

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

47

Haziran 2023

ISSN: 1303-3387

KUTADGUBİLİG
Felsefe – Bilim Araştırmaları
Philosophy – Science Research
Sayı: 47, Haziran 2023
(Altı ayda bir yayımlanır.)
ISSN: 1303-3387

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları uluslararası hakemli dergidir / Kutadgubilig Philosophy – Science Researches is a refereed journal
Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları TÜBİTAK / ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.
Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 1. sayısından itibaren THE PHILOSOPHER'S INDEX tarafından dizinlenmektedir.

Kurucu / Founder

ŞABAN TEOMAN DURALI

Editör / Editor

AYHAN BIÇAK

Yayım Kurulu / Editorial Board

Abderrezak Belagrouz (University of Sétif 2, Cezayir)
Ayhan Bıçak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Nihal Petek Boyacı Gülenç (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Yaylagül Ceran (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Cengiz Çakmak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Hans Daiber (Mainz Üniversitesi, Almanya)
Aysel Demir (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)
Ömür Karslı (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye)
İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Arzu İbişi Temelli (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
İsmail Kara (Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye)
M.Cüneyt Kaya (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Sergey Malenko (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya Federasyonu)
Nebi Mehdiyev (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Ferid Muhiç (Aziz Kril Metodi Üniversitesi, Makedonya)
Andrey Nekita (Novgorod Devlet Üniversitesi,Rusya Federasyonu)
Erhard Oeser (Viyana Üniversitesi, Avusturya)
Jose Carlos Brandao Tiago de Oliveria (Euora Üniversitesi, Portekiz)
Murad Omay (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Jamil Ragep (McGill Üniversitesi, Kanada)
Stanley Salthe (Binghamton Üniversitesi, ABD)
Cahid Şenel (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Oktay Taftalı (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Ali Utku (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)
Saniye Vatansever (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Ernest Wolf-Gazo (Amerikan Üniversitesi, Mısır)

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

Dergâh Yayınları A.Ş. adına
Asım Onur ERVERDİ

Yazışma Adresi
Mimar Sinan Mah. Selamiali Efendi Cad.
No: 13/A Üsküdar/İstanbul
Tel: (216) 391 63 91-93

Web Sayfası
www.kutadgubilig.com
e-posta
bilgi@kutadgubilig.com

Satış, Abone
Mimar Sinan Mah. Selamiali Efendi Cad.
No: 13/A Üsküdar/İstanbul
Tel: (216) 391 6 391

Baskı
Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad.
2622 Sok. No: 6/13 Bağcılar/İstanbul
0212 446 05 99

Yurtiçi abonelik bedeli
Yıllık 2 sayı, 200 TL
Kurumlar için abonelik bedeli
Yıllık 2 sayı, 400 TL
Yurtdışı abonelik bedeli
Yıllık 2 sayı, 80 ABD Doları

Abonelik için hesap numaraları
Ziraat Bankası (Cağaloğlu Şubesi)
IBAN: TR 91 0001 0008 8929 0448 1950 01

Posta Çeki Hesabı: 6115869

Kendisine klasik İslâm düşünce geleneğini temel alan *Kutadgubilig* kendini bir felsefîleşmiş kültür inşâasına katkıda bulunmak iddiasını taşıyan *felsefe* - "varlık" ile "bilgi" öğretileri, "bilim teorisi", "ahlâk", "dil', "din", "tarih" ile "toplum"- araştırmalarına; *mantık* ile *matematik* çalışmalarına ve *bilim* - "fizik", "gökbilim", "yer bilimleri", "kimya", "canlılar bilimi"- incelemelerine açacaktır.

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları'nda aranan başta gelen özellik, özgünlük, felsefe-bilim ciddîliği, enginlik, derinlik ile ifâde güzelliğidir. Özgünlükten kasdımız, öncelikle Türk müellifinin, ele aldığı soruna evvelemirde klasikleşmiş İslâm düşüncesinin bakış açısını da dikkate alarak çözüm önermesi keyfiyetidir. İfâde güzelliğine gelince; bundan murad olunan, Türkcenin, yüzyılların zevk ile letâfet imbiğinden süzülerek günümüze erişmiş soylu söz varlığı ile anlatım gücünün alabildiğine ortaya koyulmasıdır.

Felsefe-bilim zihniyeti, taassub ile tek taraflılığı reddeder. Tersine, eleştiri tavrıyla yola koyulunur. Felsefe-bilim akılyürütme yolunun sonu yoktur. Her akılyürütme silsilesinin sonu gibi gözüken vargı, yeni bir gidişin başlangıcını bağrında taşır. Ancak, eleştirel tutum, özellikle ahlâk-tarih-toplum-siyaset çerçevesinde, açısızlık, görüşsüzlük ile ifâdesizlik anlamına gelmez, gelemez, gelmemelidir.

Felsefe-bilim bağlamında ortaya koyulan bir verim, ilk bakışta, nice özgün gözükürse gözüksün, belli bir geleneğin bağrında yer almıyorsa, kalıcı bir anlam kazanamaz. Havaya saçılmış tohumları andırır. Ekinlerin yetişip serpilmeleri için tohumların, münbit topraklara atılmaları icâb eder. Benzer biçimde, düşünceler ile varsayımların kalıcı, etkileyici ve evrensel anlamlar kazanabilmeleri de belli bir felsefe-bilim geleneğinin (école) içerisine doğup bağrında neşvünemâ bulmalarına bağlıdır. İşte, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Türk düşüncesinde böyle bir geleneğin oluşmasına zemîn hazırlayabilirse, kuruluş amacı doğrultusunda hizmet görmüş olacaktır. Derginin sayfalarında yazılarıyla yer alacak felsefeci-bilimadamlarımızın, dialektik bir anlatışta, düşüncelerini "çarpıştırıcak" bir ortama kavuşmaları dileğimizdir.

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, 2002 yılından itibaren yayımlanmakta olan akademik ve hakemli bir felsefe dergisidir. 2002-2015 yılları arasında yılda iki defa yayımlanmış olan *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2016-2018 yılları arasında Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yılda dört sayı olacak şekilde yayımlanmıştır. 2018 yılından itibaren Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanmaya devam eden *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2021 yılından itibaren Haziran ve Aralık aylarında yayımlanacaktır.

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, yayımladığı çalışmalarda izhâr olunmuş düşünceler ile görüşlerin sorumluluklarını üstlenmez. Yalnız, dil ile ifâde biçimlerinde nisbî bir ortaklığı sağlamak amacıyla müdâhale hakkını mahfûz tutar. Saygılarımız ve selâmlarımızla, "mutluluk veren bilgi": *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*.

Kutadgubilig takes its ground on the Islamic philosophy tradition, and now it is going to welcome in its pages the studies on philosophy –doctrines on 'existence' and 'knowledge', 'theory of science', 'ethics', 'religion', 'language', 'history' and 'society'–, on logic and mathematics, and researches on science –'physics', 'astronomy', 'geometry', 'chemistry', 'biology'– that claim providing for the establishment of a philosophical tradition.

First requirements are individuality, gravity on philosophy and science, immensity, depth, and beauty of expression. What we mean by individuality is the assessment of the classical early Islamic thought by the author (especially the Turkish author) while examining the question that he chooses and then provide a solution. As for the beauty of expression, what is desired is the revealed Turkish eloquence with its esteemed, charming and extant vocabulary.

The mentality of science and philosophy rejects the unilateralism. On the contrary, it sets off with an attitude of criticism. It is an endless road. Every end is a beginning. However, the attitude of criticism, does not, shall not and will not mean an agonic or expressionless attitude especially on the ethical-historical-social-political ground.

A philosophical and scientific fruit can not bear a permanent meaning unless it is supported by a tradition no matter how original it looks. It resembles the seeds thrown to the air. They should be sowed first. It is the same with the ideas. They should begin their existence in an école. That is why the periodicals' aim is to prepare a ground for a tradition of this kind. Our hope is to get the authors 'crash' their ideas with dialectical minds in the papers of the periodicals.

Kutadgubilig Philosophy-Science Studies (the Blissful Wisdom) is an academic and refereed philosophy periodical being published since 2002. It was being published twice a year between 2002 and 2015; however from 2018 on, it has been published four times a year, on March, June, September, and December. Starting from 2018, *Kutadgubilig Journal of Philosophy-Science Research* was being published in March and September. In 2021, we will be publishing our issues in June and December.

Kutadgubilig Philosophy-Science Studies does not take the responsibility of the views and thoughts expressed in the articles. It does, however, keep the right of intervention so as to provide a relative cooperation on language and expression manners. Best regards, 'uplifting knowledge', *Kutadgubilig Philosophy-Science Studies*.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

RIDVAN CİRU
Meinongcu Ontolojik Argümanın İki Formunun Analizi
Analysis of Two Versions of The Meinongian Ontological Argument
13

AHMET EMRE DAĞTAŞOĞLU
A Study On The Aesthetic Value of Slow Zeybeks
In The Context of Kantian Mathematical Sublime
Kantçı Matematik Yüce Bağlamında Ağır Zeybeklerin Estetik Değeri Üzerine
Bir İnceleme
41

SELMAN DİLEK
Tanrı 'Var' Mıdır? Meister Eckhart Mistisizmine Giriş
Does God Exist? An Introduction to Meister Eckhart's Mystic
59

ERMAN GÖREN
Stoacıların Gözünde Allēgoria: Physis'in Gölgelerini Teşhis Etme Yolları
Allēgoria According To The Stoics: Ways To Identify The Shadows Of Physis
83

MUSTAFA YAVUZ
Felsefe-Bilim'den Biyofelsefeye:
Canlı(lık) Araştırmasına Dair Bir Bildirge
From Philosophy-Science To Biophilosophy:
A Declaration On The Study of Life and The Living Being(s)
113

HOCAYA VEFA
OBITUARY

BİHTER TÜRKMENOĞLU
Mübahat Türker Küyel'in Felsefe Dünyamızdaki Yeri
131

KİTABİYAT
BOOK REVIEW

MEHLİKA CİNGÖZ
Biyolojiyi Benzersiz Kılan Nedir?
139

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi
Etik İlkeler ve Makale Formatı
143

EDİTÖR'ÜN NOTU

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi'nin Haziran 2023 tarihli 47. sayısı beş araştırma makalesi, bir vefayat ve bir kitap eleştirisi olmak üzere toplamda yedi yazıdan müteşekkildir.

Rıdvan Ciru, "*Meinongcu Ontolojik Argümanın İki Formunun Analizi*" başlıklı makalesinde Meinongcu ontolojik argümanlardan ikisi üzerinde durmaktadır. Ciru'ya göre incelenen iki argümandaki temel sorun, mahza tasavvur mertebesindeki *farazî vücut* ile tasdik mertebesindeki *nefsü'l-emrî vücûd*un temyiz edilememesidir. A priori bir delilin imkanını da tartışan yazar, zihin ve zihnin varsayımlarıyla irtibatlı olarak *nefsü'l-emr* kavramına dair tasavvurunu açık kılmaya çalışmaktadır.

"*A Study On The Aesthetic Value of Slow Zeybeks In The Context of Kantian Mathematical Sublime*" isimli incelemesinde Ahmet Emre Dağtaşoğlu, Anadolu'ya has müzikal formlardan ağır zeybeklerin estetik değerini, Kant'ın yüce anlayışı ekseninde tartışmaktadır. Makalede yazar, ağır zeybeklerin estetik değerinin yüce üzerinden değerlendirilebileceğini göstermekte, Kant'ın tanımladığı şekliyle matematik yüce anlayışına ağır zeybeklerin çok önemli birer örnek teşkil ettiklerini temellendirmeyi denemektedir.

Selman Dilek, "*Tanrı 'Var' Mıdır? Meister Eckhart Mistisizmine Giriş*" başlıklı makalesinde, Eckhart'ın Tanrı ile varlık öğretisini temele alarak Latince eserleri ile Almanca vaazlarını karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Yazar, Eckhart'ın entelektüel biyografisinin çeşitli evrelerini bir bütün halinde değerlendirmeyi ve bu doğrultuda düşüncesinin temel ilkelerini açıklamayı amaçlamaktadır.

"*Stoacıların Gözünde Allēgoria: Physis'in Gölgelerini Teşhis Etme Yolları*" makalesinde Erman Gören, alegori kavramını irdelemektedir. Hellenistik Dönem'in kimi okullarında felsefe yapmanın ana yordamı olarak belirginleşen kavramı Homeros'tan Stoa'ya değin inceleyen araştırmacı, Stoacı düşünürler üzerinde durarak Kitionlu Zenon'dan İmparatorluk Roması'ndaki Cornutus ve Alegorici Herakleitos gibi kendisinin geç takipçilerine kadar, alegorik okumanın değişen anlamlarını yorumlamıştır.

Mustafa Yavuz, "*Felsefe-Bilim'den Biyofelsefeye: Canlı(lık) Araştırmasına Dair Bir Bildirge*" isimli çalışmasında, Teoman Duralı'nın felsefe-bilim görüşünün günümüz biyolojisi ve biyoloji felsefesi açısından önemini sorgulamaktadır. Felsefe-bilim görüşünün anlam, sebep ve sonuç ilişkileri bakımından gözden geçirildiği çalışmada, Duralı'nın Türkçe biyoloji felsefesi literatürüne katkısı gösterilerek düşünsel konumuna işaret edilmektedir. Yavuz makalesinde biyofelsefe terimini yeniden tartışmaya açarak, sıralı on maddeden oluşan bir teklifler bildirgesi sunmaktadır.

Geçtiğimiz yıl Ekim ayında vefat eden Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel'e bu sayımızda yer vermek istedik. Bihter Türkmenoğlu kaleme aldığı vefayat yazısı ile Küyel'in çalışmalarını anlatarak düşünce dünyamıza katkılarını değerlendirdi.

Kitabiyat kısmında Mehlika Cingöz, Ernst Mayr'ın 2021 yılında dilimize çevrilen *Biyolojiyi Benzersiz Kılan Nedir? Bilimsel Bir Disiplinin Özerkliği Üzerine Düşünceler* kitabını tanıtarak değerlendirdi.

Gelecek sayımızda yeni yazılarla buluşmak ümidiyle.

EDITORIAL NOTE

Kutadgubilig Journal of Philosophy-Science Research's issue 47 dated June 2023 consists of five essays, one obituary, and one book review.

Rıdvan Ciru in his essay called *"Analysis of Two Versions of The Meinongian Ontological Argument"* describes and analyzes two Meinongian arguments. In his opinion, the most fundamental problem in these two arguments is neglect of difference between assumed existence (*wujūd faraḍī*) at the level of conception (*taṣawwur*) and real existence (*wujūd nafs al-amrī*) at the level of assent (*taṣdīq*). He discusses the possibility of *a priori* arguments by examining the relationship between argument and conclusion. He also makes the conception of *nafs al-amr* clearer in relation to mind and its assumptions.

In his "*A Study On The Aesthetic Value of Slow Zeybeks In The Context of Kantian Mathematical Sublime*" essay Ahmet Emre Dağtaşoğlu discusses the aesthetic value of slow zeybeks, one of the authentic musical form of Anatolia, is discussed through Kantian mathemathical sublime. His essay reveals that the aesthetic value of slow zeybeks, one of the authentic musical form of Anatolia, can be evaluated in the context of the sublime, and that slow zeybeks constitute an excellent example of the mathematical sublime as defined by Kant.

Selman Dilek, in the study titled *"Does God Exist? An Introduction to Meister Eckhart's Mystic"* focuses on Eckhart's teaching on God and being and comparatively analyses his Latin works and German sermons. The author evaluates the various phases of Eckhart's intellectual biography as a whole and explains the basic concepts of his thought accordingly.

Erman Gören in his essay called *"Allēgoria According To The Stoics: Ways To Identify The Shadows Of Physis"* studies the notion of allegory. The author analyses the notion being apparent as the main method of philosophy within some schools of the Hellenistic Period from Homeros to Stoa. He interprets the different missions of allegorical readings from Zeno of Citium to his later followers in Imperial Rome, such as Cornutus and Heraclitus the Allegorist.

Mustafa Yavuz, in his essay called *"From Philosophy-Science To Biophilosophy: A Declaration On The Study of Life and The Living Being(s)"* mentions the importance of the *philosophy-science* view of the famous philosopher Teoman Duralı, in terms of contemporary biology and philosophy of biology. Duralı's *philosophy-science* view is examined in terms of meaning and cause-effect relationships, thus both his contribution to the philosophy of biology literature in Turkish and his position is pointed out. He discusses the use of the term *biophilosophy*, and puts forth a declaration consisting a list of ten proposed items.

The obituary of Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel, who passed away last October, was written by Bihter Türkmenoğlu, who wrote about her studies and her contributions to our world of thought.

In our book review section, Mehlika Cingöz reviewed Ernst Mayr's book "Biyolojiyi Benzersiz Kılan Nedir? Bilimsel Bir Disiplinin Özerkliği Üzerine Düşünceler" which was translated into Turkish in 2021.

Hope to meet in further issues.

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

STOACILARIN GÖZÜNDE *ALLĒGORIA*: *PHYSIS*'İN GÖLGELERİNİ TEŞHİS ETME YOLLARI

Erman Gören*

ALLĒGORIA ACCORDING TO THE STOICS: WAYS TO IDENTIFY THE SHADOWS OF *PHYSIS*

ÖZ

Alegori, özellikle Hellenistik Dönem'in kimi okullarında felsefe yapmanın ana yordamı olarak belirginleşmiştir. Nitekim *hyponoia* ya da *symbolon* gibi farklı adlarla anılsa da, kökleri MÖ 6. yüzyıla kadar dayanan *allēgoria*'ya yönelik çalışmalar ve *allēgoresis** uygulamaları Stoacı gelenekte başta en saf formunda bulunan *Logos*'un zaman içinde uğradığı bozulma ve üzerine serilen örtünün bertaraf edilmesi için elverişli bir yordam haline gelmiştir. Stoacı filozoflar ahlak öğretilerini olduğu gibi, "doğa" (*physis*) anlayışlarının ve *Logos*'un bu en saf formunun izharı için de alegorik okumalara müracaat etmişlerdir. Kendilerine has "etimoloji" (*etymologia*) yaklaşımlarıyla destekledikleri bu alegorik okumalarda, mit, ritüel, sanat eseri, kült uygulamaları arasında gizlenmiş olduğunu varsaydıkları "aslî unsurların" (*etyma*) silikleşmiş gölgelerini teşhis etmeye çalışmışlardır. Bu anlayışları farklı Stoacı filozoflarda farklı şekillerde tezahür eder. Kitionlu Zenon'dan İmparatorluk Roması'ndaki Cornutus ve Alegorici Herakleitos gibi kendisinin geç takipçilerine kadar, alegorik okuma farklı misyonlar edinmiştir. Bu düşünürler nihaî olarak Stoacı doğa öğretilerinin izlerini takip ederek *Logos*'u her tür kültürel zeminde keşfetmeye yoğunlaşmışlardır. Bu yordamın izlediği seyrin takibi Stoacı düşüncenin felsefe yapma taktiği kadar,

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-mail: ermangoren@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1026-1530. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 21.03.2023, kabul tarihi: 03.04.2023.

okulun emperyal kültür ortamına yönelik geliştirdiği belagati de ortaya koymaktadır.
Anahtar Kelimeler: doğa, etimoloji, alegori, Stoacılar, *Logos*, felsefe, kültür.

ABSTRACT
Allegory became evident as the main method of philosophizing, especially within some schools of the Hellenistic Period. Although it is called by different names such as *hyponoia* or *symbolon*, studies on *allēgoria* and practices of *allēgoresis**, which date back to the 6th century BCE, became in the Stoic tradition a convenient method for reducing the deformation of the purest *Logos* and the cover it acquired over time. Stoic philosophers applied to allegorical readings for the manifestation of their understanding of "nature" (*physis*) and this purest *Logos*, as well as their ethical teachings. In these allegorical readings, which they especially supported with their *sui generis* etymological approaches, they tried to identify the faded shades of the "original elements" (*etyma*) that they assumed to be hidden among myths, rituals, works of art and cult practices. These insights manifest in different ways in different Stoic philosophers. From Zeno of Citium to his later followers in Imperial Rome, such as Cornutus and Heraclitus the Allegorist, allegorical reading has had different missions. Ultimately, they followed the footsteps of Stoic natural doctrines and concentrated on discovering them within every kind of cultural stages. Following the course of this procedure reveals the rhetoric developed by the school for the imperial cultural environment as well as the philosophizing tactic of Stoic thought.
Keywords: nature, etymology, allegory, Stoics, *Logos*, philosophy, culture.

*

Giriş

Alegori, gerek Platon'un mağarası gibi Antik Yunan felsefesinin en köklü anlatılarını özümsemek gerek Ortaçağ'ın ve Rönesans'ın üstü kapalı ve müphem üslubunu kavramak gerekse Romantik dönem şairleri arasındaki en önemli ihtilaf konusunu çözümlemek üzere 21. yüzyılda hâlen en temel tartışma konularından biridir. Öte yandan, aşağıda etraflıca mütalaa edeceğimiz üzere alegorinin adlandırılışı meselesi dahi bu alanların hepsinden önceki bir disiplinden, belagat terminolojisinden çıkar.[1]

[1] Bu belagat bağlamının belirleyiciliği alegorinin uyarlandığı çeşitli kültür camialarında da gözlemlenir. Victoria Holbrook'un Şeyh Galib'in *Hüsn-ü Aşk*'ı çerçevesinde tartıştığı bu husus Osmanlı kültür camiasındaki bu merkezî rolü belgeler: "Osmanlı belagatinde alegorinin gereği olan *öteki konuşmak*-bir deyişle iki veya daha fazla anlam kastetmek- tekniğini karşılayan farklı terimler vardır. Bazıları, "remiz" gibi, belagatin üçüncü kolu olan İlm-i Bedi'nin (yenilik yapma bilimi) Telvihat kısmında bulu-

Öyle ki alegorinin kullanım alanı da genel olarak edebiyat tarihinde görülmesi de belagatin *rhētorikē tekhnē* adıyla sistematik hale getirilmesinden çok daha önceye tarihlenir. Alegori yazılı kültürden de önceki hikâye anlatıcılığından, konuşmanın biçimlerinden biri olarak ortaya çıkar. Tasavvur ve tahayyülün yazının kıvraklığıyla ifadesinden önce, alegori bir dil inceliği olarak belirir. Mamafih, farklı alanlarda ve tarihi mesabelerdeki konumu yüzünden, alegorinin tanımı, uygulamaları ve tarih boyunca yapılan uyarlamaları birbirinden bir hayli farklı görünümler arz eder. Buna istinaden, alegorinin ne olduğunu ve nasıl icra edildiğini inceleyen biri her bir örneği kendi tarihi bağlamı içinde değerlendirilmek durumunda kalır.

Bu makalede, "felsefî" bir veçhe kazanan ve Stoacı okulun fikirlerini temellendiren alegori yaklaşımlarını, alegoriyi bir tür kültür ürünü okuma yordamı olarak ele alan tutumlarıyla birlikte "doğa" (*physis*) mefhumu merkezinde ele alacağım. Bu okuma biçimi "doğa"nın (*physis*) kendisi yerine, *mythos* kılığındaki köklü anlatılara, ritüellere ve kült uygulamalarına düşen gölgelerini teşhis etmek suretiyle onu anlamayı ve açıklamayı temel yordam olarak izliyor ve kökleri günümüze ulaşan Eski Yunan külliyatı ışığında MÖ 6. yüzyıla kadar geri götürülebiliyor. Bu nedenle en başta alegorinin ne olduğunu, nasıl ve neden böyle adlandırıldığını, alegorinin farklı kullanım alanlarını ortaya koyan panoramik bir bakışla konunun arka planını resmetmeye gayret edeceğim. Bu genel bakış açısının ardından özelleşmiş bir soruna yönelerek, alegorik olanın hangi fikrî köklerden filizlendiğini ve nihayetinde de Stoacılarda "doğa"nın (*physis*) ana unsurlarının yerli yerince tanımlanıp bunlar arasındaki ilişkilerin tespit edilmesinde alegorik okumalara nasıl müracaat edildiğini değerlendireceğim. Yanı sıra, Stoacı geleneğin bu yordamla kurduğu ilişkinin çok boyutlu yapısı ve okulun ilkelerinin oldukça uzun vadeli etki alanı düşünüldüğünde, Stoacı yaklaşımların bir envanterinin değil, daha ziyade Stoacıların bu yordama neden ihtiyaç duymuş olabileceği sorusunun önemine dikkat çekeceğim. Bu temel sorunun cevabına yönelik bir soruşturmaya girişeceğim. Tüm bunlardan önce, "alegori" adlandırmasının ortaya çıktığı bağlamın ve işlevin anlaşılması için en başta istikametimi *allēgoria* teriminin kendisine döndürüyorum.

1. *Allēgoria* Nedir, Ne Değildir?

Etimolojik olarak *allos* (başka) sıfatı ile *agoreuō* (meclis içinde konuşmak/hitap etmek) fiiliyle ilişkilendirilen *allēgoria*, lafzî olarak "başka bir şey söyleme" ya da

nur. "Mecaz" ise ("teşbih", "istiare" ve "kinaye" terimleriyle birlikte) ikinci kolu olan İlm-i Beyan'a (açıklama ve karşılaştırma bilimi) aittir. Bunların hepsi tek bir sözcük veya söz birimi içinde kullanılan sanatlardır. "Alegori" daha geniş kapsamlı, daha genel bir terim; hem belirli bir söz birimi içinde "öteki konuşmak" tekniklerini, hem de bütün bir eser boyunca tutarlı şekilde sürdürülen anlatı (olayların aktarılması) tekniklerini, aralarındaki ince farkları gözetmeden adlandırır." Victoria Holbrook, "Alegorinin Ölümü, *Hüsn-ü Aşk*'ın Özgünlüğü", *Defter*, 1996, c. 27, s. 65.

"başka bir şekilde söyleme" anlamına gelir. Ancak Eski Yunanca *allēgoria* terimi, Yunan düşüncesindeki kökleri düşünüldüğünde, oldukça geç bir tarihte Roma dönemindeki hitabet el kitaplarında ortaya çıkmıştır. Nitekim MS 1. yüzyılın sonlarında Ploutarkhos, eskilerin "faydalı yakından incelemeler" (*anatheōrēsin ōphelimon*) olarak nitelendirdiği kimi açıklamaların, "alegorik yorumlar" (*hyponoiais allēgoriais*) olarak adlandırılmasının kendi çağında "şimdilerde söylenen" (*nyn legomenais*) bir tâbir olduğundan dem vurur.[2] Cicero ve Quintillianus'un ifadelerinde ise *allēgoria* bir dizi metaforun art arda yerleştirilmesiyle oluşturulan bir tür genişletilmiş metafor olarak değerlendirilir.[3] Ancak Latincede –aynı zamanda "tercüme" anlamına gelen–[4] *translatio* ile karşılanan[5] *metaphora* terimindeki "aktarım" vurgusu[6] *allēgoria*'da (Lat. *inversio*) görülmez. Tek tek metaforlardaki aktarımlar *allēgoria*'da anlatının bütünlüğü içinde mezcedilir, erir gider. *Allēgoria*'daki anlatının akışı içinde metaforda belirgin bir şekilde gücünü ortaya koyan "dır" bağ fiilindeki geriliminin tansiyonu kendiliğinden düşer.[7] Bu rivayet eden tutumuyla alegori bütün edebi türlere sirayet eder; binaenaleyh onun

[2] Plut. *Aud. poet*. 19e-f. Ploutarkhos'un işaret ettiği *hyponoia* kelimesi lafzî olarak "alttaki-niyet['in okunması]" anlamına gelir ve Klasik Dönem yazarlarında bu anlamda kullanılır (Xen. *Symp*. 3.6; Plat. *Rp*. 2.378d). Makale boyunca antik kaynaklarda aksi belirtilmedikçe, *Thesaurus Linguae Graecae*'ın [*TLG*] tenkitli basımlarına başvuruldu. Antik kaynaklardan yapılan atıflarda kısaltmalar için Montanari'nin sözlüğündeki kısaltma listelerinden istifade edildi: Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden/Boston (MA): Brill, 2015, s. xii-lvi. Aksi belirtilmedikçe bütün alıntıların çevirileri bana aittir.

[3] Cic. *ad Att*. 2.20.3; Quint. 8.6.44-59. Quintillianus başka bir pasajda *allēgoria* karşılığı olarak "sürekli metafor" (*continua metaphora*: Quint. 9.2.46) ibaresini kullanır.

[4] Krş. Quint. 1.4.18.

[5] Krş. Cic. *de orat*. 3, 38, s. 156 vd.

[6] Aristoteles'in (Aristot. *Poët*. 1457b6-9) *epiphora* terimiyle işaret ettiği bu "aktarım" vurgusu *metaphora* ve *epiphora*'daki ortak unsur olan *phora*'da belirgin hale gelir. Nitekim Ricoeur bu bağlantı noktasına işaret ederek şu tesbitte bulunur: "Aristoteles metaforu açıklamak için, hareket alanından ödünç alınmış, bir metafor yaratır; bildiğimiz gibi, phora, bir tür değişmedir, yani yer bakımından bir değişme." (Ricoeur, Paul, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, çev., Robert Czerny, Kathleen McLaughlin ve John Costello, SJ ile birlikte, London/New York (NY): Routledge, 2004, s. 17). Bu noktada bir terminoloji sorununa işaret etmekte fayda görüyorum. Türkçede uzun zaman, *metaphora*'ya karşılık olarak "ödünç istemek" ya da "ödünç almak" anlamına gelen *istiâre* kelimesi kullanılmış, sonrasında *istiâre*'yi ikame eden *eğretileme* sözcüğüyle sadece Arapça kökenli *istiâre*'nin bire bir tercümesi tedavüle sokulmuştur. Halbuki Arapça *istiâre*, Eski Yunanca *metaphora*'nın çevirisi değildir ve *metaphora*'nın kastettiği şeyi kastetmez. Evet, *eğretileme*'nin sözcük kökü düşünüldüğünde *istiâre*'yle ortak bir tasavvur temeline sahip olduğu kabul edilmelidir, ancak *metaphora*'yla değil. Bu nedenle bu karşılıklar yerine, anlam ve edebiyat tarihindeki etki alanı bambaşka bir vüsat sunan "metafor" kelimesini kullamayı tercih ediyorum (metaforun engin kaplamı konusunda bir tartışma olarak ayrıca bkz. Erman Gören, "Bakkhylides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde *Areta*, *Nika*, *Alatheia* İlişkisi", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008, s. 4-8). Öyle ki bu çerçevededе, alegori –en yalın anlamıyla– tekil metaforların anlatı biçiminde birbirine örülmesi biçiminde karşımıza çıkar.

[7] Krş. Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma, 2007, s. 90.

uygulanma sahası metaforun daha ziyade varlık gösterdiği şiirin alanıyla sınırlanamaz, katmanlı bir anlatının mevzu bahis olduğu her yerde *allēgoria* işlevini yerine getirebilir.

Arkaik Yunan şiiri çerçevesinde, alegorik söyleyiş biçimlerine çok genel bir ana başlık altında *ainigma* (muamma) dendiğine şahit oluruz. Birbiriyle çağdaş iki şair olan Pindaros ve Aiskhylos'ta *ainigma* bu örtük, üstü kapalı söyleyiş biçiminin ortak adı olarak kullanılır.[8] Ancak *allēgoria* teriminin ilk olarak ortaya çıktığı dönemde gerek Ploutarkhos'un gerek Latin belâgât geleneğinin alegoriyi anlamak üzere yöneldiği eserler bilhassa –Platon'unkiler gibi– Klasik Atina'nın heybetli metinleridir. Klasik Atina düşüncesinde Platon'da yahut Ksenophon'da alegorik olana yönelik lafzî olarak "alttaki-niyet" ya da "alttaki-düşünce" anlamına gelen *hyponoia* terimi kullanılır.[9] Alegorinin Klasik Dönem'deki bu anlamına kavuşması da Platon öncesi erken Yunan düşüncesindeki kullanımlarıyla yakından ilişkilidir. Burada da alegoriyi kendisinden daha dar bir işlev yerine getiren çağdaşı mecaz biçimlerinden ayırmak icap eder. Alegorinin arkaik Yunan şiirindeki diğer katmanlı dil kullanımlarından ayrıldığı en önemli merhalelerden biri kişileştirmeyle arasındaki belirgin farktır. Erken dönemde, Homeros'ta da karşımıza çıkan ancak daha olgunlaşmış kullanımlarına ekseriyetle Hesiodos'ta rast geldiğimiz kişileştirmeler aynı şeyi bir şahıs kisvesine büründürerek söylemekten öte bir şey yapmazlar. Örneğin Hesiodos'ta[10] Uyku (*Hypnos*) ile Ölüm'ün (*Thanatos*) iki kardeş olarak sunuluşu her ne kadar bir alegori başlangıcı gibi görünse de alegorinin sunduğu anlam mertebesine ulaşamaz. Zira alegori anlamın farklı bir seviyesini içerir; kişileştirmelerde olduğu gibi aynı anlamın yeniden ifade edilmesi değildir. Tabir caizse, anlatıda tek başına hikâye edilen bir elin farklı eldivenler giydirilerek yeniden sunulması alegori olarak tanımlanmasına yetmez.[11] Alegori o elin bir

[8] Pind. *fr*. 177 Snell-Maehler, Aeschl. *Pr*. 610; *Ag*. 1112, 1183.

[9] Plat. *Rp*. 2.378d; krş. Xen. *Symp*. 3.6.

[10] Hes. *Th*. 212.

[11] "Kişileştirme" mefhumuna kaynaklık eden Yunanca *prosōpopoiia* kelimesi lafzî olarak bir *prosōpon*-üretimi anlamına gelir. "Yüz"ün yanı sıra "kişi" ya da drama terminolojisinde "maske" anlamındaki *prosōpon*'u yaratarak anlatıyı bu karakterler üzerinden inşa etmeyi ifade eder. Haddizâtında alegori ile salt kişileştirmenin bütünüyle ayrı istikametlerde ilerleyen yaklaşımları olduğu söylenebilir (krş. James J. Paxson, *The Poetics of Personification*, Cambridge: Cambridge University, 1994, s. 27-34). Nitekim "alegorik okuma (*allēgoresis**), gizli veya soyut anlamlara dikkat çekerken ve alegori yüzeydeki anlamın nihai yorum kaynağı olmadığını vurgularken, kişileştirme görünen yüzü, yani tanım gereği yüzeydeki anlamı vurgular. Bu minvalde, alegori ve kişileştirme, karakteristik olarak zıt kiplerde işlerler." (Jeremy Tambling, *Allegory*, London: Routledge, s. 171; ayrıca krş. Walter S. Melion ve Bart Ramakers. "*Personification: An Introduction*", *Personification Embodying Meaning and Emotion*, ed. Walter S. Melion ve Bart Ramakers, Leiden/Boston (MA): Brill, 2016, s. 11-13). Yunanca kelime üretme kaidelerine dayanarak üretilen modern bir icat olan *allēgoresis** terimi, hem katmanlı bir anlatının kendisini (krş. Cic. *Att*. 2.20.3) hem onun katmanlı bir şekilde yeniden okunmasını (krş. Plut. *Aud*. *poet*. 19e) bir arada içeren *allēgoria* mefhumunun bu iki yönünü birbirinden ayırmak için kullanılıyor. Dolayısıyla bu terimleştirmelerle *allēgoria* sadece anlatının kendisini, *allēgoresis** ise onun katmanlı okunuşunu işaret ediyor.

bedenin organı olduğu bilgisiyle, diğer organlarla arasındaki irtibatını da teferruatlı bir şekilde izah ederek, amellerinin o eldivenlerle nasıl bir bağı olduğunu resmederek ve bunu da bir kıssanın rivayet eden üslubuna başvurarak farklı bir anlam kademesi sunar. Alegori aynı şeyin yeni kisvelerini değil, aynı gibi görünen kisvelerin "altlarındaki" farklı irtibatların kurduğu anlatıyı ifşa eder.[12] Bu nedenle en başından itibaren "kıssa" (*ainos*) üslubu bütün ilişki ağlarıyla birlikte alegorik anlatının ana dokusudur.[13]

Öte yandan, terim haline gelmesi bu kadar gecikmesine rağmen alegorinin bir yordam olarak kullanımı MÖ 6. yüzyıla kadar geri götürülebilir. Bu çerçevede başta sahip olduğu kanonik[14] konum yüzünden Homerosçu, daha sonrasında ise Orpheusçu

[12] Alegorinin kişileştirmeyi aşan bu yönü, C. S. Lewis'in (Clive Staples Lewis, *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*, Oxford: Clarendon, 1936, s. 45-48) özellikle Ortaçağ edebiyatı çerçevesinde yaptığı bir ayrıma, yani sembolizm ile alegoriyi birbirinden ayıran ve alegoriyi salt bir kişileştirmeye indirgeyen yaklaşımının Antikçağ'daki alegorik uygulamalara teşmil edilemeyeceğini ortaya koyar. Her ne kadar, Lewis'in ayrımının temellendirilemez yanlarını kendisinden sonra sadece az sayıda kişi tarafından savunulmaya devam ettiyse de, ardılları arasında bir kısım eleştirmen 18. yüzyıl İngiliz şair Coleridge'i takip eden sembolizmi olumlarken, alegoriyi olumsuz anlamda kullanmaya devam etmiştir (Morton Wilfred Bloomfield, "Allegory as Interpretation", *New Literary History*, c. 3/2, 1972, s. 304). Daha ziyade Romantik estetik çerçevesinde bilhassa Paul de Man, Walter Benjamin, Johan Huizinga'nın yakından alakadar olduğu, daha tafsilatlı ele alınması gereken bu ayrımın ayrıntılarına bu yazıda girmemeyi tercih ediyorum. Bu meselenin ayrıntılarına ilişkin bkz. Gunnar Berefelt, "On Symbol and Allegory", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, c. 28/2, 1969, s. 201-212; Elias Polizoes, "Symbol and Allegory "in the Wake of Romanticism"," *Neohelicon*, c. 35/1, 2008, s. 145-156; Nicholas Carr, "Symbol and Allegory in Romantic History", *New Literary History*, c. 48, 2017, s. 171-192.

[13] Nitekim arkaik Yunan şiirinde *ainos* "hitap edilen dinleyicilere yönelik bir mesaj taşıyan şifre" olarak değer kazanır (Gregory Nagy, *The Best of Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, 3. bs., ilk bs. 1979, Baltimore (MD): The Johns Hopkins University, s. 222-224, 235-241). Bu nedenle şairin şiirindeki mesajı deşifre edebilecek "maharetli" dinleyicilere ihtiyaç vardır. Örnek olarak Pindaros'un övgü söylemi üç temel niteliği taşıyan dinleyicilere, bir tür "mutlu azınlık"a hitap etmektedir (Gregory Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore (MD): The Johns Hopkins University, 1990, s. 148). Pindaros'un söylemi, (1) *sophoi*'a, yani şairin şiirindeki mesajı deşifre edebilecek "maharetli" dinleyicilere (krş. Pind. *O*. 2.83-86, *I*. 2.12-13); (2) *agathoi*'a, yani şiirde şifrelenmiş bir mesaj halinde iletilen (krş. Pind. *P*. 2.81-88, *P*. 2.94-96, *P*. 10.71-72) uygun ahlaksal standartları taşıyan "soylular"a; (3) *philoi*'a, yani şairin "yakında ve yakın dostu" olan hem şairle hem birbirleriyle yakın iletişimleri sayesinde şiirde gizlenmiş mesajı topluma aktaran kişilere yönlendirilir. Ancak Pindaros'taki temel fark artık "ad"ların sadece dar bir *sophoi-agathoi-philoi* çevresine hapsolmadan, bu seçkin çevre aracılığıyla, bütün Akdeniz coğrafyasına yayılan Pan-Hellenik Yunan toplumu tarafından bilinmesi ve *epinikion* şiiri aracılığıyla defalarca yeniden hatırlatılmasıdır. Söz konusu üç niteliği taşımayan "güruh" (*okhlos*) bu özel "zafer nişane"sini bütün yönleriyle anlamayabilir (Erman Gören, *Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat*, İstanbul: Dergâh, 2015, s. 63, 349). Dolayısıyla şiirdeki kökleri çerçevesinde değerlendirildiğinde de alegorik olan, kendi anlatı katmanlarını daima bir "kıssa"nın (*ainos*) kisvesinde "arif olan"a sunar.

[14] Homeros'un Panhellenik Yunan toplumu için ifade ettiği kanonik konumun, *Kitabı Mukaddes*'inkiyle kıyaslanması mümkündür. Bir metnin bu düzeydeki kanonikliğinin koşullarını tartışan Finkelberg üç temel dayanakla Homeros'un bu konumda sayılabileceğini iddia eder: "(1) Eğitimde merkezî bir yer işgal etmelidir; (2) onu her türlü eleştiriden korumayı amaçlayan tefsir faaliyetinin odak noktası olmalıdır; (3) ait olduğu topluluğun kimliğinin ifade edildiği araç olmalıdır." (Margalit Finkelberg,

mısraların alegorik okumaları en temel başlangıç noktası olarak görülebilir. Homerosçu dizelerin alegorik okumaları sadece belirli bir felsefe okulunun öğretilerini temellendirmek gayesini taşımaz. Nitekim MS 1. yüzyılda yaşamış gramerci ve hatip Herakleitos'un *Homerosçu Problemler*'i (*Homērika Problēmata*) ya da geleneksel olarak Ploutarkhos'a atfedilen ancak gerçekte müellifi bilinmeyen *Homeros Üzerine* (*Peri Homērou*) başlıklı yapıtın yazarının anlayışları böyle bir felsefî yönelim içermez. Ancak felsefî olsun ya da olmasın her alegorik okuma belirli manzum metinlerin anlamının yoğunluğunu baştan kabul eder ve okurun dehasının bir avcının avının izlerini takip ettiği gibi anlamın katmanlarını takip etmesini talep eder. Bu anlam katmanları okurun keşfedeceği envaî çeşit mesajın fizikî, ahlakî, teolojik ya da mistik boyutlarını içerir. Homerosçu dizeleri böyle bir gaileyle okuyan erken örnekler arasında Lampsakoslu Metrodoros hem ahlakî hem kozmolojik okumalar sunar. *Derveni Papirüsleri*'ndeki şarih bize Orpheusçu dizelere yönelik fizikî, teolojik ve mistik okumalar bırakır.

Homerosçu dizeler başta olmak üzere manzum eserlerin "alt" anlamlarının sorgulandığı bu yaklaşımda, şairin *sahiden* alegorik bir niyeti olup olmadığı da tartışma konusudur. Alegorik bir okumadan çıkan alt anlam hakikaten şairin bizzat kastettiği bir anlam mıdır? Yoksa alegorik yorumcu kimi zaman şairi kendisinin niyet etmediği şekilde arkasına alarak kimi zaman da şaire rağmen alegoriyle "gizlendiği" varsayılan hakikatleri açıklamakla mı mükelleftir? Burada açığa çıkarılan anlamı mısralarının altına yerleştiren şairin kendisi değilse, bu "gizleyen" de kim olabilir? Bu sorular çerçevesinde mesele "temsil"le doğrudan ilişkili bir seviyede tartışılabilir. 20. yüzyılda alegoriye ilişkin tartışmalarda oldukça etkili olmuş bir isim olan Paul de Man'ın bir yaklaşımı bu konuya açıklık getirmektedir:

> "Her temsili şiir, farkında olsun ya da olmasın, daima alegoriktir ve dilin alegorik gücü, anlamaya açık bir temsilin özelleşmiş lafzi anlamını sarsar ve muğlaklaştırır. Ancak her alegorik şiir, yalnızca ulaştığı anlayışın zorunlu olarak hatalı olduğunu keşfetmeye davet eden ve anlamaya izin veren temsili bir unsur içermelidir."[15]

Dolayısıyla arkada alegorik anlamı mısralar arasında bilinçli bir şekilde saklayan *zarurî* bir öznenin aranması beyhudedir. Dilin kendisi, kaçınılmaz bir şekilde böyle bir katmanlı okumaya izin verir. Ancak "bilinçli şekilde" alegori içeren bir tarzda kaleme alınmış her metin içine zerk edilmiş "temsilî unsur" sayesinde kimi zaman birbirine zıt doğrultuda geliştirilecek müstakbel okumaların da önünü açar. Neticede alegorik okumaların farklı veçheleri sayesinde yorumun başka istikametlerde sınır tanımaz şekilde çağladığına, nihayetinde birer şelaleye dönüştüğü sahalar ortaya çıkardığına

"Canonising and Decanonising Homer: Reception of the Homeric Poems in Antiquity and Modernity", *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, ed., Maren R. Niehoff. Leiden/Boston (MA): Brill, 2012, s. 16). Homeros'un mısraları metnin bu yerleşik konumu yüzünden alegorik okumaların en başta gelen malzemesidir.

[15] Paul de Man, "Lyric and Modernity", *Forms of Lyric: Selected Papers from the English Institute*, ed. Reuben A. Brower, New York/London: Columbia University, s. 175.

şahit olunur. Felsefî doğa kavrayışları bu coşkun çağlayanlardan sadece birini ifade eder. Şimdi günümüze kalan metinlerinin hacmi ve metne yönelik muhtelif bakış açılarıyla irili ufaklı şelalelerin beslendiği membaları ve döküldükleri mecraları ele alalım.

2. Erken Uyanışlar: Adı Koyulmamış Alegorik Okumalar

Son dönemde alegorik okumanın kökenleri Homeros'un ilk yorumcularından da geriye bizzat Homeros anlatılarının içine götürüldü. *Odysseia*'da Penelopeia'nın rüyasının yorumu[16] alegorik okumanın başlangıcı olarak öne sürüldü, böylelikle alegori üretme ve bu anlatıları alegorik olarak yorumlama yordamı bizzat erken Yunan şiirinin şair neslinin kendi yaklaşımı olarak sunuldu.[17] Ancak bu önerinin çarpıcılığına rağmen, Homerosçu "gezgin şair"lerin (*rhapsōidos*) şiirleri bestelerken anlatıları kasıtlı bir şekilde katmanlı alegorik manalarla inşa edip etmedikleri sorusu esasen hâlen cevaplanamayacak durumdadır. Nitekim bir "mesel" (*ainos*) biçiminde *Ilias*'ta yerini alan ve sonra belki de başka göndermelerle hatırlatılan alegorik olduğu varsayılabilecek yegâne anlatı Phoiniks'in Akhilleus'a anlattığı *Atē* ile *Litai* hikâyesidir.[18] Şüphesiz *Litai* hikâyesi kişileştirme yordamının bariz bir örneğidir. *Allēgoria*'nın icap ettiği katmanların hakikaten Homerosçu şair tarafından kastedildiğini söylemenin temelinde *Ilias*'ın ana teması olan "gazab"ın (*mēnis*) müsebbibi olan Agamemnon ile Akhilleus arasındaki anlaşmazlık bulunuyor. Ancak ifade edilenin ayrıntıları alegorinin yorumcularının dakik okumalarıyla çeşitleniyor.[19] Zira Homeros'un anlatılarını alegorik bir şekilde yorumlayan şarihler, müellifin hakikaten bunu kastedip etmediği tartışmasına hiç girmeden, anlam katmanlarını kendilerince aralamaya gayret ediyorlar. Şüphesiz Benjamin'in tanımıyla "kendine has bir görüntü ile onun anlamı arasında yer alan, üzerinde mütabaka varılmış bir ilişki" (*ein konventionelles Verhältnis zwischen einem bezeichnenden Bilde und seiner Bedeutung*)[20] olarak alegori, yorumcuların da yarattığı ivmeyle Eski Yunan şiirinden Latin geleneğine oradan da bütün Batı şiirine sirayet etti.[21]

[16] Hom. *Od*. 19.535-569.

[17] Mirjam E. Kotwick, "Allegorical Interpretation in Homer: Penelope's Dream and Early Greek Allegoresis", *American Journal of Philology*, c. 141/1, 2020, s. 1-26.

[18] Hom. *Il*. 496-523.

[19] Bu konudaki antik yorumların çatallanışı ve sunulan ahlaki öğretinin mahiyetinin farklı anlaşılmalarına dair bkz. Naoko Yamagata, "Disaster revisited: Ate and the Litai in Homer's *Iliad*", *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, ed. Emma Stafford ve Juddith Herrin, London/New York (NY): Routledge, 2005, s. 21-28; Mikolaj Domaradzki, "Homer's *Litai*: Figurative or Literal? Heraclitus the Allegorist and Clement of Alexandria", *Classical Journal*, c. 116/4, 2021, s. 409-422.

[20] Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin: Ernst Rowohlt Verlag, 1928, s. 160.

[21] Andrew Laird, "Figures of Allegory from Homer to Latin Epic", *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, ed. George R. Boys-Stones, Oxford: Oxford University, 2003, s. 151-176. Bu geleneğin Batı şiirindeki devamlılığı için ayrıca bkz. Angus Fletcher, *Allegory: The Theory of Symbolic Mode*. Ithaca (NY)/London: Cornell University, 3. bs., 1970, s. 70-

Nitekim ancak bu süreğen alegori sayesinde antik tanrılar Ortaçağ Hristiyanlığı'nın pek de misafirperver olmayan ortamında hayatiyetlerini devam ettirebilme fırsatı buldular.[22]

Klasik Dönem'de Homerosçu dizelere yönelik alegorik okumalar etik ve kozmolojik düzeyde filozoflarla sofistler arasında oldukça canlı müzakerelere sahne oldu. Daha erken dönemdeki yorumların teferruatlarına ilişkin oldukça kısıtlı malumata sahibiz. Alegorik yorumlamanın Yunan düşüncesindeki başlangıç noktası olarak iki isim ön plana çıkıyor: Syroslu Pherekydes ve Rhegionlu Theagenes. Hangisinin daha önce alegorik yorumu kullandığı konusu hâlen tartışmalı durumdadır.[23] Origenes'in tanıklığıyla, Syroslu Pherekydes'in MÖ 6. yüzyılda Homeros'un mısalarını tenkidî bir gözle okuduğunu biliyoruz.[24] Pherekydes'in Homeros'taki tanrıları genel itibariyle birer kozmik güç olarak görüp kimi Homeros hikâyelerini böyle bir bakışla yorumladığını düşünmek için başka tanıklıklar da mevcuttur.[25] Pherekydes'in bu eğilimlerinde Samoslu Pythagoras'ın öğrencisi olması önemli bir rol oynamış olabilir. Nitekim Pythagoras'ın Samos'ta Homerosoğulları'ndan Hermodamas'la Homeros metinleri üzerinde inceleme yapmaya ve yorumlamaya yönelik çalışmalar yaptığı aktarılır.[26] Zaten Homeros ve Hesiodos'un metinleri Mousalar kültü çerçevesinde kimi ritüelleri icra etmek amacıyla Erken Pythagorasçılıkta kullanılıyor ve bu amaçla yorumlanıyordu.[27]

Keza MÖ 6. yüzyılda Rhegionlu Theagenes'in, alegorik yorum yaklaşımında öncü rol oynadığı Porphyrios tarafından ifade edilir.[28] Theagenes'in Homeros mısralarının farklı varyantları üzerinde etik yorumları dışında *physis*'in ve *kosmos*'un açıklanmasına yönelik alegorik yorumlarından da bahsedilebilir.[29] *Ilias*'ın 20. kitabında *theomakhē*

[22] Siegfried Kracauer, *Kitle Süsü*, çev. Orhan Kılıç, İstanbul: Metis, s. 225.

[23] Örneğin Buffière alegorik okumada daha önce olan yorumculuğu Theagenes'e atfederken, Struck oyunu Phenekydes'ten yana kullanır (Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris: Les Belles Lettres, 1956, s. 105; Peter T. Struck, *Birth of the Symbol Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton (NJ): Princeton University, 2004, s. 27). Bu konudaki tartışmanın güncel durumu için bkz. Mikolaj Domaradzki, "The Beginnings of Greek Allegoresis", *Classical Philology*, c. 110/3, 2017, s. 303-306.

[24] Pherec.[1] *DK* 7 B5 (Hermann Diels ve Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, c. 1-3, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 10. bs., 1960-1961, c. 1, s. 49).

[25] Pherec.[1] *DK* 7 A8, A9, B1, B1a (Hermann Diels ve Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, c. 1, s. 46-47).

[26] Neanth. *FGrH* 84 *fr*. 29 (Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: Brill, 1923-).

[27] Porph. *Plot*. 32; Iambl.[1] *Pyth*. 111 (krş. Robert Lamberton, *Homer the Theologian; Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles (CA)/London, University of California, 1986, s. 35).

[28] Porph. *ad Il*. 1.240.14–241.12 = Theagen. *DK* 8 A2. MS 2. yüzyılda eser vermiş olan Tatianos (Tat. *Or.* 31 = Theagen. *DK* 88 A1) Theagenes'in Kambyses (MÖ 529-522) zamanında yaşadığını kaydeder (Hermann Diels ve Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* c. 1, s. 51-52).

[29] Anna Novokhatko, "Homeric Hermeneutics on the Way from Athens to Alexandria", *More than Homer Knew – Studies on Homer and His Ancient Commentators*, ed. Antonios Rengakos, Patrick Finglass ve Bernhard Zimmermann, Berlin/Boston (MA): Walter de Gruyter, 2020, s. 90.

olarak anılan "tanrılar savaşı"nın esasen doğanın güçlerinin birbirleriyle mücadelesi olduğu doğrultusundaki yorumu kayda değerdir. Porphyrios'un aktarımına göre, Theagenes'in yapmak istediği tam da tanrılara dair hikâyelerin "uygunsuz" (*ou … prepontas*) oluşu meselesine bir "savunu" (*apologia*) sunmaktır.[30] Ancak kullanılan geç döneme ait terminoloji –onun *grammatikos* olarak nitelenmesi ve *hellēnismos* çalışmalarının kendisine atfedilmesi–Theagenes'e anakronik bir rolün atfedildiği kanaatini doğurmaktadır.[31] Yine de Homeros anlatılarına yönelik katmanlı bir okuma konusunda ilginin henüz MÖ 6. yüzyılda canlandığı inkar edilemez.

5. yüzyılda Anaksagoras'ın, onun öğrencisi olan Lampsakoslu Metrodoros'un, ayrıca Thasoslu Stesimbrotos'un Homeros'u birer yorumcu olarak okudukları kaydedilmiştir.[32] Metrodoros'un bir yorumu Homerosçu dizelerden alegorik bir okuma sayesinde belirli bir *ethos*'un izlerini takip eden bir yaklaşım sunar. Öyle ki Metrodoros'a göre *Ilias*'taki karakterler sadece kendi kimliklerini değil, aynı zamanda *kosmos*'un farklı veçhelerini ifade ederler. Agamemnon "esîr"in (*aithēr*), Akhilleus "güneş"in (*hēlios*), Helene yeryüzünün (*gē*), Paris "hava"nın (*aēr*), Hektor "ay"ın (*selēnē*) alegorik görünümlerinden başka bir şey değildir. Keza tanrılar da insan bedeninin alegorik temsilleridir: Demeter karaciğerin, Dionysos dalağın, Apollon ise safra kesesinin.[33] İlk olarak Demokritos'ta ifade bulan *mikros kosmos* (küçük evren) ifadesinin *kosmos*'u başta insana ve daha sonrasında da tüm canlı varlıklara içkin hale getiren yaklaşımı, terimleştirilmemiş bir şekilde de olsa Metrodoros'ta alegorik bir dille ifade edilir.[34]

3. Klasik Dönem'de Alegorik Perspektif

Klasik Dönem'de "alegorik" yorumun, başka deyişle bir anlatının "alttaki-niyet"ini (*hyponoia*) ifşa eden yorumlama biçiminin belirli bir olgunluk düzeyine eriştiği fikrini veren kanıtlara sahibiz. Hesiodos'un Mousaların ağzından aktardığı "biliriz biz söylemesini sahiciye benzeyen pek çok vehimleri, | ancak biliriz istediğimizde de hakikî şeyleri dile getirmesini"[35] biçimindeki çağrısı ve Solon'un "şairler pek çok aldatıcı

[30] *Peri Hypsous* (*Yüce Üzerine*) kitabının yazarı Pseudo-Longinos (*Peri Hypsous* 9.7) *theomakhē* sahnesinin "*allēgoria*'ya göre ele alınmadıkça, büsbütün dinsiz ve zihinde münasip bir şey bırakmaz" (*ei mē kat' allēgorian lambanoito, pantapasin athea kai ou sōizonta to prepon*) halde olduğunu ifade eder. Bu yaygın kanaat Stoacı geleneğin özellikle aşağıda değineceğim alegorici Herakleitos'un Homeros'u savunmasının sebebi olmuştur.

[31] Schol. Dion.[6] 164.23 = Theagen. *DK* 8 A1 (Hermann Diels ve Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* c. 1, s. 51).

[32] Plat. *Ion* 503c; krş. Xen. *Sym*. 3.6.

[33] Metrod.[1] *DK* 61 A2-A3 (Hermann Diels ve Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* c. 2, s. 49).

[34] Democr, DK 68 B 34 (Hermann Diels ve Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* c. 2, s. 153).

[35] Hes. Th. 27-28: idmen pseudea polla legein etymoisin homoia, | idmen d' eut' ethelōmen alēthea gērysasthai.

şeyler söylerler"[36] tespiti böyle bir okuma uğraşının niçin elzem olduğunu zaten ortaya koyuyordu. Şiirdeki *pseudos* unsurlar şairin "yalan"larını değil, ya doğrudan Mousalardan aktararak ya da şairâne bir yola müracaat ederek dinleyicisine takdim ettiği "aldatıcı şey"leri ya da "vehim"leri ifade ediyordu. Dolayısıyla ilahî alandaki eylemlere ilişkin anlatılar böyle bir vehim perdesinin aralanmasını ve arkadaki hakikî niyetin ortaya çıkarılmasını gerektiriyordu. Bu istikamette, Homeros'un ve diğer şairlerin mit anlatılarının dış kabuğunun altındaki hakikati anlamanın yolu olarak alegorik okuma peyderpey merkezî bir rol kazandı.[37] Platon'un ve Aristoteles'in bu yordamla kurdukları ilişki geleneğin süreğen kısmının, Stoacı ve Yeni-Platoncu yaklaşımların, yönünü belirlemede göz ardı edilemeyecek bir başlangıç noktası oluşturdu. Dolayısıyla Klasik dönemin koşulları alegorik okumanın iki yönünü, yani şairlerin doğanın mahiyetini anlatan anlatılarını "savunucu" ve *physiologoi* olarak bilinen Sokrates-öncesi düşünürlerin yadırganan kimi görüşlerini "benimseyici" yönelimlerin birleştirilmesiyle sonuçlandı.[38]

3.1. Platon'un "Alegorik" Olana Yönelik Tutumu

Platon'un katmanlı anlatıları üretmede ve felsefî yaklaşımını bunlar üzerine kurmakta usta bir kalem olduğunu uzun uzadıya anlatmaya ihtiyaç görmüyorum. Sadece "mağara alegorisi" olarak nam salan hikâye yahut "güneş alegorisi" dahi bunun apaçık kanıtlarını sunuyor.[39] Ancak Platon'un diyaloglarında alegorik okumaya yönelik tutumu bu konuda ikircikli bir tartışmanın çıkmasına neden oluyor. *Sokrates'in Savunması*'nda Sokrates'in sorguladığı ve bilgelik konusundaki zayıflıklarını ortaya çıkardığı meslek gruplarından biri de şairlerdir.[40] Platon'un şairlere yönelik eleştirisi ve anlatılarına itimat etmeyen tutumu *Devlet* diyaloğunda da sürer. Eğitim konusunda "alttaki-niyet çerçevesinde işlenmiş olsun ya da alttaki-niyet araştırılmadan olsun"[41] uygunsuz olduğu düşünülen –Hera'nın Zeus tarafından bağlanması ve Hephaistos'un Olympos'tan

[36] Sol. *fr*. 29 West: *polla pseudontai aoidoi* (Martin Litchfield West, ed., *Iambi Et Elegi Graeci: Ante Alexandrum Cantati*, Oxford: Clarendon, 1972, c. 2, s. 157).

[37] Ksenophon Sokrates'in ağzından "alttaki-niyeti" (*hyponoia*) anlamanın öneminden bahsederken, bu eğilimlere işaret ediyordu (Xen. *Symp*. 3.6). Nitekim Nagy'ın işaret ettiği gibi, Pan-Hellenik poetika "mitler"i (*mythoi*) "hakikat"in (*alētheia*) dış kabuğu olarak sunuyordu (Gregory Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, s. 66).

[38] Mikolaj Domaradzki, "Antisthenes and Allegoresis", *Early Greek Ethics*, ed. David Conan Wolfsdorf, Oxford: Oxford University, 2020, s. 361. Bu birleşimin Platon'un diyaloglarını yazdığı çağda tam anlamıyla vücud bulduğunda Domaradzki'yle hemfikir olmama rağmen, Anthistenes'in bu gelenekteki konumuyla ilgili kesin kanaatlere varmak için yeterli veriye sahip olmadığımızı düşünüyorum.

[39] Plat. *Rp*. 7.514a-520a, 6.506f-507a; krş. Plat. *Phaedr*. 229c-230a. Platon'un mit ve alegoriyi kendine has temellendirme biçimini geliştirmek üzere nasıl kullandığına ilişkin ayrıca bkz. Mary Margaret McCabe, "Myth, Allegory and Argument in Plato", *Apeiron*, c. 25, 1992, s. 47-67.

[40] Plat. *Ap*. 22b-c.

[41] Plat. Rp. 2.378d3-e3: out' en hyponoias pepoiēmenas oute aneu hyponoiōn.

atılması gibi– mitlerin bunların katmanlı anlamlarını ayırt edemeyecek durumda olan çocuklara öğretilmemesi gerektiği ileri sürülür. Bu yaklaşımın ana kaynağı mitin bir alet olarak değeri dışarıda bırakıldığında Platon için elzem olmadığı kanaatidir. Öyle ki bir mit ancak felsefî öğretiyle aynı konuda onunla ahenkli olduğu koşulda doğru, uyumsuz olduğunda ise yanlıştır. Dolayısıyla felsefî öğretiyi doğrudan desteklemeyen bir mitin doğruluğunun savunulmasına gerek yoktur.[42] Bu temel argüman Platon sonrası gelenekte alegoriye yönelik gerek Stoacı gerek Yeni-Platoncu tutumun Platon'la çelişmediğini de ortaya koyar. Zira Platon alegoriden sakındırıcı bir konumda durmak yerine, alegorinin riskli kullanımlarına karşı uyarır. Nitekim kendi dönemindeki cari kimi alegorileri Platon'un metinlerinde kullandığına dair kanıtlarımız da bulunuyor.[43] Stoacı fizik de, Yeni-Platoncu kozmoloji de Homerosçu mitleri kendi felsefî öğretilerini temellendirmenin aygıtları olarak kullanır.

3.2. Aristoteles'in "Alegorik" Olana Yönelik Tutumu

Hocası Platon'dan bağımsızlaşan fikirleriyle bilinen Aristoteles'in de ilk bakışta şiirin alegorik yorumuna yönelik güvensiz bir tutum sergilediği düşünülür. Bunun en temel nedeni *Peri Poiētikēs* eserinde alegorik yoruma hiç değinmemiş olması ve Platon'a göre mitten ziyade argümana dayanan bir temellendirme yöntemini benimsemedir. Ancak sanılanın aksine Aristoteles'in alegoriye yönelik tutumu uzlaştırıcı bir yön izler. Nitekim *Metafizik*'inin daha başında mit ile felsefe arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekerek, "mit-sever de belirli bir biçimde bilgelik-severdir" tespitini yapar.[44] Aristoteles burada felsefenin kökensel anlamını vurgular tarzda aynı şekilde türetilen iki kelimeyi, "mit-sever" (*philomythos*: *philo*[*s*] + *mythos*) ile "bilgelik-sever" (*philosophos*: *philo*[*s*] + *sophos*) yani filozof arasındaki bağlantıyı gündeme getirir. Nitekim eserinin ilerleyen kısmında açıkladığı üzere, Aristoteles zanaatın ve felsefenin tekrar tekrar yok olup yeniden keşfedildiğini, dolayısıyla nesiller boyu aktarılan mitlerin bu

[42] Luc Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, çev. Catherine Tihanyi, Chicago (IL)/London: The University of Chicago, 2004, s. 27. Felsefî öğretiye mitin uygunluğunu, hikâyenin lafzî anlamına eklenen bir "kaide" (*nomos*), "model" (*typos*) ya da "kanaat"in (*doksa*) bahsedilen öğretiyle ahenkli olup olmadığıyla ilişkilendirmek mümkündür (Jonathan Tate, "Plato and Allegorical Interpretation", *The Classical Quarterly*, c. 23/3-4, 1929, s. 145-146). Dolayısıyla Platon açısından, mitte kastedilen "kaide" (*nomos*), "model" (*typos*) ya da "kanaat" (*doksa*) felsefece işe yaramaz durumdaysa, mitin kabuğundan kurtarılıp gerekçeli hale getirilmesine de gerek yoktur.

[43] Son dönemde daha ayrıntılı bir incelemeyle ortaya koyulduğu üzere, *Derveni Papirüsleri*'nde yer alan kimi Orpheusçu alegori örnekleri Platon'un diyaloglarındaki kimi anlatılarla bariz koşutluk taşır (Walter Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker: Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", *Antike und Abendland*, c. 14, 1968, s. 100; krş. Mirjam E. Kotwick, "Ἀνόητοι Ἀμύητοι: Allegorical Interpretation in the Derveni Papyrus and Plato's *Gorgias*", *Classical Philology*, c. 114, 2019, s. 173-196).

[44] Aristot. Metaph. A 2, 982b18-19: *ho philomythos philosophos pōs estin*.

zanaatların birikimini ve felsefî hakikatlerin kabuğunu içerdiği kanaatindedir.[45] Nitekim geç bir tanıklık olmasına rağmen, MS 1. yüzyılda yaşamış ve eser vermiş Bursalı Dion Khrysostomos Aristoteles'in Homeros'a yönelik ilgisini "hayran olup hayli hürmet ederek pek çok diyaloğunda şairi ele almıştır" sözleriyle ifade eder.[46]

Öte yandan bu uzlaştırıcı tutuma rağmen, Aristoteles'in şiirden bizim bağlamımızda kozmolojik hakikatleri çıkarmak üzere alegorik yoruma müracaat ettiğini kesin ifadelerle söylemek mümkün görünmüyor. Aristoteles'in bir Homeros metnini alegorik yorumladığını düşündürmeye en yakın metin olan *Odysseia*'nın 12. kitabı üzerine yorumu dahi, "alegorik" (*allēgorikōs*) olmaktan ziyade, "doğal unsurlara dayanan" (*physikōs*) bir tahlil sunar.[47] Ancak Aristoteles'in sistematik tahlillerini alegoriyle ilişkilendiren antik tanıklıklar da mevcuttur. Örneğin *ambrosia* taşıyan kumrulara dair Aristoteles'in yaklaşımı "alegorik" (*allēgorikōs*) olarak nitelenir.[48] Aristoteles alegorik yorumlamayı doğrudan kullanmış olsa da olmasa da,[49] neticede özellikle Stoacı haleflerinin çok daha bariz alegorik yaklaşımlarına ilham kaynağı olduğu söylenebilir. "Doğa"nın (*physis*) tanımlanması ve tasvirine yönelik felsefî doktrinlerin başta Homeros olmak üzere manzum mit anlatılarının, ritüellerin, sanat eserlerinin ve kült uygulamalarının alegorik okunması üzerine kuruluşu tam anlamıyla Hellenistik dönemin düşüncesinde belirginleşir.

4. Hellenistik Dönemde Alegorik Perspektif ve Stoacılar

Birbiriyle rekabet halindeki farklı felsefe okullarının yeni felsefî çevresinde bir okulun reddettiği çalışma sahası başka bir okul tarafından ayrıntılarıyla ele alındığından alegorik okumanın fikrî zeminde değerlendirilebilmesi ihtimali güçlenmiştir. Bu eğilimler, Hellenistik felsefe okullarının alegorik okuma gibi aygıtları yeni kurdukları felsefî disiplin ve onların kısımlarını daha yaygın hale getirebilecek aygıtlara başvurmaya hevesli olmalarıyla da açıklanabilir. Ancak Hellenistik Dönem'de alegorik okuma yeni bir yordam olarak keşfedilmiş ya da icat edilmiş değildir. Bilakis geçmişi MÖ 6. yüzyıla kadar geri götürülebilen bir geleneğin canladırılmış halidir. Epikourosçu gelenekte özellikle psikolojik kimi tespitler için başvurulan ancak temelli kurgulara

[45] Aristot. *Metaph*. Λ 8, 1074b1-14.

[46] Dio Chrys. Or. 53.1: en pollois dialogois peri to poiētou diekseisi, thaumazōn auton hōs to poly kai timōn.

[47] Robert Mayhew, *Aristotle's Lost Homeric Problems: Textual Studies*, Oxford: Oxford University, 2019, s. 169-194; krş. Robert Mayhew, "Aristotle on Helios' 'Omniscience' in *Iliad* 3 and *Odyssey* 12: On Schol. B* *Iliad* 3.277", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, c. 60, 2020, s. 98-123.

[48] Eustath. ad Hom. *Od*. 12.62-5 (2.10.6-11.32).

[49] Bu konuda peşin bir hüküm vermeye yeltenmeden tartışmanın genel bir resmini veren bir çalışma olarak bkz. Nicholas James Richardson, "Aristotle's Reading of Homer and Its Background", *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, ed. Robert Lamberton ve John J. Keaney, Princeton (NJ): Princeton University, 1992, s. 30-40.

zemin oluşturmayan alegorik okumaların aksine,[50] Stoacı okulun başlangıcından itibaren okulun "doğa" (*physis*) ile ilgili tespitlerinin ana zemini olarak alegorik okumalara müracaat edilmiştir. Bu alegorik okumalar rakipleri tarafından alaya varan bir üslupla eleştirilerek Stoacı okulun hedef gösterilmesine neden olsa da, Stoacı geleneğin alegorik okumaları etkin bir şekilde kullanıp açıkça öğretilerinin zemini yapmaktan vazgeçmediklerini görüyoruz.[51] Bu riski neden aldıklarını anlamak, alegorinin Stoacı gelenekteki başat rolünü anlamanın kestirme yollarından biridir. Bilinen dünyanın Büyük İskender'in ölümünden sonra bütünüyle değiştiği koşullarda, çok daha geniş kalabalıklara hitap etmek durumunda kalan Stoacı filozof için alegoriye başvurmak tam olarak "kurnaz bir taktik" oldu.[52] Bu taktiğin nasıl bir felsefî sistem kurmaya hizmet edeceği Stoacı okulunun Romalı devlet adamlarını dahi etkileyen Varro'ya hatta Augustinus'a kadar erişen uzun tarihinde ortaya çıktı.[53] Dolayısıyla Stoacı perspektifin belirli bir devamlılığı olsa da, *allēgoria*'ya yönelik bir Stoacı bakıştan değil, Stoacı bakışlardan söz etmek çok daha yerinde olacaktır.

4.1. Stoacı Başlangıçlar: Zenon ve Kleanthes

Diogenes Laertios Stoacıların felsefeyi üç kısımda ele aldıklarını aktarırken bu konuda üç farklı teşbih kullandıklarını aktarır: (1) Felsefe bir hayvana benzer, kemikleri ve sinirleri "mantıkî kısım"la (*to logikon*) benzerlik gösterirken, daha etli yerleri "ahlakî kısım"la (*to ēthikon*), ruhu ise "fizikî kısım"la (*to physikon*); (2) keza bir yumurtaya da benzer, dış kabuğu mantıkî kısımla, ondan sonraki kısmı [olan akı] ahlakî kısımla, en iç kısmı [olan sarısı] ise fizikî kısımla benzerlik gösterir (3) ya da o bütünüyle mümbit bir tarlaya benzer, onu çevreleyen çit mantıkî kısım, mahsül ahlakî kısım, toprak ve ağaçlar ise fizikî kısım gibidir.[54] Dolayısıyla üç teşbihte de dikkat çeken –canlıya hareketi sağlayan ruh, yumurtanın tohumunu içeren sarısı ya da tarla ya da bahçenin toprağı ve ağaçları– "doğa"nın yerli yerince bir hayatın tesisinde ana zemin olmasıdır. Nitekim okulun kurucusu olan Kitionlu Zenon'a (MÖ 335-263) göre "nihai-gaye doğayla mutabık bir şekilde yaşamaktır".[55]

[50] Lucretius'un *De Rerum Natura* eserinde yeraltında yaşanan kimi cezalandırmalar ve sıradan Yunan müminini korkutan sahneler normal yaşamda çekilen duygusal sıkıntılardan başka bir şeye işaret etmez (Lucr. 3.978-1023). Yunan dünyasının merkezden uzak yerlerinden gelen ilk Stoacı filozofların aksine, bir Atinalı olan Epikouros'un "eğitim"i (*paideia*) bütünüyle terk etmeyi öneren felsefî programı içinde Homeros'a yer vermediği net bir şekilde kayıt altına alınmıştır (Epic. *fr.* 228-229: Hermann Usener, *Epicurea*, Leipzig: B. G. Teubner, 1887, s. 171-172)

[51] Krş. Cic. *Nat. deor.* 36-41 (Cicero, *Tanrıların Doğası*/*De Natura Deorum*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu, İstanbul: Kabalcı, 2012, s. 73-79); Philod. *Piet.* 17-18.

[52] Glenn W. Most, "Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric", *The Cambridge Companion to Allegory*, ed. Rita Copeland ve Peter T. Struck, Cambridge: Cambridge University, 2010, s. 28.

[53] Varr. *fr.* 6, 7 (M. Terentius Varro, *Antiquitates Rerum Divinarum*, I: *Die Fragmante*, ed. Burkhart Cardauns, Wiesbaden: Steiner, 1976, s. 18-19); Aug. *Civ.* 6.12; krş. *SVF* 2.1009.

[54] Diog. 7.40.

[55] Diog. 7.87: *telos* […] *to homologoumenōs tēi physei zēn*.

Bu doğanın açıklanması amacıyla, Stoacılığın başlangıcından itibaren Homeros'un mısralarıyla yakından ilgilendiği söylenebilir. Zenon'un *Homeros Sorunları*'na (*Problēmata Homērika*) hasredilmiş beş kitaptan oluşan bir eseri ve *Ilias*, *Odysseia* ve yine Homeros'a atfedilen *Margites*'e[56] hatta Hesiodos'un *Theogonia* eserine yönelik yorumları bulunduğu kaydedilir.[57] Kendisinin Hera'yı hava, Zeus'u esîr, Poseidon'u deniz, Hephaistos'u ise ateş ile özdeşleştirdiği aktarılır.[58] Zenon'un öğrencisi Kleantes'in Orpheus, Mousaios, Homeros, Hesiodos, Euripides'in mısralarını yorumlayan yaklaşımlarıyla okulda bu eğilimler devamlılık kazanır.[59] Kleanthes'te de Zeus yine "esîr" (*aithēr*) olarak kuşatıcı hakimâne konuma yerleştirilirken, Apollon "güneş"le (*hēlios*) özdeş bir tanrı olarak fizikî birer fenomenin mitolojik temsilleri olarak ele alınır.[60]

Zenon'daki bu başlangıç noktası peyderpey sistematik bir görünüm kazanarak sonrasında okulun idarecisi olacak halefleri tarafından sürdürülür. Bu sürekliliğin ana dayanağı tanrıların kökeni meselesinde Stoacı öğretinin aldığı konumdur. Bu konumu sağlamlaştırmak için tanrıların etkinlik alanlarını alegorik bir okuma vasıtasıyla doğal şeylerin kökeni ve işleyişiyle ilişkilendirirken kendilerine has bir "etimoloji" (*etymologia*) yordamına da müracaat ederler. Cicero'nun aktardığı bu alegorik temelli etimolojiler, Stoacılar açısından sahih bir dinin gereği olan mitlerin yaratısı tanrıların örtüsünü açmaya ve onların temsil ettiği doğal hadiseleri açıklamaya hizmet eder.[61]

56 *SVF* 1.41. Nitekim *Margites*'e atıf yaptığı kısımda Dion Khysostomos Zenon'un Homeros'un eserlerinde herhangi hiç hata bulmadığını bunun da Antisthenes'e kadar geri götürülebilecek bir anlayışın Zenon tarafından geliştirilmiş halinden kaynaklandığını ifade eder. Öyle ki şair kimi şeyleri genelgeçer "kanı"ya (*doksa*) dayanarak, kimi şeyleri de "hakikat"e (*alētheia*) dayanarak ifade eder (*SVF* 1.274 = Dio Chrys. *Or.* 53.4). Şüphesiz hakikate dayanarak ifade edilenlerin filozofun yorumuyla mit kabuğundan sıyrılması gerekir.

57 *SVF* 1.167, 1.100, 1.103-105.

58 *SVF* 1.169.

59 *SVF* 1.539.

60 *SVF* 1.535-537, 1.540-543.

61 Cic. *Nat. deor.* 2.66-69 (Cicero, *Tanrıların Doğası/De Natura Deorum*, s. 229-235). Bu noktada Stoacılar'ın, hiç değilse erken dönemde, mit anlatılarının bilinçli bir şekilde Stoacılar'ın yorumlayıp çıkardığı hakikatleri kastetmediğini düşündüklerini söylemek mümkündür. Nitekim Boys-Stones'un işaret ettiği gibi, başından itibaren bu anlatıların "bütünüyle batıl inançlarla" (*superstitione omni*: Cic. *Nat. deor.* 2.63) dolu olduğunu düşünüyorlardı (George R. Boys-Stones, "The Stoics' Two Types of Allegory", *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, ed. George R. Boys-Stones, Oxford: Oxford University, 2003, s. 190-196). Dolayısıyla Long'un temellendirdiği üzere, Homeros'u mısraları alegorik anlatılar oluşturmak üzere bilinçli bir şekilde inşa eden güçlü bir alegorici yahut bir tür gizli-Stoacı olarak görmüyorlardı (Anthony Arthur Long, "Stoic Readings of Homer", *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, ed. Robert Lamberton ve John Joseph Keaney, Princeton (NJ): Princeton University, 1992, s. 41-66). Ancak *kosmos*'un bilgisi zaman içinde insanlar arasında aşınıp yok olmuş olsa da, başlangıçta insanın daha saf bilgiye sahip olduğu kanaatini de taşıyorlardı. Bu nedenle *etymologia* bu batıl inançların arasından ilk nesil insanların sahih bilgisinden kalan kırıntıları çıkarabilmek için bir etkin bir aygıt haline geliyordu. Alegorik yorumlama ile *etymologia* arasındaki birbirini besleyen ve Stoacı geleneğin ilerleyen safhalarında belirginleşen ilişkiye dair ayrıca bkz. Glenn W. Most, "Allegoresis and Etymology", *Canonical Texts and Scholarly Practices: A Global Comparative Approach*, ed. Anthony Grafton ve Glenn W. Most, Cambridge: Cambridge University, 2016, s. 52-74.

Dolayısıyla Platon'un *Kratylos* diyaloğunda bahsedildiği tarzda, adlar koyulmadan önce şeylerin bir bilgisi ad/yasa-koyucuda (*nomothetēs*) mevcutsa, bu bilgiyi yeniden keşfetmek mümkün olabilir; nitekim Stoacı etimoloji de tam olarak bunu yapmaya niyet eder.[62] Bu alegorik etimoloji uygulamalarından birinde Zenon Titanları bütünüyle doğal unsurlar üzerinden anlamaya girişir:

> Zenon Titanların her zaman dünyanın "temel unsurları" (*stoikheia*) olduklarının söylendiğini ifade eder. Zira Koios Aiolia tarzında "pi" (π) harfi "kappa" (κ) harfi yerine kullanıldığından "nitelik"i (*poiotētēs*), Kreios[63] "krallığa özgü" (*to basilikon*) ve "hakimâne" (*to hēgemonikon*) olanı, Hyperion "yukarı doğru gitmek"ten (*hyperanō ienai*) hareketle yukarı yönelen hareketi ifade eder; keza bütün hafif şeyler "yukarıya ağmak" istikametinde çıkmakta olan bir "doğa"ya (*physis*) sahip olduğundan, bu türden kısma da Iapetos adı verilir.[64]

Bariz bir şekilde gözlemlenebileceği üzere, Zenon, büyük bir ciddiyetle doğanın kısımlarını tanrıların adları üzerinden açıklamak üzere, Platon'un *Kratylos*'undakilere çok benzeyen etimolojilere müracaat eder. Nitekim Zenon'un öğrencisi ve Stoacı okuldaki halefi Kleanthes (MÖ 331-232) de tanrı adlarının etimolojileri üzerinden alegorik yorumlama geleneğini sürdüren bir tutum izler. Macrobius'un aktardığı kadarıyla, Kleanthes gerek "başka başka yerlerden" (*ap' allōn kai allōn topōn*)[65] doğduğundan ötürü güneşle özdeşleştirdiği Apollon'un gerek tanrının kült unvanlarından biri olan Loksias'ın etimolojilerini yaparak güneşin işlevleriyle tanrının etkinliklerini ilişkilendirir.[66] Hatta tanrı Dionysos'u da güneşin gün içindeki seyriyle ilişkilendirerek, doğudan batıya gökyüzünü "katettiği" (*dionysai*) için güneşin bu adı aldığını düşündüğünü belirtir.[67] Dolayısıyla Stoacı anlamda mit içinde gizli kalmış olan –"gizlenmiş" değil, çünkü bir fail olarak şair tarafından bilinçli bir şekilde gizlenmiş olması zorunlu değil– "aslî unsur"u (*etymos*) araştıran *etymologia*'nın ortaya çıkardığı veri her ne kadar alegorik anlatının tamamını değilse de onun kurucu bir unsurunu, başka deyişle bir molekülü oluşturan atomlardan her birini sağlıyor.[68]

[62] Erman Gören, *Kratylos'a Yorumlar:* Physis-Nomos *Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme*, Cilt 2, İstanbul: Dergâh, 2016, s. 317-318.

[63] Homeros'un *Ilias*'ta sıklıkla Agamemnon (Hom. *Il*. 1.130, 1.285, 2.100, 2.369, 2.411, 2.477, 2.576, 3.118, 4.153, vd.) birkaç kez de tanrı Poseidon için kullandığı (Hom. *Il*. 8.208, 13.215, 14.150, 21.435) "hakimâne" olarak çevrilebilecek *kreiōn* epiteti Zenon'un kurduğu etimolojik bağlantının dayanağı gibi görünüyor.

[64] *SVF* 1.100 = Sch. ad Hes. *Th*. 134.

[65] *SVF* 1.540 = Macr. *Sat*. 1.17.8.

[66] *SVF* 1.541, 542 = Macr. *Sat*. 1.17.31, 36.

[67] *SVF* 1.546 = Macr. *Sat*. 1.18.14.

[68] Claartje Van Sijl, "Stoic Philosophy and the Exegesis of Myth", Doktora Tezi, Utrecht University, 2010, s. 109, 115, 141, 250. Stoacı geleneğin alegorik yorumlarını *etymologia*'nın rolünü vurgulayan tarzda inceleyen Domaradzki, Stoacı yorumlama çabasının anakronik bir şekilde Romantik alegori-sembol ayrımına çerçevesinde görülemeyeceğini ortaya koyar (Mikolaj Domaradzki, "Stoic Allegoresis: The Problem of Definition and Influence", *Classical Philology*, c. 117/1, 2022, s. 158). Bu ayrımdan kurtulmak, aşağıda ele alacağımız üzere, *symbolon*'u alegori anlamında kullanan Stoacı öğretinin kendi özgün bağlamından koparılmadan değerlendirilebilmesi açısından elzemdir.

Öte yandan, Kleanthes'in "Zeus'a İlahi" (*Hymnos eis Dia*) başlıklı manzum eseri, sadece geçmişteki mit anlatılarının alegorik bir okumasını değil, Stoacı tanrı anlayışının tasvir edildiği bir *allēgoria*'nın doğrudan ürettildiği bir "şiir/yaratı"yı (*poiēsis*) de sunar. Aynı zamanda hem aşkın hem içkin olan Stoacı Zeus'un ilahî formu içinde övülerek yüceltildiği bu metin,[69] Stoacı öğretim metodunda tanrı öğretisinin sağlamlaştırılmasına hizmet eden şairâne bir tahkimat olarak yerini alır. Dolayısıyla mit geleneğinin bilgisi Zeus'a yönelik Stoacı felsefî bakışını desteklemek üzere kullanılır. Kleanthes ilahinin özellikle *physis*'in işleyişine yoğunlaşan başlangıç kısmında kullandığı epitetler ve üslupla dikkat çekmektedir:

> Ey ölümsüzlerin en-yüceltilmişi, çok adlı-daima her-şeye-kadir olan
> Zeus, "doğanın bânîi" (*physeōs arkhēgos*), yasanla her şeye yön veren
> selam sana. Hakkındır senin bütün ölümlüler arasında sana seslenilmesi;
> sendendir bizim "köken"imiz (*genos*), pay alarak tanrının benzeyişinden,
> öyle ki yalnızca yaşarız ve yaparız işimizi biz ölümlüler olarak yeryüzünde;
> Durmadan teganni edeceğim seni ve edeceğim terennüm senin kudretini.
> "Bütün evren" (*pas kosmos*) dönüp durarak yeryüzünün çevresinde, sana
> itaat eder sevkettiğinde onları, razı olurlar senin tarafından idare edilmeye;
> böylece kulun olur senin yenilmez ellerinin altındaki
> o iki-ağızlı, ateşli, daima-yaşayan yıldırımın;
> zira <tamamlanır> onun çakması sayesinde "doğa"nın (*physis*) bütün işleri,
> sen onunla doğrultursun "müşterek *Logos*'u" (*koinos Logos*), geçer durur o her şeyin
> içinden, kavuşturarak birbirine küçük ve büyük ışıkları.[70]

Kleanthes'in metnini kurarken kullandığı epitetler, sanki kapladığı mit kabuğuyla Stoacı öğretiyi daha kabul edilebilir bir hale getirirmiş gibi, dinleyicisini "ilahi"nin (*hymnos*) havasına sokan bir üslupta dile getirilir.[71] Geleneği sadık bir şekilde takip eden tarzda başlayan bu "ilahi" (*hymnos*), en temelde "doğa" (*physis*) ile "tanrı" (*theos*) arasındaki meseleye Stoacı çözümün ritüel bir biçimini sunarak, doğanın alegorik tanrı anlatıları üzerinden izah edilmesine zemin hazırlar. Zeus'a "doğanın bânîi" (*physeōs arkhēgos*) olarak hitap edilmesi muhtemelen metodolojik eğilimler itibariyle Platon'un *Kratylos*'unu *etymologia* uygulamalarında bir başvuru kaynağı sayan Stoacı gelenek açısından manidardır. *Kratylos*'ta *ousia*'nın etimolojisini yaparken, Sokrates şeylerin "müsebibinin ve ilk nedeninin itme olduğunu" (*to oun aition kai arkhēgos* […] *einai to ōthoun*) bu nedenle *ousia*'nın böyle adlandırılmış olduğunu ifade eder.[72] *Arkhēgos*

[69] Johan Carl Thom, *Cleanthes's* Hymn to Zeus: *Text, Translation, and Commentary*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, s. 25-26.

[70] *SVF* 1.537.1-13 (Johan Carl Thom, *Cleanthes's* Hymn to Zeus: *Text, Translation, and Commentary*, s. 34-36).

[71] Zeus'a atfedilen epitetler gerek Homeros'a ["en-yüceltilmiş" (*kydistos*): Hom. *Il*. 2.412, 3.298, 3.320, 7.202, 24.308], gerek *Homerosçu İlahiler*'e ["çok-adlı" (*polyōnymos*): Hom. Hymn. 2.18, 32], gerekse tragedya şairlerine ["her-şeye-kadir" (*pankratēs*): Aeschl. *Suppl*. 816, *Eum*. 918; Soph. *Ph*. 679] anıştırma yapmaktadır.

[72] Plat. *Crat*. 401d (Erman Gören, *Platon: Kratylos. Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler*, Cilt 1, İstanbul: Dergâh, 2016, s. 100-101).

bir şehir için "kurucu kişi"[73] gibi bir anlama gelebileceği gibi, "ilk neden" ya da "bir şeyin kaynaklandığı güç"[74] anlamına da gelebilir. Şayet Kleanthes'in *Kratylos*'taki etimolojiye bir nazire yapma niyeti vardıysa, hareket için "itme" (*to ōthoun*) ne ise "doğa" (*physis*) için de Zeus oymuş gibi düşünülmüş ve sunulmuştur. Ne ölçüde ciddi ne ölçüde parodik bir çizgi taşıdığı oldukça tartışmalı olan[75] Platon'un *Kratylos*'unun etimolojik kısımda sunulan, örneğin Stoacı eğilimleri rakiplerine yönelik "alaycı" bir üsluptan ziyade, hitap ettikleri çoğu sıradan insanlardan oluşan büyük kitlelerin anlayacağı seviyede bir belagatle, ciddi felsefî meseleleri tartışmaya yönlendirmiştir. *Koinos logos*'un "doğru istikameti kazanması" (*kateuthynein*) Zeus sayesinde olur. Bu tam da Stoacı filozofun alegori vasıtasıyla yapmak istediği, yani muazzam bir kültür bütünlüğü inşa etmek için Stoacı *Logos*'un izhar edilmesidir. Bu aynı zamanda, Zeus'la özdeşleştirilen ve "doğa"nın bütün hareketlerinin arkasındaki neden olan *Pneuma*'nın izharıdır.[76]

4.2. Khrysippos'ta *Symbola*'nın İmkan Tanıdığı "Fizikî" Açıklama

Kleanthes'in öğrencisi olan ve Stoacı düşünceyi büyük ölçüde sistematize eden Khrysippos'un (MÖ yak. 280-207) alegorik Homeros ve Hesiodos okumaları özellikle başvurduğu bir terimleştirmenin izini taşır. *Symbolon* kelimesi (çoğul haliyle *symbola*) Khrysippos'ta kendinden önceki döneminde kullanılmayan bir anlamda kullanılır. Bu terimin damgasını vurduğu Khrysipposçu anlayışın ayrıntılarına girmeden önce, Khrysippos'un alegori ile teoloji arasında kurduğu ilişkinin bir kalkış noktası olarak anlaşılması gerekiyor. Khrysippos'a göre, *Logos* filozoflar, şairler ve yasa koyucular tarafından farklı şekillerde ifade edilir:

> Bu nedenle tanrılara yönelik ibadeti aktarırken bunu üç biçim vasıtasıyla izhar ederler: Birincisi "fizikî/doğaya özgü" (*to physikos*), ikincisi "menkıbevî/mite özgü" (*to mythikos*) olandır, üçüncüsü ise ananelerden neşet eden tanıklıktan çıkar, O halde doğaya özgü olan filozoflar tarafından, mite özgü olan şairler tarafından, "ananevî/yasaya özgü" (*to nomikos*) olan da her bir şehir-devleti tarafından tesis edilir.[77]

[73] Soph. *O.C*. 60.

[74] Krş. Plat. *Soph*. 243d; Aristot. *Metaph*. 983b20.

[75] Hiç şüphesiz *Kratylos*'taki bütün etimolojik yaklaşımları "parodik strateji" (Franco V. Trivigno, "Etymology and the Power of Names in Plato's *Cratylus*", *Ancient Philosophy*, c. 32/1, 2012, s. 37) olarak değerlendirmek mümkün değildir; ancak yine de kimi kısımlarda Sokrates'in oldukça parodik bir tonda konuştuğunu inkâr etmek mümkün değildir.

[76] Stoacı *pneuma*, erken dönem Stoa'da Zenon ve Kleanthes'teki fizik anlayışında merkezî bir role sahipti. Khrysippos'ta hava ve ateşin karışımı olan *pneuma*, "hal" (heksis), "doğa" (*physis*) ve "ruh" (psykhē) oalrak üç kısımda değerlendiriliyordu. Bu konuda daha ayrıntılı malumat için bkz. Ian Hensley, "The Physics of Pneuma in Early Stoicism", *The Concept of Pneuma after Aristotle*, ed. Sean Michael Pead Coughlin, David Leith ve Orly Lewis, Berlin: Edition Topoi, 2020, s. 171-201.

[77] *SVF* 2.1009 = Aet. 1.6.

Khrysippos açısından her bir grup ilahî olanla ilişkisini kendine has biçimiyle ifade eder. Dolayısıyla tanrılarla ilgili bilginin aktarımında mite özgü olanın doğaya özgü olana tercüme edilmesi, mite özgü olandaki hakikatin doğaya özgü formda yeniden ifade edilmesi gerekir. Etik perspektiften bakıldığında ise, felsefî faaliyet tanrılara yönelik tutumların doğaya yönelik tutumlarla olan bakışımını ortaya koymaktır. Bu nedenle onun alegorik tespitleri doğrudan şiire değil, metin biçiminde olsun ya da olmasın farklı yordamlarla izhar edilmiş teolojik temelli malzemelere yönelik çalışmalarında bulunur. Şüphesiz bu malzemeler arasında Homeros'un mısraları önemli bir rol oynar, ama sadece teolojik içeriğin ifade bulduğu bir *medium* olarak. Neticede Khrysippos'ta "menkıbevî" olanın "fizikî" olan biçiminde yeniden ifadesinde *symbola*'ya müracaat edilir. Khrysippos bağlamında *symbolon*, Batı düşüncesinde özellikle Romantik Dönem sonrasında belirginleşen modern alegori-sembol ayrımındaki taraflardan birini değil, bilakis alegorik yordamın ta kendisini kast eder. "Bir araya koymak" anlamına gelen *symballein* fiiliyle irtibatlı olan *symbolon* en temelde bir anlaşmanın tarafları arasındaki ortak nesnenin tesisine yönelik anlamlar içerir.[78] *Symbolon* kelimesinin Khrysippos'ta tam olarak *allēgoria*'ya, yani katmanlı anlatının kendisine, yönelik kullanılması esasen kelimenin öncesinden kazandığı anlamların Khrysippos tarafından bir terkibinin yapıldığını düşündürtür. *Symbolon*'un Klasik Yunan müelliflerine geri götürülebilen doğrudan belirli cisimlere atıf yapan anlamları dahi Khrysippos'un *allēgoria*'yı tam olarak hangi biçimde teşhis ettiğinin izlerini taşır:

- Ev sahibi ve misafiri gibi iki kişinin ilk karşılaşma sonrasında birbirini tanıyabilmesi için kullanılan "aşık kemiği"nin (*astragalos*) yahut başka bir nesnenin iki yarısından bir tanesi.[79]
- Giriş izni ya da onun üzerindeki mühür.[80]
- Bir şeyin yahut kişinin kimliğini belli eden "işaret" ya da "karine".[81]

Symbolon'un bu anlamlarına ilaveten özellikle Khrysippos'un terimleştirmesine ilham kaynağı olmuş iki anlamı dikkat çekicidir. Bunlardan biri Arkhilokhos'a kadar geri götürülebilen ilahî "kehanet" ya da "alamet" anlamı,[82] diğeri ise Pythagorasçı gelenekte de gizem inanışının müntesipleri arasında birbirleri tanımak için kullandıkları "gizli işaret" ya "formül" anlamıdır.[83] Hesiodos'a yönelik Khrysippos'un yorumlarını

78 Struck'un MÖ 300'lere kadar gelen Eski Yunan külliyatını tarayan çözümlemesi bu anlaşmanın bir tanrının bir ölümlüye ilettiği mesajı da içerdiğini dolayısıyla, bir mukaveleyi içerdiği gibi, bir tür mütabakatı kapsadığını hatta Pythagorasçılarda olduğu gibi bir tür "parola" olarak algılandığını ortaya koyar (Peter T. Struck, *Birth of the Symbol Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, s. 78-110.

79 Hdt. 6.86; Eur. *Med*. 613.

80 Ar. *Av*. 1214. Ayrıca Plautus ve Plinius'ta aktarıldığı üzere, balmumundaki "damga izi", bu damga izini çıkaran yüzükteki "fas" yahut "mühür taşı" anlamına da gelir (Plaut. *Pseud*. 33; Plin. *HN* 33.10).

81 Lys. 19.25; Eur. *Ion* 1386.

82 Archil. *fr*. 44; Aeschyl. *Ag*. 144.

83 Orph. *fr*. 31.23; Aristot. *fr*. 159; Phil.^{2} *Somn*. 2.169. Her ne kadar genel kanaat Stoacıların Pythagorasçılarla doğrudan bir bağlantısı olmadığı doğrultusunda olsa da, Thom'un Kleanthes'in yukarıda başlangıç kısmını alıntıladığım ilahisinde ibarelerle ve Khrysippos'un genel üslubuyla Pythagorasçı

Khrysippos'un kendi ağzından aktaran Galenos, mitteki ilahî unsurları birer *symbolon* olarak nasıl kendi öğretisini inşa etmek için kullandığını belgeliyor:

> Bazılarının ruhun "emredici kısmı"nın (*to hēgemonikon*) kafada olduğu anlattıklarını işitiyorum. Nitekim Athena, "cerbeze" (*mētis*) ve "basiret" (*phronēsis*) olduğundan ötürü, Zeus'un "emredici kısmı" olduğu söylenen kafasından bir *symbolon* olarak doğmuştur. […] Onların ileri sürdüklerinden ikna edici bir yan olsa da, bana öyle geliyor ki bu anlatılanlara dair kimi ayrıntıları tanımadıklarından hata yapıyorlar. Bunlara ilişkin tam olarak söylenenler halihazırdaki araştırmalarla alakasız değildir. Birileri bunun nasıl ve hangi "neden"e (*logos*) göre olduğuna dair hikâyenin üzerine gitmeden yalın bir şekilde onun Zeus'un kafasından doğduğunu söyleyebilir; kimileri ise yazılarında *theogonia*'larında onun doğumu Zeus'un önce Metis'le sonrasında da Themis'le yattıktan sonra olduğu vardır, başkalarında da onun doğumu başka şekilde yazılmıştır.[84]

Khrysippos'un metnin devamında dile getireceği üzere, mit anlatısındaki değişkeler aslında tam da bütün anlatıma yayılan *symbolon*'a göre meydana gelir.[85] Dolayısıyla olan bitendeki olay örgüsü hikâyenin edebî gidişatında tasarlanan estetik bir rastgeleliğe göre değil, *symbolon*'un tam olarak izharına hizmet eder. Bu tam da mite ilişkin mütabık olunan müşterek kanaatleri "tersine çevirmek ve alaşağı etmek"le (*anatrepein kai kataballein*)[86] mümkündür. Khrysippos'un "diyalektiği" (*dialektikē*), Ploutarkhos tarafından kışın kendi bacaklarını kemiren bir ahtapota benzetilen bu "alışılmış kanaat"in (*synētheia*) "en önemli uzuvlarını ve ilkelerini yok ederek ve kesip atarak" (*ta kyriōtata merē kai tas arkhas autēs anairousa kai perikoptousa*) Stoacı öğretiyi müesses hale getirir.[87] Haddizatında bu taktik malzemede kastedildiği varsayılan özün –yani nihayetinde ne Homeros ne Hesiodos birer Ön-Stoacıdır– bir tercümesi olarak anlaşılamaz. Neticede Stoacı öğreti bu "tersine çevirme" vasıtasıyla mit malzemesini aracı kılarak Stoacı *Logos*'u izah eder. Khrysippos'a göre evrendeki hiçbir şey yek diğerlerinden bağımsız değildir, çünkü tüm evren aynı *Logos* tarafından yönetilmektedir ve tüm nedenler birbirine bağlıdır.[88]

Nitekim diğer Stoacı filozoflarda da vurgulanan Zeus'un "esîr"le (*aithēr*) özdeşleştirilmesi, Khrysippos'ta tam da Stoacı "kozmik yangın" (*ekpyrōsis*) doktrinini açıklamaya hizmet eder.[89] Diğer doğal unsurları sembolize eden öbür tanrıların aksine Zeus oluş bozuluşa tâbi değildir.[90] Khrysippos sıklıkla başvurduğu *etymologia* uygula-

"Altın Mısralar" arasında kurduğu bağlantı kayda değerdir (Johan Carl Thom, "Cleanthes, Chrysippus and the Pythagorean *Golden Verses*", *Acta Classica*, c. 44, 2001, s. 197-219). Öte yandan, bu bağlantı Pythagorasçılıkla Erken Stoa arasında bariz bri yakınlığı belgelemese de, Stoacıların kehanet gibi köklü geleneklerle yakından ilgilendikleri de aşikardır.

84 Gal. *Plac*. 3.8.3-5.

85 Gal. Plac. 3.8.18-19: *tōn toioutōn parallagōn kata symbolon ginomenōn pleionōn*.

86 Plut. *Comm. not*. 1059d8.

87 Plut. *Comm. not*. 1059e6-8.

88 *SVF* 2.945; krş. *SVF* 2.528-533; 2.576; 2.620; 2.945; 2.1013.

89 *SVF* 2.1049-1050.

90 *SVF* 2.1064.

malarıyla, Zeus'un Kleanthes'in ilahisindeki gibi bir ilk neden oluşunu vurgular. Zeus "yüzünden/vasıtasıyla" anlamına gelen *dia* edatından (Zeus adının *accusativus* hali *Dia*'dır) hareketle adlandırılmıştır, zira her şey onun "yüzündendir". Böyle bir taktiğe imkan tanıyan dilin doğasının ta kendisidir. Aulus Gellius'un aktardığı üzere, Khrysippos'a göre "her kelime doğal olarak muğlak"tır (*omne verbum ambiguum natura esse*) ve bu nedenle onlardan iki ya da çok sayıda anlam çıkarılabilir.[91] Dolayısıyla şairin niyetinden bağımsız bir şekilde de kelimelerin kendilerinde farklı yorumlamalara cevaz veren bir doğa bulunur. Neticede Stoacı filozofun alegorik okuması *allēgoria*'nın başlangıç noktasına, "bir dil inceliği" olmaya geri döner. Bu Khrysippos'un felsefesini bir tür "hitabet sanatı"ına (*rhētorikē tekhnē*) indirgemek değildir. Ancak Khrysippos dilin doğasının muğlaklığının kendisine tanıdığı katmanlı okuma imkanından istifade ederek öğretisini geliştirme ve izhar etme işini tam da "incelikli bir dil" kullanımıyla başarır.

Öte yandan, alegorik okumaların Stoacı okulda metinlerle de sınırlı tutulmadığını görsel sanatların ürünlerinin de birer *allēgoria* örneği olarak değerlendirilip yorumlandığı kaydediliyor. Khrysippos'un Argos'ta ya da başka bir tanıklığa göre Samos'ta bulunan bir tasvirdeki Hera'nın Zeus'a *fellatio* yapması sahnesini alegorik olarak yorumlamıştır.[92] Diogenes Laertios dışında açıkça geri kalanları Hristiyan bakış açısını yansıtan metinler tarafından aktarılan (Pseudo-Klementos, Theophilos ve Origenes) bu rivayet, Diogenes de dahil bütün tanıklar tarafından bir ayıplama vesilesi olarak anılmaktadır. Ancak özellikle Origenes'in aktarımı Khrysippos'un yaptığı alegorik okumaya yönelik kimi ayrıntıları ortaya çıkaran ifadeleriyle ön plana çıkıyor. Origenes'in tanıklığında bu sahnenin Khrysippos Hera ile Zeus arasındaki münasebeti iki ilkenin birbiriyle olan ilişkisi şeklinde yorumlar: "Madde"nin (*hylē*) ve "tanrı" (*theos*). Öyle ki Hera'nın tohumları almasını "felsefî tohumu, yani tanrının tohumvari *Logos*'larını kendi içine kabul eden madde onu evrenin düzenlenmesi için muhafaza eder" (*tous spermatikous logous tou theou hē hylē paradeksamenē ekhei en heautēi eis katakosmēsin tōn holōn*) şeklinde bir ifadeyle açıklar.[93]

4.3. Pergamon'dan İskenderiye'ye: Malloslu Krates vs. Aristarkhos

Hellenistik Dönem'de birer kültür merkezi olarak özellikle filolojinin ciddi bir gelişim yaşadığı İskenderiye ve Pergamon'daki Homeros'a yönelik çalışmaların Stoacı alegori uygulamalarıyla da kesiştiğini görüyoruz. Ünlü gramerci ve filolog Aristarkhos'un çağdaşı olan Malloslu Krates (öl. MÖ 145) bu tartışmaların merkezinde duruyor. Bu iki isim arasındaki çekişmenin iki tarafında birer dilbilgisi yordamı olarak analoji ve anomali terimleri bulunuyor. Aristarkhos dilbilgisine ilişkin tahlil ve ten-

91 Aul. Gell. 11.12.
92 *SVF* 2.1071-1074.
93 *SVF* 2.1074 = Orig. *Cels*. 4.48.

kidinde analojiyi temel yöntem olarak kabul ederken, Krates anomaliden yana oyunu kullanıyor.[94] Her ne kadar Aristarkhos tarafından formüle edildiği tartışmalı olsa da,[95] Porphyrios'un aktardığı "Homeros'u Homeros'tan hareketle izah etmek" (*Homēron eks Homērou saphēnizein*)[96] şiarı merkezî bir rol oynuyor. Aristarkhos'un Homeros'a yönelik "izah"ı daha ziyade metin eleştirisine, mısranın yahut ibarenin müellifine ait olmadığına yoğunlaşıyor, dolayısıyla analoji yaparak Homeros'un diğer pasajları ve Eski Yunan şiir külliyatının başka mısralarına dayanarak hüküm veriyor. Dolayısıyla hakikaten Homerosvari olanı Homeros'a ait olduğu varsayılan mısralar arasından çekip çıkarmaya gayret ediyor. Neticede Homeros'a göre olan ile alegorik açıdan olan arasındaki ikili anlama yoğunlaşmıyor. Oysa Stoacı perspektifte ve Krates'in gözünde, hakikat meselesi merkezde duruyor ve felsefî anlamın daima açığa çıktığı şiir dilinin kurucu bir unsuru olarak beliriyor. Bu nedenle Krates, benzerler arasında değil, benzemezler arasında felsefî hakikatin ortaya çıktığı bir *poētika* incelemesine yöneliyor.

Malloslu Krates, Akhilleus'un Kalkanı'nın feleğin on çemberinin alegorik görüntüsünü sunduğunu, Agamemnon'un kalkanının da[97] "*kosmos*'un bir taklidi" (*mimēma to kosmou*) olduğunu öne sürer.[98] Krates'in bu alegorik yorumu özellikle kendi icadı olan "feleğin-kürelerinin-yapımı" (*sphairopoiia*)[99] terimiyle uyum içindedir. Porter'ın işaret ettiği gibi, Hephaistos'un yaptığı iş bir "silah-yapımı" (*hoplopoiia*) ve en nihayetinde bir "evren-yapımı"dır (*kosmopoiia*).[100] Şüphesiz Aristarkhos'un analojik metin eleştirisi böyle bir çıkarımı bir tür "aşırı yorum" sayarak reddecekti. Krates'in tutumu ise bir *grammatikos* (gramerci/filolog) ya da *kritikos* (metin eleştirmeni) olarak Stoacı *Logos*'u nasıl Homeros'tan çıkardığını belgelemektedir.[101]

4.4. Cornutus'ta Etimolojinin Çözdüğü "Muamma" (*Ainigma*)

Kornoutos ya da Latince tam adıyla Lucius Annaeus Cornutus (MS 1. yüzyıl) *Epidrōmē tōn kata Hellēnikēn Theologian* (*Hellen Teolojisine Dayanan Şeylerin Hülasası*) başlıklı eseriyle İmparatorluk Dönemi Roması'da bilhassa *etymologia*

94 Analoji-anomali tartışmasının Stoacı gramer çalışmalarındaki yeri ve Krates'in bu tartışmadaki yerine dair daha ayrıntılı malumat için bkz. Michael Frede, "Principle of Stoic Grammar", *The Stoics*, ed. John M. Rist, Berkeley/Los Angeles (MA)/London: University of California, s. 27-75.

95 Krş. James I. Porter, "Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on Homeric Exegesis", *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, ed. Robert Lamberton ve John J. Keaney, Princeton (NJ): Princeton University, 1992, s. 70-74.

96 Porph. *ad Il*. 297.16.

97 Hom. *Il*. 11.32-40.

98 Crat.[3] *fr*. 23a, 23d, 23f (Hans Joachim Mette, *Sphairopoiia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München: C. H. Beck, 1936).

99 Gem. 12.23.

100 James I. Porter, "Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on Homeric Exegesis", s. 91.

101 *Grammatikos*: Strab. 14.5.16; Schol. *ad Od*. 11.14; *kritikos*: Schol. *ad Od*. 12.62; Athen. 11.490e.

yardımıyla inşa edilen bir *symbola* okuması sayesinde Khrysippos mirasçısı bir Stoacılığın tespitlerini kaleme almıştır. Cornutus'a göre bir okuyucu, *Ilias*, *Odysseia* ve *Theogonia*'nın mısraları arasında şairin kendi edebî yaratısıyla birbirine karışmış halde kadim mitlerin kırıntılarına rastlayabilir. Bu kadim mit unsurları onun *Magoi* olarak adlandırdığı Persler'in yanı sıra Mısırlılar, Phrygialılar, Keltler, Libyalılar yahut başka bir gelenek tarafından kayıt altına alınmış olabilir.[102] Ancak nihayetinde kendisine göre, birer "mit-yaratısı" (*mythopoia*) yahut "mit-anlatısı" (*mythologia*)[103] kılığından aktarılmış olsalar da, bunların felsefî ve kozmolojik hakikatleri içerdikleri aşikârdır. Bir aktarıcı olarak şair mitin içine "yerleştirmiş olan muammayı idrak edemeyerek" (*tōn mē synientōn ha ainittontai*), tıpkı Homeros gibi, ürettiği "biçimleyici bir yaratı"nın (*ti proseplasthē*) neticesi olarak alttaki hakikati, dolayısıyla Stoacı *Logos*'u örtükleştirebilir.[104] Cornutus tam anlamıyla sistematik olarak nitelenebilecek bir yorumlamaya girmeden, bu tür örtüklüklerin üzerini *etymologia* vasıtasıyla mit anlatılarındaki "muamma"yı (*ainigma*) açımlama faaliyetine girişir. Bu uygulamalarından birinde şairin yaratısıyla yaptığı bütün uhrevî göndermelerine rağmen, nihayetinde "sema"yı ifade eden Ouranos'u her şeyin "yukarıdaki hududu" (*ouros ōn anō*) ve "doğayı sınırlayan" (*horizōn tēn physin*) olarak niteler. Ancak Cornutus'un *etymologia* aygıtı bununla yetinmez. Kimilerinin ona bu ismi vermesinin arkasında onun "alaka göstermesi" (*ōrein*) ve şeylerle "alakadar olması" (*ōreuein*) yatar. Nitekim "kapı-muhafızı" (*thyr-ōros*) ve "çok alaka göstermek" (*poly-ōrein*) tabirleri de bundan kaynaklanır.[105] Bu faaliyetinin yöneldiği malzemeler arasında sadece Homeros'un çok bilinen mısraları değil, aynı zamanda görsel sanatların ürünleri, hangi mısraya dayandığı kestirilemeyen halk arasında yaygınlaşmış kavrayışlar, kült epitetleri ve kült uygulamaları da bulunur.[106] Örneğin belirli tanrılar için mukaddes kabul edilmiş ikonların niçin o tanrılara atfedildiğin nedenleri üzerinde durur. "Akbaba" (*gyps*) Ares için kutsal sayılan bir kuştur; çünkü her nerede çok sayıda cenkte-katledilmiş ceset varsa bu kuşlar orada toplaşırlar.[107]

Cornutus da selefleri gibi, eskilerin mit anlatılarının içine batıl inançları ekleyerek bozduklarını düşünür.[108] Nitekim o da kesinlikle kozmik bir "ilahî-takdir" (*pronoia*) ve ferdî "gidişat"ın (*prokopē*) birlikte işlediğine inanır.[109] Dolayısıyla alegorik yorum Cornutus'ta iki ana görevi üstlenir: (1) Birincisi *pronoia*'nın sunduğu ve mit anlatılarının içine ektiği hakikatlerin açığa çıkarılması; (2) ikincisi ise şairlerin işlenmemiş kavrayışlarının neticesi olan ferdî *prokopē*'nin belgelediği batıl inanışların ve öğretilerin

102 Corn. 17.26.7-11.
103 Corn. 17.26.8; 8.8.11.
104 Corn. 17.27.20-17.28.1.
105 Corn. 1.1-2.
106 Glenn W. Most, "Cornutus and the Stoic Allegoresis: A Preliminary Report", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, c. 2/36.3, 1989, s. 2025-2026.
107 Corn. 41.15: hopou pot' an ptōmata polla arēïphthora ēi.
108 Corn. 27.50.16-18.
109 Corn. 16.23.16-22; 31.64.3-7.

tespit edilmesi. Neticede en saf haliyle evrenin başlangıcında var olan Stoacı *Logos*'un başından beri uğradığı eklentilerin eksiltilmesiyle varılan bir Stoacı hakikatler bütününe varmak hedefi Cornutus için de geçerlidir.[110] Buna rağmen, Cornutus, "tersine çevirmek ve alaşağı etmek" yerine, daha uzlaştırıcı bir şekilde kültür olgularını tahkim etmekten yana bir tavır izlediğini açıkça ifade eder:

> Ancak bu [geleneklere] ve tanrılara yönelik ibadetlere ve münasip surette onlara gösterilen itibara ilişkin, hem atadan kalma âdetleri ve kamil [felsefî] "öğreti"yi (*logos*) kabul edeceksin. Böylelikle gençler "batıl inanışa" (*to deisidaimonein*), değil, "takva"ya (*to eusebein*) yönlendirilerek, onlara kurban kesme, niyaz etme, ibadet etme ve "usülünce" (*kata tropon*) yemin etme ve ortaya çıkan durumla "ahenkli bir hale gelme" (*harmottei symmetrian*) öğretilecek.[111]

Bu beyanatı esasen, Cornutus'un, İmparatorluk Dönemi'ndeki diğer Stoacılar gibi alicenap Roma İmparatorluğu'nun destekçisi konumunu ifade eder.[112] Bu nedenle ananevî dinî uygulamalara yönelik ne doğrudan saldırıda bulunmayı ne insan-biçimli Yunan dininin bir "savunu"sunu (*apologia*) yapmaya niyet eder. Oysa Stoacı okula mensup olduğu şüpheli olsa da, Stoacı unsurları da aktaran "Alegorici" Herakleitos'ta bu savunu en temel harekete geçirici güç olur.[113]

4.5. "Alegorici" Herakleitos'un *Homerosçu Problemler*'i

Ünlü adaşı Ephesoslu Herakleitos'tan ayırt etmek üzere, "gramerci" ya da "alegorici" lakabıyla anılan Herakleitos'un alıntıladığı Stoacı filozofları hesaba katarak 1. yüzyılının sonlarından önce yaşaması mümkün görünmüyor. Eserinde 2. yüzyılda yaygınlaşan Yeni-Platoncu alegorilerden hiç bahsedilmediği için de yaşadığı dönemi 2. yüzyılın başlarına tarihlemek makul görünüyor. Ancak bunun dışında hakkında hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Alegorici Herakleitos bir Stoacı mıydı? Platonculardan, Epikourosçulardan ya da Stoacılardan bahsetmesine rağmen, Herakleitos'un herhangi bir okula mensup olduğuna ya da yakınlık duyduğuna dair net kanıtlarımız bulunmuyor. Öte yandan, Stoacı okula mensup olduğuyla ilgili ciddi şüpheleri besleyecek kanıtlara sahibiz.[114] Yine de Herakleitos'un aktardığı alegorik açıklamalar, konuya ilişkin polemiği

110 Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948, s. 97.

111 Corn. 35.76.9-16.

112 Bu bahis konumuzun oldukça dışında yer aldığından ayrıntılarına girmiyorum. Yine de Stoiacı *physis*'in izharı aşamasında Cornutus'un stratejik bir hamleyle ananevî uygulamaların ihmal edilmemesi doğrultusundaki telkini kayda değerdir. İmparator Nero'nun ideolojisi ile Cornutus'un yaklaşımı arasındaki koşutluklar için bkz. Glenn W. Most, "Cornutus and the Stoic Allegoresis: A Preliminary Report", s. 2034-2040.

113 Dawson, David; *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley/Los Angeles (CA)/Oxford: University of California, 1992, s. 38.

114 İlk olarak Buffière tarafından (Buffière, Félix; *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, s. 70)

farklı bakış açılarıyla ele aldığından Stoacı perspektifi anlamak üzere başvurulabilir bir malzeme havuzu sunuyor. Stoacı mensubiyeti bariz olan Cornutus'un tersine, Herakleitos Homeros'ta hakikatin saptırıldığı kimi pasajlar olduğunu düşünmüyor. Zira Herakleitos'a göre, Stoacı geleneğin erken temsilcilerinin kabul ettiğinin tersine, Homeros daima ve bilinçli bir şekilde *allēgoria*'ya başvurur.

Herakleitos'a göre, Cornutus'tan farklı olarak, "mit" (*mythos*) aşağılayıcı bir anlam kazanır. Ona göre mitin anlatısı dindarlıktan nasibini almamamış, uygunsuz hikâyelerle doludur. Mitin kendisinin sadece lafzî olarak okunması tümüyle yanlış kanaatlere neden olur.[115] Mit anlatısı içinde tanrıların yalın bir şekilde ifade edilen özellikleri esasen doğanın temel niteliklerine dair hakikatlerin saklı olduğu belirtilerdir. Örneğin Homeros'ta aktarılan Hephaistos'un "atılması" (*rhypsis*)[116] ve "topal" (*khōlos*) olarak nitelenmesi haddizatında "felsefî bir niyeti" (*philosophos nous*) gizlemektedir. Çünkü "ateşin mahiyeti" (*pyros ousia*) iki yönlüdür; biri "esîre özgü" (*aitherios*), diğeri ise "yeryüzüne özgü" (*prosgeios*) ve maddeyle, yani odunla beslenmeden yanışını sürdüremez. Hephaistos yeryüzüne özgü ateşi "sembolik olarak" (*symbolikōs*) karşıladığından bu eksikliği yüzünden topal olarak resmedilmiştir.[117] Nitekim Homeros kimi yerde Hephaistos'tan "alegorik biçimde" (*allēgorikōs*) bahsederken, kimi kısımda "açık bir şekilde" (*diarrēdēn*) onun ateş olduğunu söyler.[118]

Keza tıpkı Krates gibi Herakleitos da Akhilleus'un Kalkanı'nı "evrenin-doğumu fikri"ni (*kosmotokos dianoia*) açıklamak üzere alegorik yaklaşımıyla uzun uzadıya ele alır.[119] Kalkan tam olarak "kozmik devir"in (*kosmikē periodos*) bir görüntüsü gibidir. Herakleitos kalkanın her bir ayrıntısını evrenin kurucu bir unsurunu açıklamak üzere alegorik bir biçimde yorumlar. Örneğin kalkanın dört farklı maden kullanılarak yapılmış olması gayet manidardır. Altın "esîrvari" (*aitherōdēs*) unsuru, gümüş kendi rengi yüzünden "hava"yı (*aēr*); "su" (*hydōr*) ve "toprak" (*gē*) ise sırasıyla tunç ve kalayı sembolize eder.

Oldukça ayrıntılı alegorik okumalarıyla Herakleitos eserinin daha başında ifade ettiği Homeros'a yönelik ithamlara, yani "ilahî olana yönelen küçümsemeye dair" (*peri tēs eis to theion oligōrias*)[120] bir "savunu" (*apologia*) kaleme alma niyetindedir. Homeros'un mit anlatılarını olduğu gibi kabul eden birinin bunu "mütedeyyin bir hayat"la (*ho deisidaimōn bios*) [121] nasıl bağdaştırabildiğine hayret eder. Herakleitos

dile getirilen bu görüş genel olarak kabul görmektedir (krş. David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, s. 263 dn. 43; Peter T. Struck, *Birth of the Symbol Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, s. 142, 151).

115 Heraclit.[2] 1.1.
116 Hom. *Il*. 1.592-593.
117 Heraclit.[2] 26.1-10.
118 Hom. *Il*. 2.426.
119 Heraclit.[2] 43-51.
120 Heraclit.[2] 1.1.
121 Heraclit.[2] 1.4.

eserinin giriş sözlerinden sonsözüne kadar, yaklaşımını inşa etmek üzere belirli bir "savunu"yu (*apologia*) kuran belâgâtini bilinçli bir şekilde geliştirir.[122] Esasen bu savunu, Pagan Hristiyan çatışması içinde bölünmüş toplum için bir kültür bütünlüğü arayışından başka bir şey değildir. Neticede bir Stoacı olmasa da Herakleitos mite yönelik tutumuyla Stoacı *Logos*'un açığa çıkması için gayret eden düşünürlerle bu bakımdan aynı saflardadır.

Sonuç

Netice itibarıyla, Pindaros'taki "muamma"dan (*ainigma*), Platon'daki *hyponoia*'ya nihayetinde 6. yüzyıldaki kimi düşünürlere kadar geri götürebildiğimiz alegorik okuma peyderpey sistematik hale geldi. Adının dahi oldukça geç bir dönemde standart hale gelmesi bu sistematikleşmenin her bir yorumcunun uhdesinde farklı kollar halinde geliştiğini belgelemektedir. Gerek Kleanthes'in *Zeus'a İlahi*'sindeki gerek Stoacı okulun önemli sistemleştiricilerinden biri olan Khrysippos'un *symbolon* ve onun mirasçısı konumundaki Cornutus'un *ainigma* terimleri kullanımlarında Stoacı *Logos* temelli, sistematik bir kültür bütünlüğünün inşası hedeflenmişti. Farklı tanrıların alegorik okumaları aynı *Logos*'un ya da *Pneuma*'nın ifşasının bir kısmıydı. Ezelî-ebedî tek tanrı olan Zeus –nitekim Stoacılarda diğer tanrılar oluş ve bozuluşa tâbi sayılıyordu– *Logos* ile *Pneuma*'yla yer değiştirebilen bir makamdaydı. *Logos*'un ilhamı altındaki kadim şairler tam olarak yarattıkları mit ve ritüellerle *etymologia* tarafından örtüsü açılan doğal dili meydana getirmişlerdi. Dolayısıyla kültür köklerinden gelen mit anlatıları, ritüeller, sanat eserleri, kült uygulamaları her ne kadar zaman içinde farklı eklentilerle bozulmuş, ilk mükemmel formunu yitirmiş olsa da, Stoacı alegori sayesinde yeniden açığa çıkarılabilirdi. Böylelikle Stoacı filozof kökensel *Logos-Pneuma-*Zeus'un yönlendirdiği bütün bir "doğa"yı (*physis*) kuşatan bir kültür bütünlüğünü, beraberinde bu doğayla ahenk içinde olmayı ideal edinen Stoacı "yaşama biçimi"ni (*ethos*) tahkim edebilirdi. Bu minvalde, *etymologia* müstakil bir faaliyet olarak değerlendirilemezdi, ancak "alegorik yorum"a (*allēgoresis**) hizmet ettiği ölçüde Stoacı filozofun müracaat ettiği bir aygıt gibiydi. Keza alegorik yorum da tüm kültür malzemesini kullanarak *Logos-Pneuma-*Zeus üçlüsünün kurucu unsuru olduğu *physis*'in kaidelerini anlamak için vardı. Hepsi en nihayetinde *Logos*'un "mantıkî kısım" (*to logikon*) "ahlakî kısım" (*to ēthikon*) ve "fizikî kısım" (*to physikon*) arasındaki dolaşımını hedefliyordu. Geç dönemde Stoacı filozofun Roma'nın emperyal koşullarında nihaî hayali bu dolaşımın mümkün kıldığı kültür bütünlüğünün sağladığı mutlak "dinginlik" (*tranquilitas*) olacaktı.

[122] Donald Russell, "The Rhetoric of the Homeric Problems", *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, ed. George R. Boys-Stones, Oxford: Oxford University, 2003, s. 217-234.

KAYNAKLAR

Benjamin, Walter; *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin: Ernst Rowohlt Verlag, 1928.

Berefelt, Gunnar; "On Symbol and Allegory", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, c. 28/2, 1969, s. 201-212.

Bloomfield, Morton Wilfred; "Allegory as Interpretation", *New Literary History,* c. 3/2, 1972, s. 301-317.

Boys-Stones, George R. "The Stoics' Two Types of Allegory", *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, ed. George R. Boys-Stones, Oxford: Oxford University, 2003, s. 189-216.

Brisson, Luc; *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, çev. Catherine Tihanyi, Chicago (IL)/London: The University of Chicago, 2004.

Buffière, Félix; *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris: Les Belles Lettres, 1956.

Burkert, Walter; "Orpheus und die Vorsokratiker: Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", *Antike und Abendland*, c. 14, 1968, s. 93-114.

Carr, Nicholas; "Symbol and Allegory in Romantic History", *New Literary History*, c. 48, 2017, s. 171-192.

Cicero, *Tanrıların Doğası/De Natura Deorum*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu, İstanbul: Kabalcı, 2012.

De Man, Paul; "Lyric and Modernity", *Forms of Lyric: Selected Papers from the English Institute*, ed. Reuben A. Brower, New York/London: Columbia University, 1970, s. 151-176.

Diels, Hermann ve Walter Kranz; *Die Fragmente der Vorsokratiker,* c. 1-3, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 10. bs., 1960-1961.

Dawson, David; *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley/Los Angeles (CA)/Oxford: University of California, 1992.

Domaradzki, Mikolaj; "The Beginnings of Greek Allegoresis", *Classical Philology*, c. 110/3, 2017, s. 299-321.

_____; "Antisthenes and Allegoresis", *Early Greek Ethics*, ed. David Conan Wolfsdorf, Oxford: Oxford University, 2020, s. 361-379.

_____; "Homer's *Litai*: Figurative or Literal? Heraclitus the Allegorist and Clement of Alexandria", *Classical Journal*, c. 116/4, 2021, s. 409-422.

_____; "Stoic Allegoresis: The Problem of Definition and Influence", *Classical Philology,* c. 117/1, 2022, s. 139-162.

Finkelberg, Margalit; "Canonising and Decanonising Homer: Reception of the Homeric Poems in Antiquity and Modernity", *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, ed. Maren R. Niehoff, Leiden/Boston (MA): Brill, 2012, s. 15-28.

Fletcher, Angus; *Allegory: The Theory of Symbolic Mode*, Ithaca (NY)/London: Cornell University, 3. bs., 1970.

Frede, Michael; "Principle of Stoic Grammar", *The Stoics*, ed. John M. Rist, Berkeley/Los Angeles (MA)/London: University of California, s. 27-75.

Gören, Erman; *Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat*, İstanbul: Dergâh, 2015.

_____; "Bakkhylides'te Mecaz Kullanımı ve Işık-Karanlık Metaforunun İzinde *Areta*, *Nika*, *Alatheia* İlişkisi", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.

_____; *Platon: Kratylos. Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler*, Cilt 1, İstanbul: Dergâh, 2016.

_____; *Kratylos'a Yorumlar:* Physis-Nomos *Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme*, Cilt 2, İstanbul: Dergâh, 2016.

Hensley, Ian; "The Physics of Pneuma in Early Stoicism", *The Concept of Pneuma after Aristotle*, ed. Sean Michael Pead Coughlin, David Leith ve Orly Lewis, Berlin: Edition Topoi, 2020, s. 171-201.

Holbrook, Victoria; "Alegorinin Ölümü, *Hüsn-ü Aşk*'ın Özgünlüğü", *Defter* 27, 1996, s. 65-80.

Jacoby Felix; *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden: Brill, 1923-.

Kotwick, Mirjam E. "Ἀνόητοι Ἀμύητοι: Allegorical Interpretation in the Derveni Papyrus and Plato's *Gorgias*", *Classical Philology*, c. 114, 2019, s. 173-196.

_____; "Allegorical Interpretation in Homer: Penelope's Dream and Early Greek Allegoresis", *American Journal of Philology*, c. 141/1, 2020, s. 1-26.

Kracauer, Siegfried; *Kitle Süsü*, çev. Orhan Kılıç, İstanbul: Metis.

Laird, Andrew; "Figures of Allegory from Homer to Latin Epic", *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, ed. George R. Boys-Stones, Oxford: Oxford University, 2003, s. 151-176.

Lamberton, Robert; *Homer the Theologian; Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles (CA)/London: University of California, 1986.

Lewis, Clive Staples; *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*, Oxford: Clarendon, 1936.

Long, Anthony Arthur; "Stoic Readings of Homer", *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, ed. Robert Lamberton ve John Joseph Keaney, Princeton (NJ): Princeton University, 1992, s. 41-66.

Mayhew, Robert; "Aristotle on Helios' 'Omniscience' in *Iliad* 3 and *Odyssey* 12: On Schol. B* *Iliad* 3.277", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, c. 60, 2020, s. 98-123.

_____; *Aristotle's Lost* Homeric Problems: *Textual Studies*, Oxford: Oxford University, 2019.

McCabe, Mary Margaret; "Myth, Allegory and Argument in Plato", *Apeiron*, c. 25, 1992, s. 47-67.

Melion, Walter S. ve Bart Ramakers; "*Personification: An Introduction*", *Personification Embodying Meaning and Emotion*, ed. Walter S. Melion ve Bart Ramakers, Leiden/Boston (MA): Brill, 2016, s. 1-40.

Mette, Hans Joachim; *Sphairopoiia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München: C. H. Beck, 1936.

Montanari, Franco; *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden/Boston (MA): Brill, 2015.

Most, Glenn W. "Allegoresis and Etymology", *Canonical Texts and Scholarly Practices: A Global Comparative Approach*, ed. Anthony Grafton ve Glenn W. Most, Cambridge: Cambridge University, 2016, s. 52-74.

_____; "Cornutus and the Stoic Allegoresis: A Preliminary Report", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, c. 2/36.3, 1989, s. 2014-2065.

_____; "Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric", *The Cambridge Companion to Allegory*, ed. Rita Copeland ve Peter T. Struck, Cambridge: Cambridge University, 2010, s. 26-38.

Nagy, Gregory; *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore (MD): The Johns Hopkins University, 1990.

_____; *The Best of Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore (MD): The Johns Hopkins University, 3. bs., 1991.

Novokhatko, Anna; "Homeric Hermeneutics on the Way from Athens to Alexandria",

More than Homer Knew – Studies on Homer and His Ancient Commentators, ed. Antonios Rengakos, Patrick Finglass ve Bernhard Zimmermann, Berlin/Boston (MA): Walter de Gruyter, 2020, s. 87-145.

Paxson, James J. *The Poetics of Personification*, Cambridge: Cambridge University, 1994.

Pohlenz, Max; *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948.

Polizoes, Elias; "Symbol and Allegory "in the Wake of Romanticism"," *Neohelicon*, c. 35/1, 2008, s. 145-156.

Porter, James I. "Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on Homeric Exegesis", *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, ed. Robert Lamberton ve John J. Keaney, Princeton (NJ): Princeton University, 1992, s. 67-114.

Richardson, Nicholas James; "Aristotle's Reading of Homer and Its Background", *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, ed. Robert Lamberton ve John J. Keaney, Princeton (NJ): Princeton University, 1992, s. 30-40.

Ricoeur, Paul; *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, çev. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin ve John Costello, SJ, London/New York (NY): Routledge, 2004.

_____; *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma, 2007.

Russell, Donald; "The Rhetoric of the *Homeric Problems*", *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, ed. George R. Boys-Stones, Oxford: Oxford University, 2003, s. 217-234.

Sheppard, Anne; "Proclus as Exegete", *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, ed. Stephen Gersh, Cambridge: Cambridge University, 2014, s. 17-79.

Struck, Peter T. *Birth of the Symbol Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton (NJ): Princeton University, 2004.

SVF = von Arnim, Hans Friedrich August; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, c. 1-4, Leipzig: B. G. Teubner, 1903-1924.

Tambling, Jeremy; *Allegory*, London: Routledge, 2010.

Tate, Jonathan; "Plato and Allegorical Interpretation", *The Classical Quarterly*, c. 23/3-4, 1929, s. 142-154.

Thom, Johan Carl; "Cleanthes, Chrysippus and the Pythagorean *Golden Verses*", *Acta Classica*, c. 44, 2001, s. 197-219.

_____; *Cleanthes's* Hymn to Zeus: *Text, Translation, and Commentary*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

Trivigno, Franco V. "Etymology and the Power of Names in Plato's *Cratylus*", *Ancient Philosophy*, c. 32/1, 2012, s. 35-75.

Usener, Hermann; *Epicurea*, Leipzig: B. G. Teubner, 1887.

Van Sijl, Claartje; "Stoic Philosophy and the Exegesis of Myth", Doktora Tezi, Utrecht University, 2010.

Varro, M. Terentius; *Antiquitates Rerum Divinarum*, I: *Die Fragmante*, ed. Burkhart Cardauns, Wiesbaden: Steiner, 1976.

West, Martin Litchfield, ed.; *Iambi Et Elegi Graeci: Ante Alexandrum Cantati*; c. 1: *Archilochus, Hipponax. Theognidea*; c. 2: *Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota*, Oxford: Clarendon, 1972.

Yamagata, Naoko; "Disaster revisited: Ate and the Litai in Homer's *Iliad*", *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, ed. Emma Stafford ve Juddith Herrin, London/New York (NY): Routledge, 2005, s. 21-28.