyeceğini söylüyorlardı. Bazıları erdemli, bazıları da kötü olmaz, çünkü o zaman kaderi (εἰμαρμένη) kötülüğün nedeni haline getiririz ve yukarıda söylenenler, yani erdem ve kötülük diye bir şeyin olmadığı, iyi ve kötü şeylerin yalnızca fikir meselesi olduğu doğru olmadığı sürece, onun kendine zıt hareket ettiğini sergilemiş oluruz. Ve bu, gerçek anlatımın (λόγος) gösterdiği gibi, en büyük dinsizlik ve adaletsizliktir. Ancak biz, kaçınılmaz kaderin (εἰμαρμένην ἀπάραβαν) iyiyi seçenlerin ödüllendirilmesinden ve benzer şekilde tersini seçenlerin adil bir şekilde cezalandırılmasından oluştuğunu iddia ediyoruz (1 Özü 43.3-7). Justin, insanın, diğer tüm canlılardan, bitkilerden ve hayvanlardan farklı olarak, Tanrı tarafından “seçme yeteneği” (προαίρεσις) ile donatılmış olarak yaratıldığı ve bu nedenle onun övgüye veya kınanmaya layık olduğu sonucuna varır (1 Özü 43.8). Bu, Justin'in eserinin diğer birçok pasajında tekrarladığı bir noktadır.¹¹ Justin bu pasajlarda προαίρεσις terimini Aristoteles gibi “seçim” anlamında değil, Epiktetos'un yaptığı gibi “özgür seçime olanak sağlayan bir yetenek” anlamında kullanır. Yukarıda alıntılanan pasajda Justin, ἐλευθέρα προαίρεσις'in varlığına dair bir argüman ortaya koyuyor; bu argüman, aynı failin seçimlerinin çoğu zaman farklılık gösterdiği ve hatta çoğu zaman fikrimizi değiştirdiğimiz ve daha önce reddettiğimiz bir eylem tarzını seçtiğimiz için birbirine karşı çıkabileceği iddiasına dayanıyor.¹² Örneğin, aynı adam öfkelerini bastırırken diğer zamanlarda patlamasına izin veriyor. ya da bir eylem tercihindan vazgeçerek tam tersini tercih edebilir. Justin'e göre bu tür olaylar, bir ve aynı adamın farklı ve çoğu zaman birbirine zıt seçimler ve eylemler yapma yeteneğine sahip olduğunu gösteriyor ve bu onun görüşüne göre kişinin başka türlü de yapabileceğini gösteriyor; bu da Justin'in iddiasına göre kişinin seçimlerinin ve eylemlerinin kadere bağlı olmadığı anlamına geliyor, çünkü kader karşıtların hareket tarzlarını ve Justin'in söylediği gibi bir bakıma kendisine karşı olan eylemleri belirleyemez.¹³ Justin devam ederek erdem ve ahlaksızlıkların belirleyici olduğunu öne sürüyor. 28.3-4; Trypho ile Diyalog 88.5, 102.4, 141.1. 12 Justin'in πλειστάκις μετετίθετο (1 Özü 43.6) ifadesi bu bağlamda dikkat çekicidir. μετατιθέναι fiili “kişinin fikrini değiştirmek” anlamına gelebilir (bkz. LSJ, s.v.). Clement daha sonra zihnimizde neyin değişebileceğini belirtmek için μεταπίπτον ve μεταπτωτικός terimlerini kullanır (Muhtelifler 2.16.76.1). 13 Bu zorunluluğa karşı genel bir argüman olsa gerek; yani aksini kabul eden şeyler zorunluluk tarafından yönetilmez. Bkz. Aphrodisiaslı İskender, Kader Üzerine 9, 174.29-176.17. Bkz. Bobzien 1998a, 137-139.

--- SAYFA 224 ---

216 Karamanoli, failin seçimi ve eylemidir ve bu görüşü desteklemek için hem Eski Ahit'ten hem de Platon'dan pasajlara başvurur.¹⁴ Ancak soru, Justin'in, kendisinin de belirttiği gibi, kişinin fikir değişiklikleri de dahil olmak üzere insan kararlarında bir tür kaderin işlediği iddiasını nasıl etkisiz hale getirdiğidir. Justin'in iddia ettiği gibi, her insan seçiminin zaman zaman değişebileceği iddia edilebilir, ancak yine de insan seçimi bir dizi faktör tarafından belirlenmeye devam eder ve sonuçta kişinin nihai seçimini gerektiren de bu faktörlerdir. Justin bu görüşe değinmiyor. Onun çürütmekle ilgilendiği tek şey, insan tercihlerinin belirlenmesinin yalnızca dışsal olduğu iddiasıdır; ve bunu, Stoacıların yaptığı gibi, herhangi bir insani tercihin esas olarak bir insan failin genel nedensel ağa katkısını içerdiğini savunarak yapar. Justin'e göre, başlangıçta planlananın dışında bir şey yapma kararlarından, uzun ömürlü alışkanlık ve eğilimlerdeki değişikliklere kadar uzanan, insanların davranış veya fikir değişikliklerinden elde edilen kanıtlar, insanın kendi eylemlerini seçme kapasitesine sahip olduğunu göstermektedir. Ve Justin için önemli olan tek şey bu. Eğer kader sadece dış faktörlerden oluşan bir ağ değil, aynı zamanda insan karakterini, yani insan faktörünü de içeriyorsa, Justin bu anlamda yaptığımız her şeyin kader olduğunu inkar etmez. Ama onun böyle bir bakış açısıyla ya da böyle bir kader anlayışıyla ilgisi yoktur. Eleştirdiği kader görüşü, dış faktörlerin seçimlerimizi kritik bir şekilde belirlediğini savunur ve Justin bunu çürütmek için yola çıkar. Benimsediği tez deyim yerindeyse indeterminist bir tezdır. Justin, eğer her şey yukarıda belirtilen anlamda kadere bağlıysa, bunun erdem ve kötülüğü, dolayısıyla övgü ve kınama gerekçelerini ortadan kaldırmak anlamına geldiğini belirterek bu tezi daha da desteklemektedir. Justin, ikinci Özür'ünde, "her şeyin kaderin zorunluluğuyla ortaya çıktığını" (2 Özür 6.4) savunan Stoacılara açıkça karşı çıkıyor; eğer durum böyle olsaydı, o zaman kötülüklerden de Tanrı sorumlu olurdu (6.9). Ancak Stoacıların kendi itirafına göre bu imkânsızdır. Justin yukarıda alıntılanan pasaja benzer bir argüman ekler; yani Tanrı, kendi kararlarını verme özgürlüğü, iyiye veya kötüye yönelebilmek (ἐπ' ἀμφοτέρα τρέπεσθαι) açısından insanları meleklerle benzetmiştir ve bu nedenle hem insanların hem de meleklerin eylemlerinden sorumlu olduklarını iddia eder (2 Özür 7.4-6). Justin'in Stoacılara karşı iddiaları bir bakıma yanlıştır, çünkü onlar gerekli ve kadere bağlı eylemler arasında ayırım yapmıştır, ancak Justin'in yaptığı gibi bazı kaynaklar bu ikisini birleştirmektedir.¹⁵ Bununla birlikte onlar, Tesniye 30.15 ve 19'a, İşaya 1.16-20'ye, Platon, Devlet 10.617e'ye atıfta bulunarak belirleyici olanı açıkça kabul etmişlerdir. 15 Cicero, On Fate 39-43 (SVF 2.974; LS 62B) ile Gellius, Attic Nights 7.2.6-13 (SVF 1000, LS 62D)'yi karşılaştırın. İkincisi, Justin'in yaptığı gibi necessitas fati'den bahsediyor.

--- SAYFA 225 ---

Nedensel determinizm ile zorunluluk arasındaki ayrım netleşecek şekilde kişinin nihai seçimini şekillendirmede insan faktörünün rolü.¹⁶ Stoacı silindir ve koni örneği, bir yandan failin davranışının yanı sıra dış faktörler göz önüne alındığında, yuvarlanma veya dönmenin sonucunun, tıpkı failin x veya z eylemi gibi, nedensel olarak belirlendiğini ve dolayısıyla (kendi terminolojilerinde) kadere bağlı olduğunu öne sürmeyi amaçlıyordu. diğer tarafta karakter; ancak sonuç ne olursa olsun bu gerekli değildir, çünkü Stoacılar göre failin zihni, kendi analogilerindeki silindir gibi, nedensel ağa birincil veya belirleyici nedene, yani onun inançlarına ve onlara yönelik eleştirel eğilimine katkıda bulunur.¹⁷ Analoji, Stoacı bağdaşırcılığı, yani kişinin zihninin veya doğasının, sonucun niteliğinde kritik veya belirleyici nedensel rol oynadığı görüşünü açıklamayı amaçlamaktadır. Justin'in Stoacılar yönelik eleştirisi, insanın özgürlüğünün sadece iyi olanı seçmekten ibaret olduğu yönündeki Stoacı tezi eleştiren Plutarch ve Aphrodisias'lı İskender'den ilham almış olabilir; bunun yerine insanın özgür seçiminin, X veya Y gibi iki olası ve hatta karşıt eylem planı arasında seçim yapabilme anlamına geldiğini savunur.¹⁸ Justin, yukarıda alıntılanan pasajda bu görüşe katıldığını açıkça ortaya koyuyor ve burada "özgür iradeyle" diyor. (προαιρέσει ἐλευθέρα) doğru ya da yanlış davranırız. O halde yanlış bir eylem Justin'e göre tamamen özgür bir eylem sayılabilir. O, bu özgür irade kavramını kullanıyor çünkü yanlış olan hiçbir şeyden Tanrı'nın sorumlu olmadığını, yalnızca insanın sorumlu olduğunu vurgulamak istiyor. Bir Platoncu olarak Justin bu konuda Platon'la aynı fikirdedir (Republic 2.379c, 10.617e; Theaetetus 176a). Justin'e göre insan, Tanrı'nın iradesine uyup erdemli davranmayı ya da ona karşı çıkıp kötü davranmayı, hatta kendi çıkarlarına aykırı davranmayı seçtiğinde özgür iradesini kullanır ve özgür bir seçim yapar. Stoacılar için ise tersine, kötü ya da kötü bir şeyin seçimi özgür bir seçim değil, yanlış inançların kölesi olan bir seçimdir; Stoacılar için seçim elbette bize kalmıştır, ancak nasıl seçtiğimize bağlı olarak seçimimiz özgür ya da köle olabilir; Justin için ise nasıl seçersek seçelim yaptığımız seçim her zaman özgürdür. Justin'in daha genç çağdaşları Tatianus (yaklaşık 120-170) ve Theophilus (yaklaşık 150-220), Stoacı özgür irade kavramı ile çağdaş Platoncularda ve Peripatetiklerde bulduğumuz değiştirilmiş versiyon arasında gidip geliyor gibi görünüyor. ¹⁶ Stoacılar da övgü ve suçlamanın özgür irade gerektirdiği argümanını kullanır; bkz. - tekrar - Gellius, Tavan Arası Geceler 7.2. ¹⁷ Stoacı örneğin tartışması için bkz. Bobzien 1998a, 259-271 ve Bobzien 1998b. ¹⁸ Bu Aphrodisiaslı İskender'in ve Plutarkhos'un görüşüdür. Bkz. Boys-Stones 2007 ve Frede 2011, 89-101. Justin ve Alexander arasındaki diğer yakınlıklar Minnis 2010, 268'de belirtilmiştir.

--- SAYFA 226 ---

218 Karamanolis Plutarch ve İskender. Justin gibi Tatian da insan eylemlerinin "kaderin" (εἰμαρμένη) değil, insanın "irade özgürlüğünün" (ἐλευθερία τῆς προαιρέσεως) işi olduğunu ve bunun Tanrı'nın hem insanlara hem de meleklerle "karar verme gücü" bahsettiği gerçeğiyle ilgili olduğunu iddia ediyor. özgürce" (αὐτεξούσιον; Yunanlılara Karşı 7.1). Tatian daha sonra ilginç bir iddiada bulunur: Başlangıçta insanın özgür olduğunu, ancak günahın bizi kötülüğün kölesi yaptığını ve bunun kendi başımıza seçim yapma yeteneğimizden kaynaklandığını öne sürer (ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον; age. 11.2). Tatian'ın görüşüne göre, özerkliğimizin yanlış kullanımı nedeniyle özgürlüğümüzü kaybettik¹⁹ ve o ayrıca bunun, insan ruhunun başlangıçta sahip olduğu ölümsüzlüğün kaybının bir sonucu olduğunu öne sürüyor (7.2-3, 11.2). Yine de Tatian, bunun nasıl mümkün olduğunu bize söylemese de, hâlâ kötülüğü reddedip özgürce seçim yapma yeteneğimizi yeniden kazanabildiğimizi (11.2) ekliyor. Ancak devamında Tatian, Tanrı ve yaratılışla uyum içinde bir yaşamın bunu mümkün kılacağını ima ediyor. Tatianus'un konumu, yanlış, kötü bir seçim yaptığımızda özgür olduğumuzun sona erdiği yönündeki Stoacı teze yakındır; ancak aynı zamanda, yine de seçme gücümüzü koruduğumuzu ve alışkanlıklarımızı ve yaşamımızı değiştirsek seçme özgürlüğümüzü yeniden kazanabileceğimizi de savunur. Tatianus, Stoacı görüşten pek uzaklaşmıyor çünkü onun asıl hedefi Stoacılar değil, yıldızların insan yaşamının gidişatını ve hayatımızdaki olayları belirlediğini savunan astrologlardır. Tatian, özellikle astral determinizmi itibarsızlaştırmaya çalışan bir dizi Hristiyan düşünürün ilkidir. Tatian'ın buna karşı argümanı, Stoacı "tembel argüman"ın bir versiyonudur; buna göre eğer birisinin yoksul kalması kaderde varsa, o kişinin çalışıp para biriktirmesi için hiçbir neden yoktur. Biz buna açıkça inanmıyoruz, diyor Tatian ve bu nedenle çabalarımızı her gün sürdürüyoruz (Yunanlılara Karşı 11). Aynı düşünce tarzı Theophilus'ta da mevcuttur. Tanrı'nın insanı "özgür ve özerk" (ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον) yarattığını, ancak Tanrı'ya ihmal ve itaatsizlik yoluyla insanın kendisi için ölümü kazandığını, Tanrı'ya itaat yoluyla ise ölümsüzlüğü yeniden kazanabileceğini savunur (To Autolycus 2.27). Theophilus'un "özgürlüğü" (ἐλεύθερον) ve "özerkliği" (αὐτεξούσιον) bir araya getirmesi, ikincisinin artık sadece "kendimiz üzerinde güce sahip olmak" değil, "özgürce seçim yapma yeteneği" anlamına yaklaştığını gösteriyor. Theophilus'un, seçim özgürlüğünü ruhun ölümsüzlüğüyle ilişkilendirme konusunda Tatian'la aynı fikirde olması dikkat çekicidir. Ancak Theophilus, insanın ne ölümlü ne de ölümsüz yaratıldığını, ancak Tanrı'nın emirlerine uyup uymamasına veya Tanrı'nın emirlerine uymasına bağlı olarak yalnızca ölümlülük ve ölümsüzlüğe "yetenekli" (δεκτικός) olduğunu göstermeye çalışır. οἱ ἐλεύθεροι, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν (Yunanlılara Karşı 11.2).

--- SAYFA 227 ---

Hayır - Philo'da zaten bulabileceğimiz bir nokta.20 Theophilus'un özgür seçim kavramını ortaya attığı yer, ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki tartışma sırasında ortaya çıkar. Theophilus, Justin'de ayrı bulduğumuz iki düşünce çizgisini bir araya getiriyor: Tanrı bizi erdem ve kötülüğe muktedir kıldı, yani bize özgürce seçim yapma yeteneği verdi (1 Savunma 43.3-6) ve insan ruhunun doğası gereği ölümsüz olmadığı, ölümsüzlüğünün ona Tanrı tarafından bahşedildiği (Trypho ile Diyalog 5.4-6). Bunu yaparken Theophilus, Justin'in yalnızca özetlediği lütuf kavramını detaylandırıyor. Theophilus, Tanrı'nın insana ölümsüzlük verdiğini öne sürer, ancak Tanrı bunu keyfi olarak değil, insanın kendi seçim özgürlüğü ve özerklik kullanımına uygun olarak yapar. Tatian'ın iddia ettiği gibi irademizi yanlış kullandığımız için ölümsüzlüğümüzü kaybettik. Bu tür bir suiistimal ciddi sonuçlar doğururken kişinin iradesini doğru kullanması ödüllendirilir. Bunu yaparken Tanrı, Gnostiklerin iddia ettiği gibi bazı insanları diğerlerine üstün kılmaz, ancak iradelerini iyi kullanmalarını onlara ölümsüzlük bahşederek ödüllendirir. İlahi lütuf budur: Bir yandan doğal zorunluluğu aşar, diğer yandan insanın seçim özgürlüğüne saygı duyar. 3 Lyonlu Irenaeus ve Tertullian Irenaeus, Heresies'e Karşı adlı eserinde Gnostik karşıtı eleştirisinde özgür irade konusuna büyük önem vermektedir.21 Valentinus ve destekçileri bu konuda sağlam bir duruş sergilemişlerdir. İnsanları üç sınıfa ayırdı; Tanrı'nın benzerliğinde yaratılanlar, Tanrı'nın "benzerliğinde" yapılanlar (ὁμοίωσιν) ve ne Tanrı'nın benzerliğinde ne de benzerliğinde yaratılmış olanlar (Sapkınlıklara Karşı 5.6.1). Buna göre Valentinus ve Valentinianusçular insanları üç kategoriye ayırdılar: havalı, mükemmel insanlar; psişik, kusurlu adamlar; ve dünyevi olanlar, onlara göre yalnızca kısmen insandır. Ayrıca kurtuluşun yalnızca ilk kategorideki insanlar için kesin olduğunu savundular (Sapkınlıklara Karşı 1.6.1-3). Üçüncü kategorideki insanlar, yani dünyevi olanlar, onlara göre doğası gereği kötülüğe eğilimlidir ve ne yaparlarsa yapsınlar kurtuluş ümidine sahip değildirler. İkinci kategorideki insanlar iyi ya da kötü karar verme yeteneğine sahiptirler ve kurtuluş onlara bağlıdır. "Özerkliğe" veya seçim özgürlüğüne (αὐτεξούσιον) sahip olanlar yalnızca onlardır. Valen için: 20 Philo, On the Creation of the World 135. 21 Irenaeus'un özgür irade hakkındaki görüşleri ve onun anti-Gnostik eleştirisi hakkında, bkz. Amand 1945, 212-223, Fantino 1985 ve Osborne 2001.

--- SAYFA 228 ---

Ancak bu, birinci kategorideki insanlarla, yani Tanrı tarafından iyi olmaya mahkum edilen insanlarla karşılaştırıldığında bir dezavantajdır.²² Irenaeus, Valentinus'un kader öğretisini hem tutarsız hem de mantıksız olmakla eleştirir ve bu bağlamda özgür irade sorununa ilişkin kendi görüşünü belirtir. Irenaeus ilk olarak, Tanrı'nın insanları hangi gerekçelerle farklı sınıflara ayırdığını, bazılarını diğerlerine göre ayrıcalıklı kıldığını ve böyle bir bölünmeyi nasıl meşrulaştırdığını hayal etmenin zor olduğunu öne sürüyor. Ayrıca, böyle bir görüşü benimseyenlerin, sırasıyla iyilik ve kötülüğün değerini ve değersizliğini, erdem ve ahlaksızlığın yanı sıra övgü veya suçlamanın gerekçesini de sonuçta ortadan kaldırdıklarını öne sürmektedir (4.37.2). Irenaeus bunun yerine Tanrı'nın tüm insanları eşit yarattığını iddia ediyor; İnsanın yaratılışındaki ilahi eylemin bir sonucu olarak, tüm insanlara aynı doğa bahşedilmiştir, yani hepsi Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde yaratılmıştır. Bunun da, tüm insanların "seçim yapmakta özgür" olduğu (*liber in arbitrio et suae potestatis*) ve hepsinin kurtarılabileceği anlamına geldiğini söylüyor.²³ Irenaeus tezini şu şekilde özetliyor: İnsan akılla donatılmıştır ve bu bakımdan Tanrı'ya benzemektedir, yaratıcısı tarafından yaratılmıştır, böylece yargılama ve karar vermede özgürdür. Sebep insana atfedilmiştir, öyle ki mısır mı polen mi olacağı yalnızca insana bağlıdır. Bu nedenle insan haklı olarak kınanmıştır, çünkü rasyonel bir varlık olarak gerçek akıllı kaybetmiş ve Tanrı'nın adaletine karşı çıkarak mantıksız bir yaşam sürmüştür (*Sapkınlıklara Karşı* 4.4.3).²⁴ Bu yoğun pasajda Irenaeus üç iddiada bulunur: (a) insan Tanrı'ya benzer, bu da insanlar arasında Tanrı'ya benzerliğin hiçbir varyasyonu olmadığı anlamına gelir; (b) Tanrı'ya benzerliğin, insanın yargılama ve seçme, yani Tanrı'nın adaletine uyup uymama özgürlüğüne sahip olması gerçeğinden oluştuğu; ve (c) hayattaki başarısını veya mutluluğunu belirleyen kişinin kendisi olduğu. Daha önceki Hristiyan düşünürler gibi, Irenaeus da sıklıkla "seçim ve yargılama özgürlüğünün" (*liber in arbitrio*) insanlara özgürce seçim yapabilmeleri için Tanrı tarafından verilen temel bir özellik olduğunu vurgular. Valentinus, kısmen Pavlus'un Romalılara Mektup 8.5'teki dünyevi ve ruhani insanlar arasındaki ayrımına güveniyor. ²³ Bkz. Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* 4.4.3, 4.37.1, 4; Gösterim 11, SC 406: 98. Ayrıca bkz. Fantino 1985, 5-8, 68-75 ve Osborn 2001, 211-216, bunlar Irenaeus'ta Tanrı'nın imgesi ve benzerliği kavramlarını ve bunların farklılıklarını tartışır. ²⁴ *homo verorotionabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat. quapropter et iuste kınama, quoniamrationabilis factus amisit veramrationem, ve irrasyonel olmayan olumsuzluklar est iustitiae Dei.*

--- SAYFA 229 ---

İster Tanrı'nın emirlerine uymak ister onları ihmal etmek isteyin, yani iyiyi veya kötüyü seçebilirler.25 Irenaeus ayrıca bu bağlamda tüm insanların eşit olduğunu ve iyi veya kötü olmanın onların seçimi olduğunu vurgular (Sapkınlıklara Karşı 4.37.2-4). Irenaeus ayrıca, seçim özgürlüğümüzü iyi kullanmanın bize ödül olarak ilahi ölümsüzlük armağanını getireceğini iddia eder (ibid. 5.29.1). Bu, Theophilus'ta ve bir şekilde Justinus'ta da bulduğumuz bir noktadır. Irenaeus bu noktanın daha güçlü bir versiyonunu sunuyor: Özgür seçim kapasitesinin (arbitrium, αὐτεξούσιον) amacının insanı ölümsüzlüğe götüren bir amaç olduğunu, ancak bunun ancak bu yeteneğin iyi kullanılması durumunda gerçekleşebileceğini öne sürüyor (5.29.1). Bu insani özelliğin temel amacı sadece istediğimiz gibi seçim yapmamızı sağlamak değil, aynı zamanda mükemmel bir Hristiyan yaşamı sürdürmemize ve böylece kurtuluşa ulaşmamıza yardımcı olmaktır. Tertullianus da, Irenaeus gibi, bir yandan Tanrı'nın dünyanın tek ilkesi olduğunu ileri sürerken, bir yandan da dünyadaki kötülükten Tanrı'nın sorumlu olmadığını Gnostiklere karşı savunmakla ciddi biçimde ilgileniyor; daha ziyade kötülüklerin kökeninin yalnızca insanda olduğunu ileri sürer (Marcion'a Karşı 2.6.1). Elbette, Tanrı'nın insanı yarattığı ve aslında insanı kendi suretinde ve benzerliğinde yarattığı gerekçesiyle, insanın neden olduğu kötülüklerden nihai olarak Tanrı'nın sorumlu olduğu iddia edilebilir. Tertullianus, seleflerinin çoğu gibi, insanın özgür seçim yapma yeteneğiyle donatılmış Tanrı tarafından yaratıldığını iddia ederek böyle bir görüşe karşı çıkıyor. Justin ve Irenaeus gibi Tertullianus da Stoacıların yaptığı gibi iyinin yanında yer almaya dayalı bir kavram değil, özgürlüğün iyiyi ya da kötüyü seçmekten ibaret olduğu bir özgür irade kavramıyla hareket eder. Tertullianus, insanın iradesini kötüye kullanmasından nihai olarak Tanrı'nın sorumlu olduğu itirazına karşı bir dizi argüman ileri sürer. Bu argümanlardan ilki, ilk kez Theophilus ve Irenaeus'ta karşılaştığımız bir düşünce çizgisini geliştiriyor. İrade özgürlüğü (libertas arbitrii), kendi suçunu, onu bahşeden kişiye değil, gerektiği gibi işlemesini sağlamayan kişiye yükleyemez. O halde Yaratıcıyı hangi yanlışla suçlayabilirsin? İnsanın günahı konusunda ise, insanın olanın Tanrı'ya ait olamayacağını ve onu yasaklamış, hatta kınamış olduğu görülen günahın yazarı olarak yargılanamayacağını söylüyorum. Eğer ölüm bir kötülükse, ölüm bile onu tehdit edene değil, onu görmezden gelene nefret getirebilir. Bu onun yazarıdır: onu göz ardı ederek yarattı, çünkü o gelmezdi 25 veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum Deus fecit, ab initio habentem suam potestatem sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum ab eo. vis enim a Deo non fit, sed bona sententia adest illi semper (Sapkınlıklara Karşı 4.37.1; bkz. aynı eser 4.37.4).

--- SAYFA 230 ---

222 Karamanolis onun ihmali dışında var oldu. (Marcion 2.9.9'a karşı, tr. Evans, değiştirilmiş) Tertullianus, kaderimizden yalnızca bizim sorumlu olduğumuzu savunan eski Hristiyan düşünürlerin tutumunu benimser ve iradenin kullanımını insanların olası ölümsüzlüğüyle ilişkilendirir. Günahın, özgür iradenin kötü kullanılması anlamına geldiğini ve ölümü de beraberinde getirdiğini iddia ediyor. Tertullianus, ölümün yazarının, ikisini yani günah ve ölümü birbirine bağlayan Tanrı değil, ikisi arasındaki zorunlu bağlantıyı göz ardı eden ve Tanrı'nın emirlerini hiçe sayarak ilahi irade armağanını kötü kullanmaya devam eden insan olduğu iddiasını savunur.²⁶ Tertullianus burada bir benzetme getiriyor: Nasıl ki yerçekimi yasasını Tanrı'nın yazarlığı, bir kişinin pencereden düşerek yer çekimini dikkate almaması durumunda onu ölümünden sorumlu kılmaz, benzer şekilde, Tanrı'nın günah ile ölüm arasında kurduğu gerekli bağlantıyı göz ardı etmesi nedeniyle ölümünden tamamen insanın sorumlu olduğunu iddia eder. Ayrıca kimse, örneğin şeytanın varlığına başvurarak, insanın özgür iradesini kötüye kullanmasının sorumluluğunu Tanrı'ya atamaz; çünkü Tertullian, onun da Tanrı'nın yaratımı olmadığını, çünkü Tanrı'nın tüm melekleri başlangıçta iyi yarattığını ve onun yozlaşmasının nedeninin de şeytanın özgür iradesini kötüye kullanması olduğunu öne sürer.²⁷ Benzer şekilde, insanın Tanrı'nın benzerliğinde yaratıldığını, ancak yaratıcıdan ve orijinal insan doğasından uzaklaştığını ileri sürer (Gözlük Üzerine) 2.11–12). Tertullianus, daha sonra Origen tarafından benimsenen görüşün habercisidir: Tanrı, düşünmeyle meşgul olan çeşitli akıllar yaratmıştır ve onların düşüncelerini iyi ya da kötü kullanmalarının bir sonucu olarak, melekler ya da şeytanlar ya da insanlar olarak gelecek yaşamlarını, yani öncelikle karakterlerini ve eğilimlerini belirlemişlerdir. Tertullianus, Origen tarafından da ele alınacak olan başka bir soruyu ele alıyor; yani Tanrı'nın neden insana özgür irade bahsettiği sorusu, çünkü bunun sadece dünyaya kötü alışkanlıklar getirmekle kalmayıp aynı zamanda fail için de kendi kendine zarar vermesi gibi zararlı etkilere yol açacağını biliyordu. Tertullianus, insanın kendi başına seçmediği sürece iyiliği hiçbir şekilde sergileyemeyeceğini ve bu yeteneğin ilahi bir armağan olduğunu, çünkü insanın iyilik yapmasını ve iyiliğe sahip olmasını sağladığını ileri sürer. Böylece insan, Tanrı tarafından kendisine bahşedilen kendine ait bir iyiliğe sahip olabilsin ve bundan böyle iyilik insana özgü ve doğal olabilsin. ²⁷ Tertullian'ın man sua sponte yolsuzlukum'dan, yani "kendi eyleminden dolayı yozlaşmış"tan söz eden kendi diline yakın durmaya çalışıyorum (Marcion'a Karşı 2.10.1).

--- SAYFA 231 ---

Ona özgürlük (libertas) ve seçme yeteneği (potestas arbitrii), Tanrı tarafından kendisine bahsedilen iyiliğin bir tür aktarımı olarak verilmiştir (Marcion'a Karşı 2.6.5). Tertullianus, insanın akılcılığı göz önüne alındığında, insanın akıl olmadan iyiliğe ulaşmasının mümkün olmadığı varsayımına devam ediyor. Stoacıların izinden giderek, rasyonel varlıkların bu yönde rasyonel bir seçim yapmadıkça iyilik yapamayacaklarını savunur. Ve Justin ve Tatian gibi Tertullianus da iyi ya da kötü, erdem ya da kötülük arasındaki seçimin özgürlüğün eşit ifadeleri olduğunu ve özgür iradeye sahip olmanın karşıtlar arasında, doğru ile yanlış, erdem ya da kötülük arasında seçim yapmak anlamına geldiğini düşünüyor gibi görünüyor; bu görüş Stoacı özgürlük anlayışına karşı İskender tarafından savunuldu (buna göre özgürlüğe ancak iyiyi seçtiğimizde ulaşırız).²⁸ Daha önceki Hristiyanlar gibi Tertullianus da Peripatetik özgürlük görüşünün kendi amaçlarına uygun olduğunu düşünüyor çünkü Tanrı'nın ne herhangi bir kötülükten sorumlu olduğunu ne de adam kayırma suçlusu olduğunu ileri sürerek Gnostiklere karşı çıkıyorlar. Ancak burada, tüm insanların aynı derecede akılcılığa sahip olmadığı itirazı yapılabilir: Bazı insanlar, özel bedensel yapılarından veya mizaçlarından dolayı çok güçlü, akılcı olmayan arzulara sahipken, diğerleri böyle değildir. Bu bağlamda, Tanrı'nın ahlaksızlık veya kötülükten doğrudan sorumlu olmayabileceği ancak yine de insanlar arasındaki belirli bir eşitlik eksikliğinden sorumlu olduğu iddiası da ileri sürülebilir. Bu eşitlik eksikliği, ne Tertullian'ın ne de Irenaeus'un ele almadığı bir konuyu gündeme getiriyor. Esas olarak Gnostik determinizme karşı çıkmak ve tüm insanların eşitliğini yalnızca seçme güçleri açısından savunmakla ilgileniyorlardı. Clement, Gnostiklere karşı bu tür bir polemikğin ötesine geçiyor ve sistematik olarak böyle bir teori ortaya koymasa da, tam teşekküllü bir Hristiyan özgür irade teorisinden yararlanıyor gibi görünüyor. 4 İskenderiyeli Clement Clement, çalışmalarında insanın özgürce seçim yapma gücüyle donatıldığını sık sık tekrarlıyor ve bunu αὐτεξούσιον veya τῶφ' ἡμῶν olarak adlandırıyor. Aşağıdaki pasaj bu konunun Clement'in düşüncesindeki merkezi öneminin göstergesidir: 28 Alexander'ın özgür irade kavramı hakkında bkz. Frede 2011, 95-101 ve Natali ile Lautner'in bu ciltteki katkıları. İskender'in özgür irade kavramının ilk Hristiyanlar üzerindeki etkisi hakkında Edwards'ın bu ciltteki 300-301'e bakınız.

--- SAYFA 232 ---

24 Karamanolis Fazilet ise başkalarına değil tamamen bize bağlıdır (ἐφ' ἡμῖν). Bize karşı çıkarak bizi başka şeylerden alıkoyabilir ama bu, elinden geldiği kadar tehdit etse bile, hiçbir şekilde seçme (τὸ ἐφ' ἡμῖν) kapasitemiz için geçerli değildir, çünkü bu, bizden başka kimseye ait olmayan ilahi bir armağandır. Sonuç olarak, ahlaksızlığın başkasının değil, ahlaksız olanın bir kusuru olduğuna inanılırken, ölçülülük ılımlı olabilen kişinin bir iyiliğidir (Çeşitli 4.19.124.2-3). Yukarıdaki pasaj iki ana noktaya dikkat çekiyor: Birincisi, sınırsız seçim kapasitesi bize Tanrı tarafından verilmiştir, bu ilahi bir armağandır; ikincisi, bu kapasitenin, insanları erdem ve kötülüklerden sorumlu kılan karakteristik bir özelliği olduğudur. Her iki nokta da daha önceki Hıristiyan düşünürlerin çoğu için oldukça ortaktır. Bununla birlikte Clement, özgürce seçim yapma kapasitesinin insan zihninin veya ruhun yönetici kısmı olan akıl yürütme kısmı olan ἡγεμονικόν'un en temel işlevi olduğunu iddia ederek kendisini öncüllerinden ayırır. Clement bunu birkaç pasajda açıkça ortaya koyuyor. Zenginliğin insan yaşamındaki rolünü tartışan The Rich Man's Salvation adlı eserinde 14.2-4'te şu iddiada bulunur: Bu nedenle sorumluluğu, kendi başına ne iyi ne de kötü olan, sorumlu olmayan bir şeye değil, her şeyi kendi seçimine göre iyi ya da kötü kullanma gücüne sahip olana yüklememeliyiz. Ve bu, kendisine verilenle başa çıkmak için hem özgür muhakemeye (κριτήριον ἐλεύθερον) hem de seçim özgürlüğüne (αὐτεξούσιον) sahip olan insan zihnidir.²⁹ (Tr. Butterworth, değiştirilmiş) Yukarıdaki pasaj sadece bunun insanın tercihi olduğunu açıkça belirtmesi açısından önemli değildir. Bu, Sokrates'in Euthydemus (278e-281e) ve Meno'daki (78b-79e) argümanını anımsatan bir iddia ama aynı zamanda "zihnin" (νοῦς) seçim özgürlüğüyle donatılmış olduğu görüşünü de hatırlatıyor. Başka bir yerde Clement, bunun aslında bir "zihin yetisi" (ἡγεμονικόν) olduğunu ve aslında tüm diğer yetilerin hizmetkarı olduğu en temel yeti olduğunu ileri sürer: Yapmadığımız şeyi ya yapamadığımız için ya da istemediğimiz için yapmıyoruz ya da her ikisi yüzünden yapıyoruz... İrade (τὸ βούλεσθαι) o zaman 29'a sahiptir. οὐχ ῥητοῖον τὸ ἐξ ἑαυτοῦ μὴ ἔχον μήτε τὸ ἀγαθὸν μήτε τὸ κακόν, ἀνάϊτιον ὄν, αἰτιασθαι, ἀλλὰ τὸ δυνάμενον καὶ καλῶς τοῦτοις χρῆσθαι καὶ κακῶς, ἀφ' ὧν ἂν ἔλθῃται, κατ' αὐτὸ (τοῦτο αἶτιον ὄν). τοῦτο δ' ἔστι νοῦς ἀνθρώπου, καὶ κριτήριον ἐλεύθερον ἔχων ἐν Bu çok önemli.

--- SAYFA 233 ---

Özgür İrade 225 Konusunda İlk Hristiyan Filozoflar her zaman ilk roldedir. Çünkü zihnin diğer yetileri onun hizmetkarları olmalıdır.³⁰ (Muhtelifler 2.16.77.2–5.) Bu pasajda τὸ βούλεσθαι açıkça bir seçme kapasitesinden daha fazlasıdır; insan zihninin bir yetisi ve aslında tüm diğer yetilere hakim olan bir yetidir. Ve buradaki ilgili soru, insan zihninin bu özelliğinin bu tür bir merkeziliği haklı çıkarmak için nasıl bir rol oynadığıdır. Clement'in Hristiyan inancını tartışma bağlamında özgür irade konusunu gündeme getirdiğini baştan belirtmek önemlidir. Clement, "zorunluluğa" dayalı (κατ' ἀνάγκην) ve "seçime dayalı" (κατὰ προαίρεσιν; Paedagogus 1.87.2)³¹ din arasında ayırım yapar ve Logos'un insanın Hristiyan inancına bağlılığını seçmesine olanak sağladığını savunur (a.g.e. 1.30.3–31.1). Clement aslında insanın "özgürce" (τὸ ἐκούσιον) seçme kapasitesinin, insanın Logos'un rehberliğini kabul edebilmesi veya reddedebilmesi için var olduğunu ileri sürer (Paedagogus 1.87.1–2). "Aklını" (ἡγεμονικόν) kullanarak yapabilir, "müzakere yeteneği" (προαιρετικὴ δύναμις; Muhtelifler 6.16.135.2–4) ile donatıldığı göz önüne alındığında. Bu seçim elbette bir irade eylemidir ancak günlük yaşamda yaptığımız sıradan seçimlerden biri değildir; bu daha ziyade belirli bir tür seçimdir, yani aşağıdaki pasajın da belirttiği gibi Hristiyan inancını kabul etme seçimidir. Şimdi, gücümüz dahilinde olan şey (ἐφ' ἡμῖν), hem onun efendisi olduğumuz (κύριοι), hem de onun karşıtıdır; örneğin felsefe yapsak da yapmasak da, inansak da inanmasak da (πιστεῖν ἢ ἀπιστεῖν). Zıtlıkların her birinin eşit derecede ustası olduğumuz için, özgürce seçim yapma kapasitesine sahip olduğumuz açıkça ortaya çıkıyor (τὸ ἐφ' ἡμῖν) (Çeşitli 4.24.153.1). Bu bağlamda "inanmak" ve "inanmamak" terimleri, Hristiyan doktrinine bağlılığın (veya bunun yokluğunun) özel anlamında kullanılmaktadır. Yukarıdaki pasajda Clement, özgürlüğümüzün ikisinden birini seçme, inanma veya inanmama yeteneğimizden ve daha genel olarak "zıt seçenekler" (τὰ ἀντικείμενα) arasında seçim yapma yeteneğimizden oluştuğunu öne sürüyor. Justin de bu noktaya dikkat çekiyor ancak zıt hareket tarzlarına değiniyor, Clement ise özellikle Hristiyan inancını takip etme seçimine değiniyor. Önceki tüm 30 gibi ἀδεμήποιοῦμεν, ἥτοι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι οὐποιοῦμεν ἢ διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι ἢ δι' ἀμφοτέρω ... προηγείται τοίνυν παντὶν τὸ βούλεσθαι. bu çok önemli. 31 Bkz. Çeşitliler 7.12.73.5. Bu konuda Havrda 2011'e bakınız.

--- SAYFA 234 ---

226 Karamanolis Hristiyan düşünürler ama Stoacıların aksine Clement, yanlış seçim yaptığımızda, kötü ya da kötü eylem tarzını seçsek bile özgürlüğümüzün ifade edildiği görüşünü benimser. Ancak Tanrı'nın, yani Logos'un rehberliği veya öğütleriyle böyle bir seçimden kaçınılabileceğine dikkat çekiyor. Clement bu fikri özellikle Paedagogus ve Protrepticus'unda detaylandırır. İnsanın, Tanrı'ya uymak ya da uymamak, inanmak ya da inanmamak arasında seçim yapma konusunda yalnız bırakılmadığını iddia eder; Clement bunun yerine Logos'un insanlarda Tanrı'yı takip etme ve Tanrı gibi olma arzusunu uyandırdığını ileri sürer (Protrepticus 117.2). Clement, Tanrı'nın meleklerinin, Cumhuriyet 10'daki Er mitindeki Lachesis'in iblisleri gibi çalıştığını, insanların kendi yaşam seçimlerini taahhüt etmelerine ve bunu gerçekleştirmelerine yardımcı olmak için insan ruhlarına gönderildiklerini öne sürüyor (Muhtelif 5.13.90.5-91.5; bkz. 6.17.161.2). Clement aslında Sokrates'in daimonunun, onun iyiliğe adanmasına yardımcı olan bir melek gibi bir şey olduğunu ileri sürer (5.13.91.5). Ancak Clement, Tanrı'nın çağrıları ile biz insanların yaptığı seçimler arasında bir çelişki olduğunu düşünmek için hiçbir neden olmadığını, çünkü ikna olup olmamak, iyiye bağlanmak ve Tanrı'nın emirlerine uyup uymamak tamamen bizim elimizde olduğunu iddia eder.³² Kötülük içimizde cehalet veya zayıflık nedeniyle ortaya çıkar ve bizi aslında gitmek istemediğimiz yönle sürükler.³³ Clement, herkesin takip etmeyeceğini bilmesine rağmen Tanrı'nın herkese hitap ettiğini ekler. o. İlahi öğütler yalnızca bir çağrıdır; kabulleri ve nihai onayları bize bağlıdır. Stoacı bilişsel izlenimlerde olduğu gibi, bize hiçbir şey yaptıramazlar, aksine onayımızı gerektirirler.³⁴ Bununla birlikte, bilişsel izlenimlerin onaylanmasıyla ilgili Stoacı teori ile Clement'in tamamen Hristiyan bir yaşam sürme amacına yönelik ilahi öğüt teorisi arasında bir fark vardır. Stoacı teoriye göre, rıza tamamen bizim elimizdeyken, mükemmel bir Hristiyan hayatı yaşama hedefi tamamen insanın erişebileceği bir hedef değildir. Clement, bu amacın gerçekleşmesinin hem bizim seçimimizi hem de Tanrı'nın yardımını, yani Tanrı'nın lütfunu gerektirdiğini öne sürüyor (Miscella- 32 ὁ θεὸς λόγος κέκραγεν πάντας συλλήβδην) καλῶν, εἰδῶς μὲν καὶ μάλιστα τοὺς μὴ πεισθησομένους, δμως δ' οὖν, ἐφ' ἡμῖν τὸ πείθεσθαι τε καὶ μὴ, ὡς μὴ ἔχειν ἄγνοιαν προφασίσασθαι τινος, δικαίαν τὴν κλήσιν πεποιήται, τὸ κατὰ δύναμιν δὲ ἐκάστου ἀπαιτεῖ (Çeşitli 2.5.26.3). κακῶν δὲ αἰτίαν καὶ ὕλης ἄν τις ἀσθένειαν ὑπολάβοι καὶ τὰς ἀβουλήτους τῆς ἀγνοίας ὁρμὰς τὰς τε ἀλόγους δι' ἀμαθίαν ἀνάγκας (Çeşitli 6.3.16.2; cf. 6.2.9.4). ³⁴ Sextus Empiricus, Profesörlere Karşı 7.247-252 (LS 40E).

--- SAYFA 235 ---

Özgür İrade Üzerine İlk Hristiyan Filozoflar 227 ile 5.1.7.1-2).35 Başka bir deyişle, Clement'e göre, insanın mükemmel bir Hristiyan hayatı yaşama, yani Tanrı gibi olma amacının farkına varılması, insan ve Tanrı arasındaki işbirliğini gerektirir. Mükemmelliğe tek başına insan tarafından ulaşılamaz, bunun yerine Tanrı'nın yardımını gerektirir.36 Mükemmelliğe ulaşma projesine insanın katkısı, ilahi rehberliği takip etme ve bu amaca ulaşmak için elinden geleni yapma rızasında yatmaktadır.37 Tanrı, insanın bu çabasına karşılık verir ve insana yardım etmek ve sonunda onu kurtarmak için müdahale eder. Zenginlik tutkusu gibi bizi rahatsız eden çeşitli güçlü tutkular göz önüne alındığında, Clement kimin kurtarılabileceği (τίς δύναται σωθῆναι) sorusuna değinerek şu yorumu yapıyor. Ama Rab cevap verir: "İnsanlar için imkansız olan, Tanrı için mümkündür." (Markos 10.27) Bu da yine büyük bir bilgelikle doludur, çünkü insan kendi başına tutkusuz durum için çabalayıp çabalarken hiçbir şey elde edemez, ancak bu amacı şevkle takip ettiğini ve derin bir ciddiyetle olduğunu açıkça ortaya koyarsa, Tanrı'dan gelen gücün eklenmesiyle galip gelir. Çünkü Tanrı, arzu ettikleri zaman ruhlara kendi gücünü üfler; ancak eğer onlar şevklerinden vazgeçerlerse, o zaman Tanrı'dan verilen ruh da geri çekilir; çünkü insanları kendi istekleri dışında kurtarmak bir güç eylemidir, ancak onları istedikleri zaman kurtarmak bir lütuf eylemidir. (The Rich Man's Salvation 21.1-2, tr. Butterworth.) O halde Clement'e göre insanın özgür iradesinin ana görevi, daha önceki Hristiyanların düşündüğü gibi yalnızca belirli bir eylem tarzını seçmek değil, belirli bir yaşam tarzını seçmektir. Bu nedenle Clement bu bağlamda Platon'un Er mitinden yararlanır. Platon için olduğu gibi Clement için de en önemli olan bu yaşam seçimi, βίος türü, çünkü büyük ölçüde bu seçimdir. Sporcuların dediği gibi, siperin üzerinden atlayıp atlamak iyi bir şey ama ruhun yükselmesi de özel bir zarafetten yoksun değil. Tartışma için bkz. Havrda 2011. 36 The Rich Man Salvation'ın 10. bölümündeki aşağıdaki pasaj bu açıdan önemlidir: "ἐιθέλεις τέλειος γενέσθαι." bu çok önemli. bu çok önemli. καὶθειὼς τὸ "ἐιθέλεις" τὸ αὐτεξούσιον τῆς προσδιαλεγόμενης αὐτῷ ψυχῆς ἐδήλωσεν. ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ γὰρ ἦν ἡ αἵρεσις ὡς ἐλευθέρῳ, bu çok önemli. çok teşekkür ederim, ἵν' οὕτως ἴδιον αὐτῶν ἡ σωτηρία γένηται: "Eğer mükemmel olursan" (Matta 19.21). Yani henüz mükemmel değildi; çünkü mükemmelliğin derecesi yoktur. Ve "eğer istersen" O'nunla konuşan ruhun seçme özgürlüğünün ilahi bir beyanıydı. Çünkü hediye, Rab olarak Tanrı'nın elinde olmasına rağmen, seçim özgür bir varlık olarak insana aitti. Ve O, arzulayanlara, içtenlikle dilenenlere ve bu şekilde kurtuluşun kendilerinin olabilmesi için verir (çev. Butterworth, değiştirilmiş). 37 Çeşitli 2.5.26.3, 7.2.9.4, 7.2.12.1-5.

--- SAYFA 236 ---

228 Sonraki tüm seçimleri Karamanolis belirliyor. Bu seçimin önemi göz önüne alındığında Clement, bu seçimi yapma özgürlüğümüzü, insan özgürlüğünü ihlal etmeyen, aksine onu güçlendiren bir tür ilahi yardımla uzlaştırmaya çalışır. Oldukça açık bir şekilde, Clement'le birlikte Hristiyan düşünürlerin özgür seçim yeteneğimizle ilgili argümanlarında açık bir değişim var. Sorun böyle bir kapasiteye sahip olup olmadığımız değil, bu kapasitenin tek başına bizi Hristiyan mükemmelliğine ve kurtuluşuna ulaştırmak için yeterli olup olmadığıdır. Artık insan iradesinin Clement için neden bu kadar önemli olduğunu anlayabiliyoruz; çünkü bu sayede karakterlerimizi, hayatlarımızı şekillendiriyor ve nasıl bir insan olacağımıza karar veriyoruz. Aslında Hristiyan "bilge adamını" (γνωστικός) diğerlerinden ayıran şey, onun "iradesinin" (τὸ βούλεσθαι) yargısını ve eylemlerini belirlemesidir (Muhtelif 2.16.77.5-6). Bu, karakterlerimizden ve yapılarımızdan sorumlu olduğumuzu göstermeyi amaçlayan Origen'in daha karmaşık özgür irade teorisinin önünü açan bir adımdır; Clement'e göre irademizin yaptığı yaşam seçimi aynı zamanda gelecekteki seçimlerimizi ve eğilimlerimizi de belirlemekte ve dolayısıyla hayatımızı kritik bir şekilde şekillendirmektedir. 5 Sonuç Yukarıdaki taslaktan, ilk Hristiyan filozofların özgür irade ve insan sorumluluğu sorunuyla güçlü bir şekilde meşgul olduklarının açıkça ortaya çıktığını umuyorum. Onların argümanlarına yakından bakıldığında bu meşguliyetin nedenleri açıklanmaktadır. Seçimlerimizin şu ya da bu şekilde belirlendiğini, seçme güç ve otoritesine sahip olduğumuzu, hiçbir şeyin bizi rızamızı zorlayamayacağını savunanlara karşı bu görüşü savunmak istediler. Ancak Justin'den bu yana ilk Hristiyan filozoflar insanın özgür seçim kapasitesini ve insan özerkliğini savunurken, Clement bu kapasiteyi insan zihninin bir yetisi (τὸ βούλεσθαι) ve aslında zihinsel yaşamımızda birincil role sahip olan bir yeti haline getirme konusunda daha ileri bir adım atıyor. Bu fakülte sadece günlük yaşamdaki bireysel seçimlerimizden değil, daha da önemlisi yaşam seçimlerimizden de sorumludur. Clement'e göre yapmamız gereken ana seçim bu, çünkü bu genel olarak yaşamlarımızı belirliyor. Bu, bu seçimin diğer tüm seçimleri ve aynı zamanda mizaçlarımızı ve karakterlerimizi şekillendirdiği anlamına gelir. Clement'e göre bu seçim aynı zamanda Tanrı'ya olan bağlılığımızın bir göstergesi olarak da önemlidir. Tanrı'nın kurtuluşa yönelik yardımı bu tercihe saygı duyar ve onu daha da ödüllendirir. Clement, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde özgür irade teorisinin gelişiminde önemli bir bağlantıdır; Origen'in, anayasalarımızdan, karakterlerimizden ve eğilimlerimizden sorumlu olduğumuzu söyleyen özgür irade teorisinin önünü açar.

--- SAYFA 237 ---

Özgür İrade Üzerine İlk Hristiyan Filozoflar 229 Kaynakça Amand, David. 1945. Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Louvain: Bibliothèque de l'Université. Bobzien, Susanne. 1998a. Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük. Oxford: Clarendon. Bobzien, Susanne. 1998b. "Özgür İrade Sorununun Yanlışlıkla Anlaşılması ve Geç Doğuşu." *Phronesis* 43: 133-175. Boys-Stones, George. 2007. "Kader ve İnsanın Özerkliği Üzerine 'Orta' Platoncular." Yunan ve Roma Felsefesinde MÖ 100 – MS 200, Robert W. Sharples ve Richard Sorabji tarafından düzenlenmiştir, cilt. 2, 431-447. Londra: Klasik Araştırmalar Enstitüsü. Boys-Stones, George. 2007. "Origen'de İnsan Özerkliği ve İlahi Vahiy." Severan Culture'da, Düzenleyen: Simon C.R. Swain, Stephen J. Harrison ve Jas Elsner, 488-499. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Cumont, Franz. 1912. Yunanlılar ve Romalılar arasında Astroloji ve Din. New York: G.P. Putnam'ın Oğulları. Dihle, Albrecht. 1982. Klasik Antik Çağda İrade Teorisi. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Fantino, Jacques. 1985. L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon. Paris: Cerf. Frede, Michael. 2011. Özgür Bir İrade. Antik Düşüncede Kavramın Kökenleri, Anthony A. Long tarafından düzenlenmiştir. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları. Gourinat, Jean-Baptiste. 2014. "Adsensio in nostra potestate: Antik Stoacılıkta 'Bizden' ve 'Bize Kadar' - Yeniden Değerlendirme Dilekçesi." Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 141-150 tarafından düzenlenmiştir. Sankt Augustin: Akademi. Havrda, Matyáš. 2011. "İskenderiyeli Clement'e Göre Lütuf ve Özgür İrade." Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi 19: 21-48. Hegedus, Tim. 2007. Erken Hristiyanlık ve Antik Astroloji. New York: Peter Lang. Hengstmann, Christian. 2016. Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik. Münster: Aschendorff. Karamanolis, George. 2013. Erken Hristiyanlığın Felsefesi. Durham: Zeka. Layton, Richard A. 2000. "Propatheia: Tutkuların Kökeni Üzerine Origen ve Didymus." *Vigiliae Christianae* 54: 262-282. Long, Anthony A. 1982. "Astroloji: Argümanların Artıları ve Kontraları." İçinde Bilim ve Spekülasyon: Helenistik Teori ve Uygulama Çalışmaları, editör Jonathan Barnes, 165-192. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Long, Anthony A. 2002. Epiktetos: Stoacı ve Sokratik Yaşam Rehberi. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Is: Long, Anthony A. ve David N. Sedley. 1987. Helenistik Filozoflar, 2 cilt. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

--- SAYFA 238 ---

230 Karamanolis Minnis, Denis. 2010. "Justin Şehit." Lloyd P. Gerson tarafından düzenlenen Geç Antik Çağda Cambridge Felsefe Tarihi, cilt. 1, 258-269. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Osborn, Eric. 1997. Tertullian: Batının İlk İlahiyatçısı. Cambridge: Cambridge University Press. Osborn, Eric. 2001. Lyons'lu Irenaeus. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. SC: Kaynaklar chrétiennes. Paris: Cerf, 1942-. Sorabji, Richard. 2000. Duygu ve İç Huzur: Stoacı Ajitasyondan Hristiyan Günaha. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Sorabji, Richard. 2007. "Prohairesis ve Benlik Üzerine Epiktetos." *The Philosophy of Epictetus'ta*, editörleri Theodore Scaltsas ve Andrew S. Mason, 87-98: Oxford: Oxford University Press. SVF: von Arnim, Hans. 1903-1905. Stoicorum veterum fragmenta. Leipzig: Teubner. Taormina, Daniela. 2014. "Porphyry'nin Er Mitinin Yorumunda Seçim (hairesis), Kendi Kaderini Belirleme (autexousion'a) ve Gücümüzde Olan (eph' hêmin). Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, editörler: Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 265-282. Sankt Augustin: Akademi. Thomassen, Einar. 2006. Manevi Tohum: Valentinianus Kilisesi. Leiden: Brill.

--- SAYFA 239 ---

Bölüm 13 İlahi Nedensellik. Plotinus'ta Demiurge ve Providence Enrico Peroli 1 Giriş Plotinus, yaşamının son yıllarında, Porphyry'nin kronolojik sıraya göre 47 ve 48 numaralı iki incelemeye ayırdığı Providence Üzerine tek ve uzun bir çalışma yazdı. Emile Bréhier'in yıllar önce belirttiği gibi, "Yunanistan'ın teodiseye yaptığı katkıların en iyisi"1 olan bu çalışmada Plotinus, geleneksel bir çerçeveyi takip ederek klasik inayet temasını tartışıyor; üç ana konuyu içeriyordu: 1) takdirin varlığının kanıtları; 2) takdirin hareket etme şekli; ve 3) kelimenin tam anlamıyla teodise.2 Ancak eserin ilk bölümlerinde Plotinus, bazı önemli yönlerden tamamen geleneksel olmayan bir tez sunar. Plotinus, asıl amacının evrenimizin mümkün olan en iyi şekilde düzenlenmediği iddiasını çürütmek olduğunu açıklayarak başlıyor. Bu iddia Epikürosçuların ve Gnostiklerin ağzından dile getirilmektedir; ilki "kaderin hiçbir şekilde var olmadığını, diğeri ise evrenin kötü bir yaratıcı tarafından yapıldığını söylüyor" (3.2.1.7-10). Bu iddiaya karşı Plotinus, tartışmasının en başında "evrensel takdir" (ἡτοῦπαντὸς πρόνοια) var olduğunu ve bu "evrensel takdir" in en iyi fiziksel kozmosu meydana getirdiğini iddia eder. Bu bağlamda pronōia teriminin Nous'a uygulanması gerekir, çünkü ilahi Akıl duyulur dünyanın ve onun rasyonel düzeninin nedenidir (3.2.1.24-26). Ancak bunun hemen ardından Plotinus, bu kozmik düzenin, nedeninin ortaya çıkardığı hiçbir rasyonel tasarımı yansıtmadığını açıklar. Bir yandan Plotinus, zamir teriminin, kozmosun nedeni olarak Nous'a uygulandığında, "evrenin Akıl'dan geldiği ve Akıl'ın doğada öncelikli olduğu" veya Plotinus'un kendi zamir tanımında belirttiği gibi, "Herkesin takdiri 1 Armstrong 1966-88, cilt 3, 38" gerçeğini ifade ettiğini açıkça belirtir. Plotinus'un tüm çevirileri Armstrong'un Loeb'inden alınmıştır. Enneads baskısı, bazı küçük değişikliklerle birlikte Henry ve Schwyzer 1964-1982'yi takip etmektedir. 2 Bréhier 1924-38, cilt 3, 17-23 © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020.

--- SAYFA 240 ---

232 Peroli [fiziksel kozmos için] onun Akla göre varlığıdır" (3.2.1.22-23). Öte yandan Plotinus, ἡτοῦπαντὸς πρόνοια'nın fiziksel dünyanın iyi ve rasyonel düzeninin "Tanrı'nın bir öngörüsü ve hesaplaması" sonucu olduğu anlamında anlaşılabilirliğini reddeder. (προόρασίν τινα καὶλογισμὸν θεοῦ) bu Her şeyin nasıl var olabileceği ve her şeyin mümkün olduğu kadar iyi olabileceği hakkında" (3.2.1.18-19). Bu görüş, genel olarak doğru ve anlaşılır ilkelerin fiziksel kozmos üzerinde herhangi bir etki olmaksızın hareket ettiğini iddia eden Plotinus'ta yaygındır. Akıl yürütme, düşünme, planlama ve öngörüyle meşgul olan Plotinus, ilahi nedenselliğin optimal bir dünya düzenini nasıl belirlediğini ve garanti ettiğini açıklamak için, Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti hakkında yeni ve alternatif bir teori geliştirir ve yeni teorisinin, dünyanın oluşumunun tanrısal bir açıklamasına başvuran geleneksel Platoncu teorilerden daha tutarlı ve savunulabilir bir "evrensel takdir" hikayesi sunabileceğini savunur. Bu bölümün amacı, Plotinus'un ilahi nedensellik ve inayet hakkındaki muhalif hikayesinin bazı yönlerini üç noktaya değinerek tartışmaktır. İlk olarak, Plotinus'un kozmosun Tanrı'nın nedenselliğinin ürünü olduğu yönündeki görüşünü akıl yürütme, planlama ve düşünmeye dayalı eleştirisini tartışacağım. Bunu yapmadan önce, Plotinus'un teorisinin tarihsel arka planına, kökenine ve motivasyonuna ilişkin bazı giriş niteliğinde açıklamalarla başlayacağım. 2 Tarihsel Arka Plan Her şeyden önce, Plotinus'un ilahi takdir ve ilahi nedensellik teorisi, Timaeus'a göre, mümkün olan en iyi şekilde oluşturulmuş ve düzenlenmiştir. Platon tanrıyı, iyi düzenlenmiş bir evren meydana getirmek için kendi planlaması veya hesaplaması tarafından yönlendirilen bir şekilde temsil eder (λογισμός: 30b, 34a-b). Gerçekten de, öyle görünüyor ki, tanrının nedensel gücü, tam da iyiliksever ilahi planlama iddiasını yansıtacak şekilde pronōia olarak etiketlenmiştir (Timaeus 30b-c). fiziksel dünyanın çeşitli özelliklerini açıklamaktadır (44c, 45a-b), ancak Plotinus, kozmik düzenden sorumlu olan ilahi düşüncenin bu Platonik özelliklerden herhangi birine sahip olabileceğini kabul etmez, bunun yerine, yukarıda belirtilen demiurjik nedensellik modelinin metaforik bir okumasını önerir;

--- SAYFA 241 ---

İlahi Nedensellik. Plotinos'ta Tanrı ve İlahi Takdir 233 Platon'un Timaeus'unda³; Platon'un sözlerini, duyusal dünyamızın sanki öngörülü bir zanaatkarın rasyonel planı tarafından üretilmiş gibi düzenlendiğini öne süren bir metafor olarak görür; ancak Plotinus'a göre gerçekte olan bu değildir. Plotinus'un Platon'un tanrısal nedenselliğine ilişkin harfi harfine bir okumadan ayrılmasının nedenlerinden biri onun Gnostiklere ve onların Platoncu metinleri kullanmalarına karşı polemğinde bulunabilir. Plotinus, Platon'un yaratıcısının yanlış yorumlanması olarak Gnostik kozmogoni açıklamasını reddeder. Aslına bakılırsa Plotinus'a göre böyle bir açıklama, Tanrı'nın faaliyetinin keyfi ve antropomorfik yönlerini vurgular.⁴ Pek çok bilim insanının daha önce belirttiği gibi, Gnostisizm ile doğrudan yüzleşme, Plotinus'un dünyanın oluşumuna ilişkin tanrısal olmayan bir açıklama geliştirme girişiminde önemli bir rol oynadı. Bununla birlikte, Dominic O'Meara'nın birkaç yıl önce işaret ettiği gibi, Plotinus kendi teorisini geliştirirken yalnızca Gnostisizm ile polemiklerinden ilham almamıştı.⁵ Plotinusçu görüşün bazı önemli yönleri, Gnostisizm ile açık polemikten önce gelen incelemelerde bulunabilir (30, 31 ve 31. incelemelerden oluşan sözde Gnostik karşıtı "Großschrift"te yer alır). 32): Örneğin 4 ve 5 numaralı incelemelerinde Plotinus, doğanın, zanaatçılardan farklı olarak, bir şeyler üretirken kasıtlı olmadığı ve bu nedenle zanaatkârlık süreciyle elde edilebilecek olanı çok aşan bir mükemmelliğe ulaştığı yönündeki Aristotelesçi görüşü kabul eder;⁶ ayrıca Plotinus, yaratıcıya ilişkin her türlü antropomorfik görüşü reddeder ve örneğin Cicero'nun On the Nature of The Nature adlı eserinde Epikuroşçular tarafından daha önce vurgulanmış olan bazı argümanları kullanır. Tanrılar, 1.18-20.7'de Plotinus, incelemelerinde, dünyanın oluşumuna ilişkin demiurjik açıklamalarla ilgili felsefi okullardaki tartışmalara aşina olduğunu gösterir. Plotinus'un ilahi nedensellik ve inayet teorisi bu tartışmanın ışığında yorumlanmalıdır; bu tartışmada ortaya çıkan ve geleneksel olarak Platon'un Timaeus'unun yorumuyla ilişkilendirilen sorunlara Platoncu bir bakış açısıyla bir yanıt formüle etme girişimini temsil eder. Bu çerçevede, Plotinus'un ilahi nedensellik ve inayet teorisinin, Platoncu gelenek içindeki gerilimleri çözme arzusundan kaynaklandığı makul bir şekilde anlaşılabilir. Plotinus'un Platoncu öncüllerinde çeşitli biçimlerde bulabileceği bir yaklaşım, en yüksek 3 Cf.'yi, örneğin 3.2.14.1-6, 5.8.7.36-44, 6.7.1.28-32, 6.8.7.1-4; bkz. Chiaradonna 2014b, 203-205. 4 Bkz. 2.9.6 ve Narbonne 2011, 118-121. 5 Bkz. O'Meara 1981. 6 Bkz. Aristoteles, Metafizik 7.7, 1032a12-28; Fizik 2.8, 199b28 (Plotinus'tan alıntı, Enneads 4.8.8.15-16); Göklerde 2.4, 287b. 7 Bkz. Enneads 5.9.6.20-24; 4.8.2.20-38; 4.8.8.11-16; 5.7.3.7-12.

--- SAYFA 242 ---

234 Peroli Tanrı ve yaratıcının işlevlerinin atfedildiği daha düşük bir prensip. Bu yaklaşım, en yüksek Tanrı'yı, demiurjik süreçlerdeki imalardan açıkça kurtarır, ancak onları ortadan kaldırmaz. Bunlar yalnızca başka bir kozmolojik prensibe atfedilmektedir. Bu nedenle, Orta-Platoncu yazarlar, dünyanın üretimini tanımlarken yaygın olarak demiurjik imgeye başvurmuşlar ve doğal düzenin, Alcinous'un sözleriyle (Didaskalikos 12, 167.13-14 Hermann) demiurgos'un akıl yürütmelerini ve onun dünyaya yönelik "idari kaygısını" yansıttığını ileri sürmüşlerdir.⁸ Plotinus, bu noktada daha önceki Platonculardan farklı bir görüşe sahiptir. Platon'un Timaeus'una dayanan geleneksel Platoncu demiurge anlayışını reddeder ve bu anlayışın, tüm Platoncuların paylaşması gerektiğini düşündüğü bazı önemli taahhütlerle bağdaşmadığını savunur. Plotinus, eğer Platoncu felsefenin temel ilkeleri doğru bir şekilde hesaba katılırsa, dünyanın oluşumuna ilişkin her türlü tanrısal açıklamayı dışlayan alternatif bir ilahi takdir teorisi sunmanın gerekli olduğunu savunur. Ancak böyle bir alternatif teori Peripatetik gelenek içerisinde Aphrodisiaslı İskender tarafından zaten öne sürülmüştü. Bu Peripatetik arka plan, Plotinus'un teorisini ve kökenini anlamak için dikkate alınması gereken bir diğer önemli husustur.⁹ İskender, iki Arapça versiyonu korunan İlahi Takdir adlı eserinde, göklerden ay altı bölgede uygulanan ilahi takdirin varlığını kabul eder, ancak Platon'un tanrısal nedensellik hakkındaki görüşünü reddeder. İskender, ay altı bölgede rasyonel yapıların ve düzenliliklerin bulunduğunu öne sürerek doğadaki düzenin varlığını savunur. Bu özellikle hilomorfik formları sayesinde var olan doğal türleri ifade eder; bu içkin, spesifik formların ebedi ve düzenli karakteri, gök cisimlerinin döngüsel hareketleriyle bağlantılıdır.¹⁰ Ancak İskender, bu tür rasyonel yapıların, dışsal bir paradigma olan Platonik aşkın Formlar üzerine düşünen kozmik düzeni üreten, yaratıcı ve akıl yürüten bir nedene bağlı olarak görülmesi gerektiği yönündeki Platonik görüşü reddeder. Paul Thillet'in daha önce belirttiği gibi, İskender'in demiurjik nedensellik görüşüne yönelik eleştirisi bazı açılardan Plotinus'un eleştirisine benzer: Aralarında net bir metinsel paralellik olmasa da¹¹ Plotinus'un tanıdık olduğunu biliyoruz. 6.6-9 Des Places, Plutarch, Timaeus'ta Ruhun Oluşumu Üzerine 26.1025E-F, 1027A; bkz. Opsomer 2005. 9 Bkz. Chiaradonna 2014b, 203-207, özellikle. 206: "İskender'in tanrısal nedenselliği reddetmesinin Plotinus'un teorisinin doğuşunda rol oynaması akla yatkındır." 10 Bkz. Providence 33.1-8, 87.5-10 Ruland, Sorular 1.25, 41.4-19, 2.19, 63.10-28 Bruns. 11 Bkz. Thillet 2003, 46-54; ayrıca Alexander'ın On Providence'ı ile Plotinus'un astroloji tartışması arasındaki paralelliklere dikkat çeken Adamson 2008'e bakınız.

--- SAYFA 243 ---

İlahi Nedensellik. Plotinus 235'te İskender'in çalışmasıyla birlikte Demiurge ve Providence.¹² Ancak Plotinus, yalnızca içkin belirli formlar teorisine dayanan doğal teleolojinin "yatay", kozmolojik açıklamasını reddeder. Platoncu bakış açısına göre Plotinus, duyulur dünyanın ve bu dünyaya içsel doğal amaçların iyi ve rasyonel düzeninin, duyular üstü ilkelerden ve özellikle kendi içinde Platonik Formları içeren ilahi bir Nous'tan kaynaklandığını savunur. Bu, Plotinus'u, tanrısal Nous ile dünya arasındaki nedensel ilişkiye ilişkin, dünyanın yapımına ilişkin geleneksel Platoncu tanrısal açıklama modeline tutarlı ve akla yatkın bir alternatifini temsil edebilecek yeni bir teori geliştirme sorunuyla karşı karşıya bırakır. 3 Plotinus'un Eleştirisi İlk noktama dönüyorum: Plotinus'un dünyanın oluşumuna ilişkin tanrısal bir açıklamanın savunulamaz olduğunu savunmasının nedenleri. Burada Plotinusçu argümanların tümünü inceleyemem; En önemli olduğunu düşündüğüm şeyle ilgileneceğim. Bunun için Providence Üzerine çalışmaya geri dönmemiz gerekiyor. İlk bölümde Plotinus, Nous'a dünyanın nedeni olarak atfetmemiz gereken "evrensel takdir" (ἡ τοῦ παντὸς πρόνοια), "bireye ait olan ve eylemden önce bir şeyin nasıl olması gerektiği veya yapılmaması gereken şeyler durumunda nasıl olması gerektiği veya nasıl olması gerektiği konusunda bir hesaplama olan zamir olarak anlaşılamayacağını" açıklamaktadır. bir şeye sahip olabiliriz ya da olmayabiliriz" (3.2.1.11-13). Bu tür bir tanımlama, Yunanca'da ilerideki düşünmeyi (noein) (pro) ifade eden pro-noia kavramının alışlagelmiş anlamına uygundur. Bu anlamda pronia, bir hedefe ulaşmayı amaçlayan ve bu nedenle olayların gidişatı hakkında ileriye (pro) düşünerek bu amaca ulaşmak için gerekli araçları planlayıp düzenleyen bir tür düşünmeyi ifade eder. Bu şekilde anlaşıldığında pronia terimi Aristoteles'te "ön-meditasyon"un etik ve hukuki anlamında karşımıza çıkar ve müzakere ve niyet kavramlarıyla bağlantılıdır.¹³ Plotinus bu tür bir pro-noia'nın Nous'a uygulanamayacağını açıkça belirtir; ilahi Akıl, 12 Bkz. Porphyry, Life of Plotinus 14.10-13; bkz. D'Ancona 2012, 973-975. 13 Bkz. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik 5.8, 1135b25-26, Magna Moralia 1.16, 1188b35-37. Aristoteles, etik ve hukuksal anlamına uygun olarak pronia terimini en ciddi ve en az ciddi suçları birbirinden ayırmak için de kullanır: bkz. Politika 4.16, 1300b26, Eudem Etiği 2.10, 1266b38.

--- SAYFA 244 ---

236 Peroli akıl yürütme, müzakere etme, planlama ve öngörü. Bu düşünce tarzlarının, öncelikle Nous'un düşüncesinin mükemmel gerçekliğiyle, ikinci olarak da doğasının sonsuzluğuyla bağdaşmadığını öne sürüyor. Bunları sırasıyla ele alalım. Birincisi, Aristoteles her türlü muhakeme ve müzakerenin yalnızca olumsal şeylerle ilgili olduğunu ileri sürmüştü (bkz. Nikomakhos'a Etik 6.1, 1139a12 vd.). Ancak Nous'un düşüncesinin mükemmel gerçekliği, içinde herhangi bir olumsuzluk biçiminin bulunabileceğini dışlar, çünkü ilahi Nous'un farkında olabileceği tüm varlıklar bütünüyle ve eşzamanlı olarak ona mevcuttur.¹⁴ Bu nedenle ilahi Nous, kasıtlı seçimle hareket edemez. Aynı nedenden ötürü, Nous'un düşüncesinin mükemmel güncelliği göz önüne alındığında, Plotinus'un dediği gibi (6.7.1.48-50) "gelecek" de onda zaten mevcuttur; dolayısıyla Nous için öngörülecek veya önceden planlanacak hiçbir olası durum yoktur (6.7.1.38-40). İkincisi, ilahi Nous'un ebedi doğası, dünyanın bir başlangıcı olduğu fikrini dışlar.¹⁵ Bilindiği gibi, Platon'un Timaeus'una göre kozmosun bir başlangıcı vardı ve bu iddianın harfiyen yorumlanıp yorumlanmayacağı konusunda eski Platoncular arasında bir tartışma vardı.¹⁶ Plotinus'a göre dünyanın başlangıcı, Tanrı'nın bir değişimi, Tanrı'nın yaratmamaktan dünyayı yaratmaya dönmesini ima ederdi ama bu birbiriyle bağdaşmaz. doğasının değişmezliğiyle. Enneads 2.9.8.4-5'te Plotinus bunu şu şekilde formüle ediyor: "Dünyanın başlangıcını varsayan insanlar, dünyanın yaratılışının sebebinin bir şeyden diğerine dönüşen ve değişen bir varlık olduğunu düşünüyorlar." Ancak bu görüş, kabul edilemez başka bir sonuca işaret eder: Plotinus'un Gnostiklere atfettiği teze göre, eğer Tanrı İyiyse, Tanrı'da bir değişiklik varsaymak, dünyamızı yaratanın iyi olmadığını varsaymak anlamına gelir.¹⁷ Aynı nedenden dolayı, yaratılışın zaman içinde bir başlangıcı olmadığı için, Tanrı'nın dünyada herhangi bir yeni eylemi dışlanmalıdır. Eğer Tanrı dünyada "yeni" şeyler yapıyorsa, böyle bir "novum" ancak Tanrı'nın evrende önceden var olan eksiklikleri gidermesi gerektiği ya da yaratılışını geliştirmek istemesiyle açıklanabilir. Ancak bu alternatiflerin hiçbiri kabul edilebilir değildir: İlk alternatifte, Tanrı o zaman kusurlu olarak kabul edilecektir; ikincisinde ise, bu geliştirilebilir kozmosun daha önceden gelişmemiş olmasının nedenini açıklayamayız, çünkü zaten onun için iyiliğin hayırsever bir nedeni mevcuttu.¹⁸ İlahi Takdir Üzerine adlı çalışmasının ilk bölümünde, 3.2.1.15-26'da, Plotinus 14 Bkz. Enneads 6.7.1.45-48'e atıfta bulunur; bkz. Hadot 1988, 197-199. Bkz. ayrıca 4.3.18.1-10, 3.9.1.35-37. 15 Bkz. 2.9.8.3-8, 4.4.9.11-18, 5.1.6.19-27; ayrıca bkz. 3.7.6.50-57 ve Beierwaltes'in yorumu (1981, 211-213). 16 Bu tartışma hakkında bkz. Baltes 1976-8, Sorabji 1983, 268-83 ve O'Brien 2015, 28-35. 17 Bkz. 2.9.4.12-32, 5.14-37. Plotinus'un Gnostiklere yönelik eleştirisinin bu yönü Parma 1971, 30-38'de uygun bir şekilde ele alınmıştır. 18 6.7.3.1-10'da Plotinus, Timaeus'taki pasajların, özellikle. Platon'un Tanrı'da müzakere ve akıl yürütmeden bahsettiği 27d-28a, bir "varsayım" olarak anlaşılmalıdır.

--- SAYFA 245 ---

İlahi Nedensellik. Plotinus 237'deki Demiurge ve Providence, fiziksel kozmosun zaman içinde bir başlangıcının olmadığı, daha ziyade Nous'un faaliyetinin ebedi ürünü olduğu tezine dayanır; bu da duyulur dünyanın ilahi akıl yürütme ve planlamanın sonucu olmadığı iddiasını kanıtlamak için yeterlidir: kozmos her zaman var olduğundan, onun var olmasından önce önceden planlanabileceği bir zaman yoktur. Ancak dünyanın yapımına ilişkin demiurjik bir açıklamaya yönelik temel itiraz başka bir itirazdır; Büyük Gnostik karşıtı çalışmanın bir pasajında, Ennead 5.8'in yedinci bölümünde açıkça görülmektedir. Plotinus, duyulur dünyanın duyular üstü bir ilkedен türediğini öne süren Platoncu anlayışı kısaca sunarak başlıyor; daha sonra kendi kendine, anlaşılının bu nedenselliğinin müzakereci ve tanrısal bir modele göre tasarlanıp tasarlanmayacağı sorusunu sorar: "Bu Bütünün, varlığının ve nasıl olduğunun başka bir şeyden kaynaklandığını kabul edersek, yaratıcısının kendi zihninde dünyayı, gerekli yeri merkezde olacak şekilde, sonra suyu ve onun yeryüzündeki yerini, sonra göğe kadar olan sıralarıyla diğer şeyleri, sonra her biri şu anda sahip oldukları şekillere sahip tüm canlıları ve onların şekillerini tasarladığını mı düşüneceğiz? belirli iç organları ve dış kısımları belirledikten sonra hepsini zihninde düzenledikten sonra işine devam mı etti? – Bu tür bir planlama oldukça imkansızdır" (5.8.7.1–9). Hemen ardından Plotinus, gidimsel aklımız açısından bu tür bir yorumun kendiliğinden ve deyim yerindeyse doğal bir şey olarak kabul edilebileceğini açıklıyor: Duyulur dünyanın ve içindeki türlerin en uygun şekilde oluşturulduğunu gözlemliyoruz, dolayısıyla kozmosu, buradaki şeyler hakkında akıl yürüten ve onları en iyi şekilde düzenleyen ilahi bir Akılın planladığı bir şey olarak görüyoruz. Ancak Plotinus'a göre bu şekilde insan rasyonelliğini ilahi aktivitenin bir paradigması olarak alıyoruz. Bu, Tanrı'nın, düşünmeye başvurmuş olması gereken pratik bir fail olarak hareket etme konumunda olduğunu ve Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin, kendisinin dışındaki bir neden tarafından belirlendiğini ima eder. Bu şekilde ilahi prensibin mutlaklığını, yani onun prensip olarak doğasını ortadan kaldırmış oluruz. Plotinus böyle bir açıklamayı reddediyor ve bölümün sonunda, 5.8.7.36-40'da, sis" söylemin biçimi nedeniyle, şeylerin "varlık kazandığı" varsayımından dolayı reddediyor. Ancak Plotinos'a göre Platon, şeylerin "her zaman meydana geldiğini" ekleyerek bunun yalnızca bir konuşma tarzı olduğunu açıkça ortaya koymuştur: "Tartışma ve akıl yürütme, [Platon'un] varsayımından kaynaklanmaktadır: çünkü o, şeylerin meydana geldiğini varsayıyordu. Düşünme ve akıl yürütmenin nedeni budur; ama 'her zaman var olmak' diyerek Tanrı'nın akıl yürüttüğü fikrini de ortadan kaldırıyor. Çünkü her zaman olanı akıl yürütmek mümkün değildir; çünkü bunu yapmak daha önce nasıl olduğunu unutmuş birine ait olurdu. Sonradan her şey daha iyi olsaydı, önceden güzel olmazlardı; ama güzel olsalardı da aynı kalırlardı. Ama davalarının yanında oldukları için güzeller." Aynı argüman 5.8.12.16-26'da da mevcuttur.

--- SAYFA 246 ---

238 Peroli şunu belirtir: "Ana temamıza dönecek olursak: Dünyanın neden (αἰτίαν) ortada ve yuvarlak olduğunun nedenini ve ekliptik eğikliğinin neden (διὰ τί) bu şekilde olduğunu açıklayabilirsiniz [...] ancak durum böyle değil, her şeyin bu şekilde düzenlenmesi gerektiği için bu kadar planlanmış değil, ancak [anlaşılır olanın] olduğu gibi olması, her şeyin iyi düzenlenmesinin nedeni budur." Bu bölümün son birkaç satırı olan 5.8.7.45-46'da Plotinus, ilahi prensibin archē ve telos arasındaki birlik olduğu ölçüde böyle olduğunu vurgulamak için Aristoteles'in Fizik'ine (1.5, 188a27-30) atıfta bulunur: "Bu anlamda, [Aristoteles tarafından] bunun nedenini araştırmamamız gerektiği çok iyi söylenmiştir. (αἰτία) bir ilkenin ve bunun gibi bir ilkenin, mükemmel olanın, hedefle aynı olanın." Dolayısıyla Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti, ilahi prensibin doğası dışında kalan herhangi bir sebep, sebep veya telos tarafından motive edilemez. Bu nedenle, takip eden Yeni-Platoncu geleneğin sistematik olarak benimsediği ilahi nedensellik görüşüne göre, ilahi ilkeler, Liber de causis'in ifadesiyle, per esse suum tantum, yalnızca kendilerinden, yani "varlıklarıyla" (αὐτῶν ὡς εἶναι) yaratılırlar.¹⁹ Bu ilahi nedensellik anlayışına birazdan döneceğim. Öncelikle Plotinus'un eleştirilerinin daha önceki Platoncu gelenekle, özellikle de Plotinus'un eleştirileriyle nasıl bağlantılı olduğunu açıklamak istiyorum. Ennead 6.7'nin sekizinci bölümünde belirtildiği gibi. Daha önceki bölümlerde Plotinus, ilahi Akıl ile dünya arasındaki nedensel ilişkiye dair kendi görüşlerini anlatmıştı. Sekizinci bölümde, 6.7.8.3-4'te Plotinus, ilahi Aklın tanrısal faaliyetini kavramanın başka bir olası yolunu öne süren bir soru ortaya koyuyor: "Tanrı'nın, aşağıda bir atın (veya başka bir hayvanın) burada ortaya çıkabilmesi için at düşüncesini keşfettiğini varsaymak mümkün olmaz mıydı?" Bu soru dolaylı olarak ilahi Akıl ile Platon'un Formlar teorisi arasındaki ilişki sorununu gündeme getiriyor. Bu, Plotinus'un düşüncesindeki, Orta Platoncular tarafından zaten kapsamlı biçimde tartışılan temel sorunlardan biridir. Plotinus, anlaşılır kozmosun demiurjik Nous'un dışında değil, onun içinde olduğu ve dolayısıyla Formların "Tanrı'nın düşünceleri" olduğu yönündeki ortak Orta Platoncu öğretiyi kabul eder. Ancak Plotinus'a göre Formlar, Tanrı'nın duyulur dünyayı yaratmak için kendi zihninde tasarladığı düşünceler olarak kabul edilemez: "Tanrı'nın atı yapmak için düşünmesi mümkün değildir - bu Plotinus'un cevabıdır [...] ama at kendi neslinden önce vardı ve yaratılabileceği düşünülmemiştir" (6.7.8.6-9). Plotinus'a göre, Orta Platoncu doktrin 19 Asianus, Commentary on Aristoteles's Metaphysics 163.27-34 Kroll; Proclus, Elements of Theology 18.20.3-22, 120.106.7-8 Dodds; Liber de causis 19, 181.25-26 Bardenhewer = 19.101-102 Pattin, bunun için bkz. D'Ancona 1996, 366.

--- SAYFA 247 ---

İlahi Nedensellik. Plotinus 239'daki Demiurge ve Providence, Gnostik karşıtı incelemede incelediğimiz sonuca varıyor. Çünkü eğer ilahi Akıl, Formları, duyulur şeyleri temel alarak oluşturacak bir modele sahip olmak için tasarladıysa, o zaman, örneğin at Formu'nun, duyarlı at uğruna düşünüldüğü sonucuna varmamız gerekir. Ancak bu durumda üstün ve ilk olan şey, yani Form, bir dereceye kadar aşağı olana, yani duyulur nesneye bağlı olacaktır. 4 Plotinus Teorisi Şu ana kadar değindiğim konulara Plotinus tarafından Ennead 6.7'de de değiniliyor. Ayrıca bu risalenin ilk bölümünde Plotinus, ilahi Akıl ile dünya arasındaki nedensel ilişkiye dair kendi teorisini tanıtmaktadır. Ennead 6.7'deki çıkış noktası yine Platon'un Timaeus'udur. Plotinus, birinci bölümde Timaeus'ta insanın tanrı tarafından yaratılışıyla ilgili bir pasaja atıfta bulunuyor (45b): "Ve organlardan tanrılar ilk önce ışık verecek şekilde gözleri yarattılar ve bunların yerleştirilmesinin nedeni şuydu." Yaratıcının yaratıcı eylemine ilham verecek olan aitia, gözlerin bir insanın duyular dünyasında kendini koruyabileceği araçlar olduğu gerçeğinin doğasında vardır (krş. Timaeus 33a, 45d-e, 72e-74e). Timaeus pasajına ilişkin bu açıklamanın açık bir anlamı vardır: İlahi akıl, hayvanların göz gibi özelliklere sahip olması gerektiğini belirlemiştir çünkü onların duyusal yaşamlarının koşullarını önceden görmüş ve hangi özelliğin hayvanlar için fiziksel çevreleriyle uyum sağlamada yararlı olacağını dikkate almıştır. Bir kez daha Plotinus, Tanrı'nın duyu organlarını veya duyulur kozmosun başka herhangi bir özelliğini prohorasis ve logismos temelinde yarattığı fikrini reddeder ve Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin duyulur kozmos hakkında araç-amaç akıl yürütmesi gibi herhangi bir şeyi içerebileceği fikrini dışlar. Plotinus'un öne sürdüğü argümanlar daha önce tartıştığım argümanlardır ve bu durumda Plotinus, Timaeus'un mecazi olarak yorumlanması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Pierre Hadot tarafından tartışıldığı üzere, 6.7'nin ilk bölümleri bir kez daha Gnostiklere ve onların Platonik metinleri kullanmalarına karşıdır.²⁰ Ancak Plotinus, yalnızca Gnostiklerden söz etmez. İkinci bölümden itibaren Plotinus, Aristoteles'in hilomorfik öğretilerine değinir. Bu tartışma, Plotinus'un tartışma stratejisinin bir parçası olarak görülmesi gerektiğinden, konumuz açısından özellikle önemlidir. Daha önce de belirttiğim gibi Platonik eleştiri 20 Hadot 1988, 26-30; ayrıca bkz. Wallis 1992, 464: "VI 7'nin ilk kısmı Timaeus'un Gnostik karşıtı bir yorumunu oluşturur" ve Corrigan 2000, 160, 176-77.

--- SAYFA 248 ---

240 Peroli'nin tanrısal nedensellik anlayışı Peripatetik gelenekte büyük ölçüde mevcuttur; Aphrodisiaslı İskender bunu, kısmen Plotinus'unkine benzer argümanlarla İlahi Takdir Üzerine adlı eserinde geliştirmişti. Diğer konularda olduğu gibi Plotinus da İskender'in bazı eleştirilerini benimser, ancak doğru çözümlerin yalnızca Aristotelesçi bakış açısının ötesinde, Platonculuk içinde, daha doğrusu kendisinin geliştirdiği Platonculuk biçimi içinde bulunabileceğine inanır.²¹ 2-7. Bölümlerde Aristoteles ile yapılan tartışma biraz karmaşıktır ve bu nedenle burada yalnızca ana hatlarıyla sunulabilir.²² Aklın doğasını “neden” olarak nitelendirdikten sonra, 6.7.2.12'de, ikinci bölümde, 6.7.2.12'de, Plotinus, hoti ve dioti arasındaki tipik Peripatetik ayrımı ortaya koyar (cf. Posterior Analytics 2.2, 90a15 ve Metaphysics 8.4, 1044b14) ve tutulmanın Aristotelesçi örneğine atıfta bulunur. Aristoteles'e göre bir şeyi, onun dioti'sini, yani özünü veya biçimini kavradığımızda, aslında onun biçimsel bir belirlenimini veya tanımını verebildiğimizde biliriz (krş. Posterior Analytics 2.2, 90a31). Plotinus, bu Aristotelesçi öğretinin Platoncu gerçeklik açıklamasıyla birleştirilmesi gerektiğini göstermek ister. Dördüncü bölümde Plotinus, insanın “akıl sahibi hayvan” olarak tanımını, cins ve ayrımlar üzerinden Aristotelesçi tanımlamaya klasik bir örnek olarak sunmaktadır. Bu örnek, Aristoteles'in bir cinsi belirleyen ve niteleyen özgül farklılıkların onun dışından gelmesi gerektiğini savunan mantık öğretisini eleştirmek amacıyla Plotinus'ta sıklıkla görülür (bkz. Kategori 5, 2b20). Örneğin Plotinus, Varlık Türleri Üzerine adlı eserinde, insanı insan yapan “akıllı” gibi özel bir farklılığın “hayvan” cinsinden geldiğini ve bu nedenle de maddeden gelen bir etkinlik (energeia) olduğunu ileri sürer.²³ 6.7 numaralı incelemede, 4.22-28'de Plotinus, Peripatetik “akıllı hayvan” tanımının, aşağıdaki insanın gerçekte ne olduğunu hiçbir şekilde göstermediğini belirtir (yani onun kendisidir). dioti, onun özü veya doğası), ancak yalnızca beden ve ruhtan oluşan somut varlıkların olgusal yapısını tanımlar. Açıklayıcı bir etkinliğe sahip olmak için, bir tanımın, bir şeyin özünde veya biçiminde, onun doğasına katkıda bulunan tüm özelliklerin, duyulur bir tözün “kurucu parçaları” olan ve onu olduğu türde bir varlık haline getiren tüm özelliklerin²⁴ veya Plotinus'un Peripatetik geleneğin bir terminus technicus'unu kullanarak ifade ettiği gibi tüm “tamamlayıcı niteliklerin” nasıl bulunduğunu gösterebilmesi gerekir.²⁵ Ancak Plotinus'a göre, tam da bu, tam da Aristoteles'in ousia doktrini 21 Plotinus'un bu tartışma stratejisini başka bağlamlarda kullanması için bkz. Peroli 2013. 22 6.7.2-7'nin daha ayrıntılı bir analizi için bkz. Schiaparelli 2010, Thaler 2011, Chiaradonna 2014a. 23 Bkz. 6.2.14.14-22; bkz. Lloyd 1990, 90-94. 24 Bkz. 3. 2.2.18-26, 4.4.16.4-9, 6.2.14.14-22. 25 Bu konu hakkında bkz. Peroli 2003, 84-86.

--- SAYFA 249 ---

İlahi Nedensellik. Plotinus'ta Demiurge ve Providence 241 tözün ona bağlı olana göre önceliği tezi için yeterli zemin.²⁶ Plotinus 6.7'deki Aristoteles eleştirisinde böylece Peripatetik tanım ve öz görüşünün sorunlarını çözmenin tek yolunun duyulur şeylerin ve ona katılan şeylerin doğasının "kurucu" bir parçası olan her şeyin kaynağı olarak Form'un farklı bir anlamına işaret ettiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle Plotinus'un 6.7'nin ikinci bölümünde gösterdiği gibi Peripatetik hilomorfizmin ötesine geçmeli ve ilahi Akıl doğasını incelemeliyiz. Dahası, anlaşılır Formlar, ancak Nous'un düşüncesinin nesneleri olarak böyle bir yapıya sahip olabilirler, çünkü bunlar, düşünce nesnelerinin her birinde kendisini bilen "Tanrı'nın düşünceleri"dir. Zira, Aristoteles'in daha önce de iddia ettiği gibi, ilahi Nous'un tamamen fiili, kendi kendini düşünen bir Akıl olarak görülmesi gerekir. Ancak, eğer Formlar ilahi düşüncenin nesneleriye, o zaman Akıl kendisini içkin Formların her birinde düşünür. Böylece, Nous'un düşüncesi sayesinde, her bireysel Formda, her Formun kendi doğasına göre içerdiği tüm anlaşılır dünya mevcuttur.²⁷ Bu şekilde, ilahi Akıl, içkin Formlarının her birinde, diğer tüm Formları, her defasında farklı bir şekilde, yani her bireysel Formun perspektifine göre görür ve böylece düşünce nesnelerinin her birinde kendisini tam olarak bilir:²⁸ "Kendisini bütünüyle bir bütün olarak düşünür", Plotinus'un kendi sözleriyle (5.3.6.7). Bu nedenle Nous'un düşüncesinin nesnesi olarak her Form, Plotinus'un 6.7.3'te belirttiği gibi "tam" ve "kendi kendine yeterli" dir. Bu, duyulur şeylere ilettiği her şeyi zaten kendi içinde içerdiği anlamına gelir. Plotinus'un birinci bölümde belirttiği gibi, "Tanrı'ya ait olan herhangi bir şeyin bütünden ve bütünden başka olduğunu varsaymak caiz değildir" (6.7.1.46). Eğer her bireysel Formda ilahi Nous kendisini tam ve kapsamlı bir şekilde düşünüyorsa (az önce gördüğümüz gibi "kendisinin bütünü ile bir bütün olarak") ve dolayısıyla her Form kendi içinde tüm anlaşılır dünyayı içeriyorsa, o zaman duyulur şeyler yaratıldığında Formlara eklenebilecek hiçbir şey yoktur: dolayısıyla duyulur şeyleri karakterize eden tüm özellikler, anlaşılır doğalarına göre bile olsa zaten anlaşılır Formlarda bulunur; tersine, duyulur şeylerde mevcut olan her şey, anlaşılır olanın "önceden kapsanan" bir açılımından başka bir şey değildir; her ne kadar bu açılım daha alt bir seviyede, yani duyulur olana uygun varlık tarzına göre gerçekleşse de. ²⁶ Bkz. 6.1.2.7-18; Bu konuyla ilgili daha fazla ayrıntı ve referanslar için bkz. Chiaradonna 2002, 64-66 ve 108-110. ²⁷ Bakınız, örneğin, 1.8.2.17-19, 3.8.8.40-48, 4.9.5.28-29, 5.8.4.11.22-24, 5.9.8.2-4; bkz. Emilsson 2007, 199-207. ²⁸ Intellect'in bu yapısı hakkında bkz. Peroli 2003, 51-104 ve Halfwassen 1994, 24-33.

--- SAYFA 250 ---

242 Peroli Anlaşılır nedenselliğin bu yorumu Plotinus için 6.7 numaralı incelemenin ilk sorusunun cevabıdır. Duyulur göz görme yeteneği, doğumu sırasında insana "eklenmemiştir" ve bu, insana görme yeteneğinin yararlılığı nedeniyle vermiş olan Tanrı'nın takdiri sayesinde değildir: duyu algısı daha ziyade, her zaman insan Formunun içinde olanın, maddi olmayan ve aşkın bir şekilde tezahürüdür (bkz. 6.7.3.22-24: "Duyulara ve bu tür duyulara sahip olmak, Formda ebedi zorunluluk tarafından kapsanmıştır ve Mükemmel olduğu takdirde sebepleri kendinde barındıran Aklın mükemmelliği.") Bu tartışmanın sonunda Plotinus, üç adam arasındaki meşhur ayrımını gündeme getiriyor ve "burada aşağıda" insanı karakterize eden özelliklerin, akıllı insanın alt düzey tezahürlerinden başka bir şey olmadığını bir kez daha savunuyor: "Buradaki bu duyu algıları, belirsiz akıllardır, ancak oradaki akıllar, açık duyu algılarıdır" (6.7.7.30-33). Plotinus'un anlaşılır nedensellik teorisinin ana ilkeleri sonraki gelenekte önemli bir rol oynadı. Ancak daha sonraki geleneğin ne Plotinus'u, ne de Yeni-Platoncu geleneği takip etmeye istekli olmayacağı bir nokta vardır. Gördüğümüz gibi Plotinus'a göre duyulur dünya, her zaman ilahi Akıl'da bulunanın "tezahürü" veya "açılışı" olarak anlaşılmalıdır. Ancak Plotinus'a göre bu tezahürün veya ortaya çıkışın temelinde ilahi aklın herhangi bir iradesi olamaz, duyulur dünyaya ve onun içsel amaçlarına ilişkin hiçbir niyet veya kaygı olamaz. 8. bölüm 13'te Plotinus, canlı varlıkların ve diğer tüm duyulabilir şeylerin, ilahi Aklın içerdiği şeyin zorunlu bir sonucu olarak ἐπακολουθήσις olarak yaratıldığını açıklar. Bu, Plotinus'un, duyusal şeylerin, Formların bir imgesi veya yansıması olarak doğrudan anlaşılır dünyadan türediğini savunan standart öğretisine tekabül eder. Kozmosun aynı rasyonel düzeni, Nous'un onu üretme kaygısı ya da arzusu olmaksızın, anlaşılır düzenin daha alt düzey bir yansımasından başka bir şey değildir. Caesarea'lı Basil, In Hexameron'da Plotinus'un anlayışını şu şekilde özetlemiştir: "Tanrı'nın dünyanın nedeni olduğunu, ancak bedenın gölgenin veya ışığın parlak bedeninin nedeni olduğu gibi (αἴτιον ἀπροαίρετως) istemsiz bir neden olduğunu kabul edenler var" (1.7.4). 5 İyinin Egemenliği Eğer Plotinus'un ilahi Nous ile fiziksel dünya arasındaki nedensel ilişki teorisi, ilahi takdirin bir açıklamasını oluşturuyorsa, o zaman Plotinus belirsiz bir hikaye anlatıyor gibi görünüyor. Plotinus şunu ileri sürer: (1) duyulur kozmos ve onun içindeki türler optimal biçimde oluşturulmuştur; (2) aksine

--- SAYFA 251 ---

İlahi Nedensellik. Plotinus 243'te Demiurge ve Providence, herhangi bir doğal teleolojiyle, dünyanın rasyonel yapısının üstün bir doğadan kaynaklandığını iddia eder; özellikle, bir bütün olarak kozmosun iyi düzeninin ve içindeki duyarlı varlıkların özelliklerinin tamamen ilahi bir Aklın içerikleri tarafından belirlendiğini ileri sürer; (3) Ancak aynı zamanda bu Aklın doğal dünyayı veya bu dünyaya içsel amaçları dikkate alamayacağını da savunur. Bu üç tezin nasıl uzlaştırılacağı belirsizdir: Nous, bu yapıların yararlı olduğu koşulları ve amaçları dikkate almadan, burada yararlı olacağı ortaya çıkacak ayrıntılı yapılar üzerinde çalışır. Noble ve Powers'ın işaret ettiği gibi, "Plotinus'un, duyusal evren ve bedenlenmiş yaşamın koşulları hakkında herhangi bir fikir veremediği göz önüne alındığında, Nous'un iyi düzenlenmiş bir fiziksel kozmos ve iyi adapte olmuş organizmalar sağlayan düşüncelere sahip olduğu gerçeğini nasıl açıklayabileceği" belirsizdir.²⁹ Son noktada, Plotinus'un görüşünü destekleyecek bir argüman önermek istiyorum. Iris Murdoch'un çok iyi bilinen bir kitabının başlığına göre bu argümanı "İyiliğin egemenliği" olarak adlandırmak istiyorum.³⁰ Kısaca İnceleme 6.7'nin ilk bölümlerine dönelim. Gördüğümüz gibi Plotinus, dünyamızdaki canlı varlıkların tüm özelliklerinin ilahi Akıldan kaynaklandığını ve karşılık gelen Formlarda maddi olmayan bir şekilde içerilen karakterlerin ortaya çıkışı olarak anlaşılması gerektiğini açıklar. Ancak Plotinus, Formların bu özelliklere sahip olduğunu, bunun nedeninin duyusal bir dünya yaratmayı ve iyi adapte olmuş organizmaları garanti etmeyi amaçlamadıklarını açıklıyor. Plotinus'un onuncu bölümde tanıttığı öküz örneğini ele alalım: Öküz formunda, "boynuzlar" gibi duyusal öküzde ortaya çıkan özellikler bulunur. Tecrübelerimizde öküzlerin kendilerini savunabilmeleri için boynuzlara ihtiyaç duyduklarını gözlemliyor, dolayısıyla boynuzları bu görev için ilahi Aklın tasarlayıp tasarladığına inanıyoruz. Ancak Plotinus'a göre durum böyle değildir: Öküz Formu, diğer Formlar gibi, bu belirli özelliklere sahiptir çünkü bu özellikler, Form'un, o Form'a uygun olan spesifik doğaya göre, ilahi Akı en iyi şekilde temsil etmesini sağlayan şeydir. Bu sebeple her Form, ilahî Aklın aynısı olduğundan, bütün özelliklerinin sebebini kendi dışında değil, kendi içinde barındırır. Bu anlamda Plotinus şunu ifade edebilmektedir: 29 Noble and Powers 2015, 65. 30 Murdoch 1970; s. 128 Murdoch şöyle yazıyor: "İyinin amaçla hiçbir ilgisi yoktur, hatta amaç fikrini dışlar. İyi olmanın tek yolu 'hiçbir şey için' iyi olmaktır. Bu 'hiçbir şey için' aslında İyilik fikrinin kendisinin görünmezliğinin deneyimli bağlacıdır." Plotinus'un bu "İyiliğin egemenliğini" yaratılıştan inşa etmek istediğini göstermek istiyorum.

--- SAYFA 252 ---

244 İlahi Akıl Peroli Formlar "kendi içlerinde ve kendileriyle birlikte kendi nedenlerine sahiptirler", dolayısıyla onların "varlıklarının hiçbir nedeni olmadığını, kendi kendine yeterli ve nedenlerden bağımsız olduğunu" da söyleyebiliriz (6.7.2.40-42). Bu argümanı şu şekilde açıklayabiliriz. Akledilir Formlar, duyulur şeylerin nedenleri olarak bir role sahiptir. Plotinus, İlahi Takdir Üzerine adlı uzun çalışmasının başlangıcında, pronoia teriminin, bu dünyanın içerikleri ve özelliklerinin, Nous'un üzerinde düşündüğü Formlar tarafından nedensel olarak belirlendiği gerçeğini ifade ettiğini iddia eder. Ancak Formların değeri, nedensellik ve açıklama için kullanılmalarına bağlı değildir.³¹ Formlar, Zekanın manevi görüşünün nesneleri olarak içsel bir değere sahiptir. Çünkü her bireysel Form, ilahi Nous'un bir tezahürüdür veya kendi doğasına veya tek Forma uygun perspektife göre ifade edilen aynı Nous'tur. Plotinus, dünyanın oluşumuna ilişkin herhangi bir demiurjik açıklamayı eleştirir çünkü bu, Formun içsel değerini gölgede bırakır; zira Forma yalnızca varlığını açıklamak için başvurulacak tikelin ufkundan bakılır. Bu nedenle Plotinus, dünyanın ilahi bir Akıl tarafından planlandığını dışlar ve Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin, duyulur kozmosla ilgili araç-amaç akıl yürütmesi gibi bir şeyi içermeyeceğini savunur. Çünkü bu durumda, anlaşılır Formlar, sanki anlaşılır dünya Tanrı tarafından hazırlanmış bir yaratılış planıymış gibi, yalnızca fiziksel gerçekliğin oluşumu için ilahi Akıl planladığı model veya araç olacaktır. Plotinus'un anlaşılır İlkelerin üretken etkinliğini kasıtlı olmayan terimlerle tanımlaması ve bunu duyulur kozmosla ilgili her türlü niyet veya kaygıyı dışlamak isteyen örnekler aracılığıyla göstermesiyle aynı nedendendir.³² Ancak Plotinus, yalnızca Formun egemenliğini iddia etmek ve korumak istemez; o, Formun içkin değerini ilahi nedenselliğin tam yapısına inşa etmek ister. Plotinus'a göre duyulur dünya, varlığı için tamamen anlaşılır dünyaya bağımlıdır. Ancak Form, değerini diğer şeylerin temelini oluşturan bir kalıp olmasından almaz. Plotinus'a göre ise durum tam tersidir. Formun neden olarak işlevi onun içsel değerine bağlıdır. Eidetik nedensellik, önceki bölümde gördüğümüz gibi, bir epakolouthesis'tir: Formun doğasının zorunlu bir sonucu veya yansımasıdır, yani onun içkin değerinden türetilmiştir. Bu nedenle Form, kendisinden kaynaklanan her şeyi, kendi içkin doğası gereği varolarak yaratır. Plotinus, bu eidetik nedensellik modelini tüm ilahi ilkelere genişletir: Duyulurüstü nedenler söz konusu olduğunda, "üretmek", "kendisi olmak"la örtüşür.³³ Bu nedenle, duyularüstü ilkeler 31 Krş. Schroeder 1992, 3-23. 32 Bkz. Asil ve Güçler 2015, 53 n. 6.33 Bkz. 3.2.1.38-45, 3.2.2.15-17, 5.8.7.24-31, 6.5.8.20-22.

--- SAYFA 253 ---

İlahi Nedensellik. Plotinus 245'teki Demiurge ve Providence'ın, etkilerinin nedeni olmak için bir şey 'yapmaya' ihtiyaçları yoktur. Gerekli olan onların doğalarına "bağlı kalmaları" (μένειν). "Kabul etmek" fiili, Neo-Platoncu nedenselliğin tipik formülüne göre, her "alayın" (πρόδοος) temelini uygun bir şekilde tanımlayabilir.³⁴ Çünkü μένειν, ilahi prensibin tamamlayıcı bir özelliği değil, nedenselliklerinin tam doğasıdır: Yaratmak için, yalnızca kendi içsel değerleri içinde oldukları şeye bağlı kalmaları gerekir. Eğer yorumum doğruysa, eğer Plotinus İyi'nin egemenliğini bizzat yaratılışın yapısına inşa etmek istiyorsa, o zaman onun ilahi nedensellik teorisi dünyaya bakış açımızı değiştiriyor. Şimdilik öküz örneğine dönelim. Mantıklı dünyadaki öküzün savunma amaçlı boynuzları olduğunu söylüyoruz. Ancak öküzün yalnızca kendisini diğer hayvanlara karşı korumak için boynuzları varsa veya yalnızca nesnelere çarpmasını engellemek için görme yeteneği varsa, o zaman boynuz ve görme sıfatları, yalnızca bu dış amaçlarla ve işlevleriyle ilişkili olarak değerlendirilir. Olaylara bu şekilde bakma biçimi, her türlü praksis ve poiësis'in bağlantılı olduğu söylemsel akıl yürütmemize uygundur. Ancak canlıları farklı bir şekilde değerlendirip takdir edebiliyorum. Anlaşılır dünyada öküz Formunun mükemmellik ve bütünlük adına boynuzları vardır (6.7.10.1 vd.). Eğer tekil olanın Form ile ilişkisine odaklanırsam ve Formun neden olarak rolünün, onun içkin değerinin bir yansıması olduğunu anlarsam, o zaman bir canlının kendisi olabilmek için bu niteliklere sahip olduğunu görebilirim. Plotinus'un Form hakkında söylediği tam olarak budur. Nesnelere, işlevleri ve kullanımları ne olursa olsun bu şekilde bakmak aynı zamanda Plotinus'un özgürlüğümüz olarak gördüğü şeyin bir yönü olarak da değerlendirilebilir. Zira Plotinus, 3.1.8.9-11'deki On Fate adlı incelemesinde, tüm olağanüstü gerçeklikleri içeren kozmik nedensellik ağının dışında olduğumuzda özgür olduğumuzu ileri sürer. Bu tür bir özgürlük, dünyamızı terk etmeden onu aşmamıza izin veren tek insan yetisi olan aklın tam da özgürlüğüdür. Plotinus'a göre akıl her zaman anlaşılır Formlara atıfta bulunur ve bu nedenle onun sayesinde tekil varlıkların asli değerlerindeki tezahürlerine kendimizi açabiliriz. Bunu yaparak, duysal şeylerin yalnızca kullanımları, işlevleri ve amaçlarıyla ilişkili olarak değerlendirildiği heteronom nedensellik ağının dışında kalabiliriz. Böyle bir insani özgürlük, dünyadan kaçmanın bir yolunu değil, onun içinde kalmanın farklı bir yolunu temsil eder: tekil varlıklara kendi içsel değerleri içinde, yani "İyiliğin egemenliği" açısından, ya da Tanrı ile aynı bakış açısından bakmanın bir yolu. ³⁴ Bakınız, örneğin, Enneads 1.7.1.13-19, 1.7.1.23-24, 5.3.10.16-17, 5.3.12.33-38, 5.4.2.19-22, 6.4.7.22-29, 6.5.10.8-11.

--- SAYFA 254 ---

246 Peroli Kaynakça Adamson, Peter. 2008. "Astrolojide Plotinus." Antik Felsefede Oxford Çalışmaları 35: 265–291. Armstrong, Arthur H., tr. 1966–1988. Plotinos. Enneads. Metin ve Notlarla Çeviriler. 7 cilt. Cambridge, Mass: Harvard Üniversitesi Yayınları. Baltes, Matthias. 1976–1978. Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. 2 cilt. Leiden: Brill. Beierwaltes, Werner, tr. 1981. Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Bréhier, Émile, ed., tr. 1924–1938. Plotin. Ennéades. 7 cilt. Paris: Les Belles Lettres. Charles, David, ed. 2010. Yunan Felsefesinde Tanım. Oxford: Clarendon. Chiaradonna, Riccardo. 2002. Sostanza, movimento, analogi: Plotino Critico di Aristotele. Napoli: Bibliopolis. Chiaradonna, Riccardo. 2014a. "Plotinus'un Metafiziğinde Nedenler Olarak Akledilirler: Enn. 6.7 (38)." Aitia II'de. Avec ou sans Aristoteles. Le débat sur les Causes à l'âge Hellénistique et impérial, Carlo Natali ve Cristina Viano tarafından düzenlenmiştir, 185–213. Leuven: Peeters. Chiaradonna, Riccardo. 2014b. "Plotinus'un Timaeus'a İlişkin Mecazi Okuması: Ruh, Matematik, İlahi Takdir." Antik, Orta Çağ ve Erken Modern Düşüncede Kader, İlahi Takdir ve Ahlaki Sorumluluk. Carlos Steel Onuruna Çalışmalar, editörler Pieter d'Hoine ve Gert Van Riel, 187–210. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları. Corrigan, Kevin. 2000. "Platonizm ve Gnostisizm: Parmenides Üzerine Anonim Yorum: Orta mı, Neo-Platoncu mu?" Gnostisizm ve Daha Sonra Platonizm: Temalar, Şekiller ve Metinler'de, John D. Turner ve Ruth Majercik tarafından düzenlenmiştir, 141–177. Atlanta: İncil Edebiyatı Derneği. D'Ancona, Cristina. 1996. "İlk İlkenin Nedenselliği Üzerine Plotinus ve Daha Sonra Platoncu Filozoflar." Lloyd P. Gerson, 356–385 tarafından düzenlenen The Cambridge Companion to Plotinus'ta. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. D'Ancona, Cristina. 2012 [1989]. "Plotin." Richard Goulet tarafından düzenlenen Dictionnaire des philosophes antiklerinde, cilt. 5a, 885–1070. Paris: CNRS Basımları. D'Hoine, Pieter ve Geert van Riel, eds. 2014. Antik, Orta Çağ ve Erken Modern Düşüncede Kader, İlahi Takdir ve Ahlaki Sorumluluk: Carlos Steel Onuruna Toplu Çalışmalar. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları. Emilsson, Eyjólfur K. 2007. Plotinus on Intellect. Oxford: Clarendon. Gerson, Lloyd P., ed. 1996. Plotinus'un Cambridge Arkadaşı. Cambridge: Cambridge University Press. Goulet, Richard, ed. 2012 [1989]. Dictionnaire des philosophes antiques, cilt. 5a. Paris: CNRS Basımları.

--- SAYFA 255 ---

İlahi Nedensellik. Plotinus 247 Hadot, Pierre'de Demiurge ve Providence. 1989. Plotin. Özellik 38 (VI, 7). Giriş, tercüme, yorum ve notlar. Paris: Cerf. Halfwassen, Jens. 1994. Geist und Selbstbewusstsein: Studien zu Plotin und Numenios. Stuttgart: Franz Steiner. Henry, Paul ve Hans-Rudolf Schwyzer, ed. 1964–1982. Plotini Operası, 3 cilt. Oxford: Clarendon. Layton, Bentley, ed. 1980. Gnostisizmin Yeniden Keşfi, cilt. 1: Valentinus Okulu. Leiden: Brill. Leinkauf, Thomas ve Carlos Steel, der. 2005. Platon'un Timaeus'u ve Geç Antik Çağ, Orta Çağ ve Rönesans'ta Kozmolojinin Temelleri. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları. Majercik, Ruth ve John D. Turner, eds. 2000. Gnostisizm ve Daha Sonra Platonculuk: Temalar, Şekiller ve Metinler. Atlanta: İncil Edebiyatı Derneği. Marmodoro, Anna ve Brian D. Prince, eds. 2015. Geç Antik Çağda Nedensellik ve Yaratılış. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Murdoch, Iris. 1970. İyiliğin Egemenliği. Londra: Routledge ve Kegan Paul. Narbonne, Jean Marc. 2011. Gnostiklerle Diyalogda Plotinus. Leiden: Brill. Natali, Carlo ve Cristina Viano, der. 2014. Aitia II. Avec ou sans Aristoteles. Yunan ve imparatorluk çağının nedenleriyle ilgili tartışmalar. Leuven: Peeters. Noble, Christopher I. ve Nathan M. Powers. 2015. "Plotinus'ta Yaratılış ve İlahi Takdir." Geç Antik Çağda Nedensellik ve Yaratılış, Anna Marmodoro ve Brian D. Prince tarafından düzenlenmiştir, 51–70. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. O'Brien, Carl S. 2015. Antik Düşüncede Demiurge. İkincil Tanrılar ve İlahi Aracılar. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. O'Meara, Dominic J. 1981. "Gnostisizm ve Plotinus'ta Dünyanın Oluşumu." Bentley Layton tarafından düzenlenen Gnostisizmin Yeniden Keşfi'nde, cilt. 1: Valentinus Okulu, 365–378. Leiden: Brill. Opsomer, Ocağ 2005. "Bir Zanaatkar ve Hizmetçisi: Plotinus'a Göre Demiurji." Platon'un Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance adlı eserinde, editörler Thomas Leinkauf ve Carlos Steel, 67–102. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları. Parma, Christian. 1971. Pronoia ve Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins. Leiden: Brill. Peroli, Enrico. 2003. Dio, uomo ve mondo. Platonismo'nun geleneksel etik metafiziği. Milan: Vita ve Pensiero. Peroli, Enrico. 2013. "Organisme et réflexion. Plotin et la Nature de l'être vivant." Revue de Philosophie Ancienne 2: 179–209. Schiaparelli, Annamaria. 2010. "Plotinus'un Ennead VI.7 [38] 2'sinde Öz ve Neden: Bazı Sorunların Ana Hatları." David Charles tarafından düzenlenen Yunan Felsefesinde Tanım, 467–492. Oxford: Clarendon.

--- SAYFA 256 ---

248 Peroli Schroeder, Frederic. M. 1992. Biçim ve Dönüşüm. Plotinus'un Felsefesi Üzerine Bir Araştırma. Montreal: McGill-Queen's University Press. Sorabji, Richard. 1983. Zaman, Yaratılış ve Süreklilik. Londra: Duckworth. Thaler, Naly. 2011. "Plotinus'un Doğa Felsefesinde İyiliğin İzleri: Ennead VI.7.1-14." Felsefe Tarihi Dergisi 49: 61-80. Thillet, Pierre. 2003. Alexandre d'Afrodise. Providence'ın Özelliği. Paris: Verdier. Wallis, Richard. T., ed. 1992. Neoplatonizm ve Gnostisizm. Albany: New York Eyalet Üniversitesi Yayınları. Wallis, Richard. T. 1992. "Plotinus, Numenius ve Gnostisizm'de Ruh ve Nous." Neoplatonism and Gnosticism'de, editör Richard T. Wallis, 661-482. Albany: New York Eyalet Üniversitesi Yayınları.

--- SAYFA 257 ---

Chapter 14 Lithoi Pheromenoi. Fate, Soul and Self-Determination in Enneads 3.1 Maria Luisa Gatti 1 Introduction From a chronological perspective, Enneads 3.1, On Fate (Περὶ ἐιμαρμένης), is Plotinus' third treatise;¹ Porphyry gave it its title or, rather, adopted this title which was already current in the school.² The title, however, is not wholly appropriate to the content of the treatise, since causality is in fact its main topic. Nevertheless, in the treatise Plotinus also deals with the problem of fate (especially from a Stoic perspective), next to astrological theories, principles and the soul.³ Plotinus starts by analysing causes and first principles, taking his lead from the Platonic tradition, and then continues with self-determination and the freedom of the sage. As already Bréhier stressed, the defence of human freedom, in opposition to Stoic conceptions of fate and astrology, is a common theme among second and third centuries thinkers.⁴ Plotinus and other philosophers dealt with this issue so similarly and impersonally as to suggest these kinds of demonstrations and texts were current and shared among schools.⁵ 1 Porphyry, Life of Plotinus 4; see further Reale 1990, 303-304, Brisson and others 1982-1992, vol. 1, 187-367. 2 Porphyry, Life of Plotinus 4, 24; see further Brisson and others 1982-1992, vol. 1, 283-287, Radice and Reale 2002, xiii, Casaglia, Guidelli, Linguiti, and Moriani 1997, 18. 3 See Radice and Reale 2002, 488. 4 See Bréhier 1936-1993, vol. 3, 3-5, Pompeo Faracovi 1996, 51-79, 143-168. 5 Bréhier 1936-1993, vol. 3, 3 mentions the Cynic Oenomaus, Alexander of Aphrodisias' On Fate, Diogenianus' criticism of Chrysippus, Bardaisan, and Origen. See also Bobzien 1998a, 2-15, Ioppolo 2013, 17-116, Radice 2009, 20-21, Brancacci 2001, 71-110. Eliasson (2009, 407 and 415-416) also notes, in relation to Middle Platonism: "Nous voudrions ici nous intéresser à la relation de l'analyse plotinienne du destin à celle du médio-platonisme (...). Nous tenterons de montrer en particulier comment Plotin propose une version de la théorie médioplatonicienne du destin et de 'ce qui dépend de nous' (...). Examinons maintenant la théorie médioplatonicienne 'standard' (...). Le destin, comme les lois de la cité, englobe (...) tout les choses, parmi lesquelles les actions des hommes, mais il détermine uniquement les conséquences des actions. Des actions, précisément, nous sommes nous-mêmes © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_016

--- SAYFA 258 ---

250 Gatti Plotinus'un yazıları, kendi içinde tutarlı olmasına rağmen sıkıştırılmış ve sistematik olmayan bir şekilde ifade edilen bir düşünce çizgisi sunar. Buna göre argümanların tüm adımlarını yeniden yapılandırmak ve yeniden sıralamak faydalı olacaktır. Üstelik Plotinus sıklıkla açıkça bahsetmediği yazarlar hakkında yorum yapar.⁶ Bu durum, bu incelemeyi ve aslında Plotinus'un diğer tüm metinlerini anlamamızı daha da karmaşık hale getirir. Bu makalede Plotinus'un heimarmenē ve ruhun özgürlüğü hakkındaki ana argümanlarını, incelemenin yapısından ve özellikle ilgili bazı kelimelerin anlamlarının analizinden başlayarak ortaya koyacağım.⁷ 3.1'in büyük bir kısmı, farklı felsefi okulların yorumlarına göre oluşun ve varlığın nedenlerine ayrılmıştır. Genel yapıda kader, ruh ve özgürlük temaları on bölüm halinde düzenlenmiştir. Birinci ve ikinci bölümde Plotinus nedenselliği ele alıyor; üçüncü bölümde Atomistleri eleştiriyor; dördüncü (ve onuncu) bölümde bizden kaynaklanan eylemleri tartışıyor. Beşinci ve altıncı bölümlerde astrolojik teorileri eleştirir; yedinci bölümde Stoacı monizme karşı çıkıyor. Sekizinci, dokuzuncu ve onuncu bölümlerde konu, ruhun, özellikle de saf ruhun kendi kaderini tayin etmesidir. Chappuis'e göre risale üç bölümden oluşmakta ve etiyolojik, etik, ontolojik ve çileci-tefekkür niteliğindeki ilkelere doğru ilerleyen bir yükselişin ana hatlarını çizmektedir.⁸ Bu üç bölüm şunlardır: nedensellik sorununa ilişkin bir giriş,⁹ bu sorunun çözümüne yönelik çeşitli hipotezleri içeren eleştirel bir bölüm¹⁰ ve Plotinus'un cevabını ve sonuçlarını içeren üçüncü bir bölüm.¹¹ 2 Nedensellik Sorunu İlk iki bölüm, Çünkü, hem kader sorununun hem de ruhun kendi kaderini tayin etmesi sorununun çözümü les failles üretkendir, ce qui constitue 'ce qui dépend de nous' (...). Au lieu du principe stoïcien que tout ce qui ulaşığında serait soumis au destin – 'ce qui dépend de nous' dahil –, les médioplatoniciennes teklif edilen qui est ἐφ'ἑμῶν soit inclus dans le destin sans être soumis au destin, évitant ainsi les conséquences stoïcienne teorisinin artı sorunlarını belirler. Daha fazla bilgi için bkz. 166. 6 Bkz. Porphyry, Life of Plotinus 14; bkz. Brisson ve diğerleri 1982–1992, cilt. 1, 257–280. 3.1'deki kaynaklarla ilgili olarak bkz. Henry ve Schwyzer 1964, 234–245, Isnardi Parente 1984, 70–73. 7 Bkz. Sleeman ve Pollet 1980, Radice ve Bombacigno 2004. 8 Bkz. Chappuis 2006, 21 ve 35–37. 9 3.1.1.1–8. 10 3.1.1.8–7.21. 11 3.1.7.21–3.1.10.15.

--- SAYFA 259 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Tayin 251 bağlıdır.¹² Başlangıçta Timaeus'a¹³ atıfta bulunarak, Plotinus, modern bilim adamlarının farklı şekillerde anladığı, nedensellik¹⁴ konusunda alternatifleri olan ikili bir şema sunar.¹⁵ Şemada açılış sorusu, hem var olan şeylerin hem de var olan şeylerin bir nedeninin olup olmadığıdır. Platon'un varlık ve oluş arasındaki ikiliğini kullanarak ve bir nedenin varlığını veya yokluğunu göz önünde bulundurarak Plotinus, farklı felsefi okulların öğretilerinin karmaşık bir sınıflandırmasını geliştirir; Analizine Atomistlerle başlıyor. Standart Plotinus doktrinine göre, ebedi gerçeklikler arasında Bir nedensizdir, Nous ve Ruh ise İlk Hipostaz'dan türetilmiştir.¹⁶ Ortaya çıkan her şeyin bir nedeni vardır; Plotinus, oluşta nedenlerin yokluğunu kabul etmez, bu da şansa yer bırakır.¹⁷ İnsan ruhları da kendi içlerinde nedensiz ve ebedi olduklarından, fakat değişime tabi faaliyetlere sahip olduklarından “oluşan varlıklar”ın bir parçasıdır. 12 Bkz. Graeser 1972, 101-111. Ioppolo (2013, 19) şunu belirtiyor: “Il concetto di causa è fortemente coin volto nel problema del determinismo e della responsabilità morale, che è stato uno dei nodi centeri intorno a cui gli Stoici e gli muhalif libertari hanno più lungamente di-battuto in età ellenistica.” Plotinus'taki nedensellik hakkında ayrıca bkz. Chiaradonna 2009, 38-48, D'Ancona 2009, 361-385, Chiaradonna 2017, 90-93. Dessì (2012, 31-33) şunu belirtiyor: “Plotino aveva cercato di risolvere il problema, centere nella filosofia platonica, del rapporto fra l'unità e la molteplicità, indicando nell'Uno il principio ineffabile, causa immobile di tutto ciò che è. dall'Uno, attraverso le sue ipostasi, cioè le altre Due sostanze basici del Intelligibile, l'intelligenza and l'Anima, tutte le altà si susseguono ikinci bir sıra che va dal, ciò che è più vicino all'Uno, al peggiore, ciò che è più her şey yolunda giderse, bu, tüm malzemeye vardığınızda, parti ve pasif uyumun tamamlanmasıyla art arda kötüleşmeye neden olan bir olaydır. È il tutto che causa, nel senso che dà ragione delle parti: 'quando parli di Cause, tu dici il tutto? In funzione del tutto? In funzione del tutto' (bkz. Enneadi, VI 7, 3, 13-15). Bunu yapmak için, yeterince verimli olmayan bir nedenden dolayı, daha iyi bir deneyim elde etme cesaretini elde edebilirsiniz (...). Tüm bunlar çok iyi bir sonuçtur; tüm bunlar, Aristoteles'in Metafisica'sına göre daha iyi ve daha iyi bir şekilde tamamlanan önceki filozofiyi formüle etmek için gelir. epicurei, stoici ve astrologi.” 13 Timaeus 27d-28a; bkz. Henry ve Schwyzer 1964, 234. 14 3.1.1.1-8; Chappuis 2006, 60-63. 15 Daha fazla referansla birlikte bkz. Chappuis 2006, 59-81; bkz. Radice 2009, 21, Kalligas 2014, 420. Nedenselliğin sınırlarına atıfta bulunarak Plotinus'un kader üzerine incelemelerdeki konumu üzerine

iktidar esas olarak Peripatetiklerle bağlantılıdır, bkz. Russi 2004, 86-92 ve 95-98. 16 3.1.1.8-11; Casaglia, Guidelli, Linguiti ve Moriani 1997, 359 n. 3.17 3.1.1.13-19.

--- SAYFA 260 ---

252 Gatti Plotinus daha sonra, kavranması "kolay" olduğundan, olanların yakın nedenleri üzerinde geniş bir fikir birliğine varıldığını belirtir; bu nedenlere yönelik kasıtlı eylem, "sanat" (τέχνη) ve "doğa" (φύσις) gibi çeşitli örnekler sunar.¹⁸ Ancak yakın nedenler yeterli bir açıklama sunmaz: Plotinus'a göre bunlar gerçek nedenler değildir. Plotinus ilk bölümde zaten fiziksel olayların özüne dönmenin öneminden bahsetmektedir.¹⁹ İkinci bölümün başında tembel,²⁰ hareketsiz, neden aramayı bırakıp daha yüksek bir bakış açısına ulaşamayan²¹ insanların durumuna değinerek ilk ilkelere ulaşmanın aciliyetini şu sözlerle vurgulamaktadır: o tembeldir (ῥαθύμου ἰσως) ve birincil ve aşkın nedenlere yükselenlere aldırış etmez (ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ ἐπὶ τὰ ἐπέκεινα αἵτια).²² Plotinus, olayların yakın nedenleri üzerinde duramayacağımızı (çünkü ay, çevre, faaliyetler gibi aynı olgular farklı insanlar üzerinde farklı etkiler yarattığından) ancak bilge adamların yaptığı gibi daha yüksek, maddi olmayan nedenlere geri dönmemiz gerektiğini savunur. Bu bağlamda Plotinus, nedensellik sorunuyla ilgili bazı "konuların"²³ ana hatlarını çizerek, birincil nedenleri neyin oluşturduğuna dair çeşitli görüşleri özetliyor. Bunlar arasında şunlar yer alır: a) maddi ilkeler yani atomlar veya diğer maddi varlıklar;²⁴ b) her şeyin içinden kader olarak geçen evreni canlandıran prensip;²⁵ c) astrologların öngörülerini sağlayan gezegenlerin ve sabit yıldızların hareketi;²⁶ d) nedenler zinciri.²⁷ Plotinus, Atomculuk öğretisinden başlayarak bu öğretileri reddeder; diğer öğretiler yedinci bölüme kadar sistematik bir şekilde sırasıyla ele alınmaktadır. 18 3.1.1.24-36. 19 3.1.11-12. 20 Bkz. Cicero, On Fate 28-29'daki "tembel tartışma"; bkz. Bobzien 1998a, 180-233, Ioppolo 2007, 103-119, Maso 2014, 143-147, Spinelli ve Verde 2014, 79-80. 21 Bkz. Wagner 1982, 51-72. Russi 2004, 95, dikey perspektifin polemik bölümlerdeki eleştiriye rehberlik ettiğini ve kendi kendini belirleyen ve kozmik zorunluluktan arınmış en yüksek, saf ve duygusuz Ruh'un gelişine yol açtığını vurgulamaktadır. 22 3.1.2.1-4. Enneads'ten alıntılanan çeviriler Gerson 2018'e aittir. Ayrıca bkz. Alexander of Aphrodisias, On Fate 16; bkz. Russi 2004, 93. 23 Bkz. Bréhier 1936-1993, cilt. 3, 8n. 2, Chappuis 2006, 71-73. 24 3.1.2.9-17. 25 3.1.2.17-25. 26 3.1.2.26-30. 27 3.1.2.30-35.

--- SAYFA 261 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Tayin 253 Heimarmenē teriminin ilk kez ikinci bölümde görüldüğünü belirtmek gerekir;²⁸ "sadece hareket eden değil, aynı zamanda her şeyi üreten bir neden olarak her şeye nüfuz eden" bir şeyden bahsedene atıfta bulunarak; "bunun kader ve temel neden olduğunu" (εἰμαρμένην ταύτην καὶ κυριωτάτην αἰτίαν αἰτίαν) ve kendisinin de "her şey" (τὰ πάντα) olduğunu iddia ederler.²⁹ Heimarmenē kelimesi ayrıca bu bölümde nedenler zinciriyle ilişkili olarak ortaya çıkıyor.³⁰ Burada Plotinus iki kader anlayışının analizini öngörüyor; biri daha sonraki bir bağlantıdaki nedenler dizisi, diğeri ise bir neden-ilkesi olarak anlaşılan Ruh olarak. Astrologların doktrinine gelince, Plotinus, konumlarını ve takımyıldızlarını hatırlayarak gezegenler ve sabit yıldızlar arasında ustaca bir ayırım yapıyor.³¹ Üçüncü bölüm, nihai nedenleri fiziksel unsurlarla, özellikle de atomlarla tanımlayanlara odaklanıyor. Plotinus'a göre bu anlayış ciddi bir yanılgıyı içermektedir: Beden daha yüksek bir düzeye ait olan bir şeyi açıklamak için kullanılır. Bu şekilde düzen düzensizlikten türetilcektir: Düzensiz hareket yoluyla "düzen, akıl ve yönetici Ruh" (τάξις καὶ λόγος καὶ ψυχὴν τὴν ἡγουμένην) nasıl doğabilir?³² Tahmin ve kehanet,³³ çeşitli psişik faaliyetler,³⁴ Ruhun fiziksel etkilere karşı direnci, seçimler,³⁵ canlı ve cansız varlıklar arasındaki ayrımlar, bunların hepsi Atomculuk ve düzensizlikle bağdaşmaz, çünkü Ruh yalnızca bir maddi atomlar kümesi olarak kabul edilir.³⁶ Özellikle şunu gözlemliyor -yuvarlanan taşlar metaforunu tahmin ederek- eğer cansız bedenler olarak "sürüklenirsek" (φερόμενοι), bu tesadüfi çarpışmalar, çarpışmalara neden olan eylemleri açıklamaz. Bu durumda aktif değil pasif özneler oluruz; bilişsel ve tefekkür faaliyetlerine yer kalmayacaktı. 3 Heimarmenē Problemi Plotinus, maddi prensibi -nedenleri -elementler ve hepsinden önemlisi atomları- inceledikten sonra, nedensellik üzerine iki teori daha ile devam eder - 28 3.1.2.21. 29 3.1.2.19-22. Geçiş SVF'de 2.946'da. Bkz. Natali ve Tetamo 2009, 11-25, Sauv  Meyer 2009, 79-80. 30 3.1.2.35; bkz. Rusya 2004, 80 n. 15. 31 Bkz. Chappuis 2006, 76-78; daha detaylı bilgi için aşağıdaki bölüm 4'e bakın. 32 3.1.3.2-4. 33 3.1.3.9-17. 34 3.1.3.17-23. 35 3.1.3.23-27. 36 3.1.3.27-29.

--- SAYFA 262 ---

Sebepleri arayışında Gattiity, yani birincisi tek sebep olarak ruh, ikincisi ise nedensellik zinciri. 3.1 Tek Ruh Sorunu Tek Ruh temasına ikinci bölümde heimarmenē adı verilen, her şeye nüfuz eden, her şeyi hareket ettiren ve üreten tek bir nedene atıfta bulunarak değinilmisti.37 Dördüncü bölümde evrenin Ruh Prensibi hipotezine odaklanılarak analiz ediliyor: Plotinus bunun savunulabilir bir fikir olup olmadığını merak ediyor. Her şeyin, evreni her yerine kaplayan tek bir Ruh tarafından gerçekleştirilmesinin mümkün olup olmadığı ve ardışık nedenlerin düzenli bir şekilde iç içe geçmesinin bir heimarmenē oluşturup oluşturmadığı sorusunu sorar.38 Radice'nin daha önce işaret ettiği gibi,39 von Arnim bu pasajı Chrysippus'un parçaları arasına doğru bir şekilde dahil etmiştir. Bu konudaki Stoacı düşüncenin sürekliliği göz önüne alındığında, bu aynı zamanda Babilli Diogenes gibi okulun diğer başkanlarına veya Cornutus ve Marcus Aurelius gibi imparatorluk Stoacılarına da atfedilebilir. Radice, Kozmosun Ruh'u'na yönelik bu eleştirisinde Plotinus'un, Stoacıların psikik doğanın homojenliğini temel aldığı Stoacı pneuma doktrinini hedef aldığını ileri sürer.40 Bu bağlamda Plotinus, bitki metaforunu devreye sokar.41 Görünmez kökler, parçalara yayılan eylem ve tepkilerin sürekli iç içe geçmesi yoluyla, onları üniter bir olay örgüsü içinde birbirine bağlayarak bütünü alttan yönetir. bitkinin kendisinin bir heimarmenē'si. Sonuçta kaderi oluşturan parçaların iç içe geçmesi olarak kavramsallaştırılan bu tek Evrenin Ruh'u ile, her şeyi açıklayacak mutlak, gerekli bir nedene sahip olunacaktır. Plotinus eleştirisini şu noktaya odaklıyor: Stoacı hata her şeyden önce "zorunluluğun veya kaderin aşırı bir biçiminden" oluşur (σφοδρὸν τῆς ἀνάγκης καὶ τῆς τοιαύτης) εἰμαρμένης).42 Plotinus'a göre, tekmeleme örneğinde de görüldüğü gibi, sebepler arasında veya sebep-sonuç arasında ayırım yapmanın imkânı yoktur; bu çerçevede hegemonik prensip ve ayaklar derhal 37 Bkz. 3.1.2.18-22. 38 3.1.4.1-5; bkz. Chappuis 2006, 90-92. 39 Bkz. Radice 2009, 27-28. 40 Bkz. Radice 2009, 30; bkz. Graeser 1972, 105. 41 3.1.4.5-9, 3.8.10. Radice ve Reale 2002, 498 n. 16'da, Plotinus bu metaforu başka yerlerde sıklıkla kullansa da, bitki metaforunun Plotinusçu bakış açısı yerine Stoacı bir bakış açısıyla okunması gerektiğine dikkat edin (bkz. Radice 2002, 685). 42 3.1.4.9-10; bkz. Chappuis 2006, 81 ve 92-93, Radice 2009, 31.

--- SAYFA 263 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Belirleme 255 örtüşmektedir.43 Yöneten özne, kendisini yönettiği şeyden farklılaştırmalıdır, oysa bu filozoflar için bunun yerine "her şey bir olacaktır" (ἐν ἑστὰι τὰ πάντα).44 Bu nedenle, benzer bir nedenden dolayı "geri dönme sürecine" (ἀναγωγή) girmeyeceğiz. bir başkası.45 Ayrıca, kader açısından bakıldığında, eğer nedenlerin iç içe geçmesi amaçlanırsa, bu zorunluluk ve kader fazlalığı, kaderin kendisini ortadan kaldırmakla sonuçlanacaktır.46 3.1.4.12-16'daki eyleme yapılan atıf, Plotinus'un, insanın bir özelliği olarak kendi kaderini tayin etme tartışmasının başlangıcını işaret eder. Plotinus'un tek Ruh Prensibi'ne karşı en önemli itirazı, insan olarak doğamıza saygı gösterilmeyeceği, çünkü özerkliğimizin ortadan kaldırılacağıdır.47 Plotinus, Stoacı öğretiyi kabul edersek "biz de kendimiz olmayacağız" (ὥστε οὐτε ἡμεῖς) ifadesini dokunaklı bir şekilde fark ederek sonraki tartışmayı öngörüyor. ἡμεῖς),48 eylemlerimiz de bizim olmayacak. Ve biz "hesaplayıcı akıl yürütmeyle kendimiz meşgul olmayacağız; bunun yerine, dikkate alınan görüşlerimiz başka bir şeye ait hesaplayıcı akıl yürütme eylemleridir" (οὐδέλογιζόμεθα αὐτοί, ἀλλ'ἑτέρου) λογισμοὶ τὰ ἡμέτερα βουλευόμεθα),49 ne de harekete geçebiliriz. Etkili bir Platonik metaforla, eylemin öznesi açısından tekme atan şeyin bizim ayaklarımız olmadığını, bizim onları tekmelediğimizi söyleyerek itiraz ediyor. "Ama gerçek şu ki, her şey ayrı olmalı ve kendi eylemlerimiz ve düşünce eylemlerimiz var olmalıdır" (ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι καὶ πράξειν) ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν). Plotinos'a göre düşünce, irade ve eylemler bireyin ruhuna aittir: eylemlerimizin sorumluluğu bize aittir.50 Eğer Stoacıların tek davasıyla özdeşleşmiş olsaydık, sorumluluktan yoksun varlıklar olurduk. Son olarak Plotinus, Stoacı düşüncenin sonuçta kötü eylemlerin sorumluluğunu evrene yükleyeceğini söyleyerek itiraz eder.51 Stoacı doktrinler Plotinus için kabul edilemez. Radice'nin işaret ettiği gibi, Stoacıların aşırı katı ve homojen anlayışı, psikik gerçekliğe göre homojen olmayan bir yapı ile düzeltilmelidir. 44 3.1.4.20. 45 3.1.4.18-19. 46 3.1.4.9-11; bkz. Radice 2009, 31-32. 47 Bkz. Chappuis 2006, 93-94. 48 3.1.4.20-21, bkz. Magris 1986, 127-138, Magris 2016, 453-455. 49 3.1.4.21-22. 50 3.1.4.22-27. 51 3.1.4.27-28.

--- SAYFA 264 ---

256 Gatti'ler hipostaz olarak Ruh'a dayanırken, fiziksel olaylar logos tarafından nedensel bir zincir olarak birleştirilen maddeye dayanır.⁵² 3.2 Nedensel Zincir Plotinus nedensel zinciri yalnızca incelemenin yedinci bölümünde sunar.⁵³ Bununla birlikte, nedensel zinciri veya heimarmenē'yi tek Ruh sorununa yakından bağladığı için,⁵⁴ ikisini birlikte tartışmak uygundur. Yukarıda dördüncü tür nedensel açıklama olarak bahsedilen nedensellik zinciri⁵⁵, yedinci bölümde, şeyi ufuk açıcı sebeplerle var eden tek bir ilke⁵⁶ olarak sunulmakta, böylece maddeyi nitelemektedir.⁵⁷ Plotinus'a göre, her şeyi belirleyen bu nedensellik zinciri, genel bir zorunluluğu ima etmektedir.⁵⁸ Herhangi bir özel olayın bağımsızlığına izin vermez, çünkü ufuk açıcı nedenler aslında tek bir ilkenin eylemleridir. Plotinus'un heimarmenē anlayışını daha iyi kavramak için Ennead'lerdeki oluşumlarına daha yakından bakmak faydalıdır.⁵⁹ Bu terim yalnızca ilk dört Ennead'de, özellikle de 3.1'de geçmektedir. 3.1'de bu terim, her şeye nüfuz eden, onları hareket ettiren nedeni, "kader" olarak ve hakim bir neden olarak⁶⁰, her şeyi bir arada ören bağa,⁶¹ "zorunluluğa" (ἀνάγκη),⁶² ve Atomistlere göre "kader"e,⁶³ tek Ruh'tan⁶⁴ takip eden nedenlerin düzenli iç içe geçmesine,⁶⁴ bitkilerin "kaderine" atıfta bulunmak için kullanılır.⁶⁵ Ayrıca, tek Ruh söz konusu olduğunda "kader"i ortadan kaldıran "zorunluluk" (ἀνάγκη) ve "kader"i'nin fazlalığına,⁶⁶ Stoacı monizme göre hiçbir şeyin engelleyemeyeceği "kader"le örtüşen nedenlere⁶⁷ ve dış neden anlamına gelen "kader"e gönderme yapar.⁶⁸ 52 Bkz. Radice 2009, 32. 53 3.1.7.1–21. 54 3.1.7.4–8. Yukarıda sunulan "konular"da dördüncü tür nedensel açıklama vardı: yukarıya bakın n. 27. 55 3.1.2.35. 56 3.1.7.1–4. 57 Bkz. Chappuis 2006, 113. İlke ve ufuk açıcı nedenler arasındaki bağlantıyla ilgili olarak bkz. Radice ve Reale 2002, 504 n. 22 (SVF 1.102 ve 2.1027'ye referansla). 58 3.1.7.8–10; bkz. Eliasson 2009, 417–418. 59 Bkz. Sleeman ve Pollet 1980, 303. 60 3.1.2.21. 61 3.1.2.35. 62 Ananke için bkz. Graeser 1972, 106, O'Brien 1997, 4–49, Adamson 2011, 9–30. 63 3.1.3.8. 64 3.1.4.5. 65 3.1.4.8. 66 3.1.4.10 ve 13. 67 3.1.7.11–12. 68 3.1.10.8–9.

--- SAYFA 265 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Tayin 257 Tezin dışında, ilk olarak bedene bağlı ve "kadere" tabi olan Ruh'a;⁶⁹ ikinci olarak tek zamir, ki bu alt şeylerde "kader", üstte sadece zamirdir;⁷⁰ üçüncüsü, duyulur dünyadan çıkan ve reenkarnasyonun "kaderi"nin üstesinden gelen Ruhlar;⁷¹ dördüncüsü, hepsinin "kaderi"dir. erkekler;⁷² beşincisi, bir bireyin "kaderi";⁷³ altıncısı, dünyayı aşan nousun maddeden ayrı ve "yukarıda" kalması kaderi;⁷⁴ yedincisi, Ruhların buranın aşağıdaki "kaderine" tabi bedenlere inmesi.⁷⁵ Nous'un kaderiyle ilgili olarak heimarmenē özellikle duyular üstü seviyeyi ifade eder. Yedinci bölümde, Stoacı monizm eleştirisinde Plotinus, yuvarlanan taş metaforunu yeniden gündeme getiriyor ve eğer bu nedenler kaderle özdeşleştirilirse, bu nedenlerden "sürüklenecek" (φέρεσθαι) hiçbir şeyin kalmayacağını gözlemliyor.⁷⁶ Plotinus, bu ufuk açıcı nedenler doktrininin insanın özerkliğine yer bırakmadığını yineliyor. Çünkü "kendimize ait" bir şey yapmamıza izin veren bireysel bir prensip (παρ' ἑμῶν)⁷⁷ sorumluluğumuzu hiçbir şey tarafından engellenemeyen kaderden ayırmalıdır.⁷⁸ Temsillerimiz ve dürtülerimiz önceki faktörler tarafından belirlenecektir;⁷⁹ "ve 'bize bağlı' olan bir şey sadece kelimeler olacaktır" (ὅνομα τε μόνον) τὸ ἐφ' ἡμῶν ἔσται.⁸⁰ Çocuklar, aptallar veya ateş gibi, bizim tarafımızdan yönlendirilmeyen dürtülerin pençesinde pasif olurduk; daha doğrusu, kendi iç yapımızda hareket dürtüleri (φέρεσθαι)⁸¹ olsa bile, mantıksız yaşayan insanlar olurduk. Plotinus con- 69 2.3.9.28. 70 3.3.5.15; bkz. Graeser 1972, 107–111, Radice 2009, 35, Magris 2016, 482–491, Nagy 2017, 109–130. İncelemeler 3.2 ve 3.3. takdire odaklanın (bu ciltte Peroli'nin katkısına bakın). 71 3.4.6.32. 72 3.4.6.60. 73 4.3.13.21. 74 4.3.13.22. 75 4.3.15.11. 76 3.1.7.11–13. 77 3.1.7.7–8. 78 3.1.7.8–12; bkz. Chappuis 2006, 115–116. 79 3.1.7.13–15; Trabattoni 2009, 193–195. 80 3.1.7.15; 4.3.2. Casaglia, Guidelli, Linguisti ve Moriani 1997, 368 n. 37 bkz. Alexander of Aphrodisias, On Fate 14, 182.23: οὐκ ὄνομα μόνον τοῦ ἐφ' ἡμῶν. Daha fazla bkz. Romano 1999, 172–173, Chappuis 2006, 117. 81 Bkz. 3.1.7.15–21. Eliasson 2009, 418–419 şunu not ediyor: "Ce qui gêne Plotin est simplement que cette théorie que cette théorie, bazı sezgi isimleriyle çelişiyor, que nous voudrions au contraire pouvoir intégrer dans une théorie du destin: seon la Conception Commune, Partagée d'ailleurs par Plotin, chaque kader teorisi uyumlu değil

--- SAYFA 266 ---

258 Gatti, tüm bunların bizi "başka nedenler aramaya" (ἄλλας αἰτίας ζητοῦντες) götürdüğünü ekler ve bu seviyede durmadan, ilke arayışında yükselmeye devam etme ihtiyacının altını çizer. 4 Astrologların Doktrinleri Yukarıda 2. bölümde bahsedilen "konuların" üçüncüsü olan⁸³ astrolojik sorun, beşinci ve altıncı bölümlerde inceleniyor; 3.1'in genel amacı olan nedenlerin araştırılmasına uygun olarak araştırılmaktadır. Plotinus, tek kozmik Ruh hariç tutarak, her olayın, her şeyi yöneten prensip olarak anlaşılan, gökyüzünün ve yıldızların "hareketiyle" (φωρά) belirlenip belirlenmediğini merak eder.⁸⁴ Bu, Plotinus'un kozmosa dair sempatik vizyonu ile bağlantılı determinist bir anlayıştır.⁸⁵ Spinelli'nin daha önce işaret ettiği gibi, sorun, 2.3'te, On the Influence of the the Influence of the the Influence of the the Universe'de ayrıntılı olarak incelenmektedir. Yıldızlar, Plotinus'un yazdığı son risalelerden biridir. Plotinus "katı" astrolojinin determinizminin üstesinden gelmeye çalışır; yani özellikle yıldızların "boğucu bir heimarmenē" ile karakterlerimizi tamamen belirlemesi riskinin üstesinden gelmeye çalışıyor. Bunu, "saf Ruhun tam kendi kaderini tayin etmesi yönündeki çok güçlü dogmayı" benimseyerek yapar.⁸⁶ Bu, özellikle genetik bilimi veya doğum astrolojisiyle ilgili olarak orijinal ve benzersiz bir girişimdir. Plotinus'un astrolojiye olan ilgisiyle ilgili olarak, Porphyry'nin Life of Plotinus adlı eserindeki doğrudan bir tanıklık aydınlatıcıdır: "Plotinus astronomik tablolarla ve l'action humain'in belirli yönleriyle ilgilendi, mais degreaitexplicitment demontrer yorum un belirli nombre d'intuitions, d'originine ethique plutôt que fiziki, pourraient trouver une dans cette Theorie (...). Teorik olarak 'ce qui pépend de de' kavramıyla uyumlu olan bireysel dürtü kavramından yararlanan teorinin savunucuları, ancak Plotin için dürtü kavramı oldukça belirsizdir. 82 3.1.7.23. 83 Bkz. 27; bkz. 3.1.2.26–30. 84 Bkz. 3.1.5.2, 3.1.5.15, 2.3.1 (inceleme 2.3 açıkça yıldızların etkisine ayrılmıştır). 85 Bkz. 4.5.3; bkz. Spinelli 2002, 284, Emilsson 2015, 37–60. Astrolojik teorilerin kaynağı olarak Plotinus hakkında Spinelli 2002, 280, açıkça polemik yazılarında filozofun, rakiplerin tezlerini ayrıntılı olarak açıklamadığını, ancak bunları karmaşık ve sürekli bir soru ve cevap alışverişi içinde argümanlarının planına yerleştirdiğini belirtir. 86 Bkz. Spinelli 2002, 297–298, bkz. 281–284, 288. 288–293'te Spinelli, 2.3'teki temel argümanları, canlı veya cansız yıldızlar üzerine yapılan araştırmalar, bilimsel-astronomik doğanın gözlemleri ve kader yasalarından çıkarılmış, "efendisi olmayan erdemi" uygulamaya muktedir, soy değil, rasyonel Ruh doktrini olarak tanımlar.

--- SAYFA 267 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Tayin 259 (προσεῖχη δέτοις μὲν περὶ τῶν ἀστέρων κανόνων), ancak çok fazla teknik ayrıntıya sahip değil. Yıldız fallarının etkililiğine daha yakından değindi (τοῖς δέτοις γενεθλιαλόνων ἀποτελεσματικοῖς) ἀκριβέστερον) ve pek çok yerde, bilimsel incelemelerin iddia ettiği şeylerde haksız bir şey gördü ve onu çürütmekten geri durmadı.”87 Evren ve bir birey hakkındaki tahminler, yıldızların hareketleriyle hem canlı varlıkların hem de bitkilerin büyümesinin yanı sıra çeşitli bölgeler ve buralarda yaşayan insanlar arasındaki farklar ile ilişkilendirilen yıldızların konumundan elde edilebilir.88 Bu bölümde özetlenen gözlem yöntemlerinin "küçük kataloğu"89, Plotinus'un, teknik açıdan çok felsefi açıdan olsa da, ayrıntılı astroloji bilgisine sahip olduğunu gösterir.90 Aynı zamanda, Plotinus'un evrensel sempati kavramına ve başka hiçbir şey dahil olmadan hiçbir şeyin gerçekleşmediğini ifade eden tüm unsurlar arasındaki bağlantıya da bir atıf vardır.91 Plotinus, bu tür astral determinizme karşı çıkıyor, çünkü bu, sınırlamalar ve sınırlamalar olduğunu ima ediyor. kötülükler tanrısal olana atfedilebilir ve “biz”den – diyor – “bizim olan”dan (τῆς μέτρῃς) çıkarılır.92 Astral determinizmle ilgili meşhur bir pasajında şöyle der: “Buna cevap olarak şunu söylemek gerekir ki, bunu da iddia eden kişi, farklı bir şekilde de olsa, bize ait olanı, isteklerimizi, duygularımızı, kötülüklerimizi ve dürtülerimizi bu ilkelere atfeder ve hiçbir şeyin bizi terk etmesine izin vermez. işlevi olan insanlardan ziyade, yuvarlanan taşlar olmak (ἡμῖν δεοῦδὲν διδοῦς λίθοις φερομένοις καταλείπει εἶναι) olmak kaynağı kendi içinde ve kendi doğasındadır (οὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι παρ’ αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως ἔργον).”93 87 Porphyry, Life of Plotinus, 15.21–26. Porphyry’ye göre, Plotinus ne kendi kökenleri (1.2–4) ne de doğumu (2.37–39) hakkında konuşmak istiyordu; bu onun yıldız fallarına karşı nefretine bir gönderme olarak anlaşılabilir. Bkz. Brisson ve diğerleri 1982–1992, cilt 2, 189–192 ve 271–272 ve ayrıca Edwards’ın bu ciltteki katkısı 88 3.1.5.1–15, 3.1.2.26–30; cf. 73–91, Chappuis 2006, 97. 90 Bkz. Maggi 2007, 355. 91 3.1.5.8; bkz. Maggi 2007, 353–354 ve 361–362 ve ayrıca Gurtler 1984, 396–398, Pompeo Faracovi 1996, 156, Radice. 2009, 20–21, Emilsson 2015, 40–60.92 3.1.5.15–20. Daha fazla SVF 2.979 ve 2.1000 ve ayrıca Pompeo Faracovi 1996’ya bakınız. 67–69, 153–158, Bobzien 1998a, 258–271, Frede 2003, 193–200, Salles 2005, 9–16, Maggi 2007, 364–367, Radice 2009, 26, Spinelli ve Verde 2014, 81–83. Chrysippus, hareket ettiğinde yuvarlanmaya başlayan silindirik taş örneğini kullanarak, hareketin dış nedenini (itme kuvveti), onun silindirik yapısına bağlı olan eğim boyunca dönmelerinden ayırır. Ayrıca bkz. Alexander of Aphrodisias, On Fate 13, 181.15–182.20; bkz.

--- SAYFA 268 ---

260 Gatti’ye göre, ilahi astral dünya antropomorfik olarak yorumlanacaktır; Öte yandan artık cansızlarla insanlar arasında hiçbir ayrım kalmayacaktı. Plotinus’a göre hiçbir şekilde ayrıcalıklı yaratıklar olmayacağız, pasif bir şekilde yuvarlanan taşlardan farklı olmayacağız. İnceleme 3.1’de “sürüklenmenin” (φέρεσθαι) farklı oluşumları önemlidir: bunlar Plotinus tarafından reddedilen farklı teorilerle ilgili olarak kullanılır. Bu fiil, insanları “sürüklenen” şeylere indirgeyen astral determinizmin eleştirisinde kullanılır; insanları “sürüklenen” cansız varlıklara benzeten atomlar arasındaki çarpışmaların eleştirisinde;94 ve aynı zamanda bizi tek bir ilkenin dürtüsü altına “sürükleyecek” nedenlerin monist bir şekilde iç içe geçmesinin eleştirisinde.95 Plotinus’a göre, “bizim olanı kendimize vermeliyiz” (ἀλλὰ χρὴ διδόναι) μὲν τὸ ἡμέτερον ἡμῖν),96 yıldızlara hiçbir şey atfetmeden, “zorunlulukla” (ἐξ ἀνάγκης) yaşadıklarımızdan ayrılır.97 Çevremizden ve ebeveynlerimizden mutlaka etkiler vardır; ancak bunlar yalnızca görünüşümüzü ve Ruh’un irrasyonel kısımlarını etkiler.98 Bunun yerine, karakterimiz ve düşüncelerimiz farklı bir prensipten, Ruh’tan gelir.99 Bedensel tutkulara karşı koyma kapasitemiz, astral determinizme100 ve daha geniş anlamda determinizme bir başka itirazdır. Üstelik kuşların uçuşu ve diğer kehanet türleri gibi yıldızlardan farklı tahmin kaynakları da mevcut olabilir.101 Yıldızların doğum anındaki konumlarına dayanarak kehanetlerde bulunan Genetoloji, Plotinus’un eleştirisinin merkezi noktasıdır.102 Plotinus’a göre, yıldızların doğumdaki konumu yalnızca “sinyal” verebilir (σημαίνειν), ancak bunu yapamaz. olayları “üretir” (ποιεῖν);103 işaretler sanki prensipler veya sebeplermiş gibi değerlendirilemez.104 Örneğin, bir çocuğun asaleti yıldızların konumundan ziyade ebeveynlere bağlıdır.105 Bilgi aramak mantıksızdır 94 3.1.3.21, 28. 95 3.1.7.13 ve 21, 3.1.1.21. 96 3.1.5.20–21. 97 3.1.5.22–24. 98 Radice ve Reale 2002, 500–502 n. 19 (SVF 1.518’e referansla). 99 3.1.5.24–31. 100 3.1.5.31–33. 101 3.1.5.33–37, 2.3.7. 102 3.1.5.37–59. 103 3.1.5.36, 40–41. 104 Bkz. Chappuis 2006, 102–103, bkz. Pompeo Faracovi 1996, 158–160, Magris 2016, 398–424. 105 3.1.5.41–45.

--- SAYFA 269 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Tayin 261 babanın kaderini çocuğunun veya tam tersinin veya erkek kardeşlerin, karı kocaların kaderinden yola çıkarak belirler, böylece bireyin ve grubun kaderini birleştirir.106 Eğer genetik bilim doğruysa, aynı astral konfigürasyon altında doğanlar, tüm kanıtlara rağmen aynı karakterlere sahip olmalıdır. Ayrıca insanların ve diğer türdeki canlıların aynı astral konfigürasyonda doğmaları da açıklanamamıştır.107 Altıncı bölümde Plotinus, yıldızların anlamsal değeri konusundaki gözlemlerini derinleştirerek, hatanın, nedenlerin yeterince ayırt edilememesi, her şeyin yıldızlardan türetilmesinden kaynaklandığını vurgulamaktadır. Her şeyden önce, Aristoteles'in zaten yaptığı gibi,108 canlı varlıkların "kendi doğalarına göre" doğduklarına işaret eder (κατὰ τὰς αὐτῶν φύσεις): attan at, insandan insan gelir.109 Plotinus, gökyüzünün ve yıldızların hareketinin bir etki yaratabileceğini kabul eder, ancak bu eylemin "sinerjik" (συνεργός): bedensel alanda yıldızların yanı sıra ebeveynleri de içeren bir işbirliği vardır.110 Öte yandan bireyin karakteri, alışkanlığı ve her şeyden önce kişisel tercihleri (örneğin dilbilgisi uzmanı, araştırmacı, zar oyuncusu111 veya mucit olmak) başka bir şeyi, şiirsel bir amacı gerektirir.112 Buna göre, kötü seçimler ve kötülük yıldızlara bağlı değildir, Başka bir deyişle, Plotinus'a göre astrolojinin rolü yıldızların işleviyle ilgilidir: onlar "evrenin korunmasıyla" (σωτηρία τῶν ὅλων)114 ilgilenirler ve geleceğe işaret ederler.115 Keskin bir metafor kullanan Plotinus, yıldızların harflere benzediğini gözlemler. gramerciler.116 Yıldızların göreceli gramerini, yani gökyüzünün düzenini ve yapısını bilenler, gramercilerin yazılı bir metnin anlamını nasıl aradığına benzer şekilde, yıldızlarda anlam bulurlar. 106 3.1.5.45-53. 107 3.1.5.53-59. 108 Henry ve Schwyzer 1964, 241, bkz. Aristoteles, Metafizik 7.7, 1032a25-26; Radice ve Reale 2002, 502 n. 20, 9.8, 1049b25-26'ya bakın. 109 3.1.6.1-3, 2.3.12. 110 3.1.6.3-9. Maggi 2007, 369, Fizik 2.2, 194b13'e atıfta bulunur. 111 Henry ve Schwyzer 1964, 241 bkz. Platon, Republic 2.374c. Bkz. 3.1.3.26-27. 112 3.1.6.7-10. 113 3.1.6.10-15. 114 3.1.6.19; 4.4.38. Casaglia, Guidelli, Linguisti ve Moriani 1997, 368 n. 33 bkz. Platon, Yasalar 10.903b5. 115 3.1.6.20-24; 2.3.7-9 ve 14; bkz. Spinelli 2002, 281 ve 296-297, Maggi 2007, 363. 116 Radice ve Reale 2002, 504 n. 21, 2.3.7.4-5 ve 3.3.6.18-19'a bakın. 5.8.6'da Plotinus, harfler yerine hiyeroglifleri tercih ediyor. Gökyüzünün bir kitap olarak tasviri ile ilgili olarak bkz. Chappuis 2006, 110, Origen'e referansla, Özgür İrade Üzerine 23.15.31-46 (Haziran 1976, 180-183).

--- SAYFA 270 ---

262 Gatti Bu tartışmada kullanılan dil, Plotinus'un felsefesindeki merkezi bir problemle bağlantıya işaret etmektedir.117 Bu pasajlarda, Ennead'lerdeki "üretken tefekkür" sorunuyla bir karşılaştırmaya davet eden semantik görme alanına ilişkin fiillerin geçişleri vardır.118 Altıncı bölümde "görmek" (ὁρᾶν) fiili astrolojik anlamda belirli bir anlamda geçmektedir. bağlamda.119 Başka bir tanrı-yıldız ve insanlara bakan tanrı-yıldız ile ilgili olarak kullanılır;120 onun görmesi bu insanların doğasını iyi ya da kötü yönde etkilemez. "Bakmak" (βλέπειν) fiili, yıldızlara "harfler gibi" (ὡς περ γράμματα) bakan astrologlarla ilgili olarak ortaya çıkar.121 Bu dilbilgisini bilen uzmanlar, astral figürlerdeki "geleceği" (τὰ μέλλοντα) okuyabilir,122 ve "analoji yoluyla ne ifade ettiklerini takip edin" (κατὰ τὸ ἀνάλογον μεθοδεύοντας τὸ σεμναινόμενον).123 Aynı şekilde, yüksekten uçan bir kuşun yüksek eylemler anlamına geldiği de söylenebilir.124 yıldızlardır ve onlardan etkilenmezler. Bu durumda görmenin "üretken tefekkür"le, yani 3.8'de sembolik olarak ifade edilen katılım metafiziğiyle hiçbir bağlantısı yoktur. Yalnızca uzmanlar tarafından okunabilen, doğal, alışılmadık işaretlere bakma olanağı vardır.125 5 Ruhun ve Bilgelerin Kendi Kaderini Tayin Etme Doktrini Bu incelemenin üçüncü kısmı bir dönüm noktası oluşturur. Plotinus'un aradığı "diğer nedeni" (ἄλλη αἰτία)127 sunduğu, nedenler ve kader126 hakkındaki tartışmanın can alıcı aşamasına giriyoruz. Özellikleri şunlardır: a) "nedensiz hiçbir şeyi" bırakmaz (ἀναίτιόν τε οὐδέν); b) olayların "sonucunu ve sırasını" (ἀκολουθίαν τε ... καὶ τάξιν) korur;128 c) "bizim bir şeyler olmamızı" sağlar 117 Bkz. Gatti 1996a, 23-89, Gatti 2012, 5-8. 118 Bkz. Gatti 1996a, 91-133, Gatti 1996b, 29-34 ve 36-37, Gatti 2012, 69-77, cf. Reale 1990, 396-398. 119 Bkz. Sleeman ve Pollet 1980, 748-754, Bkz. 3.1.6.16. 2.3.1, 2.3.4, 2.3.6 (burada θεῶν ve θεῶσθαι tekrarlanıyor); bkz. Pompeo Faracovi 1996, 154-155, Maggi 2007, 356-357. βλέπειν bkz. Sleeman ve Pollet 1980, 190-191; θεωρεῖν için bkz. 501-502 123 3.1.6.22-23. Bkz. Chappuis 2006, 112. 126 3.1.7.21-3.1.10.15. 127 3.1.7.21-24.

--- SAYFA 271 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Tayin 263” (ἡμᾶς τέ τι εἶναι); d) “kehanetleri ve kehanetleri” ortadan kaldırmaz (προρρήσεις τε καὶ μαντείας).129 Her şeyden önce, sekizinci bölümde Plotinus, Ruh'u bir “ilke” (ἀρχή) haline getirerek determinizmin zorluklarının aşıldığını savunur.130 Ruh, hem Evrenin Ruhu131 hem de bireylerin Ruhları durumunda listelenen tüm özelliklerin mevcut olduğu bir nedendir. (οὐσμικρά),132 ve “her şeyi bir arada ören.”133 Yeni ufuklar açan nedenlerden kaynaklanmaz, ancak “birincil bir şekilde hareket eden bir nedendir” (πρωτουργὸς αἰτία).134 O, Oluş'tan çıkarılan birleştirici bir ilke olduğu ölçüde her şeyi iç içe geçirir. Yukarıdakiler insanlarla ilgili olduğundan, incelemenin son kısmı Evrenin Ruhu'ndan çok insan Ruhları ile daha yakından ilgilidir. İnsanın Ruhu iki farklı perspektiften sunulur. Bir beden olmadığında Ruh “en çok kendi kontrolünü elinde tutar (κυριωτάτη τε αὐτῆς), özgürdür (ἐλευθέρα), ve kozmik nedenselliğin (κοσμικῆς αἰτίας ἔξω)”135 ve ayrıca zamanın etkisi dışında; stabildir. Bedene daldırıldığında “artık her şeyin kontrolünde değildir” (οὐκέτι πάντα κυρά),136 ve istikrarsız bir dengeye sahiptir. Theōria'ya ithaf edilen inceleme olan 3.8'de, benzer şekilde Ruh'un kendisine dışsal olanı düşündüğünde artık kendini kontrol edemediği belirtilmektedir.137 Eğer alt kısmı galip gelirse, Ruh bedene teslim olur ve farklı bir düzene yerleştirilir.138 En iyi Ruh daha fazla “hakim olur” (κρατεῖ), daha kötü olan ise daha az hakim olur.139 üstün Ruh, “doğal olarak iyi” (ἀγαθὴ τὴν φύσιν),140 tutkulara direnir ve tutkular tarafından değiştirilmek yerine onları değiştirir.141 Dokuzuncu bölümde Plotinus, Ruh ve onun özgürlüğü sorununu daha ayrıntılı olarak araştırır. “şans” (τύχη) “gereklidir” (ἀναγκαῖα)142 tesadüfi bir dış durum olarak 129 3.1.8.3–4 131 3.1.8.5 132 3.1.8.6. 134 3.1.8.8; bkz. Platon, Kanunlar 10.896e–897b; bkz. Henry ve Schwyzer 1964, 243. 135 3.1.8.10–11, 4.3.9; bkz. 106–109, Chappuis 2006, 125, Maggi 2007, 367–368.138 3.1.8.14–15.141 3.1.8.19.

--- SAYFA 272 ---

264 Gatti koşulları.143 Tüm nedenler göz önüne alındığında, her şey kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Plotinus'a göre dış nedenler arasında evrensel hareket de yer alabilir.144 Ruhun iki olası hareketi vardır. Bir yandan dışsal olana yönelebilir; bu durumda pasif ve bağımlıdır, “bir tür kör hareketle” (τυφλῆ τῆς πορᾶ), “istem dışı” (οὐχ ἐκούσιον), “doğru ve akıl tarafından yönlendirilen” eylem ve dürtüler olmadan, yani tefekkür olmadan çalışır.145 Öte yandan, içsellik, kendisine ve akla yönelik, “dürtüleri saf ve etkilenmemiş bir kontrol ilkesine sahip olmasından kaynaklandığında” (λόγον δέδωκεν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ).146 Dolayısıyla dürtü. bu saf akıldan gelen şey “bize bağlıdır ve gönüllüdür” (ἐφ’ ἡμῖν καὶ ἐκούσιον).147 Bu “bizim kendi eylemimizdir” (τὸ ἡμέτερον ἔργον), “başka bir kaynaktan değil, içeriden gelen bir eylemdir” (ὁ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ’ ἐνδοθεν), “saf bir ruhtan, birincil, kontrol edici ve otoriter bir rol oynayan bir prensipten” (ἀποκαθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ’ ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας).148 Theōria ile bağlantılı logos katharos'un rehberi, burada gerçekten özgür olan eylemleri içerir.149 Plotinus'a göre, eğer biz ve yaptıklarımız tamamen evrensel bir prensibe, olayların iç içe geçmesine ve bunların salt kabulüne veya reddedilmesine bağlıysa, Stoacı “bize bağlı olan” boş bir sözden başka bir şey değildir.150 Onuncu bölümde Plotinus şu sonuca varır.151 Plotinus ilk olarak olayların nedenlerini ele alır. “Bu açıklamanın sonucu bize her şeyin önceden haber verildiğini ve nedenlerle ortaya çıktığını ancak bunların iki yönlü olduğunu söylüyor” πάντα, διττὰς δὲ ταύτας):152 Ruh 143 3.1.9.1–2. 144 3.1.9.2–4. 145 3.1.9.4–9, 14–16; bkz. Gerson 2014, 260–264. 146 3.1.9.9–10. 147 3.1.9.10–11; bkz. Andolfo 1996, 321–327, Leroux 1996, 305–314, Romano 1999, 173, Trabatttoni 2009, 195–196. 148 3.1.9.11–14; bkz. Graeser 1972, 112–125, Remes 2007, 181–185. 149 Bkz. Andolfo 1996, 321–323 (farklı spesifik Plotinian terimlerin listelendiği 3.1 ve 6.8'e referansla); ayrıca bkz. 2.3.9. 150 3.1.7.11–15; bkz. Chappuis 2006, 130–131, Eliasson 2009, 418–419. 151 Bréhier (1936–1993, cilt 1, xxiii–xxiv, cilt 3, 16 n. 1) gibi bazı bilim adamları bunun Porphyry tarafından yazılmış bir ek olduğunu öne sürdüler. Ancak benzer ifadelerin sadece kitabın sonunda değil, metnin gövdesinde de bulunduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca bkz. Harder 1961, 419, Radice ve Reale 2002, 510 n. 25.152 3.1.10.1–2.

--- SAYFA 273 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kader 265 ve dışarıdan gelen tesirleri ifade eden “diğer sebepler”, kozmik döngü.153 İkinci olarak Plotinus, Ruhların eylem ve tutkularını akıl ve kaderle bağlantılı olarak ele alır.154 Ruhların “doğru akla göre” hareket etmeleri halinde “kendiliğinden” (παρ' αὐτῶν) hareket ettiklerini belirtir. (κατὰ λόγον ὀρθόν). Gerçek neden içsellikle bağlantılıdır.155 Diğer tüm eylemlerde Ruhlar engellenmiştir ve “aktif olmaktan çok pasiftirler” (πάσχειν τε μᾶλλον ἢ πράττειν):156 düşünceden yoksundurlar. Kaderin dışsal bir sebep olduğuna inananlar, sebepsiz ve içsel olmayan bu eylemlerin kaderin yönlendirdiğine inanırlar.157 Bu şekilde yaptığımız şey, yapabileceğimizin en iyisi değildir. “En iyi eylemler bizden gelir” (τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν),158 “yalnız kaldığımızda” (ὅταν μόνοι ὦμεν),159 kendimizde, Ruhun saf ve özgür kısmında toplanır, İyiyi düşünmeye kararlıdır ve fiziksel yönelime yönelmez çokluk.160 Bu tefekkür halinde161 insan, kendisini, ayrıldığı Evrenin Ruhuna'na bağlı, kendine ait olmak isterken bulur. İncelemenin son satırları “bilgelere” (σοφισταί) ithaf edilmiştir.162 Kendi doğalarına göre yaşayan Ruhlar, “kendilerine göre” hareket ederek “güzel işler” yaparlar (ἐπ' αὐτοῖς). Bilgeler, dışsal bir neden olarak kadere göre değil, kendi kaderlerini tayin ederek hareket ederler.163 Diğer görüşlerin ışığında, Bilgelerin tefekkürle bağlantılı olduğu metinlerde164 onların kendi kaderlerini tayin etmelerinin, anlaşılır olanı tefekkür etmeleri nedeniyle gerçekleştiği söylenebilir. Plotinus, “yalnız” olduğumuzda (μόνοι) bu tür bir doğaya sahip olduğumuzu söylüyor; yani o zaman derinden kendimiz oluruz. Bu bağlamda Chappuis, Plotinus'un tek bir bilgeden değil, bir grup bilgeden bahsettiğini; farklı doğılardan değil, doğru şekilde bilme ve hareket etme yeteneğine sahip, saf akıl olarak insan doğamızdan söz eder.165 Bilgelerden farklı, bilge olmayanlar 153 3.1.10.1–3. 154 3.1.10.4–15. 155 3.1.10.4–5. 156 3.1.10.5–7. 157 3.1.10.8–10. 158 3.1.10.10. 159 3.1.10.11. 160 4.7.10, 2.3.18. 161 Bkz. Gatti 1996a, 136–144, bkz. Andolfo 1996, 321, Eliasson 2009, 425–428, Trabatttoni 2009, 206–211. 162 Bkz. Schniewind 2003, 89–90, Dillon 1969, 315–335. 163 3.1.10.11–12; bkz. Chappuis 2006, 135. 164 Bkz. Gatti 1996a, 221–229, cf. Leroux 1996, 312, Chiaradonna 2009, 164–167, Schniewind 2003, 182–185 ve 189–191, Linguiti 2009, 216–220, Trabatttoni 2014, 108–112. 165 Bkz. Chappuis 2006, 136; ayrıca bkz. 3.2.15.

--- SAYFA 274 ---

266 Gatti güzel eylemleri yalnızca “nefes alma boşlukları olduğunda” (καθ' ὅσον ἂν ἀναπνεύσωσι) gerçekleştirir ve bir yükseliş yoluna başlar; Kendilerini bedensel engellerden kurtararak, “düşündüklerinde” mantığı takip ederler.166 6 Son Sözler Sonuç olarak, 3.1'in tartışmaya dayalı yapısının analizi bize Plotinus'un kader, Ruh ve onun kendi kaderini tayin etmesi analizini sundu. Heimarmenē terimi incelemede farklı şekillerde kullanılmaktadır: 1) Stoacı anlamda bir nedenler zinciri olarak; 2) tek İlke-Ruh ile ilgili olarak; 3) Atomizm ile ilgili olarak; 4) insan eylemlerini dışarıdan etkileyen bir neden olarak.167 3.1 dışında, ilk dört Ennead'de ortaya çıkan iki durum da önemlidir: birincisi, İlahi Takdir ile ilgili olan heimarmenē, “burası” kaderdir ve “yukarı” İlahi Takdirdir; ve ikincisi, Nous'un kaderinin orada kalıp bir sonraki dünyayı etkilemesi. Heimarmenē, her şeyden önce, 3.3.5.15.168'de İlahi Takdir ile ilişkilendirilen, duyulur dünyadaki nedenlerin iç içe geçmesine atıfta bulunur. Kısaca, Plotinus'a göre, heimarmenē, ağırlıklı olarak Ruh ve Hipostazların dışında olanı içeren ontolojik bir düzeye yerleştirilir. Ruh ile ilgili olarak, 3.1'deki argüman, onun özgürlüğünü inkar eden determinist tezlerin çürütülmesinden sonra, her şeyden önce insan ruhuna ve onun özgürlüğüne odaklanmaktadır. Stoacı doktrini reddeden Plotinus, Hipostazların bir parçası olan Ruhun yüce doğasını vurgular. 3.1'de theōria ile ilgili süreçsel bağlantılar açık bir şekilde yapılmamıştır, çünkü inceleme yalnızca argümantasyon için kesinlikle vazgeçilmez olan unsurlarla ilgilidir. “İnmemiş” saf insan Ruhuna, 166 3.1.10.12–14 Hipostaz ile bağlantılıdır. Eliasson 2009, 428 şunu belirtiyor: “Plotin donc, tout en suivant belirli unsurlar de la the médioplatonicienne 'standard', Didaskalikos'un 2. bölümünde yer alan sezgilerin anlaşılmasına uygun bir çözüm öneriyor. les bilges tarafından gerçekleştirilen (...) tüm dünyaya bağlı (...), diğerlerinin gerçekleştirdiği gerçek eylemler, planın bir kader sorununa çözüm olarak önerdiği toplam kontrendikasyonların yokluğuna bağlıdır. 'ce qui pépend de nous' kavramıyla uyumluluk (...), selon laquelle agir 'selon le destin' designe plutôt l'action normale des bilge olmayanlar, cette quasi-aktivite où l'âme aveugle à Cause de son cehalet (...), sapkın plutôt l'objet des Hasards extérieurs.” 167 3.1.10.8–9. 168 Pronoya terimi 3.1'de yoktur; daha sonra, ilk incelemede Ruh'un sunumundan sonra tanıtılmıştır. 169 Bkz. Linguiti 2001, 213–236, Chiaradonna 2009, 81–115.

--- SAYFA 275 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Tayin 267 üzerinde düşünülenler kısaca analiz edilmektedir. Bu Ruhta, hâlâ bedenle bağlantılı olmasına rağmen işlevler dengededir. Diğer bilim adamlarının yanı sıra Linguiti, çağdaş bilim adamlarının antik yazarlardaki özgürlük, seçim ve kendi kaderini tayin etme konusunu anlamalarının zorluğunu vurguladı.¹⁷⁰ İlk zorluk, bu kavramlara atıfta bulunmak için kullanılan terimlerin karmaşık ve farklı kümelenmesiyle ortaya çıkıyor; Aynı yazar ve aynı eser içinde dahi pek çok sözcüksel sorun bulunmaktadır. Bu, eski metinlerin anlaşılması ve tercüme edilmesiyle ilgili konularla bağlantılıdır. Dolayısıyla pek çok bilim adamı, Eskilerle aynı özgürlük ve sorumluluk anlayışına sahip olduğumuzdan emin olamayacağımıza işaret etti. 3.1'de Plotinus bize neyin bağlı olduğuna, özerkliğimize ve kendi kaderimizi tayin etmemize ilişkin çeşitli unsurların altını çiziyor. Akılcılık, tefekkür ve içsellik insanoğlunu karakterize eden ana özelliklerdir, dolayısıyla kendi kaderini tayin etme ve özgürlük bu seviyede, dışsal olandan ayrılmış olarak bulunmalıdır.¹⁷¹ Bedenden bağımsız olan Ruh, kendi kendisinin efendisidir; cisimleştiğinde özerkliğini sınırlayan farklı nedenler düzenine dahil edilir.¹⁷² Kader ve kendi kaderini tayin etmeyle ilgili olarak Plotinus'un teorisinde çeşitli zorluklar ortaya çıkar ve karmaşık bir denge içinde bir arada tutulur. Plotinus, her şeyin zorunlu olarak tek bir ilkeden türediğini savunan Stoacı monizmin çürütülmesinde yalnızca kısmen başarılı olur. Aslında Plotinos'a göre her şey ilk Hipostaz'dan bir geçit töreni yoluyla gelir ve geçit töreni "bir özgürlük eylemini takip eden bir zorunluluktur."¹⁷³ Bu türetilmiş geçit töreninde Ruhlar adına gerçekten özgür bir seçim için yeterli bir marj yok gibi görünüyor. Bir'i takip eden tüm seviyelerde, tefekkür doktrininin ima ettiği hiyerarşik ardışıklıktaki derin düzeltmelerle bile gerekli bir ilerleme vardır.¹⁷⁴ Hatta 170 Bkz. Rist 1967, 130-138, Graeser 1972, 115-125, Williams 1993, 66-68, 130-167, 207-218, Bobzien 1998b, 133-175, Frede 2003, 200, Eliasson 2008, 1-16, 217-222, Chiaradonna 2009, 168-172, Linguiti 2009, 213-215, Linguiti 2014, 211-212, Trabattone 2009, 196-205, Gerson 2014, 251-263, Spinelli ve Verde 2014, 59-61, 64, 71, Vimercati 2014, 151-167. 171 Bkz. Linguiti 2009, 216-218, buradaki en önemli metinler şunlardır: 3.1, 6.8, 3.2 ve 3.3. 172 3.1.8. 173 Bkz. Reale 1990, 395, Radice ve Reale 2002, 489. 174 Bkz. Gatti 1996a, 47-65, 112-121, cf. Andolfo 1996, 326-327, Romano 1999, 189-191, Maggi 2007, 370-371. Ayrıca bkz. Dessì 2012, 33: "Se vogliamo Continua a essere responsabili delle nostre azioni dobbiamo essere noi a compiere le nostre azioni, quelle buone Come quelle cattive, e quindi dobbiamo ammettere che ciascuno di noi possiede un'anima bireysel kapasite di sottrarsi alla Nedenleri birleştirmek ve kendi kendine karar vermek, tüm mülkiyet sorumluluklarını yerine getirmenin gerekliliği ve hakimiyete karşı, Uno ile uzlaşmayı sağlama olasılığına sahiptir.

--- SAYFA 276 ---

268 Gatti Nous, gördüğümüz gibi, çoğunlukla dış nedenler zincirine denk gelen heimarmenē'ye maruz kalır. Plotinus, Bir'e bağlı olan realitelerin doğuşunu, yalnızca Bir'in özgür iradesinin doğal ve zorunlu bir sonucu olarak değil, aynı zamanda bir tolma, bir "acelelik"¹⁷⁵ olarak gördüğü için, varlıkların doğuşu ve türemesi de birlikten bir ayrılma, olumsuz ama suçsuz bir olgu olarak görülebilir.¹⁷⁶ Benzer şekilde, kendisi de zorunlu bir süreçten türeyen Evrenin Ruhu, physis olarak fiziksel dünyayı üreten sebeptir ve yasaları da heimarmenē'nin iç içe geçmesinin bir ifadesidir. Zorunluluk ve özgürlüğün iç içe geçtiği bir bağlamda, bedenden bağımsız bireysel Ruhun kendi kaderini tayin etmesi, yalnızca rızanın mümkün olduğu Stoacı anlayıştan açıkça farklı olmasına rağmen, yalnızca kısmi görünüyor.¹⁷⁷ İncelemenin son satırları, tefekkürle bağlantılı özgürlük perspektifine odaklanıyor. Aklın ve içselliğin peşinde koşan bilgiler, Plotinus'a göre theōria sayesinde kendilerine ve ilkelerine hitap ettiklerinde "yalnızdırlar" (μόνοι). Özgürlük ve iradenin çakıştığı bir kurtuluş ve Tek-İyi'ye yükseliş yolunu izlerler, kendi kaderlerini tayin etmeleri için iyiyi başarı ve böylece tek başına, meşhur "yalnızlıktan yalnızlığa kaçış"ı (φυγήμόνου πρὸς μόνον) gerçekleştirirler.¹⁷⁸ L'anima può esercitare sulle passioni del corpo, Plotino'nun niteliksel determinizmi göz ardı etmesi gerekiyor. Bir süre sonra, erkeğin dünyadaki varlığını sürdürmek için maliyet ve maliyet açısından ilk önce gelirim. ¹⁷⁵ Bkz. Sleeman ve Pollet 1980, 1026, Torchia 1993, 71-108, Andolfo 1996, 343-348, Gatti 1996a, 108-112, Gerson 2014, 259-261. ¹⁷⁶ Andolfo 1996, 349. ¹⁷⁷ 4.3.13; bkz. O'Brien 1993, 5-18, Andolfo 1996, 326-327 ve 349-350, Radice ve Reale 2002, 489, Linguiti 2009, 224. Burada şunu da eklemek gerekir ki, Plotinus'un zorunluluk ve özgürlük anlayışında salınımlar ve farklılaşmalar vardır; tefekkür. Plotinus'ta zorunluluk, hem Evrenin düzenindeki olumlu tekdüzelik (Bir'in özgürlüğünden kaynaklanan Hipostazlar dünyasında ve theōria'ya bağlı Ruh'ta) hem de olumsuz bir kısıtlama (ruhtan bağımsız nedenlerin neden olduğu olaylar durumunda geçit törenine ve dışsal olana bağlı) olarak anlaşılabilir. Bireyin özgürlüğü, hem Ruhun Evrenin düzenine pozitif uyumu (farklı aşamalarda gerçekleştirilen theōria sayesinde) hem de negatif kendine ait olma iradesi (dış olaylara tabi, bu dünyanın kaderine, düşünmeden bağlı olan sahte bir özgürlük olarak) olabilir. ¹⁷⁸ 6.9.11.51; bkz. Gatti 1996a, 230-236.

--- SAYFA 277 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Tayin 269 Kaynakça Adamson, Peter. 2011. "Zorunluluğun Erdemini Yaratmak. Platon ve Plotinus'ta Anankê." Etudes Platoniciennes 8: 9-30. Andolfo, Matteo. 1996. Plotino'daki L'ipostasi della "Psyche". Yapı ve temeller. Milan: Vita ve Pensiero. Armstrong, Arthur H., tr. 1966-1988. Plotinos. Enneads. 7 cilt. Cambridge, Mass: Harvard University Press. Bobzien, Susanne. 1998a. Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük. Oxford: Clarendon. Bobzien, Susanne. 1998b. "Özgür İrade Sorununun Yanlışlıkla Anlaşılması ve Geç Doğuşu." Phronesis 43: 133-175. Bouché-Leclercq, Auguste. 1899. L'astrologie grecque. Paris: Leroux. Brancacci, Aldo. 2001. La polemica antifatalistica di Enomao di Gadara, Antichi e moderni nella filosofia di età Imperiale, Atti del II Colloquio Internazionale, Roma 21-23 settembre 2000, 71-110. Napoli: Bibliopolis. Bréhier, Émile, ed., tr. 1924-1993. Plotin. Ennéades. 7 cilt. Paris: Les Belles Lettres. Brisson, Luc ve diğerleri, der. 1982-1992. Porfir, "La vie de Plotin". 2 cilt. Paris: Vrin. Casaglia, Mario, Chiara Guidelli, Alessandro Linguiti ve Fausto Moriani, der. 1997. Enneadi di Plotino, cilt. 1. Torino: UTET. Chappuis, Marguerite, ed., tr. 2006. Plotin, Traité 3, III 1. Paris: Cerf. Chiaradonna, Riccardo. 2009. Plotino. Roma: Carocci. Chiaradonna, Riccardo. 2017. Platonculuk. Bolonya: Il Mulino. D'Ancona, Cristina. 2009. "Modèles de causalité chez Plotin." Les Études Philosophiques 90: 361-385. De Caro, Mario, Massimo Mori ve Emidio Spinelli, der. 2014. Libero hakemi. Tartışmalı bir filo hikayesi. Roma: Carocci. Dessi, Paola. 2012. Nedensel/etkili. Bolonya: Il Mulino. Destrée, Pierre, Ricardo Salles ve Marco Zingano, der. 2014. Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar. Sankt Augustin: Akademi. Di Pasquale Barbanti, Maria ve Daniele Iozzia, der. 2009. Anima e libertà in Plotino, Atti del Convegno Nazionale, Catania, 29-30 gennaio 2009. Catania: CUECM. Dillon, John M. 1996. "Geç Antik Çağ Bilgesi İçin Bir Etik." Lloyd P. Gerson tarafından düzenlenen The Cambridge Companion to Plotinus'ta, 315-335. Cambridge: Cambridge University Press. Eliasson, Erik. 2008. Plotinus'ta Bize Bağlı Olan Kavramı ve Arka Planı. Leiden: Brill. Eliasson, Erik. 2009. "Sur la Conception Plotinienne du destin dans le 'Traité 3'." Les Études Philosophiques 90: 407-430.

--- SAYFA 278 ---

270 Gatti Emilsson, Eyjólfur K. 2015. Plotinus on sympatheia." Eric Schliesser tarafından düzenlenen Sympathy'de, 36–60. New York: Oxford Üniversitesi Yayınları. Faggin, Giuseppe, ed., tr. 1992. Plotino, "Enneadi"; Porfirio, "Plotino'nun Hayatı." Milan: Rusconi. Frede, Dorothea. 2003. "Stoacı Determinizm." In The Cambridge Companion to the Stoics, Brad Inwood tarafından düzenlendi, 179–205. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Gatti, Maria Luisa. 1996a. Plotino ve metafizik della tefekkür. Milan: Vita ve Pensiero. Gatti, Maria Luisa. 1996b. "Plotinos. Platoncu Gelenek ve Yeni-Platonculuğun Temelleri." Lloyd P. Gerson tarafından düzenlenen The Cambridge Companion to Plotinus'ta, 10–37. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Gatti, Maria Luisa. 2012. "Theoria" ve filosofia. Plotino'nun yorumlanması, Yeni Yıl'ın bir sonraki gününde bir parti üzerinde düşünülmesi anlamına geliyor. Milano: Educatt. Gerson, Lloyd P., ed. 1996. Plotinus'un Cambridge Arkadaşı. Cambridge: Cambridge University Press. Gerson, Lloyd P. 2014. "Plotinus'ta Ahlaki Sorumluluk ve 'Bize Bağlı' Olanlar." Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 251–263 tarafından düzenlenmiştir. Sankt Augustin: Akademi. Gerson, Lloyd P., ed. 2018. Plotinus, Enneadlar. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Graeser, Andreas. 1972. Plotinus ve Stoacılar. Bir Ön Çalışma. Leiden: Brill. Gurtler, Gary M. 1984. "Plotinus'ta Sempati." Uluslararası Felsefi Üç Aylık Bülten 96: 395–406. Daha sert, Richard, ed. 1961. Plotins Schriften. Hamburg: Meiner. Henry, Paul ve Hans-Rudolf Schwyzer, ed. 1964. Plotini Operası, cilt. 1. Oxford: Clarendon. Ioppolo, Anna Maria. 1984. "L'astrologia nello Stoicismo antico." La scienza ellenistica'da. Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14-16 Nisan 1982, Gabriele Giannantoni ve Mario Vegetti tarafından düzenlendi, 73–91. Napoli: Bibliopolis. Ioppolo, Anna Maria. 2007. "La Critica di Carneade al concetto stoico di causa in Cic. 'De fato' 31–37." Lexis 25: 103–119'da. Ioppolo, Anna Maria. 2013. "Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana." Dibattiti filosofici ellenistici'de. Dottrina delle Cause, Stoicismo, Accademia scettica, Düzenleyen: Riccardo Chiaradonna, Diana Quarantotto ve Emidio Spinelli, 17–68. Sankt Augustin: Akademi. Isnardi Parente, Margherita. 1984. Plotino'ya Giriş. Roma: Laterza. Junod, Éric, ed., tr. 1976. Origène, Philocalie 21–27, Sur le libre arbitre. Paris: Cerf. Kalligas, Paul. 2014. Plotinus'un "Enneadleri", Bir Yorum, cilt. 1. Çeviren: Elizabeth K. Fowden ve Nicolas Pilavachi. Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları.

--- SAYFA 279 ---

Lithoi Pheromenoi. Fate, Soul and Self-Determination 271 Leroux, Georges. 1996. "Human Freedom in the Thought of Plotinus." In *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, 292–314. Cambridge: Cambridge University Press.

Linguiti, Alessandro. 2001. "Plotino sulla felicità dell'anima non discesa." In *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Atti del II Colloquio Internazionale, Roma 21–23 settembre 2000, edited by Aldo Brancacci, 213–236. Naples: Bibliopolis.

Linguiti, Alessandro. 2009. "Plotino e i Platonici sull'autodeterminazione e la possibilità di scelta." In *Anima e libertà in Plotino*. Atti del Convegno Nazionale, Catania, 29–30 gennaio 2009, edited by Maria Di Pasquale Barbanti and Daniele Iozzia, 213–226. Catania: CUECM.

Linguiti, Alessandro. 2011. "Sui fondamenti dell'etica plotiniana." In *"Dignum laude virum."* Studi di cultura classica e musica offerti a F. Sterpa, edited by Francesca Bottari, Laura Casarsa, Lucio Cristante, and Marco Fernandelli, 119–135. Trieste: Edizioni Università di Trieste.

Linguiti, Alessandro. 2014. "Choice, Self-determination and Assimilation to God in Plotinus." In *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Studies in Honour of Carlos Steel, edited by Pieter d'Hoine and Gerd Van Riel, 211–223. Leuven: Leuven University Press.

Maggi, Claudia. 2007. "La concezione plotiniana dell'uomo tra fascino e autodomínio. La questione degli influssi astrali." *Études Platoniciennes* 4: 353–371.

Magris, Aldo. 1986. *Invito al pensiero di Plotino*. Milan: Mursia.

Magris, Aldo. 2016. *Destino, provvidenza, predestinazione*. 2nd edn. Brescia: Morcelliana.

Maso, Stefano, ed., tr. 2014. *Cicerone. Il fato*. Rome: Carocci.

Nagy, Anna. 2017. "Author and Actor. Plotinus and the Stoics on the Autonomy of Action." *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 109: 109–130.

Natali, Carlo, and Stefano Maso, eds. 2005. *La catena delle cause. Determinismo e anti-determinismo nel pensiero antico e contemporaneo*. Amsterdam: Hakkert.

Natali, Carlo, and Elisa Tetamo, tr. 2009. *Alessandro d'Afrodizia (Tito Aurelio Alessandro), Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*. 2nd edition. Sankt Augustin: Academia.

O'Brien, Denis. 1993. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: Brill.

O'Brien, Denis. 1997. "Immortal and Necessary Being in Plato and Plotinus." In *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, edited by John J. Cleary, 39–103. Leuven: Leuven University Press.

Pompeo Faracovi, Ornella. 1996. *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*. Venice: Marsilio.

Radice, Roberto, tr. 2002. *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da H. von Arnim*. Milan: Bompiani.

--- SAYFA 280 ---

272 Gatti Radice, Roberto. 2009. "Libertà tra Stoicismo e Plotino." Anima e libertà in Plotino, Atti del Convegno Nazionale, Catania, 29-30 gennaio 2009, Maria Di Pasquale Barbanti ve Daniele Iozzia, 15-39 tarafından düzenlenmiştir. Katanya: CUECM. Radice, Roberto ve Roberto Bombacigno, der. 2004. Sözlük II. Plotinos. Milan: Biblia. Radice, Roberto ve Giovanni Reale, tr. 2002. Plotino, "Enneadi." Milano: Mondadori. Reale, Giovanni. 1990. Antik Felsefe Tarihi, cilt. 4:İmparatorluk Çağı Okulları, tr. John R. Catan. New York: New York Eyalet Üniversitesi Yayınları. Remes, Paulina. 2007. Kendilik Üzerine Plotinus. "Biz"in Felsefesi Cambridge: Cambridge University Press. Rist, John M. 1967. Plotinus. Gerçekliğe Giden Yol. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Romano, Francesco. 1999. Plotino'da Azione Moral ve Özgürlük Arbitriosu. "La virtù non ha padrone" ("arete adespoton") (Plat. "Rep." X, 617 e 3). La "Repubblica" di Platone nella tradizione antica, editörler Mario Vegetti ve Michele Abbate, 151-191. Napoli: Bibliopolis. Russi, Chiara. 2004. "Le Cause Prossime Plotiniane Nell'esordio di "enn". III 1 [3. Convergenze e dissonanze con la tradizione aristotelica." Elenchos 25: 73-98'de. Salles, Ricardo. 2005. Determinizm ve Uyumluluk Üzerine Stoacılar. Aldershot: Ashgate. Sauve Meyer, Susan. 2009. Nedenler Zinciri. Stoacı Kader nedir?" Stoacılıkta Tanrı ve Kozmos'ta, editör Ricardo Salles, 71-90. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Schniewind, İskenderiye. 2003. L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du "spoudaios." Paris: Vrin. Sleeman, John H. ve Gilbert Pollet. 1980. Lexicon Plotinianum. Leiden ve Leuven: Brill ve Leuven University Press. Spinelli, Emidio. 2002. "La semiologia del cielo: Sesto Empirico e Plotino'da astroloji ve anti-astroloji." Homo Mathematicus'ta, Actas del Congreso Internacional sobre Astrólogos Griegos y Romanos celebrado en Benalmádena (Malaga), 8-10 Ekim 2001, Aurelio Pérez Jiménez ve Raúl Caballero tarafından düzenlenmiştir, 275-300. Malaga: Charta Antiqua. Spinelli, Emidio ve Francesco Verde. 2014. "Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche." Libero arbitrio'da. Storia di una controversia filosofica, editörler Mario De Caro, Massimo Mori ve Emidio Spinelli, 59-98. Roma: Carocci. SVF: von Arnim, Hans. 1903-1905. Stoicorum veterum fragmenta. Leipzig: Teubner. Torchia, N. Joseph. 1993. Plotinus, "tolma" ve Varlığın Yükselişi. Bir Sergi ve Analiz. Frankfurt am Main: Lang. Trabattoni, Franco. 2009. "Libertà e autodeterminazione dell'essere umano in Plotino." Anima e libertà in Plotino, Atti del Convegno Nazionale, Catania, 29-30 gennaio

--- SAYFA 281 ---

Lithoi Feromonları. Kader, Ruh ve Kendi Kaderini Tayin 273 2009, Maria Di Pasquale Barbanti ve Daniele Iozzia tarafından düzenlenmiştir, 189-211. Katanya: CUECM. Trabattoni, Franco. 2014. "Libertà e destino da Platone al neoplatonismo." Libero arbitrio'da. Storia di una controversia filosofica, editörler Mario De Caro, Massimo Mori ve Emidio Spinelli, 99-113. Roma: Carocci. Valgiglio, Ernesto. 1967. "Il fato nel pensiero classico antico." Rivista di studi classici 15: 305-330. Vimercati, Emmanuele. 2014. Kendini Tanıma ve Ahlaki Sorumluluk üzerine Panaetius. Bize Ne Düşüyor? Antik Felsefede Faillik ve Sorumluluk Üzerine Çalışmalar, Pierre Destrée, Ricardo Salles ve Marco Zingano, 151-167 tarafından düzenlenmiştir. Sankt Augustin: Akademi. Wagner, Michael F. 1982. "Plotinus'ta Dikey Nedensellik." Varlığın Yapısında. Neoplatonik Bir Yaklaşım, Düzenleyen: R. Baine Harris, 51-72. Albany: New York Eyalet Üniversitesi Yayınları. Williams, Bernard. 1993. Utanç ve Gereklilik. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

--- SAYFA 282 ---

15. Bölüm “Güneş de Gece de Ölümlülerin Hizmetkarıdır”? Celsus'un Gerçek Hikayesinde İlahi Takdir Pia De Simone “İlahi takdir” (πρόνοια) kavramı, ikinci yüzyıldaki Celsus'un Gerçek Hikayesinde ve dolayısıyla bir sonraki yüzyılda bir yanıt olarak yazılan ve Celsus'un yazıları için tek kaynağımız olan Origen'in Celsus'a Karşı adlı eserinde çok önemli bir rol oynar. Bu bölümün konusu olan Celsus'un kendi takdiri anlayışını tanıtmadan önce1 bazı ön açıklamalar yararlı olabilir. Yunanca pronoia terimi, “öngörü” ve “önceden düşünmek”, “öngörmek”, “kendine dikkat etmek”, “önceden tasarlamak” ile ilgili kavramları içerdiğinden, İngilizce ilahi takdirden çok daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Antik Yunan felsefesi bağlamında pronoia teriminin kullanımı hem fiziksel nedensellik anlayışını hem de dini kozmolojiyi kapsar.2 Pronoia, farklı anlamlarının tüm yelpazesıyla, evrendeki ilahi eylem, ilahi öngörü, önceden belirlenmişlik ve kötülük sorunu gibi konuları kapsayabilir ve sadece fiziksel ve metafizik değil, aynı zamanda etik ve antropolojik anlamlara da sahip olabilir. Platon'un açıklamasına göre zamir kişisel değildir ve bireylere duyulan ilgiyle ilişkili değildir; daha ziyade daha geniş bir perspektiften bakıldığında evrenin uyumuna ve güzelliğine bakar. Aristoteles'in yazılarında -en azından İmparatorluk çağında anlaşıldığı şekliyle, çünkü Aristoteles bu konuyu kapsamlı bir şekilde ele almamıştı- zamir, evrendeki düzen ve uyumun nedenidir, ancak yalnızca göklerde, yani sabit yıldızlar küresinden ayın dünya etrafında hareket ettiği küreye kadar etkilidir. Bu nedenle ay altı gerçeklikte yalnızca dolaylı olarak iş başındadır.3 MÖ 2. yüzyıl ile MS 2. yüzyıl arasında pek çok filozof ilahi takdirle ilgilendi. Bir yanda zamirin en sadık savunucuları olan Stoacılar ile diğer yanda Epikürosçular arasında, Cicero'nun yazılarında da kanıtlandığı üzere, gerçekten de yoğun bir tartışma vardı: 1 Origen'in ilahi takdir anlayışı hakkında, bkz. Mark Edwards'ın bu cilde katkısı. 2 Antik felsefi düşüncede zamir hakkında bkz. Sharples 1987, özellikle. 1216-1218; Dragona-Monachou 1994, 4418-4487, Ferrari 1999, 63-77. 3 Bkz. burada aşağıda. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_017

--- SAYFA 283 ---

Güneş de Gece de Ölümlülerin Hizmetkarı Mıdır? 275 Seneca, Apuleius, İskenderiyeli Philo, Ps.-Plutarkhos, Sidonlu Boethus ve Dünya Üzerine sözde Aristotelesçi incelemede.4 Göstereceğim gibi, Celsus'un ilahi takdir açıklaması, onu bize aktaran Origen'in yazılarından, bir yanda pagan Hristiyanlık karşıtı polemik ile diğer yanda Hristiyanların buna tepkisi arasındaki bu tartışmanın ışığında anlaşılmalıdır. Bu bölüm dört bölüm halinde yapılandırılmıştır. Birinci bölüm, Origen'in Celsus'a Karşı kitabına göre Gerçek Hesap'ta inayetin bir incelemesini sunuyor; Bu bölümde Origen'in Celsus'u Epikürosçulukla suçlaması ve Celsus'un takdir anlayışının ima ettiği her şeye gücü yetme ve insanmerkezcilik konuları ele alınmaktadır. İkinci bölüm, Celsus'un ilahi takdir hakkındaki düşünceleri üzerindeki Platoncu etkiye odaklanırken, üçüncü bölüm, Celsus'un düşüncesini tarihsel ortamına oturtmak için, MS 2. yüzyılda ilahiyat hakkında yazan ve bu konuda benzer bir görüşü paylaşan bazı yazarları inceliyor. Son bölümde Celsus'un ilahi takdir hakkındaki düşüncesinin Epikürosçuluk ile Stoacılık arasında bir "orta yol" işgal ettiğini tanımlayacağım. 1 Origen'e Göre Celsus'un Gerçek Hesabındaki İlahi Takdir. İlahi Güç ve İnsan Merkezilik İlahi takdir kavramı, dünyayla ve onun içindeki insanlarla ilgili olan ilahi bir gücün varlığını varsayar. Origenes, Celsus'a Karşı adlı eserinde Tanrı ve takdirle ilgili üç ana görüşün bulunduğunu açıklığa kavuşturur: birincisi, insan meselelerine ilahi ilgiyi ve dolayısıyla takdirin varlığını reddeden Epikürosçu görüş; ikincisi, takdirin göklerle sınırlı olduğunu, oysa ay altı dünyada bulunmadığını savunan Aristotelesçi görüş; ve son olarak, Tanrı'nın ilahi ve nihai planının, kozmosun her şeye içkin, yaşayan, iyi ve normatif ilkesi olmasına dayandığı Stoacı plan (1.21). Origen'e göre tüm bu görüşler yanlıştır, ancak farklı şekillerde: Epikürosçular ilahi takdiri tamamen reddetmekle yanılıyorlar; Aristotelesçiler, takdirin rolünü göklerle, yani insanları dışarıda bırakan gerçekliğin sınırlı bir kısmıyla sınırlamakta yanılıyorlar; Stoacılar maddi Tanrı anlayışlarında yanılıyorlar. Celsus'a Karşı'nın ilk dört kitabında Epikürosçular Origen'in ana polemik hedefidir. Onları defalarca ilahi takdiri reddedenler ve ona inananları batıl inançlarla suçlayanlar olarak tanımlıyor ve bu konumlara ilişkin bir araştırma için bkz. Dragona-Monachou 1994, 4418-4487 ve Dillon 1977, 44-45.

--- SAYFA 284 ---

276 De Simone her şeyden önce Tanrı'dır.⁵ Bu bağlamda Celsus'u da Epikürosçu olmakla "suçlar".⁶ Origen'e göre Celsus'un muhatapları ilahi takdirin varlığına inandıkları için Celsus, açıklamalarının reddedileceği korkusuyla Epikürosçuluğunu açık bir şekilde açıklayamaz, bu nedenle insanda Tanrı ile ilgili olan dünyevi kısımdan daha üstün bir şey varmış gibi davranır. Bu parçanın sağlıklı olduğu kişilerin (yani ruhun) her zaman bu parçanın ilişkili olduğu kişiyi (Tanrı demek istiyor) özlediklerini ve ondan bir şeyler duymak ve onun hakkında hatırlatılmak istediklerini söyler.⁷ (Tr. Chadwick 1953; italikler bana ait) Origen, ilahi takdirin var olmadığı iddialarında açıkça Epiküros ve Celsus'u birbirine bağlar; şunu beyan eder: "bazıları [...] çok aceleyle ilahi takdirin var olmadığı sonucuna vardılar ve Epiküros ve Celsus'un görüşünü benimsediler."⁸ 2. ve 3. yüzyıldaki ilahi takdir tartışmalarında, rakiplere saldırırken Epikürosçu doktrine çoğu zaman aşağılayıcı bir şekilde başvurulmuştu; Gnostiklere karşı Plotinus, Aristoteles'e karşı Atticus ve Stoacılar karşı Aphrodisias'lı İskender.⁹ Bu yaklaşıma uygun olarak Origen, Peripatetikleri, Tanrı'nın insanlarla ilgilendiğini ve Tanrı ile insan arasında bir ilişki olduğunu da inkar eden düşünürler olarak tanıtır.¹⁰ Bu yarım yamalak referanslardan dolayı Celsus'un düşüncesi de, Epikürosçuluk'un reddi olarak Epikürcülüğe benzetilir. dünyaya yönelik herhangi bir ilahi ilgi ve bu nedenle Origen tarafından eleştirilir. Ancak Celsus'a Karşı'da, ilahi takdirle ilgili tartışma daha karmaşıktır çünkü bu tartışmanın, Origen'in Hristiyanlığın kesin ve küçümseyici bir reddi olarak sunulan Celsus düşüncesine ilişkin genel açıklamasına yerleştirilmesi gerekir. Celsus'un konumu bu nedenle en iyi şekilde onun Tanrı anlayışının ve özellikle İsa'yı küçümsemesinin ışığında açıklanır. İlahi takdir, Tanrı'nın varlığını varsaydığından ve İsa'nın Hristiyanlar tarafından Tanrı'nın Oğlu ve Tanrı'nın Kendisi olarak ilan edildiği için, açıkça 5 Bkz. Origen, Celsus'a Karşı 1.8, 1.10, 1.13, 1.21, 2.13, 2.42, 3.75. 6 Origen, 5. Kitaptan itibaren Celsus'u bir Platoncu olarak kabul eder. Bir Epikürosçu olarak Celsus hakkında, bkz. De Simone 2018, 245–258, Bergjan 2001, 179–204. 7 Origen, Celsus'a Karşı 1.8: προσποιεῖται κρείττον τι τοῦ γήϊνου εἶναι ἐν bu çok önemli, τουτέστιν ἡ ψυχὴ, πάντῃ ἐφείνεται τοῦ συγγενοῦς, λέγει δὲ τοῦ evet, bu çok iyi bir şey. 8 Origen, Celsus'a Karşı 1.10: καὶ τινὲς [...] συγκατέθεντο τῷ μηδαμῶς εἶναι πρόνοιαν καὶ τὸν Bu çok önemli. 9 Bkz. Longo 2016, 81–108. 10 Bkz. Origen, Celsus'a Karşı 3.75. Atticus da, Peripatetik ve Epikürosçu yaklaşımları inayet konusunda birbirine bağlar (bkz. Caesarea'lı Eusebius, Hazırlık için İncil 15.5.1–14 = Atticus, fr. 3 Des Places).

--- SAYFA 285 ---

Güneş de Gece de Ölümlülerin Hizmetkarı Mıdır? 277 İsa'nın doğası ve eylemleri hakkındaki tartışma, Hristiyanların (ya da bu konuda Celsian'ın) takdir anlayışıyla ilgiliydi.¹¹ Aslında Hristiyanlar için Tanrı'nın enkarnasyonu, Tanrı'nın insanlara yönelik sağlayışının ve lütfunun en açık kanıtıydı. Şimdi, takdir kavramı ilahi bir gücün varlığını varsaydığından, Celsus'a göre Kutsal Yazılar, İsa'nın istisnai güçlere sahip olmadığını ve her halükarda Hristiyanların İsa'yla ilgili beklentilerinin yanlış varsayımlara dayandığını kesin olarak gösteriyordu. Böylece İsa'nın tanrısallığını inkar etmek için ilahi güç konusunu ilahi takdir tartışmasıyla birleştirir. Celsus'a Karşı 1.57'de şöyle sorar: "Eğer siz [İsa] her insanın ilahi takdirle (κατὰθεῖαν πρόνοιαν πρόνοιαν) Tanrı'nın oğlu olduğunu söylüyorsanız, sizinle başkaları arasında ne fark var?"¹² Eğer Tanrı, Hristiyanların iddia ettiği gibi tüm insanlarla ilgileniyorsa, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olarak özelliğini, O'nun Oğlu'nun benzersizliğini açıklamaları gerekir. evlatlık. Çeşitli pasajlarda İsa, Celsus tarafından bir sihirbaz ve sahtekar olmakla suçlanır ve mucizeleri yalnızca aldatmacanın ürünüdür.¹³ Diğer pasajlarda İsa'nın uygulamalarının Mısır kökenli olduğu ve dolayısıyla orijinal olmadığı, hatta bir yanılsama ürünü olduğu anlatılır.¹⁴ Bu nedenle, diğer halklar da harikalar yarattığına göre,¹⁵ Celsus'a göre İsa'nın kutsallığını en iyi şekilde çarmıhtan kaybolarak göstermesi gerekirdi (2.68). Origen bu itirazlara, Tanrı'nın iradesini yansıtan ve tüm insanlar için bir kurtuluş öğretisinin parçası olan İsa'nın mucizelerinin doğasını, Aristea'nın tüm insanlık için yararlı bir amaç sunmayan harikalarından ayırarak yanıt verir (3.28). Celsus'un iddia edilen Epikurosçuluğu, onun ruhlara, mucizelere, tanrıların hayaletlerine, kahinlere, büyücülere olan inancının yanı sıra Tanrı'nın takdirine, dünyanın yaratılışına ve ruhların ölümsüzlüğüne verdiği destekle meydan okunmaktadır.¹⁶ Ama aynı zamanda onun sözde palaios logos'a veya "eski doktrin"e olan bağlılığı da onun ilahi takdire olan inancının kanıtı olarak görülebilir. Çünkü bu doktrine göre, dünyadaki tüm insanlar arasında, insani olaylara yön veren tek bir ilahi logos'un varlığı da dahil olmak üzere, bazı ortak felsefi ve dini inançları paylaşan evrensel bir bilgelik biçimi bulunabilir.¹⁷ Yahudiler ve Hristiyanlar, Celsus tarafından bu evrensel bilgeliğin dışında tutulmuştu. ¹² Origen, Celsus'a Karşı 1.57: εἰ τοῦτο λέγεις, ὅτι πᾶς ἄνθρωπος κατὰθεῖαν πρόνοιαν γεγωνώς υἱός ἐστι θεοῦ, τίδ'ν σὺ ἄλλου διαφέροις; Burada kullanılan çeviri Chadwick 1953'tür. ¹³ Bkz. Celsus'a Karşı 1.6, 2.48–49. ¹⁴ Bkz. Celsus'a Karşı 1.22, 1.28, 1.66, 1.68 ve 3.7. ¹⁵ Bkz. Celsus'a Karşı 2.55 ve 3.26, aynı zamanda 1.14b. ¹⁶ Bkz. Berjan 2001, 180. ¹⁷ Bkz. Celsus'a Karşı 1.14–16; bkz. Boys-Stones 2001, 106–122.

--- SAYFA 286 ---

278 De Simone onları diğer tüm insanlardan (ya da çoğundan) farklı olarak sunar. Bu anlamda Celsus'a Karşı kitabının 4. Kitabının son bölümleri, Celsus'un Hıristiyanların ilahi yaratılıştaki ve inayet konusunda ayrıcalıklı bir konuma sahip oldukları iddiasını çürütme girişimlerini içermektedir.¹⁸ Celsus, daha ziyade, inayet kavramının mutlaka Tanrı'nın insanlarla değil, bireylerle ilgilendiğini ima etmediğini savunur. Celsus, İsa'yı diğer insanlara benzettikten sonra, Stoacılık eleştirisinden kaynaklanan argümanlar aracılığıyla insan merkezli dünya görüşünü küçümsemeye çalışır. Evrenin Tanrı'nın mükemmel bir eseri olarak yaratıldığını ve aslanlar, kartallar veya yunuslar için olduğu gibi insanlar için de yaratılmadığını iddia ediyor: Bu yüzden her şey ölçülüydü: her parça diğeri için değil -tesadüfi durumlar hariç- ama her biri bütün için (οὐκ ἀλλήλων, ἀλλ' ἐμὴ) πάρεργον, ἀλλὰ τοῦ ὅλου). Ve Tanrı bütünle ilgilenir ve onun takdiri onu asla terk etmez πρόνοια), [...] ne de insanlar yüzünden ona kızıyor, ne de maymunlar ya da fareler yüzünden öfkeleniyor; (οὐδ' ἀνθρώπων ἕνεκα ὀργίζεται, ὥσπερ οὐδὲ πιθήκων οὐδὲ μῶν) ve o yapmaz onları tehdit et. Her birinin bir parça olarak kendisine ayrılmış rolü vardır (οὐδὲ τοῦτοις ἀπειλεῖ, ὡν ἕκαστον ἐν τῷ μέρει τῇν) αὐτοῦ μοῖραν εἴληφε).¹⁹ (Tr. Boys-Stones 2018; italikler benim) Eğer Tanrı bütünle ilgileniyorsa, kötülüğün varlığını kanıtlamak da zordur, çünkü insanlar bunun farkında olmasa bile bütünü her bir parçasının bir başkasına veya evrene faydası olması gerekir.²⁰ Origen, Tanrı'nın kötülüğün varlığından sorumlu olmadığını vurguluyor. Kötülük, ürününün işlenmesi sırasında talaş ve talaş da üreten marangozun imajı aracılığıyla ortaya çıkar (6.55). İlahi takdirin eylemleri iyiliği hedefler; kötülük, talaş ve talaş gibi ikincil ve kasıtsız bir üründür.²¹ 18 Cataudella (1937, 186–193), Hakikat Üzerine incelemenin yazarı olan sofist Antiphon'un, Yahudilerin ve Hıristiyanların Tanrı'ya bağlılıkları temelinde diğer canlılara kıyasla ayrıcalıklı rollerine karşı savunmada Celsus'u etkilediğini iddia eder. 19 Origen, Celsus'a Karşı 4.99. 20 Origen, Celsus'a Karşı 4.70: καὶν σοῖτι δοκῇ κακόν, οὐπω δὴ λον εἰκακόν ἐστίν· οὐ γὰρ οἶσθα ὅτι ἡ σοὶ ἄλλω ἡ τῷ ὅλῳ συμφέρει ("Bir şey size kötü gözükse bile, kötü olup olmadığı açık değildir: neyin size, bir başkasına veya evrene yararlı olduğunu bilemezsiniz." Tr. Boys-Taşlar 2018). Origen, Celsus'a Hıristiyan bakış açısına göre kötü bir şey bütünü iyiliğine katkıda bulursa bile yine de kötü bir şey olduğunu söyleyerek yanıt verir (bkz. Celsus'a Karşı 4.70). 21 Bu doktrin Stoacılara atfedilir (bkz. örneğin SVF 2.1170; Marcus Aurelius, Meditations 8.50) ve Maximus of Tires, Orations 41.4'te ele alınmıştır.

--- SAYFA 287 ---

Güneş de Gece de Ölümlülerin Hizmetkarı Mıdır? 279 Celsus, her şeyin akıl sahibi olmayan hayvanlar için yapıldığı kadar insanlar için de yapıldığını²² vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda hayvanların insanlardan farklı olarak ekin ekmeye, saban sürmeye²³, ayakta kalabilmek için mücadele etmeye ve sebat etmeye ihtiyaç duymadıklarını²⁴ vurgular.²⁴ Gök gürültüsü, şimşek ve yağmurun Tanrı tarafından üretilmediğini, öyle olsa bile bitki, ağaç, ot ve otları beslemek için yaratılmadıklarını, hatta insanları beslemek için de yaratılmadıklarını iddia eder. dikenler.²⁵ Euripides'in "Güneş de gece de ölümlülerin hizmetkarıdır"²⁶ ayetini alıntılararak, güneşin ve gecenin karıncalar ve sinekler için de aynı amaca sahip olduğunu vurgular: Tıpkı insanlar gibi onların da geceleri dinlenirler, gündüzleri görürler ve hareket ederler.²⁷ Origenes, ilahi takdir esas olarak akıllı varlıklarla ilgilense de, irrasyonel varlıkların da insanlar için yaratılan şeylerden yararlandığını söyler (4.74). Ayrıca, eğer gök gürültüsü ve şimşek gibi olaylar Tanrı'nın eseri değilse, o zaman Epikurosçuların iddia ettiği gibi (4.75) atomların rastlantısal karşılaşmalarının sonucu olduklarını yineler. Karıncalar ve sinekler gündüz çalışıp gece dinleniyorlarsa, bu onların insanlar için yaratılanların meyvesini toplamalarındandır (4.77). İnsanın hayvanlardan üstünlüğü konusunda Celsus, insanların akıl dışı hayvanları avladığı ve yediği için bu hayvanların insanlar için yaratıldığı iddiasını reddeder. Aslında hayvanların insanları avlaması daha kolaydır çünkü doğa onlara ihtiyaç duydukları her şeyi vermiştir; bunun yerine insanların ağlara, silahlara ve diğer insanların ve köpeklerin yardımına ihtiyaçları vardır.²⁸ Bunun kanıtı olarak, toplumların, şehirlerin oluşmasından ve insanlara gerekli araçları sağlayan sanatın icat edilmesinden önce, insanlar vahşi hayvanları yakalayıp yiyemiyorlardı, ya da en iyi ihtimalle çok nadir.²⁹ Origen, Tanrı'nın insanı sanatı keşfetmesi ve zekasını kullanması için eksik yarattığını savunuyor.³⁰ Celsus, insanın hayvanlardan üstün olmadığı iddiasına kanıt olarak birçok başka örnek öne sürüyor. Bunlardan biri, şehirlerin, yasaların ve liderlerin kurulmasının insanlara ait bir ayrıcalık olmamasıdır, çünkü arılar da ²² Bkz. Origen, Against Celsus 4.74. ²³ Bkz. Homer, Odyssey 9.109, Lucretius, On the Nature of Things 5.195-234. ²⁴ Bkz. Origen, Celsus'a Karşı 4.76. ²⁵ Bkz. Origen, Celsus'a Karşı 4.75. Origen, Celsus'a, Tanrı'nın her şeyi yarattığını ve Hristiyanların yalnızca O'nun tarafından yaratıldığı için değil, aynı zamanda onlara tabi olan hayvanlar için de Tanrı'ya minnettar olmaları gerektiğini söyler. ²⁶ Bkz. Euripides, Fenikeli Kadınlar 546. ²⁷ Origen, Celsus'a Karşı 4.77. ²⁸ Bkz. Origen, Celsus'a Karşı 4.78. ²⁹ Bkz. Origen, Celsus'a Karşı 4.79. Bkz. 4.80: çok iyi bir performans sergiliyor ὑπέβαλεν ("Dolayısıyla en azından bu açıdan Tanrı'nın insanları vahşi hayvanlara tabi tuttuğunu söylemek daha doğrudur." Tr. Chadwick 1953). ³⁰ Cataudella'ya (1937, 189-193) göre, Origen burada kaynak olarak Platon'daki Protagoras 320d-322d'deki Protagoras mitini kullanmıştır.

--- SAYFA 288 ---

280 De Simone'un bir lideri var; uşakları ve uşakları, savaşları ve zaferleri, yenilenlerin yok edilmesi, şehirler ve varoşlar, işlerinin veraset yolları, tembel ve değersizlere karşı yargıları var – yine de dronları kovuyorlar ve cezalandırıyorlar.³¹ (Tr. Boys-Stones 2018) Üstelik karıncalar da tıpkı insanlar gibi kışın yemek hazırlıyor, zor durumda kaldıklarında diğer karıncalara yardım ediyor, ölümler için özel bir yer seçiyor ve daha sonra ölümler için özel bir yer seçiyor. bir nevi mezarlık işlevi görür,³² sohbet eder ve belirli evrenselliklerle ilgili ortak kavramlara sahiptir.³³ Ancak Origen'e göre karıncalar ve arılar, düşünmeden gerçekleştirdikleri eylemlerden dolayı takdir edilmemelidir. Bunun yerine, rasyonel varlıkların taklidini irrasyonel olanlara kadar genişleten ilahi doğayı övmeliyiz (4.81). İnsanlarla hayvanlar arasındaki eşitlik Epikürosçu gibi görünebilir (Epikürcülük insan merkezliliği reddetmiştir), ancak bu benzerlik yalnızca yüzeyseldir, çünkü Celsus'a göre eşitlik aynı zamanda tüm hayvanlarda doğuştan ve ortak olan Tanrı kavramı için de geçerlidir. Çünkü kuşlar aynı zamanda geleceği bilme ve önceden bildirme gibi ilahi bir güce de sahiptirler; bu, yalnızca Tanrı'dan gelebilecek bir tür bilgidir; filler de diğer hayvanlardan daha sadakatle yemin edebilirler, çünkü onların bir Tanrı kavramı vardır.³⁴ İnsan ve hayvan davranışları arasındaki benzerliklerin listesi, evlada saygının ve ebeveynlere karşı saygılı saygının iki örneğiyle sona ermektedir: ebeveynlerine şefkatle karşılık veren ve yiyecek getiren leylekler ve “uzun yıllar sonra ortaya çıkan Arap kuşu Anka kuşu”. γοῦν ἐστὶν ἡγεμῶν, ἔστι δ' ἀκολουθία τε καὶ θεραπεία καὶ πόλεμοι καὶ νῆκαι καὶ τῶν ἡττημένων ἀναιρέσεις καὶ πόλεις καὶ προπόλεις γε καὶ ἔργων διαδοχὴ καὶ δίκαι κατὰ τῶν ἀργῶν τε καὶ πονηρῶν· τοὺς γοῦν κηφῆνας ἀπελαύνουσίν τε καὶ κολλάζουσιν 32 Bkz. Origen, Celsus'a Karşı 4.83–84. Birinci yüzyılda İskenderiye: Philo, Providence Üzerine 1.25. Philo'nun Providence Üzerine 1, bkz. Runia 2017, 159-178. İskenderiyeli Philo'da sadece aynı türden örnekleri değil, aynı zamanda Tanrı'nın önsezisi, iyiliği ve mükemmelliği gibi, insan ruhunun içindeki kötülüğün kaynağı olamayacağı gibi diğer öğretileri de bulabiliriz. İnsanları yalnızca Tanrı kurtarabilir. İlahi araçların varlığı, kendisini maddeye bulaştırmadan dünyaya etki edebilen Tanrı'nın aşkınlığını ve her şeye kadirliğini korumaya izin verir. δὴ καὶ ἀπαντῶντες ἀλλήλοις διαλέγονται, ὅθεν οὐδὲ τῶν ὁδῶν ἀμαρτάνουσιν· οὐκοῦν καὶ λόγου συμπλήρωσις ἐστὶ παρ' αὐτοῖς καὶ κοινὰ ἔννοια καὶ καθολικῶν τινῶν καὶ φωνῆ καὶ τυγχάνοντα καὶ σημερινόμενα. (“Ayrıca, birbirleriyle karşılaştıklarında, yollarda asla yanılmamaları için sohbet ederler. Böylece aralarında bir akıl yeterliliği bulunur ve belirli evrensellerin ve seslerin ortak kavramları; bir şeyler başarılı, şeyler anlamlandırılır.” Tr. Boys-Stones 34 Bkz. Origen, Against Celsus 4.88.

--- SAYFA 289 ---

Güneş de Gece de Ölümlülerin Hizmetkarı Mıdır? 281 Mısır'ı ziyaret eder ve mür topuna gömülmüş ölü babasını getirir ve onu güneş tapınağına koyar.³⁵ (Tr. Chadwick 1953) Celsus'a karşı Origen, eylemleri bir yandan doğayla yapmak, diğer yandan akıllı kullanarak yapmak arasında bir fark olduğunu yineler. İlahi takdir bu örneklerle daha ziyade insanların hayvan olmadığını göstermek istemiştir (4.98). Özetle: her ne kadar bizim bilgimiz Celsus'un metni Origen'in tanıklığıyla sınırlıdır, ancak bu, Celsus'un, Tanrı'nın önsezisi ve yarattığı dünyaya olan ilgisi de dahil olmak üzere, pronöia teriminin tüm anlamsal yelpazesini ele aldığını kanıtlamak için yeterlidir. Bu durumda, Orta Platonculukta yaygın olduğu gibi, Celsus, Tanrı'nın tüm evrenle ilgilendiğini, ancak Celsus'a göre diğer hayvanlardan daha fazla insanları değil, tüm evreni koruduğunu kabul etti. Bu çerçevede İsa'nın ne Tanrı ne de Tanrı'nın Oğlu olduğunu, mucizelerinin aslında birer aldatmaca olduğunu ve Tanrı'nın insanlara gösterdiği ilginin bir göstergesi olmadığını kanıtlamaya yönelik eleştirisini yerleştirmeliyiz. Origen'in Epikürosçuluk suçlamasına rağmen, Celsus genellikle kozmolojisi temel olarak Platon'un Timaeus'una dayanan bir Orta Platoncu olarak kabul edilir.³⁶ Çünkü, kozmosun kökenini tartışırken³⁷ Celsus, iblisleri ilahi dünya ile insan dünyası arasında aracı varlıklar olarak tanıtır ve Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak sunar. Bu anlamda, bazı Stoacı ve Epikürosçu etkilere rağmen, Platon kesinlikle Celsus'un inayet kavramı için ana referansıdır.³⁹ Platonik doktrine göre evren, emreden tanrı ve düzenli maddeden oluşur. Bu nedenle Tanrı dünyadan önce gelir, ancak O'nun inayeti her şeyi kapsar.⁴⁰ Timaeus'tan ünlü pasajında Platon şunu ileri sürer: 35 Origen, Against Celsus 4.98: τὸ ἀράβιον ζῷον, τὸν φοῖνικα, διαπολλῶν ἐτῶν ἐπιδημοῦν Αἰγύπτῳ καὶ φέρον ἀποθανόντα τὸν πατέρα καὶ ταφέντα ἐν σφαίρα σμύρνης καὶ ἐπιτιθέν ὅπου τὸ τοῦ ἡλίου τέμενος. 1163. 37 Bkz. Origen, Celsus'a Karşı 6.52. 38 Bkz. Origen, Celsus'a Karşı 2.17, 5.2, 6.30, 7.62. 39 Bkz. De Simone 2018, 257. 40 Bkz. Valgiglio 1964, xxvi.

--- SAYFA 290 ---

282 De Simone Bu akıl yürütmenin rehberliğinde, akılı ruha, ruhu da bedene koydu ve böylece evreni inşa etti. Doğasının elverdiği ölçüde mükemmel ve üstün bir eser ortaya çıkarmak istiyordu. O halde bu, bizim muhtemel açıklamamıza uygun olarak, ilahi takdirin dünyamızı gerçekten yaşayan, ruh ve zekaya sahip bir varlık olarak var ettiğini nasıl söylememiz gerektiğidir.⁴¹ (Tr. Zeyl 1997, vurgu bana aittir) Yani Platon'a göre bu kozmos, ilahi takdir sayesinde yaratılmıştır. Boys-Stones, insanların iyilik yapma kapasitesinin, Tanrı'nın "hayırsever aracılığından" türeyen bir şey olduğunu anlattığı bölümünde, "kaderi", "hayırsever aracılık" olarak tercüme eder.⁴² Eğer yaratıcı olan Tanrı, koruyucu ise, bazı kişisel özelliklere (temel olarak akıl ve iradeye) sahip olmalı ve yaratılan ve zaman içinde yerleştirilen şeylerle ilgilenmelidir. Platon, "Demiurgos'u, ruhların daha sonra yapabileceği herhangi bir kötülüğün sorumluluğundan muaf tutmak" için⁴³, iyi ve nedenlerin en iyisi olan Tanrı'nın (29d-30a), ruhları yıldızlara atadığını ve onlara kader yasalarını bildirdiğini iddia eder.⁴⁴ O halde, Platon'a paralel olarak, Orta Platonculuk'ta kader, dünyada aktif, inayitle uyum içinde, ancak ona tabi olan ilahi bir nedensel ilkedir.⁴⁵ Atticus bu şekilde eleştiriliyordu. İlahi takdirin yalnızca aya kadar ulaştığını ve tanrının insanlarla ilgilenmediğini iddia eden Aristoteles. Timaeus'un zanaatkâr-tanrısı iyiliksever olmasına karşın, Aristoteles'in Metafiziğinin ilk ilkesi, ay altı dünyaya teleolojik bir ilgi göstermeden yalnızca kendisini düşünür.⁴⁶ Bu anlamda, Platon'da determinizm üzerine tartışma Devlet'in bir pasajındaki θεὸς ἀνάτιος, sorumluluğu olmayan bir Tanrı ifadesiyle etkili bir şekilde özetlenebilir. 10, 617e'de, ruhların reenkarnasyondan önce yapması gereken hayat seçimi hakkında.⁴⁷ Bu pasajda, ne kötülükten, ne de az önce gördüğümüz gibi, bazı varlıkların suçlu olduğu kötülüklerden sorumlu olarak Tanrı'ya gönderme yapılıyor.⁴⁸ Devlet'ten bir başka pasaj (2.379b-c), Platon'un görüşünü daha da açıklığa kavuşturuyor: 41 Platon, Timaeus 30b3-c1: διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τὸνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη bu çok önemli. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖλέγειν τὸνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι evet. 42 Bkz. Boys-Stones 2018, 323-343. 43 Platon, Timaeus 42d3-4: ἵνα τῆς ἔπειτα εἰς κακίας ἐκάστων ἀνάτιος. Çeviri Zeyl 1997'den alınmıştır. 44 Plato, Timaeus 41e2-3: νόμους ... τοὺς εἰμαρμένους. 45 Bkz. Opsomer 2014, 139-140. 46 Bkz. Boys-Stones 2018, 323-326. 47 αἰτία ἐλομένου: θεὸς ἀνάτιος ("Sorumluluk seçimi yapan kişiye aittir; tanrının hiçbir sorumluluğu yoktur"; tr. Grube 1997). 48 Platon, Timaeus 42d3-4. Bkz. Lanzi 2000.

--- SAYFA 291 ---

Güneş de Gece de Ölümlülerin Hizmetkarı Mıdır? 283 Ve elbette hiçbir iyi şey zararlı değildir, öyle değil mi? Sanırım hayır. Peki zararlı olmayan şey zarar verebilir mi? Asla. Yoksa zarar vermeyen bir şey kötü bir şey yapabilir mi? Hayır. Peki kötü hiçbir şey kötü bir şeyin nedeni olamaz mı? Nasıl olabilir? Üstelik iyi olan faydalıdır? Evet. İyi olmanın nedeni bu mu? Evet. O halde iyi her şeyin nedeni değil, yalnızca iyi olanların nedenidir; kötü olanların nedeni değildir. Tamamen katılıyorum. Bu nedenle, bir tanrı iyi olduğuna göre, çoğu insanın iddia ettiği gibi, insanların başına gelen her şeyin nedeni değil, yalnızca birkaç şeyin nedenidir, çünkü hayatımızdaki iyi şeyler kötü olanlardan daha azdır. İyi şeylerin sorumlusu yalnızca O'dur, ama kötü olanların bir tanrısı değil, başka bir nedenini bulmalıyız. Bu çok doğru ve buna inanıyorum.⁴⁹ (Tr. Grube 1997) Yani, Tanrı kötülükten sorumlu değildir ve Platon'da zaten bunun başlıca sonuçlarını buluyoruz: ilahi iyilik, kötülüğün kökeni, insan sorumluluğu, nihai ceza. Kader iyidir ama sorumlu insanoğludur, Platon'un Phaedrus'ta 248c'de formüle ettiği gibi: "Ayrıca Adrastea'nın kanunu şudur: Eğer herhangi bir ruh bir tanrının arkadaşı olursa ve herhangi bir gerçek şeyi görürse, bir sonraki devreye kadar zarar görmez ve eğer bunu her zaman yapabilirse her zaman güvende olacaktır."⁵⁰ (Tr. Nehamas ve Woodruff 1997, değiştirilmiş) Aslında, göre Timaeus'a göre Demiurge yalnızca ilahi gerçeklikler yaratır; diğer iblisler ölümlü insanları ve onların ölümlü ruhlarını yaratır. Aslında fani ruh, tutkuların mekanıdır ve tutkular kötülüğü cezbeder. Platon 69c-d'de şöyle der: Bütün bunları, daha doğrusu, Tanrı önce düzene koydu ve sonra bunlardan yola çıkarak, içinde ölümlü ya da ölümsüz tüm canlıları barındıran tek bir canlı olan bu evreni inşa etmeye başladı. Kendisi ilahi olanları şekillendirdi, ancak kendi soyuna ölümlü olanların neslini şekillendirme görevini verdi. Onu taklit ettiler: 49 Platon, Devlet 2.379b-c: οὐκοῦν ἀγαθὸς ὅγε θεὸς τῶντι τε καὶ λεκτέον ἔστι; τί μὴν; ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν: ἡ γὰρ; Çok iyi. ἄρ' οὖν δὴ βλαβερόν βλάπτει; Evet. ὁ δὲ μὴ βλάπτει κακόν τι ποιεῖ; Evet. ὁ δὲ γε μὴδὲν κακὸν ποιεῖ οὐδ' ἄν τινος εἴη κακοῦ αἴτιον; πῶς γάρ; τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν; Evet. αἴτιον ἄρα εὐπραγίας; Evet. παντελῶς γ', ἔφη. οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὥς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος: πολὺ γὰρ ἐλάττω τὰ γαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν Bu çok önemli. ἀληθέστατα, ἔφη, δοκεῖς μοι λέγειν. 50 adet var. ἥ τις ἂν ψυχῇ θεῶσιν οὐκ ἀποδοῦναι γενομένη κατὰ δὴ τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀπλήμονα, κεν ἀειτοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι. Adrastea "insanın kendisinden kaçamayacağı kişidir", dolayısıyla Platon kaçınılmaz kaderden söz etmektedir.

--- SAYFA 292 ---

284 De Simone, ruhun ölümsüz kökenini aldıktan sonra, onu yuvarlak bir ölümlü beden (kafa) içine yerleştirmeye ve ona taşıt olarak tüm bedeni vermeye başladılar. Ve bedeninin içinde başka türden bir ruh da inşa ettiler; ölümlü tür; bu ruh, içinde o korkunç ama gerekli rahatsızlıkları barındırıyor: her şeyden önce, kötülüğün en güçlü cazibesi olan haz; sonra bizi iyilikten uzaklaştıran acılar; bunların yanı sıra cesaret ve korku da aptal danışmanlardır; sonra da yatıştırılması zor olan öfke ruhu ve beklenti kolayca yoldan saptırılır.⁵¹ (Tr. Zeyl 1997) Platon'un bakış açısından bakıldığında, Celsus'un takdirinin neden ilahi güçle ve bütünle (bireyle değil) ilişkili olduğunu anlamak artık daha kolaydır. Celsus, Platon'un kozmolojik ve etik kaygılarını takip eder. Kozmolojik ve etik olan bu iki kaygı, yalnızca Platon'a bakıldığında artzamanlı bir perspektifte değil, aynı zamanda şimdi ele alacağım Celsus'un çağdaşlarında eşzamanlı bir perspektifte de birbirine bağlı bulunabilir. 3 Eşzamanlı Bir Perspektiften Celsus'un Bakışı: MS İkinci Yüzyılda İlahi Takdir Tartışması MS 2. yüzyılda takdir üzerine tartışmalar oldukça yaygındı ve tam olarak evrensellik ile bireysellik arasındaki ilişkiye odaklanıyordu.⁵² İlahi takdirin bireylere yönelik olup olmadığı sorusunun kökeni Stoacı okula kadar uzanabilir. Stoacılar, monistik ve panteist düşünce sistemlerinde takdir ile kaderi birbirine bağladılar: Onlar, takdir ve kaderi, evreni kaplayan ilahi rasyonel gücün yönleri olarak anladılar. Eğer Tanrı dünyayı kaplıyorsa kötülük nasıl açıklanabilir? Kısmi bir cevap, Stoacılara atfedilen, tanrıların küçük şeylerle ilgilenmediği ya da küçük şeylerle ilgilenmediği öğretisidir. συνεστήσατο, ζῶον ἐν ζῳᾷ ἔχον τὰπάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἄθανάτα τε. καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν Bu, çok önemli bir sorundur. οἰδεύμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἄθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνενυσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο ve bu çok önemli, bu, μέγιστον κακοῦδέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὐθάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα Gerçek: bu çok iyi bir fikir. 52 Bu bölümde vurgulanan sorunlar, René Brouwer, Péter Lautner, Carlo Natali ve Emmanuele Vimercati'nin bu ciltteki katkılarıyla daha da geliştirildi.

--- SAYFA 293 ---

Güneş de Gece de Ölümlülerin Hizmetkarı Mıdır? Cicero'nun belirttiği gibi, bireysel insanların kaderi hakkında 285: "Kader, bireysel insanlarla ilgilenmez."53 Stoacılar ve Celsus'un bu konuda hemfikir olduğu görünebilir. Aksine, Stoacılar için bireylerin ilahi takdir tarafından ihmal edilebileceği iddiası kötülük ve bireysel talihsizlikler sorunuyla ilgili iken, True Account'ta54 ilk bölümde gördüğümüz gibi, Celsus için ilahi takdirin ihmal edilmesi onun Hristiyan insanmerkezciliğine yönelik eleştirisiyle bağlantılıdır. Celsus'a göre, Tanrı insanlarla diğer canlılardan daha fazla ilgilenmediğinden, O'nun bireylere gösterdiği özen, evrenin parçaları yerine tüm evrene yönelik ilahi bir ilgi uğruna reddedilir. Böylece Celsus, insanmerkezcilik yerine bir tür evrenselcilik iddiasında bulunuyor gibi görünüyor. Apuleius gibi Orta Platoncular On Plato and His Doctrine (Platon ve Doktrini Üzerine) ve Ps.-Plutarkhos On Fate (Kader Üzerine) adlı eserlerinde evrensellik ile bireysellik arasındaki bağlantıyı pronōia ve heimarmenē, yani takdir ve kader terimleriyle açıklarlar. Onlara göre kader, ilahi takdire tabidir. Bunu açıklamak için, hiyerarşik bir üç bölümlere öneriyorlar; buna göre, önce birinci tanrının akli ve iradesi, sonra ikinci tanrılar, yani yıldızlar (gökte yaşayan ve ilk tanrının yarattığı ruhların bedenlerini şekillendirme ve ölümlülerin yönetimini sağlama görevi olan) ve son olarak da yeryüzünde ilahi düzenin uygulayıcıları, insan eylemlerinin koruyucuları ve gözetmenleri olan daimones vardır.55 Bu seviyelerin her üçünde de ilahi eylem yer alabilirken, kader ikinci ve üçüncü seviyelerin yalnızca yardımcı bir yönüdür. Aslında yıldızlar evrenin ritmini belirler ama insanların eylemlerini değil ve iblislerin uyguladığı etkiye göre insan buna maruz kalıp kalmamakta özgürdür. 6.132-133'teki Sokrates'in Tanrısı Üzerine adlı eserinde Apuleius, Platon'un 'inkar ediyorum' demesine izin verir - çünkü Platon şimdi onun görüşüne benim sesimle cevap verecektir - 'tanrıların bizden o kadar uzak ve kopuk olduğunu, dualarımızın bile onlara ulaşamayacağını inkar ediyorum' diyor. Dünyanın en yüksek eteriyle en alçak bölgeleri arasında belirli ara ilahi güçler vardır, 53 Cicero, Tanrıların Doğası Üzerine 3.93: non curat singulos homines. 54 Origen, Celsus'a Karşı 5.3. 55 Bkz. Ps.-Plutarkhos, Kader Üzerine 9.572F-573A: "En yüksek ve birincil takdir, ilk tanrının gerçekleştirdiği bir akıl eylemidir ve bu aynı zamanda her şeye yararlı olan bir irade eylemidir. Özellikle onun sayesinde, tanrısal olan her şey baştan sona en iyi ve en güzel şekilde düzenlenir. İkincil takdir, göklerde hareket eden tanrılara aittir: onun sayesinde ölümlü olan, tıpkı bunu sağlayan şeyler gibi düzenli bir şekilde ortaya çıkar. çeşitli türlerin hayatta kalması ve kalıcılığı, insan faaliyetlerini korumak ve denetlemek için dünya üzerinde görevlendirilen bu iblislerin öngörüsü, makul bir şekilde üçüncül takdir olarak adlandırılabilir" (tr. Boys-Stones 2018). Ayrıca bkz. Valgiglio 1964, xx-xxi, Opsomer 2014, 161-162.

--- SAYFA 294 ---

286 De Simone araya giren havanın doldurduğu o boşluk; arzularımız ve çöllerimiz onlar aracılığıyla onlara [göksel tanrılara] ulaşır".⁵⁶ (Tr. Boys-Stones 2018) Ps.-Plutarch ayrıca heimarmenē'yi hem dünyanın evrensel ruhu hem de ilahi yasa olarak tanımlar. Tekil olaylarla ilgili olarak, kader kanunları tıpkı insanın medeni hukuku gibi işler: tek bir kişiye değil, kanunun öngördüğü ve hükmettiği durumda olabilecek her insana yöneliktir.⁵⁷ Dolayısıyla hukuk, evrensellik ve koşulluluk ile karakterize edilir: bir koşulun ortaya çıkmasına tabi olan evrensel bir ilke ve somut durumlar örtülü olarak evrensel hukukun bir parçasıdır. Bunu daha da açıklığa kavuşturmak için 5. bölümde Ps.-Plutarkhos, kaderin her şeyi kucakladığını ancak her şeyin ona göre gerçekleşmediğini iddia eder. Providence gibi kader. Dolayısıyla, birinci düzey takdir aynı zamanda kata zamiri olan kaderi de içerir; bunun yerine ilahi takdir asla kath' heimarmenēn değildir. Birinci tanrı dolaylı olarak kanunlar ve ikinci ve üçüncü takdirler aracılığıyla insanlara yardım eder, böylece insanın kötülüğünün tüm sorumluluğunu reddeder. Kısaca Ps.-Plutarkhos'un amacı, kaderin ve insan özgürlüğünün bir arada varlığını kurtarmak ve takdiri kaderle özdeşleştiren Stoacıların aksine, takdiri kaderden kurtarmaktır.⁵⁸ Afrodiaslı İskender'in Takdiri Üzerine, Celsus'un Gerçek Hikayesi için de yararlı bir karşılaştırma noktasıdır. Hem Celsus hem de İskender, Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu vurgulayarak bireyi ilgilendiren ilahi takdir anlayışına karşı argümanlarını oluştururlar ve insanmerkezli bir görüşe karşı çıkarlar. Alexander, ilahi olanı ve zamir kavramını fizik ve kozmoloji bağlamında tartışır.⁵⁹ Stoacıların tanrıyı fiziksel bir şey olarak anlamalarına ve onların kader ve takdiri özümsemelerine katılmaz. İskender, Ps.-Plutarkhos gibi, kaderi ilahi takdire tabi kılar, 56 non usque adeo answererit enim Plato pro sententia sua mea voce non usque adeo, soruşturma, seiunctos et yabancılaşmalar a nobis deos praedico, ut ne vota quidem nostra ad illos hakem pervenire. neque enim illos a cura rerum humanarum, sed contrectatione sola removi. Ceterum sunt quaedam divinae mediae, intersitae aeris space'de en yüksek aethera ve infimas terras'ı yönetiyor, buna göre ve arzu edilen bir şey olarak ve değerli olduğu için. 57 Bkz. Valgiglio 1964, ix-x. 58 Bkz. Valgiglio 1964, xxiv-xxv. İlahi Takdir hakkındaki bu metnin yazarı, Plutarch'a hayranlık duyuyor ve onu taklit ediyor; örneğin, Platon'un yazılarından, özellikle de Timaeus'tan alıntılarını tercih etmesinden, iyi ve kötü iblisler öğretisinden, belirli dilsel ve üslupsal unsurlardan ve Plutarch'ın benzer bir kader kavramına sahip olmasından (bkz. Plutarch, How to Study Poetry 6.23D-E) Neo-Platonistler için de ortaktır. Dolayısıyla bu yazar en iyi şekilde bir Orta Platoncu olarak anlaşılır ve belki de Proclus'un bildirdiği gibi Platon'un Devlet'indeki Er mitinin yorumcularından biriyle özdeşleştirilebilir: Numenius, Albinus, Gaius, Nicea'lı Maximus, Harpocraton, Euclid veya Porphyry. Bkz. Valgiglio 1964, xxxv-xxxvi. 59 Bkz. Fazzo 1999, 21.

--- SAYFA 295 ---

Güneş de Gece de Ölümlülerin Hizmetkarı Mıdır? 287 ve kaderin nedeni olduğunu iddia eden bazı Orta Platoncu yazarlarla kendisini ilişkilendirir.60 İlahi takdirin bireyler üzerinde değil evrenseller üzerinde etki ettiğini Sokrates ve Xanto örneklerini gündeme getirerek açıklar: Pronoia doğrudan Sokrates ve Aşil'in atı Xanto üzerinde değil, "insan" türü ve "at" türü üzerinde etki eder.61 İlahi Takdir gerçektir ancak karakter olarak "evrensel"dir: İlahi Takdir burada [bireysel düzeyde] çalışmak, gerçekte olan şeylerle uyum içinde olmayacaktır, bu şeylerin nasıl olduğundan da açıkça anlaşılmaktadır. Mahsulleri etkileyen salgın hastalıklar, afetler, ateş ve soğuk, iyi insanların başına gelen felaketler, kötülerin başına gelen mutluluk ve benzerleri bu inancın yanlışlığı için yeterli delillerdir.62 (Tr. Adamson 2018) Yani Alexander'a göre, iyi insanların başına gelen salgın hastalıklar, felaketler ve talihsizlikler, takdirin tek tek insanlar üzerinde etkili olmadığını kanıtlamak için yeterli delillerdir. Dolayısıyla İskender de tıpkı Celsus gibi insan merkeziliği reddediyor gibi görünüyor. Ancak iyi insanların kaderini kötülerin kaderinden ayırarak, takdiri, liyakat ve cezaya dayanan ilahi adaletle ilişkilendirir. İskender'in takdirin varlığına ve doğasına ilişkin argümanı, yaratıcının yarattıklarını gözetenek koruduğu varsayımından hareket eder. Dolayısıyla Pronoia'ya burada Tanrı'nın sorumlu olduğu şeyle "ilgisi" veya "ilgisi" anlamı verilmektedir. O halde İskender'e göre takdir, varlığa ve yok olmaya tabi olanla bağlantılıdır. Bu nedenle göksel dünya, takdirin nesnesi değil, daha ziyade onun konusudur; bu anlamda, takdir, göklerin hareketinin dünyevi dünya üzerindeki bir etkisidir. İskender, takdir teorisini İlk Hareketsiz Hareket Ettirici ile uzlaştıramaz, çünkü bu Hareketsiz Hareket Ettirici, düşüncenin özel nesnesi olarak yalnızca kendisine, varlıkların en iyisine sahiptir, oysa takdir, kasıtlı veya gönüllü bir faaliyet olmalıdır. Dolayısıyla Aristoteles zamirden değil rasyonel düşünceden bahsederken, İskender ay altı dünyadaki ilahi takdirden bahsederken, bu takdirin zorunlu mu yoksa tesadüfi mi, kasıtlı mı yoksa istemsiz mi olduğunu açıklığa kavuşturuyor.63 Yani kader ve takdir gibi konular aynı zamanda fiziksel nedensellik ve din kavramlarıyla da ilgilidir. İskender her ikisini de dikkate almaya çalışır. 60 Bkz. Torrijos-Castrillejos 2017, 9. 61 Aphrodisiaslı İskender, Providence Üzerine 89; bkz. ayrıca Fazzo 1999, 53. 62 Alexander of Aphrodisias, On Providence 29.19–31.4. 63 Bkz. Fazzo 1999, 23, 30–31.

--- SAYFA 296 ---

288 De Simone Carlo Natali, İskender'in Kader ve Mantissa Üzerine adlı eseri üzerine yazdığı bölümde (bu ciltte), İskender'in Stoacı inançları Aristotelesçiliğe taşımak yerine, Aristoteles'in düşüncesini kendi zamanına uyarlamaya çalıştığını ileri sürmüştür; bir çeşit "yaratıcı ortodoksluk" gerçekleştiriyor. Buraya İskender'in ilahi takdirle ilgili olarak bir tür "yaratıcı ortodoksluk" önerdiği de eklenebilir. Kader Üzerine ve İlahi Takdir Üzerine adlı eserinde İskender genel olarak determinist Stoacı görüşe (MS 2. yüzyılda popüler bir görüş) karşı değildir, ancak Stoacı doktrinin bunu genel felsefi sistemine dahil etme tarzına karşı çıkar.64 Peter Adamson'un iddia ettiği gibi65 İskender'in İlahi Takdiri adlı eseri aporetik bir yapıya sahiptir; Stoacı ve Epikürcülerin ilahi takdirle ilgili aşırı görüşlerine yönelik eleştiriler, Aristoteles'in gök cisimlerinin alt dünyamız üzerindeki etkisine ilişkin düşünceleriyle birlikte sunulmaktadır. İskender'in amacı bu iki karşıt bakış açısı arasında bir tür uzlaşma bulmak, yani Sharples'in dediği gibi, "medya yoluyla"66 İlahi Takdiri her şeyden sorumlu kılmak, ancak sadece evrensel ve genel düzeyde.67 İskender'in kendisinin de açıkladığı gibi, aksi takdirde risk şu olacaktır: "Eğer [Tanrı] İlahi Takdirden kaçınırsa, bu sadece onun bunu yapamamasından ve ona meyletmemesinden ya da yetenekli olmasına rağmen istememesinden ya da istediği için olabilir ama bunu yapamaz."68 Özetle Celsus, Ps.-Plutarkhos ve İskender, Stoacılar ve Epiküroşçular arasındaki ilahi takdir konusundaki daha genel tartışmaya uyuyorlar. Farklı felsefi perspektiflerden yola çıkarlar (Platoncu perspektiften Celsus ve Ps.-Plutarkhos ve Aristotelesçi perspektiften İskender) ve bunu farklı amaçlar için yaparlar (Celsus, Hristiyanların takdir konusundaki görüşüne karşı çıkar; Ps.-Plutarkhos, kader ile insan özgürlüğünün bir arada var olması lehinde ve Stoacı ilahi takdir ile kaderin özümsemesine karşı çıkar; İskender, takdir ile Aristoteles'in İlk Hareketsiz Hareket Ettiricisini uzlaştırmayı amaçlar), ancak, sonuçta, takdirin bireylerden ziyade öncelikle evrensel ile ilgili olduğu konusunda hemfikir görünüyorlar. 4 Son Açıklamalar. Celsus'un İlahi Takdiri: Epikürcüler ve Stoacılar Arasındaki Orta Yol Origen'in Epiküroşçuların ilahi takdiri reddetmesine karşı çıkmasıyla başladım. Origen tarafından Epiküroşçu sayılan Celsus doktrini reddetmedi 64 Bkz. Fazzo 1999, 33–34. 65 Bkz. Adamson 2018, 283. 66 Bkz. Sharples 1982, 198. 67 Bkz. Adamson 2018, 288. 68 Alexander of Aphrodisias, On Providence 23.

--- SAYFA 297 ---

Güneş de Gece de Ölümlülerin Hizmetkarı Mıdır? 289, daha çok İsa'nın ilahi gücü, O'nun insanlar arasındaki öne çıkışı ve aynı zamanda antroposentrik takdir anlayışı.⁶⁹ Celsus incelemesinde tanrıların ve bir tür takdirin varlığını kabul eder, ancak ne Tanrı'nın ne de bir Tanrı oğlunun insanlar arasına inmediğini savunur.⁷⁰ Celsus'un düşüncesinin doruk noktası, Tanrı'nın takdirinin bir bütün olarak evrene, evrene bağlı olduğu Celsus'a Karşı 4.99'da bulunabilir. dünya her yönüyle mükemmel olan Tanrı'nın bir eseridir; Bireysel olarak insan, diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında üstün bir konumda değil, yalnızca rastlantısal olarak takdire katılır. Sonraki bölümlerde Celsus'un ilahi takdir anlayışının Platonik arka planına ve MS 2. yüzyılın sonundaki ilahi takdir hakkındaki tartışmalara odaklandım. Bununla birlikte Celsus'un inayet anlayışının Aphrodisiaslı İskender'in İlahi Takdir ve Ps.-Plutarkhos'un Kader Üzerine adlı eserleriyle bazı ortak noktalara sahip olduğunu kabul etmek mümkündür. Jan Opsomer'e göre⁷¹ aşkın bir ilahi tanrıya olan inanç, Orta Platoncuları birleştiren genel olarak paylaşılan ilkelerden biridir. Onlar Epikürcüler ile Stoacılar arasında bir orta noktayı işgal ediyorlardı ve bazı açılardan Aphrodisiaslı İskender de aynı durumdaydı. Epikürosçuların aksine Orta Platoncular ilahi takdirin varlığını kabul ediyorlardı; Stoacıların aksine onlar, kaderin kapsamını kısıtlayarak koşullu kader kavramını ortaya attılar.⁷² Stoacıların determinizmini reddettiler, ancak onlarla "zeki ve hayırsever bir fail tarafından yönetilen dünyanın tutarlılığını ve amaçlılığını; tanrı ve tanrıların iyiliği ve ilahi doğasını, insanlar üzerindeki tesadüfi aracılıklarını" paylaştılar.⁷³ Ps.-Plutarkhos'a göre, kadere uygun olan her şey aynı zamanda İlahi Takdir'e de uygundur, ancak Tanrı'ya uyan her şey değil. takdir aynı zamanda kadere de uygundur.⁷⁴ Ayrıca Aphrodisiaslı İskender, takdirin ay altı dünyayı yalnızca küresel bir şekilde etkilediğini ileri sürerek kadere takdire tabi kıldı. Burada analiz edilen metinler, kişinin takdir kavramını değerlendirebileceği farklı bakış açıları sunar: ya Tanrı'nın her şeye kadir oluşuna odaklanarak - burada kötülüğün meşrulaştırılması ve insan özgürlüğünün olasılığı sorunları ortaya çıkar - ya da farklı bir bakış açısıyla ⁶⁹ Origen, Against Celsus 4.54'e odaklanarak. ⁷⁰ Origen, Celsus'a karşı 1.57, 4.4, 4.99, 5.3, 7.68, 8.45. ⁷¹ Opsomer 2014, 137. ⁷² Bu doktrin Ps.-Plutarkhos'un On Fate, 9.573A-574D'sinde yer alır ve aynı zamanda Apuleius, On Plato and His Doctrine 1.12, 205-207, Alcinous, Didaskalikos 26 ve Justin Martyr, First Apology 43'te de bahsedilir. Diğer paylaşılan ilkeler arasında "inanç" yer alır. ölümsüz bir ruh, Stoacı determinizmin ve Epikürosçu hedonizmin reddi, kişinin erdem yoluyla kendini tanrıya asimile etmesi gerektiği fikrine dayanan bir etik" (Opsomer 2014, 137). ⁷³ Bkz. Opsomer 2014, 139. ⁷⁴ Bkz. Ps.-Plutarch, On Fate 9.573A-574D.

--- SAYFA 298 ---

290 De Simone Tanrının aşkınlığı – bu durumda insanlar kaderleriyle özgürce yüzleşebilirler çünkü aşkınlık genel bir determinizme izin verir. Bu versiyonda, "son söz" Tanrı'ya aittir, oysa erkekler belirli bir kendiliğinden eylem ve düşünce özgürlüğü marjına sahiptir. Bu bölümün başlığı olarak benimsediğim Euripides ayetini yorumlayan Celsus, güneşin ve gecenin yalnızca ölümlülere hizmet edemeyeceğini, çünkü karıncalar ve sinekler için bile gecenin dinlenmeleri, gündüzün ise görmeleri ve çalışmaları için geldiğini ileri sürmektedir. Celsus'un konumu kesinlikle benzersiz değildir ancak farklı felsefi okulların ve dini geleneklerin kader ve takdir sorunuyla çok fazla ilgilendiği ikinci yüzyıl tartışmasıyla tamamen tutarlı olduğu ortaya çıkmıştır. Celsus, takdirin yalnızca bireyleri değil, aynı zamanda bir dereceye kadar tüm insan ırkını da ihmal ettiğini açıklığa kavuşturmak için Euripides ayetini kullanır; çünkü Celsus, yalnızca kötülüğün varlığı sorununun üstesinden gelen ve insan merkezli dünya görüşünü itibarsızlaştıran bir evrensel takdir biçimini kabul eder. Kaynakça Adamson, Peter. 2018. "Afrodisiaslı İskender'in Kader ve İlâhi Takdir Üzerine İncelemelerinde Diyalektik Yöntem." *Antik Felsefede Oxford Çalışmaları* 54: 279–308. Andresen, Carl. 1955. *Logolar ve Nomos*. Kelsos'un daha geniş das Christentum'unun Polemik'i. Berlin: De Gruyter. Babut, Daniel. 1969. *Plutarque et le stoïcisme*. Paris: Université de Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Bergjan, Silke-Petra. 2001. "Epikürcü Celsus? Origen'deki Bir Argümanın Yorumlanması, Contra Celsum." *Harvard Theological Review* 94: 179–204. Bobzien, Susanne 1998. *Stoacı Felsefede Determinizm ve Özgürlük*. Oxford: Clarendon. Bos, Abraham P. 1976. *Providentia divina*. Platon ve Aristoteles'te İlâhi Pronoia Teması. Assen: Van Görcum. Boys-Stones, George. 1996. "Plutarch, De Stoicorum Repugnantis 1048D–E." *Klasik Üç Aylık* 46: 591–595. Boys-Stones, George. 2001. *Helenistik Sonrası Felsefe*. Stoacılar Origen'e Gelişiminin İncelenmesi. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Boys-Stones, George. 2007. "Kader ve İnsanın Özerkliği Üzerine 'Orta' Platoncular." *Yunan ve Roma Felsefesinde MÖ 100 – MS 200*, Robert W. Sharples ve Richard Sorabji tarafından düzenlenmiştir, cilt. 2, 431–447. Londra: Klasik Araştırmalar Enstitüsü. Boys-Stones, George. 2018. *Platoncu Felsefe MÖ 80'den MS 250'ye*. Çeviri Kaynaklarının Giriş ve Koleksiyonu. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

--- SAYFA 299 ---

Güneş de Gece de Ölümlülerin Hizmetkarı Mıdır? 291 Cataudella, Quintino. 1937. "Tracce della sofistica nella polemica celso-origeniana." *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere* 70: 185-201. Chadwick, Henry. 1947. "Origen, Celsus ve Stoa." *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 48: 34-49. Chadwick, Henry, tr. 1953. *Orijen. Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. De Simone, Pia. 2018. "L'epistemologia di Celso tra Platone ed Epicuro alla luce del concetto di energeia." *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 110: 245-258. Diggle, James, ed. 1994. *Euripidis fabulae*, cilt. 3. Oxford: Oxford University Press. Dillon, John. 1996 [1977]. *Orta Platoncular. Platonculuk Üzerine Bir Araştırma (MÖ 80'den MS 220'ye)*. Londra: Duckworth. Dragona-Monachou, Myrto. 1994. "İmparatorluk Felsefesinde İlahi Takdir." *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt'te*, editör Wolfgang Haase, cilt. 2.36.7, 4417-4490. Berlin: De Gruyter. Fazzo, Silvia, tr. 1999. *Alessandro di Afrodisia. La Provvidenza. Questioni sulla Provvidenza*. Milano: Rizzoli (BUR). Ferrari, Franco. 1999. "Pronoia platonica e noesis noeseos aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi." *Plutarco'da, Platon ve Aristoteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-6 de Mayo de 1999)*, Aurelio Pérez Jiménez, José García Lopez ve Rosa M. Aguilar, 63-77 tarafından düzenlenmiştir. Madrid: Ediciones Clásicas. Grube, George M.A., tr. 1997. "Cumhuriyet." *Platon'da. Komple Eserler*, John M. Cooper tarafından düzenlenmiştir, 971-1223. Indianapolis: Hackett. Lanzi, Silvia. 2000. *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*. Roma: Il Calamo. Longo, Angela. 2016. "La maschera di Epicuro sul volto dell'avversario in tema di provvidenza e piacere nello scritto di Plotino, Contro gli Gnostici: alcuni paralel con Celso, Attico, Alessandro di Afrodisia e Ippolito di Roma." *Helmut Seng, Luciana G. Soares Santoprete ve Chiara O. Tommasi, 81-108 tarafından düzenlenen Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike'de*. Heidelberg: Kış. Magris, Aldo, tr. 2009. *Cicerone - Pseudo Plutarco - Alessandro di Afrodisia, Trattati antichi sul destino*. Brescia: Morcelliana. Nehamas, Alexander ve Paul Woodruff, tr. 1997. "Phaedrus." *Platon'da. CompleteWorks*, John M. Cooper, 506-556 tarafından düzenlenmiştir. Indianapolis: Hackett. O'Brien, Carl S. 2015. *Antik Düşüncede Demiurge. İkincil Tanrılar ve İlahi Aracılar*. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Opsomer, Ocak 2014. "Koşullu Kaderin Orta Platonik Doktrini." *Antik, Orta Çağ ve Erken Modern Düşüncede Kader, İlahi Takdir ve Ahlaki Sorumluluk*. Carlos Steel Onuruna Çalışmalar, editörler Pieter d'Hoine ve Gerd Van Riel, 137-168. Leuven: Leuven Üniversitesi Yayınları.

--- SAYFA 300 ---

292 De Simone Runia, David T. 2017. "Stoacılıktan Platonculuğa: İskenderiyeli Philo'nun De Providentia l'inin Zor Vakası." *Stoacılıktan Platonizme. Felsefenin Gelişimi, MÖ 100 - MS 100*, Troels Engberg-Pedersen tarafından düzenlenmiştir, 159-178. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Sharples, Robert W. 1978. "Afrodisiaslı İskender, De Fato: Bazı Paralellikler." *Klasik Üç Aylık* 28: 243-266. Sharples, Robert W. 1982. "İlahi İlahi Takdir Üzerine Aphrodisiaslı İskender: İki Sorun." *Klasik Üç Aylık Bülten* 32: 198-211. Sharples, Robert W. 1987. "Afrodisiaslı İskender: Skolastisizm ve Yenilik." *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt'te*, editör Wolfgang Haase, cilt. 2.36.2, 1176-1243. Berlin: De Gruyter. Torrijos-Castrillejo, David. 2017. "Kader, İlahi Takdir ve Doğa Üzerine Aphrodisias İskender." *Forum. Acta Philosophica* 3'e ek: 7-18. Valgiglio, Ernesto, ed., tr. 1964. *Ps. Plutarco, De Fato*. Roma: Signorelli. Vimercati, Emmanuele, ed. 2015. *Medioplatonici. Opera yapın, çerçeveleyin, tanıklık edin*. Milan: Bompiani. Zeyl, Donald J., tr. 1997. "Timaeus." *Platon'da. Komple Eserler*, John M. Cooper tarafından düzenlenmiştir, 1224-1291. Indianapolis: Hackett.

--- SAYFA 301 ---

16. Bölüm Origen'de İlahi Takdir, Özgür İrade ve Kader Mark Edwards İlahi takdir doktrini, Hristiyan inancının vazgeçilmez bir makalesidir.¹ Bunun için Pavlus'a teşekkür etmeliyiz, ancak onun ilk kilisedeki havarisi, felsefeyle olan tüm ilişkilerinde zamanının kabul edilen tek "ateistlerinin" tanrılara inanmayanlar değil, onların dünyevi işlerin denetimini reddedenler olduğunun bilincinde olan Origen'di. Ayrıca, bu gözetimi onaylayanların bile bunu kehanetlerin gönderilmesiyle, ölümden sonra ödül ve cezaların dağıtılmasıyla ya da basitçe dünyanın sakinlerinin genel iyiliği doğrultusunda düzenlenmesiyle sınırlayabileceğinin de bilincindeydi. Ona ve dindaşlarına göre, takdir sadece bunların hepsini değil, aynı zamanda kilisesinin dualarına yanıt olarak ve ona ait olan her bireyin iyiliği için tanrının dünyevi işlere doğrudan müdahalesini de ima ediyordu. Bu tür ilkeler, kendisinden önce hiçbir Yunan filozofunun karşılaşmadığı, ilahi önbilginin kesinliği ve kesinliği konusunda zorlukları beraberinde getirdi.² Bu makale boyunca, onun kendi inançlarını formüle ettiği metinleri, en iyi tanıdığı okulların öğretileriyle karşı karşıya getireceğim; Kaderi kabul etmeyi reddetmesinin, evrenselciliğinin ve kutsal metinlerdeki bariz çelişkilerin onun için ortaya çıkardığı diğer sorunları incelemeye devam edeceğim. Sonunda, onun eskatolojisinin teolojisinin bir dalı olmaktan ziyade ana gövdesi olduğunu göstermeyi umuyorum; çünkü onun görüşüne göre Tanrı'yı bilmenin tek belirlenmiş yolu olan kutsal metinlerin yorumunu belirlemiştir.³ 1 Origen'deki özgür irade konusu son zamanlarda klasikçilerin ilgisini çekmiştir, örneğin; George Boys-Stones (2007), tıpkı Michael Frede (2011) gibi, esas olarak Origen'i Yunan felsefesi tarihindeki yerine oturtmakla ilgileniyor ve bu nedenle İlk İlkeleri merkez noktası olarak alıyor. Bu çalışma felsefeden ziyade teoloji başlığı altına giren soruları gündeme getiriyor ve bu nedenle Origen'in farklı bir dizi çalışmasına başvuruyor. 2 Plutarch, On the Delays in Divine Punishment (548-568) ve On the E at Delphi (384-394) gibi eserlerinde bireyler için bile olumsal geleceğe ilişkin ilahi bilgiyi onaylıyor gibi görünür, ancak mantıksal inceliklerden çok etik sonuçlarla ilgilenir ve On the E at Delphi 6.387B-C'de kehanetin yalnızca belirli bir önkoşul gerçekleştiğinde ne olacağını ortaya koyma olasılığını göz önünde bulundurur. gerçekleşir (bkz. Cicero, On Fate 32). 3 Origen'in çalışmalarının aşağıdaki baskılarına başvurulmuştur: Koetschau 1897-1899, Klostermann 1901, Baehrens 1920, Harl ve Junod 1976-1983, Limone 2012, Behr 2017. © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2020 | DOI:10.1163/9789004436381_018

--- SAYFA 302 ---

Origen'in hayatta kalan Yunanca eserlerinde, Tanrı'nın her şeyi bilmesinin, yaratıklar olarak bize bahsettiği özgürlükten ödün vermediğini kanıtlamayı üstlenen oldukça uzun iki metin vardır. Dua Üzerine incelemede adı açıklanmayan bir muhatap, Tanrı'nın isteklerimizi öngördüğünü kanıtlamak için kutsal metinlerden çok sayıda ayete atıfta bulunarak, bu nedenle bunları sunmamızın gereksiz olduğu sonucuna varır (5.2). Bu, eğer bir erkeğin kaderinde çocuk sahibi olmak varsa, cinsel ilişkiden kaçınsa bile bunu yapacağı şeklindeki "tembel argümanın" bir versiyonudur. Celsus'a Karşı adlı eserinde Origen, hem bu sofistliğe hem de onunla ilgili yapılan alay konusuna aşına olduğunu gösterir (2.20); ancak dua söz konusu olduğunda, o aynı zamanda, biz iyiliği Tanrı'dan arasak da istemesek de, O'nun doğası gereği bunu gerçekleştirmekle yükümlü olduğu ve dolayısıyla bizim tarafımızdan herhangi bir isteğin en iyi ihtimalle gereksiz ve en kötü ihtimalle saygısız olacağı yönündeki itirazı da etkisiz hale getirmek zorundadır. İradesi her konuda egemen olan kişinin kendisinin önceden belirlemediği herhangi bir iyiliği önceden göreceğini pek düşünemeyiz; bu nedenle, dualarının güneşin doğmasına neden olduğunu düşünen adamlar haklı olarak alay ederken, Tanrı'ya güneşin hareketini durdurması için ısrar ederse onu daha da aptal saymalıyız (5.3). Kutsal Yazıların kendisi bize Tanrı'nın öngörüsünün önceden belirlenmişlik anlamına geldiğini bildirir; çünkü eğer bir günahkar ana rahmine düştüğü andan itibaren "yabancılaşmışsa" (Mezmur 58.3) ve doğru adam annesinin rahminden "ayrı tutulmuşsa" (Galatyalılar 1.15), hiçbir insani girişim bir Esav'ı Yakup'a dönüştüremez ve Yahuda'nın doğumundan çok önce yazılmış olan, günlerinin geçeceğini söyleyen kehaneti geçersiz kılacak hiçbir eylem açık değildir. Kısa olursa mirası bir başkasına geçer (Mezmur 90.1-2). Bu nedenle Tanrı'nın iradesine karşı çıkmayı umut edemeyeceğimiz için dua etmek boşunadır (5.4). Origen cevabına üç hareket düzenini ayırt ederek başlıyor: Bir taşın çıkarılması gibi tamamen dışarıdan gelen cansızın; kaçınılmaz olarak doğanın içsel işleyişinden kaynaklanan bir bitkinin; ve duyarlı bir varlığın, aksini yapma gücüne sahip olduğu ölçüde faile atfedilebilir (6.1). Origen'in başka yerlerde rasyonel seçim yetisini insanlarla sınırlandırma konusunda Stoacılarla aynı fikirde olmasına rağmen (Against Celsus 4.74), burada insanlarla diğer hayvanlar arasında hiçbir fark olmadığını kabul etmesi dikkate değerdir. Buna karşılık, Stoacılar hayvanlara atfetmedikleri bir hareketi başlatma kapasitesiyle insanlara itibar etmiş gibi görünürken Aphrodisiaslı İskender bizim ayrı olduğumuzu savunuyor. 4. Kehanetin tanımı ve bu özür dileyen metinde peygamberin rolü hakkında tam bir tartışma için bkz. Ramelli 2017.

--- SAYFA 303 ---

Duyularımıza sunulduğunda iştahımızın nesnesine direnme yeteneğimizle hayvanlardan İlahi Takdir, Özgür İrade ve Kader 295.5 Bununla birlikte, Hristiyan yazarın da insanların ahlaksızlık ve erdeme yönelik tüm ayartmalara rağmen özgürce seçim yapma gücüyle benzersiz bir şekilde donatıldığına inandığı açıktır. Tanrı'nın payının, dünyayı, iradelerimizin bu etkilerle karşılaşmasını sağlayacak şekilde düzenlemek olduğunu, öte yandan O'nun önceden belirlediği iyilikler veya kötülüklerin, yanıtlarımızda sergilediğimiz erdemlerle tam olarak orantılı olduğunu ileri sürer (6.3). Bu nedenle, doğru bir adamın duasına cevap verdiğinde, onun amacı, ona gözle görülür bir ödül vererek erdemi teşvik etmektir; inanlı hizmette daha ılımlı hale geldiğinde, dualarının reddedilmesiyle azarlanacak ve eğer henüz bilinçsiz değilse aydınlanacaktır (6.4). Babası Amon'dan daha dindar olacağını bilerek Yoşiya'yı yüceltmeye karar verdiğinde, Tanrı, Yahuda'yı asil bir başlangıç yaptıktan sonra kötülüğe düşmeye zorlamadığı gibi, oğlunu da dindar olmaya zorlamaz. Pavlus'un karakterini yaratmaz ama bu karakteri fark ettiği için, onun İstefanos'un öldürülmesine göz yummasına izin verir, böylece tövbe ettiğinde Mesih için olan gayreti daha da yoğun olacaktır (6.5). Bu son örnek Origen'in merakının sınırlarını ele veriyor. Tanrı, Pavlus'un karakterinin olgunlaşmasına yardımcı olacak bir eyleme izin verdiğini söylüyor: eğer o buna izin vermeseydi, Pavlus Yahudi olmayanların elçisi olmaktan başka bir adam olabilir miydi? Tanrı'nın karakterinin şekillenmesinde bir parmağı olduğunu kabul edersek, bunun tüm insanlar için eşit derecede doğru olduğunu kabul etmeliyiz, çünkü Tanrı her durumda müdahale etme veya müdahaleden kaçınma gücüne sahiptir ve her iki seçimin sonuçlarını da bilmek zorundadır. Hristiyan Tanrısı Platoncu bir seyirci değildir⁶ ve onun etkinliği ya da dinginliği, önceden bildiği herhangi bir şeyin (Stoacıların söyleyeceği gibi) en azından yardımcı bir nedeni olmalıdır. Tanrı'nın olaylar zincirini failin karakterinde en dikkat çekici olanı ortaya çıkaracak şekilde düzenlediğini iddia edebiliriz; ancak bu hipotez onun takip etmediği başka soruları da gündeme getiriyor. Örneğin Tanrı'nın, varlığına engel olabileceği bir kişinin ahlaksızlığının sorumluluğunu üstlenmesi gerekmez mi? Ve yalnızca kendi izniyle gerçekleşecek tek şeyi değil, aynı zamanda izin verebileceği diğer tüm olasılıkları da öngörmediği sürece mümkün olan tüm sonuçların en iyisini gerçekleştireceğinden emin olabilir mi? Eğer bu tür beklenmedik durumların sayısı sonsuz olsaydı, nasıl olmasınlardı? – Tanrı, Origen'in 5 On Fate 15.186.6–20.189.21 Bruns'a göre gerçek sonsuzluğu kavrayabilmesi gerekir. Metni Sharples 1983 tarafından revize edildiği şekliyle kullanıyorum. ⁶ Platonik Tanrı (daha doğrusu, çoğu metinde ilahi voüç), bireylerin işlerine müdahale etmemesi anlamında bir seyircidir. Plotinus elbette voüç'un ahlaki uyum ve fiziksel denge açısından dünyayı yönettiğini doğruluyor: Enneads 3.2–3, 5.8, 2.9.16 vb. Daha fazlası için bkz. Deck 1967.

--- SAYFA 304 ---

296 Edwards Aristotle, holds to be impossible (First Principles 2.9.1). And even if the number of foreseeable counterfactuals is finite, the perception of that which does not exist was generally regarded in the ancient world – and not only in the ancient world – as a contradiction in terms. At the very least, it excludes the common argument that God’s foreknowledge is not after all foreknowledge but simple cognizance, like his cognizance of the present or the past. Prescinding for the moment from these questions let us turn to the second passage, which is preserved in his Philokalia and in Eusebius as a fragment from his Commentary on Genesis. As ever, his problem commences with a text: if the sun and moon were given as signs, as Genesis 1.14 declares does it follow that what they signify will inevitably come to pass (Philokalia 23.1)? Origen’s first reply is that, by robbing us of “that which lies with us” (τὸ ἐφ’ ἡμῶν), this doctrine renders exhortation useless, and leaves us no rationale for punishment and reward. The adversaries to whom he directs this argument are heretics whose mentors in the pagan world are astrologers and sceptics; in such company it is lawful to borrow even from Epicurus (Gnomologicon Vaticanum 40), who had urged against the determinists of his day (that is, the Stoics), that if their reasoning were true they could not know this, since the same reasoning entails that they believe only what they are fated to believe (Philokalia 23.2). Origen also holds with the Epicureans that no true oracles can be obtained from the shrines of the gods; whereas they argued, however, that it would compromise the serenity of such lofty beings to meddle in our affairs, he avers that, being no gods but demonic impostors, they possess no faculty of precognition (23.21). At the same time, it is they who have spread the falsehood that the stars are causes and not merely signs (23.6). Yet signs they are, because God cannot be ignorant of the future, as reflection on the concept of divinity teaches us even in the absence of the scriptures (23.4). For those who require empirical proof, the anticipations of Christ’s coming in Daniel, Isaiah and the First Book of Kings will suffice;7 the treachery of Judas was foreseen not only by Christ on earth but by the Psalmist, writing under inspiration centuries before. Both Stoics and astrologers reasoned that if what is foretold is necessarily true the event itself is necessary: a Peripatetic can deny the premiss, but a Christian, while denying the validity of the inference, takes the premiss as an article of faith. The solution lies for Origen in Aristotle’s antithesis between the “necessary” (ἀναγκαῖον), which could not have happened otherwise, and the “possible” (ἐνδεχόμενον), which could have happened otherwise until the agent’s choice 7 Philokalia 23.4–5, adducing 1 Kings 12.32 and 13.1–5, Isaiah 45.1–4, Daniel 2.37–40 and 8.5–9.

--- SAYFA 305 ---

Origen'de İlahi Takdir, Özgür İrade ve Kader 297 sonucu belirledi.8 Yahuda'nın suçu, tüm tarihsel gerçekler gibi, artık değiştirilemez ve dolayısıyla bir bakıma gereklidir, ancak önceden belirlenmiş olduğunu gösteren bir anlamda değildir (23.9). Artık geri alınamaz olan geçmiş seçimlere ilişkin farkındalığımız, bu seçimleri yapıldıkları anda kaçınılmaz kılmadığı gibi, Tanrı'nın kendi geçmiş bilgisine benzer olan geleceğe ilişkin yanılmaz bilgisi de bu geleceği dolduranların özgürlüğünü bozmaz çünkü bir eyleme tanık olmak başka, buna neden olmak başka şeydir (23.3). Origen, Tanrı'nın geleceği nasıl gördüğünü açıklamıyor ya da engellemeyi seçmediği halde, farkında olduğu eylemleri iradesinin söylenmesi gerekip gerekmediğini sormuyor; Bir kişinin gelecekteki davranışını karakterinden tahmin edebiliyorsak, Tanrı'nın da bunu yapmasının her zaman mümkün olması gerektiğini savunması onun için yeterli görünüyor (23.8). Onun, Tanrı'ya hem geçmiş hem de gelecekteki olasılıklar hakkında "deyim yerindeyse" sonsuz bilgi verdiğini söyleyerek abartıya saptığını hissedebiliriz (23.20); bu nitelemeye ihtiyaç vardır çünkü gördüğümüz gibi kendisi başka bir yerde sonsuz bir gerçekliğin olabileceğini inkar eder. Geçmiş ve geleceğin simetrisi, Origen'in astrologlara karşı davasının en güçlü kısmını sağlıyor. Bir kişinin kaderinin, en azından kısmen, bu öncülleri öngören astral konfigürasyonların nedenleriyle örülmüş öncüllerin ürünü olduğunu kabul ediyorlar; dolayısıyla bu konfigürasyonlar geçmişe şaşmaz bir tanıklıkta bulunur, ancak buna onların sebep olduğunu iddia etmek saçma olur. (23.5). Aslında hem geçmişi hem de geleceği ifade ederler: Bunun tek yazılı kanıtı kanonik olmayan bir metin olan Yusuf'un Duası'dır (23.19), fakat önümüze yaşam yolunu kutsal yazılarda koyan Tanrı'nın, emirlerini bu araç (23.21) aracılığıyla meleklere iletmesi gerektiğini varsaymak mantıklıdır. Origenes'in yorumladığı Yaratılış 1.4'teki sözler, tıpkı başka bir durumda Firavun'u uluslara bir işaret yaptığı gibi, Tanrı'nın gök cisimlerini bir şifre olarak kullandığını ima etmektedir - yine de onun, Firavun'un kalbini, etkilerinin başarısız olacağını önceden bilerek onu mucizelerle ikna etmeye çalıştığı ölçüde katılaştırdığı anlaşılmalıdır (23.20). Bu dünyanın sıradan sakinleri için göksel alfabe okunamaz, çünkü geleceğe dair bilgi bitkinliğe veya umutsuzluğa neden olur (23.10); Astrologların iddiaları yanlıştır çünkü hiçbir insanın elde edemeyeceği bir doğruluğu varsaymaktadırlar (23.17). Aksine, Tanrı'nın her şeyi bilmesinde öngördüğü şeyin gerçekleşmesi kaçınılmazdır (23.8), fakat bu, şeylerin kendilerindeki herhangi bir zorunluluğun göstergesi değil, tüm bilgi ve hakikat arasındaki mantıksal ilişkinin bir sonucudur. 8 Origen, Aphrodisiaslı İskender gibi, kendi terimlerini ve argümanının öncüllerini Aristoteles'in Yorum Üzerine 9, 18a28-19b4'ten miras almıştır.

--- SAYFA 306 ---

298 Edwards 2 Origen ve Filozoflar Bu argümanlar herhangi bir Yunan okulunun kilerle uyumlu olabilir mi? Yarım yüzyıl önce Justin Martyr tarafından Devlet'ten alıntılanan "hata yapandır; tanrı suçsuzdur" düsturu, Origen'in yazılarında önceden bilgi ve özgür iradeyle ilgili herhangi bir pasajın üst yazısı olarak hizmet edebilirdi.⁹ Ancak Platon, Origen'den farklı olarak ruhun doğası gereği hem ölümsüz olduğunu hem de bir bedenın canlandırılması için tasarlandığını düşünüyordu. Phaedrus'ta ruhun gökten yeryüzüne inişinin göksel devrimler tarafından önceden belirlendiğini ima ederken, hem Cumhuriyet hem de Devlet Adamı insan toplumlarının yıldızların yinelenen hizalanmalarına uygun olarak yükselip alçaldığını beyan eder.¹⁰ Bedensel çerçevesinden serbest bırakılan ruh, bir sonraki bedenlenmedeki kaderini seçmekte özgürdür, ancak bu karar, hafızasında hiçbir anı tutmadığı deneyimlere dayandığından, her hayata önceden oluşmuş bir karakterle girer ve tüm daha kaçınılmaz çünkü kökenine dair hiçbir açıklama elimizde yok. Timaeus'ta her yeni enkarnasyonun kendi veli iblisi ve kendisine tahsis edilmiş bir yıldızı vardır: Plotinus'a göre bu, her birimizin bu dünyaya geldiğimizde önümüze, en iyi ihtimalle ulaşabileceğimiz ama aşamayacağımız bir yaşam modelinin konulduğu anlamına geliyordu.¹¹ Yıldızların ruhun özerkliğini elinden alamadıklarını iddia ettiği incelemesi bile, bunların yalnızca gelecekteki olaylara işaret edebileceğini değil, aynı zamanda ruhun fiziksel çevresi üzerinde bir miktar etkide bulunabileceklerini de kabul eder. onun bedeni hariç.¹² Öğrencisi ve biyografi yazarı Porphyry, ustasının yıldız fallarına karşı duyduğu küçümsemeyi paylaştığını iddia ederken (Life of Plotinus 15.21-26), ruhun, doğuştan gelen iblisini sakinleştirmeden huzur içinde olamayacağını öğretir; Porphyry'nin öğrencisi Iamblichus'un Gizemler Üzerine incelemesinde, ruhun arzuladığı paradigma ancak oikodespotē'ların, yani doğum anında hüküm süren göksel evin efendisinin yardımıyla gerçekleştirilebilir.¹³ Bu nedenle Platon'un yakın öğrencileri, bırakın sonuç eylemlerimizi, düşüncelerimizin bile yıldızlardan tamamen bağımsız olduğunu kabul etmeyebilirler. Yeni-Platonculuğun yükselişinden önce yazan daha eklektik düşünürlerin, Origen'in ilahi takdir öğretisini önceden tahmin etmeye daha yakın oldukları doğrudur. Hem Plutarch hem de Numenius, ilahi ilginin bireylerin ödüllendirilmesine ve cezalandırılmasına kadar uzandığını öğretiler -Plotinus'un açıkça reddettiği bir doktrin- ve ruhun, bedeninin bir kalıntısını koruduğu bir gelecek durumu tasavvur etti.¹⁴ 9 Justin, First Apology 44, Platon'dan alıntı, Republic 10.617e. 10 Phaedrus 248c, Cumhuriyet 8.546b, Devlet Adamı 269c-275a. 11 Enneads 3.4, Platon hakkında yorum, Timaeus 90a. 12 Enneads 3.3 ve ilgili metinler hakkında bkz. Adamson 2008. 13 Bkz. Iamblichus, On the Mysteries 9.1-5, Pachoumi 2013, 46-69, özellikle. 47. 14 Numenius, fr. 12.17-21 Yerler; Plotinus, Enneads 2.9.16.

--- SAYFA 307 ---

Öte yandan, Origen, Plutarch'ın, bir insanın günahının cezasının bazen kendi soyuna da yansıyacağına dair eski öğretisine karşı Yeremya ve Hezekiel'den alıntılar yapardı: İsa'nın gelişinden bu yana, her günahkar kendi ödülünü üstlenmek zorundadır.¹⁵ Plutarch'ın bir zamanlar Delphi'den çıkan kehanet için söylediği gibi, İncil'deki kehanetler hakkında da söylemezdi. bilgideki ilerlemenin onları gereksiz kıldığını; Ona göre, diğer Hristiyanlar ve birkaç pagan için olduğu gibi, bu sözlerin kasıtlı muğlaklığı, yazarlarının yalancı şeytanlar olduğunu kanıtlıyordu. Bunun tersine, kutsal metinlerdeki bir öngörünün açık anlamı başarısız görünüyorsa, bunun nedeni bunun çabayı engellemek için değil, tövbeyi teşvik etmek için verilmiş olmasıdır. Yeremya'nın önsözünde açıklandığı gibi, tehdit altındaki felaketten kaçınılmasını isteyen, mükemmel bir şekilde öngören ancak bunun hitap ettiği kişilerin özgürce tepki vermesini emretmeyen Tanrı'dır. Geç antik çağda kehanetin en önde gelen savunucuları, tanrılara kesin bir öngörü atfetme konusunda Origen'le aynı fikirde olan ve aynı zamanda onlara yalvaran insanların önceden bildirilen şeyi engelleme veya gerçekleştirme özgürlüğünü destekleme konusunda hemfikir olan Stoacılar. Stoacılar kaderci olarak bir üne sahip olsalar da, görünen o ki, sadece doğal nedenler zincirini amansız olarak görüyorlardı ve insan faillere, kendi fiziksel koşullarıyla tutarlı olan bu tür eylemler arasında kendiliğinden bir seçim yapma yetkisini ayırıyorlardı.¹⁶ Bu koşullar, kişinin kendi yapımı olmayan bir karaktere sahip olmayı da içerebilir, ancak bu bile, tam anlamıyla bir neden değil, davranış üzerinde sınırlayıcı bir koşuldur. Origen kesinlikle Stoacılarla aynı fikirdeydi ve hayvanların mantıklı düşünme kapasitelerini reddetme konusunda bazı Platonculara karşıydı.¹⁷ Pek çok Hristiyan gibi o da onların cesaretine hayran olabiliirdi ama aynı zamanda kadercilik yönündeki yaygın suçlamayı da destekliyordu; gerçekten de o, Sophroniscus'un aynı Atinalı oğlunun her birinde aynı zehirli zehiri emeceği Stoacı, birbirini takip eden özdeş dünyalar doktrininin -hepsi de Hristiyan- tanıklarından biridir (Against Celsus 4.67). Stoacılar yıldız etkisi teorisini atfetmekte haksız olmazdı; bu teoriye dair elimizde sadece Philo'nun değil, aynı zamanda dizeleri Homeros'unkiler dışında en çok okunan Aratus'un tanıklığı da var. O halde Origen'e göre karakter, kader ya da yıldızlar tarafından değilse nasıl oluşuyor? O, Aristoteles'le birlikte erdemi şu şekilde geliştirdiğimizi savunur: 15 Bkz. Plutarch, On the Delays in Divine Punishment 1.548B–11.556D, 18.560F–22.563B; Yeremya 31.29; Ezekiel 18.2; Origen, Jeremiah'a Homilies, fr. 34, s. 251 Klostermann. 16 Frede (2011, 45), Epiktetos'un, salt kendiliğindenlik özgürlüğünün, yani kendi irademize göre hareket etme özgürlüğünün aksine, insana irade isteme gücü verdiğini, başka bir deyişle "kayıtsızlık özgürlüğü" olarak adlandırdığını tahmin eder. Eğer öyleyse, Origen'in önerdiği gibi Epiktetos'a borçlu olması mümkündür: devamı için bkz. Gibbons (2016). 17 Celsus'a Karşı 4.74–91. Buna karşılık Plutarch, Canavarlar Rasyoneldir (1–10, 985D–992E) ve Porphyry, Yoksunluk Üzerine kitap 3.

--- SAYFA 308 ---

300 Edwards erdemli davranıyor, ancak yalnızca kendi arzularımızla değil, Şeytan'ın tüm topluluğuyla da mücadele ettiğimiz için, Mesih'in yardımı olmadan galip gelemeyeceğimizi ekliyor (İlk İlkeler 3.2 vb.). Origen, Aristoteles'in ilk büyük yorumcusu olan Aphrodisiaslı İskender'in daha genç bir çağdaşıydı. Son yıllarda hem Panayiotis Tzamalikos hem de Ilaria Ramelli, Aristoteles hakkında bile çok az bilgi veren Celsus'a Karşı adlı eserinde bile ondan hiç söz edilmemesine rağmen, Origen'in onun yazılarından haberdar olduğuna dair kanıtlar sunmuşlardır.¹⁸ İkincisinin, ayın altında herhangi bir ilahi takdiri sözde inkar etmesi, Origen'e ateizmden sadece bir adım uzakta görünecek ve (Crouzel'in tahmin ettiği gibi) onun methiyecisi muhtemelen (Crouzel'in tahmin ettiği gibi) Gregory Thaumaturgus, Caesarea'daki öğrencilerine dinsiz öğretileri iletme konusundaki isteksizliğini överken Epipatetiklerin yanı sıra Epikurosçuları da ima ediyor.¹⁹ Bununla birlikte İskender, Stoacıların varsayılan determinizmine karşı yöneltilen Kader Üzerine incelemesi tanrıların kehanetler verdiğini ve duaya yanıt verdiğini doğal olarak varsaydığı için onun onaylamamasına maruz kalmamış olabilir. Ona göre, tıpkı Origen'e (ve aslında Stoacılara) göre, vatication hem geleceğe dair bilgiyi, hem de Aristoteles'in tanrısına atfedilemeyecek şekilde işlerimiz konusunda hayırsever bir ilgiyi ima eder; Öte yandan İskender, epistemolojide Stagirite'nin sadık bir öğrencisidir ve geleceğin ilahi bir zeka için bile kesin olarak bilinebilir olmamasının insan özgürlüğünün savunulması açısından önemli olduğunu düşünmektedir (31, 201.10-11). Bu Peripatetik basmakalıp önermenin öncülü, bilinen şeyin doğruluğunun zorunlu olarak bizim onu bilmemizden kaynaklandığıdır; Şimdi yanıltıcı olduğu düşünülen çıkarım, yaklaşan bir olaya ilişkin bilginin bu olayı zorunlu kıldığı ve dolayısıyla geleceğin olumsuzluğunu elinden aldığıdır. Ve bunun, insan failin, iki olaydan herhangi birini gerçekleştirebilmeyi içeren özerkliğini elinden aldığını devam ettiriyorlar. Origen ise geleceğin olumsuzluğunu onaylama konusunda Peripatetikler kadar cesurdur, ancak kendisi için İncil'deki bir doktrin ve azizlerin zaferinin garantisi olan Tanrı'nın her şeyi bilmesinden vazgeçmeye hazır değildir. Dolayısıyla İskender'in reddettiği şeyi, hakikatin bilgiyle zorunlu ilişkisi ile bilinen şeyin zorunlu hakikati arasında ayırım yapabileceğimizi ileri sürer. Diğer açılardan İskender'in yararlı bir okumasının kanıtlarını görüyoruz. Origen yalnızca 18 SeeTzamalikos 2005, 182, 189, 205, 219, 245, 323, 348, Ramelli 2014, Edwards (yakında çıkacak)'da tüm felsefi okulların sözlüğüne girmiş olan anankaion, endechomenon ve eph' hēmin²⁰ terimlerini kullanmakla kalmıyor. 19 Bkz. Crouzel 1969, 158. 20 Bu terimlerin Alexander'da kazandığı önem hakkında bkz. Bobzien 1998. Gibbons 2016, bu makaleye atıfta bulunarak, herhangi bir neden belirtmeden, Origen'in muhtemelen Alexander'dan habersiz olduğu fikrini öne sürüyor.

--- SAYFA 309 ---

Origen'de İlahi Takdir, Özgür İrade ve Kader 301, ancak İskender'in rasyonel bir failin, zaman zaman türe tekdüze olarak tahmin edilemeyen şekillerde hareket ederek özgürlüğünü gösterdiği ilkesini benimser (27, 198.18-23). Yahuda sadece benzer etkiler altında her insanın yapmak zorunda kalacağı şeyi yapmış olsaydı, haklı olarak kınanmazdı. Geleceğe dair bilgimizden geleceğin gerekliliği sonucunu çıkaran Aristotelesçi çıkarımı reddederken, Stoacıların bu konuma karşı daha önce ileri sürdüğü argümanları tekrarlamamasını hayal kırıklığı yaratabiliriz.²¹ Kendisi, Stoacıların diğer konulardaki öğretilerine ilişkin başlıca tanıklarımız arasında olduğundan, onun sessizliğini cehalete atfetmekte tereddüt etmeliyiz. Şüphesiz o da, geleceğin belirlendiğini bilmediğimiz sürece açık olduğu argümanının yetersizliğini İskender kadar açık bir şekilde görmüştür (24, 194.8-17): ancak bu, seçimin yapıldığı zamana kadar geleceğin gerçek belirsizliğini değil, yalnızca bizim belirsizliğimizi ortaya koyar. Ayrıca, birini engelleyen faktörler henüz devreye girmediği sürece, her iki sonucun yalnızca epistemik değil mantıksal olasılığını da ortaya koyan modern yeniden formülasyondan daha fazla tatmin olması için bir nedeni olmayacaktır.²² Origen, İskender gibi, mantıksal veya epistemik olmanın ötesinde bir belirsizliği savunmak ister; Eğer Stoacılar ve Peripatetikler onun zorluklarını ortadan kaldıramazsa, Hristiyan bir çözüm sunmanın daha da zorunlu olduğunu hissedebiliriz. Ancak başka yerlerde olduğu gibi burada da onun teolojik kanaatleri, Tanrı'nın sözüyle vahyedileni açıklayabilen ancak asla kanıtlayamayan felsefi akıl yürütmelerden bağımsızdır. 3 Önceden Belirleme? Ancak en sadık yorumcular bile İncil'e kendi varsayımlarıyla gelirler. Origen'in ilahi iyilik yanlısı eğilimi, Tanrı'nın kötülüğü yarattığını ya da kınama ve seçim kararlarında bizim çöllerimizi hesaba katmadığını ima eden herhangi bir metnin yalın anlamını benimsemesini yasakladı. Onun, kötülüğün başlangıcını Tanrı'nın kendi eserindeki herhangi bir kusura ya da hatta yaratıklarına özerklik bahşetmesine değil, bu özerkliğin önce şeytan, sonra da insan ruhları tarafından kasıtlı olarak kötüye kullanılmasına bağladığı iyi bilinmektedir. Geç antik çağda onu eleştirenlerden türetilen yaygın inanışa göre, bedenlenmiş ruh ve iblis aynı mutluluk durumundan düşmüşlerdir ve yalnızca ihlallerinin ciddiyeti bakımından farklılık gösterirler. Eğer insan eylemi bir nedense, onun sonuçlarından biz sorumluyuz şeklindeki Stoacı argüman hakkında, bkz. Sakezles 2007. 22 Sharples 1983, 135-136.

--- SAYFA 310 ---

302 Edwards, onun mevcut çalışmalarından kolayca çıkarılamayacak ve belki de onlarla çelişen bir öğretilerdir. Örneğin, Celsus'a Karşı 6.43'te, Platon'un ruhun kanatlarını döktüğü miti (Phaedrus 248a-b), insan bedeninin bir açıklaması olarak değil, Şeytan'ın sapkınlığının çarpıtılmış bir açıklaması olarak temsil edilir. Origen'in, Tanrı'dan başka hiçbir varlığın kesinlikle cisimsiz olmadığı, iblislerin bile inceltilmiş bir bedene sahip olduğu, cennetin şimdi bile yeryüzünde bir yer olduğu ve bedenün bazı kalıntılarının gelecekteki durumda da süreceği yönündeki kendi iddiaları göz önüne alındığında,23 Tanrı'nın ruhları bedenlenme dışında herhangi bir amaç için yarattığı inancıyla ona pek güvenemeyiz: Tanrı'nın Adem ve Havva için yarattığı deri katlar hakkındaki yorumları, bunların ruhun ilk kıyafetleri değil, ilkleri olduğunu ima etmektedir. vazgeçmek zorunda olduğu (Levililer 6.1'deki Homilies). İnsanın mutlak mükemmellikten düşüşünden bile söz etmemiş olabilir, çünkü Yaratılış 1.27'de Tanrı'nın vaat ettiği benzerliği insanlığa bahşetmediğine dikkat çeker ve bu görüntüye zaten lütufla sahip olduğumuzdan, benzerliği erdemi kazanarak ve uygulayarak elde etmemiz gerektiği sonucuna varır (İlk İlkeler 3.6.1). Origen zamanındaki Platoncu düşüncenin eğilimleri, maddenin formdan yoksun kalmaması için en iyi ruhların bile bedenlere girmek zorunda olduğu görüşünü destekliyordu. Bazılarının, ruhun ancak zorluklarla başa çıkılabilecek erdemleri öğrenmek için indiğini öğretirken Porphyry'den önce gelmiş olması mümkündür. Origen'in hakkında bir şeyler bildiği Numenius, ruha yardım eden iblisleri, onu dünyaya geri getiren kötü emsalleriyle karşılaştırdı (fr. 37.1-4 Des Places). Ancak Origen'in şeytan bilimi, tefsir ve dini gelenek tarafından destekleniyor ve hepimizin ilk ihlalcinin soyundan geldiğimiz yönündeki yalnızca Hristiyan öğretisiyle birleşiyor. Origen'e göre insanlığın evrensel günahkarlığı, önceki yaşamda ruhun herhangi bir şekilde bozulmasından ziyade, Adem'deki bedensel payımızın sonucudur. Homilies on Levililer 8.3.1'de bebeklerin vaftiziyle ilgili argümanı, insan babası olmayan İsa hariç, her birimizin dünyaya "kirlenmiş" (sordes) bir durumda girdiğimizdir. Ancak ne bu doğuştan gelen zayıflık, ne de Şeytan'ın cimriliği bizim kişisel suçluluğumuzu hiçbir şekilde azaltmaz. Yalnızca Tanrı'nın özel izniyle bizi hastalıkla ya da doğal afetle yaralayabilir; çoğunlukla onun tek hilesi aldatmadır ve biz isteyerek aldatıldığımız için bu galip gelir. Eğer Şeytan ve yıldızlar suçlanmıyorsa, Tanrı'nın suçu daha da azdır. Romalılar 9'da Tanrı'nın yalnızca 23 İlk İlke 1.6.4, İlk İlkeler, proemium 10, İlk İlkeler 2.11.6, Celsus'a Karşı 5.18-23'ü başlattığı yönündeki öğüt olmasaydı pek çok şey açık olurdu.

--- SAYFA 311 ---

O'nun merhamet etmek istediği, bizi istediği gibi onurlu ya da onursuz kaplar olarak yarattığı ve çömleğin çömlekçiye karşı bağırması gerektiğinden daha fazla ona karşı çıkmaya hakkı olmayan kişiler. Origen, İlk İlkeler (3.1.16-21) ve Romalılar Üzerine Yorumu'nda bu metinlere değinirken, Tanrı'nın bizi şeref veya şerefsizlik kapları olarak şekillendirecek kendi tarafımızdaki seçimi bilerek yarattığını ancak belirlemediğini söyleyen, şimdi Arminian dediğimiz görüşü benimser. Eğer elçi, rahimdeyken bile Esav'a tercih edilen Yakup'un durumunu örnek vererek bu yorumun önüne geçmiş gibi görünüyorsa, onu, Tanrı'nın, armağanlarını insani değerlere paylaşırma konusundaki adaletini yalanlamayacak bir şekilde anlamalıyız. Yani Yakup'un önceki yaşamının meyvelerini topladığını varsaymalıyız (İlk İlkeler 2.9.7). Origen, bir "kilise adamının" ruhların bir insan bedeninden diğerine geçişine ilişkin herhangi bir argümanı dikkate alabileceğine inanmadığı için (Yuhanna 6.11.66'ya ilişkin Yorum), genellikle onun burada entelektüel kozmostan maddi aleme düşüşten söz ettiği varsayılmıştır. Öte yandan, rahimdeki çocuğun zaten bir kişi olduğunu kesinlikle savunduğu için, Origenes'in, Esav'ın fetüsünü dinsizlik, taklit ve cinayete teşebbüsle suçlayan Rabbinik geleneklere atıfta bulunması mümkündür. Bu, onun felsefe yoluyla doğruluğunu kanıtlamaktan çok gerçeği duyurmakla ilgilendiği başka bir durumdur. Eğer Esav yargıya bırakılsaydı, Yahuda'nın durumu Origenes'in Tanrı'nın masumiyetine olan inancını bile zorlayabilirdi. Mesih, kendi ihanetinin arifesinde bunun "yazıldığını" söyledi (Markos 14.21) ve bunun yazılı olduğu Mezmur - "günleri kısa olsun ve piskoposluğu bir başkasına geçsin" - Petrus tarafından çarmıha gerilmenin bile emredildiğinin kanıtı olarak gösterildi (Elçilerin İşleri 1.20). Dahası, özgür bir kişi gibi görünmüyor, çünkü Şeytan bir insanın içine girdiğinde onu kurtarabilecek olan yalnızca Mesih'in gücüdür; yine de Mesih, ihanetini önceden bildirerek Şeytan'a kalbini açan kişidir ve yenildiğinde ona yalnızca "Çabuk ne yaparsan yap" der (Yuhanna 13:26-27). Origen, Yuhanna Yorumunda, Yahuda'nın zaten kendi doğası veya ilahi emir gereği günahkar olmaya mahkum olduğu çıkarımını çürütme çabasındadır. Onun hainliği karakterinden kaynaklanıyordu (Yuhanna 32.6.68 Yorumu), ancak bu, özgürlüğün inkarı değil, anlamıdır; İsa'nın ihanetini tahmin ettiğinde her öğrencinin kendisinden şüphelenmeye başlaması, tercih etme yeteneği olan prohairesis'in değişkenliğinin kanıtıdır (32.19.255). Yahuda bu yetiyi kendisine çorba verilene kadar korudu ve İsa, kendi vicdanına özgürce hareket etmek için onun maskesini düşürmekten kaçındı. Bu noktada kendi değersizliğini fark ederek (32.22.283), ayartıcıya yenik düştü ve karanlığın ruhuna çöküşünü simgeleyen geceye çıktı (32.24.313). Şeytan bir kez yoluna girdikten sonra onun mu yoksa Yahuda'nın mı olduğunu söylemek imkansızdır.

--- SAYFA 312 ---

304 Edwards, İsa'nın "Ne yaparsan yap" emrinin muhatabı (32.23.297); Ancak başlangıçta Yahuda, Şeytan'ın hepimize günde birçok kez kaybettiği okları püskürtme konusunda diğer azizler kadar yetenekliydi (32.2.19). Origen, öfke ruhuyla hareket ettiğimizde hepimizin aynı kararlılığı gösterebildiğimizi ve ruhu yöneten İsa olduğu sürece her kadının, iffetine yönelik bir saldırıya karşı aynı direnci gösterebileceğini ileri sürer (İlk İlkeler 3.1.4). Rufinus'un Latincesinde, bir korku ya da arzu nesnesinin izleniminin neden olduğu içgüdüsel hareketi ifade eden Stoacı propatheia teriminin Latince eşdeğeriyle karşılaşırız.²⁴ Stoacılara göre, bilge adamda belirli bir korku ya da arzu karakteri üstlenmez; ancak eski yorumcular arasında olmasa da modernler arasında, ruhunun ilk harekete ne kadar duyarlı olduğu konusunda fikir ayrılığı vardır. Dolayısıyla Origen'in Stoacı tutumu ne kadar iyi ifade ettiği konusunda da fikir ayrılığı var; ancak bir bilim adamı olarak doğruluğuna göre yargılanmamalıdır, çünkü metni Chrysippus değil İncil'dir, konusu bilge adam değil Tanrı-insandır ve onun asıl amacı bir kez daha kutsallığa saygısızlıktan kaçınmaktır, felsefi bir anlaşmazlığı çözmek değil. Tanrı, Şeytan'ın günahkarın suç ortaklığıyla doğruların ölümüne neden olmasına neden izin veriyor? Origen, Sayılarla İlgili Vaaz'ında Yahuda ile İsrail halkını kendi isteği dışında kutsayan pagan kahin Balam arasında bir benzetmeye işaret ediyor (Sayılar 22). Yahuda kötülüğü düşünerek dünyanın kurtuluşunu sağladı (Homilies 14.2.4); Balam, Tanrı'nın açık emrine itaatsizlik etmeye kararlı olduğu için, düşmanının emirlerini yerine getirmesine izin verildi ve böylece yalnızca İsrail'in zaferinin değil, aynı zamanda Mesih'in doğuşunun da habercisi oldu (13.7.4). Yükseldiğini ilan ettiği yıldız, Magi'yi Beytüllahim'e götüren yıldız olduğuna göre, Tanrı'nın neden bu iblis dostunun astrolojiyi başarıyla uygulamaya devam etmesine izin verdiğini ve böylece başkalarını bu batıl inanca sürüklediğini soranlara cevap verebiliriz. Hiçbir kötülüğü emretmeyen Tanrı, kendi ilahi tasarımına hizmet ettiği sürece buna izin verebilir: Bu nedenle, Yahudi olmayanları Mesih'in bazı önsezilerinden mahrum bırakmak istemediğinden, talimatlarını, kendi bilgilerinin kalıntılarından bu sahte bilimi yaratarak, istemeden onlara yasal peygamberlerin Yahudilere öğretebildiklerinden daha fazlasını öğretecek olan düşmüş meleklerle emanet etti. Böylece, yukarıda da belirttiğim gibi, kötülüğe yönelik her türlü kaderden kaçınılmış olur. Bu nitelendirme gereklidir çünkü eğer kişi, Origen'in görüldüğü gibi bir evrenselci ise, kurtuluşa muktedir tüm varlıkların kurtarılacağını, yani onların kurtuluşunun önceden belirlenmiş olduğunu savunmak zorundadır. İlk İlkeler 2.8'de Origen 24'e pay verir Origen'deki bu primi motus'un Stoacılarınkilerle karşılaştırılması için (örn. Seneca, On Anger 2.2–4, Aulus Gellius, Attic Nights 19.1.15–21), bkz. Sorabji 2000.

--- SAYFA 313 ---

Ölümünden sonra ruhların çoğunluğunun uzun ve acı dolu bir yolculuğu vardır; önce ateşli kapılarından geçerek dünyevi cennete ve sonra da gınahtan, ruhu dünyaya bağlayan her şeyden ve bedeni ruh için inatçı kılan her şeyden arınıncaya kadar gezegensel kürelerden geçerek: o zaman sonunda Tanrı bizim "her şeyimiz" olacaktır. Onun eski eleştirmenleri, bu eskatolojinin onun yazılarına yayıldığından şikayet etmekte haklıydılar, ancak onun kurtuluşu şeytana kadar uzattığını iddia ederken yanılıyor gibi görünüyorlar. Kendisi buna yalnızca deli bir adamın inanabileceğini iddia etti; aynı zamanda, Birinci İlkeler 3.6.5'te, Pavlus'un önceden bildirdiği ölümün üstesinden gelinmesinin, ölümün ortadan kalkması değil, seçilmişleri sıkıntıya sokmayı bırakması anlamına geldiğini tahmin ediyor (çapraz başvuru 1 Korintliler 15.26). Romalılar Şerhi'nde (s. 70 Bammel) ölüm açıkça şeytanla eşitlendiğinden, onun, şeytanın kurtarılmayacak olmasına rağmen Tanrı ile barışacağını kastettiğini anlayabiliriz. Ve eğer böyleyse, hiç kimsenin cehennemde kalamayacağı anlaşılıyor. 4 Evrenselcilik? Hiçbir modern bilim adamı Origen'in evrenselliğini inkar etmez; herhangi bir şüphe olsaydı, Ilaria Ramelli'nin *The Christian Doctrine of Apokatastasis* adlı çalışmasında açıklayıcı pasajları özenle derlemesiyle bu durum hafifletilebilirdi.²⁵ Ayrıca Origen'de en azından *aiōnios* kelimesinin ceza için kullanıldığında asla "ebedi" değil, yalnızca "bir çağın sonuna kadar" anlamına geldiği açıktır. Bütün bunlar kabul edilse de, yazılarında ilk bakışta herkesin kurtulacağı teziyle tutarsız olan pasajlar var. Onun en rezil spekülasyonlarından biri, bir günahkarın, tüm ilahi tavsiye ve düzeltmelere rağmen, sonunda bir canavardan daha fazla tövbe edemeyene kadar günahı günah yoluyla sertleştirmeye devam edecek kadar inatçı olabileceğidir. Bu, elbette, Tanrı'nın hiçbir zaman insan vicdanını geçersiz kılmadığı ilkesinden kaynaklanmaktadır ve bu aynı zamanda ruh göçü doktrinine sıklıkla uygulanan mecazi okumanın Hristiyan bir benzeridir. Yine de tüm günahkarların barışacağı bir zamanın geleceğinden emin olamıyorsak, Tanrı'nın şeytanla barışacağından nasıl emin olabileceğimizi merak etmemize neden oluyor. Yeremya'nın çömlekçi benzetmesini (bölüm 18) açıkladığında Origen'in evrenselliğinden şüphe etmek için daha fazla nedenimiz var; Pavlus'un Romalılar 9'da ilahi merhametle ilgili akıl yürütmesinde de yankılanıyor. On sekizinci vaazında kilden kaplar olarak, Tanrı'nın arındırıcı ateşine ve Şeytan'ın aşındırıcı ateşine karşı eşit derecede şekillendirilebilir olduğumuzu söylüyor. Hem Şeytan hem de Tanrı bizi kırma gücüne sahiptir ve 25 Ramelli 2013, 1-221.

--- SAYFA 314 ---

306 Edwards bizi yeniden biçimlendiriyor; biri güzelliğe, diğeri biçimsizliğe; bu süreçlerden hangisini geçirirsek geçirelim, sonuç geri alınamaz (151.20 Klostermann). Eğer bu pasaj tek başına kalsaydı, Origen'in fiziksel ölüm anında kaderimizin cennet ya da cehennemde olacağına inandığı sonucunu çıkarabilirdik. Ancak aynı peygamber hakkındaki diğer vaazlarında yinelenen ateş imgesinden anladığımız şey bu değil. Örneğin yirminci yüzyılda, ölümden sonra bizi bekleyen dağlamadan ziyade, şimdiki hayatta cezanın içsel alevlerine maruz kalmanın daha iyi olduğunu ileri sürer, ancak ikincisinin ebedi olacağını belirtmez (192-194 Klostermann). On altıncı vaazda, 1 Korintliler 3.15 hakkındaki yorumlarında Araf doktrininin habercisidir; burada zayıf inanlıların Mesih'in üzerine inşa ettiği anız, odun ve samandan oluşan soykırım, inanlı için bir ceza olmaktan ziyade bir koruma aracıdır (138-139 Klostermann). O halde neden Origen bizi bir yerde sonsuz azapla tehdit ediyor da, başka bir yerde gelecekteki yaşamın acılarının geçici ve sağlıklı olacağını ima ediyor? Cevabın, Origen'in pedagojik bir araç olarak "aldatma"yı (ἀπάτη) savunmasında bulunduğunu düşünüyorum; bu, Yeremya Vaazları'nın bir başka ana motifidir. Başlangıçta, yukarıda da belirttiğim gibi, bir kıyamet kehanetinin istenen etkisinin, kendi gerçekleşmesini engellemek olduğu söylendi (Homily 1.1, s. 1 Klostermann). Vaazlar 18 ve 19'da, tıpkı yetişkinlerin kendilerini çocuklar için anlaşılır kılmak için gevezelik eden bir konuşma tarzını benimsemeleri gibi, kutsal yazıların dilinin kusurlu yetilerimize sürekli bir uyum sağladığı söylenir; Bu uygulamanın bir örneğinin, biz bunları yapmak istemesek de, koşulsuz tehditlerde bulunmak olduğunu ekliyor (159-174 Klostermann). Homily 20.7'de Origen, Jeremiah'ın "Ya Tanrım sen beni aldattın ve ben de aldatıldım" ünleminde gerçeği arıyor. Ona göre ilahi taklit, ameliyat demirini gözden uzak tutarak ballı bir ilaç veren doktorunkine benzemektedir (180.15-18 Klostermann). Dolayısıyla gizlenen şey açığa çıkandan daha fazla veya daha az korkutucu olabilir, ancak her iki durumda da gizlenen şey sevginin kanıtıdır. Origen'in evrenselliği kilisenin kabul ettiği inanç değildi ve bu nedenle bunu, Tanrı'nın ödünç almaktan çekinmediği, çocuk odasından tanıdık bir hile altında sıradan okuyuculardan saklaması şaşırtıcı değil. Her ne kadar tuhaf görünse de, bu ilahi hile kavramı onun hermenötiğinin temel taşıdır. Karanlık çağda doğa kanunu okunmaz hale gelir; Hayvanların kesilmesine ilişkin kuralları koyarken, Tanrı'nın gerektirdiği hizmetin bedensel arzuların kurban edilmesi olduğunu bilen yalnızca Musa'ydı (Levililer Üzerine Homilies 5.2.1, 6.3.5 vb.). On beş yüzyıl sonra bu durum Philo'ya açık hale geldi; Ancak İsa'nın ölümü ve onun intikamını alan tapınağın yakılmasıyla birlikte, yasanın okült anlamı yalnızca anlaşılır hale gelmekle kalmamış, aynı zamanda pratik gözlemin de yerini almıştır. Ek olarak

--- SAYFA 315 ---

Origen 307'de İlahi Takdir, Özgür İrade ve Kader, İsrail'de çok az kişi tarafından fark edilen yasanın daha yüksek anlamına kadar, onlardan bile gizlenen en yüksek anlam vardır. Aynı zamanda çarmıha gerilme bir Paskalya kurbanı olduğundan, bu en yüksek anlamın gerçek anlamdaki yapıyı kurtardığı söylenebilir. Kelimenin tam anlamıyla alegorik olanı kapsayan aynı kalıp, Yeremya hakkındaki ilk vaazda da açıkça görülür; burada Origen, bu sözlerin bütünüyle ya peygamberin kendisine ya da onun önceden temsil ettiği Kişi'ye uygulanması gerektiğini ileri sürer. Yeremya'nın "uluslar arasında kökünü kazımak ve yıkmak" için görevlendirildiği yalnızca bir kişiyle ilgili olarak doğru olabilir; İsa hakkında bu sözler kelimenin tam anlamıyla doğrudur; bu onların mecazi anlam bakımından daha da zengin olduklarını inkar etmek anlamına gelmez. Ve Mesih'in "nasıl konuşacağını bilmediği" (Yeremya 1.6) sağduyu açısından doğru olmasa da, bizim çocukça söylemimizin onun doğası gereği konuştuğu dil olmadığı anlamında doğrudur (s. 4-5 Klostermann). Geçici kötülüklerin aldatıcı iyiliklerden farklı olması gibi, Tanrı'nın yalancılığı da Şeytan'ın yalancılığından farklıdır. Onun kehanetlerinin iki hedefi vardır: vahiy ve eğitim: Biri diğerine karşı koyduğunda, gören kişi bir süreliğine bir aldatma aracı haline gelir, ancak bu yalnızca diğerlerinin daha kolay aldatılmaması için yapılır. Kaynakça Adamson, Peter. 2008. "Astrolojide Plotinus." Antik Felsefede Oxford Çalışmaları 35: 265-291. Baehrens, Wilhelm, ed. 1920. Kökenler. Homilien zum Hexateuch [dahil. Levililer Üzerine Vaazlar]. Leipzig: Hinrichs. Bammel, C.P. Hammond, ed., Brésard, L., tr. 2009-2012. Origène. Commentaire sur l'Épître aux Romains. Paris: Cerf. Behr, John, ed., tr. 2017. Köken. İlk İlkeler. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Bobzien, Susanne. 1998. "Özgür İrade Sorununun Yanlışlıkla Anlaşılması ve Geç Doğuşu." Phronesis 43: 133-175. Boys-Stones, George. 2007. "Origen'de İnsan Özerkliği ve İlahi Vahiy." Severan Culture'da, Düzenleyen: Simon C.R. Swain, Stephen J. Harrison ve Jas Elsner, 488-499. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları. Crouzel, Henri, ed. 1969. Grégoire le Thaumaturge. Origène'de Yeniden Merhamet. Paris: Cerf. Deck, John N. 1967. Doğa, Tefekkür ve Bir: Felsefede Bir Araştırma. Toronto: Toronto Üniversitesi Yayınları. Edwards, Mark. (yakında). "Origen, Celsus ve Filozoflar." Ronald Heine tarafından düzenlenen The Oxford Handbook of Origen'de. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Frede, Michael. 2011. Özgür Bir İrade. Antik Düşüncede Kavramın Kökenleri, Anthony A. Long tarafından düzenlenmiştir. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

--- SAYFA 316 ---

308 Edwards Gibbons, Kathleen. 2016. "İnsanın Özerkliği ve Origen'deki Sınırları." Classical Quarterly 66: 673-690. Harl, Marguerite ve Erich Junod, der. 1976-1983. Philokalie. Paris: Cerf. Klostermann, Erich, ed. 1901. Kökenler. Jeremiahomilien. Leipzig: Hinrichs. Koetschau, Paul, ed. 1897-1899. Kökenler. Gegen Celsus/Die Schrift vom Gebet [ör. Dua Üzerine]. Leipzig: Hinrichs. Limone, Vito, ed. 2012. Origène. Commento al Vangelo di Giovanni. Milano: Bompiani. Pahoumi, Eleni. 2013. "Yunan Papirüslerinde Kişisel Daimon'un Dini-Felsefi Kavramı ve Büyülü-Teurjik Systasis Ritüeli." Filolog 157: 46-69. Ramelli, Ilaria. 2013. Apokatastasis'in Hristiyan Doktrini. Leiden: Brill. Ramelli, Ilaria. 2014. "Afrodisiaslı İskender: Origen Felsefesinin Kaynağı mı?" Philosophie antik 14: 237-289. Ramelli, Ilaria. 2017. "Origen'deki Kehanet." Erken Hristiyanlık Tarihi Dergisi 7: 17-39. Sakezles, Priscilla K. 2007. "İnsan Eyleminin Psikolojisi Üzerine Aristoteles ve Chrysippus: Sorumluluk Kriterleri." İngiliz Felsefe Tarihi Dergisi 15: 225-252. Sharples, Robert, ed., tr. 1983. Aphrodisiaslı İskender. Kader üzerine. Londra: Duckworth. Sorabji, Richard. 2000. Duygu ve İç Huzur: Stoacı Ajitasyondan Hristiyan Günaha. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları. Tzamalikos, Panayiotis. 2005. Origen: Kozmoloji ve Zamanın Ontolojisi. Leiden: Brill.

--- SAYFA 317 ---

Thomas'ın İşleri 34 181n17 Aeschylus Agamemnon 218 3 Eumenides 335-336 3 Adak Taşıyıcıları 911 179n10 Aëtius Placita 1,5 Diels 70 1,7 70 1,25,4 4 1,27,5 35n14, 121n23 2,1 70 2,3 70 2,4 70 Alsinöz Didaskalikos 2 266n166 2,2, 153,2-15 Hermann 124 8, 162,29-163,10 127n62 10,3, 164,18-34 122n30 12, 167, 13-14 234 16,2, 172,8-13 128n65 26 117, 119n15, 176n5, 289n72 26,2 130n77 26,2, 179,17 119n14 27,2 124n41 28,3, 181.36-39 124n42 31.1 130n77 Aphrodisiaslı İskender Metafizik Şerhi 312.5-10 164n36 Önceki Analitikler Şerhi 162.31-163.1 157 Konular Şerhi 570.4-11 139 Kader 1, 164.13-14 Bruns 9n Kader 2'de, 116.10-13 153n2 Kader 4'te, 168.12-17 156n14 Kader 5'te, 169.7-14 153n2 Kader 6'da, 171.11 158 Kader 7-8'de, 171.18-174.28 138n4 Açık Kader 7, 171,18-20 138 Kader 9'da, 174,29-176,17 215n13 Kader 9'da, 174,30-176,13 138n4 Kader 10'da, 176,14-178,8 138n4 Kader 11'de, 178,8-15 143 Kader 11'de, 178,17-24 142 Kader 11'de, 178,22 143 Kader 11'de, 178,27-28 142 Kader 11'de, 178,28-179,12 142 Kader 11'de, 178,28-179,3 156n15 Kaderde 11, 179,8-20 144 Kader 11'de, 179,14 144 Kader 12-15'te 145 Kader 12'de, 180,3-4 145 Kader 12'de, 180,4-6 159 Kader 12'de, 180,5-6 153n2, 145 Kader Üzerine 12, 180,5-7 145 Kader 12'de, 180,7-23 145 Kader 12'de, 180,7-8 145 Kader 12'de, 180,9-20 146 Kader 12'de, 180,9-10 145 Kader 12'de, 180,20-23 160 Açık Kader 12, 180.20-21 153n4 Kader 12'de, 180.26-27 153n5 Kader 12'de, 181.5-6 153n5 Kader 12'de, 181.6 146 Kader 13'te, 181.13 188n40 Kader 13'te, 181.15-182.20 259n93 Kader 14'te, 182.22-24 213n8 Kader 14'te, 182.23 257n80 Kader 14'te, 183.26-30 157-158 Kader 14'te, 183.31 168n43 Kader 14'te, 184.6-12 160n26 Kader 14'te, 184.20-185.1 147 Kader 15'te, 185.7 154n6 Kader 15'te, 185.8-9 147, 150n27 Kader 15'te, 185.11-12 147 Kader 15'te, 185.15-16 158n20 Kader 15'te, 185.21-28 147, 150n27, 156n16 Kader 15'te, 185.22 147 Kader 15'te, 185.31 150n27 Kader 15'te, 186.4-5 150n27 Kaderde 15-20, 186,6-189,21 295n5 Kader 15'te, 186,9 148 Kader 15'te, 186,15-16 150n27 Kader 16'da 252n22 Kader 16-21'de 139n7

--- SAYFA 318 ---

310 Kader 18 Hakkında Pasajlar Dizini 174n2 Kader 19 Hakkında, 189.9-12 154n6 Kader 20 Hakkında, 195.25 153n2 Kader 24 Hakkında, 194.8-17 301 Kader 26 Hakkında, 196.24-197.3 153n Kader 27-29 Hakkında 177n7 Kader 27'de 171n48 Kader 27'de, 198,18-23 301 Kader 29'da, 199,27-200,2 156n16, 161n28 Kader 29'da, 199,29-200,5 171n49 Kader 29'da, 200,2-12 146 Kader 29'da, 200.4-7 146 Kader 31'de, 201.10-11 300 Kader 32'de, 204.19-20 153n4 Kader 32'de, 204.22-25 156n16 Kader 33'te, 205.19-20 153n2 Kaderde 38, 211,32-33 153n4, 158 Kader Üzerine 39, 212,15 153n2 Mantissa 1, 105,28 168n43 Mantissa 18, 156,22-23 165 Mantissa 22, 169,39-170,2 153n4 Mantissa 22, 170,10-12 155 Mantis 23, 171,23-27 154 Mantis 23, 172,24-27 150n27 Mantis 23, 172,27-28 163 Mantis 23, 172,29 164n33 Mantis 23, 173,2-5 155-156 Mantis 23, 173,5-6 153n2 Mantis 23, 173,7-9 150n27 Mantis 23, 173,13-16 167n41 Mantis 23, 173,25-31 162-163 Mantis 23, 173,25 164, 164n33 Mantis 23, 174,1 164 Mantis 23, 174,3-4 150n27 Mantis 23, 174,3 154n6 Mantis 23, 174,9-10 158n20, 164n33 Mantis 23, 174,11-24 148 Mantis 23, 174,11-12 153n5 Mantis 23, 174,13-24 150n27, 156n16 Mantis 23, 174,17-18 164, 164n34 Mantis 23, 174,33-35 171n49 Mantissa 23, 175.23-29 170 Mantissa 23, 174.27 163n32 Mantissa 25, 184.8 153n2 Evrenin İlkeleri Üzerine 8 155n12 İlahi Takdir Üzerine 23 Ruland 288n68 İlahi Takdir Üzerine 29.19-31.4 287n62 Providence'da 33.1-8 234n10 Providence'da 87 155n11 Providence'da 89 287n61 Sorular 1.25, 41.4-19 Bruns 234n10 Sorular 2.19, 63.10-28 234n10 Sorular 3.13 165 Sorular 3.13, 107.6-37 143n14 Soru 3.13, 107.8 168n43 Soru 3.13, 107.25-37 163n31 Soru 4.29 171n48 Soru 4.29, 160.5-16 156n15 Ruh Üzerine 22.27-23.3 155n12 Ruh Üzerine 67.1-2 164n36 Ruh Üzerine 67.17-19 168 Ruh Üzerine 72.26-73.2 166, 168 Ruh Üzerine 73.8-14 161-162, 163, 165 Ruh Üzerine 73.10-12 143n15 Ruh Üzerine 73.20-21 169n44 Ruh Üzerine 74.1-2 166 Ruh Üzerine 74.6-8 167, 169 Ruh Üzerine 74.10-11 169 Ruh Üzerine 74.13-14 165 Ruh Üzerine 76.6 166n38 Ruh Üzerine 76.15-16 166n38 Ruh Üzerine 77.5-15 168 Ruh Üzerine 78.2-23 165 Ruh Üzerine 78,22 166 Ruh Üzerine 78,23 166 Ruh Üzerine 79,27-80,1 168 Ruh Üzerine 80,7 169 Ruh Üzerine 97,14-17 168 Ruh Üzerine 98,29-99-3 167, 169 Ruh Üzerine 99.2-3 167 Ruh Üzerine 99.3-6 143 Anaximander fr. 110 DK, D6 LM 4n Ps.-Rodolu Andronicus Duygular Üzerine 2 Glibert-Thirry 82n7 Duygular Üzerine 6 36 Apuleius Sokrates'in Tanrısı Üzerine 3.123-124 Oudendorp 124n39 Sokrates'in Tanrısı Üzerine 6.132-3 285 Sokrates'in Tanrısı Üzerine 15.150-154 125n45 Metamorfozlar 9.21 177n7

--- SAYFA 319 ---

Pasaj Dizini 311 Platon ve Öğretisi Üzerine 1.198 Oudendorp 234n8 Platon ve Öğretisi Üzerine 1.204-207 117 Platon ve Öğretisi Üzerine 1.205-207 289n72 Platon ve Öğretisi Üzerine 1.205 119n16, 126n57 Platon ve Öğretisi Üzerine 1.206 119n13 Platon ve Öğretisi Üzerine 2.220 130n78 Platon ve Öğretisi Üzerine 2.235-236 130n78 Dünya Üzerine 24.343-25.344 130n72 Dünya Üzerine 25.344-345 129n70 Dünya Üzerine 25.344 130n73 Dünyada 25.350 129n70 Dünyada 30.357 129n72 Dünyada 30.358 125n46 Aristoboulos fr. 4 Radice 73, 73n49 fr. 5 73, 74n49 Aristoteles Kategorileri 5, 2b20 240 Kategoriler 10, 11b21-23 161 Eudemiyan Etik 2.7, 1223a2 146 Eudemiyan Etik 2.7, 1223a6-9 145 Eudemiyan Etik 2.10, 1266b38 235n13 Eudemiyan Etik 2.11, 1228a2 42 Hayvanların Nesli Üzerine 5.8, 789b2-4 4 Gökler Üzerine 1.10, 279b4-282b7 67n17 Gökler Üzerine 2.4, 287b 233n6 Yorum Üzerine 9 4, 22 Yorum Üzerine 9, 18a28-19b4 297n8 Yorumlama 9 Hakkında, 18b23-25 141 Yorumlama 9, 18b26-33 140, 141 Yorumlama 9, 18b29-33 143 Yorumlama 9, 19a7-9 141 Yorumlama 9, 19a7-11 Hakkında 140 Yorumlama Üzerine 9, 19a27-32 141 Magna Moralia 1.16, 1188b35-37 235n13 Metafizik 5.2 141 Metafizik 7.7, 1032a12-28 233n6 Metafizik 7.7, 1032a25-26 261n108 Metafizik 8.4, 1044b14 240 Metafizik 9.2, 1046b2 175n3 Metafizik 9.5, 1048a5 175n3 Metafizik 9.7, 1049a5 175n3 Metafizik 9.8, 1049b25-26 261n108 Metafizik 12.6-9 122n30 Nikomakhos Etiği 2.4 145 Nikomakhos Etiği 3.1-7 4 Nikomakhos Etiği 3.1 213 Nikomakhos Etiği 3.1, 1110a1 22 Nikomakhos Etiği 3.1, 1110a29 22 Nimakhos Etiği 3.1, 1111b6-10 158n20 Nimakhos Etiği 3.1, 1111b9-12 147 Nimakhos Etiği 3.3, 1113a3-6 42 Nimakhos Etiği 3.5 170 Nimakhos Etiği 3.5, 1112b19-27 146 Nikomakhos Etiği 3.5, 1113b3 159 Nikomakhos Etiği 3.5, 1113b5-7 146 Nikomakhos Etiği 3.5, 1114b7 17 Nikomakhos Etiği 5.8, 1135b25-26 235n13 Nikomakhos Etiği 6.1, 1139a12ff. 236 Nikomakhos Etiği 6.8, 1141b10-11 162 Nikomakhos Etiği 6.8, 1142b28-31 146 Nikomakhos Etiği 7.1, 1145a15-33 170n47 Nikomakhos Etiği 7.4, 1148b15-1149a20 170n47 Fizik 1.2, 185a22 180n14 Fizik 1.5, 188a27-30 238 Fizik 2.2, 194b13 261n110 Fizik 2.3 141, 149 Fizik 2.4-6 4 Fizik 2.8, 199b28 233n6 Politika 4.16, 1300b26 235n13 Sonradan Analitikler 2.2, 90a15 240 Sonradan Analitikler 2.2, 90a31 240 Ruh Üzerine 3.7 166n39 Ruh Üzerine 3.10, 433a23 34 Konular 8.11, 161b38-162a2 139 (Ps.-)Aristoteles Magna Moralia 1.16, 1188b35-37 235n13 Dünya Üzerine 6, 398a-b 128n65 Asklepios (Corpus Hermeticum'da) 7-9 176n6 19, 58.15 202n22 22 176n6 38, 83,8-14 202 39-40, 83,15-84,20 203-204 Atticus fr. 3 Des Places 122n31, 129, 129n67, 276n10 fr. 3-4 123n36 fr. 4 66n10, 122n32, 128n65, 130

--- SAYFA 320 ---

312 Pasaj Dizini fr. 6,6-9 234n8 fr. 23 88n30, 127n60 Augustine Akademisyenlere Karşı 3.38 34 Fortunatus'a Karşı 20 178n9 Secundinus'a Karşı 2 183n26 Secundinus'a Karşı 19 178n9 Mutlu Hayat Üzerine 25 95n50 Maniheizt Faustus'a Cevap 13.1 178n9 İki Ruh Üzerine 10.12-13 178n9 Bitmemiş Çalışma 5.61 15 Hexameron'daki Caesarea Fesleğen 1.7.4 242 Boethius Yorum Üzerine İkinci Yorum 148.11 141n10 Yorum Üzerine İkinci Yorum 195.10 144n Yorum Üzerine İkinci Yorum 196.19-197.4 144n Yorum Üzerine İkinci Şerh 196.19 141n10 Yorum Üzerine İkinci Şerh 217.23-25 144n Yorum Üzerine İkinci Şerh 219.30 144 Yorum Üzerine İkinci Şerh 220.8-15 144 Yorum Üzerine İkinci Şerh 220.8 141n10 Yorum Üzerine İkinci Şerh Yorum 236.16 141n10, 144n16 BS (= Boeri, Marcello D., ve Ricardo Salles. 2014. Los filósofos estoicos. Sankt Augustin: Academia) 7.8 56n14 19.22 52 Kahire Şam Belgesi 2.6-13 185n33 Calcidius On Platon'un Timaeus'u 143 118n8, 120 143-189 117 143-149 118n6 144-145 121n25, 122n29 144 119n16, 121n23 145 119n13 149 118n10, 119n12 151-154 119n15 151-152 122n29 152-154 118n10 160 179n10 174 126n56 174-175 121n22 175 122n33 176 119n16, 123n37, 126n53 176-189 126n57 179 121n25, 122n29 179-180 119n15, 126n57 180 124n43 188-189 119n15 188 123n37 222-223 122n33 295-299 122n27 Cicero Brutus 96 39 Sonlarda 3,75 33n8 Sonlarda 5,79 33n5 Kaderde 9 175n2 Kaderde 10 158n24 Kaderde 11 175n2 Kaderde 12-13 191n48 Kaderde 17 175n2 Kader 22'de 5 Kader 25'de 147 Kader 26-33'te 7 Kader 28-29'da 252n20 Kader 29'da 175n2 Kader 30'da 119n14, 179n10 Kader 32'de 293n2 Kader 39-43'te 145n20, 216n15 Kader Üzerine 41 27, 89n32, 175n2 Kader Üzerine 42-43 61n23 Tanrıların Doğası Üzerine 1.18-20 66n10, 233 Tanrıların Doğası Üzerine 1.69 5 Tanrıların Doğası Üzerine 2.21 74n53 Tanrıların Doğası Üzerine 3.92 75n58 Tanrıların Doğası Üzerine 3.93 285n53 Hatip Üzerine 1.180 39n33 Hatip Üzerine 1.242 39n33

--- SAYFA 321 ---

Pasajlar Dizini 313 Stoacıların Paradoksları pr. 4 33 Konular 96 39 Tusculan Tartışmaları 4.12 36
 İskenderiyeli Clement Theodotus'tan alıntılar 21 191n49 Theodotus'tan alıntılar 39 189n43
 Theodotus'tan alıntılar 45-48 187n37 Theodotus'tan alıntılar 50-53 187n38 Alıntılar Theodotus'tan
 alıntılar 53-54 187n38 Theodotus'tan alıntılar 54 189n44 Theodotus'tan alıntılar 56 189n43
 Theodotus'tan alıntılar 63-64 189n44 Theodotus'tan alıntılar 78.1-2 208 Çeşitli 2.5.26.3 226n32, 227n37
 Çeşitliler 2.10.3 189n43 Çeşitliler 2.16.76.1 215n12 Çeşitliler 2.16.77.2-5 224-225 Çeşitliler 2.16.77.5-6
 228 Çeşitliler 2.54.5 89n32 Çeşitliler 3.1.3 188n42 Çeşitliler 3.3.3 189n43 Çeşitliler 4.13.89 188n42
 Çeşitliler 4.19.124.2-3 224 Çeşitliler 4.24.153.1 225 Çeşitliler 5.1.7.1-2 227 Çeşitliler 5.12.83.1 227n35
 Çeşitliler 5.13.90.5-91.5 226 Çeşitliler 5.13.91.5 226 Çeşitliler 6.2.9.4 226n33 Çeşitliler 6.3.16.2 226n33
 Çeşitliler 6.16.135.2-4 225 Çeşitliler 6.17.161.2 226 Çeşitliler 7.2.9.4 227 Çeşitliler 7.2.12.1-5 227n37
 Çeşitliler 7.12.73.5 225n Paedagogus 1.30.3-31.1 223 Paedagogus 1.87.1-2 225 Protrepticus 117,2 226
 Zengin Adamın Kurtuluşu 10 227n36 Zengin Adamın Kurtuluşu 14,2-4 224 Zengin Adamın Kurtuluşu
 21,1-2 227 Ps.-Romalı Clement Vaazlar 2,15 182n18 Vaazlar 4,21 179n11 Vaazlar 10,6 179n11 Vaazlar
 11,8 182n18 Vaazlar 20,3 182n18 Vaazlar 20,10 182n18 Takdirler 1,27 182n18 Takdirler 3,20 182n18
 Takdirler 3,21-25 182n18 Takdirler 4,19 182n18 Takdirler 8,51 182n18 Takdirler 9,19 179n11 Takdirler
 9,19-29 182n18 Corpus Hermeticum 1,9 200 1,15 198, 200 1,19 177n8 1,22 176n6 1,26 209 2,9 206
 4,1-2 206 4,3-4 176n6 4,4 176n4, 206 4,8 176n4, 202n25 5,9 201n39 9,4 206 9,5 176n6 10,15 186n34
 11,3 205 11,5 206 12,2 200 12,3 179n12 12,5 177n8 12,5-6 205 12,5-8 179n11 12,7 205-206 12,8 206
 12,11 207n32 12,13 207n32 12,15 201n19 12,15-16 201n19 12,21 205 12,23 201n19 13 208n35 14 200
 16,11 179n12 16,16 177n8 fr. 10 Nock ve Festugière 208n35 fr. 11 179n12 fr. 16 177n8 fr. 20-21 207

--- SAYFA 322 ---

314 Pasajlar Dizini Asklepios, s.v. Stobaeen Hermetics, s.v. Demokritos fr. A66, D74 LM 4 Kör Didymus
 Vaiz Üzerine Yorumlar 167.15-23 207 Mezmurlar Üzerine Yorumlar 88.12-16 208 Özet 1.2.41 39n32
 1.5.4 43 Diogenes Laertius 2.140 71n36 6.20-21 32 7,2-3 32 7,23 178n10 7,32 33n7 7,33 33n8 7,75 52
 7,88 34, 35 7,101 33n4 7,115-116 36 7,120 33n6 7,127 33n5 7,138 75 7.149 35n13 9.7 4 10.133 6
 Oenoanda Diogenes fr. 54.3.1-7 Smith 5 Yahudiye Çölünde Keşifler 1Q402 (Yahuda Çölünde Keşifler 11)
 fr. 4.12-15 185n33 1QHa1 (Yahudiye Çölü'ndeki Keşifler 1) 9.7 185n33 1QHa23 (Yahudiye Çölü'ndeki
 Keşifler 1) 20.9-11 185n33 1QS3.15 (Yahudiye Çölü'ndeki Keşifler 1) 185n32 1QS3.15-25 (Yahudiye
 Çölü'ndeki Keşifler 1) 185n30 4Q186 (Yahudiye Çölü'ndeki Keşifler 5), fr. 2, 2,7-8 185n30 Empedokles fr.
 116 DK, D23 LM 130 Epiktetos Tezleri 1.1 213n5 Tezler 1.1.13 60 Tezler 1.6 56n15 Tezler 1.6.40 60
 Tezler 1.12.13-14 40 Tezler 1.17.13-18 40 Tezler 1.20.14 40 Tezler 1.25.1 41 Tezler 2.5.24-25 56-57
 Tezler 2.6.8-10 54 Tezler 2.10.5-6 55 Tezler 2.14.7 41 Tezler 2.14.23-28 56n15 Tezler 2.23.3 60n21,
 61n24, 61n25 Tezler 3.1.40 42 Tezler 3.3.22 61n24 Tezler 3.5.7 18, 23 Tezler 3.9.2 42 Tezler 4.1
 100-105 Tezler 4.1.1 100, 112 Tezler 4.1.51-61 100 Tezler 4.1.59-60 100 Tezler 4.1.62 213n8 Tezler
 4.1.68-71 50n4, 53-54 Tezler 4.1.68 213n8 Tezler 4.1.71-73 59 Tezler 4.1.87 101 Tezler 4.1.89 101-102
 Tezler 4.1.90 102 Tezler 4.1.99 102 Tezler 4.1.100 102, 213 Tezler 4.1.173 33 El Kitabı 26 40 fr. 1
 Schenkl 58 fr. 8 Schenkl 51 Epikuros'un Menoeceus'a Mektubu 133 174n2 Euripides Fenikeli Kadınlar 19
 119n14 Fenikeli Kadınlar 546 279n26 Sezaryeli Eusebius Müjdeye Hazırlık 6.11.54-72 212n2

--- SAYFA 323 ---

Pasajlar Dizini 315 Müjdeye Hazırlık 11.17.11-18.5 127n61 Müjdeye Hazırlık 13.12.4 73, 73n49 Müjdeye Hazırlık 13.12.12 73, 74n49 Müjdeye Hazırlık 15.5.1-14 122n31, 129, 129n67, 276n10 Müjdeye Hazırlık 15.6.1-17 66n10, 122n32 Müjdeye Hazırlık 15.6.12 128n65 Müjdeye Hazırlık 6.8 174n2 Florentinus fr. 25 Lenel 43 Galen Hipokrat ve Platon'un Doktrinleri Üzerine 5.5.40 82n7 Hipokrat ve Platon'un Doktrinleri Üzerine 7.2.2 82n7 Gellius, Aulus Tavan Arası Geceleri 7.2 217n16 Tavan Arası Geceleri 7.2.6-13 216n15 Tavan Arası Geceleri 7.2.11 61n23 Tavan Arası Geceler 19.1.15-21 304n24 Gnomologicon Vaticanum 40 296 Heraclitus fr. A1 DK, R46 LM 4 fr. 50 DK, D46 LM 180n14 fr. 80 DK, D63 LM 4 fr. 102 DK, D67 LM 180n16 Hippolytus Tüm Sapkınlıkların Reddi 1.19.19 176n5 Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.6.7 190n47 Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.7.6 182n24 Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.7.7 183n26 Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.7.27 182n21 Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.7.40 182n21 Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.8.10-11 183n26 Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.8.12 188n42 Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.21.8 188n42 Tüm Sapkınlıkların Reddi 6.9.6 182n20 Tüm Sapkınlıkların Reddi 6.12.4 182n20 Tüm Sapkınlıkların Reddi 6.14.6 182n20 Tüm Sapkınlıkların Reddi 6.29-35 187n37 Tüm Sapkınlıkların Reddi 7.34 187n38 Tüm Sapkınlıkların Reddi 9.9 180n14 Tüm Sapkınlıkların Reddi 9.14.1 182n21 Tüm Sapkınlıkların Reddi 13.12 182n24 Tüm Sapkınlıkların Reddi 16.1 182n24 Tüm Sapkınlıkların Reddi 17.6 182n24 Homeros İlyada 7.52 3 İlyada 24.209 3 Odysseia 9.109 279n23 Iamblichus Gizemler Üzerine 9.1-5 298n13 Lyon'lu Irenaeus Sapkınlığa Karşı 1.1-5 187n37 Sapkınlığa Karşı 1.5.1 187n39 Sapkınlığa Karşı 1.5.5 187n38 Sapkınlığa Karşı 1.6.1-3 219 Sapkınlığa Karşı 1.6.1 187n39, 189n43 Sapkınlığa Karşı 1.6.2 190n47 Sapkınlığa Karşı 1.6.4 189n43 Sapkınlığa Karşı 1.7.5 187n38, 189n44 Sapkınlığa Karşı 1.8.3 187n38 Sapkınlığa Karşı 4.4.3 181n17, 220, 220n23 Sapkınlığa Karşı 4.37.1 220n23, 221n25 Sapkınlığa Karşı 4.37.2-4 221 Sapkınlığa Karşı 4.37.4 220n23, 221n25 Sapkınlığa Karşı 5.29.1 221 Sapkınlığa Karşı 5.61 219 Gösteri 11 219n23 Josephus Yahudilerin Eski Eserleri 18.259 64n5 Justin 1 Özür 28.3-4 215n11 1 Özür 43 18, 289n72 1 Özür 43.1 214 1 Özür 43.2 214 1 Özür 43.3-7 214-215, 219 1 Özür 43,6 215n12 1 Özür 43,8 215 1 Özür 44 298n9 1 Özür 44,1-8 216n14 2 Özür 6,4 216

--- SAYFA 324 ---

316 Pasajlar Dizini 2 Özür 6,9 216 2 Özür 7,4-6 216 Trifo ile Diyalog 5,4-6 219 Trypho ile Diyalog 88,5 215n11 Trypho ile Diyalog 102,4 215n11 Trypho ile Diyalog 141,1 215n11 Kephalaia 1,224-232 Böhlig-Polotsky 178n9 2.262 183n26 Lactantius İlahi Kurumları 2.15.6 208n35 Aristee Mektubu 30.5 71 80.3 71 190.3 71 201.2 71 Leucippus fr. 2 DK, D73 LM 4 Liber de causis 19, 181.25-26 Bardenhewer (= 19.101-102 Pattin) 238n19 Licht-Nous 9 183n26 LS (= Long, Anthony A. ve David N. Sedley. 1987. The Hellenistic Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press) 20A 6 20E 5 20G 5 38D 52 40E 226n34 41C 56n14 45F 60n22 58J 54 62B 216n15 62C 145n20 62D 216n15, 217n16 63A 34, 35 65F 36 70G 7 Lucretius Şeylerin Doğası Üzerine 5.195-234 279n23 Marcus Aurelius 5.3.2 44 5.25.2 45 6.32 213n5 8.7.1-2 44 8.50 278n21 9.1.1 44 Tire Konuşmalarının Maximus'u 41.4 278n21 Nag Hammadi Kodeksleri Yetkili Öğretim, Nag Hammadi Kodeksleri 6.3, 26 182n22 Thomas Kitabı, Nag Hammadi Kodeksleri 2.7 182n22 Philip İncili, Nag Hammadi Kodeksleri 2.3, 64 186n34 Philip İncili, Nag Hammadi Kodeksleri 2.3, 75 187n38 İncil Philip'in İncili, Nag Hammadi Kodeksler 2.3, 76 191n49 Thomas İncili, Nag Hammadi Kodeksler 2.2, 32 186n34 Thomas İncili, Nag Hammadi Kodeksler 2.2, 36 186n34 Thomas İncili, Nag Hammadi Kodeksler 2.2, 41 188n42 Gerçek, Nag Hammadi Kodeksleri 1.3, 17 187n37 Gerçeğin İncili, Nag Hammadi Kodeksleri 1.3, 21 186n34 Gerçeğin İncili, Nag Hammadi Kodeksleri 1.3, 29 187n37 Dünyanın Kökeni, Nag Hammadi Kodeksleri 2.5, 107 183n25 Dünyanın Kökeni, Nag Hammadi Kodeksleri 2.5, 117 183n25 Dünyanın Kökeni, Nag Hammadi Kodeksleri 2.5, 127 188n42 Şem'in Açıklamaları, Nag Hammadi Kodeksleri 7.1, 27 182n24 Diriliş, Nag Hammadi Kodeksleri 1.4, 46 182n23

--- SAYFA 325 ---

Pasajlar Dizini 317 Pavlus'un Vahiy, Nag Hammadi Kodeksler 5.2, 23 188n42 Petrus'un Vahiy, Nag Hammadi Kodeksler 7.3, 75 188n42 Yakup'un Gizli Kitabı, Nag Hammadi Kodeksler 1.2, 13-14 182n23 Yuhanna'nın Gizli Kitabı, Nag Hammadi Kodeksler 2.1, 25-28 184n29 Üç Parçalı Risale, Nag Hammadi Kodeksleri 1.5, 75-77 192n51 Üç Parçalı Risale, Nag Hammadi Kodeksleri 1.5, 96-98 187n38 Üç Parçalı Risale, Nag Hammadi Kodeksleri 1.5, 107 192n51 Üç Parçalı Risale, Nag Hammadi Kodeksleri 1.5, 126-127 186n34 Musonius Rufus fr. 42 Hense 51 Emesa'lı Nemesisus İnsanın Doğası Üzerine 35-43 117 İnsanın Doğası Üzerine 35-37 212n3 İnsanın Doğası Üzerine 38 119n15, 176n5 İnsanın Doğası Üzerine 42-43 119n16 İnsanın Doğası Üzerine 104.4-7 157 İnsanın Doğası Üzerine 105-106 156 Yeni Ahit 1 Korintliler 3,15 306 1 Korintliler 7,1 105 1 Korintliler 7,21-2 105 1 Korintliler 9,19-21 105 1 Korintliler 12,13 105 1 Korintliler 15,26 305 1 Korintliler 15,45 187n36 2 Korintliler 3,17 105n10 2 Korintliler 4,17 207n32 Elçilerin İşleri 1,20 303 Galatyalılar 1,15 294 Galatyalılar 2,4 105 Galatyalılar 3,28 105 Galatyalılar 4,21-31 105 Galatyalılar 5,1 105 Galatyalılar 5.13-6.10 105 Yuhanna 13.26-27 303 Markos 14.21 303 Matta 19.21 227n36 Matta 26.41 212 Romalılar 1.18-21 106 Romalılar 3.1-8 106 Romalılar 5.1-11 107 Romalılar 5.12-21 107 Romalılar 6-8 104n9 Romalılar 6,1-8,28 112 Romalılar 6,1-8,13 107-110 Romalılar 6,3 108 Romalılar 6,4 108 Romalılar 6,6 108 Romalılar 6,12-23 108 Romalılar 6,15 108 Romalılar 6,17-18 108 Romalılar 6,19 108, 109 Romalılar 6,22 108, 111 Romalılar 7,5-6 108, 109 Romalılar 7,6 109 Romalılar 7,7-25 109, 111, 111n, 112 Romalılar 7,15 109 Romalılar 7,19-24 212 Romalılar 7,25 109, 111n, 112 Romalılar 8,1-13 109 Romalılar 8,1 111 Romalılar 8,2 109 Romalılar 8,4 112 Romalılar 8,5 220n22 Romalılar 8,12-13 109 Romalılar 8,14-39 107 Romalılar 8,14-30 110-111 Romalılar 8,14-15 110 Romalılar 8,15 110, 111, 111n Romalılar 8,17 110 Romalılar 8,18-30 110 Romalılar 8,20 110 Romalılar 8,21 111 Romalılar 8,28-30 111, 112 Romalılar 8,28 113 Romalılar 9 302, 305 Romalılar 9.14-24 106 Numenius fr. 3 Des Place 127n61 fr. 11 122n30, 127n61 fr. 12.17-21 298n14 fr. 15 122n30 fr. 17 122n30 fr. 21 127n62

--- SAYFA 326 ---

318 Pasaj Dizini fr. 37 125n45 fr. 37,1-4 302 fr. 52 88n30, 122n27, 127n60 Eski Ahit 1 Krallar 12,32 296n7 1 Krallar 13,1-5 296n7 2 Makabiler 4,6 71 2 Makabiler 14,9 71 3 Makabiler 4,21 72 3 Makabiler 5,30 72 4 Makabiler 9,24 72n38 4 Makabiler 13,19 72n38 4 Makabiler 17,22 72 Daniel 2,37-40 296n7 Daniel 6,19 72n41 Daniel 8,5-9 296n7 Tesniye 30,15 216n14 Tesniye 30,19 216n14 Mısır'dan Çıkış 33,23 181n17 Hezekiel 1,5 183n26 Hezekiel 1,26 181n17 Hezekiel 18,2 299n15 Yaratılış 1,4 297 Yaratılış 1,14 296 Yaratılış 1,26-28 81 Yaratılış 1,26 81, 181n17, 211 Yaratılış 1,27 302 Yaratılış 2,3 90 Yaratılış 2,7 81, 187n36 Yaratılış 2,8 81 Yaratılış 2,9 80, 84n18, 85, 86 Yaratılış 2,10-14 90 Yaratılış 17,1 88n29 Yaratılış 18,14 88n29 Yaratılış 28,3 88n29 İşaya 1,16-20 216n14 İşaya 45,1-4 296n7 Yeremya 1,6 307 Yeremya 18 305 Yeremya 31,29 299n15 Sayılar 22 304 Mezmurlar 58,3 294 Mezmurlar 90.1-2 294 Bilgelik 4.2 182n22 Bilgelik 6.7 72 Bilgelik 14.3 72 Sirach'ın Bilgeliği 17.2 72n41 Sirach'ın Bilgeliği 39.12-35 72, 73 Sirach'ın Bilgeliği 39.16-21 72 Origen Celsus'a Karşı 1.6 277n13 Celsus'a karşı 1.8 276n5, 276n7 Celsus'a karşı 1.10 276n5, 276n8 Celsus'a karşı 1.13 276n5 Celsus'a karşı 1.14-16 277n17 Celsus'a karşı 1.14b 277n15 Celsus'a karşı 1.21 275, 276n5 Celsus'a karşı 1.22 277n14 Celsus'a karşı 1.28 277n14 Celsus'a karşı 1.57 277, 277n12, 289n70 Celsus'a karşı 1.66 277n14 Celsus'a karşı 1.68 277n14 Celsus'a karşı 2.13 276n5 Celsus'a karşı 2.17 281n38 Celsus'a karşı 2.20 119n14, 179n10, 294 Celsus'a karşı 2.42 276n5 Celsus'a karşı 2.48-49 277n13 Celsus'a karşı 2.55 277n15 Celsus'a karşı 2.68 277 Celsus'a karşı 3.7 277n14 Celsus'a karşı 3.26 277n15 Celsus'a karşı 3.28 277 Celsus'a karşı 3.75 276n5, 276n10 Celsus'a karşı 4.4 289n70 Celsus'a karşı 4.54 289n69 Celsus'a karşı 4.67 299 Celsus'a karşı 4.70 278n20 Celsus'a karşı 4.74-91 299n17 Celsus'a karşı 4.74 279, 279n22, 294 Celsus'a karşı 4,75 279, 279n25 Celsus'a karşı 4,76 279n24 Celsus'a karşı 4,77 279, 279n27 Celsus'a karşı 4,78 279n28 Celsus'a karşı 4,79 279n29 Celsus'a karşı 4,81 280, 280n31 Celsus 4.83-84 280n32 Celsus'a karşı 4.84 280n33 Celsus'a karşı 4.88 280n34 Celsus'a karşı 4.98 281 ve n35 Celsus'a karşı 4.99 278n19, 289, 289nn70 Celsus'a karşı 5.2 281n38 Celsus'a karşı 5.3 285n54, 289n70 Celsus'a karşı 5,18-23 302n23 Celsus'a karşı 6,24-28 182n24

--- SAYFA 327 ---

Pasaj Endeksi 319 Celsus'a Karşı 6.30 281n38 Celsus'a Karşı 6.42 4 Celsus'a Karşı 6.43 302 Celsus'a Karşı 6.52 281n37 Celsus'a Karşı 6.55 278 Celsus'a Karşı 7.62 281n38 Celsus'a Karşı 7.68 289n70 Celsus'a Karşı 8.45 289n70 Yuhanna yorumu 6.11.66 303 Yuhanna yorumu 13.20 191n49 Yuhanna yorumu 32.2.19 304 Yuhanna yorumu 32.6.68 303 Yuhanna yorumu 32.19.255 303 Yuhanna yorumu 32.22.283 303 Yuhanna yorumu 32.23.297 304 Yuhanna Şerhi 32.24.313 303 Romalılar Şerhi, s. 70 Bammel 305 İlk İlkeler 1.6.4 302n23 İlk İlkeler 2.8 304 İlk İlkeler 2.9.1 296 İlk İlkeler 2.9.7 303 İlk İlkeler 2.11.6 302n23 İlk İlkeler 3.1 19 İlk İlkeler 3.1.4 304 İlk İlkeler 3.1.16-21 303 İlk İlkeler 3.2 300 İlk İlkeler 3.6.1 302 İlk İlkeler 3.6.5 305 İlk İlkeler, pr. 10 302n23 Yeremya'ya Vaazlar 1.1, s. 1 Klostermann 306 Yeremya ile ilgili Vaazlar 1.1, 4-5 307 Yeremya ile ilgili Vaazlar 18, 138-139 306 Yeremya ile ilgili Vaazlar 18, 151,20 306 Yeremya ile ilgili Vaazlar 18, 192-194 306 Yeremya ile ilgili Vaazlar 18, 159-19, 174 306 Yeremya üzerine Vaazlar 20, 180.14-15 306 Yeremya üzerine Vaazlar, fr. 34, 251 299n15 Levililer Üzerine Vaazlar 5.2.1 306 Levililer Üzerine Vaazlar 6.1 302 Levililer Üzerine Vaazlar 6.3.5 306 Levililer Üzerine Vaazlar 8.3.1 302 Sayılar Üzerine Vaazlar 13.7.4 304 Sayılar Üzerine Vaazlar 14.2.4 304 Dua Üzerine 5,2 294 Duayla 5,3 294 Duayla 5,4 294 Duayla 6,1 294 Duayla 6,3 295 Duayla 6,4 295 Duayla 6,5 295 Özgür İradeyle 23.15.31-46 261n116 Philokalia 23,1 296 Philokalia 23,2 296 Philokalia 23,3 297 Philokalia 23,4-5 296n7 Philokalia 23,4 296 Philokalia 23,5 297 Philokalia 23,6 296 Philokalia 23,8 297 Philokalia 23,9 297 Philokalia 23,10 297 Philokalia 23,17 297 Philokalia 23.19 297 Philokalia 23.20 297 Philokalia 23.21 296, 297 İskenderiyeli Philo İbrahim Üzerine 89 90n41 Kanun Alegorileri 1.56-60 82n14 Kanun Alegorileri 1.57 83n16, 90n35 Kanun Alegorileri 1.60 82n12, 84n17 Kanun Alegorileri 1.61 84, 84n17 Kanun Alegorileri 1.63 90n36 Kanun Alegorileri 2.88-89 90n41 İsimlerin Değişikliği Üzerine 135 93 İsimlerin Değişikliği Üzerine 30 84n19 Kerubiler Üzerine 127 88n31 Açık Dillerin Karışıklığı 171 88n29 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 8 70n29 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 9 65, 66n10 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 11 67n15 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 17-20 67n16, 128n65 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 20 88n31 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 24-25 88n31 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 36 75n57 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 46 66n13 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 68 75n57 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 69 90n38, 181n17 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 71 71n33, 90n39 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 74-75 66n13 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 77 94n48 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 84 66n13 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 88 71n33

--- SAYFA 328 ---

320 Dünyanın Yaratılışı Hakkında Pasajlar Dizini 89 66n13 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 131 70n29 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 135 90n39, 219n20 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 138-139 75n57 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 143 66n14 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 145 66n13 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 146 75n57 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 154 85n20 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 170-171 68 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 171 66n13, 75n57 Dünyanın Yaratılışı Hakkında 172 69, 69n23 Dünyanın Sonsuzluğu Hakkında 25-26 67 Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine 76-78 67n18 Uçuş ve Bulma Üzerine 112 88n31 Musa'nın Hayatı Üzerine 2.7 90n34 İbrahim'in Hicreti Üzerine 178 93n46 İbrahim'in Hicreti Üzerine 185 93n46 İlahi Takdir Üzerine 1.6-8 Aucher 66n10 İlahi Takdir Üzerine 1.9-12 94 Açık İlahi Takdir 1.25 280n32 İlahi Takdir 1.77-88 65n6 İlahi Takdir 2.48 87 İlahi Takdir 2.82 119n15 İlahi Takdir 2.113 87 Yaratılış 1.6-11 ile ilgili Sorular ve Cevaplar 85 Yaratılış 1.6 ile ilgili Sorular ve Cevaplar 85 Yaratılış 1.8 ile ilgili Sorular ve Cevaplar 84n18, 85 Yaratılış 1.10 ile ilgili Sorular ve Cevaplar 85 Yaratılış 1.11 ile ilgili Sorular ve Cevaplar 82n12, 85-86 Yaratılış 2.34 ile ilgili Sorular ve Cevaplar 69n23 Ödül ve Cezalar Hakkında 42 69n23 Özel Kanunlar Hakkında 1.344 89n33 Özel Kanunlar Hakkında 3.189 69n23 Allah'ın Değişmezliği Üzerine 47 91 İlahi Şeylerin Varisi Kimdir? 82 83 İlahi Şeylerin Varisi Kimdir? 188 88n31 İlahi Şeylerin Varisi Kimdir? 201 88n31 İlahi Şeylerin Varisi Kimdir? 300-301 93 Pistis Sophia 7 186n34 90 188n42 111-116 185n31 131-132 185n31 Platon Özür 30e-31a 32 Euthydemus 278e-281e 224 Gorgias 466a 17 Kanunlar 4.715e 124 Kanunlar 4.721c7 75n55 Kanunlar 8.838e7 75n55 Kanunlar 9.871a2 75n55 Kanunlar 9.873a6 75n55 Kanunlar 10.885b 16 Kanunlar 10.896d-e 88, 126-127 Kanunlar 10.896e-897b 263n134 Kanunlar 10.901d-902c 75 Kanunlar 10.903a-907b 4 Kanunlar 10.903b5 261n114 Kanunlar 10.904a-906b 116n1 Meno 78b-79e 224 Parmenides 128a-b 180n14 Phaedo 107d 125n45 Phaedrus 246a-249d 4 Phaedrus 248a-b 302 Phaedrus 248c 118, 283, 298n10 Protagoras 320d-322d 279n30 Cumhuriyet 2.374c 261n111 Cumhuriyet 2.379b 176n4 Cumhuriyet 2.379b-c 282, 283n49 Cumhuriyet 2.379c 217 Cumhuriyet 2.380c 176n4 Cumhuriyet 4 166n39 Cumhuriyet 8.546b 298n10 Cumhuriyet 10.617d-e 116n1, 122n28 Cumhuriyet 10.617d 118 Cumhuriyet 10.617e 27, 125n45, 176n4, 216n14, 217, 282, 298n9 Cumhuriyet 10.617e5 88n28 Cumhuriyet 10.620d-e 125n45 Cumhuriyet 10.621a 202n25 Sofist 244b 180n14 Devlet adamı 269c-275a 298n10 Theaetetus 176a-b 124n40 Theaetetus 176a 217 Theaetetus 180e 180n14 Timaeus 26c-d 129n71 Timaeus 27d-28a 236n17, 251n13 Timaeus 28a-29b 125n48

--- SAYFA 329 ---

Geçiş Dizini 321 Timaeus 29a6 123n35 Timaeus 29d-30a 282 Timaeus 29d 4 Timaeus 29e3 123n34 Timaeus 30a-b 125n49 Timaeus 30b-c 116n1 Timaeus 30b 232 Timaeus 30b1-c1 74n53 Timaeus 30b3-c1 75, 282n41 Timaeus 30b8-c1 75 Timaeus 32c5-33b1 68 Timaeus 33a 239 Timaeus 34a-b 127n62, 232 Timaeus 39e 129n69 Timaeus 41a6-b6 67 Timaeus 41d-42d 116 Timaeus 41e 118 Timaeus 41e2-3 282n44 Timaeus 42d3-4 88n28, 282n43, 282n48 Timaeus 42e5-6 128 Timaeus 44c 232 Timaeus 45a-b 232 Timaeus 45b 239 Timaeus 45d-e 239 Timaeus 48a 126, 129, 130n76 Timaeus 52d-e 126 Timaeus 69c-d 283 Timaeus 72e-74e 239 Timaeus 90a 125n45, 298n11 Ps.-Platon Mektubu 2.312e-313a 128n65 Plotinus Enneads 1.7.1.13-19 245n34 1.7.1.23-24 245n34 1.8.2.17-19 241n27 2.3 212n3, 258, 258n84, 258n86 2.3.1 212n2, 258n84, 262n120 2.3.4 262n120 2.3.6 262n120 2.3.7 260n101 2.3.7-9 261n115 2.3.7.4-5 261n116 2.3.9 264n148 2.3.9.28 257n69 2.3.12 261n109 2.3.14 261n115 2.3.18 265n160 2.9.2 19 2.9.4.12-32 236n17 2.9.5.14-37 236n17 2.9.8.3-8 236n15 2.9.8.4-5 236 2.9.16 295n6, 298n14 3.1.1.1-8 250n9, 251n14 3.1.1.8-11 251n16 3.1.1.8-3.1.7.21 250n10 3.1.1.13-19 251n17 3.1.1.21 253n28, 256n60, 260n95 3.1.1.24-36 252n18 3.1.2.1-4 252n22 3.1.2.9-17 252n24 3.1.2.17-25 252n25 3.1.2.18-22 254n37 3.1.2.19-22 253n29 3.1.2.26-30 252n26, 258n83, 259n89 3.1.2.30-35 252n27 3.1.2.35 253n30, 256n55, 256n61 3.1.3.2-4 253n32 3.1.3.8 256n63 3.1.3.9-17 253n33 3.1.3.17-23 253n34 3.1.3.21 260n94 3.1.3.23-27 253n35 3.1.3.26-27 261n111 3.1.3.27-29 253n36 3.1.3.28 260n94 3.1.4.1-5 254n38 3.1.4.5-9 254n41 3.1.4.5 256n64 3.1.4.8 256n65 3.1.4.9-11 255n46 3.1.4.9-10 254n42 3.1.4.10 256n66 3.1.4.12-16 255, 255n43 3.1.4.13 256n66 3.1.4.18-19 255n45 3.1.4.20-21 255n48 3.1.4.20 255n44 3.1.4.21-22 255n49 3.1.4.22-27 255n50 3.1.4.27-28 255n51 3.1.5-6 212n2 3.1.5.1-15 259n89 3.1.5.2 258n84

--- SAYFA 330 ---

322 Geçiş Dizini 3.1.5.4-17 259n88 3.1.5.8 259n91 3.1.5.15-20 259n93 3.1.5.15 258n84 3.1.5.17 259n92 3.1.5.20-21 260n96 3.1.5.22-24 260n97 3.1.5.24-31 260n99 3.1.5.31-33 260n100 3.1.5.33-37 260n101 3.1.5.36 260n103 3.1.5.37-59 260n102 3.1.5.40-41 260n103 3.1.5.41 212n2 3.1.5.41-45 260n105 3.1.5.45-53 261n106 3.1.5.53-59 261n107 3.1.6.1-3 261n109 3.1.6.3-9 261n110 3.1.6.7-10 261n112 3.1.6.10-15 261n113 3.1.6.16 262n120 3.1.6.19 261n114 3.1.6.19-24 262n122 3.1.6.20-24 261n115 3.1.6.20-21 262n121 3.1.6.22-23 262n123 3.1.6.23-24 262n124 3.1.7.1-21 256n53 3.1.7.1-4 256n56 3.1.7.4-8 256n54 3.1.7.7-8 257n77 3.1.7.8-12 257n78 3.1.7.8-10 256n58 3.1.7.11-15 264n150 3.1.7.11-12 256n67 3.1.7.11-13 257n76 3.1.7.13-15 257n79 3.1.7.13 260n95 3.1.7.15-21 257n81 3.1.7.15 257n80 3.1.7.21-3.1.10.15 250n11, 262n126 3.1.7.21-24 262n127 3.1.7.21 260n95 3.1.7.23 258n82 3.1.8 174n2, 177n8, 263n130, 267n172 3.1.8.1-2 262n128 3.1.8.3-4 263n129 3.1.8.5 263n131 3.1.8.6 263n132 3.1.8.7 263n133 3.1.8.8 263n134 3.1.8.9-11 245 3.1.8.9-10 263n135 3.1.8.10-11 263n136, 263n138 3.1.8.14-15 263n139 3.1.8.18 263n140 3.1.8.19 263n141 3.1.9.1-2 264n143 3.1.9.1 263n142 3.1.9.2-4 264n144 3.1.9.9-10 264n146 3.1.9.10-11 264n147 3.1.9.11-14 264n148 3.1.9.14-16 264n145 3.1.10.1-3 265n153 3.1.10.1-2 264n152 3.1.10.4-15 265n154 3.1.10.4-5 265n155 3.1.10.5-7 265n156 3.1.10.8-9 256n68, 266n167 3.1.10.8-10 265n157 3.1.10.10 265n158 3.1.10.11-12 265n163 3.1.10.11 265n159 3.1.10.12-14 266n166 3.1.11-12 252n19 3.2 257n70, 267n171 3.2.1 126n54 3.2.1.7-10 231 3.2.1.11-13 235 3.2.1.15-26 236 3.2.1.18-19 232 3.2.1.22-23 232 3.2.1.24-26 231 3.2.1.38-45 244n33 3.2.2.15-17 244n33 3.2.2.18-26 240n24 3.2.8.43 19 3.2.14.1-6 233n3 3.2.15 265n165 3.2-3 295n6 3.3 257n70, 267n171, 298n12 3.3.5.15 257n70, 266 3.3.6.18-19 261n116 3,4 298n13

--- SAYFA 331 ---

Geçiş Dizini 323 3.4.6.32 257n71 3.4.6.60 257n72 3.7.6.50-57 236n15 3.8.5 263n137 3.8.8.40-48 241n27 3.8.10 254n41 3.9.1.35-37 236n14 4.3.2 257n80 4.3.9 263n136 4.3.12 19 4.3.13 268n177 4.3.13.21 257n73 4.3.13.22 257n74 4.3.15.11 257n75 4.3.18.1-10 236n14 4.4.9.11-18 236n15 4.4.16.4-9 240n24 4.4.38 261n114 4.5.3 258n85 4.7.10 265n160 4.8.2.20-38 233n6 4.8.5 130n74 4.8.8 19 4.8.8.11-16 233n6 4.8.8.15-16 233n6 4.9.5.28-29 241n27 5.1 28 5.1.6.19-27 236n15 5.1.10 19 5.3.6.7 241 5.3.10.16-17 245n34 5.3.12.33-8 245n34 5.4.2.19-22 245n34 5.7.3.7-12 233n6 5.8 295n6 5.8.4.11.22-24 241n27 5.8.6 261n116 5.8.7 126n54, 237 5.8.7.1-9 237 5.8.7.24-31 244n33 5.8.7.36-40 237 5.8.7.36-44 233n3 5.8.7.45-46 238 5.8.12.16-26 237n18 5.9.6.20-24 233n6 5.9.8.2-4 241n27 6.1.2.7-18 241n26 6.2.14.14-22 240n23, 240n24 6.4.7.22-9 245n34 6.5.8.20-22 244n33 6.5.10.8-11 245n34 6.7 239 6.7.1.28-32 233n3 6.7.1.38-40 236 6.7.1.45-48 236n14 6.7.1.46 241 6.7.1.48-50 236 6.7.2-7 240n22 6.7.2.12 240 6.7.2.40-42 244 6.7.3 241 6.7.3.1-10 236n17 6.7.3.13-15 251n12 6.7.4.22-28 240 6.7.3.22-24 242 6.7.7.30-33 242 6.7.8 238 6.7.8.3-4 238 6.7.8.6-9 238 6.7.10 243 6.8 267n171 6.8.7.1-4 233n3 6.9.7.22 28 6.9.11.51 268n178 Colotes'a Karşı Plutarch 32.1126A-E 131n80 Ortak Kavramlar Konusunda Stoacılar Karşı 15.1066B-21.1068E 122n27 Canavarlar Rasyoneldir 1.985D-10.992E 299n17 Apollonius'a Teselli 16.111E 131n79 İlahi Cezanın Gecikmeleri Üzerine 1.548B-11.556D 299n15 İlahi Cezanın Gecikmeleri Üzerine 18.560F-22.563B 299n15 Yedi Bilgenin Yemeği 2.147D 131n80 Delphi'de Doğu'da 6.387B-C 293n2 Delphi'de Doğu'da 6.387B 118n10, 126n51 Delphi'de Doğu'da 21.393E-394A 68, 129n67 Ay'daki Yüzde 13.927A-B 123n36 Ay'daki Yüz 15.928A-B 126n53 Ay'daki Yüz 15.928C 130n76 İskender'in Talihi veya Erdemi Üzerine 6.329A-C 129n71, 131n80 İskender'in Talihi veya Erdemi Üzerine 8.330D-9.330E 129n71

--- SAYFA 332 ---

324 İskender'in Talihi veya Erdemi Üzerine Pasajlar Dizini 8.330D 131n80 İskender'in Talihi veya Erdemi Üzerine 11.342A 131n80 Timaeus'ta Ruhun Doğuşu Üzerine 26.1025E-F 234n8 Timaeus'ta Ruhun Doğuşu Üzerine 26.1027A 234n8 Timaeus'ta Ruhun Oluşumu Üzerine 4.1013E-F 123n36 Timaeus'ta Ruhun Oluşumu Üzerine 4.1013E 122n30 Timaeus'ta Ruhun Oluşumu Üzerine 6.1014D-F 126n58 Timaeus'ta Ruhun Oluşumu Üzerine 6.1014E-1015A 127n61 Timaeus'ta Ruhun Doğuşu Üzerine 6.1015B 122n27 Şiir Nasıl Çalışılır 6.23D-E 286n58 İsis ve Osiris Üzerine 45.369A-D 88n30, 127n60 İsis ve Osiris Üzerine 45.369D 122n27, 123n38 Demetrius'un Hayatı 42,9 128n65 Lycurgus'un Hayatı 11,6 131n80 Lycurgus'un Hayatı 28,13 131n80 Lycurgus'un Hayatı 30,4 131n80 Numa'nın Hayatı 6,2 131n80 Numa'nın Hayatı 20,4 131n80 Romulus'un Hayatı 28,10 132n81 Eskime Üzerine Kahinlerin 47.435F 126n52 Devlet İdaresinin İlkeleri 15.811C-D 131n80 Devlet İdaresinin İlkeleri 31.823E-32.824A 131n80 Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 11.1037F 86n21 Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 13.1039C 33n4 Açık Stoacı Kendiyle Çelişkiler 34.1049F 75n59 Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 34.1050A-B 121n25, 122n29 Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 37.1051D 121n25, 122n29 Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 47.1055F-1057C 122n29 Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 47.1056C-D 121n25 Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine 47.1056D 213n5 Masa Konuşması 8.2.4, 720B-C 126n53, 129n67 Masa Konuşması 9.5.2, 740B-D 77, 119n13, 130n74 Masa Konuşması 9.14.6, 745D 130n75 Eğitimsiz Bir Cetvelle 3.780C-F 129n71 Eğitimsiz Bir Cetvelle 3.780D-4.781B 131n80 Eğitimsiz Bir Cetvelle 3.780E 131n80 Eğitimsiz Hükümdar 4.781E-782A 123n38 Eğitimsiz Bir Hükümdar'a 4.781F 121n25 Yaşlı Bir Adamın Kamu İşleriyle İlgili Olmalı mı 4.785C 131n80 Yaşlı Bir Adamın Kamu İşleriyle İlgili Olmalı mı 11.790A 131n80 Ps.-Plutarch Kader Üzerine 1.568B 118 Kader Üzerine 1.568D 118, 120 Kader Üzerine 2.568E 118 Kader Üzerine 3.569A 119 Kader Üzerine 3.569C 119 Kader Üzerine 4.569D 119n15 Kader Üzerine 4.569D6 119 Kader Üzerine 4.569E 118 Kader Üzerine 4.570A-E 176n5 Kader Üzerine 4.570A 118 Kader Üzerine 5.570B-E 119n15 Kader Üzerine 5.570C 119 Kader Üzerine 7.572E 124n40 Kader Üzerine 9.572F-573B 120, 123n37 Kader Üzerine 9.572F-573A 285n55 Kaderde 9.573A-574D 289n72, 289n74 Kaderde 9.573B 120 Kaderde 9.573D 128n66 Kaderde 11.574D-F 121n22, 121n25, 122n29 Açık Kader 11.574D 212n3 İlyada Porfir Şerhi 4.4, 69.5-7 Schrader 180n16 Plotinus'un Hayatı 1.2-4 259n87 Plotinus'un Hayatı 2.37-39 259n87 Plotinus'un Hayatı 3 26 Plotinus'un Hayatı 4 249n1-2 Plotinus 14 250n6 Plotinus'un Hayatı 14.10-13 235n12 Plotinus'un Hayatı 15.21-26 259n87, 298 Plotinus'un Hayatı 24 249n2 Perhiz Üzerine, Kitap 3 299n17

--- SAYFA 333 ---

Pasaj Dizini 325 Proclus Teolojinin Öğeleri 18.20.3-22 Dodds 238n19 İlahiyatın Öğeleri 120.106.7-8 238n19 Platon'un Devleti Üzerine 2.29 Kroll 177n8 Platon'un Devleti Üzerine 2.276 177n8 Platon'un Timaeus'u Üzerine 1.303.27-304.7 Diehl 127n62 Platon'un Timaeus'u Üzerine 3.272-277 177n8 Seneca Öfke Üzerine 2.2-4 304n24 Öfke Üzerine 2.2.5 23 Mektup 20.5 38 Mektup 66.39 38 Mektup 81.13 38 Mektup 95.56 83n16 Letters 107.11 27 Providence Üzerine 5.8 93, 121 Sextus Empiricus Profesörlere Karşı 5 212n3 Profesörlere Karşı 7.151 56n14 Profesörlere Karşı 7.247-252 226n34 Profesörlere Karşı 9.104 74n53 Hermas Çobanı 1 23 Simplicius Fizik Yorumu 24.19-20 4n Fizik Yorumu 310.25-31 141 Fizik Yorumu 941.28-942.2 153n4 Epiktetos'un El Kitabı Yorumu 4.1-4 49 Stobacı Hermetik 7.3 206 8.7 204 11.2.18 201n39 11.2.25 201n39 11.2.26 201n39 11.2.46-47 204 11.2.46 205 11.5 180n13 12.2 204 13 204 18.3-4 176n4 23.2 198 23,6 197n10, 200n17, 205 23,12-15 198 23,17 199 23,24 199 23,27-29 199 23,29-30 199 23,31-33 199 23,34-37 199 23,38 199 23,39 199 23,48 199 23,68 197n10 25,5 188n42 25,6 197n10 Stobaeus 1.5.18 177n8 1.35.9 34 2.1.31 58 2.8.11 177n8 2.8.43 177n8 2.59.5-6 82n7 2.87.14 42 2.88.6-89.3 206n 2.99.3 33n7 2.99.14-15 42 2.101.14-20 33n8 4.44.60 51 SVF (= von Arnim, Hans. 1903-1905. Stoicorum veterum fragmenta. 1.187 33n5 1.216 33n7 1.219 174n2 1.222 33n8, 174n2 1.224 33n6 1.226 33n7 1.298 178n10 1.518 260n98

--- SAYFA 334 ---

326 Geçiş Dizini 1,619 33 2,29 40 2,201 52 2,369-404 186n35 2,381 60n22 2,501 60n22 2,634 75 2,928-932 121n23 2,933 121n23 2,937 75n59 2,943 179n10 2,946 253n29 2,956 119n14, 179n10 2,957 119n14, 179n10, 294 2,962 121n23 2,974 89n32, 175n2, 216n15 2,975 27, 213n8 2,979 188n40, 259n93 2,992 89n32 2,998 174n2 2,999 174n2 2,1000 216n15, 217n16, 259n93 2,1027 256n57 2.1107 75n58 2.1170 278n21 3.4 34, 35 3.29 33n4 3.30 33n4 3.173 42 3.175 86n21 3.256 82n7 3.257 82n7 3.262 82n7 3,266 82n7 3,362 174n2 3,363 174n2 3,378 206n 3,391-394 101n5 3,413 36 3,432 36 3,438 36 3,567 42 3,572 95n50 3.591 33n8 3.593 33n8 3.597 100 3.599 174n2 3.603 174n2 Boethus, fr. 7 67n18 Syncellus Kronografisi 72, 41 Mosshammer 180n15 Asianus Metafizik Üzerine Yorum 163.27-34 Kroll 238n19 Tatian Yunanlılara Karşı 7.1 18, 218 Yunanlılara Karşı 7.2-3 218 Yunanlılara Karşı 11.2 218, 218n2 Tertullian Marcion'a Karşı 2.6.1 221 Marcion'a Karşı 2.6.5 222-223 Marcion'a Karşı 2.9.9 221-222 Soul On 21 181n17 Gözlükler Üzerine 2.11-12 222 Theophilus Autolykus'a 2.27 218 Thucydides Tarihi 3.39.3 34 Valentinus fr. 2 Förster 187n38

--- SAYFA 335 ---

Genel Endeks Dizindeki girişler, okuyucuyu erken İmparatorluk döneminde kader, takdir ve özgür irade sorununun tartışıldığı Yunanca ve Latince terimlere yönlendirmeyi amaçlamaktadır ve bu nedenle mümkün olduğunca Yunanca veya Latince orijinalleri eşlik etmektedir. Özgür irade gibi modern terimlerin girişleri, okuyucunun dikkatini eskilerin kullandığı terminolojiye çekmek amacıyla yalnızca çapraz referanslarla girilir. Abel 89-90, 95, 187-188 Abraham 90n41 Akademik şüphecilik 1, 7 Aşil 287 Adam 84, 86, 88-89, 92, 183, 302 Aeschylus 3 Agathodaimon ("İyi Şeytan") 180, 208 Aphrodisiaslı İskender 9, 22, 26, 137-150, 152-171 ve Aristoteles 137, 140-142, 288 onay üzerine (συγκατάθεσις) 142-143, 149-150, 156-158, 161-163, 166-171 ve Celsus 286-288, 289 seçime bağlı (προαίρεσις) 157, 164-171 beklenmedik durum üzerine (τὸ ἐνδεχόμενον) 138-142, 155-157 müzakere üzerine (βούλευσις) 138-150, 155-156, 169-171 arzu üzerine (ὄρεξις) 155, 165-171 kader üzerine (εἰμαρμένη) 286-288 dürtü üzerine (ὁρμή) 155, 165-168 zeka hakkında (διάνοια) 155-156, 168 muhakeme (κρίσις) 162-163 Kader Üzerine'nin mantıksal ve ontolojik başlangıç noktası 140 Origen 300-301 Plotinus ve 234-235 olasılık hakkında (τὸ δυνάτον) 138, 146, 150, 154, 171 tercih üzerine (πρόκρισις) 163-164 takdir üzerine (πρόνοια) 286 (rasyonel) dilek (βούλησις) 155, 166-169, 171 temsil (φαντασία) 160-165, 166 erdem (ἀρετή) 146-147, 159-161, 165, 170 gönüllülük (ἐκούσιος, ἐκὼν) 157-158, 287 bize düşen hakkında (ἐφ' ἡμῖν) 144-150, 152-171 Büyük İskender 71n33 alegori 80-81, 83, 87, 94 Ammonius 26 ananke. Bkz. kader (Ἀνάγκη), zorunluluk Anaximander 4 anti-determinizm. Bkz. indeterminizm Ascalonlu Antiochus 66n14, 74-75 Antiphon 278n18 ödeneği (οἰκείωσις) İskenderiyeli Philo 90 Stoacılar 90, 101n6 Aquinas, Thomas 2 Aratus 299 Arcesilaus 7 Aristoboulus 73-74 Aristoteles 4, 9, 22 Aphrodisiaslı İskender ve 140-142, 166, 170 seçime bağlı (αἵρεσις) 4, 10 beklenmedik durum üzerine (τὸ ἐνδεχόμενον) 138-142, 155-157 müzakere üzerine (βούλευσις) 162 Epiktetos ve 42-43 tanrı/hareket ettirici hakkında 122 dünyanın yok edilemezliği hakkında 65 Origen ve 296-297, 299 Platoncular ve 122 Plotinus ve 10, 233, 239-241 tercihe göre (προαίρεσις) 17 inayet üzerine (πρόνοια) 9, 27, 70 Aristotelesçiler/indeterminist olarak Aristotelesçilik 10, 138-150, 152-171 ve Origen 296-297, 299

--- SAYFA 336 ---

328 Genel Dizin Aristotelesçiler/Aristotelesçilik (devam) Ayrıca bkz. Aphrodisiaslı İskender Arius Didymus 42 onay (συγκατάθεσις) Aphrodisiaslı İskender 142-143, 149-150, 156-158, 161-163, 166-171 Stoacılar 22-25, 89, 92, 95, 103-104, 226, 268 astroloji 212, 258-262, 297 Atomizm/Atomistler 70, 252-253, 266 Plotinus ve 250, 251-253, 256 Ayrıca bkz. Epikuros Augustine 1, 16, 20, 23, 185 Augustus 1 autexousia. Bkz. (kendi kendine) izin Bardaisan of Edessa 175n2, 181 Boethius 2, 141, 144 Boethus of Sidon 67 boulēsis. Bkz. duygu, irade, (rasyonel) istek bouleusis. Bkz. Cain 89-90, 187-188 Caligula 64 Cambyses 129 Kapadokyalılar 213 Carneades 7, 139, 158, 181 causa Curiana 39 Celsus 11, 274-290 insanların hayvanlar üzerindeki üstünlüğüne karşı 278-281 ve Afrodisiaslı İskender 286-289 ve Epikurosçuluk 275-278, 288-289 kader hakkında (εἰμαρμένη) 282-290 Tanrı hakkında 274-290 İsa hakkında 276-278 ve Origen 275-277, 280-281 ve Platonculuk 281-285 ilahi takdir hakkında (πρόνοια) 274-290 ve Stoacılık 278, 285, 289 şans. Bkz. şans seçimi (ἄρεσις) Aphrodisiaslı İskender 157, 164-171 Aristoteles 4, 10 İskenderiyeli Philo 90-91 211-228, 293-308 Cleanthes 7, 33, 121 İskenderiyeli Clement 214, 223-228 özgür yargılama hakkında (κριτήριο ἐλεύθερον) 224 Tanrı hakkında 224-228 (kendi kendine) izin üzerine (αὐτ-ἰεξουσία) 224 olasılık üzerine (τὸδυνατόν) 227 kurtuluş üzerine (σωτηρία) 227-228 bize bağlı (ἐφ' ἡμῖν) 214, 223-225 erdem üzerine (ἀρετή) 223-224 irade üzerine (βούλεσθαι) 224-225, 227-228 bağdaşırcılık 119, 137, 217. Ayrıca bkz. indeterminizm tefekkürü (θεωρία) Platoncular 124-126, 128-129, 132 Plotinus, 262, 264-265, 267-268 olumsuzluk, koşullu (ἐνδεχόμενον) Aphrodisiaslı İskender 138-142, 155-157 Aristoteles, 22 (Orta) Platoncular 121-126, 293n2 Origen, 295-297, 300 Plotinus, 236'da Ayrıca bkz. olasılık, olası Cornutus 254 Thebes Kasaları 33 dünyanın yaratılışı Hermetikler, 198-200 İskenderiyeli Philo, 123, 125, 128-129 Platoncular, 123, 125, 128-129 Chrysippus 27, 33, 52, 54-55, 61, 75, 149, 254 Kinikler 24, 32 Darius 129 Ölü Deniz Parşömenleri 185 aldatma (ἀπάτη) 306 müzakere (βούλευσις) 138-150, 169-171, 236-238 müzakere (πρό-νοια) 236-238 Demetrius, Seleucus IV Philopater'in oğlu 71 Demokritos 4-5 şeytan(lar) 10 Celsus, 281

--- SAYFA 337 ---

Genel Index 329 Gnostikler 175, 180, 182'de Hermetikler 203, 206, 208-209'da (Orta) Platoncular 120, 125, 129, 131, 285, 286n58'de Origen 222, 296, 298, 299'da, 301-302, 304 Platon 283 Tertullianus 222 Descartes 2 arzu (ὄρεσις) 155, 161-171 Babil Diogenes 254 Oenoanda Diogenes 5 Sinope Diogenes 32 Duns Scotus 2, 16 ellogimoi. Bkz. Hermetik duygular/tutkular (πάθη) Epiktetos 100-102'de 97'den özgürlük, 101 iyi duygu (εὐπάθειαι) 36 ön duygu (προπάθειαι) 23-24, 304 Stoacılar 6, 36-37'de irade (βούλησις) iyi bir duygu olarak 35-37 eon 183-184, 192 eph' hēmin. Bize bakın Epiktetos 7, 49-61 ve Aristoteles 42-43, 162, 166, 168, 170 ve bedenselcilik 60-61 duygular (πάθη) hakkında 100-102 özgürlük (ἐλευθερία) 17-18, 23, 100 tanrı hakkında 40, 55, 56n15, 57, 60-61, 102 tercihe göre, irade (προαίρεσις) 17-18, 23, 40-42 takdire bağlı (πρόνοια) 56 bize bağlı/gücümüz dahilinde (ἐφ' ἡμῖν) 50-57, 100-104 irade üzerine (βούλησις) 40-41 Ayrıca bkz. Stoacılar Epikuros/Epikürcüler/Epikürcülük 1, 5-7, 35, 65, 70, 122, 174n2, 275 ve Celsus 275-280, 288-289 kader hakkında (εἰμαρμένη) 5 serbest dolaşım üzerine (ἐλευθέρα κίνησις) 5-6 dünyanın yok edilemezliği üzerine 65 ve Origen 296 ihtiyat (πρόνοια) 66n14 ve sapma üzerine (παρέγκλισις, declinatio) 5 bize bağlı (παρ' ἡμῖν) 6, 174n2 Ayrıca bkz. Atomizm Erasmus 2 Esau 106, 294, 303 eupatheiai. Bkz. (iyi) duygular exousia (otomatik). Bkz. (kendi kendine)izin kaderi (Ἀνάγκη, κατὰ το χρεών) 3-4 kader (εἰμαρμένη) 1, 3, 5-6, 9-10, 51, 212 Aphrodisiaslı İskender 286-288 Celsus'ta 282-290 Epikuros 5'te, 174n2 Hermetikler 177-180'de, 201-209 Yahudi-Hristiyan Gnostikleri 182'de Platoncular 9'da, 117-121, 123, 130-133, 282-283, 285-286 Plotinus 250, 253, 256-258, 266, 268, 285-286 Stoacılar 6, 34, 97, 121, 254-256, 284-285, 299-301 Ayrıca bkz. kader (Moira), kader (Ἀνάγκη) kader (Moira) 3 Flaccus, Roma valisi 64 Florentinus 43-44 Formlar/Fikirler 116 Platoncular 123, 125, 128-129'da Plotinus 238-239, 241-245 Olasılıklar, bize bağlı, gönüllü, irade, özgürlük/özgürlük dilemek (ἐλεύθερος/ἐλευθερία, liber/libertas) kişinin istediği şeyi yapması (facere libet) 43-44 Epiktetos, 17-18, 23, 100 Epikuros'un serbest dolaşım üzerine (ἐλευθέρα) κίνησις) 5-6 aşağıdaki neden olarak 36-37, 101-102 Yargı/vasiyetin 205-209'u üzerine Hermetikler (ἐ.προαίρεσις/προαιρέσεως, l. arbitrium/arbitrii) 7-8, 18-19, 23, 173n2, 212, 214-215 (Justin), 217 (Tatian) Pavlus, 105, 108, 110-111 Tanrı'nın özgürlüğü üzerine Platoncular 124-125, 132

--- SAYFA 338 ---

330 Genel Index özgürlük/özgürlük (ἐλευθερος/ἐλευθερία, liber/libertas) (devam) İnsan özgürlüğü üzerine Platoncular 10, 124-125, 130-132 Stoacılar 7, 10, 37, 95, 97, 101, 174n2 Ayrıca bkz. seçim, (iyi) duygular, özgür irade, izin, Alternatif Olasılıklar İlkesi, bize kalmış, gönüllü, irade genetik bilimi 258, 260-261 gnōsis, bilgi (γνῶσις) 177-178, 180 Gnostikler/Gnostisizm 1, 2, 10, 174-192, 212 Hermetik Gnostikler. Bkz. s.v. Hermetikler Yahudi-Hristiyan Gnostikleri. Bkz. s.v. madde üzerine (ὑπὲρ) 177, 182-183, 186n35, 187 Plotinus ve 233, 239 olasılık üzerine (τὸ δυνάτον) 177, 177n7 Sethite-Barbeloite Gnostics. Bkz. s.v. Valentinianus Gnostikleri. Erdem üzerine Valentiniancılara bakınız (ἀρετή) 176, 178, 185 tanrı(lar) Aristoteles 9, 122 Celsus 274-290 Clement 224-228 Epiktetos 40, 55, 56n15, 57, 60-61, 102 Hermetik 176-177, 180, 198-209 Irenaeus, 220-221'de Yahudi-Hristiyan Gnostikleri, 181'de, 185-186 Justin, 214-217'de Marcus Aurelius, 40 Origen, 293-307'de Paul, 106-114'te İskenderiyeli Philo, 64-76'da, 80-95 Platoncular 4, 9, 10, 27, 116-117, 123-133 Plotinus 232-234, 236-238, 239-242, 244-245 Setit-Barbeloit Gnostikler 181, 184-186 Stoacılar 9-10, 27, 31, 101, 121 Tatian, 217-218 Tertullian, 221-223 Theophilus, 218-219 Valentinianus, 187n36, 189n43, 212, 219 dünyanın yönetimi 64, 128-132 Nyssa'lı Gregory 1 heimarmenē. Kader hekōn/hekousion'a bakın. Bkz. gönüllü Herakleitos 3, 4, 180 Hermetik/Hermetizm/Hermetik külliyyat 1, 2, 10, 176-180, 196-209 Agathodaimon ("İyi Şeytan") 180, 208 ve Hristiyanlık 207-208 198-200'de dünyanın yaratılışı Mısır kökenleri 197-198 ellogimoi, akıl sahibi olanlar üzerine (ἐλλόγιμοι) 179-180, 206 kader üzerine (εἰμαρμένη) 177-180, 201-209 ahlaksızlıktan arınmış, varlık üzerine (κακίας ἀπὸ ἀλλογμένου) 205-209 ve Gnōsis üzerine Gnostisizm 176-180, 208-209, tanrı(lar) hakkında bilgi (γνῶσις) 177-178, 180 176-177, 180, 198-209 Maddenin başkanları (οὐσιάρχαι) 201-202 kanunla ilgili 199, 200, 202-204, 206 şans/şansla ilgili (τύχη) 204 maddeyle ilgili (ὑπὲρ) 199 modern yaklaşımlar 197-198 zorunlulukla ilgili (ἀνάγκη) 204-205 ve Platonculuk 203 ilahi takdir (πρόνοια) 177, 202-205 ve Stoacılık 204 Ayrıca bkz. Gnostikler madde başkanları (οὐσιάρχαι) 201-202 Hobbes 2 Homer 3, 174, 299 Hume 2 Iamblichus 19 İmparatorluk dönemi, erken 1 mümkün değildir. Bkz. olasılık, olası dürtü (ὁρμή) 155, 165-168 dünyanın yok edilemezliği 65-67 belirlenimsizlik/antideterminizm 1, 2, 7, 26, 138-150, 152-171 kayıtsızlar (ἀδιάφορα) 101 zeka (διάνοια) Aphrodisiaslı İskender 155-156, 168 İskenderiyeli Philo 91'de gönülsüz (ἄκων, ἄκουσιος) İskenderiyeli Philo 91-92

--- SAYFA 339 ---

Genel Index 331 Plotinus, 264 Lyon'lu Irenaeus 219-221, 223 Tanrı hakkında 220-221 kurtuluş hakkında (σωτηρία) 221 Yakup 106, 303 Yeremya 304, 307 İsa Mesih 276-278, 296, 299-300, 302-304 Josephus 76 Josiah 295 Yahudi-Hristiyan Gnostikleri 181-182 Thomas'ın İşleri 181 Edessa'lı Bardaisan 181 kader üzerine (εἰμαρμένη) 182 Tanrı hakkında 181, 185-186 kurtuluş hakkında (σωτηρία) 183-186 Yahudilik 1, 2, 8, 65, 70-74, 75, 90, 99, 181-182 Yahuda 294, 296-297, 301, 303-304 hüküm (κρίσις) 162-163 Justin 214-217 Tanrı hakkında 214-217 olasılık hakkında (τὸ δυνάτον) 217 erdem (ἀρετή) üzerine 214-217, 219 Kant 20 yasası (νομός, θεσμός) Hermetik 199-200, 202-204, 206 Mozaik 185, 306 Pavlus 117, 118-119, 212 İskenderiyeli Philo 66, 68 Platoncular 130-133, 176, 185, 306 Stoacılar 34 Leibniz 2 Leucippus 4, 5 özgürlükçülük. Bkz. tanrıya benzerlik/tanrıya benzeme (ὁμοίωσις θεῷ) 123-124, 130-132 Locke 2 tanrı sevgisi (θεοφιλία) 89-90, 93, 95 benlik sevgisi (φιλαυτία) 89-90 şans/şans (τύχη) Aphrodisiaslı İskender şans konusunda 138 Aristoteles 4-5, 140 Epikuros 6, 35n15, 174n2 Hermetikler 204-205 üzerinde Platonistler 119 Plotinus 251, 263 Stoacılar 35n15, 192, 204n29 Luther 2 Maniheizm 178n9 Marcus Aurelius 44-45, 254 madde (ὑπὲρ) 211'de ilk Hristiyanlar 177, 182-183, 186n35, 187'de Hermetikler 199'da Origen 302'de İskenderiyeli Philo 75, 88, 93-94'te, 280n32 Platoncular, 9-10, 117, 123, 127-128, 132, 281 Plotinus, 256-257 Stoacılar, 6, 9 Eretria'lı Menedemus 71 Orta Platonizm. Bkz. Platonculuk Moira. Bkz. kader (Moira) Musa (Mozaik) 69, 70, 73, 76, 88, 90n41, 93, 105, 108, 185, 306. Ayrıca bkz. Yahudilik Mucius Scaevola Pontifex, Q. 39 Musonius Rufus 41n39, 51 gereklilik (ἀνάγκη) 5 Aeschylus, 3 Afrodisiaslı İskender, 138, 140, 142, 144, 147, 154 Chrysippus, 27, 89n32 İskenderiyeli Clement, 225 Epiktetos, 100 Hermetics, 198, 200, 203-205 Origen, 297, 301 İskenderiyeli Philo, 72, 91-94 Platoncular, 119, 121, 123, 125-126, 130 Plotinus, 242, 252n21, 254-256, 260, 267-268, 268n177 Nemesius 213 Yeni Ahit ve Yunan-Roma felsefesi 99 ve Yahudilik 99 Nuh 188n41 Kinik Oenomaus 249n5 Origen 11, 213, 222, 293-307, Adem 302 hakkında

--- SAYFA 340 ---

332 General Index Origen (devam) ve Aphrodisiaslı İskender 300-301 ve Aristoteles 296-297, 299 ve astroloji 297 ve beklenmedik durum üzerine Celsus 275-277, 280-281 (τὸ ἐνδεχόμενον) 295, 297, 300 aldatma (ἀπάτη) hakkında 306 cinler hakkında 301-304 ve Epikürcülük 296 Esav hakkında 294, 303 Tanrı hakkında 293-307 Yakup hakkında 303 Yeremya hakkında 299, 307 İsa Mesih hakkında 296, 299-300, 302-304 Yoşiya 295, Yahuda 294, 296-297, 301, 303-304, madde (ῥή) 302 ve Platonculuk 295, 298-299, kader (προόρις) 19, 28, 293-294, 304, inayet hakkında (πρόνοια) 293, 294-297 ve Stoacılık 295, 299 (evrensel) kurtuluş üzerine (σωτηρία) 293, 304-307 evrenselcilik üzerine. Kurtuluş bizim elimizde (ἐφ' ἡμῶν) 296-297, 300-301 erdem üzerine (ἀρετή) 295, 300, 302 Orijinal/Adem'in günahı 24, 92, 302 Rodoslu Panaetius 39n35, 67 paradokslar 7, 33, 100 Pavlus 8, 98, 104-114, 293 Musa Kanunu'ndan özgürlük (ἐλευθερία) hakkında 105, 108 Tanrı'da özgürlük (ἐλευθερία) hakkında 110-111 Tanrı hakkında 106-114 insan sorumluluğu hakkında 106-107 yasa hakkında 117, 118-119, 212 kader/önceden belirleme (προόρις) hakkında 106-107, 111-114 kurtuluş (σωτηρία) hakkında 107 kölelik hakkında 105, 108-114 ruh hakkında (πνεῦμα) 107-112 ve Stoacılık 112-114 izin (kendi-) ([αὐτ-]ἐξουσία) 16, 174n2, 213 Clement, 224 Valentinianus, 189-192. Ayrıca bkz. seçim, özgür irade, özgürlük, izin, Alternatif Olasılıklar İlkesi, bize bağlı, gönüllü olarak, İskenderiyeli Philo 8, 64-76, 80-95, Abel 89-90, 95, Adem 84, 86, 88-89, 92, 183, 302 tahsis üzerine (οἰκεῖωσις) 90, Kabil 89-90 üzerine seçim üzerine (προαίρεσις) 90-92 dünyanın yaratılışı hakkında 81, 87-88, 94 kader ve zorunluluk hakkında (εἰμαρμένη καὶ ἀνάγκη) 93-94 özgürlük hakkında (ἐλευθερία) 91-92, 96 Tanrı hakkında 64-76, 80-95 dünyanın yönetimi hakkında 64 ve Helenistik Yahudilik hakkında 65, 70-75, 90 istemsiz olarak hukuk hakkında 91-92 (θεσμός) 66, 68, 306 tanrıya benzeme/taklit etme (ὁμοίωσις) hakkında θεῶν 90 tanrı sevgisi/tanrı tarafından sevilme (θεοφιλία) 89-90, 93, 95 (bir-)kendine duyulan sevgi (φιλαυτία) 89-90 madde (ῥή) 75, 88, 93-94, 280n32 Plotinus ve 233-234, 238-239, takdir (πρόνοια) hakkında 65-70, 73-75, 88-89, Roma'da 64-65 ve Stoacılık 73-75, 86, 88-89, Bilgi Ağacı hakkında 81-86, 91 erdem hakkında (ἀρετή) 80-86, 89-90 gönüllülük üzerine (ἐκών) 91 Platoncular/Platonizm/Platon 1, 4, 8-9, 116-133, 137 ve Aristoteles 122 nedensellik üzerine 9, 116-118, 125, 130-133 ve Celsus 281, 284-285 tefekkür üzerine (θεωρία) 124-126, 128-129, 132 beklenmedik durum hakkında (τὸ ἐνδεχόμενον) 121-126, 293n2 dünyanın yaratılışı hakkında 123, 125, 128-129 kötülük hakkında (κακία, malum) 126-127 kader üzerine (εἰμαρμένη) 9, 117, 118-121, 123, 130-133, 282-283, 285-286

--- SAYFA 341 ---

İlk ilkeler hakkında Genel Index 333 (ἀρχαί) 116-117, 123, 127 Formlar/Fikirler hakkında 116, 123, 125, 128-129 tanrı(lar) hakkında 4, 9-10, 27, 116-117, 123-133 tanrının özgürlüğü hakkında 124-125, 132 dünyanın yönetimi hakkında 128-132 insan özgürlüğü hakkında 10, 124-125, 130-132 kanun(lar) hakkında (νόμος) 117-119, 130-133 tanrıya benzeme/taklit etme hakkında (ὁμοίωσις θεῶ) 123-124, 130-131 maddeyle ilgili (ὕλη) 9-10, 117, 123, 127-128, 132, 281 zorunlulukla ilgili (ἀνάγκη) 119, 121, 123, 125-126, 130 Origen ve 295, 298-299 olasılık üzerine (τὸδυνατόν) 125-126 ihtiyat (πρόνοια) 9, 27, 75, 117, 119-121, 123-126, 129-132, 298-299 ve Stoacılık 9, 121-123, 127, 132 ve bize kadar (ἐφ' ἡμῖν) 116, 124 erdem üzerine (ἀρετή) 124, 129-133, 289n72 Ayrıca bkz. Plotinus Plotinus 10, 19-20, 26, 231-245, 249-268 ve Aphrodisiaslı İskender 234-235 ve Aristoteles 10, 233, 239-241 astroloji hakkında 258-262 Atomizm hakkında 250-253, 256 nedensellik hakkında 10, 231-232, 235-245, 250-268 tefekkür (θεωρία) 262, 264, 265, 267, 268 beklenmedik durum hakkında (τὸἐνδεχόμενον) 295, 297, 300 müzakere (πρό-νοια) 236-238 ve Epikuros Kader hakkında 233 (εἰμαρμένη) 250, 253, 256-258, 266, 268, 285-286 Formlar 238-239, 241-245 genetik bilimi hakkında 258, 260-261 ve Gnostisizm 233, 239 tanrı hakkında 232-234, 236-238, 239-242, 244-245 istem dışı (οὐχὶἐκούσιον) 264 madde (ὕλη) 256-257 ve (Orta)Platonculuk 233-234, 238-239 olasılık (τὸδυνατόν) 237-238 ilahi takdir (πρόνοια) 231-232, 235, 266 İyinin egemenliği hakkında 243-245 ve Stoacılık 254-258, 266-268 bize bağlı (ἐφ' ἡμῖν) 264-265 erdem üzerine (ἀρετή) 258n86 Plutarch 26 pneuma. Bakınız ruh Porphyry 19 Posidonius 74-75 Olasılık, mümkün (δυνατόν) 5 Aphrodisiaslı İskender 138, 146, 150, 154, 171 İskenderiyeli Clement 227 Gnostikler 177, 177n7 ve imkansız 50-52, 237 Justin 217 (Orta) Platoncular 125-126'da Plotinus 237-238 Stoacılar 50-52'de Ayrıca bkz. beklenmedik durum, Alternatif Olanaklar Gücü İlkesi, bizim bölümümüzde. Bize göre kader (προόρισις) Origen 19, 28, 293-294, 304 Pavlus 106-107, 111-114 Setit-Barbeloit Gnostikler 185-186 Valentinianlılar 186-192 tercih edilenler (προηγμένα) 28, 101 tercih (προαίρεσις) Aphrodisiaslı İskender 157 Aristoteles 17 Hristiyanlar 18-19 Epiktetos 18, 31, 41-43, 213 Ayrıca bkz. seçim, özgür irade, özgürlük, izin, Alternatif Olasılıklar İlkesi, tercih (πρόκρισις), gönüllü, irade tercihi (πρόκρισις) 163-164 Presokratikler 3 Alternatif Olasılıklar İlkesi 15, 26 Platonizm'deki ilkeler, ilk olarak (ἀρχαί) 116-117, 123, 127 prohairesis. Tercihe bakınız, will propatheia. Bkz. duygular ilahi takdir (πρόνοια, Providentia) 1, 2, 6, 27, 71, 274 Aristoteles ve 9, 27, 70, 274

--- SAYFA 342 ---

334 Genel Index Providence (πρόνοια, Providentia) (devam) Celsus 274-291 Epiktetos 56 Epikür 66n14, 274-275 Hermetizm 202-205 Origen 293-297 Philo 65-70, 73-75, 88-89 Platoncular 9, 27, 75, 117, 119-121, 123-126, 129-132, 274, 289-299 Plotinus, Septuagint'te 231-232, 235, 266 Stoacılıkta 70-72 6, 27, 34-35, 75-76, 121, 274-275, 284, Sirach'ın Bilgeliği 72-73 reenkarnasyon 184 temsil (φαντασία) 160-166 sorumluluk. Bize bakın Roma 64-65 kurtuluş (σωτηρία) 11 İskenderiyeli Clement 227-228'de Lyon'lu Irenaeus 221 Yahudi-Hristiyan Gnostikleri 183-186'da Origen 293, 304-307 Pavlus 107'de Valentinianus Gnostikleri 189-192, 209, 212, 219 Seleucus IV Philopater 71 Seneca 38-40, 65 Septuagint 70-72, 81-82, 94 Seth 183, 186-188 Sethite-Barbeloite Gnostikleri 183-186, Adem 183, Tanrı 181, 184-186 İsa hakkında 183-184 Nag Hammadi Kütüphanesi 183 kader hakkında 185-186 kurtuluş hakkında 183-184, 186 kölelik (δουλεία) 92, 174n2 ruh (πνεῦμα) hakkında 184 Sophia hakkında 183 Pavlus 105, 108-114 Stoacılar 7, 28, 33, 37-38, 92, 100 Sokrates 32, 158, 171, 287 İyinin egemenliği 243-245 Spinoza 2 ruhu (πνεῦμα) Gnostikler 183-185, 187-188, 188n40, 189-192, 219 199-200'de Hermetikler Pavlus 107-112'de Setit-Barbeloit Gnostikler 184 Stoacılar 254 Stoacılar/Stoacılık 1, 5, 6, 8, 97 onay üzerine (συγκατάθεσις) 22-25, 89, 92, 95, 103-104, 268 ve determinist olarak Celsus 278, 285, 289 35, 103 duygular/tutkular (πάθη) hakkında 6, 36-37, 100-102 Zeus'un iradesine göre yaşamak konusunda 34 kader hakkında (εἰμαρμένη) 6, 34, 97, 121, 254-256, 284-285 özgürlük üzerine (ἐλευθερία) 7, 10, 37, 95, 97, 101, 174n2 tanrı/Zeus 9-10 hakkında, 27, 31, 34-37, 40, 75, 101, 121 ve Hermetizm 204 kayıtsızlar (ἀδιάφορα) 101 madde (ὕλη) hakkında 6, 9 Origen ve 295, 299 Pavlus ve 112-114 Philo ve 73-75, 86, 88-89 fizik 6, 31, 56, 61 Plotinus ve 254-256, 256-258, 266-268 olasılık üzerine 50-52 tercih edilenler (προηγμένα) 28, 101 takdir (πρόνοια, Providentia) 6, 27, 34-35, 75-76, 97, 121, 275, 299 kölelik (δουλεία) hakkında 33, 37, 38, 100, 174n2 ruh (πνεῦμα) hakkında 254 erdem (ἀρετή) 32-33, 36-37, 42 irade üzerine (βούλησις) 33-45 sapma (παρέγκλισις, declinatio) 5 Tatian 18-19, 217-219 Tanrı hakkında 217-218 Tertullianus 221-223 Tanrı hakkında 212-213 erdem hakkında (ἀρετή) 223 Theophilus 218-219 Tanrı hakkında 218-219 Theodotus 209

--- SAYFA 343 ---

Genel Index 335 Bilgi Ağacı 81-86, 91, 94-95, 183 evrenselcilik/evrensel kurtuluş 293, 305-307 bize bağlı/bize bağlı/gücümüz dahilinde (ἐφ' ἡμῶν) 144-145, 147, 153, 174n2, 213 Alexander of Alexander Aphrodisias 144-150, 152-171 Clement 214, 223-225 Epiktetos 50-57, 100-104 Epikür 6, 174n2 Origen 264-265, 296-297, 300-301 Platoncular 116, 124 Plotinus, 264-265, Stoacılar, 174n2, Ayrıca bkz. seçim, özgür irade, özgürlük, izin, Alternatif Olasılıklar İlkesi, gönüllü, irade Valentinians/Valentinus 186-192, 208-209, 212, 219-220, Abel 187-188, Adam 187-188, Kabil 187-188 ve Hristiyanlar 190-191 Tanrı hakkında 187n36, 198n43, 212, 219 (kendi kendine) izin ([αὐτ-]εξουσία) hakkında 189-192 kader (προόρις) hakkında 186-192 kurtuluş hakkında (σωτηρία) 189-192, 209, 212, 219, Seth 183, 186-187 Sophia (as an eon, s.v.) 186, 187, 189 erdem (ἀρετή, virtus) Afrodisiaslı İskender 146-147, 159-161, 165, 170 İskenderiyeli Clement, 223-224'te Gnostikler, 176, 178, 185 Justin, 214-217, 219 Origen, 295, 300, 302 Panaetius, 39n35'te İskenderiyeli Philo, 80-86, 89-90 Platon 27 Platoncu, 124, 129-133, 289n72 Plotinus 258n86 Stoacılar, 32-33, 36-37, 42 Tertullianus, 223 gönüllü, 2 gönüllü (ἐκών, ἐκούσιος, voluntarius) Aphrodisiaslı İskender 157-158, 287'de Cicero 147'de Gnostikler 175n2, 177, 177n7'de İskenderiyeli Philo 91-92'de Plotinus gönüllü ([οὐχὶ] ἐκούσιον) 264 Stoacılar 40, 51'de Ayrıca bkz. seçim, ücretsiz irade, özgürlük, izin, Alternatif Olasılıklar İlkesi, bize bağlı, irade (βούλησις, voluntas) 16-17, 37-40, 174n2, 175 Afrodisiaslı İskender, 155, 166-169, 171 İskenderiyeli Clement, 224-225, 227-228 Epiktetos, 40-41, Marcus Aurelius, 44-45, Seneca, 38-45, Stoacılar, 33-45. Ayrıca bkz. seçim, duygu, özgür irade, özgürlük, izin, Alternatif Olasılıklar İlkesi, bize bağlı, gönüllü, dilek dilek, rasyonel (βούλησις) 16-17, 36 Alexander, 155, 166-169, 171 Xanto, Aşil'in atı 287 Xerxes 129 Citium'lu Zeno 32-34 Zeus 34-37, 40, 75 Zopyrus 158, 171