

Ölümsüzlüğe Öykünme Bağlamında Şölen Diyalogunun Dionysos Ritüelleriyle Bağlantısı*~

Şeyma Kömürcüoğlu**

Öz: İnsanın, tanrının ölümsüzlüğüne öykünmesi ve çeşitli ritüellerle bu amacın peşinden koşması, antik dinlerde rastlanan bir olgudur. Söz konusu ritüeller, antik Yunan dinleri arasında, Dionysos dininde karşılık bulmaktadır. Dionysos dininin mensupları, gerçekleştirdikleri ayinler esnasında tanrının ruhunun o ayine katılanlara nüfuz ettiğine ve bu yolla tanrıdan pay aldıklarına inanıyorlardı. Bu şekilde tanrıdan pay alan kişilerin, belirli bir süreyle tanrılaşmış oldukları ve ahlâkî bir erginlenme yaşadıkları kabul ediliyordu. İnsanın ahlâkî bir çaba çerçevesinde tanrıya benzemesi/tanrıyla bir olması fikri, antik Yunan dinlerinden, antik Yunan felsefesine dönüşüm geçirerek intikal etmiştir. Söz konusu intikal ve dönüşümün en belirgin okunabileceği isimlerden biri de Platon'dur. Bu makale, antik Yunan toplumundaki dinî atmosferin ve tanrılaşma merkezli ritüellerin, felsefî bir metin olarak Şölen'e etkisi üzerinde durmayı amaçlamaktadır. Bir drama olarak Şölen'in fizikî atmosferi ve felsefî teması, insanın ölümsüzlük arayışı merkezinden incelenmiştir. Şölen'de Eros'un tabiatının ve işlevinin, tanrı-insan ilişkisiyle irtibatı da ölümsüzlük ve tanrıya benzeme temalarıyla bağlantısı ortaya konulmuştur. Platon'un bu konuyu işleyişiyle, Dionysos dininde yer alış şekli arasında herhangi bir irtibat olup olmadığı makalenin temel sorusudur.

Anahtar kelimeler: tanrıya benzeme, ritüel- felsefe ilişkisi, tanrılaşma, ölümsüzlük, Dionysos, Şölen.

Abstract: Longing for immortality is one of the most pronounced themes of the ancient religions. The theme of being immortal -like god- is found in Dionysian rituals, as a part of Dionysian religion. The worshippers of Dionysius believed that when they engaged in orgiastic rituals, the god entered into the revelers' souls. In this way, they had the possibility of being immortal and becoming a god or becoming divine. Becoming immortal like the divine was not only an ontological transformation, but also an ethical ideal. Through the religious rituals, they believed that they became divine and an immortal (in a way) for a limited period. One of the main claims of my article is, the ideal of becoming immortal/or god passed from religious rituals to philosophical arguments, by transforming itself. I want to point out that *Symposium's* physical atmosphere and main themes are related to Dionysian religious rites, at the context of the immortality.

Keywords: Becoming like god, *enthoi*, desire for immortality, Dionysius rituals, *Symposium*.

* Bu çalışmanın da bir parçasını oluşturduğu doktora tezim, TÜBİTAK tarafından 2214-A Doktora Sırası Yurt Dışı Araştırma Bursları kapsamında desteklenmiştir.

~ Makaleme sağladıkları çok değerli katkılar dolayısıyla Prof. Monte R. Johnson'a ve tez danışmanım Doç. Dr. İbrahim Daşkaya'ya bu vesileyle teşekkür ederim.

** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Felsefe Ana Bilim Dalı; Visiting Graduate Student, University of California San Diego, Philosophy Department.

E-posta: seymakomurcuoglu@yahoo.com.tr Adres: Arabacialanı mah. Serhat Sok. Emirgan 3 Sitesi D-Blok D:1 Serdivan/ Sakarya.

Giriş

Şölen diyalogu ile Dionysos ritüellerinin, ya da herhangi bir mitolojik/dini unsurla, felsefi bir metnin arasındaki ilişkiyi incelemeye çalıştığımızda şu soruların gündeme gelmesi beklenir: Teoriyle pratik arasında, teorik olanın pratik olanı etkilemesi şeklinde görmeye alışık olduğumuz ilişki biçiminin; acaba, pratik olanın teorik olanı etkilemesi şeklinde gerçekleşmesi ihtimali var mıdır? Herhangi bir pratik uygulamanın *içine doğmuş* olan bireylerin/filozofun, teorik olanı anlama/kurgulama ve yeniden üretme tarzı, görmeye alıştıkları pratik uygulamaların izlerini taşır mı? Başka bir deyişle *akıl-dışı* olanın, *rasyonel* kurguya nüfuz etme gücü nedir? Soruları müşahhaslaştıracak olursak: Felsefi bir metin olarak Şölen'de Platon'un yaptığı teorik kurgu, yazıldığı dönemde ya da yazıldığı dönemden önce Yunan toplumunda uygulanan Dionysos dini ritüellerinden ve o dinin atmosferinden etkilenmiş olabilir mi? Daha özelden ise, Şölen diyalogu hem diyalogun fizik şartları hem de felsefi vurguları itibarıyla, Dionysos dininin, *tanrıyla bir olma yoluyla ölümsüzlüğü arama* ritüellerinden izler taşır mı?¹

Bu makalede mezkûr sorulardan hareketle, Şölen diyalogundaki ana unsurlar, mitolojik bağlantılarıyla birlikte okunmaya çalışılacak ve tanrının ölümsüzlüğüne öykünme çabasının Şölen'de ne şekilde ele alındığı incelenecektir. Bu incelemede, diyalogun Dionysos diniyle olan ilişkisi; insanın, tanrının ölümsüzlüğüne ulaşma çabasını anlamak için bir arka plan işlevi göreceklerdir.

Makalenin bir diğer hedefi de Şölen diyalogu hakkında yazılmış literatürü tanrıya benzeme sorunsalı etrafından bir araya getirmek ve tanrı gibi olma fikrinin Şölen'deki yansımaları böylelikle takip etmeye çalışmaktır. Dolayısıyla çalışmamın katkı sağlamayı umduğu literatür hem Platon literatürü hem de tanrılaşma literatürüdür.²

Tanrıyla Bir Olma Teması ve Dionysos

Dionysos, Grek tanrıları içinde şarap, çılgınlık, kendinden geçme, acı çekme tanrısı ve ölümlü-ölümsüz arası bir tanrı olarak kabul edilmektedir (Larson, 2007, s. 127). Euridipes'in *Bakkhai* oyununun giriş sahnesinde Dionysos kendisini; "Ben Dionysos- tanrının oğlu- (...), annem Semele, bir ölümlü, Kadmos'un kızı. Zeus'tan hamileyken, Zeus'un yıldırımının ateşi vurdu onu. Ve sonra beni doğurdu (...)" şeklinde tarif etmektedir (Evans, 1988, s. 206).

Dionysos tanrısına ibadet etmek için yapılan "ritüellerin psikolojik yönünde, her şeyden önce ilahî ölümsüzlüğe ulaşmak için bir çaba vardır. Bu, Dionysos mitinin sadece bir yönü olsa da, en önemli yönüdür. Ve Dionysos'un asırlar sonra bile, felsefe, sanat ve şiir alanlarına yaptığı etkinin temelini, dünyevî ölümsüzlüğe ulaşma çabası oluşturur. Antik Yunan mitleri arasında en fazla yorumlanmaya ihtiyaç duyulan mitin de, Dionysos tanrısıyla ilgili mit ve ritüeller olduğu düşünülmektedir. Bugün bile tam olarak anlaşılabilen bu karmaşıklığa sebep olan unsur, fantezi ve haricî bazı olayların iç içe girmiş olmasıdır." (Deutsch, 1969, s. 13-14)

- 1 Her ritüel ya da pratik uygulamanın, teorik bir arka planı olduğu muhakkaktır. Sorduğum sorular, bir yönle-riyle ritüelin ya da pratiğin, teoriden mutlak suretle ayrılığını akla getiriyor olsa da, bu makale çerçevesinde bu soruların ritüelin teoriye etkisini anlayabilmek için *tırnak içinde* kullanıyorum.
- 2 Türkçe'de her ne kadar Platon hakkında bugüne kadar oluşmuş bir literatürden bahsedilebiliyorsa da, tanrılaşma/deification/godlikeness literatürü oldukça zayıftır. Tanrılaşma konusunu, antik filozoflar özelinde inceleyen çalışma ise neredeyse yoktur. Bu anlamda makalem, Platon'un tanrı gibi olma fikrini anlayabilmek adına bir *giriş* denemesi olarak değerlendirilmelidir.

Dionysos ritüellerinin insan ölümsüzlüğünü aramasıyla ilgili, en önemli arka planlarından biri de, “Dionysos’un biyolojik olarak bi-seksüel olarak kabul edilmesidir. Bu özelliği dolayısıyla Dionysos’un kendi kendine yavrulayarak ürettiği/ölümsüzleştiiği kabul edilir. Dionysos mitinin bu yönü, onun kadın ve erkeği kendi kişiliğinde birleştirecek, ölümsüzlüğu başarmasını” temsil eder (Deutsch, 1969, s. 18).

Dionysos’un, hem erkek hem kadın doğasını mündemiç olmasına ilaveten, ölümsüz bir baba ile ölümlü bir anneden dünyaya gelmiş olması da ölümsüzlük temasıyla bağlantılı görülmüştür. “Takipçilerinin bir alameti olan *ekstasy*/kendinden geçme durumunda, tanrının ruhu insana nüfuz eder ve mistik bir topluluğun içinde insana sahip olur. Tapınanların inancına göre bu yolla insan, tanrıyla bir çeşit birlik yaşamış olur ve aynı zamanda da ölümsüzlüğe ulaşır. Dionysos’la yaşanan bu birliğin duygusal tecrübesi, Dionysos’un ilahiliğe ulaştığının da bir delili kabul edilir. O artık kadın-erkek, aşk-nefret değildir; çocukların bitmek bilmeyen mücadelesinin bir sonu ve birliğidir.” (Deutsch, 1969, s. 30)

Yapılan ritüellerle tanrının insanda görünür olması durumuna *epiphany* adı verilir. İnsanlar ayinler ve çeşitli kurbanlar aracılığıyla tanrının doğasından *pay almış* ve bir çeşit tanrılaşma yaşamış olurlar. Bu, Dionysos festivallerinin en belirgin özelliğidir. “Festivallerde, tanrıya yakarmaya ve insanın tanrılaşmasına odaklanılır. Tanrı ve insanın birleşmesine imkân tanıyan bu festivallere *theophania* ya da *katagogia* adı da verilir. Bu festivallerde, şarapla kendinden geçen tapınanlar, tanrının kendilerinde tecelli etmesi için *orgiastic*³ ritüellerde de bulunurlar.” (Sourvinou-Inwood, 2005, s. 153) Bu ayinlerde, çiğ et yeme, kesilen bir hayvanın kanından içme gibi ritüellere de rastlanmaktadır. Fakat nihai kertede ulaşılmak istenen amaç, insanî doğa ile tanrısal doğanın belirli süreyle birleşimidir.

Görüldüğu gibi Dionysos, antik Yunan tanrıları arasında, insanın tanrıyla bir olmasına imkân tanıyan, hem kendisinin hem de inananlarının dünyevî ölümsüzlük için çaba sarf ettiği, insan-Tanrı arası olmakla birlikte sonradan ilahileşmiş bir portre çizmektedir. Dionysos’un temel niteliklerini zikrettikten sonra, bu niteliklerin *Şölen* diyalogundaki kurguya yansıyıp yansımadığına bakmamız gerekiyor.

Dionysos ve Şölen

Antik Yunan felsefesinde, mit ve felsefenin, karmaşık ve anlaşılması çok da kolay olmayan bir ilişkisi olduğunu görmemiz zor değildir. Mitolojinin *küçük kardeşi* olarak görülen felsefenin, bilgeliğin açıklanması konusunda, mitle girdiği rekabetten doğduğu kabul edilmiştir (Benitez, 2007, s. 225). Felsefe ve mit arasındaki rekabet bir yönüyle *anlaşılması güç bir ilişki biçimini* gündeme getirirse de, teori ve pratik arasındaki karmaşık bir bağlantıyı da gözler önüne sermektedir.

3 Eliade’in verdiği bilgilere göre, antik dönemlerde, tanrıların zamanın başlangıcında birbirleriyle evlendiklerine dair bir inanış vardı. Ve insanlar, tanrıların zamanın başlangıcında yaptıkları bu eylemi taklit ederlerse, tanrıların yardımını ve bereketini umabileceklerini düşünüyordular. Özellikle tarımsal bereket beklentisi için, tanrıların bu ilk fiilini, tarım alanlarında toplu halde, abartılı gösteriler şeklinde, dini bir ayin gibi gerçekleştirip bereket dileniyorlardı. Ayrıntılı bilgi için bkz: Eliade 2003.

Kozmolojilerinde dinî ve mitolojik temaları yer yer kullanan Sokrates öncesi filozoflar⁴ gibi Platon'un da, "dinî materyalleri ve gelenekleri, özellikle de Dionysos'un atmosferini, felsefî hayatının bir parçası olarak kullandığı bilinmektedir. Bu açıdan Platon, bir yandan Sofistlerin insanı merkeze alan yaklaşımlarından, bir yandan da trajik şairlerin dininin *yeniden şekillen-dirilmesi* noktalarından hareket etmektedir." (Anton, 1962, s. 49) Platon'un çalışmaları arasında asimile ettiği şeylerin sadece kültürel unsurlar olmadığı, aynı zamanda Grek toplumunda büyük ölçüde yaşayan dinî pratikler olduğu da kaydedilmiştir (Anton, 1962, s. 49). Platon'un mitolojik ve dinî unsurları kullanıyor oluşu genelde kabul edilmiş olmakla birlikte asıl sorun, aldığı bu etkiyi ne ölçüde *dönüştürmüş* olduğudur. Bu bağlamda, "Platon'un diyaloglarında, politik ve eğitim felsefesinin sınırları içerisinde, ritüel ve seremonilerle ilgili reform öngör-düğü pek çok pasaj bulunmaktadır." (Anton, 1962, s. 50)⁵

Şölen özelinde meseleye baktığımızda; Bretlinger, diyalogun farklı bağlamlarda tekrar tekrar kendini gösteren bir tema etrafında şekillendiğini ifade eder. Diyalog, bir ziyafette gerçekleşmektedir. Dionysos bu ziyafete başkanlık eden tanrıdır ve diyaloga ismini veren *Symposium*, Dionysos'un onuruna 'birlikte-içmek' anlamına gelir (Bretlinger, 1970, s. 1-2). "Ziyafet, meşhur bir şair olan bir ev sahibinin [belediye] evinde verilmektedir. Tarih ise, Agathon'un tragedyasıyla ödül kazandığı günden iki gün sonradır." (Bacon, 1959, s. 418) Anderson, bu ziyafet bir Dionysos festivali olduğu için, *Şölen* diyalogu boyunca Platon'un Dionysos sembollerini kullandığını görmemizin şaşırtıcı olmayacağını söyler. Ona göre, *Şölen*'in tamamının *Dionysos'un maskeleri* temasıyla anlaşılması gerekmektedir: "Dionysos bir şarap, çılgınlık, kehanet ve drama tanrısıydı. Ve Platon tüm bu temaları diyalogun farklı aşamalarında kullanmaktadır." (Anderson, 1993, s. 7-8)

Dionysos'un kişiliğine dair özelliklerden bir kısmı, diyalogdaki kimi unsurları da şekillendirmiştir. Örneğin, Eros'un tabiatıyla ilgili diyalogda verilen bilgiler, Dionysos'la bağlantılı olarak yorumlanmaktadır. *Şölen*'de, Eros hakkında, "ölümlü ve ölümsüz arası" (202d)⁶ denmektedir. Anderson, Eros'un doğasının ölümlü-ölümsüz arası olarak kabul edilmesinin, Dionysos'un ölen ve dirilen bir tanrı olmasıyla ilgili inanıştan kaynaklandığını ifade eder: "Dionysos, doğan ve ölen bir tanrıdır. Tanrının bu doğum ve ölümü her yıl ritüelistik bir şekilde gerçekleşir. Tanrı önce solar, sonra yeniden güç kazanır. Dionysos'un bu niteliğinden mühlhem olarak *Şölen*'de Eros, *ne ölümlü ne ölümsüz* olarak tasvir edilmiştir (Anderson, 1993, s. 8). Ayrıca, Dionysos'un ölen ve dirilen niteliğine bağlı olarak, "bu tanrıya tapınmalar, yıllık doğum, ölüm ve yeniden doğuş döngüsü etrafında şekillenir. Bu döngü içinde doğum ve ölüm, kutlanır ve matemi tutulur." (Bretlinger, 1970, s. 1-2) Bunun diyaloga etkisi ise; *Şölen* boyunca ana temanın, *sevgi, doğum, ölüm ve ölümsüzlük* olarak şekillenmesi olmuştur.

Dionysos'la ilgili bir başka anlatı da *Şölen* için bir arka plan olarak düşünülmüştür. Bu anlatıya göre, Dionysos'un, titanlar tarafından zamanın birinde alt edilip yenik düşürülür.

4 Pre-Sokratik filozofların tanrıya öykünme fikrini nasıl işledikleriyle ilgili kapsamlı bir makale için bkz. Svarsson 2015.

5 Platon, Dionysos ritüellerinden bahsettiği başka diyalogları da vardır. Örneğin *İon*'da, ancak kendinden geçtikten sonra dans edebilen Koribant'lardan bahsedilip, şiiir de bu dansçıların durumu gibi tanrısal vergiyle ilişkilendirilmiş ve *tekhne*den ayrı tutulmuştur. *İon*'da konunun ele alınışı Platon'un Dionysos ritüellerini değerlendirdiği zemini anlamamız için oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Fakat bu makale sadece *Şölen* diyalogundaki ölümsüzlük arayışı ile ilgili vurguların Dionysos dinî ile olan bağlantısını incelemektedir.

6 *Şölen* diyalogundan yapılan alıntılarda; *Plato: Complete Works* (1997) adlı İngilizce tercüme kullanılmıştır.

Bu yenilginin sonunda Dionysos'un külleri yakılıp rüzgâra savrulur. Külleri rüzgârla doğaya savrulan tanrının, bu yolla kozmos için bir yaşam gücü haline geldiği ve Dionysos'un yaşam gücünün tüm dünyaya yayıldığı kabul edilmiştir. Yaşayan her şey Dionysos'un küllerinden bir parça taşıdığı için, küllerin bulaştığı her şeyin, Dionysos'un bir tezahürü olduğu kabul edilir. Anderson bunu, tiyatrodaki farklı rollerin aynı aktör tarafından sahnelenmesine benzetir. Bu sebeple Anderson'a göre Şölen diyalogundaki her bir karakter ve her bir unsur *Dionysos'un maskeleri* bağlamında anlaşılmalıdır (Anderson, 1993, s. 7-19). Anton da, Dionysos'un doğrudan konuşmasa da, kendinden geçmiş ve sarhoş olmuş Agathon'un diliyle, [maske altından] konuştuğunu zikreder. Yargısının, Şölen'in son kısımlarında da doğrulandığını ifade eder: "Bu yargı, Dionysos'un üçlüsünün, -Sokrates, Agathon ve Aristophanes'in-, dramatik şiir sanatını yorumladığı yerde doğrulanmaktadır. Filozof halen içtiği içkiden etkilenmemiş ve ayık bulunmaya devam etmektedir. Sevgi konularında olduğu gibi burada da muzafferdir." (Anton, 1962, s. 51) Anton'un, Dionysos'un maskelenmiş olarak, Agathon diliyle konuşan aktör olduğunu izah sadedinde verdiği bu örnek aslında, mitin felsefi olana etkisi bağlamında da anlaşılabilir. Buradaki metafora göre, sarhoşluk ve kendinden geçme tanrısı olan Dionysos, diğer iki şairi gecenin sonunda kendinden geçirmiştir. Fakat "Sokrates gecenin sonunda dahi ayık kalmaya devam etmektedir." (Anton, 1962, s. 52) Bu metafor, mit ve rasyonalite ilişkisi açısından da düşündürücüdür. "Diyalogun başından sonuna kadar Agathon hem *Dionystik* hem de *Erotik* bir figürdür. Aynı şekilde Aristophanes de özel olarak Dionysos ve Aphrodite tarafından ele geçirilmiş biri olarak tasvir edilmektedir." (Bacon, 1959, s. 423) Dionysos'un metaforik olarak iki şaire, Aristophanes ve Agathon'a etki etmesi, ancak Sokrates'e olan etkisinin sınırlı olması, rasyonalite karşısında mitin ve ritüelin rolünü *sınırlandırmak* olarak okunabilir mi? Belki de Şölen'in son satırları, pratik uygulamanın/ritüelin felsefi metne etkisi ve fakat bu metin tarafından dönüştürülmesi ve sınırlandırılmasına bir örnek olarak da okuyabiliriz. Şölen'in, mitsel, dinî, erotik ve felsefi olarak okunabilecek pek çok unsuru bir arada tutan bir metin olarak, "Platon'un eğilim ve mesafeyi bir arada başardığı." (Bretlinger, 1970, s. 1-2) bir metni olarak tasvir edilmişindeki, *eğilim ve mesafe*yi, mitin felsefeye *sınırlandırılmış etkisi* şeklinde de okumamız da mümkün olabilir.

Tanrının Ölümsüzlüğüne Öykünme Çabası ve Şölen

İnsanın tanrıya çeşitli tarzlarda öykünme çabası, Platon'un farklı diyaloglarında farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu ideal, *Theaetetus*'ta, hakiki filozofun dünyadan ve tikellerden kaçış ideali olarak karşımıza çıkarken, Şölen'de; insanın, tanrının ölümsüzlüğünü taklit isteğiyle bağlantılı olarak yer bulmuştur. Ayrıca Şölen, kronolojik olarak, tanrıya benzeme temasının işlendiği muhtemel ilk metin olarak görülmektedir. (Sedley, 1999, s. 309; Nails, 2008, s. 7)

Şölen diyalogunda, insanın ölümsüzlük arayışının takibini yaparken, Dionysos'un ve bu tanrıya bağlı bazı ritüellerin arka plan işlevi görmesinin sebebi, -daha önce de belirttiğimiz gibi-, Dionysos dini ritüellerinin tanrıyla bir olma amacı taşımalarıdır. Bu dinin ritüellerindeki hedef tanrıya sadece benzemeye çalışmak değildir. Belirli ritüeller ve ayinler aracılığıyla, belirli bir zaman diliminde, tanrıyla birlik yaşama söz konusudur. Bunun sonucunda ise insanın, ahlâki bir erginlenme yaşadığına inanılmaktadır. İnanışa göre, tanrıyla yaşanan bu

birleşme, kişinin o an için tanrılaşmasına yol açarak, sadece ahlâkî bir erginlenmeye değil aynı zamanda tapınanın bilişsel bir merteye kazanmasına da imkân tanımaktadır.⁷

Şölen diyalogunda insanın, tanrının ölümsüzlüğünü taklit çabası, felsefe öncesi dönemde uygulandığı tarzda, ritüellerle gerçekleşmemektedir. Felsefe öncesi dönemde ritüel ve ayinlerle ulaşılmaya çalışılan tanrıyla bir olma hedefi, *Şölen*'de *ölümsüzlük* teması üzerinden, Eros'un ara varlık olması zemininden şekillenmiştir. Eros, hem diyalogdaki insan-Tanrı ilişkisinin betimlenebilmesi için, hem de *ara varlık* olması hasebiyle önemli bir yerde durmaktadır.

Eros'la ilgili *Şölen*'de verilen bilgileri iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Hatta Eros'un *Şölen* metnini ikiye ayırdığı bile düşünülebilir. İlk kısım, Sokrates dışındaki misafirlerin, ziyafet esnasında, Eros'u bir tanrı olarak kabul edip, onu överek yüceltmeleri üzerine kuruludur. İkinci kısım ise yaklaşık olarak (201-202) pasajlarıyla başlar ve bu pasajlardan itibaren Sokrates; Diotima isimli bilge bir kadından, Eros ve ölümsüzlükle ilgili öğrendiklerini aktarır. Diyalogun bu kısmında, Eros artık *tam bir tanrı* olarak karşımıza çıkmaz. İkili doğası sebebiyle, ölümlü-ölümsüz, insan-Tanrı arası bir varlık, bir *daimon* olarak görülür. Bu durumda "Eros nedir ve neye benzer sorusuna [Diotima tarafından verilen] ilk cevap, Eros'un bir ara varlık olduğu ve ikinci cevap ise, onun hem muhtaç hem de her şeye kadir olmakla karışık bir doğasının olduğudur." (Sheffield, 2006, s. 45) *Şölen*'de Eros'un tabiatına dair geçen ifadeler şöyledir: "Eros, güzel de değildir, çirkin de değildir, cehalet de değildir bilgelik de değildir. İkisi arası bir şeydir." (*Şölen*, 202a) Hemen devam eden pasajda ise şu ifadeler yer almaktadır: "O halde Eros bir ölümlü müdür? Az önce bahsettiğim gibi, ikisinin arasında, ölümlü ölümsüz arası bir şey. Ne kastediyorsun Diotima? O büyük bir ruhdur [*daimon*] Sokrates, ve her ruh, tanrı ile insan arası bir varlıktır." (*Şölen*, 202d-e)

Eros'un doğasıyla ilgili bu tasvirten sonra, fonksiyonuyla ilgili açıklamalara yer verilir:

"Bunların işlevleri nelerdir? Bu ikisi arasında [insanlardan tanrılara, tanrılardan insanlara] haberler, sözler götürüp getirirler, dileklerimizi, adaklarımızı onlar ulaştırır. Bize tanrıların buyruklarını, kurbanlarımızın karşılığını getirirler. İkincinin ortasında bulunurlar, böylece *bütünün bütünlüğünü* kurarlar." (*Şölen*, 203b)

Eros'un, *Şölen*'de yer alan bu ikili tabiatının sebeplerine dair çeşitli yorumlar yapılmıştır. Sheffield'in yorumuna göre, Poros ve Penia, Eros'un doğum gününde evlenmişlerdir. Bu sebeple Poros ve Penia'nın, Eros'un ebeveyni olduğu düşünülmüştür. Eros, bu ikisinin mirası olarak kabul edildiği için ilahî ve insanî alanların ortasında olarak kabul edilir. Çünkü Penia'nın, tanrıları yemeğe davet etmemesinin, fakat festivalde tanrılardan dilenmesinin onu ilahî alanın dışına ittiği kabul edilmiştir. Poros ise aksine, bir tanrı olarak tasvir edilir. Diğer tanrıların festivaline katıldığına ve Zeus'un bahçesinde sermest olarak yattığına inanılır. Sheffield, Eros'a, Poros and Penia'nın bu kompleks doğayı verdiğini dile getirir. Onun iyi ve güzel şeylerden yoksun olması ölümlü olan annesinden, ölümsüz yanı ise babasından mülhem olarak düşünülmüştür (Sheffield, 2006, s. 43). Nye ise, Penia ve Poros'un tek başlarına insanüstü varlıklar olmadığını fakat bir araya geldiklerinde Eros fenomenini oluşturduklarını ifade etmektedir. O'na göre de "Eros doğduğunda ölümlü ya da ölümsüz değildir." (Nye, 2015, s. 23) Anderson ise, Eros'un doğasının ölümlü-ölümsüz arası olarak kabul edilmesini, Dionysos'un ölen ve dirilen, bir tanrı olmasıyla ilgili inanın, *Şölen*'e etkisi olarak okumayı tercih eder (Anderson,

7 Söz konusu ritüellerin uygulanma şekli ve sonuçlarıyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz.: Burkert 1987.

1993, s. 8). Bununla birlikte, Eros'un doğası, mitolojik olarak nereden mülhem olursa olsun, O'nun *ara varlık* olması, diyalogda insan-Tanrı ilişkisinin oturtulduğu zemini anlamak açısından önemlidir. Eros'un bu diyalogda *ara varlık* olarak yer alması, diyaloğun kurgusu itibariyle, tanrı ve insan doğası arasında bir *geçişkenliğe* imkân tanınmasıyla açıklanabilir. Zira insanî ve tanrısal alanların mutlak surette birbirinden *ayrılığını* öngören ve bu iki alan arasında geçişlere/benzerliklere izin vermeyen bir teolojik ve kozmolojik yapıda *ara varlıkların* meşruiyetinin tehlikeye girmesi beklenir. Şölen'de, insan ve tanrının doğrudan birbiriyle *karışamayacağına* dönük açık bir ifade olmakla birlikte, bunu *telafi* eden Eros, ölümlü ve ölümsüz arasındaki boşluğu doldurmakta ve sağladığı iletişimle, bu ikisini bir bütün haline getirmektedir. Eros'un yardımı ile bunu sağlayan kişi ise "bilge ve ruhani bir kişi olmaktadır." (Nye, 2015, s. 20) Buradaki bilgelik teması önemlidir. Zira *Theaetetus*'un *digression* pasajında da (172b-176c) insanın tanrıya benzemesi bilgelikle bağlantılı olarak ele alınmıştır.⁸ Şölen'de de insanın Eros aracılığıyla tanrıyla iletişim/bütünlük kurmasının ona bilgelik sağlaması söz konusudur. Burada, felsefe öncesi dönemde Yunan dinlerinin ritüelleri aracılığıyla tanrıyla birlik sağlanarak yaşanan erginlenme/bilgelik anlayışının, yine tanrıya benzeme ve tanrıyla iletişim kurma merkezli olarak kurgulanan, fakat farklı bir dille ifade edilen bir bilgelik anlayışına tahvilini gözlemlemekteyiz.⁹ Bu durumu, felsefe öncesi bilgelik anlayışının, felsefi, rasyonel bilgelik anlayışına olan etkisi bağlamında okumak da mümkündür.

Eros'tan bahsedilirken Türkçe'ye *ruh* olarak tercüme edilen kelime, *daemon* kelimesidir. Diyalogda geçen "*daemon* kelimesinin fiil hali; bir çeşit etki bırakan, ilahî olanla alışılmışın dışında bir deneyim kurmaya işaret eder. Sokrates, *daimonik* ziyaretin dâhili bir iç ses olduğunu iddia etmiştir. Öyle ki bu ses, yanlış bir şeyler yaptığında kişiyi uyarıyordu. En iyi insanî durum ve ya da mutluluk olarak tercüme edilen *eudaimonia* kelimesi, "eu" yani olumlu ve "*daemon*" kelimelerinin birleşiminden oluşur ve insanın ruhsal bir kutsanmışlık durumuna işaret eder." (Nye, 2015, s. 20)

Bu durumda, Eros'un ara varlık olması; bazı şeylerin insanlardan tanrılara iletilmesini ya da tanrılardan insanlara iletilmesini sağlamaktadır. "Eros, tanrı ve insan arasındaki boşluğu doldurmaktadır ve böylece *bütün* birbirine bağlı hale gelmiş olmaktadır. Kâhinlerin etkileri hep bu ara varlık aracılığıyladır. Din adamlarının, büyülerin, kurbanların, ritüellerin etkileri hep bununladır. Tanrı insanla karışamaz, tüm diyalog ve ilişki bunun aracılığıyla meydana gelir." (Sheffield, 2006, s. 41-42; Anderson, 1993, s. 68) Burada *daemonlara* ya da ruhlara mitolojik olarak atfedilen kozmolojik rol, *pay alma* kavramına felsefi bakış açısının yüklediği kozmolojik rolle aynıdır (Anderson, 1993, s. 68).

Eros'un tabiatı ve işlevi tespit edildikten sonra diyalogda Eros'la da irtibatlı başka bir konuya geçilir: Ölümsüzlük. Diotima, insanların ve hayvanların tüm hayatlarını uğruna harcadıkları tek şeyin, "ister bedenle, ister ruhla *güzellik içinde doğurmak ve üremek* olduğunu ifade eder

8 *Theaetetus*'un (172b-176c) pasajları tanrıya benzeme konusunu işlediği için bu pasajların, diyaloğun ana bağlamından bir konu sapması olduğu düşünölmüştür. Bu sebeple söz konusu pasajlar Platon literatürüne *digression* başlığıyla girmiştir. Bu literatüre örnek olarak bakınız: Lännström 2011: 111-130; Bradshaw 1998: 61-68.

9 Prof. Monte R. Johnson ve Prof. Donald Rutherford'un isimlerini, California Üniversitesi Felsefe Bölümünde katıldığım "Wisdom in Ancient Philosophy" adlı lisansüstü dersinde, antik Yunan felsefesinde bilgelik ile tanrıya benzeme idealinin ilişkisi konusundaki açıklamalarıyla, makaleme sağladıkları çok değerli katkıları dolayısıyla minnettarlıkla zikretmek istiyorum.

(Şölen, 206e). Bunun sebebini ise şöyle açıklar: “Neden doğurma sevgisidir? Çünkü doğurma sonsuzluğu sağlar. Çünkü bu, ölümlülerin ölümsüzlüğüne karşılık gelen şeydir. Seven kişi, iyiyle birlikte aynı zamanda ölümsüzlüğü de istemek zorundadır. Çünkü sevginin her zaman iyiye sahip olmayı isteyeceği konusunda anlaşmıştık.” (Şölen, 207b-c)

Diotima, insanların ve hayvanların çiftleşmek, yavrularını beslemek ve korumak için kendi hayatlarını tehlikeye attıklarını, bunun ise, çocuk sahibi olmak/üremek yoluyla ölümsüzlüğün aranması olduğunu ifade ettikten sonra şu ifadelere yer verir: “Sevginin doğasına ve amaçlarına dair anlattığım bu şeylere inanıyorsan, bu söylediklerime şaşmaman lazım. Bütün hayvanların arasında bizim için de bu ilke aynıdır. Ölümlü doğa, her zaman elinden geldiğince ölümsüzlüğü arar. Bu da tek bir yolla mümkündür: Doğum yoluyla. Çünkü bu yolla, eskiyenin yerine yenisini gelir. Bir insan, yaşarken hep aynı kişi kalıyor deriz. Fakat çocukluğundan yaşlılığına kadar o kişiyi oluşturan unsurlar hiçbir zaman aynı kalmaz. Saçları, kemikleri kanı sürekli yenilenir. Bu sadece kişinin bedeni ve ruhu için böyle değildir. Tavırları, alışkanlıkları, fikirleri, arzuları, hazları, acıları ya da korkuları, hiçbiri aynı kalmaz. Bazıları değişip giderken, diğer bazıları bunların yerine gelir. Öğrenme dediğimiz şey de unutulmuş bilginin yerine yenisini koymaktır. Unutulan bilginin yerine yenisi geldiği için bilgi sanki hiç değişmiyor gibi görünür. Bütün ölümlü varlıklar bedenleriyle ölümsüzlüğe bu yoldan erişir. Bunun başka bir yolu da yoktur. İlahi gibi [like the divine/ σπερ τ θε ον] sürekli aynı kalarak değil, modası geçmiş olanı eskimiş olanı yenileyerek ölümsüzlüğü korurlar.” (Şölen, 207d-208a)

Şölen’de, tanrı gibi olma durumu sanki bir *olumsuzlama* olarak yer alıyor olsa da aslında bir durumun hangi yolla olmayacağını ve fakat başka hangi yolla olabileceğini gösteren bir ifade tarzı söz konusudur: Şölen’e göre insan, tanrının ölümsüzlüğüne öykünebilir lakin bu, tanrı gibi hiç değişmeden kalmak yoluyla olmaz, üreme/doğum yoluyla olur. Fakat burada bir probleme temas etmekte yarar var. Mezkûr pasajlarda, hem insanın doğası hem de bilginin doğası; değişen, dönüşen bir doğa olarak resmedilmiştir. İnsan yaşlanır, bilgi unutulur ve her ikisi de yenilenir. Fakat tanrı tam tersine değişmez bir nitelik arz eder. Diğer bir deyişle “Tanrı gibi olmak, değişmez olmaktır. Fakat bilginin doğasının *değişebilir* olduğunu kabul ettiğimizde, tanrı, değişmez doğası sebebiyle, herhangi bir bilgiye sahip olamaz. Diotima’nın, bilgiyi değişen bir süreç olarak görmesi ve bilgi tanımını buna bağlı olarak yapmasının, idealar teorisini geçerli kılan hiçbir iddiayla uyum halinde görülemeyeceği” iddia edilmiştir (Anderson, 1993, s. 57).

Peki, acaba bu tarz bir ölümsüzlüğü insan nasıl başarabilir? “Sokrates, insanların kendilerine dayanarak daha uzun süre yaşayacakları şeyleri yaratmalarıyla başladıklarını öne sürer. Bunlar her insan için farklı formlarda olabilir.” (Hooper, 2013, s. 549) Sokrates ölümsüzlüğü arayanları üç gruba ayırır: İlki bedenleri sevenler. Bunlar fiziksel olarak çocuk dünyaya getirmeye çalışır (Şölen, 209a). İkincisi, onuru sevenler. Bunlar kendileri için ün yaratmaya çalışır (Şölen, 209b-e). Üçüncüsü de yaptıkları işe gebe olmakla ün elde etmeye çalışırlar. Homer ve Hesiod, eserleri aracılığıyla ölümsüz olmuştur. Solon da aynısını, kanunlar sistemi aracılığıyla yapmıştır. Bu kanunlar onun adaletinin hatırasını korumaktadır (Hooper, 2013, s. 549). Homer ve Hesiod ve diğer iyi şairler, çocuk yetiştirip onlarla ölümsüz olmak yerine eserleriyle ölümsüz bir çocuk bırakmış olurlar (Şölen, 209e). Bir diğer yoruma göre ise, hem Şölen’de, hem de *Phaedo*’daki ölümsüzlüğe öykünme teması, Sokrates’in kendi kendine

seçtiği bir ölümlle Atinaların hapsinden kurtulmasını, kişinin, kendi bilgeliği ile ruhunun, beden haphanesinden kurtulmasını sembolize eder (Cornford, 1912, s. 68).

Şölen'de ölümsüzlüğün ele alınışı kişinin öldükten sonra, cismani olarak başka bir dünyada yaşamaya devam etmesi şeklinde anlaşılmamıştır. "Şölen'in hiçbir yerinde insan ölümsüzlüğü, ölümden sonra ruhun zamansal ve uzamsal olmayan bir alanda var olmaya devam edeceği şeklinde de ele alınmaz." (Hooper, 2013, s. 546) Hooper'a göre Şölen'deki vurgular, Sokrates'in ölümsüzlükle ilgili tartışmayı, birinin ölümden sonra ya da sonraki diğer bir dünya da var olmasıyla ilgili bir tartışma olmaktan uzaklaştırmasının bir göstergesi olarak okunmalıdır. Ayrıca Hooper (2013); hem beden hem ruh için getirilen *değişim* merkezli bu açıklamaların Heraklityan doğasına da vurgu yapmıştır (s. 546). "Sokrates'in buradan yaptığı çıkarım şudur: Her şeyleri tamamen aynı kalan tanrıların aksine, ölümlüler için ayrınlığın devam etmesi sadece üreme yoluyla olur. Bu; üreme yoluyla, gidenin yerini ona benzeyen bir başkasının almasıdır. Örneğin hiçbir insan hayatı boyunca aynı saçlara sahip olmaya devam edemez. Saçları dökülebilir, bunların yerine farklı nitelikteki benzerleri çıkar. Fakat ölümsüz bir tanrının *saçını kaybetmesi* onun kimliğinde köklü bir değişime yol açar. Fakat bu, ölümlü biri için böylesi bir krize yol açmaz." (Hooper, 2013, s. 548)

Şölen'deki pasajdan devam edersek: "Bu yolla, ölümlü olanlar, ya bedenle ya da başka yolla, ölümsüzlüğü paylaşırlar (partake, share / μετέχει). Her şeyin doğası gereği üremeyi amaçlamasına şaşırma. Bu, değişik bir yolla ölümsüzlüğün aranmasıdır." (Şölen, 208b)

Metinde insanın ölümsüzlüğü *paylaşması*, Platon'un hem ontolojisinin hem de epistemolojisinin temel kavramlarından biri olan *metheksis*/pay alma/paylaşma kavramıyla açıklanmıştır. Aslında, bu kadar yoğun bir şekilde mitolojik unsurların etkisinde olan bir diyalogda, tanrının ölümsüzlüğünü taklit etme/paylaşma söz konusu olduğunda *μετέχει* kelimesinin *kullanılmaması* şaşırtıcı olurdu. Zira *metheksis* kavramı, Platon tarafından felsefi bir manada kullanılıp, idealar kuramının merkezinde yer almadan önce, Dionysos ritüellerinde gördüğümüz, tanrıdan *pay alıp*, tanrıyla bir olma anlamında olarak kullanılıyordu. "Dionysos'a inananlar, orjistik ritüelleri grup halinde gerçekleştirdiklerinde, tanrının ruhunun, o gruptaki herkesin içine girdiğine inanıyorlardı. Bu yolla, tek tek ve hep birlikte *enthoi*/tanrılaşmış oluyorlardı. Bir olan ilahî doğayı paylaşmış oluyorlardı. Bu şekilde her biri, hem tanrıyla iletişim kurmuş oluyor ve hem de hali hazırda tanrı olmuş oluyorlardı. Bunu, Platon'un ideayla grup ruhu arasındaki ilişki açıklamaya çalışacağı üç kavramdan biri olan *metheksis* kavramıyla açıklamak zorundayız." (Cornford, 1912, s. 254) Cornford'un yorumunda da gördüğümüz gibi, Şölen'de tanrının ölümsüz doğasının, ölümlüler tarafından *paylaşılması* şeklinde yer alan ifade, aslında Dionysos dininin ritüellerinin bu metindeki başka bir yansımasıdır. Bu durumda, Dionysos dini mensuplarının, grup halinde ritüeller yaptıklarında, tanrının ruhunun kendilerinde tecelli ettiğine dair inanışlarının, Şölen diyalogundaki, tanrının ölümsüzlüğünden pay alma kurgusuna etki ettiğini söylemek mümkündür. Platon, dini bir manayı mündemiç olan bu kavramı, ritüel boyutundan uzaklaştırarak kullanmıştır. Platon'un bu kavramı yalnızca ölümsüzlüğün paylaşımı anlamında kullanmadığını, *idea ve o ideadan pay alan tikellerle* ilgili epistemolojik ve ontolojik kurguyu da *metheksis* üzerinden yaptığını da hatırd tutmalıyız.

Sokrates ayrıca, ölümsüzlüğe ulaşmak için yükselmeye dayalı bir yoldan bahsetmektedir. Kişi ister tek başına ister bir kılavuzla, Eros'un gizemine doğru bir yolculuğa çıkar. Bu yolcu-

lukta, Güzel'i aramak için basamak basamak yükselmekten, güzel şeyleri yükselme için bir basamak olarak kullanmaktan, bir bedenden, iki bedenden geçip, güzel işlerden ders alıp dersin en sonunda, hakiki Güzel'e varmak ve onun bilgisine vakıf olmaktan bahsedilir (Şölen, 211b-d). Bu yükselmenin vardığı yer ise şöyle anlatılır: "Ve orada bir hayat vardır Sokrates, dedi Mantienalı kadın. İnsan, Güzel'i bir kere temaşa ettikten sonra, altın, kılık-kıyafet, güzel erkek ve kadınlar –durmaksızın kendilerine baktıran, bakmaya devam etsen seni yemekten içmekten alıkoyacak olanlar-. Peki, bu bizim için nasıl mümkün olabilir? Kişi bir kere Güzellik'in kendisini temaşa ederse, saf, kirlenmemiş, insan bedeniyle ve renkleriyle karışmamış, herhangi bir ölümlü saçmalığa bulaşmamış haliyle bir görürse. Böyle bir Güzellik'i gören ya da temaşa eden insanın hayatı değersiz olabilir mi?" (Şölen, 211d-212a)

Sokrates'in Diotima aracılığıyla salık verdiği, ölümsüzlüğe ulaşmış insan hayatı, aslında, "İlahî bir formu temaşa etmekle gerçekleşen, tanrı gibi hayattır. Her kim, diyalogda öngörülen basamak basamak yükselmeyi tamamlarsa, ilahî olanlailetişim kurabilir ve tanrılarla arkadaş olur." (Sheffield, 2006, s. 41-42) Bir insanın bu dünyada başarabileceği ölümsüzlük de ancak böyle bir ölümsüzlüktür.

Sedley'in Şölen diyalogunu "Tanrıya benzeme temasının işlendiği ilk metin" olarak görmesi, bu pasajlarla bağlantılı olarak okunabilir. Şölen'in ilahîyi temaşa ve bu hedefe adım adım yükselme ideali, *Theaetetus*'taki tanrıya benzeme idealiyle de benzerlik arz etmektedir. "Diotima'nın tüm bilgeliği, genç Sokrates'in gözünde takdirle karşılanmış, dindarlığın yeni ve radikal bir versiyonunun ana hatları böylelikle çizilmiştir. (...) Diotima'nın dinî yükselme [vurgusu], *Theaetetus*'un *digression* pasajının tanrıya benzeyen filozofuyla benzerlikler taşır. *Digression*'un filozofu da, Şölen'in ilahî doruğa doğru tırmanan kişisi de, ne Sokrates'tir ne de Platon'dur ne de herhangi bir başka filozoftur. Bu tırmanıştaki kişi, insanî olandan kaçınan herhangi bir kişidir. Saf, katışıksız güzelliğin, ölümlülükle karışmamış şeylerin peşinden koşar. *Digression*'un filozofu da, insanî olan her şeyden kaçınır (Nails, 2008, s. 7).

Sonuç

Bu makalede Platon'un Şölen diyalogundaki ölümsüzlükle ilgili vurguların Dionysos dini ritüelleriyle olan bağlantısı incelenmiştir. Antik Yunan toplumunda kabul gören dinî inanışlar, özellikle de Dionysos dini- bir takım ritüeller aracılığıyla tanrıyla bir olma gayesi taşıyordu. Orjistik ritüeller aracılığıyla, tanrıların zamanın başlangıcında gerçekleştirdikleri varsayılan evlilikler taklit ediliyor, tanrıların evlenme fiili, toplu halde ve tarım alanlarında yapıldığında tarımsal bereket getireceğine inanılıyordu. Çiğ et yeme ritüelleriyle, kutsal kabul edilen kandan güç alınarak ilahî olanla bağlantıya geçiliyor ve tanrıdan *pay* olarak, ilahî ile birleşmeye çalışılıyordu. Bu ritüeller aracılığıyla Dionysos'a tapınanlar, belirli bir süreyle tanrılaşmış oluyor ve bu yolla bir çeşit ölümsüzlük ve ahlâki erginlenme kazanmış oluyorlardı.

Tanrılaşmayla ilgili ritüellerin, Şölen diyaloguna, tanrının ölümsüzlüğünün taklidi noktasından intikal ettiği söylenebilir. Felsefe öncesi dönemde ayinlerle gerçekleştirilen bir eylem, Şölen'de yine dinî/mistik bir tarzda olmakla birlikte rasyonelleştirilmiş ve kavramsallaştırılmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlaştırma en belirgin şekilde, Eros'a atfedilen doğa ve işlev üzerinden okunabilir. Eros'un diyalogda insan-Tanrı arası olarak konumlan-

dırılan doğası, insan ve tanrı arasındaki iletişimin ve geçişkenliğin temelini oluşturmuştur. Eros'un *ara varlık* olması, ölümlü bir varlığın ölümsüz kazanması ya da bu dünyalı bir varlığın ilahileşmesinin zemini olarak da okunabilir.

Dionysos ritüellerinde tanrı ve insan iletişiminin merkezinde yer alan ritüellere yüklenen roller, Şölen'de Eros'a yüklenmiştir. Eros'a yüklenen işlevi, *pay alma* kavramına yüklenen felsefi mananın kozmolojik yansımaları olarak da okumak mümkündür.

Dionysos dininin atmosferi Şölen diyalogunu, fiziksel unsurları ve felsefi kurgusu itibarıyla de etkilemiştir. Dionysos'un diyalogda maske altında konuşan bir aktör olarak kabul edilmesi ve diyalogun geçtiği fiziki ortamın Dionysos şerefine verilen bir ziyafet olması bu meydana zikredilebilir.

Dionysos ritüellerinin Şölen'e başka bir etkisi de *metheksis* kavramı üzerinden okunabilir. Bu kelimenin, felsefe öncesi dönemde, Dionysos ayinlerinde insan ve tanrının bir olması, insanın tanrının doğasından *pay alması* şeklindeki kullanımı, Şölen diyaloguna,- insanın, tanrının ölümsüzlüğünü paylaşması anlamında- *taşınmıştır*. Bu kullanım, aynı zamanda *gayr-i akli* olanın *rasyonel* olana etkisi ve kişinin/filozofun içinde yetiştiği pratik ortamın, onun teorik üretimine olan etkisi, pratik şartların teoriyi algılama ve üretme tarzına olan etkisi bağlamlarında, makalenin girişinde sorduğumuz sorulara cevap niteliğindedir.

Bu makalede Şölen diyalogunda insanın ölümsüzlüğu arama çabasıyla Dionysos ayinlerinin amaçlarındaki benzerlikler üzerinde durmaya çalıştık. Fakat burada sonuç sadedinde dikkat çekmemiz gereken bir -görece- çelişki de söz konusudur. Dionysos her ne kadar bir tanrı olsa da, ölen ve dirilen, bu ölme ve dirilmeleri tören ve matemlerle kutlanan bir tanrıdır. Yani mutlak anlamda ölümsüz bir tanrı değildir. Bu durumda, insanın ölümsüzlüğu arama yolculuğunu inceleyen bir felsefi metnin, tam anlamıyla ölümsüz bir tanrının etkisi altında bunu gerçekleştirmesi beklenmez miydi? Kendisi bile ölen ve dirilen bir tanrıya benzemek insanı nasıl ölümsüz kılabilir? İlk bakışta tutarsızlık gibi görülen bu hususu çözebilmek adına şunu söyleyebiliriz: Platon ya da başka herhangi bir filozof, tanrıya ya da tanrının herhangi bir vasfına benzemeyi idealize ettiğinde, aslında benzemeye çalıştığı tanrı, ne Zeus'tur ne de Dionysos' tur. Filozofun konuyu işlediği metni oluşturan unsurlar her ne kadar belirli bir antik din ya da tanrıyı akla getirirse de, tanrıya benzeme ideali gündeme geldiğinde filozofun benzemeye çalıştığı tanrı artık kendi zihnindeki filozof tanrıdır. Bu ise dinin, tanrının, ritüelin ya da *akıl-dışı* olanın, rasyonalizasyonu ve kavramsal düzeyde ifade ediliş şeklidir.

Connections with Plato's *Symposium* and Dionysian Rituals within the Context of Imitating God's Immortality*

Şeyma Kömürçüoğlu**

Introduction

Longing for immortality is one of the most pronounced themes of ancient religions. This theme is found in the rituals of the Dionysian religion, whose participants believed that their orgiastic rituals enabled the god enter into their souls. In this way, they had the possibility of becoming immortal or a god or at least becoming divine. This was not only an ontological transformation, but also an ethical ideal. Through the religious rituals, they believed that they became divine and an immortal (in a way) for a limited period.

One of my article's main claims is that the ideal of becoming immortal or a god passed from religious rituals into philosophical arguments by transforming itself. I want to point out that the physical atmosphere and main themes of Plato's *Symposium* are related to the Dionysian religious rites within the context of immortality. Thus, this article seeks to read the *Symposium's* main themes with the dialogue's mythological connections and to analyze how Plato handled the imitation of the god's immortality. The relationship between the dialogue and the Dionysian rituals is considered as a background for the article.

The theme of *one-with-God* and Dionysius

Dionysius, the god of wine, ecstasy and madness, was not an immortal god, but rather some kind of entity between the deities and humanity, between the mortal and immortal (Larson, 2007, p. 127). He introduces himself at the very beginning of Euridipes' *Bakkhai* as "I, Dionysius, son of Zeus" and as the son of Semele, a mortal woman (Evans, 1988, p. 206). The god's worshippers tried to reach immortality through the rites held during his festival. There was a huge effort to reach divine immortality in the rites' background, and that effort was one of the most important psychological aspects of the Dionysian myth (Deutsch, 1969, pp. 13-14).

The festivals that allow one to unite with the god were called *theophania* or *katagogia*. In these festivals, worshippers drank so much wine that they passed and engaged in orgiastic rites to become like a god or to unite with a god (Sourvinou-Inwood, 2005, p. 153, Eliade, 2003).

* I owe special thanks to Prof. Monte R. Johnson and Assoc. Prof. Ibrahim Daşkaya for their encouragement and support.

** PhD Student, Sakarya University, Department of Philosophy; Visiting Graduate Student, University of California San Diego, Philosophy Department.

Correspondence: seymakomurcuoglu@yahoo.com.tr Address: Arabacialanı mah. Serhat Sok. Emirgan 3 Sitesi D-Blok D:1 Serdivan/ Sakarya.

Dionysius and the *Symposium*

Philosophy, which is seen as the younger brother of mythology, was, as is widely accepted, born from the competition with myth to determine how one could achieve wisdom (Benitez, 2007, p. 225). Plato used religious materials and traditions, especially the atmosphere of Dionysus, as a part of his philosophical system. From this point, he departed from the Sophists' anthropocentric approach and reshaped the religion of the tragic poets (Anton, 1962, p. 49). His *Symposium*, which is a remarkable example of this new approach, presents a feast during which the dialogue occurs. Dionysius chaired the feast, and *symposium* means to drink together to honor him (Bretlinger, 1970, pp. 1-2).

The dialogue took place in a dinner two days after Agathon won a prize for his tragedy (Bacon, 1959, p. 418). Anderson says that it is normal to see many symbols of Dionysus throughout the dialogue, for as he states, the feast is a Dionysian festival. Therefore, we should read the whole dialogue with the theme of the god's masks: "Dionysus was a God of wine, ecstasy, madness prophecy and drama. And Plato used to all these themes at the different stages of the dialogue" (Anderson, 1993, pp. 7-8).

The Effort to achieve immortality and the *Symposium*

Greek poets, pre-Socratic philosophers and Plato examined the ideal of becoming like god (Svavarsson, 2015). Plato handled this theme in multiple ways in his dialogues. For example, the ideal of the becoming like a god was examined as an other-worldly ideal in *Theaetetus*. That work's ideal philosopher sought to escape from this world to the other world and from the particulars to the universals. In *Symposium*, the ideal of becoming like a god is examined through its connection with imitating the god's immortality. Additionally, the *Symposium* is accepted as the first of Plato's dialogues that contains this theme (Sedley, 1999, p. 309, Nails, 2008, p. 7, Lannström, 2011, Bradshaw, 1998).

Before philosophy, people sought to unite with a god through rituals and ceremonies. But in the *Symposium*, this theme was considered with the conception of immortality and Eros as an intermediary being. Eros is important because (1) Plato described the relationship between humanity and god with Eros and (2) Eros has a dual structure that is both mortal and immortal.

The *Symposium* can be read in two parts, the main distinctive feature of which is the conception of Eros. In the first part, all of the speakers except Socrates accepted Eros as a god and praised him. The other part of the dialogue, however, was written with the thought of his intermediacy and immortality. Basing himself on Diotima's views, Socrates provided another explanation: Eros is not a full god anymore, but rather a daimon located somewhere between humanity and the deities, an entity who is also mortal and immortal because of its dual structure. In that context, Diotima asked: "What is Eros and what does it look like." The answer was: "Eros is an intermediary being; he is both omnipotent and needy (Sheffield, 2006, p. 45) and "Eros is not beauty and not ugliness, and also is not

ignorance and wisdom, but something between the two (*Symposium*, 202a, Cooper 1997). According to her, “when Eros was born, he was not immortal or mortal” (Nye, 2015, p. 23).

Plato mentioned three types of immortality: immortality through reproduction; immortality through honor, and to try to become immortal through one’s works, like books (Hooper, 2013, p. 549).

According to Cornford, the theme of imitating immortality in the *Symposium* and in the *Phaedo* was symbolized as the soul’s escape from the prison of the physical body due to the wisdom. (Cornford, 1912, p. 68). In the dialogue, Plato explained the sharing of the god’s immortality by the concept of *methexis*, a common term found in both the Dionysian rites and his own system. The god’s worshippers used it to indicate sharing the god’s soul with the group soul (Cornford, 1912, Burkert, 1985).

“Happiness, Socrates will argue, consists in a godlike life of contemplation of the divine form (211d1–3). And one who completes the ascent will successfully communicate with the divine and win the friendship of the gods (212a5). But that is to get ahead of ourselves. How Eros’ intermediate nature enables him to ‘bind the whole together with itself’ and bring such benefit is addressed in the aetiological story which follows this description of Eros” (Sheffield, 2106, pp. 41–42).

“Perhaps it was a similar inference that led David Sedley to mark the *Symposium* as ‘Plato’s probable debut’ on the topic of becoming like god, insofar as a human being can. For centuries after Plato’s death, and increasingly under the influence of Christianity, Platonists of antiquity almost universally considered becoming like god to be the end toward which all the striving of a philosopher properly aimed. Although the issue usually emerges from the *Theaetetus*, where the philosopher of the digression actually uses the expression, Diotima’s religious ascent has evident similarities” (Nails, 2008, p. 7).

Conclusion

In the article, I point out that Plato’s concept of immortality in the *Symposium* is connected with Dionysian rituals and practices. The Greeks of that time believed that they could assimilate into, or to unite with, Dionysus by imitating him through orgiastic rites. Moreover, they believed that they became like gods and goddesses (*enthusiasm*) through these rituals.

These ritualistic deifications were transferred to the *Symposium* by imitating the god’s immortality. The transfer occurred with the conception of Eros’ dual structure, which Socrates held was neither fully god nor fully mortal, but rather an intermediate being. This dual structure, therefore, provides us a background by which we can understand the relationship between humanity and god.

The religion of Dionysus affected the dialogue’s psychical and philosophical aspects, for he was accepted as a speaker with different masks. Moreover, the dinner in question was a ceremony held to honor him.

Kaynakça / References

- Anderson, D. E. (1993). *The Masks of Dionysos: A Commentary on Plato's Symposium*. Albany, SUNY Press.
- Anton, J. P. (1962). Some Dionysian References in the Platonic Dialogues. *The Classical Journal*, (58), s. 55-49.
- Bacon, H. H. (1959, Yaz). Socrates Crowned. *The Virginia Quarterly Review*, 430-415 ,(3)35.
- Benitez, E. (2007). Philosophy, Myth and Plato's Two-World Eorld View. *The Europeon Legacy*, 242-225 ,(2)12.
- Bradshaw, D. (1998). The Argument of the Digression in the Theaetetus. *Ancient Philosophy*, (68 -61 ,(18.
- Bretlinger, J. (1970). *The Symposium of Plato*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Burkert, W. (1987). *Ancient Mystery Cults*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cooper, J. (Ed.) (1997). *The Complete Works of Plato*. Cambridge: Hackett Publishing Company
- Cornford, F. (1912). *From Religion to Philosophy*. New York: Harper& Row.
- Deutsch, H. (1969). *A Psychoanalytic Study of the Myth of Dionysus and Apollo: Two Variants of the Son-Mother Relationship*. New York: International Universities Press.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Evans, A. (1988). *The God of Extasy:Sex-roles and the Madness of Dionysos*. New York: St. Martin's Press.
- Hooper, A. (2013). The Memory of Virtue: Achieving Immortality in Plato's symposium. *Classical Quarterly*. 557-543 ,(2)63.
- Lännström, A. (2011). Socrates, the Philosopher in the Theaetetus Digression (172c-177c), and the Ideal of Homoiösis theöi. *Apeiron*, 130-111 ,(2)44.
- Larson, J. (2007). *Ancient Greek Cults, A Guide*. New York: Routledge.
- Nails, D. (15-12 ,2008 Mart). Aim-inhibited Erös in Plato's Symposium. Evanston, Illinois, Northwestern University. <http://web.nmsu.edu/~philosophia/Debra%20Nails.PDF> Erişim tarihi: 1 Mart 2016
- Nye, A. (2015). *Socrates and Diotima, Sexuality, Religion and the Nature of Divinity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sedley, D. (1999). The Ideal of Godlikeness. G. Fine (Ed.), *Plato II, Ethics, Politics, Religion, and the Soul* içinde (s. 328-309). New York: Oxford University Press.
- Sheffield, F. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. New York: Oxford University Press.
- Sourvinou-Inwood, C. (2005). *Hylas, the nymphs, Dionysos and others: Myth, Ritual, Ethnicity*. Stockholm: Paul Åströms.
- Svavarsson, S. H. (2015). On Happiness and Godlikeness before Socrates. O. Rabbas, E. K. Emilsson, H. Fossheim, M. Tuominen (Ed.), *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness* içinde (s. 48-28). New York: Oxford University Press.