

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**HUKUK KAVRAMI BAĞLAMINDA
HOMEROS, HESIODOS İLE SOLON**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Erdoğan ÖNEN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN

MAYIS 2023

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**HUKUK KAVRAMI BAĞLAMINDA
HOMEROS, HESIODOS İLE SOLON**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Erdoğan ÖNEN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN

MAYIS 2023

ÖNSÖZ

Bu tezi yazma sürecimde karşıma çıkan engelleri atlatmamı sağlayan, ilgisi ve özenini hiç eksik etmeyen danışmanım Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN'a teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR.....	vi
RÉSUMÉ	vii
ABSTRACT	xiii
ÖZET	xix
GİRİŞ.....	1
I. HOMEROS	6
A. Themis.....	6
a. Kişi Olarak Themis	6
b. Sözcük Olarak Themis.....	8
aa. Ad Olarak Themis	8
aaa. Tekil Themis.....	8
bbb. Çoğul Themis.....	9
bb. Eylem Olarak Themis	22
aaa. Themisteuein	22
bbb. Themis Estin	25
cc. Ön Ad Olarak Themis	27
B. Dikē	29
a. Kişi Olarak Dikē ya da Litai	29
b. Sözcük Olarak Dikē	30
aa. Ad Olarak Dikē	30
aaa. Tekil Dikē.....	30
bbb. Çoğul Dikē.....	39
bb. Eylem Olarak Dikē	43
aaa. Dikazein.....	43
bbb. Dikē Estin	48

cc. Ön Ad Olarak Dikē	49
II. HESIODOS	54
A. Themis.....	54
a. Kişi Olarak Themis	54
b. Sözcük Olarak Themis.....	67
aa. Ad Olarak Themis	67
aaa. Tekil Themis.....	67
bbb. Çoğul Themis.....	67
bb. Eylem Olarak Themis	72
cc. Ön Ad Olarak Themis	72
B. Dikē	73
a. Kişi Olarak Dikē ile Phylakes.....	73
b. Sözcük Olarak Dikē	79
aa. Ad Olarak Dikē	79
aaa. Tekil Dikē.....	79
bbb. Çoğul Dikē.....	84
bb. Eylem Olarak Dikē	85
cc. Ön Ad Olarak Dikē	86
C. Nomos	87
a. Kişi Olarak Nomos.....	87
b. Sözcük Olarak Nomos	90
aa. Ad Olarak Nomos.....	90
aaa. Tekil Nomos	90
bbb. Çoğul Nomos	93
bb. Ön Ad Olarak Nomos	94
III. SOLON	96
A. Dikē.....	96
a. Kişi Olarak Dikē	96
b. Sözcük Olarak Dikē.....	105
aa. Ad Olarak Dikē	105

aaa. Tekil Dikē.....	105
bbb. Çoğul Dikē.....	112
bb. Eylem Olarak Dikē	112
cc. Ön Ad Olarak Dikē	113
B. Nomos	116
a. Kişi Olarak Nomos.....	116
b. Sözcük Olarak Nomos	120
C. Thesmos	124
SONUÇ.....	130
KAYNAKÇA	142
ÖZ GEÇMİŞ.....	151

KISALTMALAR

bkz.	:	bakınız
e.g.	:	örnek olarak
ep.	:	mektup
ed.	:	editör
fr.	:	fragman
hymn.	:	övgü şarkısı
ibid.	:	aynı yapıtta
i.e.	:	yani
no.	:	numara
s.	:	sayfa
ss.	:	sayfa sayıları
tr.	:	çeviren
vol.	:	cilt

RÉSUMÉ

Le sujet de cette étude est l'évaluation des poèmes d'Homère, d'Hésiode et de Solon en termes de concept de loi. Le but de la thèse est de révéler la source de la pensée du droit, qui commencera dans la philosophie pré-Platonicienne, dans la poésie grecque épique et archaïque. À cet égard, la portée de la thèse se limite à examiner Homère, Hésiode et Solon en tant que poètes dans le contexte de certains concepts qui seront importants dans la pensée juridique des Grecs anciens. Les concepts en question sont "*themis*," "*dikē*," "*thesmos*" et "*nomos*." Nous préférons examiner ces concepts avec la méthode sémantique inductive plutôt qu'avec la méthode étymologique déductive. Le principal résultat de notre recherche est la transformation des "cercles de sens" des mots "*themis*" et "*dikē*" chez Homère en "concept de loi" chez Solon à travers Hésiode.

Conformément au sujet, au but, à la portée, à la méthode et au principal résultat, nous examinerons premièrement les "*themis*" et "*dikē*" chez Homère. Pour Homère, "*thémis*" est d'une part une personne et d'autre part un mot. Thémis, qui était connue comme le "rassembleur et disperseur de réunions" avec Zeus dans l'Odyssée, est apparue dans l'Iliade comme la déesse qui a invité les dieux à la réunion, a salué les dieux qui sont venus à la réunion et a commencé la fête.

Après la déesse Thémis, nous considérerons le nom "*themis*" comme singulier et pluriel. Au singulier, "*themis*" désigne le lieu où se résolvent les litiges, c'est-à-dire une sorte de "cour" en "*agorā*", qui signifie "réunion" ou "lieu de rencontre commun". Au pluriel, "*themis*" indique essentiellement divers pouvoirs, devoirs, privilèges et obligations d'une personne, d'un peuple ou d'un seigneur (*basileus*). En outre, le pluriel "*themis*" est utilisé pour désigner les décisions prises par les juges concernant des pouvoirs, devoirs, privilèges et obligations.

Nous analyserons le verb "*themis*" sous deux formes: "*Themisteuein*" et "*themis estin*." "*Themisteuein*" signifie, d'une part, déterminer un pouvoir, un devoir, un privilège et une obligation indépendamment de l'ordre de Thémis, et d'autre part, prendre des décisions conformément au système des pouvoirs, devoirs, privilèges et obligations de Thémis. "*Themis estin*", qui est un verbe impersonnelle en terms de

grammaire, rapporte les actions pour les personnes que Thémis permet ou ne permet pas, juge convenable ou ne juge pas, veut ou ne veut pas, attend ou n'attend pas, interdit ou n'interdit pas, trouve naturel ou ne trouve. Par exemple, les deux comportements que Thémis permet, juge convenables, veut ou attend sont l'opposition d'un seigneur à l'autre dans les réunions (*agorā*) ou la prestation d'un serment d'une certaine manière.

Nous examinerons l'adjectif "*themis*" avec les qualificatifs "*themistos*," "*athemistos*" et "*athemistios*." Alors que "*themistos*" décrit les personnes qui suivent l'ordre de Thémis, "*athemistos*" et "*athemistios*" décrivent les personnes qui sont contre l'ordre de Thémis.

Pour Homère, "*dikē*" n'est qu'un mot. *Dikē*, que nous verrons comme une personne dans Hésiode et Solon, sont les déesses *Litē* (*Litai*) chez Homère. *Litai* en un passage de l'Iliade sont les déesses qui viennent rétablir l'ordre (*eksakeesthai*) que les gens ont brisé en traversant la frontière (*hyperbainein*) et en tombant dans l'erreur (*hamartanein*) à cause d'Atē.

Après *Litai*, nous analyserons le nom "*dikē*" comme singulier et pluriel. Au singulier, "*dikē*" désigne essentiellement la conformité, la pertinence, la correspondance ou l'exactitude du système de pouvoirs, devoirs, privilèges et obligations de Themis. De plus, "*dikē*" désigne également les "lots" stipulés par l'ordre divin en question ou une "décision judiciaire" liée à cet ordre. Le juge homérique évalue les demandes du peuple en matière de pouvoirs, devoirs, privilèges et obligations selon l'ordre de Thémis. En conséquence de cette évaluation, la décision judiciaire (*dikē*) peut être correcte (*ithys*) ou courbe (*skolios*), c'est-à-dire appropriée ou contraire au système divin.

Au pluriel "*dikē*", d'une part, désigne les formes plurielles de significations au singulier "*dikē*", comme dans le cas des "décisions judiciaires" ou des "lots." D'autre part, le sens du pluriel "*dikē*" s'est élargi dans trois directions. Premièrement, le pluriel "*dikē*" désigne non seulement les décisions judiciaires, mais aussi les "décisions politiques" d'un seigneur (*basileus*). Deuxièmement, en prenant le préfixe "*eu*" (bien), "*dikai*" indique les "formes de bon jugement" (*eudikiai*). Troisièmement, il décrit les

“comportements propres à un groupe particulier,” similaires au singulier “*dikē*” dans le verbe “*dikē estin*”.

Nous examinerons le verbe “*dikē*” dans deux modes différents: “*Dikazein*” et “*dikē estin*”. “*Dikazein*” signifie l’acte de Zeus de prendre des décisions “convient” (*hōs epieikes*, “c’est ce qui convient”) “irrévocables” (*ou palinargetos*), “non trompeuses” (*oude apatēlos*) et “concluantes” (*oude ateleutētos*) ou des juges rendant des correctes ou courbes décisions. “*Dikē estin*,” qui est un verbe impersonnel en termes de grammaire, fait référence aux modèles de comportement d’un groupe de personnes qui ont certaines caractéristiques communes, qui peuvent être ou non être conformes à l’ordre de Themis.

Nous examinerons l’adjectif “*dikē*” dans le contexte de “*dikaios*” et de ses dérivés (*dikaioteros*, *dikaiotatos*, *dikaion*, *dikaiōs*). Dans chacun de ses aspects, “*dikaios*” décrit une personne, une chose, une situation ou une action selon le système de pouvoirs, devoirs, privilèges et obligations de Thémis.

Deuxièmement, nous considérerons “*themis*,” “*dikē*” et “*nomos*” dans Hésiode. Pour Hésiode, “*themis*,” “*dikē*” et “*nomos*” sont d’une part une personne, et d’autre part un mot. Thémis, qualifiée de “vénérée” (*aidaios*), est une déesse louée par les Muses après les dieux de l’Olympe. En termes de généalogie, les parents de Themis sont Gaia et Ouranos, son mari est Zeus, ses enfants sont trois Horai (Dike, Eunomia et Eirene) et trois Moiras (Klotho, Lakheisis et Atropon).

Nous étudierons le nom “*themis*” seulement au pluriel, puisqu’il n’a pas de forme singulière. Au pluriel, comme chez Homère, “*themis*” désigne essentiellement un certain nombre de pouvoirs, devoirs, privilèges et obligations. La source du système en question peut être l’ordre divin ou les décisions des seigneurs (*basileus*).

Nous examinerons le verbe “*themis*” sous la forme de “*themis estin*.” “*Themis estin*,” comme chez Homère, rapporte les actions pour les personnes que Themis permet, juge convenable, veut, attend, interdit, trouve naturel (ou les négatifs de ceux-ci). Par exemple, un comportement que Thémis attend des humains est de vénérer (*therapeuein*) et de sacrifier (*erdein*) pour les dieux.

Nous considérerons l'adjectif "*themis*" dans le contexte du nom composé "*themistopolos*." "*Themistos*" fait référence à ce qui est approprié pour le système de pouvoirs, devoirs, privilèges et obligations dans un ordre social. Ainsi, "*themistopolos*" désigne le "juge" qui détermine un pouvoir, un devoir, un privilège ou une obligation.

Dikē, la fille de Zeus et de Thémis dans la Théogonie, est une déesse dans les Travaux et les Jours qui retient finalement Hybris et est comptée par les dieux de l'Olympe. Elle crie pour la "*polis*" et le "*peuple*" et apporte des "mauvaises choses" (*kaka*) aux gens, lorsqu'elle est retirée de la "*polis*" par les seigneurs (*basileus*). De plus, elle oblige son père Zeus à se venger du peuple, quand quelqu'un lui fait du mal.

Nous analyserons le nom "*dikē*" au singulier et au pluriel. Au singulier, "*dikē*" indique essentiellement la conformité, la pertinence, la correspondance ou l'exactitude avec le système de pouvoirs, devoirs, privilèges et obligations de Themis. En outre, il désigne "une cour," "un jugement," "une personne qui parvient au jugement droit" (*ithdikēs*), "un lot," "une réciprocité que les humains doivent remplir," "la condition de conformité de l'ordre social avec le système de Thémis," "une décision de Zeus," et "une réciprocité divine." Au pluriel, "*dikē*" montre les formes plurielles du singulier "*dikē*," telles que "jugements," "jugements droits qui viennent de Zeus comme les meilleurs," et "lots."

Nous examinerons le verbe "*dikē*" avec le type de "*dikazein*." "*Dikazein*," qui apparaît avec un accusatif interne "*dikē*" (*dikēn dikazein*) dans un passage des Travaux et des Jours, décrit "décider d'un jugement."

Nous allons considérer l'adjectif "*dikē*" avec "*dikaios*" et certains de ses dérivés tels que "*adikos*," "*dikaioteros*," "*adikōteros*," et "*dikaion*." Comme chez Homère, "*dikaios*" désigne une personne, une chose, une situation ou une action qui est conforme au système de pouvoirs, devoirs, privilèges et obligations de Thémis, tandis que "*adikos*" désigne une personne, une chose, une situation ou une action qui est contraire à l'ordre en question.

La déesse “*nomos*” apparaît comme Dysnomie et Eunomie dans la Théogonie. Dysnomie est une fille d'Eris avec Ponos (Travail), Lethe (Oubli), Limos (Faim), Algos (Douleur), Hysminai (Combats), Makhai (Guerres), Phonoï (Morts), Androktasiai (Meurtres), Neikoi (Conflits), Pseuda (Mensonges), Logoi (Disputes), Amphillogiai (Désaccords), Ate (Inconscience) et Horkos (Serment). Eunomie est une fille de Zeus et Thémis avec les deux autres Horai (Dikē et Eirene [Paix]) et les trois Moiras (Klotho, Lakheisis et Atropon).

Nous examinerons le nom “*nomos*” au singulier et au pluriel. Le singulier “*nomos*” désigne fondamentalement la façon de vie des humains qui n’est pas selon la force, mais “*dikē*.” De plus, cela signifie la bonne manière d’accomplir un rituel religieux ou de cultiver un champ. Le pluriel “*nomos*,” d’une part, est utilisé pour exprimer les “façons de vie appropriés,” et d’autre part les “lots” que Zeus a déterminées pour les dieux avec “l’honneur” (*timē*).

Nous étudierons l’adjectif “*nomos*” dans le contexte du dérivé “*anomos*.” “*Anomos*,” qui décrit une façon de vie contraire à Thémis, est utilisé pour Typhon dans la Théogonie, qui est aussi qualifié de “terrible” (*deinos*) et “arrogant” (*hybristēs*).

Troisièmement, nous considérerons “*dikē*,” “*nomos*” et “*thesmos*” chez Solon. Pour Solon, “*dikē*” et “*nomos*” sont une personne et un mot, tandis que “*thesmos*” n’est qu’un mot. Dikē en tant que personne est une déesse qui a des “fondements sacrés” (*semna themethla*) inhérents à l’ordre.

Nous analyserons le nom “*dikē*” au singulier et au pluriel. Le singulier “*dikē*” implique fondamentalement la conformité, la pertinence, la correspondance ou l’exactitude à l’ordre que Dikē elle-même symbolise. De plus, “*dikē*” indique la “conformité d’un ordre social” à l’ordre divin, la “réciprocité” comme sanction de la contradiction à l’ordre divin, et la “cour du temps.” Le pluriel “*dikē*” est utilisé uniquement pour décrire les “décisions judiciaires.”

Nous examinerons le verbe “*dikē*” dans le contexte du “*adikeein*.” “*Adikeein*,” qui n’apparaît que dans un fragment, consiste à agir d’une manière qui n’est pas conforme à l’ordre du Dikē.

Nous allons considérer l'adjectif "*dikē*" avec les dérivés de "*dikaios*" et "*adikos*." "*Dikaios*" décrit ce qui est conforme à *Dikē*, tandis que "*adikos*" dépeint ce qui est contraire à *Dikē*. Ainsi, il est utilisé "*adikos noos*" pour "la perception mentale qui n'est pas conforme à *Dikē*," "*adika erga*" pour "les actes qui ne sont pas conformes à *Dikē*," "*adikoi*" pour "les personnes qui violent *Dikē*," "*dikaiōs*" pour "les bonnes manières d'agir," "*adikōs*" et "*ekdikōs*" pour "les mauvaises manières d'agir," et "*dikaïotatos*" pour "la chose la plus appropriée."

La déesse "*nomos*" apparaît chez Solon comme Eunomie et Dysnomie. Dysnomie est une déesse qui apporte beaucoup de "mauvaises choses" (*kaka*) à la "*polis*." Eunomie, au contraire, révèle l'état ordonné (*eukosmos*) et propre (*artios*) de toute chose, souvent (*thama*) enchaîne les pieds de ceux qui violent *Dikē* (*adikoi*), adoucit les choses rugueuses, met fin à l'insatiabilité (*koros*), affaiblit l'arrogance (*hybris*), assèche l'inconscience (*atē*), redresse (*euthynein*) les jugements courbes (*dikās skoliās*), adoucit les actes orgueilleux (*hyperēphana erga*), met fin aux actes (*erga*) causés par la dissension (*dikhostasia*), et arrête les conflits (*eris*).

Solon a utilisé "*nomos*" pour signifier "une loi" en général. Par exemple, cela signifie le nom "*nomothetai*" les "législateurs," le nom "*nomoi*" les "lois" et le verbe "*nomothetein*" "faire des lois." Quant à "*thesmos*," il désigne surtout les "lois" que Solon a légiférées pour les Athéniens. Par exemple, Solon a demandé à Zeus de lui accorder un bon succès (*tykhēn agathēn*) et une renommée (*kydos*) en conséquence des lois. Encore, le poète a déclaré qu'il écrivait ses lois d'une manière qui serait équivalente (*homoiōs*) à la classe inférieure (*kakoi*) et supérieure (*agathoi*).

ABSTRACT

The subject of this study is the evaluation of the poems of Homer, Hesiod and Solon in terms of the concept of law. The aim of the thesis is to reveal the source of the thought of law, which will begin in pre-Platonic philosophy, in Epic and Archaic Greek poetry. In this respect, the scope of the thesis is limited to examining Homer, Hesiod and Solon as poets in the context of certain concepts that will be important in the legal thought of the Ancient Greeks. The concepts in question are “*themis*,” “*dikē*,” “*thesmos*” and “*nomos*”. We prefer to examine these concepts with the inductive semantic method rather than the deductive etymological method. The main result of our research is the transformation of the “meaning circles” of the words “*themis*” and “*dikē*” in Homer to the “concept of law” in Solon through Hesiod.

In accordance with the subject, purpose, scope, method and argument, we will first examine the “*themis*” and “*dikē*” in Homer. For Homer, “*themis*” is on the one hand a person and on the other a word. Themis, who was known as the “gatherer and disperser of meetings” with Zeus in Odyssey, appeared in Iliad as the goddess who invited the gods to the meeting, greeted the gods who came to the meeting and started the feast.

After the goddess Themis, we will consider the noun “*themis*” as singular and plural. In the singular, “*themis*” designates the place where disputes are resolved, that is to say a kind of “court” in “*agorā*”, which means “meeting” or “common meeting place”. In the plural, “*themis*” essentially indicates various powers, duties, privileges and obligations of a person, a people or a lord (*basileus*). Also, the plural “*themis*” is used to refer to decisions made by judges regarding powers, duties, privileges and obligations.

We will analyze the verb “*themis*” in two forms: “*Themisteuein*” and “*themis estin*.” “*Themisteuein*” means, on the one hand, to determine a power, duty, privilege and obligation independently of the order of Themis, and on the other hand, to make decisions in accordance with the system of powers, duties, privileges and obligations of Themis. “*Themis estin*”, which is an impersonal verb in terms of grammar, refers to the actions for people that Themis permits or does not, sees appropriate or not, wants

or does not, expects or does not, prohibits or does not, finds natural or not. For example, the two behaviors that Themis permits, sees appropriate, wants or expects are opposing one lord to another in meetings (*agorā*) or taking an oath in a certain way.

We will examine the adjective “*themis*” with the qualifiers “*themistos*,” “*athemistos*” and “*athemistios*.” While “*themistos*” describes people who follow the order of Themis, “*athemistos*” and “*athemistios*” describe people who are against the order of Themis.

For Homer, “*dikē*” is just a word. *Dikē*, which we will see as a person in Hesiod and Solon, is the *Litē* goddesses (*Litai*) in Homer. *Litai* in a single passage in the *Iliad* are the goddesses who come to reestablish the order (*eksakeesthai*) that people have broken as a result of crossing the border (*hyperbainein*) and falling into error (*hamartanein*) due to *Atē*.

After *Litai*, we will analyze “*dikē*” as singular and plural noun. As a singular noun, “*dikē*” basically denotes conformity, pertinence, correspondence, or correctness to the Themis’s system of powers, duties, privileges, and obligations. In addition, “*dikē*” also indicates the “lots” stipulated by the divine order in question or a “judicial decision” related to this order. The Homeric judge evaluates the demands of the people regarding powers, duties, privileges and obligations according to the order of Themis. As a result of this evaluation, the judicial decision (*dikē*) may be straight (*ithys*) or curved (*skolios*), *i.e.*, appropriate or contrary to the divine system.

As a plural noun, “*dikē*,” on the one hand, denotes the plural forms of meanings in the singular “*dikē*,” as in the case of “judicial decisions” or “lots.” On the other hand, the meaning of the plural “*dikē*” has expanded in three directions. First, the plural “*dikē*” denotes not only judicial decisions, but also a lord’s (*basileus*) “political decisions.” Secondly, by taking the prefix “*eu*” (well), “*dikai*” indicates “forms of making good judgment” (*eudikiai*). Third, it describes “behaviors specific to a particular group”, similar to the singular “*dikē*” in the verb “*dikē estin*”.

As a verb, we will study “*dikē*” in two different modes: “*Dikazein*” and “*dikē estin*”. “*Dikazein*” denotes the act of Zeus to make decisions “fitting” (*hōs epieikes*,

“that is what’s fitting”) “irrevocable” (*ou palinargetos*), “nondeceptive” (*oude apatēlos*), and “conclusive” (*oude ateleutētos*) or judges making the straight or curved decisions. “*Dikē estin*,” which is an impersonal verb in terms of grammar, refers to the behavior patterns of a group of people who have certain common characteristics, which may or may not conform to Themis’s order.

We will examine “*dikē*” as an adjective in the context of “*dikaios*” and its derivatives (*dikaioteros*, *dikaiotatos*, *dikaion*, *dikaiōs*). In each of its aspects, “*dikaios*” describes a person, thing, situation, or action that conforms to Themis’ system of powers, duties, privileges, and obligations.

Secondly, we will consider “*themis*,” “*dikē*” and “*nomos*” in Hesiod. For Hesiod, “*themis*,” “*dikē*” and “*nomos*” are on the one hand a person, and on the other hand a word. Themis, described as “revered” (*aidoios*), is a goddess praised by the Mousas after the gods of Olympus. In terms of genealogy, Themis’s parents are Gaia and Ouranos, her husband Zeus, her children three Horai (Dike, Eunomie and Eirene) and three Moiras (Klotho, Lachesis and Atropon).

We will study “*themis*” only as a plural noun, since it does not have a singular form. In the plural, as in Homer, “*themis*” essentially denotes a set of powers, duties, privileges and obligations. The source of the system in question may be the divine order or the decisions of the lords (*basileus*).

We will examine “*themis*” as a verb in the form of “*themis estin*.” “*Themis estin*,” as in Homer, reports the actions for people that Themis permits, sees appropriate, wants, expects, forbids, finds natural (or the negatives of these). For example, a behaviour that Themis expects from humans is to worship (*therapeuein*) and sacrifice (*erdein*) for the gods.

We will view the adjective “*themis*” in the context of the compound noun “*themistopolos*”. “*Themistos*” refers to what is appropriate for the system of powers, duties, privileges and obligations in a social order. So, “*themistopolos*” indicates the “judge” who determines a power, duty, privilege or obligation.

Dikē, the daughter of Zeus and Themis in Theogony, is a goddess in Works and Days who finally restrains Hybris and is counted by the gods of Olympus. She cries for the “polis” and “people” and brings “bad things” (*kaka*) to people, when she is pulled out of the “polis” by the lords (*basileus*). Moreover, she makes her father Zeus to revenge on the people, when someone hurts her.

We will analyze the noun “*dikē*” as singular and plural. In the singular, “*dikē*” indicates essentially conformity, pertinence, correspondence, or correctness to the Themis’ system of powers, duties, privileges, and obligations. Besides, it denotes “a court,” “a judgement,” “a person who reaches the straight judgment” (*ithdikēs*), “a lot,” “a reciprocity that humans must fulfill,” “the condition of conformity of the social order with the system of Themis,” “a decision of Zeus” and “a divine reciprocity.” In the plural, “*dikē*” points to the plural forms of the singular “*dikē*”, such as “judgments,” “straight judgments that come from Zeus as the best” and “lots.”

We will examine the verb “*dikē*” with the type of “*dikazein*.” “*Dikazein*,” which occurs together with a cognate accusative “*dikē*” (*dikēn dikazein*) in one passage of Works and Days, describes “deciding on a judgment.”

We will consider the adjective “*dikē*” with “*dikaios*” and some of its derivatives such as “*adikos*,” “*dikaioteros*,” “*adikōteros*,” and “*dikaion*”. As in Homer, “*dikaios*” indicates a person, a thing, a situation or an action that is in accordance with Themis’ system of powers, duties, privileges and obligations, while “*adikos*” denotes a person, a thing, a situation or an action that is contrary to the order in question.

The goddess “*nomos*” appears as Dysnomie and Eunomie in Theogony. Dysnomie is a daughter of Eris with Ponos (Labor), Lethe (Forgetfulness), Limos (Hunger), Algos (Pain), Hysminai (Fights), Makhai (Wars), Phonoi (Deaths), Androktasiai (Murders), Neikoi (Conflicts), Pseuda (Lies), Logoi (Disputes), Amphillogiai (Disagreements), Ate (Unconsciousness) and Horkos (Oath). Eunomie is a daughter of Zeus and Themis with the other two Horai (Dikē and Eirene [Peace]) and the three Moiras (Klotho, Lakheis and Atropos).

We will examine the noun “*nomos*” as singular and plural. The singular “*nomos*” denotes fundamentally the way of life of humans that is not according to force, but “*dikē*.” In addition, it signifies the proper way of performing a religious ritual or cultivating a field. The plural “*nomos*,” on the one hand, is used to express “proper ways of living,” and on the other hand the “shares” that Zeus determined for the gods with “honour” (*timē*).

We will study the adjective “*nomos*” in the context of the derivative “*anomos*.” “*Anomos*,” which describes a way of life contrary to Themis, is used for Typhon in Theogony, who is also qualified as “terrible” (*deinos*) and “arrogant” (*hybristēs*).

Thirdly, we will consider “*dikē*,” “*nomos*” and “*thesmos*” in Solon. For Solon, “*dikē*” and “*nomos*” are person and word, while “*thesmos*” is just a word. *Dikē* as a person is a goddess who has “sacred foundations” (*semna themethla*) inherent in the order.

We will analyze the noun “*dikē*” as singular and plural. The singular “*dikē*” basically implies conformity, pertinence, correspondence, or correctness to the order that *Dikē* herself symbolizes. Furthermore, “*dikē*” indicates the “conformity of a social order” with the divine order, the “reciprocity” as a sanction of contradiction to the divine order, and the “court of time.” The plural “*dikē*” is used only to describe “judicial decisions.”

We will examine the verb “*dikē*” in the context of the “*adikeein*.” “*Adikeein*,” which occurs in only one fragment, is to act in a way that is not in accordance with the *Dikē*’s order.

We will consider the adjective “*dikē*” with the derivatives of “*dikaios*” and “*adikos*”. “*Dikaios*” describes what is in accordance with *Dikē*, while “*adikos*” depicts what is contrary to *Dikē*. So, it is used “*adikos noos*” for “the mental perception that is not in accordance with *Dikē*,” “*adika erga*” for “the deeds that are not in accordance with *Dikē*,” “*adikoi*” for “the people who violate *Dikē*,” “*dikaiōs*” for “the proper ways of acting,” “*adikōs*” and “*ekdikōs*” for “the improper ways of acting,” and “*dikaiotatos*” for “the most proper thing.”

The goddess “*nomos*” appears in Solon as Eunomie and Dysnomie. Dysnomie is a goddess who brings a lot of “bad things” (*kaka*) to the “*polis*”. Eunomie, on the contrary, reveals the orderly (*eukosmos*) and proper (*artios*) state of everything, often (*thama*) chains the feet of those who violate Dikē (*adikoi*), smooths out the rough things, puts an end to insatiability (*koros*), makes dim arrogance (*hybris*), dries unconsciousness (*atē*), straightens (*euthynein*) crooked judgments (*dikās skoliās*), softens proud deeds (*hyperēphana erga*), puts an end to deeds (*erga*) caused by dissension (*dikhostasia*), and stops strife (*eris*).

Solon used “*nomos*” to signify “a law” in general. For example, it means the noun “*nomothetai*” “lawgivers,” the noun “*nomoi*” “laws,” and the verb “*nomothetein*” “to make laws.” As to “*thesmos*,” it denotes especially the “laws” that Solon legislated for the Athenians. For example, Solon asked Zeus to grant him good success (*tykhēn agathēn*) and fame (*kydos*) as a result of the laws. Again, the poet stated that he wrote his laws in a way that would be equivalent (*homoiōs*) to the lower (*kakoi*) and upper class (*agathoi*).

ÖZET

Bu çalışmanın konusu, Homeros, Hesiodos ile Solon'un şiirlerini hukuk kavramı bakımından değerlendirilmesidir. Anılan konuya ilişkin tezin amacı, Platon öncesi felsefede başlayacak olan hukuk düşüncesinin kaynağını Epik ve Arkaik Yunan şiirinde ortaya koymaktır. Bu açıdan tezin kapsamı, şair olarak Homeros, Hesiodos ile Solon'u, Eski Yunan hukuk düşüncesinde önemli olacak kimi kavramlar bağlamında incelemekle sınırlıdır. Söz konusu sözcükler “*themis*” (θέμις), “*dikē*” (δίκη), “*thesmos*” (θεσμός) ile “*nomos*”tur (νόμος). İlgili sözcükleri, tündengelimle dayanan “köken bilimsel” (étymologique) bir yöntemle değil, tümevarım temelli “anlam bilimsel” (sémantique) bir yordamla irdeleneceğiz. Araştırmamızın ana sonucu ya da savı, Homeros'ta beliren “*themis*” ile “*dikē*” “anlam çemberleri”nin, Hesiodos dolayısıyla Solon'da “hukuk kavramı”na dayanak olacak bir biçimde dönüşmesidir.

Sözü edilen konu, amaç, kapsam, yöntem ve sava uygun bir yolda, ilk olarak Homeros'ta bulunan “*themis*” ile “*dikē*”yi inceleyeceğiz. Homeros için “*themis*” bir yandan kişi, diğer yandan bir sözcüktür. *Odyseia*'da Zeus ile birlikte “toplantıları toplayan ve dağıtan” olarak anılan Themis, *Ilias*'ta tanrıları toplantıya çağıran ve toplantıya gelen tanrıları karşılayıp şöleni başlatan tanrıça olarak belirmiştir.

Tanrıça Themis'in ardından ad olarak “*themis*”i tekil ve çoğul olarak ele alacağız. Tekil ad olarak “*themis*,” “toplantı” ya da “ortak toplanma yeri”ni imleyen “*agorā*”da uyuşmazlıkların çözüldüğü yeri, *i.e.*, bir tür “yargıevi”ni gösterir. Çoğul ad olarak “*themis*” ise temel olarak bir kişinin, kamunun ya da bir beyin (*basileus*) çeşitli yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükleri anlatır. Bunun yanında çoğul “*themis*,” yargıçların yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklerine ilişkin verdikleri kararlar anlamında da kullanılmıştır.

Eylem olarak “*themis*”i, “*themisteuein*” ile “*themis estin*” olmak üzere iki biçimde inceleyeceğiz. “*Themisteuein*,” bir yandan Themis'in düzeninden bağımsız olarak yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük belirlemeyi, diğer yandan Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun kararlar vermeyi imler. Dil bilgisi bakımından kişisiz bir eylem olan “*themis estin*” ise Themis'in insanlar için olur verdiği ya da vermediği, uygun gördüğü ya da görmediği, istediği ya da istemediği,

beklediği ya da beklemediği, yasakladığı ya da yasaklamadığı, doğal bulduğu ya da bulmadığı eylemleri bildirir. Örneğin, toplantılarda (*agorā*) bir beyin diğerine karşı çıkması ya da yeminin belli bir biçimde edilmesi, Themis’in olur verdiği, uygun gördüğü, istediği ya da beklediği iki davranıştır.

Ön ad olarak “*themis*”i “*themistos*,” “*athemistos*” ve “*athemistios*” niteleyicileriyle irdeleyeceğiz. “*Themistos*” Themis’in düzenine uyan, “*athemistos*” ile “*athemistios*” ise Themis’in düzenine aykırı kişileri betimler.

Hmeros için “*dikē*” yalnızca bir sözcüktür. Hesiodos ile Solon’da kişi olarak göreceğimiz *Dikē*’nin Homeros’ta karşılığı Litē tanrıçalarıdır (*Litai*). *Ilias*’ın tek bir yerinde geçen Litēler, insanların Atē nedeniyle sınırı aşmaları (*hyperbainein*) ve böylece yanlışya düşmeleri (*hamartanein*) sonucunda bozdukları düzeni iyileştirmeye (*eksakeesthai*) gelen tanrıçalardır.

Litēlerden sonra “*dikē*”yi tekil ve çoğul ad olarak çözümleyeceğiz. Tekil ad olarak “*dikē*” temel olarak Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine olan uygunluğu, yerindeliği, örtüşmeyi ya da doğruluğu gösterir. Bunun yanında “*dikē*” söz konusu tanrısal düzenin öngördüğü “payları” ya da bu düzene ilişkin bir “yargı kararı”nı da gösterir. Homerosçu yargıç, kamunun anılan yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklere ilişkin olan istemlerini Themis’in düzenine göre değerlendirir. Bu değerlendirme sonucunda ortaya koyduğu yargı kararı (*dikē*) doğru (*ithys*) ya da eğri (*skolios*), *i.e.*, tanrısal dizgeye uygun ya da aykırı olabilir.

Çoğul ad olarak “*dikē*,” bir yandan “yargı kararları” ya da “paylar” örneklerinde olduğu gibi, tekil “*dikē*”deki anlamların çoğul biçimlerini imler. Diğer yandan çoğul “*dikē*”nin anlamı üç yönden genişlemiştir. İlk çoğul “*dikē*” yalnızca yargı kararlarını değil, eş zamanda bir beyin (*basileus*) “politik kararları”nı da gösterir. İkinci olarak “*dikai*” başına “*eu*” (iyi) belirtecini alarak (“*eudikai*”) “iyi yargı verme biçimleri”ni anlatır. Üçüncü olarak “*dikē estin*” eylemindeki tekil “*dikē*”ye benzer biçimde “belirli bir öbeğe özgü davranışlar”ı betimler.

Eylem olarak “*dikē*”yi “*dikazein*” ile “*dikē estin*” olmak üzere iki ayrı kipte irdeleyeceğiz. “*Dikazein*” Zeus’un “uygun olarak” (*hōs epieikes*) “geri alınamaz” (*ou*

palinargetos), “aldatmaz” (*oude apatēlos*) ve “sonuçsuz kalmaz” (*oude ateleutētos*) karar vermesi gibi, yargıçların doğru ya da eğri yargıya varma etkinliğini de gösterir. Dil bilgisi açısından kişisiz bir eylem olan “*dikē estin*” belirli ortak özelliklere iye bir insan öbeğinin, Themis’in düzenine uygun olan ya da olmayan davranış biçimlerini imler.

Ön ad olarak “*dikē*”yi “*dikaios*” ile türevleri (*dikaioteros*, *dikaiotatos*, *dikaion*, *dikaiōs*) bağlamında inceleyeceğiz. Her görünümünde “*dikaios*” bir kişinin, şeyin, durumun ya da eylemin Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun, *i.e.*, doğru olduğunu betimler.

İkinci olarak Hesiodos’ta bulunan “*themis*,” “*dikē*” ile “*nomos*”u ele alacağız. Hesiodos bakımından “*themis*,” “*dikē*” ile “*nomos*” bir yandan kişi, diğer yandan sözcüktür. “Saygıdeğer” (*aidaios*) olarak nitelenen Themis, Mousaların Olymposlu tanrılardan hemen sonra övgüler düzduğu bir tanrıçadır. Soy kütük açısından Themis’in anne ve babası Gaia ile Ouranos, eşi Zeus, çocukları üç Horai (Dike, Eunomie ile Eirene) ve üç Moira’dır (Klotho, Lakheisis ile Atropon).

Ad olarak “*themis*”i, tekili bulunmadığından dolayı yalnızca çoğul ad olarak irdelleyeceğiz. Çoğul ad olarak “*themis*” temel olarak, Homeros’ta olduğu gibi, birtakım yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükleri gösterir. Söz konusu dizgenin kaynağı tanrısal düzen olabileceği gibi, beylerin kararı da olabilir.

Eylem olarak “*themis*”i, “*themisteuein*” kipi bulunmadığından yalnızca “*themis estin*” biçiminde inceleyeceğiz. “*Themis estin*,” Homeros’ta olduğu gibi, Themis’in insanlar için olur verdiği, uygun gördüğü, istediği, beklediği, yasakladığı, doğal bulduğu ya da bunların olumsuzları olan eylemleri bildirir. Örneğin, insanların tanrılara ibadet etmesi (*therapeuein*) ve onlara kurban kesmesi (*erdein*) Themis’in beklediği bir davranıştır.

Ön ad olarak “*themis*”i, “*themistopolos*” bileşik adı bağlamında değerlendireceğiz. “*Themistos*” toplumsal bir düzendeki yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülük dizgesine uygun olan şeyi, “*themistopolos*” ise söz konusu şeyi belirleyen “yargıç”ı imler.

Theogonia'da Zeus ile Themis'in kızı olarak beliren Dikē, *Erga kai Hemera*'da Hybris'i (Kendini Beğenmişlik) en sonunda dizginleyen, "armağan yiyen" (*dōrophagos*) beylerce (*basileus*) "*polis*"ın dışına çekilip çıkartıldığında "*polis*" ve "kamu" için ağlayıp insanlara "kötü şeyler" (*kaka*) getiren, Olymposlu tanrılarca sayılan, biri ona dokunca verdiği babası Zeus'un "kamu"dan öç almasını sağlayan bir tanrıçadır.

Ad olarak "*dikē*"yi tekil ve çoğul olarak çözümleyeceğiz. Tekil ad olarak "*dikē*," Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygunluğu, yerindeliği, örtüşmeyi ya da doğruluğu göstermesinin yanı sıra "yargievi"ni, "yargı kararı"nı, "doğru yargıya varan kişi"yi (*ithydikēs*), "pay"ı, "insanların yerine getirmesi gereken bir karşılığı", "toplumsal düzenin Themis'in düzenine göre uygunluk durumu"nu, "Zeus'un kararı"nı ve "tanrısal bir karşılığı" da imler. Çoğul ad olarak "*dikē*" "yargı kararları", "en iyi olarak Zeus'tan gelen doğru yargı kararları" ve "paylar" gibi, tekil "*dikē*"deki anlamların çoğul biçimlerini anlatır.

Eylem olarak "*dikē*"yi yalnızca "*dikazein*" türüyle inceleyeceğiz. *Erga kai Hemera*'da tek bir yerde geçen "*dikazein*," eş asıllı düz tümleç (*accusativus cognatus*) olan "*dikē*"yle birlikte (*dikēn dikazein*) "bir yargıya karar vermeyi ya da hükmetmeyi" betimler.

Ön ad olarak "*dikē*"yi, "*dikaios*" ile "*adikos*," "*dikaioteros*," "*adikōteros*," "*dikaion*" gibi kimi kiplerle ele alacağız. Homeros'ta olduğu gibi Hesiodos'ta da "*dikaios*" Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülük dizgesine uygun olan, "*adikos*" ise söz konusu düzene aykırı olan kişiyi, şeyi, durumu ya da eylemi gösterir.

Tanrıça "*nomos*" *Theogonia*'da Dysnomie ile Eunomie olarak görünür. Dysnomie; Ponos (Emek), Lethe (Kayıtsızlık), Limos (Açlık), Algoslar (Acılar), Hysmineler (Dövüşler), Makheler (Savaşlar), Phonoslar (Ölümler), Androktasialar (Öldürmeler), Neikoslar (Uyuşmazlıklar), Pseudesler (Yalanlar), Logoslar (Tartışmalar), Amphillogialar (Anlaşmazlıklar), Ate (Bilinçsizlik) ve Horkos (Yemin) ile birlikte Eris'in (Kavga) bir kızıdır. Eunomie ise diğer iki Horai (Dikē ve Eirene

[Barış]) ve üç Moira (Klotho, Lakheesis ve Atropon) ile birlikte Zeus ile Themis'in kızıdır.

Ad olarak “*nomos*”u tekil ve çoğul olmak üzere iki kipte irdelleyeceğiz. Tekil “*nomos*” insanların güce değil “*dikē*”ye göre, *i.e.*, Themis’e uygun olan yaşam biçimini gösterdiği gibi, dinsel bir törenin gerçekleştirilmesine ya da bir tarlanın ekilip biçilmesine uygun yol yordamı da imler. Çoğul “*nomos*” ise bir yandan “uygun yaşam biçimleri”ni, diğer yandan Zeus’un tanrılar için “onur” (*timē*) ile birlikte belirlediği “payları” anlatmak için kullanılmıştır.

Ön ad olarak “*nomos*”u “*anomos*” türevi bağlamında ele alacağız. “Korkunç” (*deinos*) ve “kendini beğenmiş” (*hybristēs*) olarak da nitelenen Typhon için kullanılan “*anomos*,” Themis’e aykırı bir yaşam biçimine iye olmayı betimler.

Üçüncü olarak Solon’da geçen “*dikē*,” “*nomos*” ile “*thesmos*”u inceleyeceğiz. Solon açısından “*dikē*” ile “*nomos*” bir yandan kişi ve diğer yandan sözcükken, “*thesmos*” yalnızca bir sözcüktür. Kişi olarak Dikē, düzene içkin “yüce temelleri” (*semna themethla*) bulunan bir tanrıcadır.

Ad olarak “*dikē*”yi tekil ve çoğul olmak üzere iki biçimde çözümleyeceğiz. Tekil “*dikē*,” temelde Dikē’nin simgelediği düzene uygunluk, yerindelik, örtüşme ya da doğruluğu imler. Bunun yanı sıra “*dikē*” toplumsal düzenin tanrısal düzene göre uygunluğunu, söz konusu uygunluğa aykırılığın yaptırımını olarak “karşılığı” ve “zamanın yargıevi”ni gösterir. Çoğul “*dikē*” ise yalnızca “yargı kararları”ni anlatmak üzere kullanılmıştır.

Eylem olarak “*dikē*”yi “*adikeein*” kipi bağlamında irdelleyeceğiz. Tek bir yerde geçen “*adikeein*,” Dikē’nin düzenine uygun olmayan bir biçimde eylemde bulunmaktır.

Ön ad olarak “*dikē*”yi “*dikaioi*” ile “*adikos*” türevleriyle ele alacağız. “*Dikaioi*” Dikē’ye uygun olan şeyi, “*adikos*” ise Dikē’ye aykırı olan şeyi betimler. Öyleyse “*adikos noos*” “Dikē’ye uygun olmayan ansal algı”yı, “*adika erga*” “Dikē’yle bağdaşmayan işler”i, “*adikoī*” “Dikē’ye aykırı davranan kişiler”i, “*dikaiōs*” “uygun

olan eylem biçimi”ni, “*adikōs*” ile “*ekdikōs*” “uygun olmayan eylem biçimi”ni, “*dikaiotatos*” ise “en uygun olan şeyi” anlatır.

Tanrıça “*nomos*” Solon’da Eunomie ile Dysnomie olarak belirir. Dysnomie, “*polis*”e çok sayıda “kötü şey” (*kaka*) getiren bir tanrıçadır. Eunomie ise her şeyin düzenlisini (*eukosmos*) ve uygununu (*artios*) ortaya çıkarır, sıklıkla (*thama*) Dikē’ye aykırı davranan kişilerin (*adikoi*) ayağına zincir vurur, engibeli olan şeyleri düzeltir, doyumsuzluğa (*koros*) son verir, kendine beğenmişliği (*hybris*) canlılığını alır, bilinçsizliği (*atē*) kurutur, eğri yargıları (*dikās skoliās*) doğru duruma getirir (*euthynein*), gururlu işleri (*hyperēphana erga*) yumuşatır, ayrı düşmenin (*dikhostasia*) neden olduğu işlere (*erga*) son verir ve kavgayı (*eris*) durdurur.

Solon “*nomos*”u genel anlamda “yasa”yı imlemek için kullanmıştır. Söz gelimi, “*nomothetai*” adı “yasa koyucular,” “*nomoi*” adı “yasalar,” “*nomothetein*” eylemi “yasa koymak” demeye gelir. “*Thesmos*” ise özellikle Solon’un Atinalılar için koyduğu “yasalar”ı gösterir. Örneğin Solon, Zeus’tan kendisine söz konusu yasalar sonucunda iyi bir başarı (*tykhēn agathēn*) ve ün (*kydos*) bağışlamasını dilemiştir. Yine ozan, anılan yasaları alt sınıf (*kakoi*) ile üst sınıflara (*agathoi*) denk (*homoiōs*) olacak bir biçimde yazdığını belirtmiştir.

GİRİŞ

Bu tez, hukuk kavramı bağlamında Homeros, Hesiodos ile Solon'un şiirlerinin incelenmesine ilişkindir. Sözü edilen konuya yönelik çalışmamızın amacı, Klasik Çağ Yunan felsefesinde ortaya çıkacak olan hukuk düşüncesinin köklerini Epik ve Arkaik Çağ Yunan şiirinde serimlemektir. Felsefedeki hiçbir kavram başlangıçsız değildir. Felsefe için kurucu bir kavram olduğu varsayılan ve bir başlangıcı (ve eş zamanda sonu) imleyen “*arkhē*” kavramının bile temelleri Homeros ve Hesiodos şiirlerinde bulunmaktadır. Bu açıdan felsefenin ayrımı (*differentia*) kavram üretmek değil, var olan kavramı açığa çıkarmak ve onu usavurma yöntemiyle anlamlandırmaktır. Benzer bir biçimde, hukuka ilişkin “*themis*” (θέμις), “*dikē*” (δίκη), “*thesmos*” (θεσμός) ve “*nomos*” (νόμος) gibi sözcüklerin tohumu felsefe öncesi şiirde atılmıştır. Söz konusu tohumlar, şiirin yapısı gereği, hiçbir ozanca tanımlanmamıştır. Bu nedenle ilgili kavramların her bir belirişinin bağlamlarıyla birlikte açıklanması bir gerekliliktir. Elinizdeki yapıt, bu gereksinimi bir ölçüde karşılamaya yönelmektedir.

Hukuka ilişkin olarak andığımız sözcükler, şairlerin sözlerinde birer “kavram” değildir. Kavram, en temelde, imlediği şeyi tüm diğerlerinden ayırt eden tümel bir tasarımıdır. Bu açıdan kavramların bir öze ya da genel bir *ideye* iye olduğu düşünülmüştür. Gelgelelim, felsefe öncesinde bu anlamda tümel, soyut ve genel bir kavram kullanımı söz konusu değildir. Ozanın sözcükleri, yazıldığı zamanda ve toplumda var olan tikel, somut ve özel adlar, ön adlar, belirteçler ve eylemlerdir. Dolayısıyla şairler gündelik yaşamın anlam yükü çok çeşitli olan sözcüklerle şiirlerini düzmüşlerdir. Yine de bu, ozanın sınırlı söz dağarcığıyla iş görmeye tutuklu olduğu demeye gelmemektedir. Nitekim şairler, söz konusu sınırların belirsiz ve esnek olması nedeniyle toplumda var olan *ideleri* Mousa kaynaklı yaratıcılıklarıyla türlü türlü birleştirerek yeni anlamlar üretebilmişlerdir. Öyleyse tezimizi ilgilendiren “*themis*,” “*dikē*,” “*thesmos*” ve “*nomos*” gibi “kavram”ların Homeros, Hesiodos ve Solon’da durağan bir özü ya da özelliği olmayıp, ozanların ilgili sözcükleri bağlamına göre kendilerine özgü bir biçimde kullanmış olduklarını belirtebiliriz. Bu yönden, ilk bakışta (*prīmā faciē*), “*themis*” “hukuk ya da tüze,” “*dikē*” “adalet ya da türe,” “*thesmos*” ile “*nomos*” (en azından Solon’a dek) “kanun ya da yasa” değildir.

Bununla birlikte, bir özün ya da genel bir *iden*in taşıyıcısı olmadığını bildirdiğimiz bu sözcüklerin hiçbir göndergesi ya da gösterileni bulunmadığı veya bunların gelişigüzel belirlenmiş oldukları söylenemez. Homeros, Hesiodos ile Solon'da hukukla ilgili sözcüklerin tek değil, ancak çevresi belirli bir çemberle kuşatılmış ve onlardan yalnızca bu çemberin içinde yararlanılabilen birden çok anlamın bulunması, tezimizin temelini oluşturmaktadır. Örneğin Homeros'ta "*themis*" çemberinde "yargıevi," "yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük," "yargı kararı"; "*dikē*" çemberinde ise "*themis*'e uygunluk," "politik karar," "yargı kararı," "iyi yargı verme biçimi," "bir öbeğe özgü davranış biçimi," "pay" gibi ögeler bulunmaktadır. Çember ögelerinin "aile benzerliği" (*Familienähnlichkeit*), parçaların bir bütün oluşturmalarını sağlamakta ve bir yandan çemberi bir diğerinden ayırırken, diğer yandan ögelerine benzemeyen anlamları kendisinden dışlamaktadır. Söz gelimi, "*dikē*" çemberi "*themis*" çemberinin içinde olan bir çember olsa bile ondan ayrıdır ve kendi parçalarına benzemeyen, örneğin "elma" gibi bir göndergeyi imlemez. Bu durumda Homeros, Hesiodos ile Solon'da "hukuk kavramı" olmasa da "hukuk kavramı"na yönelen, adına "hukuki çemberler" diyebileceğimiz iç içe geçmiş birden çok çember vardır. Tezimiz açısından "hukuki çemberler"i gösteren temel sözcükler "*themis*," "*dikē*," "*thesmos*," "*nomos*" ile türevleridir. Ayrıca bunlarla doğrudan ilişkisi olan "*hybris*," "*biē*," "*basileus*," "*timē*," "*gerās*" gibi adları da yeri geldiğinde inceleyeceğiz.

Tezimizin savı, Homeros'ta bulunan "hukuki çemberler"ın Hesiodos dolayısıyla Solon'da "hukuk kavramı"na dayanak olacak bir biçimde dönüşmesidir. Söz konusu "dönüşüm," bir "değişim" olmaması nedeniyle kimi süreklilikler ve kırılmalar barındırmaktadır. Süreklilikler temel olarak üç ozanın söz dağarcığının benzerliğinden, kırılmalar ise bu söz varlığındaki sözcüklerin ayrımlı olarak anlamlandırılmasından ve birbirleriyle ilişkilendirilmesinden doğmaktadır. Sürekliliğe örnek olarak "*dikē*"nin üç şair için de ortak bir terim olduğunu, kırılmaya ise "*dikē*"nin Homeros'ta yalnızca bir sözcük, Hesiodos'ta bir tanrı ve sözcük, Solon'da ise bir tanrı, ilke ve sözcük olmasını gösterebiliriz.

Çalışmanın amacını yerine getirebilmek ve savının doğruluğunu sınavabilmek için, dil bilimine (*philologia*) ilişkin iki temel yordamdan söz edebiliriz.¹ “Köken bilimsel” (*étymologique*) olarak adlandırılan birincisi tümdengelim yöntemine dayanır ve bir sözcüğün tüm kullanımlarını ilgili sözcüğün kökeninde yatan gerçekliğiyle (*etymos*) açıklamaya çalışır. Söz gelimi, “*themis*” ve “*thesmos*” adları “koymak, yerleştirmek” anlamına gelen “*tithēmi*” eyleminin birer türevleridir ve bunun da kökeninde Sanskritçe “*dha-*” gövdesi bulunmaktadır.² Buradan yola çıkan Émile Beneviste, “*thesmos*”un “tüzel olarak koyulmuş bir kural ya da norm (*disposition legale, règle, norme*),” “*themis*”in de (Gustave Glotz’a katılarak) “aileye ilişkin (*familial*) tanrılarca konulmuş olan hukuk (*droit*)” olduğu sonucuna varmıştır.³ “*Themis*”in tersine “*dikē*” köken bilimi bakımından tartışmalıdır. İlk olarak Rudolf Hirzel, sözlü kültürlerde bir yargıcın kararını (*dikē*) vermek için değneğini (*skēptron*) attığı (*dikein*) gerekçesiyle, “*dikē*”nin “*dikein*” eyleminden geldiğini ileri sürmüştür.⁴ İkinci olarak, Beneviste’e göre “göstermek” demeye gelen “*deiknymi*” eyleminden türeyen “*dikē*”nin kaynağında Sanskritçe “yönelme” anlamındaki “*dis-*” gövdesi vardır. Latincedeki “*dīcere*” (“konuşmak,” “söylemek”) eyleminin de kökü olan bu kaynağı göz önünde bulundurarak Beneviste, “*dikē*”nin “sözle ne olması gerektiğini gösterme eylemi” imlediği ve yine Glotz’a katılarak “aileler arası (*interfamiliale*) ilişkileri düzenleyen kural (*règle*)” olduğu sonucuna varmıştır.⁵ Üçüncü olarak L. R. Palmer, “*dikē*”yi “*deiknymi*” eylemine dayandırmasına karşın, bu kökten birbirinden bağımsız olacak biçimde iki anlam çıkarmıştır.⁶ “İm (*sign*), iz (*mark*), özgülük (*characteristic*)” ve “sınır çizen, ayıran çizgi” olan bu iki içeriği ilgili bölümde yeniden ele alacağız.⁷

“Anlam bilimsel” (*sémantique*) olarak nitelenen ikinci yordamda ise tümevarım yöntemini kullanılır ve bir sözcüğün betimi, o sözcüğün belirttiği her yerde kendi bağlamı içinde anlamlandırılması aracılığıyla gerçekleştirilir. Bir başka deyişle

¹ Bkz. Martin Ostwald, *Nomos and The Beginnings of The Athenian Democracy*, Oxford: Clarendon Press, 1969, s.9 vd.

² Bkz. Émile Beneviste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, Vol. 2, Paris: Les Éditions de Minuit, 1974, s.101.

³ Beneviste, s.102. Ayrıca bkz. Gustave Glotz, *Solidarité de la Famille dans le Droit Criminel en Grèce*, Paris: Albert Fontemoing, 1904, s.21 vd.

⁴ Rudolf Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1907, s.56 vd.

⁵ Beneviste, s.107-108. Ayrıca bkz. Glotz, s.21 vd.

⁶ L. R. Palmer, “The Indo-European Origins of Greek Justice,” *Transactions of the Philological Society*, vol.49, 1950, s.157 vd.

⁷ Bkz. Homeros, Tekil Dikē, s.31.

bu yolda bir sözcüğün anlamının ayırdına, araştırmanın daha başında tümel bir önerme kurup ardından metinlere gitmekle değil, önce metinlere gidip sözcüğün geçtiği her bir bağlamı irdelemek ve böylece elde edilen veriler üzerine tikel önermeler oluşturmakla varılır. Konumuz açısından daha (dil) bilimsel ve verimli olması nedeniyle, tezimizde anlam bilimsel yöntemi kullanacağız. Dolayısıyla ne burada ne de ilgili bölümlerde incelediğimiz herhangi bir sözcüğün tanımını baştan yapmayacağız. Bunun yerine, anılan sözcüklerin tüm görünümelerini bağlamlarıyla birlikte değerlendirip “hukuki çemberler”in sınırlarını çizmeye çalışacağız.

Yeğlediğimiz ve serimlediğimiz anlam bilimsel yönetime uygun bir biçimde, ilk olarak Homeros’ta bulunan “*themis*” ve “*dikē*,” ikinci olarak Hesiodos’ta geçen “*themis*,” “*dikē*” ve “*nomos*,” üçüncü olarak Solon’da var olan “*dikē*,” “*nomos*” ve “*thesmos*” “hukuki çemberleri”nin öğelerini bir yandan “kişi” olarak, diğer yandan “sözcük” olarak irdelleyeceğiz.⁸ Sözcük olarak “*themis*”te tekil ve çoğul “*themis*” adını, eylem olarak “*themis*”te “*themisteuein*” ve “*themis estin*” eylemlerini, ön ad olarak “*themis*”te “*themistos*,” “*athemistos*” ve “*athemistios*” ön adlarını ele alacağız. Sözcük olarak “*dikē*”de tekil ve çoğul “*dikē*” adını, eylem olarak “*dikē*”de “*dikazein*” ve “*dikē estin*” eylemlerini, ön ad olarak “*dikē*”de “*dikaios*,” “*dikaioteros*,” “*dikaiotatos*,” “*dikaion*” ve “*dikaiōs*” ön adlarını inceleyeceğiz. Sözcük olarak “*nomos*” ve “*thesmos*”ta tekil ve çoğul “*nomos*” ve “*thesmos*” adlarını açıklayacağız.

Tezimizin konusu, yapıcı, dil bilimi ile hukuki-politik felsefenin kesişiminde yer almaktadır. Her iki alanın gereklerini yerine getirmek, tezin bilimselliğini sağlamak için kaçınılmaz bir koşuldur. Söz konusu kaygıyla, ilkin, çalışmamızı doğrudan Eski Yunanca metinler üzerinden gerçekleştirdik. Hangi dilde olursa olsun, çeviri etkinliği özü bakımından dolayımıdır ve her bir sözcük çevirmenin yeğlemesini barındırır. Tezin konusu bir çevirmenin Homeros’u, Hesiodos’u ya da Solon’u değil, dolaysızca Homeros, Hesiodos ile Solon’a ilişkindir. Dahası, yukarıda ortaya koyduğumuz dil bilimsel yöntemin bir çeviri üzerinden uygulanması olanaksızdır. İkinci olarak, tezi arı bir biçimde kaynakların betimlenmesi yoluyla oluşturmadık. Bir başka deyişle çalışmayı, yukarıda belirttiğimiz ana savı metinlerden elde ettiğimiz çeşitli öncül ve ara sonuçlarla destekleyerek dizgesel bir usa vurma yoluyla ortaya

⁸ “*Themis*,” “*dikē*” ve “*nomos*” sözcük ve de tanrı olarak düşünülmüşken, “*thesmos*” yalnızca bir sözcük olarak kullanılmıştır. Bu yüzden “*thesmos*” dışındaki “hukuki çemberler”in sözcük ve tanrı olarak belirlediği yerleri ayrı başlıklar altında çözümleyeceğiz.

çıkardık. Birincil ve ikincil metinlerden kimi yerleri çevirip yan yana dizmek, felsefi olmadığı gibi, bilimsel de değildir. Üçüncü olarak, yazımızın sınırını Homeros, Hesiodos ile Solon ozanlarının yanı sıra, andığımız şairlerdeki “hukuki çemberler”le belirledik. Bu nedenle, söz gelimi ne Homeros’un öncelleriyle, Hesiodos’un çağdaşlarıyla ya da Solon’un ardıllarıyla ilgilendik ne de Homeros’un kimlik sorunu gibi konuları göz önünde bulundurduk. Homeros, Hesiodos ile Solon’u şair olarak ve hukuki-politik açıdan birlikte değerlendiren bir metnin bulunmaması nedeniyle, bu alandaki önemli bir boşluğu doldurduğumuza inanıyoruz.⁹



⁹ Son değerlendirme, 2023 yılına dek Türkçe, İngilizce ya da Fransızca yazılmış metinler bakımından yapılmıştır.

I. HOMEROS

A. Themis

a. Kişi Olarak Themis

Homeros'ta "*themis*"'in (*θέμις*) kişi olarak belirişi oldukça kısıtlıdır. Nitekim Themis *Ilias*'ta iki yerde tanrıça olarak görünmüşken,¹⁰ *Odysseia*'da ise tek bir yerde yalnızca ad olarak geçmiştir.¹¹ Üç belirişin ortak özelliği, tanrıçanın toplantılarla (*agorā*) ilişkilendirilmesidir. Toplanmak anlamına gelen "*ageirein*" eyleminden türeyen "*agorā*" kökensel olarak toplantı yerini değil, toplanmanın kendisini imler.¹² Homerosçu toplumda insanlar ve tanrılar genellikle bir karar almak üzere toplanırlar.¹³ Bu nedenle Themis "toplumsal düzenin gözetleyicisi,"¹⁴ "politik ile yargısal karar alma kurallarının güvencesi" olarak yorumlanmıştır.¹⁵

Ilias'ın 15. bölümünün 84. dizesi ve devamında Themis, toplantıya gelen tanrıları karşılayan ve şöleni başlatan bir tanrıça olarak betimlenmiştir.¹⁶ Here İda Dağı'nda eşi Zeus ile konuşmasının ardından Olympos Dağı'na gitmiş ve orada diğer tanrıları bir toplantı yaparken bulmuştur. Themis Olympos'a gelen Here'yi kapıda karşılamış ve ona *nektar* dolu bir tas vermiştir. Bunun üzerine Themis Here'ye neden geldiğini sormuş, ayrıca tanrıçanın afallamış (*atyzomenēi*) olarak görüldüğünü,

¹⁰ T. W. Allen (Ed.), *Homeri Ilias*, Vols. 2-3, Oxford: Clarendon Press, 1931, 15.87, 20.4.

¹¹ P. von der Mühl (Ed.), *Homeri Odyssea*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962, 2.68.

¹² T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London: Routledge, 2010, s.15.

¹³ Sophie Trierweiler, "La conception et l'expression d'un droit structuré dans la société homérique à travers les notions de themis et dikē," *Archimède: archéologie et histoire ancienne*, UMR7044-Archimède, 2017, s.198.

¹⁴ Christoph Ulf, "The World of Homer and Hesiod," *A Companion to Archaic Greece*, K. A. Raaflaub and H. van Wees (Ed.), Chichester: Wiley-Blackwell Publishing, 2009, s.90.

¹⁵ Évelyne Scheid-Tissinier, "L'énoncé des normes dans le monde homérique et leur application," *Métis. Dossier: Normativité*, Paris-Athènes: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010, s.7. Ayrıca bkz. Trierweiler, *Themis et Dikē*, s.198.

¹⁶ Homeros, *Ilias*, 15.84 vd.

Zeus'un onu bir biçimde korkutmuş olabileceğini belirtmiştir. Bu sözlere yanıt olarak Here, Themis'in kendisine bir şey sormamasını, Zeus'un yüreğinin (*thymos*) ne denli taşkın ve katı olduğunu bildiğini, tanrıların eşit pay aldığı şenliği başlatmasını ve sonra her şeyi öğreneceğini söylemiştir. Bu bağlamda Themis'in söz konusu toplantıdaki işlevinin bir tür düzenleyicilik olduğunu düşünebiliriz.

Ilias'ın 20. bölümünün 4. dizesi ve devamında Themis, tanrıları toplantıya çağıran bir tanrıça olarak tasarlanmıştır.¹⁷ Zeus, tanrıların Troia Savaşı'na katılabileceğini açıklamak amacıyla bir toplantı (*agorā*) yapmaya karar vermiş ve bunun için Themis'e tüm tanrıları evine çağırmasını buyurmuştur. Bu buyruk üzerine Themis öteki tanrıların bulunduğu her yere gitmiş ve söz konusu çağrıyı iletmiştir. Olağan durumlarda Zeus'un ulaşı olarak görev yapan tanrı Hermes ya da İris'tir.¹⁸ Yalnızca tanrıları toplama işi için Themis'in görevlendirilmesi, tanrıçanın toplantıların kuruluşundaki önemini göstermektedir.

Odysseia'nın 2. bölümünün 68. dizesi ve devamında Themis, Zeus ile birlikte, toplantıları toplayan ve dağıtan bir tanrıça (*hē te andrōn agorās ēmen luei ēde kathizei*) olarak nitelenmiştir.¹⁹ Odysseus'un Troia Savaşı için Ithake'den ayrılmasının üzerinden yirmi yıl geçmiş ve Ithake'de yirmi yıldan beri hiçbir toplantı (*agorā*) yapılmamıştır.²⁰ On yedinci yıldan beri ise Ithake ile çevresinden gelen pek çok soylu, Odysseus'un eşi Penelopeia ile evlenmek üzere konaklarında kalmaya başlamışlardır. Odysseus'un oğlu Telemakhos, bu durumu sona erdirmeleri için talipleri toplantıya çağırması ve konuşmasına Odysseus'un varsılığını tükettiklerini vurgulayarak başlamıştır. Ardından ne kendisinin ne de kendisinden olan birisinin talipleri konaktan atmak için gücü yettiğini belirtmiş ve Zeus ile Themis'in adını vererek onlardan konaktan ayrılmalarını dilemiştir. Themis'in yirmi yıl sonra kurulan bir toplantıda anılması, yine onun toplantılar konusundaki gücünü ortaya koymaktadır. Dilekte bu gücün iki göstergesi olarak, toplantıları toplama ve dağıtma yetkilerinden söz edilmiştir.

¹⁷ Homeros, *Ilias*, 20.4 vd.

¹⁸ Örneğin bkz. Homeros, *Ilias*, 2.786, 24.334.

¹⁹ Homeros, *Odysseia*, 2.68 vd.

²⁰ Homeros, *Odysseia*, 2.26.

İrdelediğimiz üç bağlamda da Themis ile Zeus’un yakın bir ilişkisi olduğunu saptayabiliriz. Nitekim Themis ilk belirişte Zeus’un evindedir, ikinci belirişte Zeus’un buyruğuna bağlı bir ulaktır ve üçüncü belirişte Zeus ile birlikte toplantıyı toplayan ve dağıtan olarak anılmıştır. Hesiodos’ta Themis’in, Zeus’un Metis’ten sonraki ikinci eşi olduğunu ileride göreceğiz. Homeros’ta böyle bir ilişkiden söz edemesek de Zeus’un, Themis aracılığıyla toplumsal düzeni sağladığını ileri sürebiliriz. Nitekim insanlarla tanrılar, ancak Themis yardımıyla toplanıp bir yargıya varabilmekte ve böylece belirsizlikler ve uyuşmazlıkları giderebilmektelerdir. Bunun yanında Themis’in, kararları önceleyen kimi doğal, törel ya da tüzel eylemlere olur verme ya da vermeme gibi bir işlevi de vardır. Homeros’ta söz konusu işlev “*themis estin*” eylemiyle yerine getirildiği için, bu konuyu ilgili başlıkta irdeleyeceğiz.

b. Sözcük Olarak Themis

aa. Ad Olarak Themis

aaa. Tekil Themis

Homeros ad olarak “*themis*”i daha çok çoğul olarak kullanmayı yeğlemiştir. Nitekim tekil ad “*themis*” *Odyseia*’da hiç geçmezken, *Ilias*’ta yalnızca bir kez görünmüştür.²¹ Bununla birlikte “*themis estin*” eylemindeki “*themis*”in tekil bir ad karşın, “*estin*” ile birlikte kişisiz bir eylem oluşturdıkları için bu kullanımı burada ele almayacağız.

Ilias’ın 11. bölümünün 807. dizesinde “*themis*,” “*agorā*” (ἀγορά) ile birlikte belirtmiştir.²² Nestor, savaştan çekilen Akhilleus ile ordusunun Akhalara yeniden katılmasını sağlamak amacıyla, Akhilleus’un en yakın dostu Patroklos’a uzun bir söylev vermiştir. Bu söylevin sonunda Nestor, Akhilleus’un savaşa katılmayı geri çevirmesi durumunda, en azından kendi silahlarıyla birlikte Patroklos’un orduya

²¹ Homeros, *Ilias*, 11.807.

²² *Ibid.*

girmesine olur vermesini öğütlemiştir. Söz konusu konuşmayı ivedilikle aktarmak için Patroklos, Akhilleus'un gemilerine doğru koşmaya başlamış ve ilk olarak Odysseus'un gemilerinin olduğu yere varmıştır. Homeros burayı “*agorā*” ile “*themis*”in bulunduğu, tanrılara sunak dikildiği bir yer olarak betimlemiştir. Betimlemede geçen “*agorā*”nın bağlamdan “toplanma yeri” olduğu anlaşılrsa da “*themis*”in neyi imlediği açık değildir. İleride göreceğimiz üzere “*agorā*,” toplantıların yanı sıra uyuşmazlıkların da çözüldüğü bir yeri göstermektedir. Dolayısıyla buradaki “*themis*”in bir tür “yargıevi”ni olduğunu söyleyebiliriz.²³ Sophie Trierweiler, “*agorā*” ile “*themis*”in bu biçimde birlikte anılmasından yola çıkarak, her iki sözcüğün toplumsal bağlılıkla birliğin simgesi olduğu sonucuna varmıştır.²⁴

bbb. Çoğul Themis

Homeros'ta tekil “*themis*”in çoğulu olan “*themistes*”i daha sık gördüğümüzü söylemiştik. Gerçekten tek bir yerde geçen “*themis*”e karşılık “*themistes*” *Ilias*'ta altı yerde, *Odysseia*'da ise iki yerde kullanılmıştır.²⁵

Ilias'ın 1. bölümünün 238. dizesinde “*dikaspōlos*”ların, Zeus'tan gelen “*themistes*”i korudukları (*eryesthai*) belirtilmiştir.²⁶ “Yargılara varmak” anlamındaki “*dikas-poleō*” eyleminden türeyen “*dikas-polos*” yargıya varan, kısaca yargıç demeye gelir.²⁷ Homerosçu toplumda bir yargıcın ne gibi özellikler taşıdığını ileride inceleyeceğiz. Şimdilik söz konusu yargıçların, bir yargievinde işi gereği yargıçlar olmadıklarını, kendilerine başvurulması üzere kamu önünde uyuşmazlığı çözen bir ya da birkaç kişi olduklarını saptamakla yetinelim. Belirtilen dizelerde “Akhaogullarından *dikaspōloslar*”ın kim oldukları belli değildir. Homeros'un “*dikaspōlos*” sözcüğünü kullandığı bir diğer (ve tek) kişinin Telemakhos olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda,²⁸ bu kişilerin sıradan kamudan olmadıklarını, bir bey

²³ Martin Ostwald, "Ancient Greek Ideas of Law," **Dictionary of The History of Ideas**, Philip P. Wiener (Ed.), Vol. 11, New York: Charles Scribner's Sons, 1973, s.675.

²⁴ Trierweiler, **Themis et Dikē**, s.200.

²⁵ Homeros, **Ilias**, 1.238, 2.206, 9.99, 9.156, 9.298, 16.387. Homeros, **Odysseia**, 9.215, 16.403.

²⁶ Homeros, **Ilias**, 1.238.

²⁷ Anatole Bailly, “*δικασπóλος*,” **Dictionnaire Grec-Français**, Paris: Hachette, 1935, s.511.

²⁸ Homeros, **Odysseia**, 11.186.

(*basileus*) ya da soylu bir yaşlı (*gerōn*) gibi “onur” (*timē*) bakımından üstün kişiler olduklarını çıkarabiliriz.

Soylu bir yaşlı olsun ya da bir bey olsun, Homerosçu toplumda bir yargıcın ortaya çıkan herhangi bir uyuşmazlığı çözerken koruduğu bir takım “*themis*”ler vardır. Öğretide söz konusu “*themistes*”in ne olduğu konusunda bir oydaşma yoktur. Bir görüşe göre “*themistes*” sözlü yasalardır.²⁹ Bu görüş açısından yargıçlar, bir olaya uygulamak zorunda oldukları kimi bağlayıcı sözlü yasalara göre karar verirler. İkinci görüşe göre “*themistes*” gelenek-görenek kurallarıdır.³⁰ Belirtilen görüş uyarınca yargıçlar yargılarına, uygulamakta zorunda olmadıkları bir takım gelenek-görenek kurallarını kullanarak varırlar. Üçüncü görüşe göre “*themistes*” yetki ve görevleri saptayan bir dizgedir.³¹ Anılan görüş açısından yargıçlar uyuşmazlıkları, istemlerin “*themistes*” dizgesine uygun olup olmamasına göre çözerler.

Erken Hellenlerde sözlü yasaların bulunduğu savı genellikle Homeros sonrası kanıtlarla desteklenmiştir.³² Söz gelimi Perikles’in sözlü yasaları (*agraphoi nomoi*), Athenaios ile Strabon’un şakınan yasaları (*sung law*), Gortyna ile Dor “*polis*”lerinde yasaları anımsayan görevlilerin bulunması (*mnemōn*) öncüller arasındadır. Rosalind Thomas, ayrıca, Drakon yasaları gibi erken yazılı yasaların içerikten çok sürece ilişkin olduğunu ve bu nedenle sözlü yasaların yazılı yasaları incelemesi gerektiğini öne sürmüştür.³³ Tüm bu kanıtlar, belirttiğimiz üzere, Homeros sonrasına ilişkindir. Homerosçu topluma ilişkin bir savı Homeros’un dışında, dahası sonraki kavramlarla tanıtlamaya çalışmak bir tarih yanılgısıdır (*anachronisme*). Bu nedenle Homerosçu toplumda sözlü, şakınan ya da anımsanan yasalardan *ipsō factō* söz edilemez.

Daha özel olarak Gagarin, Homeros’ta çoğul olarak geçen “*themis*”in sözlü yasalar olduğu savını beş gerekçeyle eleştirmiştir.³⁴ Birincisi, Homeros’ta geçen

²⁹ Rosalind Thomas, "Writing, Law and Written Law," **The Cambridge Companion to Ancient Greek Law**, Michael Gagarin and David Cohen (Ed.), First Edition, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 53.

³⁰ Michael Gagarin, **Writing Greek Law**, First Edition, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 30. Scheid-Tissinier, **L’énoncé des Normes**, s.7.

³¹ Ostwald, **Ancient Greek Ideas of Law**, s. 675. J. V. Luce, "The "Polis" in Homer and Hesiod," **Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature**, Vol. 78, 1978, s.14.

³² Gagarin, **Writing Greek Law**, s.33.

³³ Thomas, s.53.

³⁴ Gagarin, **Writing Greek Law**, s. 30 vd.

kurallar kılıfsaldır ve bir yasadan beklenen ayrıntılara iye değildir. İkincisi, söz konusu kuralların arkasında bir yetke yoktur. Gerçekten Homerosçu toplumda bir kuralın çiğnenmesi ya da bir yargı kararına uyulmaması durumunda yaptırım uygulayacak bir güç bulunmamaktadır. Üçüncüsü, belirtilen kuralların çoğu birbirleriyle çelişmektedir. Bununla birlikte yasaları arasında açıkça çelişkiler bulunan tüzel bir dizgenin var olması olanaksızdır. Dördüncüsü, anılan kuralların gelenek-görenek kuralı değil de sözlü yasalar olarak tanınmasını sağlayacak hiçbir araç yoktur. Bu konuda olağan bir araç olan yazı, Homerosçu toplumda söz konusu değildir. Beşincisi, imlenen kurallar uyuşmazlık çözmede bir işe yaramamaktadır. Nitekim, ileride göreceğimiz üzere, yargıçlar bir olaya belirli kuralları uygulamaktan çok, genel olarak onanabilir bir karar verirler ve bunun için *ad hoc* çözümler üretirler.

Buraya dek “*themistes*”in neden “sözlü yasalar” olmadığıнын nedenlerini ortaya koyduk. “*Themistes*”in geçtiği diğer yerleri göz önüne aldığımızda, söz konusu sözcüğün sıradan “gelenek-görenek kuralları”nı imlediğini savunmanın da eş ölçüde olanaksız olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, birazdan ele alacağımız üzere, Zeus “*themistes*”i, bir “*skēptron*” ile birlikte bey (*basileus*) Agamemnon’a vermiştir.³⁵ “*Themistes*”in gelenek-görenek kuralları olduğunu varsaymamız durumunda, bu kuralların neden kamusal değil de yalnızca Agamemnon’a ya da daha geniş olarak beylere özgü olduklarını açıklayamayız. Ayrıca yine bu varsayımda, kamu önünde gerçekleşen uyuşmazlık çözümlerinde beylere özgü gizli “*themistes*”in ortaya serileceği bir yana, kamunun yargı kararına tepkisinin neye göre olacağı da belirsizdir. Dolayısıyla “*themistes*” sözlü yasalar olmadığı gibi, sıradan gelenek-görenek kuralları da değildir.

Öyleyse “*themistes*”in bir “yetki ve görev, ayrıcalık ve yükümlülükler dizgesi”ni gösterdiği sonucuna ulaşıyoruz. Homerosçu toplumda insanlarla tanrıların Zeus eliyle “pay” (*moira*) edilmiş “onur”ları (*timē*) söz konusudur ve bu onurlarına göre toplumda bir konuma, dolayısıyla yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklerle iyelerdir. Zeus’un kurduğu bu toplumsal düzenin simgesi Themis’tir. “*Themistes*” ise ya bir kişinin ya bir öbeğin ya da herkesin yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerini belirtir. *Ilias*’ın 1. bölümünün 238. dizesinde kullanılan “*themistes*”in, bir kişi ya da bir öbikle birlikte kullanılmadığı gerekçesiyle, bir bütün olarak yetki, görev, ayrıcalık

³⁵ Homeros, *Ilias*, 2.206, 9.99.

ve yükümlülükleri imlediğini saptayabiliriz. Öyleyse yargıçların öncelikli amacı, istemleri Zeus’ca belirlenen yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklerle göre değerlendirip toplumsal düzeni korumaktır.

Ilias’ın 2. bölümünün 206. dizesi ile 9 bölümünün 99. dizesinde “*themistes*” ile bir “*skēptron*”un, beylik etmesi (*basileuein*) amacıyla Zeus’ca Agamemnon’a verildiği söylenmiştir.³⁶ Burada kullanılan “*themistes*”in “baş bey”in (*basileutatos*) yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükleri gösterdiğini savlıyoruz. Nitekim “*themistes*,” öncelikle, “*skēptron*” ile birlikte kullanılmıştır. “Değnek” olarak çevirebileceğimiz “*skēptron*,” Homerosçu toplumda tanrısal bir yetke simgesidir.³⁷ Gerçekten beylerin yanı sıra, tanrısal konularda yetki taşıdıkları için rahiplerle biliciler, toplantıların düzenleyicisi oldukları için ulaklar ve bu ulakların konuşma yetkisi verdiği kişiler “değnek taşıyan” (*skēptoukhos*) olarak betimlenmiştir. İkincisi, Zeus ilgili “*skēptron*” ile “*themistes*”i, bir baş bey (*basileutatos*) olan Agamemnon’a özel olarak vermiştir. Aşağıda göreceğimiz üzere, beyler birbirlerine eşit değildir ve dolayısıyla “*skēptron*” ile “*themistes*,” her bir beye denk yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük sağlamamaktadır. Üçüncüsü, Zeus anılan “*skēptron*” ile “*themistes*”i, Agamemnon’a beylik etmesi amacıyla (*basileuein*) vermiştir. Söz konusu konuşmalardan ilkinin bir bey olan Odysseus’un, ikincisini yine bir bey olan Nestor’un gerçekleştirdiğine bakarsak, söz konusu beyliğin baş beylik olduğu yargısına varabiliriz.

Öyleyse Zeus beylere ya da yargıçlara, onun aracılığıyla yönetecekleri ya da onları koruyacakları bir takım sözlü yasalar ya da gelenek-görenek kuralları aktarmamıştır. Bunun yerine Zeus, beylere “onur” (*timē*) pay ederek onların yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklerini (*themistes*) güvence altına almıştır. Yine de bu sonuç, beylerin diğer beylerle ve kamuyla olan “tüzel ilişkisi”ni açık kılmamaktadır. “Tüzel ilişki”yle demek istediğimiz, beylerin bir başka bey ya da kamu üzerinde bir “kural koyma ya da karar verme” yetkisiyle bunları “dayatma” yetkisidir. Bunun için Homerosçu toplumun sınıfsal düzenini irdelememiz gerekmektedir.

³⁶ Homeros, *Ilias*, 2.206, 9.99.

³⁷ Sinclair, s.17. M. I. Finley, *The World of Odysseus*, Second Edition, Middlesex: Penguin, 1982, s.112.

Homerosçu toplum genellikle beyler, soylular ve kamu olmak üzere üç sınıfa ayrılır.³⁸ Gelgelelim, göreceğimiz üzere, beylerin eş zamanda soylu olması ve bey olmayan soyluların yönetim bakımından beylere bağlı olmaları nedeniyle, Homerosçu toplumda beyler ile kamu olmak üzere iki temel politik sınıfın bulunduğunu belirtebiliriz. *Ilias*'ın 2. bölümünün 110. dizesi ve devamı, toplumun iki sınıfa ayrıldığını açık bir biçimde serimlemektedir.³⁹ Agamemnon, Akhaları denemek üzere onlara Troia Savaşı'nı bitirme ve eve dönme kararı aldığını bildirmiştir. Bunun üzerine Odysseus, Agamemnon'un değneğini alarak iki ayrı kesime iki değişik konuşma yapmıştır. Bu konuşmalardan ilki “önde gelen ve bey” (*basileus kai eksokhos anēr*) olanlara,⁴⁰ ikincisi ise “kamu”ya (*dēmos*) yöneliktir. İlkinde Odysseus “yumuşak sözlerle” (*aganois epeessin*), beyler için korkakça davranmanın uygun olmadığını ve Agamemnon'un gerçek yöneliminin (*noos*) eve dönmek olmadığını belirterek, onları Troia'dan ayrılmamalarını sağlamıştır. İkincisinde ise sert sözlerle, savaşkan (*aptolemos*) ve güçsüz (*analkis*) olan kamunun ne savaşta ne de kurulda (*boulēi*) sayılmadığını ve bu yüzden başkalarının sözlerini dinlemeleri gerektiğini söyleyerek, onların Troia'da kalmalarını sağlamıştır. Odysseus'un iki karşıt biçimle iki konuşma yapması, toplumda iki ayrı kesimin bulunduğunu göstermeye yeterlidir.

Buna ek olarak Odysseus, ilk konuşmasını beylerin kamudan üstün olduğunu, ikinci konuşmasını ise baş beyliğin gerekli olduğunu doğrulayacak sözlerle bitirmiştir. İlkine göre Zeus bütün beyleri sever (*phileein*) ve her birisinin “onuru”nun (*timē*), dolayısıyla konum, yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklerinin kaynağıdır. Homerosçu toplumda kişiler birbirlerinden onurlarına göre ayrıldığına göre, söz konusu sınıfsal düzen tanrısalıdır. Dahası tanrılar, beyleri sevdiğine göre kamunun değil beylerin yanındadır. Bu nedenle tanrıların yardımıyla da düzenin değiştirilmesi olanaksızdır. İkincisinde ise Odysseus tüm Akhaların baş bey (*basileus*) olmadıklarını,⁴¹ çok önderliğin (*polykoirania*) iyi bir şey (*agathon*) olmadığını, tek bir önder (*koiranos*) ve bey (*basileus*) olması gerektiğini, bu tek önder ve beye diğerlerine beylik etmesi için gereken “*skēptron*” ile “*themistes*”in Zeus'ca verildiğini ortaya

³⁸ Sinclair, s.11.

³⁹ Homeros, *Ilias*, 2.110 vd.

⁴⁰ Önde gelen ve bey olanların eş mi yoksa başka kişiler mi olduğu belirsizdir. İki durumda da söz konusu kişiler sıradan kamudan degillerdir.

⁴¹ İlgili yerde geçen “tüm Akhalar olarak biz beylik etmeyiz” sözleri, Agamemnon dışındakilerin bey olmadıkları biçiminde anlaşılmamalıdır. Nitekim, söz gelimi Odysseus *Ilias*'ın pek çok yerinde bey olarak nitelenmiştir. Bkz. Homeros, *Ilias*, 14.27. Homeros, *Odyssieia*, 2.231.

koymuştur. Beylerin onuru gibi baş beyin özel onurunu da Zeus vermiştir ve böylece baş beylik düzeni tanrısal bir güvence altına alınmıştır. Ayrıca Odysseus söz konusu düzenin iyi (*agathos*) olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim, göreceğimiz üzere, beylerin yönetme yetkisi bir başka bey için değil, kamu için geçerlidir. Dolayısıyla bir bey, birden çok beyi ilgilendiren bir sorunu kendi kendine çözmemektedir. Bu durumda bir yargıya varması ya da bir uyuşmazlığı çözmesi için beylerin başı olan bir bey olmalıdır.

Baş bey olan Agamemnon “*basileutatos*,” “en bey” olmakla nitelenmiştir.⁴² “*Basileus*” (βασιλεύς) sözcüğü dil bilgisel açıdan bir ad olmasına karşın, bir ön ad gibi karşılaştırma (*comparativus*) ve üstünlük (*superlativus*) düzeylerinde kullanılmıştır.⁴³ Bu bize, bir yandan, beyliğin bir kurum değil, kişisel bir özellik olduğunu göstermektedir.⁴⁴ Diğer yandan, “tüm Akhalar”⁴⁵ (*panakhaioi*) arasında tek bir beyin bulunmadığını; birden çok olan beylerin belirli bir ölçüte göre sıralandığını ortaya koymaktadır. Ancak bu sıralamanın bir “aşama düzeni” (*hierarkhia*) imlemediğini belirtelim.⁴⁶ Nitekim Agamemnon “en bey” olduğu için Akhilleus’tan daha beydir. Gelgelelim bu, Agamemnon’un Akhilleus’a buyurma yetkisini ya da Akhilleus’un Agamemnon’a boyun eğme yükümlülüğünü doğurmamıştır. Söz gelimi, Agamemnon Akhilleus’un onur ödülü olan Briseis’i güç kullanarak elinden almıştır.⁴⁷ Kişisel olarak en iyi savaşçı (*aristos*) olan Akhilleus, Agamemnon’un bu eylemine karşılık onu öldürmeye yeltense de tanrıça Athene eliyle engellenmiştir. Bu durumda Akhilleus savaştan çekilmeye karar vermiştir. Buna yanıt olarak Agamemnon ona savaşmayı sürdürmeyi buyuramamış ya da buyruğuna uymadığı için herhangi bir yaptırım uygulayamamıştır. Tam tersine, bir süre sonra savaşta geri durumuna düştükleri için Agamemnon Akhilleus’u çeşitli armağanlarla onurlandırarak ondan savaşa yeniden katılmasını dilemiştir.⁴⁸ Akhilleus ise armağanlarla dileği geri çevirmiş ve en sonunda

⁴² Homeros, *Ilias*, 9.69.

⁴³ Bkz. Homeros, *Ilias*, 9.160, 9.392, 10.239. Homeros, *Odyseia*, 15.533.

⁴⁴ A. G. Geddes, "Who's Who in 'Homeric' Society?," *The Classical Quarterly*, Vol. 34, No. 1, 1984, s.28.

⁴⁵ “Tüm akhalar” bölgesel bir etnik kimliği belirtir. Akha bölgesinde Mykene, Atina, Sparta gibi kara Hellas polisleri bulunur. Bu polisler birlikte tek bir “Akha” polisini oluşturmaz. Söz konusu polisler savaş zamanında Mykene önderliğinde birleşmişlerdir. Barış zamanında ise Mykene ile diğer polisler arasındaki ilişki açık değildir.

⁴⁶ Karşıt bir görüş için bkz. Pierre Carlier, "Ἀναξ and βασιλεύς in the Homeric Poems," *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, Sigrid Deger-Jalkotzy & Irene S. Lemos, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, s.102.

⁴⁷ Homeros, *Ilias*, 1.184 vd.

⁴⁸ Homeros, *Ilias*, 9.114 vd.

kendi isteğiyle, dostu Patroklos'un ölümünün öcünü almak ereğiyle savaş alanına dönmüştür.⁴⁹

Öyleyse bir Akha beyi bir diğerine buyruk veremez ve dolayısıyla onlara bir “kural” ya da “karar” dayatamaz. Tüm Akhalar arasında olduğu gibi, tek bir “polis”in içinde de birden çok bey olabilir. *Odysseia*'nın 1. bölümünün 394. dizesinde Ithake'de birden çok beyin bulunduğu söz edilmiştir.⁵⁰ Burada geçen “*basileis*” sözcüğü kimi yazarlarca “yönetmeye eğilimli” ya da “yönetebilir” olarak yorumlanmış ve buradan Ithake'de tek bir beyin bulunduğu sonucuna varılmıştır.⁵¹ Gelgelelim ne Homerosçu epik lehçede ne de genel olarak Eski Yunancada bir sözcüğün hem göstereni hem de gösterene doğru olanı imlemesi söz konusu değildir. Böyle olsaydı, bütün sözcükler için benzer bir kuşkuya düşebilirdik. Öyleyse bir baş beyi olsa da “polis”lerin, daha özel olarak kamunun birden çok olan beylerin elbirliğiyle yönetilmesi gerekir.

Beyler arasındaki düzey ayrılığı temel olarak “onur”a (*timē*) ilişkindir.⁵² Daha genel olarak Homerosçu toplumun temel değerinin “onur” olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim “onur” ya da daha özel olarak beylerin onurunun çiğnenmesi durumunda ortaya çıkan sonuçlar, *Ilias* ile *Odysseia*'nın temel konusunu oluşturur.⁵³ *Ilias*'taki temel sorun “onur payı” (*geras*) üzerine kurulmuştur. Agamemnon'un “onur payı” olan Khryseis, Apollon rahibi Khryses'in kızı çıkmış ve kendisi ordugaha gelip kızını istemiştir.⁵⁴ Agamemnon ise rahibin “onuru”nu saymayarak onu ölümle tehdit edip kovunca, tanrı Apollon orduya veba salmıştır. Bunun üzerine Agamemnon Khryseis'i geri vermek durumunda kalmış ve böylece “onur payı”nı yitirmiştir. Bir baş bey olarak “onur paysız” kalmasının yakışık olmadığını öne sürerek kendisine başka bir kız verilmesini istemiş; tersi durumda Akhilleus'un, Aias'ın ya da Odysseus'un armağanını alacağını belirtmiştir. Akhilleus'un bu sözlerle sert bir biçimde karşı çıkması üzerine Agamemnon, Akhilleus'un “onur payı”na el koymaya karar vermiştir. Akhilleus buna karşılık Agamemnon'u öldürmek istese de tanrıça Athene onu

⁴⁹ Homeros, *Ilias*, 18.78 vd.

⁵⁰ Homeros, *Odysseia*, 1.394.

⁵¹ Carlier, s.102.

⁵² Ulf, s.89.

⁵³ Arthur Adkins, "Homeric Ethics," *A New Companion to Homer*, Ian Morris & Barry Powell, Leiden: Brill, 1997, s.704. Margalit Finkelberg, "Timē and Aretē in Homer," *The Classical Quarterly*, Vol. 48, No. 1, 1998, s.16.

⁵⁴ Homeros, *Ilias*, 1.17 vd.

alıkoymuş ve bunun yerine savaştan çekilmeyi yeğlemiştir. Odysseus'taki ana çatışma ise taliplerin Odysseus'un "onuru"nu simgeleyen konağına yerleşmeleri ve varsılığını sömürmeleridir.⁵⁵

Hmeros'ta "*timē*" (τιμή), tanrılarla kişilerin konumunu, dolayısıyla yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri belirleyen temel değerdir.⁵⁶ Bu değer, öncelikle, soy üzerinden edinilir. Nitekim, bir yandan tanrılar katında Poseidon, bir ana babadan (*Kronos* ile *Rheiā*) doğdukları için Hades ve Zeus'la eş "onur"a iye olduğunu; deniz, gökyüzü ile yeraltının bölüştürülmesine karşın yeryüzü ve Olympos'un ortak bulunduğunu, dolayısıyla Zeus'un ancak kendi çocuklarına söz geçirebileceğini ve kendisine buyuramayacağını ileri sürmüştür.⁵⁷ Diğer yandan insanlar katında Here, Akhilleus'un bir tanrıçadan (Thetis), Hektor'un ise ölümlü bir anneden (Hekabe) doğması nedeniyle, ikisinin eş "onur"a iye olamayacağını söylemiştir.⁵⁸ Bir başka örnek olarak Nestor, Zeus'un Agamemnon'a baş beylik ününü (*kydos*) vermesi nedeniyle, Akhilleus ile Agamemnon'un eş "onur"a iye olmadığını, dolayısıyla Akhilleus'un Agamemnon ile kavgaya tutuşmamasını gerektiğini belirtmiştir.⁵⁹ Öyleyse Homerosçu toplumda "onur" pay edilen (*emmore timēs*), verili olan bir şeydir. Bir başka deyişle, Homerosçu değer dizgesi "onur"un kazanımı bakımından dağıtıcıdır (*distributive*).⁶⁰

Homerosçu toplumda bir beyin temel amacı "onuru"nu, savaşta ve barışta bir diğerine karşı "erdem"iyle (*aretē*) korumaktır.⁶¹ Hmeros'ta "*aretē*" (ἀρετή), kişi ya da şeyin işlevini yerine getirmesidir.⁶² Dolayısıyla yalnızca kişilerin değil, hayvanların ve şeylerin de bir işlevi ya da "erdem"i söz konusudur. Kişilerin işlevi "onuru"na göre, hayvanlarla şeylerin işlevi ise kullanım amacına göre belirlenmiştir. Örneğin Aineias, kendi soyunu serimlerken Zeus'un kişilerin "erdem"ini arttırdığını ya da azalttığını söylemiştir.⁶³ Yine Odysseus'un çobanı Eumaios, köleliğin insanın "erdem"inden yarısını aldığını, dolayısıyla Odysseus'un gitmesiyle hizmetçilerin görevlerini

⁵⁵ Adkins, *Homeric Ethics*, s.702.

⁵⁶ Finley, s.115.

⁵⁷ Hmeros, *Ilias*, 15.185 vd.

⁵⁸ Hmeros, *Ilias*, 24.55 vd.

⁵⁹ Hmeros, *Ilias*, 1.274 vd.

⁶⁰ Finkelberg, s.16.

⁶¹ Finley, s.113.

⁶² Adkins, *Homeric Ethics*, s.704.

⁶³ Hmeros, *Ilias*, 20.242.

savsakladıklarını ortaya koymuştur.⁶⁴ İnsanlar dışında, söz gelimi bir atın işlevinin güç ve tez koşmak,⁶⁵ bedeninin işlevinin güzellik,⁶⁶ bacağın işlevinin çeviklik olduğu belirtilmiştir.⁶⁷

Bir bey onurunu, ancak yiğitliği, becerisi, buyruğundaki kişi sayısı ve varsılığıyla koruyabilir.⁶⁸ Öyleyse Homerosçu değer dizgesi “onur”un korunması açısından yarışmacıdır (*competitive*).⁶⁹ Beyler “onurları”nı korumak için “her zaman en iyi ve başkalarından üstün olmak” (*aien aristoein kai hypeirokhon emmenai allōn*) durumundalardır.⁷⁰ Margalit Finkelberg, işlev olarak erdem tanımının üstünlük olarak erdem (*virtūs*) olmadığını, “aretē”nin “güzellik,” “güç” gibi üstünlük belirten kullanımlarının soy ve varsılıkla ilgili olduğunu ileri sürerek erdemnin yarışmacı olmadığını savlamıştır.⁷¹ Ayrıca Akhilleus, alıntıladığımız özdeyişe uymayarak, yarışmacı değil dağıtıcı bir onur anlayışına göre davranmıştır.⁷² Öyleyse erdem olarak soy ile varsılık toplumsal konumu, toplumsal konum da “onur” dağılımını belirlemiştir. Gelgelelim, söz konusu özdeyişe Akhilleus’un uymaması, onu törel bir “olması gereken” olmaktan çıkarmamıştır. Ayrıca yiğitlik gibi, doğuştan gelen varsılık da başkalarına karşı kullanıldığı için yarışmacıdır.

Homeros’ta “iyi” (*agathos*) olmak, “erdem”e (*aretē*) iye olmak anlamına gelir.⁷³ Buna karşın Christoph Ulf, “iyi” (*agathos*) ile “kötü” (*kakos*) olmanın “onur”a göre belirlendiğini, beylerin temel olarak “iyi” ya da “en iyi” sayılabileceğini öne sürmüştür.⁷⁴ Yukarıda serimlediğimiz üzere, bir bey “onuru”nu “erdemi”yle koruyabildiği için genel olarak beylerin “erdem”e iye oldukları, dolayısıyla da “iyi” oldukları söylenebilir. Ancak bey olmakla “iyi” olmanın koşut olduğu savlanamaz. Nitekim Agamemnon Akhilleus’tan daha beydir,⁷⁵ ancak Akhilleus savaşta “en iyi” (*aristos*) olduğu için Agamemnon’dan daha iyidir.⁷⁶ Dolayısıyla “iyi” ya da “erdem”e

⁶⁴ Homeros, *Odyseia*, 17.322.

⁶⁵ Homeros, *Ilias*, 22.268, 23.276, 23.374, 23.578.

⁶⁶ Homeros, *Odyseia*, 18.251, 19.124.

⁶⁷ Homeros, *Ilias*, 20.411.

⁶⁸ Adkins buraya konum ile ünü eklese de bunlar onur için olmaktan çok, onurun sonuçlarıdır. Bkz. Adkins, *Homeric Ethics*, s. 706.

⁶⁹ Finley, s.118.

⁷⁰ Homeros, *Ilias*, 11.784.

⁷¹ Finkelberg, s.19.

⁷² Finkelberg, s.24.

⁷³ Adkins, *Homeric Ethics*, s.706. Finkelberg, s.15.

⁷⁴ Ulf, s.89.

⁷⁵ Homeros, *Ilias*, 9.160.

⁷⁶ Homeros, *Ilias*, 2.769.

iyelik olmak beye sonradan eklenmesi beklenen bir şeydir ve “onur” gibi soy yoluyla aktarılmaz. Nitekim “onur”un kural olarak soy yoluyla geçmesine karşın, soylu bir babadan doğan her çocuğun, babası gibi onura iye olduğunu savaşta, kurulda ve uyuşmazlık çözmede kanıtlaması gerekir.⁷⁷ Söz gelişi Menelaos, bey soyundan olan çocukların aşağı sınıftan (*kakoi*) doğmayacağını belirtmiştir.⁷⁸ Buna karşılık Athene, çoğu çocuğun babasından aşağı (*kakos*) olduğunu, ancak Telemakhos’un Odysseus ile Penelopeia’nın çocuğu olması nedeniyle yolculuğunu tamamlayabileceğini söylemiştir.⁷⁹

Ilias’ta olsun *Odysseia*’da olsun, “onur”un özdekle yakın bir bağlantısı vardır.⁸⁰ Homerosçu toplumda kişisel nitelikler ve durumlar soyut düşünülemediği için, bunların saltık olarak simgesel ve somut bir özdeğe çevrilmesi gerekir.⁸¹ Nitekim içsel bir değer olan “onur,” ödül ve armağan gibi dışsal şeylerle gösterilir. Örneğin bir beyin savaşta ya da bir yarışmadaki başarısı ödülle onurlandırılır. Ödülün “onur”la ilgisine ilişkin olarak Agamemnon ile Akhilleus arasında çıkan tartışmayı yukarıda serimlemiştik. Burada ödülün simgesel olmakla birlikte kişinin “onuru”na yakışır olması gerektiğini belirtelim. Söz gelimi, Agamemnon ya da Akhilleus gibi bir beyin “onuru”na, yaşlı ve çirkin değil, Khryseis ya da Briseis gibi genç ve güzel bir kadın tutsak uygundur.⁸²

“Onur” için varsılığın önemi özellikle Homerosçu armağan kurumunda yatmaktadır.⁸³ Beyler arası armağan değiş-tokuşu, her iki bey arasında bir dostluk bağı, daha genel olarak ilkel bir anlaşma doğurmaktadır.⁸⁴ Buna uygun olarak daha çok ya da değerli armağan alan, verenin uygun isteklerini yerine getirmekle yükümlüdür. Söz gelimi, Akhilleus ya da diğer beyler için Agamemnon’un bir buyurma yetkisinin bulunmadığını görmüştük. Beylerin Agamemnon’un çağrısıyla Troia Savaşı’na katılmalarının nedeni, armağan ilişkisi sonucunda ortaya çıkan “gönül borcu”nun (*kharis*) ödenmesidir.⁸⁵ Yine, Akhilleus’un savaşa dönmesi için Agamemnon’un

⁷⁷ Robin Osborne, "Homer's Society," **Cambridge Companion to Homer**, Robert Fowler (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s.217. Ulf, s.89.

⁷⁸ Homeros, **Odysseia**, 4.63.

⁷⁹ Homeros, **Odysseia**, 2.277.

⁸⁰ Adkins, **Homeric Ethics**, s.702.

⁸¹ Finley, s.123.

⁸² Finley, s.119.

⁸³ Osborne, s.213. Ulf, s.88.

⁸⁴ Finley, s.123.

⁸⁵ Homeros, **Ilias**, 1.158.

önerdiği çok sayıda armağanı geri çevirmesinin nedeni, sözünü ettiğimiz borcun doğmasını engellemektir. Dolayısıyla Homerosçu beyin bir diğerinin altında kalmaması için, konağında çok sayıda ya da değerinde armağan bulundurması gerekir.⁸⁶

Ara sonuç olarak, bir beyi bey yapanın, onu diğer beylerle ilişkilendiren ve kamudan ayıran şeyin tanrı eliyle belirlenen “onur” payı olduğunu söyleyebiliriz. Baş olsun ya da olmasın bir bey, öncelikle, soyu gereği beydir. Bununla birlikte bey, beyliğini koruyabileceği çeşitli “erdemler”e, özellikle güce iye olmalıdır. Dolayısıyla beylik için gereken koşullar ne yalnızca “kalıtıma,”⁸⁷ ne de bir tek “güce”⁸⁸ indirgenebilir. Ithake’de Telemakhos bey soyundan olmasına karşın,⁸⁹ gücü olmadığı için bey olamamıştır. Buna karşılık taliplerin gücü olmasına ve de kimilerinin, söz gelimi “erdem bakımından en iyisi” olan Antinoos gibi “bey” olmalarına karşın,⁹⁰ baş beylik soyundan olmaması nedeniyle zor yoluyla bey olamamışlardır. Bunun yerine, bir yandan Odysseus’un eşi Penelopeia ile evlenerek bir tür “yarı soy”a ve konağa, dolayısıyla varsılıkla güce iye olarak başa geçmeye çalışmışlardır. Diğer yandan Odysseus’un tek erkek soyu olan Telemakhos’u öldürerek, baş beylik soyunu kurutmak istemişlerdir.

Güç koşulu bakımından Homeros’ta beyler, genellikle bir “polis”in yöneticisi olarak betimlenmişlerdir. Ancak bey olmak, bir “polis”in yöneticisi olmayı saltık olarak gerektirmemektedir. Söz gelimi Priamos’un oğlu Aleksandros (diğer adıyla Paris) bir “polis”in yöneticisi olmamasına karşın, bir bey (*basileus*) olarak nitelenmiştir.⁹¹ Carlier bu durumu, Athene’nin bağlam gereği Paris’in gücünü abartması gerektiğini ileri sürerek açıklamıştır.⁹² Söz konusu bağlamda Athene, Pandaros’un Menelaos’a bir ok atmasını sağlamaya çalışmıştır. Bu amaçla Pandaros’a, bunu yapması durumunda Troialılar ve özellikle “bey” Paris’in gözünde “ün” (*kydos*) ve “gönül borcu” (*kharis*) edineceğini bildirmiştir. Açıkça görülebileceği üzere bağlam, Paris’i “*basileus*” olarak nitelemeye yeterli değildir. Nitekim, Paris’in bey olmadığı varsayımında, Pandaros için ün ve gönül borcunun neden Priamos ya da

⁸⁶ Ulf, s.88.

⁸⁷ Adkins, *Homeric Ethics*, s.700. Carlier, s.102.

⁸⁸ Osborne, s.212. Geddes, s.29.

⁸⁹ Homeros, *Odyseia*, 16.401.

⁹⁰ Bkz. Homeros, *Odyseia*, 21.187 ile 24.179.

⁹¹ Homeros, *Ilias*, 4.96.

⁹² Carlier, s.102.

Hektor değil de Paris bakımından önemli olduğu belirsizdir. Önemli olduğunu onasak bile, Paris'in neden "efendi" (*anaks*) gibi başka sözcükler yerine "bey" (*basileus*) ile nitelendiği anlaşılmaz. Öyleyse Paris, bey soyundan olduğu ve bu soydaki güce iye olduğundan dolayı beydir.

Bir bey diğerinden "onuru" bakımından, kamudan ise "soyu" açısından ayrılır. Soyun "onur"un bir koşulu olmasına karşın, beyler ile kamu arasındaki ayrım, beyler arasındaki düzey ayrılığından daha kökenseldir. Nitekim beylerin soylu olması nedeniyle, söz gelişi ünlerini arttırarak daha bey olması olasıyken, kamudan birisinin soylu olmadığı için bir bey olması olanaksızdır. Gelgelelim, bir bey kamudan bağımsız olarak, yalnızca soyuyla gücü gereği bey olarak kalmaz. Bir beyin "onuru" diğer beyler ve kamuca tanınır.⁹³ Bunun için beylerin kendisinden bir takım eylemler beklenir.⁹⁴ Örneğin Polydamas'ın Akha gemilerine saldırmama önerisi üzerine Hektor, Zeus'un gerçek isteminin yurdun savunulması olduğu yanıtını vermiştir.⁹⁵ Yaklaşık yüz dize sonra Lykia beyi Sarpedon, bey olarak kamuca yiyeceklerle, içeceklerle ve toprakla onurlandırılmasının karşılığının savaştan kaçmak değil, ön sıralarda çarpışmak olduğunu öne sürmüştür.⁹⁶ Öyleyse beylik düzenin "açıklaması" ya da "doğrulaması" olarak, beylerin yurtlarını korumak ve en önde savaşmak gibi kamularına karşı kimi yükümlülükleri vardır.⁹⁷

Homerosçu toplumda kamusal yükümlülüklerle bireysel "onur" arasında bir denge bulunmaktadır. Söz gelimi, Akhilleus yalnızca kendi "onuru" için savaştan çekilmiş ve böylece Akhaların yenik duruma düşmesine neden olmuştur. *Ilias*'ın 9. bölümünün 496. dizesi ve devamında Nestor, o ana dek Akhilleus'un öfkesini kimsenin kınamadığını, dolayısıyla söz konusu sonucun Akhilleus'un "onuru"nu azaltmadığını belirtmiştir.⁹⁸ Ancak Agamemnon'ca verilen armağanlar ve Troialıların Akha gemilerine dek geldikleri göz önünde bulundurulduğunda, Akhilleus'un savaşa geri dönmemesi durumunda, daha sonra düşmanları yense bile, eş "onura" iye olamayacağını ileri sürmüştür.

⁹³ Kurt A. Raaflaub, "Homeric Society," *A New Companion to Homer*, Ian Morris & Barry Powell (Ed.), Leiden: Brill, 1997, s.633. Ulf, s.91. Geddes, s.21.

⁹⁴ Finkelberg, s.18. Ulf, s.96.

⁹⁵ Homeros, *Ilias*, 12.211 vd.

⁹⁶ Homeros, *Ilias*, 12.310 vd.

⁹⁷ Paul Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s.36.

⁹⁸ Homeros, *Ilias*, 9.496 vd.

Özetle Homerosçu toplum beyler ile kamu olmak üzere iki sınıfa ayrılır. “Tüm Akhalar”da olduğu gibi bir “*polis*”in içinde de birden çok bey bulunabilir. Beyler birbirlerinden “onur” bakımından ayrılır. Ancak bir beyin diğerine buyurma, karar verme ya da var olan bir buyruğu ya da kararı dayatma yetkisi yoktur. Aralarındaki dostluk ilişkisine göre daha bey ya da baş bey olan kişinin uygun istemi, daha alt beyde bir “gönül borcu” doğurabilir. “Gönül borcu”na uyulmamasının “tüzel” değil, dostluk ilişkisinin sona ermesi gibi “törel” sonuçları vardır. Dolayısıyla aşama düzeni beyler arasında değil, beylerle kamu arasında geçerlidir. Bu düzlemde beylerin kamusu için buyruk verme, karar alma ve bunları dayatma yetkisi, *i.e.*, “*themis*”i vardır. Yine de Homerosçu beylerin, günümüzdeki anlamıyla bir *tyrannos* gibi istediği biçimde karar verip bunu dayatacaklarını söyleyebiliriz. Nitekim bir beyin bey olarak “onuru”nun kamuca tanınması için kimi kamusal yükümlülükleri vardır. Bu yükümlülüklerin de “tüzel” değil “törel” olduğunu; beylerin kamuyu saymayarak, kişisel onurları için davranabileceklerini belirtelim. Şimdi, Homeros’ta çoğul ad olarak “*themistes*” kullanımlarına dönebiliriz.

Ilias’ın 9. bölümünün 156. dizesiyle 298. dizesinde kamunun “*themistes*”inden söz edilmiştir.⁹⁹ Troialılar karşısında yenik duruma düşünce Agamemnon, Akhilleus’un onurunu yeniden tanımak ve arttırmak, böylece savaşa geri dönmesini sağlamak için ona çok sayıda armağan vermek istemiştir. Bu armağanlar içerisinde Briseis ve başkaca kadınlar olduğu gibi, yedi “*ptoliethron*” da vardır.¹⁰⁰ Belirtilen yedi “*polis*”in insanları, Akhilleus’u armağanlarla bir tanrı gibi onurlandıracaklarını, ayrıca onun “değneği altında” (*hypo skeptrōi*) “çokça” (*liparos*) “*themistes*” yerine getireceklerdir (*teleō*). Buradaki “*themistes*”in “yükümlülükler” demeye geldiği açıktır.¹⁰¹ Nitekim yukarıda irdelediğimiz üzere “*themistes*” yetki, görev ile ayrıcalıkların yanı sıra yükümlülükler de bildirebilir. “Çokça” diye çevirdiğimiz “*liparos*” ön adının ise yağlı, parlak, varslı, verimli gibi anlamları vardır. Bu nedenle söz konusu yükümlülüklerin vergi gibi ekonomik olma olasılığı yüksektir.

⁹⁹ Homeros, *Ilias*, 9.157, 298.

¹⁰⁰ “*Ptoliethron*” ile “*ptolis*,” “*polis*” sözcüğünün eş anlamlısıdır. Bkz. Cartledge, s.32. Ayrıca bkz. Luce, s.6.

¹⁰¹ Eş yönde bkz. Ostwald, *Ancient Greek Ideas of Law*, s.675.

Odyseia'nın 16. bölümünün 403. dizesinde Zeus'un "*themistes*"inden söz edilmiştir.¹⁰² Antinoos'un Telemakhos'u öldürme tasarına karşın bir başka talip olan Amphinomos, bey soylu birisini öldürmenin sakıncalı olduğunu, öncelikle tanrıların istemlerinin soruşturulması gerektiğini ileri sürmüştür. Anılan eylemin Zeus'un "*themistes*"inin onadığı bir eylem olması durumunda, Telemakhos'u kendisinin öldüreceğini söylemiştir. Burada geçen "*themistes*," Zeus'un insanlar için "onurlar" pay ederek belirlediği yetkililerdir. "*Themistes*" yalnızca beylik gibi yetkeye ilişkin yetkileri değil, eş zamanda herhangi bir eylemle ilgili yetkileri de içermektedir. Dolayısıyla Amphinomos'un sorguladığı şey, bey soylu Telemakhos'u öldürmenin olur verilen bir eylem olup olmadığıdır. Ayrıca Amphinomos, bir biliciye gidip konuyla ilgili olarak Zeus'un bir "kural"ı ya da bir "karar"ı olup olmadığını sormamıştır.¹⁰³ Nitekim burada geçen "*eromai*" eylemi, bilici gibi bir kişiyle değil, "tanrı istemi" (*teōn boulās*) gibi bir düz tümleçle (*accusativus obiectivus*) birlikte kullanıldığından, "birisine sormak" olarak değil, "bir şeyi soruşturmak, sorgulamak" olarak anlaşılmalıdır.

"*Themistes*" *Ilias*'ın 16. bölümünün 387. dizesinde "*dikē*" ile, *Odyseia*'nın 9. bölümünün 215. dizesinde ise "*themisteuein*" eylemiyle birlikte kullanılmıştır.¹⁰⁴ Bu iki kullanımı ilgili başlıklarda inceleyeceğiz.

bb. Eylem Olarak Themis

aaa. Themisteuein

Eylem olarak "*themis*"in "*themisteuein*" (*θεμιστεβειν*) ile "*themis estin*" (*θέμις ἐστίν*) olmak üzere iki biçimi vardır. "*Themis estin*," "*themisteuein*" eylemine göre çok daha sık bir biçimde kullanılmıştır. Nitekim "*themisteuein*" *Ilias*'ta hiç geçmezken,

¹⁰² Homeros, *Odyseia*, 16.403.

¹⁰³ Ostwald, *Ancient Greek Ideas of Law*, s.675.

¹⁰⁴ Homeros, *Ilias*, 16.387. Homeros, *Odyseia*, 9.215.

Odyseia'da yalnızca iki kez geçmiştir.¹⁰⁵ Buna karşılık “*themis estin*” eylemi toplamda yirmi ayrı yerde belirmiştir.¹⁰⁶

Odyseia'nın 9. bölümünün 114. dizesinde Kyklopların “*themisteuein*” eyleminden söz edilmiştir.¹⁰⁷ Homeros'ta Kykloplar, insanlarla tanrıların politik ve tüzel yapılanmasına bir karşı tez oluşturacak biçimde kurgulanmıştır.¹⁰⁸ Bu nedenle Homeros “*themis*,” “*dikē*,” “*agorā*” gibi sözcükleri sıklıkla Kykloplarla bir arada kullanmıştır. Burada Kyklopların öyküsünü, daha sonra da çokça göndermede bulunacağımız için ayrıntılı olarak serimleyeceğiz.

Odyseia'nın 9. bölümünün 16. dizesi ve devamında Odysseus, Phaiak beyi Alkinoos'un verdiği bir şenlikte kendi yolculuğunu anlatmaya başlamıştır.¹⁰⁹ Odysseus ve yoldaşları, Kikonlar ve Lotosiyenler duraklarının ardından Kyklopların toprağına (*gaia*) varmışlardır.¹¹⁰ Köken bilim bakımından “*Kyklops*,” “*kyklos*” ile “*ops*” sözcüklerinden türetilmiş ve “yuvarlak bir göz” olarak adlandırılmıştır.¹¹¹ Nitekim Kykloplar, insanlardan daha büyük ve tanrılardan bile daha güçlü olan, başlarında yalnızca tek bir göz bulunan yaratıklardır.¹¹² Odysseus öncelikle Kyklopları “üstten bakan” (*hyperphialos*) ve “*athemistos*” olarak nitelemiştir.¹¹³ Ardından Kyklopların yaşam biçimini aktarmıştır. Kykloplar verimli topraklara iye olmalarına karşın ekip biçmezler, bunun yerine kendiliğinden yetişen arpa, buğday ile üzümleleri toplarlar ve hayvan yetiştirirler. Kyklopların ekin öncesi bir dönemde bulunması, onların bir “*polis*” içinde yaşamadıklarının bir göstergesidir. Nitekim Kykloplar birbirlerinden uzak inlerde, yalnızca çocuk ve eşleriyle birlikte yaşarlar ve onların ortak “*boulēphoros agorā*”larıyla “*themis*”leri yoktur.

Ilias'ın 11. bölümünün 807. dizesinde tekil ad olarak “*themis*”in, yine tekil ad olan “*agorā*”yla birlikte “yargievi” anlamına geldiğini görmüştük.¹¹⁴ *Odyseia*'nın 9.

¹⁰⁵ Homeros, *Odyseia*, 9.114, 11.569.

¹⁰⁶ Homeros, *Ilias*, 2.73, 9.33, 9.134, 9.276, 11.779, 14.386, 16.796, 19.177, 23.44, 23.581, 24.652. Homeros, *Odyseia*, 3.45, 3.187, 9.268, 10.73, 11.451, 14.56, 14.130, 14.91, 24.286.

¹⁰⁷ Homeros, *Odyseia*, 9.114.

¹⁰⁸ Eş yönde bkz. Raaflaub, s.644. Carlier, s. 105.

¹⁰⁹ Homeros, *Odyseia*, 9.16 vd.

¹¹⁰ Kyklopların toprakları için “*polis*” ve türevlerinin kullanılmaması önemlidir. Nitekim Kyklopların “*polis*” gibi bir yapılanması yoktur.

¹¹¹ Bailly, “*κύκλωψ*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.1149.

¹¹² Homeros, *Odyseia*, 9.185 vd. ile 9.272 vd.

¹¹³ Homeros, *Odyseia*, 9.106. “*Athemistos*” için ilgili başlığa bakınız.

¹¹⁴ Homeros, *Ilias*, 11.807.

bölümünün 112. dizesinde bu kez çoğul ad olarak “*themistes*,” gene çoğul ad olan “*agorai*” ile yan yana kullanılmıştır.¹¹⁵ Serimlenen bağlamda tek bir yer (Kyklopların adası) bulunduğundan dolayı “*agorai*” ile “*themistes*”in birden çok “toplantı yeri” ve “yargievi”ni imlemesi olanaksızdır. Ayrıca “*agorai*,” “*boulēphoroi*” ön adıyla nitelenmiştir. “*Boulēphoros*” danışmaya, görüşmeye, karara (*boulē*) götüren (*pherein*) anlamına gelir ve dolayısıyla “*boulēphoroi agorai*” danışma, görüşme, karar toplantılarıdır.¹¹⁶ “*Themistes*” ise yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesi demeye gelir. Nitekim yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükler, “*polis*” içindeki bir kişinin diğerine karşı gösterdiği ve Zeus’ca belirlenen ilişkileri belirtir. Kykloplar ne bir “*polis*”te birlikte yaşadıkları ne de tanrılardan korktukları ve sakındıkları için, onlarda “*themistes*” bulunmamaktadır.

“*Themistes*”ten yoksun olmalarına karşın Kyklopların kendi çocuk ile eşleri için “*themisteuein*” eyleminde bulunmaları bir çelişki değildir. “*Themisteuein*” eylemi *Odyseia*’nın 11. bölümünün 569. dizesinde olduğu gibi bir yargıç öznesiyle kullanıldığında Themis’in düzenine, *i.e.*, yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun, kısaca “doğru” yargılar vermektir.¹¹⁷ Anılan yargıç Zeus’un oğlu Minos’tur. Odysseus Ithake’ye dönüş yolunu öğrenmek için Hades’e indiğinde, ölüler için altın değneğiyle (*skēptron*) “yargılama” (*themisteuein*) etkinliğinde bulunan Minos’u görmüştür. Bununla birlikte “*themisteuein*” Kykloplar bağlamında kullanıldığında, bir başka Kyklops için değil, yalnızca kendi çocuklarıyla eşleri için yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükler belirlemektir. Martin Ostwald buradaki “*themisteuein*” eyleminin, olağan topluma benzeşim yoluyla kullanıldığını ve Kyklopların çocuklarıyla eşleri üzerindeki yetkisini imlediğini, bunun nedeni olarak da Kyklopların toplumsal olmayan yaşamları “*themis*”in olanağını ortadan kaldırdığını ileri sürmüştür.¹¹⁸ Gelgelelim, incelediğimiz bağlamda “*themis*” ad olarak değil, eylem olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla “*themisteuein*” bir yetkinin ötesinde, var olan yetkinin kullanımıyla bu kullanımın sonucunu bildirmektedir.

¹¹⁵ Homeros, *Odyseia*, 9.112.

¹¹⁶ Bailly, “*βουλευφόρος*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.372.

¹¹⁷ Bkz. Homeros, *Odyseia*, 11.569.

¹¹⁸ Ostwald, *Ancient Greek Ideas of Law*, s.674.

bbb. Themis Estin

Themis'in eylemi olarak “*themis estin*” *Ilias*'ta 11 kez, *Odyseia*'da 9 kez olmak üzere toplamda 20 kez kullanılmıştır.¹¹⁹ Dil bilimsel olarak “*themis estin*” eyleminin “*themisteuein*” eyleminden ayrımı; ilkinin kişisiz, ikincisinin kişili bir eylem olmasıdır. Dolayısıyla “*themisteuein*”in öznesi Minos gibi bir yargıç ya da Kyklops gibi bir yaratık olabilirken, “*themis estin*”in öznesi olamaz. Daha doğrusu “*themis estin*”in öznesi, eylemin kendisine içkin olarak Themis'tir ve Themis'ten başkası olamaz. Bu nedenle “*themis estin*,” doğrudan Themis ile ilgili eylemleri bildirmektedir.

Anlam bilimsel açıdan anılan iki eylem arasındaki ayrım, dil bilimsel ayrımdayatmaktadır. Nitekim “*themisteuein*” öznesine bağlı olarak Themis'in düzenine uygun olan eylemleri belirtebildiği gibi, Themis'ten bağımsız yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri açıklayabilir. Buna karşılık “*themis estin*” doğrudan Themis'in olur verdiği ya da vermediği eylemlere ilişkindir. Bu eylemler olumlu olarak doğal, istenen ya da beklenen, yasaklanmayan ya da olumsuz olarak doğaya aykırı, istenmeyen ya da beklenmeyen, yasaklanan eylemleri gösterebilir.

Bir erkekle kadının ilişkiye girmesi insanlar için doğaldır.¹²⁰ Bir komutanın ordusunu denemek için önce kaçmalarını buyurması,¹²¹ bir toplantıda (*agorā*) alt beyin üst beye karşı çıkması,¹²² bir konuğu ağırlamak ve ona armağanlar vermek,¹²³ soru soran konuğa yanıt vermek ve ondan bir şey saklamamak,¹²⁴ konuğun sorulan soruya yanıt vermesi,¹²⁵ eşi ölen kadının deniz aşırından gelen bir konuğu ağırlaması ve üzüntüden ağlayarak onu sorular sorması,¹²⁶ yarışmacının at arabası yarışında hile yapmadığına yemin ederken arabanın önünde durması, ona dokunması ve kamçıyı elde tutması,¹²⁷ savaşta bir beyin diğer bir beyin kaldığı yere gelip ona danışması,¹²⁸

¹¹⁹ Homeros, *Ilias*, 2.73, 9.33, 9.134, 9.276, 11.779, 14.386, 16.796, 19.177, 23.44, 23.581, 24.652. Homeros, *Odyseia*, 3.45, 3.187, 9.268, 10.73, 11.451, 14.56, 14.130, 14.91, 24.286.

¹²⁰ Homeros, *Ilias*, 9.134, 9.276, 19.177.

¹²¹ Homeros, *Ilias*, 2.73.

¹²² Homeros, *Ilias*, 9.33.

¹²³ Homeros, *Ilias*, 11.779. Homeros, *Odyseia*, 9.268, 24.286.

¹²⁴ Homeros, *Odyseia*, 3.187.

¹²⁵ Homeros, *Odyseia*, 16.91.

¹²⁶ Homeros, *Odyseia*, 14.130.

¹²⁷ Homeros, *Ilias*, 23.581.

¹²⁸ Homeros, *Ilias*, 24.652.

Poseidon için yapılan şenliğe katılanın şarap tasını elinde tutarak tanrı için sunu sunması ve yakarması,¹²⁹ çocuğun savaştan dönen babasına sarılması istenen, beklenen ya da uygun olan davranışlardır.¹³⁰ Buna karşılık Akhilleus'un tolgasının düşmesiyle toza toprağa bulanması,¹³¹ Patroklos'un ateşe verilmeden Akhilleus'un başının suya yaklaşması,¹³² Poseidon'un karşı isteminden dolayı Aiolos'un Odysseus'u ağırlaması ve yolculaması,¹³³ ne denli aşağı (*kakos*) olursa olsun konuklarla dilencilerin sayılmaması (*atimeō*) istenmeyen, beklenmeyen ya da uygun olmayan eylemlerdir.¹³⁴ Son olarak Poseidon'un Akhaların başı olarak savaş alanında yürürken Troialıların ona doğru yaklaşımları yasak bir devinimdir.¹³⁵

Ara sonuç olarak Themis'in olur verdiği ya da vermediği eylemlerin yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesinin görünümleri olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi, bir toplantıda Diomedes Agamemnon'a karşı çıkmaya yetkilidir.¹³⁶ Antilokhos'un Menelaos ile olan uyuşmazlığının çözülebilmesi için etmesi gereken yemini belirli bir biçimde yerine getirmesi bir yükümlülüktür.¹³⁷ Menelaos konuk Telemakhos'u ağırlamak ve ona armağan vermekle görevlidir.¹³⁸ Tersinden, Telemakhos Menelaos'tan kendisini ağırlanmasını ve armağan verilmesini istemeye yetkilidir ya da konunun böyle bir ayrıcalığı vardır. Serimlenen davranışlar sınırlı sayıda (*numerus clausus*) değildir; tersine, bağlama göre ortaya çıkan yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük örnek ilişkileridir. Öyleyse Themis'te simgelenen toplumsal bir düzen vardır ve bu düzendeki kimi yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükler kimi eylemleri gerektirmektedir.

¹²⁹ Homeros, *Odyseia*, 3.45.

¹³⁰ Homeros, *Odyseia*, 11.451.

¹³¹ Homeros, *Ilias*, 16.796.

¹³² Homeros, *Ilias*, 23.44.

¹³³ Homeros, *Odyseia*, 10.73.

¹³⁴ Homeros, *Odyseia*, 14.56.

¹³⁵ Homeros, *Ilias*, 14.386.

¹³⁶ Homeros, *Ilias*, 9.33.

¹³⁷ Homeros, *Ilias*, 23.581.

¹³⁸ Homeros, *Odyseia*, 9.268.

cc. Ön Ad Olarak Themis

Ön ad olarak “*themis*,” “*themistos*” (θεμιστός), “*athemistos*” (ἀθέμιστος) ve “*athemistios*” (ἀθεμίσιος) olmak üzere üç ayrı biçimde belirmiştir.¹³⁹ Bunun yanı sıra söz konusu ön adlar, tekil ya da çoğul cinsiz (*neutrum*) bir ad gibi de kullanılmıştır.¹⁴⁰ Ön ad biçiminde “*themistos*” Themis’in düzenine uyan, “*athemistos*” ile “*athemistios*” ise Themis’in düzenine uymayan kişiyi niteler. Ad biçiminde “*themista*” Themis’in düzenine uygun; “*athemistia*” ise Themis’in düzenine uygun olmayan eylemleri bildirir.

Ilias’ın 5. bölümünün 761 dizesinde Ares’in birtakım “*themistos*” olan şeyleri (“*tina themista*”) bilmediği belirtilmiştir.¹⁴¹ Diomedes tanrıça Aphrodite’yi elinden yaralayıp tanrı Apollon üzerine saldırınca savaş tanrısı Ares, Trakya önderi Akamas kılığına girip Troialılarla birlikte savaşmaya başlamış ve böylece Akhalar yenik duruma düşmüştür.¹⁴² Bunu gören Here, Athene’yi savaşa göndermek üzere Zeus’un yanına gitmiş ve ona Ares’in düzene göre (*kata kosmon*) değil, boşu boşuna Akhaları öldürdüğünü ve onun “*themiston*”ları bilmediğini söylemiştir. Eş biçimde Athene Diomedes’e, çılgın ve kötü olan Ares’in kararlarında değişken olduğunu, Here’ye Argoslulara yardım edeceğini söylemesine karşın Troialılarla savaştığını bildirmiştir. Dolayısıyla buradaki “*themista*,” yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun eylemlerdir. Ares bunları bilmediği için Themis’in düzenine göre değil, gelişigüzel davranışlarda bulunmuştur. Benzer anlamda *Odyseia*’nın 9. bölümünün 189. ile 428. dizesinde Kyklopların, 20. bölümünün 287. dizesinde talip Ktesippos’un “*themiston*” olmayan şeyleri, “*athemistia*”yı bildiğinden söz edilmiştir.¹⁴³ Ares’in bilinçsizce davranışlarının tersine, Kykloplar ve Ktesippos düzene uygun şeyleri bilerek, ancak düzene aykırı eylemleri isteyerek gerçekleştirmişlerdir.

Ilias’ın 9. bölümünün 63. dizesinde iç savaşı seven kişi, “*athemistos*” olarak nitelenmiştir.¹⁴⁴ Agamemnon’un eve dönme önerisi üzerine Diomedes, Agamemnon

¹³⁹ Homeros, *Ilias*, 5.761, 9.63. Homeros, *Odyseia*, 9.106, 9.189, 9.428, 17.363, 18.141, 20.287.

¹⁴⁰ Bkz. Homeros, *Ilias*, 5.761. Homeros, *Odyseia*, 9.189, 9.428, 20.287.

¹⁴¹ Homeros, *Ilias*, 5.761.

¹⁴² Homeros, *Ilias*, 5.461 vd.

¹⁴³ Homeros, *Odyseia*, 9.189, 9.428, 20.287.

¹⁴⁴ Homeros, *Ilias*, 9.63.

ile onun gibilerinin isterlerse gidebileceklerini, ancak Akhaogullarının burada kalıp savaşacaklarını söyleyerek ona çıkmıştır.¹⁴⁵ Nitekim Diomedes’e göre Akhaogulları güçlü ve savaşkandır, buna karşılık Agamemnon Zeus’ca kol gücüyle (*kratos*) değil, yalnızca baş beylikle onurlandırılmıştır. Diomedes’in konuşması başka beylerce desteklenince Nestor, bir yandan onları sakinleştirmek diğer yandan Akhilleus ile olan kavgayı sona erdirmek adına, kamu içi (*epidēmios*) savaşı seven kişinin “*aphrētor*,” “*athemistos*” ve “*anestios*” olduğunu belirterek, öncelikle şenlik yapıp geceyi beklemeyi önermiştir. “*Aphrētor*” kardeşlik bağı bulunmayan,¹⁴⁶ “*anestios*” evsiz ya da ocaksız olan,¹⁴⁷ “*athemistos*” ise yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesinden oluşan düzene uymayan kişiyi betimler. Eş anlamda *Odysseia*’nın 9. bölümünün 106. dizesinde Kykloplar, 17. bölümünün 363. dizesinde ise talipler “*athemistos*” olarak nitelenmiştir.¹⁴⁸

Odysseia’nın 18. bölümünün 130. dizesi ve devamında Odysseus, bir insanın (*anēr*) neden “*athemistos*” olmaması gerektiğini açıklamıştır.¹⁴⁹ Ona göre toprağın (*gaia*) beslediği en güçsüz yaratık insandır. Nitekim bir yandan tanrılar insanlarla olduğunda, söz gelimi onlara yiğitlik (*aretē*) ve dizine çeviklik bağışladığında artık kötü şeylerin (*kakon*) geride kaldığına inanırlar. Diğer yandan tanrılar onlarla olmadığında, örneğin yıkıcı şeyler gerçekleştirdiklerinde istemeyerek de olsa yürekleriyle katlanmaktan başka bir şey yapamazlar. “Zeus’un getirdiği gün ne ise insanın yönelimi de (*noos*) o olur.”¹⁵⁰ Dolayısıyla insan yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesinden oluşan düzene aykırı olmamalı, tanrıların verdiği armağanları sessizce almalıdır.

¹⁴⁵ Homeros, *Ilias*, 9.16 vd.

¹⁴⁶ Bailly, “*ἀφρήτωρ*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.330.

¹⁴⁷ Bailly, “*ἀνέστιος*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.157.

¹⁴⁸ Homeros, *Odysseia*, 9.106, 17.363.

¹⁴⁹ Homeros, *Odysseia*, 18.130 vd.

¹⁵⁰ Homeros, *Odysseia*, 18.135-6.

B. Dikē

a. Kişi Olarak Dikē ya da Litai

Homeros'ta “dikē” (δίκη) kişileştirilmemiş bir sözcüktür. Nitekim bir kişi olabilecek “dikē”nin ne soy kütüğünden (*généalogie*) ne de herhangi bir eyleminden söz edilmiştir. Hesiodos ve Solon'da kişi olarak göreceğimiz tanrıça Dikē'nin Homeros'taki karşılığı Litē tanrıçalarıdır (Λιταί). Hesiodos ile Solon Litēleri hiç anmamışlardır, bunun yerine adı geçen tanrıçaların kişilik ve işlevlerini Dikē'ye yüklemişlerdir. Dolayısıyla bu başlık altında doğrudan kişi olarak Dikē'yi değil, Litē tanrıçalarını inceleyeceğiz.

Köken bilimi bakımından “yalvarmak, yakarmak” anlamındaki “litomai” eyleminden türeyen “litē” “yalvarı” ya da “yakarı” demeye gelir.¹⁵¹ Örneğin *Odyseia*'nın 11. bölümünün 34. dizesinde Odysseus Hades'e indikten sonra ilkin, kendisinden Ithake yolunu öğreneceği bilici Teiresias'ın boyuna (*ethnos*) yalvarılarla (*litēisi*) yakarmıştır (*litomai*).¹⁵² Homeros'ta Zeus'un kızları olan Litē tanrıçaları *Odyseia*'da hiç geçmezken, *Ilias*'ta yalnızca tek bir yerde anılmıştır.¹⁵³ *Ilias*'ın 9. bölümünün 496. dizesi ve devamında Nestor'un, Akhilleus'un “timē”si üzerine verdiği söylevi yukarıda aktarmıştık.¹⁵⁴ Bu söylevin başında Nestor Akhilleus'un öfkesini dindirmesi gerektiğini, çünkü insanlardan erdem (*aretē*), onur (*timē*) ve güç (*biē*) bakımından daha büyük olan tanrıların bile yumuşak başlı (*streptos*) olduğunu belirtmiştir. Nitekim tanrılara karşın insanlar, “bilinçsizliği” simgeleyen Atē yüzünden sınırları aşp (*hyperbainein*) yanılğıya düşerler (*hamartanein*) ve bu durumda ellerinde ölümsüzlere yakarmaktan (*litomai*) başka bir şey gelmez. Söz konusu yakarıyı duyan Litēler, Atē'nin ardından bozulan düzeni iyileştirmek (*eksakeomai*) adına insanların yanına gelir. İnsanlar Litēlerin sunduğu çözüme uymazlarsa, bunun karşılığını ödetmek için Zeus'a yakarırlar ve ondan Atē'nin kendisine boyun eğmeyen insanların ardından gitmesini dilerler. Litē tanrıçaları ilgili bağlamda total (*kholos*), yüzü

¹⁵¹ Bailly, “λίτη,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.1197.

¹⁵² Homer, *Odyseia*, 11.34.

¹⁵³ Homer, *Ilias*, 9.502.

¹⁵⁴ Homer, *Ilias*, 9.496 vd.

buruşuk (*rhysos*) ve gözü şaşık (*parablōps ophthalmōi*), Atē ise dinç (*sthenaros*) ve ayağı tez (*artipous*) olarak nitelenmiştir.

Öyleyse bu anlatıya göre insanların Themis’in düzenine uymamalarının bir nedeni Atē’dir. Yaşlı, yavaş ve gözü bozuk Litēlerin genç, hızlı ve diri Atē’nin önüne geçmesi olanaksızdır. Bu yüzden Litēlerin işlevi Atē’yi önlemek değil, Atē eliyle sarsılması kaçınılmaz olan düzeni yeniden sağlamaktır. Litēler bu görevi kendilerinin iye olduğu bağımsız bir güçle değil, Zeus’un eliyle yerine getirmektelerdir. Dolayısıyla Zeus, Litē tanrıçalarının dolayımıyla tanrısal düzenin koruyucusudur. Gerçekten düzene aykırı her eylem, Zeus’a aykırı bir eylemdir ve bir yaptırımı gerektirir.¹⁵⁵ Gelgelelim Zeus’un söz konusu bedeli ödetip ödetmeyeceği, ödetecekse ne zaman, nasıl ve ne türden bir karşılık vereceği belirsizdir. Bu sorun Hesiodos’ta açıkça belirecek, Solon’da ise çözülecektir.

b. Sözcük Olarak Dikē

aa. Ad Olarak Dikē

aaa. Tekil Dikē

Hmeros ad olarak “*dikē*”yi *Ilias*’ta çoğuldan çok tekil, *Odyseia*’da ise tekilden çok çoğul olarak kullanmayı yeğlemiştir. Nitekim “*dikē estin*” kişisiz eylemindeki kullanım dışında, ad biçiminde “*dikē*” *Ilias*’ta tekil olarak dört, çoğul olarak bir kez;¹⁵⁶ *Odyseia*’da ise tekil olarak bir, çoğul olarak dört kez geçmiştir.¹⁵⁷

Ilias’ın 16. bölümünün 388. dizesinde insanların “*dikē*”yi dışarı sürdüklerinden (*ekslaunein*) söz edilmiştir.¹⁵⁸ Bu bölümde Hmeros Troialı atlıların koşusunu, kara

¹⁵⁵ Trierweiler, s.205. Luce, s.10.

¹⁵⁶ Tekil için bkz. Hmeros, *Ilias*, 16.388, 18.506, 19.180, 23.542. Çoğul için bkz. Hmeros, *Ilias*, 16.542.

¹⁵⁷ Tekil için bkz. Hmeros, *Odyseia*, 14.84. Çoğul için bkz. Hmeros, *Odyseia*, 3.244, 9.215, 11.570, 19.111.

¹⁵⁸ Hmeros, *Ilias*, 16.388.

bulutlarla kaplı bir günde dağlardan denize doğru akan sel sularına benzeterek betimlemiştir. Söz konusu fırtına ve su taşkınının nedeni Zeus'un öfkesidir. Nitekim insanlar toplantı yerinde (*agorā*) zorla (*biē*) eğri kararlar vermiş (*skoliās themistas krinein*) ve tanrıların öcünü (*opis*) göz ardı ederek (*alegein*) “*dikē*”yi “*agorā*”dan ya da daha geniş olarak “*polis*”ten dışarı çıkartmışlardır. Bu benzetmeden vardığımız ilk yargı, tanrıların ve özellikle Zeus'un Themis'in düzeninin etkin güvenceleri olarak saptanmasıdır. Gerçekten söz konusu düzene aykırılık durumunda Zeus, doğal afetler göndererek insanları yaptırıma uğratmıştır. Tanrısal düzene uymamanın Zeus'ta yarattığı öfke ve bunun ardından gelen aç, olumsuz doğa koşullarıdır. Göreceğimiz üzere, bir beyin (*basileus*) kendi “*polis*”ini Themis'in dizgesine göre yönetmesi, olumlu doğa koşullarına yol açacaktır.

İkincisi, “*dikē*” ile “*themis*” arasında açık bir bağ kurulmuştur. Anılan dizelerde “*themistes*,” karar verilen bir yer olarak “*agorā*” adıyla ve “karar vermek” anlamına gelen “*krinein*” eylemiyle birlikte kullanıldığı için yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüğe ilişkin kararlar demeye gelir. Bu kararlar “*skolios*” ön adıyla nitelenmiştir. “*Skolios*” ile karşıtı “*ithys*,” “eğri” bir ırmak ya da “düz” bir yol gibi, geometrik bir eğriliği ya da doğruluğu belirtir.¹⁵⁹ Bu iki ön ad, gerek Homeros'ta gerek Homeros sonrasında genellikle, karar anlamına gelen tekil “*dikē*” ya da çoğul “*dikai*” adlarıyla birlikte yer almıştır. “*Skolios*” ön adının “*themistes*” adını nitelediği tek ayrıksı yer burasıdır. Bu kullanımın bir vezin zorlamasından çok, özel bir amaçla yeğlendiğini düşünüyoruz. Gördüğümüz üzere, “*themisteuein*” Themis'in düzenine uygun kararlar verme eylemini imleyebildiği gibi; bu dizgeden bağımsız olarak yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükler kuran karar verme etkinliğini de gösterebilir. Birincisinde ortaya çıkan kararlar saltık olarak “doğru”yken (*ithys*), ikincisinde ise kökensel olarak “eğri”dir (*skolios*). Dolayısıyla, bir yandan, herhangi bir eğri kararın “*dikē*”yi “*agorā*”dan ya da “*polis*”ten ortadan kaldırmadığı; diğer yandan, anılan tekil ad olarak “*dikē*”nin, “Themis'in düzenine uygunluk” olduğu sonucuna varıyoruz. Buna göre “*themistes*” yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesini imlerken; “*dikē*,”

¹⁵⁹ Gagarin'e göre “doğru yargı” deyişi, uyumsuzluk konusu olan iki toprak arasında “doğru” bir çizginin çekilmesinden kaynaklanmış olabilir. “*Ithys*,” erken dönem şiirinde “türe” için kullanılmış ilk metafordur. Bkz. Michael Gagarin & Paul Woodruff, “Early Greek Legal Thought,” *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, Fred D. Miller, Jr. & Carrie-Ann Biondi (Ed.), Volume 6, Dordrecht: Springer, 2007, s.9.

insanca kararların bu düzene geometrik olarak iz düşümünü bildiren “upuygunluk” (*adaequātiō*), “yerindelik” ya da “doğruluk”tur.

Üçüncüsü, “*dikē*” ile “*biē*” arasında bir karşıtlık kurulmuştur. “*Dikē*,” ancak yöneticilerin güçlerinden yararlanarak tanrısal düzene aykırı yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükler belirlemeleriyle yitirilir. Bu açıdan Homeros’ta ne Themis’in düzeninin kendisi, ne var olan düzene uygun (*dikaioi*) insanca kararlar, ne de bu kararlar sonucu oluşan “*polis*” düzeni yönetenlerin yönetilenlere karşı zor kullanmalarıyla kurulmuştur. Tersine, tanrısal düzen Homerosçu topluma yerleşiktir ve insanlar kararlarını bu verili olan duruma göre almalıdır. Göreceğimiz üzere, Hesiodos’ta Themis ile simgelenen Zeus’un düzeni açıkça güç yoluyla sağlanmıştır. Solon’da ise bu kez insanlar arasındaki düzen, yalnız yetke kullanımıyla (*kratei*) ve “güç” (*biē*) ile “*dikē*”nin uyumuyla kurulabilmiştir.

Themis ile insanca karar arasındaki “upuygunluk” (*adaequātiō*) ilişkisi olarak belirlediğimiz “*dikē*” kimi yazarlarca “türe” olarak anlaşılmıştır. Bu anlayışa karşıt olarak Michael Gagarin, Homeros’ta “*dike*”nin “türe” (*justice*) gibi törel (*moral*) bir anlam taşımadığını ileri sürmüştür. Gagarin bu savını, Leonard Robert Palmer’in “*dikē*”nin köken bilimsel çıkarımlarına dayandırmıştır.¹⁶⁰ Palmer’e göre “*dikē*”nin kökü olan “**deik-*” gövdesinin birbirinden bağımsız iki anlamı bulunmaktadır.¹⁶¹ “İm (*sign*), iz (*mark*), özgülük (*characteristic*)” demeye gelen birinci kökenden “geleneksel, uygun, özgü” davranış olarak “*dikē*,” “sınır çizen, ayıran çizgi” anlamındaki ikinci kökenden ise çatışan iki görüşü doğru ya da eğri bir biçimde birbirinden ayıran “karar” olarak “*dikē*” türemiştir. Homeros’ta ilki “*dikē estin*” eylemiyle, bir kişiye değil bir öbeğe özgü, geleneksel ve bu açıdan uygun eylemleri betimlenmiştir. Bu eylemlerin var olan biçimlerinin ötesinde bir “pay” ya da bir “görev” bildirmesi söz konusu değildir. İkincisi ise “yasal süreç” olarak özetlenebilecek “yargı, yargı kararı, yargılama sonucunda elde edilen pay” gibi adları gösterir. Bunların “bir uyuşmazlığın barışçıl çözümü” anlamının ötesinde, “türe”yi ya da “doğru davranış”ı imlediği söylemek olanaksızdır. Aktarılan öncüllere ek olarak Gagarin, “*dikē*”nin Homerosçu toplumda önemsiz olduğunu öne sürmüştür.¹⁶² *Ilias* ya

¹⁶⁰ Michael Gagarin, “*Dikē in the Works and Days*,” *Classical Philology*, Vol. 68, No. 2, 1973, s.82.

¹⁶¹ Bkz. L. R. Palmer, “The Indo-European Origins of Greek Justice,” *Transactions of the Philological Society*, vol.49, 1950, s.157 vd.

¹⁶² Gagarin, *Dikē in the Works and Days*, s.87.

da *Odyseia*'da ne önemli bir kişi “*dikaïos*” (“*dike*”ye uygun) olarak nitelenmiş, ne kötülük gören bir kişi “*dikē*”ye başvurmuş, ne “*dikē*”nin bir uyarısından ya da gözdağından söz edilmiş, ne de Paris’in Helene’yi kaçırmaması ya da taliplerin cezalandırılması gibi ana konular “*dikē*” kavramıyla değerlendirilmiştir.

Öyleyse “*dikē*,” “türe”yle özdeş olarak, tam anlamıyla törel bir kavram değildir. Bununla birlikte “*dikē*”nin belirli açılardan törel, tüzel ve politik bir sözcük olduğunu savlıyoruz. “*Dikē*”, Gagarin’in ortaya koyduğu gibi, Homerosçu toplumda bir kişinin tüm eylemleri onun aracılığıyla ölçtüğü törel bir ülkü değildir. Gelgelelim, “*dikē*”nin bir yandan “*agorā*”da verilen kararların bir özelliği olması, diğer yandan bu özelliğin ölçütü olarak Themis’in düzeniyle olan bağıntıyı bildirmesi dolayısıyla törel, tüzel ve politik alandan soyutlanması olanaksızdır. Bu açıdan Matthew W. Dickie’nin, Gagarin’i eleştirmek amacıyla ortaya koyduğu üç gerekçesine katılıyoruz.¹⁶³ Birincisi, Gagarin’in köken bilimsel bir görüşe dayanarak serimlediği “*dikē*” sözcüğü Homerosçu toplumun doğasına aykırıdır. Nitekim bu toplum bir kararın doğru ya da yanlışlığından çok, bir yasal süreçten geçip geçmediğini düşünen bir toplum değildir. Bir uyuşmazlık konusunda olsun ya da olmasın, her toplantı kamuya açık olarak yapılır ve kamu ulaşılan sonucu bir ölçüte göre bağırılarıyla değerlendirir. İkincisi Gagarin, “*dikē*”yle ilgili olan “*themis*,” “*biē*” ve “*hybris*” gibi sözcüklerin çözümlemesini yapmamıştır. Bunun yerine örneğin “*themis*”i, yalnızca iki ayraç içinde ve herhangi bir gerekçe göstermeden, “temel yaşama kuralı”na indirgemıştır. Üçüncüsü Gagarin, “*dikē*”nin “türe” ya da “doğruluk” olarak çevrilebilecek bağlamları yakından incelememiş ve yüzeysel olarak bunların “yargı” ya da “yasal süreç” anlamlarını bildirdiğini söylemekle yetinmiştir. Böylece söz konusu bağlamların törel önemini göz ardı etmiştir.

Odyseia’nın 14. bölümünün 84. dizesinde tanrıların “*dikē*”yi onurlandırdığından (*tiein*) söz edilmiştir.¹⁶⁴ Tanınmasın diye Athene eliyle yaşlı bir dilenci kılığına sokulan Odysseus, Ithake’ye vardıktan sonra çobanı Eumaios’un evine gitmiştir.¹⁶⁵ Eumaios Odysseus’u Themis’in uygun gördüğü biçimde (*themis estin*) ağırlamış ve birlikte yemek yemişlerdir.¹⁶⁶ Bu sırada çoban kendilerinin kötü,

¹⁶³ Matthew W. Dickie, “Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod.” *Classical Philology*, Vol. 73, No. 2, 1978, s.96.

¹⁶⁴ Homeros, *Odyseia*, 14.84.

¹⁶⁵ Homeros, *Odyseia*, 13.429 vd.

¹⁶⁶ Homeros, *Odyseia*, 14.56 vd.

taliplerin ise yağlı domuzlar yediklerini belirterek onların tanrılarca alınacak olan ölçeri düşünmediklerinden ve acıma duygusuna iye olmadıklarından yakınmaya başlamıştır. Ona göre tanrılar “uygunsuz işleri” (*skhetlia erga*) sevmezler (*philō*), bunun yerine “*dikē*”yi ve “uygun işleri” (*aisima erga*) onurlandırarak onlara değer verirler (*tiein*). “Uygun” ya da “uygunsuz” işlerinin ölçütü Themis’in düzenidir. Nitekim taliplerin “uygunsuz işleri,” tanrısal yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine aykırı olarak, Odysseus’un “onuru”nun (*timē*) göstergesi olan konağında oturmaları ve varıllığını tüketmeleridir. Bu nedenle söz konusu bağlamdaki “*dikē*”nin, anılan tanrısal düzene upuygunluğu (*adaequātiō*) imleyen “yerindelik” ya da “doğruluk” olduğunu düşünebiliriz.

Ilias’ın 18. bölümünün 506. dizesinde “en doğru (*ithyntata*) *dikē*”yi söyleyen yargıcın iki *talentum* altından oluşan ödülü alacağı bildirilmiştir.¹⁶⁷ Akhilleus’un, dostu Patroklos’un ölümünün öcünü Troialılardan almak üzere savaşa geri döndüğünü yukarıda belirtmiştik. Akhilleus, savaşa katılması amacıyla kendi silahlarını Patroklos’a vermesi ve Patroklos’un da ölümlü silahları Hektor’a kaptırması nedeniyle silahsız kalmıştır. Bunun üzerine Akhilleus’un annesi tanrıça Thetis, maden işlerinde uzman olan tanrı Hephaistos’tan oğlu için silahlar yapmasını istemiştir.¹⁶⁸ Thetis’in dileğini olumlu karşılayan Hephaistos, öğretide özel olarak “Akhilleus’un Kalkan’ı” olarak adlandırılan bir kalkan yapmaya ve bu kalkan üzerine Homerosçu evren imgesi (*imāgō mundi*) diyebileceğimiz bir evren örneğini işlemeye başlamıştır. Hephaistos ilk olarak yeri, denizi, gökyüzünü, ayı, güneşi ve yıldızları yaptıktan sonra, ikinci olarak birinde barışın diğerinde ise savaşın olduğu iki “*polis*” tasarlamıştır. Barış içinde yaşayan “*polis*”te insanları bir yandan düğün yaparlarken, diğer yandan bir uyuşmazlığı yargıevi aracılığıyla çözerlerken betimlemiştir. Bu açıdan yargı yolunun, iki temel etkinlikten biri olarak barışın olmazsa olmaz koşulu olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca anılan “yargı süreci”nin taşıdığı özellikler, bir “yargı”nın “doğru” olabilmesi için gereken koşullara ilişkin bir ilk örnek oluşturmaktadır.¹⁶⁹ Söz konusu anlatıya göre kamu “*agorā*”da toplanmış bir durumdayken, iki kişinin “*poinē*” nedeniyle çatıştıklarını görmüşlerdir. “*Poinē*,” birisini öldüren kişinin öldürülenin yakınlarına verdiği ödencedir.¹⁷⁰ Söz konusu çatışma, bir tarafın ödenceyi ödediğini

¹⁶⁷ Homeros, *Ilias*, 18.506.

¹⁶⁸ Homeros, *Ilias*, 18.368 vd.

¹⁶⁹ Benzer yönde bkz. Gagarin, *Writing Greek Law*, s.15.

¹⁷⁰ Bailly, “*ποινή*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.1583.

ileri sürmesine karşılık, diğer tarafın hiçbir şey almadığını savlamasından ortaya çıkmıştır. Gelgelelim uyuşmazlığın konusu açık değildir. Nitekim konu, ödencenin tam olarak ödenip ödenmediği olabileceği gibi, verilmek istenen ödencenin az görülmesi ya da yakınların ödence yolundan başka bir yolu yeğlemek istemesi de olabilir.¹⁷¹

Çatışmanın ortaya çıkması üzerine her iki taraf (*amphō*), bir yargı vermesi için (*peirar helesthai*) bir “*istōr*”a başvurmak istemiştir (*hiesthēn*).¹⁷² Buradan vardığımız ilk sonuç, uyuşmazlık insan öldürmeye ilişkin olsa bile sorun kendiliğinden (*ex officiō*) değil, ancak her iki tarafın istemesi üzerine yargıya taşınabilmesidir. Dolayısıyla Homerosçu toplumda insan öldürme bütünüyle kişiler arası bir sorun olmadığı gibi, “*polis*”ce cezalandırılması gereken bir “suç” da değildir.¹⁷³ İkincisi, uyuşmazlık kurumsal bir yargıevine değil, bir “*istōr*”un (*epi istōri*) önüne götürülmüştür. “*Istōr*” adı, bilmek eylemi “*oida*” gibi, görmek anlamına gelen “**ueid-*” gövdesinden türemiştir.¹⁷⁴ Bu açıdan “*istōr*,” “görüp bilen,” daha özel olarak, “bir uyuşmazlığı çözmeyi görüp geçirme yoluyla bilen yargıç” demeye gelmektedir.¹⁷⁵ Söz konusu yargılamanın birden çok “yaşlı”dan (*gerontes*) oluşan yargıcının olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁶ Dolayısıyla yukarıda geçen “bir *istōr*” deyişi, tek bir “*istōr*”u değil, “herhangi bir *istōr*”u imlemektedir. “Yaşlı” (*gerōn*) olarak nitelenen “*istōr*”ların eş zamanda bey (*basileus*) olup olmadıkları açık değildir. Homeros’ta beylerin iki temel işlevi toplantılarda (*agorā*) karar vermek ve uyuşmazlık çözmektir.¹⁷⁷ Ayrıca beyler, pek çok bağlamda “*gerōn*” olarak da nitelenmiştir.¹⁷⁸ Dolayısıyla bu konuda kesin bir yargıya varmaktansa, Homerosçu toplumda bir beyin ya da “onur” (*timē*) bakımından saygın bir yaşlının yargıç olabileceğini savlıyoruz.

Üçüncüsü, “*istōr*”ların görevi taraflardan birinin istemini onamak değil, Themis’in düzenine uygun olan bir yargı vermektir (*peirar helesthai*). “*Haireō*” eyleminin *aoristum* orta çatıdaki (*vox media*) eylemliği (*infinitivus*) olan “*helesthai*,”

¹⁷¹ Gagarin, *Early Greek Law*, s.83.

¹⁷² Homeros, *Ilias*, 18.501.

¹⁷³ Bu ara durumun tüzel bir gelişim olduğu belirtilmiştir. Bkz. Luce, s.2.

¹⁷⁴ Robert Beekes & Lucien van Beek, “*ἵστωρ*,” *Etymological Dictionary of Greek*, Vol.1, Leiden: Brill, 2010, s.602.

¹⁷⁵ Bailly, “*ἵστωρ*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.984.

¹⁷⁶ Homeros, *Ilias*, 18.504.

¹⁷⁷ Gagarin, *Early Greek Law*, s.83.

¹⁷⁸ Örneğin bkz. Homeros, *Ilias*, 2.404. Bu konudaki görüşler için bkz. Carlier s.102. Ulf, s.89.

tek başına “bir seçimde bulunmak” demeye gelir.¹⁷⁹ Bununla birlikte “*peirar*” düz tümleciyle (*accusativus obiectivus*) birlikte kullanıldığında “*helesthai*,” “uyuşmazlığa herhangi bir yargı kararıyla son vermek” eylemini gösterir.¹⁸⁰ Dolayısıyla yargıçlar uyuşmazlıkları bir görüşü doğru bularak çözmekle yükümlü değildirler.¹⁸¹ Yargıçların bu işlevi aşağıda daha da açıklığa kavuşacaktır.

Tarafların uyuşmazlığı yargı yoluyla çözmeye karar verdikten sonra “*agorā*”da bir “yargievi” kurulmuştur.¹⁸² Kamu, yargı alanının çevresine dizilmiş ve bağırıışlarla bir tarafı desteklemeye başlamıştır. Kamudan başka “*agorā*”da, bir yandan insanları yerlerinde tutmaya çalışan, diğer yandan yargıçların sırayla konuşabilmesi için gereken değneği (*skēptron*) onlara veren “çağırmaç”lar (*kēryks*) vardır. Yargıçlar ortada, “kutsal çemberde” (*hierōi eni kyklōi*) yontulmuş bir taşın üzerinde oturmuşlar ve her biri sırasıyla kalkıp çağırmaçtan değneği alarak yargısını vermiştir (*dikazein*). Söz konusu “en doğru (*ithyntata*) *dikē*”yi söyleyen yargıç, ortada bulunan iki *talentum* altını alacaktır. Bu anlatıdan çıkartabileceğimiz ilk sonuç, bağlamda geçen “*dikē*”nin yargıçların vardıkları (*dikazein*) “yargı kararı”nı göstermesidir. İkincisi, Homerosçu toplumdaki yargılamaların kamusal olmasıdır. Kamu bir yandan yargılar verilmeden önce “*agorā*”da bulunmuş ve desteklediği tarafı bildirmiştir. Diğer yandan kamunun, açıkça anlatılmamasına karşın, yargıların verildiği sırada ve son yargının saptanmasından sonra yine bağırıışlarla tepki verdiğini varsayabiliriz.¹⁸³ Gelgelelim bu, “en doğru yargı”nın kamunun görüşüne göre belirlendiğini demek değildir.¹⁸⁴ “*Dikē*”nin doğruluk düzeyi, Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygunluğuyla orantılıdır. Dolayısıyla “en doğru *dikē*,” tanrısal düzene upuygun olan “*dikē*”dir. Öyleyse yargıçlar uyuşmazlıkları, yukarıda belirttiğimiz gibi, bir tarafın istemini geçerli saymakla değil, Themis’in düzenine “en uygun,” “en yerinde” ve “en doğru” yargıyı vererek çözmelilerdir.

¹⁷⁹ Bailly, “*αἰρέω*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.48.

¹⁸⁰ Bailly, “*πειράω*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.1505.

¹⁸¹ Eş yönde bkz. Gagarin, *Dikē in the Works and Days*, s.85.

¹⁸² Homeros, *Ilias*, 18.502 vd.

¹⁸³ Cartledge, yargılamanın çözümsüz bırakılmasından, Homerosçu toplumda “türel” dizgenin gelişmemiş olduğuna varmıştır. Bkz. Cartledge, s.38. Homeros'un buradaki amacı yargı sonucunu iletmek değil, uyuşmazlık çözümünün barışçıl bir toplumsal yaşam için kaçınılmaz bir koşul olduğunu göstermektir. Nitekim yargı sürecinin sonucu gibi düşünün sonucunda da açık değildir. Bu durumda “evlilik” dizgesinin de ilerlememiş olduğunu onamak gerekir ki, bu doğru değildir.

¹⁸⁴ Karşıt bir görüş için bkz. Osborne, s.212.

Üçüncüsü, Homerosçu toplumda yargı yarı kurumsal bir etkinliktir. Söz konusu toplumda “polis”ce belirlenmiş bir yargievinin, görevli yargıçların, yazılı yasaların ve bir yargı sürecinin, kurallara aykırı davrananları soruşturmaya ve yargıya konu etmeye yetkili savcılarının, yargı kararlarına uyulmaması durumunda bir yaptırım düzeneğinin bulunmadığı doğrudur. Bununla birlikte, “öldürme” gibi bir olayın yargıya konu olabileceğine, bu tür bir uyuşmazlığın nerede, kimlerce ve sözlü de olsa nasıl bir biçimsel sürece uyularak çözülebileceğine ilişkin önceden temel bir anlaşmanın olduğu da bir gerçektir.¹⁸⁵ Ayrıca “en doğru *dikē*”ye uyulmamasına karşı toplumsal bir baskının olacağını varsayabiliriz.¹⁸⁶ Nitekim, bir yandan, uyuşmazlığın çözümünde tek ve kaçınılmaz bir yol olmadığı için, tarafların yargıya başvurusu ondan çıkabilecek her karara uyacaklarına yönelik bir onayı içermektedir. Diğer yandan, yargılamanın tanrısal bir yönü vardır. Gerçekten yargıçlar “kutsal çemberde” (*hierōi eni kyklōi*) oturduktan sonra, yine olasılıkla Zeus’tan gelen bir değneği (*skēptron*) elinde tutarak yargılarını vermişlerdir. Öte yandan, uyuşmazlıkları Themis’in düzenine göre çözmenin kendisinin tanrısal bir etkinlik olduğunu söyleyebiliriz.

Ilias’ın 19. bölümünün 180. dizesinde Akhilleus’un “*dikē*”den eksik kalmaması gerektiğinden söz edilmiştir.¹⁸⁷ Akhilleus, Hephaistos’un kendisi için yaptığı silahları annesi Thetis’ten aldıktan hemen sonra savaşa dönmeyi istemiştir. Buna karşılık olarak Odysseus, Akhalar aç olarak savaşmasın ve Agamemnon verdiği sözlerini yerine getirip yeminini etsin diye öncelikle bir şenlik düzenlemeyi önermiştir. Böylece Akhilleus “herhangi bir *dikē*”den (*ti dikēs*) yoksun olmayacaktır. Burada geçen “*dikē*”yi “pay” olarak çevirebiliriz.¹⁸⁸ Akhilleus’un tanrısal düzene göre var olan “onuru”nun (*timē*) Agamemnonca sayılmadığını yukarıda belirtmiştik. Bu nedenle Akhilleus’un “*dikē*”si ya da “pay”ı, Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun olarak “onuru”nun yeniden sağlanması için gereken tüm eylemlerin gerçekleştirilmesidir. Bu amaçla Agamemnon, Akhilleus adına bir şenlik düzenlemiştir.

¹⁸⁵ Eş yönde bkz. Thomas, s.57.

¹⁸⁶ Eş yönde bkz. Gagarin, **Writing Greek Law**, s.15.

¹⁸⁷ Homeros, *Ilias*, 19.180.

¹⁸⁸ Ostwald, söz konusu “*dikē*”nin “istem” olarak çevrilmesini önermiştir. Böylece “*themis*” yargievince onanmış bir istemken, “*dikē*” yargievine sunulmuş bir istemdir. Bkz. Ostwald, **Ancient Greek Ideas of Law**, s.676. Gelgelelim, ne Akhilleus’un kendi onurunun tanınması gibi genel bir istemi dışında özel bir istemi vardır ne de söz konusu istem bir yargievine taşınmıştır.

ve daha önce saydığımız armağanları verip Briseis ile cinsel bir ilişkiye girmediğine yemin etmiştir.

Ilias'ın 23. bölümünün 542. dizesinde Antilokhos'un Akhilleus'a “*dikē*”yle yanıt verdiği belirtilmiştir.¹⁸⁹ Akhilleus Patroklos'un öcünü Hektor'dan aldıktan sonra, dostunun bedenini törenle yaktırmış ve onun adına ödüllü yarışmalar düzenletmiştir.¹⁹⁰ Bunun için gerçekleştirilen ilk oyun atlı araba yarışıdır. Bu yarışmaya katılanlar, ad çekmeye göre belirlenen sıraya göre sayarsak, Nestor'un oğlu Antilokhos, Admetos'un oğlu Eumelos, Atreus'un oğlu ve Agamemnon'un kardeşi Menelaos, Idomeneus'un at bakıcısı Meriones ve Tydeus'un oğlu Diomedes'tir. Son düzlükte sıra Eumelos, Diomedes, Menelaos, Antilokhos ve Meriones olarak değişmiştir. Diomedes Eumelos'u geçmek üzereyken Apollon, savaşta kendisiyle Aphrodite'ye saldırdığı için elindeki kamçının düşmesini sağlamıştır. Buna karşılık olarak Athene, bir yandan Diomedes'e bir kamçı ve atlarına güç vermiş, diğer yandan Eumelos'un atlarının boyunduruğunu kırmıştır. Bu sırada Antilokhos, ikinci olmak amacıyla atlarını hızlandırmış ve dar bir yolda çarpışmayı göze alarak Menelaos'u geçmeyi başarmıştır.

Yarış sonu sıralamanın Diomedes, Antilokhos, Menelaos, Meriones ve Eumelos olmasına karşın Akhilleus, Eumelos'un at arabası sürme konusunda “en iyi” (*aristos*) olduğu gerekçesiyle ona ikincilik ödülünü vermeyi istemiştir.¹⁹¹ Benzer bir düşünüş biçimine, en son düzenlenmesi beklenen kargı atma yarışında da karşılaşmaktayız. Söz konusu oyunun oynanmasına olur vermeden Akhilleus, Agamemnon'un kargı atma konusunda “en iyi” (*aristos*) olduğu düşüncesiyle ona birincilik ödülünü vermeyi uygun görmüştür.¹⁹² Kamuca genel olarak onanan bu kararlar, yargıların temelinde önceden belirlenmiş kuralların değil, tanrısal düzene uygunluğun bulunduğunu göstermektedir. Nitekim Themis'in ayrıcalık dizgesine göre Eumelos ile Agamemnon'un, anılan konularda “en iyi” olma “onuru”na (*timē*) yaraşır bir biçimde ödüllendirilmeleri bir gerekliliktir. Bunun için Akhilleus, belirttiğimiz iki olayda ödülleri geleneksel “yarışta birinci olan birincilik ödülünü kazanır” kuralı yerine, *ad hoc* bir belirlemeyle dağıtmıştır.¹⁹³ Antilokhos, at arabası yarışında

¹⁸⁹ Homeros, *Ilias*, 23.542.

¹⁹⁰ Homeros, *Ilias*, 23.48 vd.

¹⁹¹ Homeros, *Ilias*, 23.536.

¹⁹² Homeros, *Ilias*, 23.890.

¹⁹³ Benzer yönde bkz. Michael Gagarin, “The Poetry of Justice: Hesiod and the Origins of Greek Law.” *Ramus*, vol. 21, no. 1, 1992, s.68. Ayrıca bkz. Scheid-Tissinier, “*L'énoncé des Normes*,” s.44.

Akhilleus ile kamunun oydaşmasına “*dikē*” aracılığıyla karşı çıkmıştır. Söz konusu bağlamda “*dikē*,” eylemi neyle yapıldığını belirtmek için “araç -e durumunda” (*dativus instrumentalis*) kullanılmıştır. Bu açıdan “*dikē*”nin, Akhilleus’un onur “payı”nda olduğu gibi, Antilokhos’un ikincilik ödül “payı”nı imlediğini söyleyebiliriz. Gösterdiğimiz üzere, Homerosçu toplumda ödüllerin “onur”da doğrudan bir bağlantısı bulunmaktadır.

bbb. Çoğul Dikē

Homeros’ta ad olarak “*dikē*”nin genellikle *Ilias*’ta tekil, *Odyseia*’da ise çoğul biçimde karşımıza çıktığını yukarıda belirtmiştik. Gerçekten çoğul ad “*dikai*” *Odyseia*’da dört kez görülmesine karşın, *Ilias*’ta tek bir kez belirmiştir.¹⁹⁴

Ilias’ın 16. bölümünün 542. dizesinde Sarpedon’un bey (*basileus*) olduğu Lykia’yı “*dikē*”lerle koruduğu söylenmiştir.¹⁹⁵ Patroklos, Akhilleus’un silahlarını alıp savaşa girdikten sonra pek çok Troialıyı öldürmüş ve sonunda Zeus’un oğlu olan Sarpedon’la karşı karşıya gelmiştir.¹⁹⁶ Zeus, oğlunun payı (*moira*) gereği Patroklos’ca öldürüleceğini önceden bildiği için onu kaçırmak istemiş; ancak karısı Here, bu davranış üzerine başka tanrıların da oğullarını kaçırmak isteyeceklerini öne sürerek Zeus’a karşı çıkmıştır. Böylece Sarpedon’un Patroklos eliyle öldürülmesinin ardından Apollon, Lykia beyinin beden ve silahları uğruna savaşmalarını sağlamak amacıyla önce Lykia önderlerini (*hēgētores*) kışkırtmış, sonra Hektor’a “Lykia’yı gücü (*sthenos*) ve ‘*dikai*’ aracılığıyla koruyan Sarpedon” örneğini göstererek onun bağlaşıklarına yardım etmesi gerektiğini bildirmiştir. Homerosçu toplumda bir beyin temel işlevi barışta uyuşmazlık çözmek, savaşta ise kendi “*polis*”ini savunmaktır. Uyuşmazlıkların kararlarla giderildiğini ve anılan bağlamdaki “*dikēsin*” sözcüğünün “araç -e durumunda” (*dativus instrumentalis*) kullanıldığını göz önünde bulundurduğumuzda, burada geçen “*dikai*” sözcüğünün beylerin “politik ya da tüzel kararları”nı imlediği sonucuna varıyoruz.

¹⁹⁴ Homeros, *Odyseia*, 3.244, 9.215, 11.570, 19.111. Homeros, *Ilias*, 16.542.

¹⁹⁵ Homeros, *Ilias*, 16.542.

¹⁹⁶ Homeros, *Ilias*, 16.257 vd.

Odysseia'nın 3. bölümünün 244. dizesinde Nestor'un bir takım "*dikē*"leri bildiğinden söz edilmiştir.¹⁹⁷ Athene'nin yönlendirmesiyle Telemakhos, babası Odysseus'un olup olmadığını öğrenmek üzere bir yolculuğa çıkmıştır.¹⁹⁸ Gezisinin ilk durağı olan Pylos'a varınca Telemakhos, konuk olarak ağırlandıktan sonra "*polis*"in beyi Nestor'a Odysseus'un Troia'da nasıl öldüğünü sormuştur.¹⁹⁹ Bunun üzerine Nestor, Troialıları yendikten sonra Akhalar arasında çıkan bir kavga (*eris*) nedeniyle eve ayrı ayrı döndükleri için, Odysseus'un olup olmadığını, öldüyse nasıl öldüğünü, ölmediyse başına ne geldiğini görmediği ve duymadığı yanıtını vermiştir. Daha sonra Telemakhos, anılan konuyu bir yana bırakarak, Nestor'un "*phronis*" ve "*dikai*" bakımından bilgisinin başkalarından üstün olduğunu bildirmiş ve bunun için Agamemnon'un Aigisthos eliyle nasıl öldürüldüğünü sormuştur. İncelenen bağlamda "*phronis*" sözcüğünün ne anlama geldiği açık değildir. Bir başka yerde, *Odysseia*'nın 4. bölümünün 258. dizesinde Odysseus, bir dilenci kılığında Troia polisine girip oradan "yoğun (*pollē*) bir *phronis*" getirmiştir.²⁰⁰ Öyleyse buradan "*phronis*"in, soyut olarak "bilgelik, sağgörü ya da öngörü" değil, "olana ya da olup bitene ilişkin salık (*information*)" demeye geldiğini çıkartabiliriz. Bu yüzden başkalarından çok Nestor'un kendisi Agamemnon'un nasıl öldüğünü bilebilecek durumdadır.

Diğer yandan Nestor, yalnızca "*phronis*" bakımından değil, eş zamanda "*dikē*"ler bilmek açısından da diğer insanlardan üstündür. Buradaki çoğul ad "*dikai*" sözcüğünü, "*dikē estin*" kişisiz eylemindeki tekil ad olan "*dikē*"nin yardımıyla kavrayabiliriz. Göreceğimiz üzere, Homeros'ta "*dikē estin*" deyişi bir öbeğe özgü davranış imler. Söz gelimi, kapıya gelen konuğa çok değil, küçük bir armağan vermek köleye özgü olan bir davranıştır.²⁰¹ Dolayısıyla irdelediğimiz bağlamda "*dikai*" genel olarak "belli bir öbeğe özgü davranışları," özel olarak "babası öldürülen erkek çocuklara özgü davranışları" göstermektedir. Belirttiğimiz özel sonuç, üç temel gerekçeden çıkmaktadır. Birincisi, Telemakhos'un Nestor'a yönelttiği soru, Agamemnon'un oğlu Orestes'in Aigisthos'tan aldığı öcün nedenine ilişkindir. İkincisi, söz konusu sorudan önce Nestor, Aigisthos'un Orestes'ce öldürülmesini anmış ve

¹⁹⁷ Homeros, *Odysseia*, 3.244.

¹⁹⁸ Homeros, *Odysseia*, 2.399 vd.

¹⁹⁹ Telemakhos, bir olasılıkla gerçekten ne olduğunu öğrenmek amacıyla, babasının ölmüş olduğu varsaymıştır. Bkz. *Odysseia*, 3.89.

²⁰⁰ Homeros, *Odysseia*, 4.258.

²⁰¹ Homeros, *Odysseia*, 14.59.

Telemakhos'tan da benzeri bir eylemi beklediğini iletmiştir.²⁰² Buna karşılık olarak Telemakhos, tanrılardan kendisine taliplerden öç alabilecek gücü (*dynamis*) bağışlamasını dilemiştir. Üçüncüsü, *Odyseia* başından beri Telemakhos ile Orestes koşutluğu üzerine kurulmuştur. Söz gelimi daha ilk dizelerde Zeus, Aigisthos'un bilinçli kötü eylemini (*atasthalia*) anarak, bütün kötülüklerin (*kaka*) tanrılardan gelmediğini ve insanların bilinçli kötü eylemleriyle payının üzerinde (*hyper moron*) acılara (*algos*) iye olduklarını belirtmiştir.²⁰³ Dolayısıyla başlangıçta, Orestes'in Aigisthos'tan aldığı gibi, Telemakhos'un da taliplerden öç alacağını belirtisi verilmiştir. Dahası Athene, Telamakhos'a Orestes'in ününü (*kleos*) örnek göstererek, onu talipleri öldürme düşüncesine yöneltmiştir.²⁰⁴

Odyseia'nın 9. bölümünün 215. dizesinde Kyklopların "*themis*"lerle "*dike*"leri "iyi bilmedikleri" (*eu oida*) saptanmıştır.²⁰⁵ Yukarıda, Kyklopların bir "*polis*" içinde yaşamadıkları ve tanrıları saymadıkları nedeniyle "*themis*"lerinin bulunmadığı sonucuna varmıştık. Bir başka deyişle, Kyklopların Themis'in dizgesine dayanan toplumsal bir düzenleri yoktur. Burada ise, bir adım daha atılarak, Kyklopların insanlar ve tanrılar için geçerli olan yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesini (*themistes*) ve bununla birlikte "*dike*"leri pek bilmedikleri ortaya konmuştur. Söz konusu bağlamda çoğul ad olarak geçen "*dikai*"ın, tanrılarla insanların anılan düzene uygun düşen "pay"ları gösterdiğini savlıyoruz. Nitekim Odysseus, konuğu olarak Polyphemos'tan Themis'in olur verdiği biçimde ağırlandı ve armağanlarla uğurlanmayı istemiş, buna karşılık olarak Kyklops ise tanrılardan daha güçlü (*pherteros*) olduğu gerekçesiyle onları gözetmediği yanıtını vermiştir. Dolayısıyla Kykloplar, bir yandan, söz gelimi Odysseus'un dileğiyle birlikte tanrısal bir konukluk payının var olduğunu öğrenmelerine karşın, Themis'in düzeninde yaşamadıkları için diğer tüm yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükler konusunda bilgisizlerdir. Diğer yandan, belirtilen düzenin konukluk gibi öngördüğü "pay"lar, böyle bir dizgenin güvenceleri olan tanrıları tanımadıkları için onlar açısından bağlayıcı değildir.

²⁰² Homeros, *Odyseia*, 3.193 vd.

²⁰³ Homeros, *Odyseia*, 1.26 vd.

²⁰⁴ Homeros, *Odyseia*, 1.298.

²⁰⁵ Homeros, *Odyseia*, 9.215.

Odysseia'nın 11. bölümünün 570. dizesinde ölülerin, kendilerini yargılayan Minos'tan “*dikē*”ler öğrendikleri belirtilmiştir.²⁰⁶ Yukarıda, Zeus'un oğlu Minos'un Hades'te ölüler için Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine göre “doğru” belirlemeler yaptığını (*themisteuein*) ortaya koymuştuk. Bu yargılama sırasında Homeros ölüleri, efendilerinin (*anaks*) çevresinde oturarak ya da ayakta durarak, ona “*dikē*”ler üzerine sorular sorarlarken betimlemiştir. Söz konusu çoğul ad olan “*dikaī*”ın, Minos'un “*themisteuein*” eylemi sonucunda ortaya çıkan “yargı kararları”ni imlediği açıktır. Yargı kararı olarak “*dikē*,” kural olarak, doğru (*ithys*) ya da eğri (*skolios*), *i.e.*, Themis'in düzenine uygun ya da uygunsuz olabilir. Gelgelelim, “*dikazein*” eylemi sonucunda ortaya çıkan “*dikē*”nin bu niteliğini korumasına karşılık, burada olduğu gibi öznesi Minos olan “*themisteuein*” eyleminin doğurduğu “*dikē*”nin zorunlulukla doğru ya da anılan tanrısal dizgeye uygun olduğunu saptayabiliriz.

Odysseia'nın 19. bölümünün 111. dizesinde bir beyin (*basileus*) “*eudikia*”ları sürdürmesinden (*anekhein*) söz edilmiştir.²⁰⁷ Odysseus yaşlı bir dilenci kılığında kendi evine konuk olarak gittikten sonra eşi Penelopeia onu, kocası üzerine sorular sormak amacıyla bir odaya çağırtmış ve Odysseus'a öncelikle nereden geldiğini, “*polis*”inin ve ailesinin nerede olduğunu sormuştur.²⁰⁸ Buna karşılık olarak Odysseus sözlerine karısının ünü (*kleos*) üzerine bir övgüyle başlayarak, geçmişi anımsadıkça yüreğinin acılarla dolduğunu belirtmiş ve bu nedenle kendisine baba toprağının (*patris gaia*) ve soyunun (*genos*) sorulmasını istemediği yanıtını vermiştir. Odysseus eşi için düzdüğü övgüde karısının ününü, “alnı açık” (*amymōn*), “tanrıdan korkan” (*theoudēs*) ve “*eudikia*”ların sürüp gitmesini sağlayan bir beyin (*basileus*) ününe benzetmiştir. Beyin anılan niteliklerinden dolayı “*polis*”in toprakları arpa ve buğday getirir, ağaçlar meyvelerle ağırlaşır, sürüler sürekli olarak ürer, deniz balık sağlar, kısaca iyi önderlikten dolayı (*eks euēgesia*) kamu onun yönetimi altında gönenir (*aretaein*). İyi bir önderin barıştaki temel işlevinin uyuşmazlık çözmek olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, anılan bağlamda geçen çoğul ad “*eudikai*”ın “iyi (*eū*) yargı verme biçimleri”ni imlediği sonucuna varabiliriz.

²⁰⁶ Homeros, *Odysseia*, 11.570.

²⁰⁷ Homeros, *Odysseia*, 19.111.

²⁰⁸ Homeros, *Odysseia*, 19.105 vd.

Nagy'a göre “*eudikia*” sözcüğünün bu tek ve özel kullanımı bize “*dikē*”nin bir imgesini sunmaktadır.²⁰⁹ Onun açısından verimli bir toprakla kuşatılmış olan bey, toplumun somutlaşması gibidir (*as the embodiment of Society*). Bu bakımdan beyin, verimliliğin hem nedeni hem de sonucu olduğunu ileri sürmüştür. Gerçekten beyler, bir yandan iyi kararlar verdikleri için bitkiler yeşerirken; diğer yandan beyler, bitkiler yeşerdiği için karar verme yetkesine iyelerdir. Bir beyin bey olması için ne gibi niteliklere iye olması gerektiğini yukarıda incelemiştik. Vardığımız sonuç uyarınca, beylik soyundan güçlü bir kişi iyi kararlar vermese de bir bey olabilmektedir. Bununla birlikte, uyuşmazlıkları iyi bir biçimde gideremeyen bir beyin barışı ve dolayısıyla beyliğini sürdürmesinin zor olacağı da bir gerçektir.

bb. Eylem Olarak *Dikē*

aaa. *Dikazein*

Eylem olarak “*dikē*”nin “*dikazein*” (*δικάζειν*) ile “*dikē estin*” (*δική ἐστίν*) olmak üzere iki biçimi vardır. “*Dikazein*” *Ilias*'ta beş, *Odyseia*'da üç kez kullanılmıştır.²¹⁰ “*Dikē estin*” ise *Ilias*'ta hiç geçmemesine karşın, *Odyseia*'da yedi kez belirtmiştir.²¹¹

Sophie Trierweiler'e göre “*dikazein*” belirli bir olaya ilişkin, önceden var olan kurallara göre belirli bir çözüm üretmekken; “*themisteuein*,” belirli bir konudaki tüm olaylara uygulanacak genel bir değer saptayan ve böylece ilgili konuda verilebilecek kararları önceleyen kurucu kararlar vermektir.²¹² Gelgelelim, yukarıda gördüğümüz üzere, “*themisteuein*” eylemi ya Themis'in düzenine uygun kararlar vermeyi ya da ondan bağımsız yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükler koyan kararlar vermeyi göstermektedir. Dolayısıyla, ilk durumda “*themisteuein*” eylemi genel bir değer belirleyen kurucu bir karar vermekten çok, önceden var olan tanrısal dizgeye uygun kararlar vermeyi imlemektedir. İkinci durumda ise “*themisteuein*” yeni yetki, görev,

²⁰⁹ Gregory Nagy, "Images of Justice in Early Greek Poetry," **Social Justice in The Ancient World**, K. D. Irani & Morris Silver (Ed.), Connecticut: Greenwood Press, 1995, s.62 vd.

²¹⁰ Homeros, *Ilias*, 1.542, 8.431, 18.506, 23.574, 23.579. Homeros, *Odyseia*, 11.545, 11.547 12.440.

²¹¹ Homeros, *Odyseia*, 4.691, 11.218, 14.59, 18.275, 19.43, 19.168, 24.255.

²¹² Trierweiler, **Themis et Dikē**, s.203.

ayrıcalık ve yükümlülükler getirmesi bakımından kurucu olsa bile, bu eylem insanlar için genel bir değer yaratmamaktadır. Nitekim söz konusu kararlar, bir “polis”in dışında yaşayan Kykloplar ya da “dikē”yi ortadan kaldıran bir “polis”te yaşayan insanlar için olması bakımından, ayrıksıdır.

“Dikazein” ise Themis’in yetki, görev, yükümlülük ve ayrıcalık dizgesine uygun karar vermek anlamında olabileceği gibi, anılan tanrısal düzene aykırı bir karar vermek demeye de gelebilir. Nitekim *Ilias*’ın 18. bölümünün 506. dizesinde “yaşlıların” (*gerontes*) erişmeyi istedikleri amacın “en doğru yargı” (*ithyntata dikē*) olduğuna ya da *Odysseia*’nın 19. bölümünün 111. dizesinde bir “beyin” (*basileus*) kendi kamusunu gönendirmesi için sürdürmesi gereken şeyin “iyi (*eū*) yargı verme biçimleri” (*eudikiai*) olduğuna göre,²¹³ bir yaşlı ya da bey “doğru” (*ithys*) bir karar (*dikē*) verebileceği gibi (*dikazein*), eğri (*skolios*) bir karar da verebilir. Öyleyse “dikazein” eyleminin, Trierweiler’in öne sürdüğü “kurallar”ın Homerosçu toplumda bulunmadığı bir yana, var olan “kurallar” a ya da herhangi bir dizgeye uygun kararlar vermeye indirgenmesi olanaksızdır.

Ilias’ın 1. bölümünün 542. dizesinde Zeus’un “dikazein” eyleminden söz edilmiştir.²¹⁴ Anılan bölümde Akhilleus, savaştan çekilme kararının ardından annesi Thetis’ten, onurunu yeniden sağlaması için Zeus’un yanına gitmesini ve ondan Troialılara yardım edip Akhaları yenilgiye uğratmayı dilemesini istemiştir.²¹⁵ Zeus bu dileği başıyla onaylamış (*kephalēi kataneuein*) ve bu onamanın geri alınmaz (*palinargetos*), aldatmaz (*apatēlos*) ve sonuçsuz kalmaz (*ateleutētos*) olması nedeniyle tanrılardan gelebilecek en büyük belirti (*tekmōr*) olduğunu söylemiştir.²¹⁶ Zeus’un söz konusu davranışı, ilk önce Homeros’ca bir “belirleme” (*bouleuein*),²¹⁷ ardından Here’ce bir “karar verme” (*dikazein*) olarak nitelenmiştir.²¹⁸

Anılan kararın gerekçesi olarak Thetis’in Zeus’a eskiden yaptığı bir yardım gösterilmiştir.²¹⁹ Nitekim bir gün Here, Poseidon ve Athene Zeus’u zincirlerle

²¹³ Bkz. Homeros, *Ilias*, 18.506. Homeros, *Odysseia*, 19.111.

²¹⁴ Homeros, *Ilias*, 1.542.

²¹⁵ Homeros, *Ilias*, 1.393 vd.

²¹⁶ Homeros, *Ilias*, 1.524-27.

²¹⁷ Homeros, *Ilias*, 1.531.

²¹⁸ Homeros, *Ilias*, 1.542.

²¹⁹ Homeros, *Ilias*, 1.394-406.

bağlamak istediğinde Thetis, yüz kollu bir dev olan Briareus'u getirerek onu kurtarmıştır. Bu söylencesel anlatının yanı sıra ana nedenin, Akhilleus'un payı (*dikē*) olan "onuru"nın (*timē*) yeniden tanınması ve Themis'in dizgesi arasındaki uygunluk olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten Zeus'un verdiği her karar (*dikazein*), "insanların ve tanrıların babası"²²⁰ olan bir tanrı olmasının yanında, tanrısal düzenin güvencesi olması nedeniyle doğrudur. Yine, *Ilias*'ın 8. bölümünün 431. dizesinde Zeus'un "uygun olduğu gibi" (*hōs epieikes*) karar verdiği (*dikazein*) belirtilmiştir.²²¹ Évelyne Scheid-Tissinier'e göre "*epieikes*" ya da "*eoike*" kişisiz eylemi, konumun kişiye sağladığı ayrıcalıklarla yükümlülüklerin koşulları olarak, oydaşılan uygun eylemleri gösterir.²²² Öyleyse, Zeus'un ya da Thetis ve Athene gibi diğer tanrıların verdikleri kararlar (*dikazein*) Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun, *i.e.*, "doğru" kararlardır.²²³

Homeros'ta "*dikazein*" eyleminin öznesi tanrılar olabileceği gibi, insanlar da olabilir. İlk olarak, *Ilias*'ın 18. bölümünün 506. dizesinde "kutsal çevrede" (*hierōi eni kyklōi*) oturan yaşlıların (*gerontes*), sırasıyla kalkıp çağırmaçtan (*kēryks*) değneği (*skēptron*) alarak yargı verdiklerinden (*dikazein*) söz edilmiştir.²²⁴ İkinci olarak, *Odysseia*'nın 12. bölümünün 440. dizesinde Homeros, Odysseus'un yaratık Kharybdis'in yuttuğu gemi direğini kusması amacıyla gerçekleştirdiği bekleyişini, bir yargıcın (*krinōn*) gençlerin çok sayıda olan uyuşmazlıklarını (*neikea polla*) karara bağlamasının (*dikazein*) ardından akşam yemeği için "*agorā*"dan yaptığı dönüşe benzetmiştir.²²⁵ Öyleyse, Homerosçu toplumda yargı düzeneğinin oldukça sık işlediğini söyleyebiliriz. Son olarak, *Ilias*'ın 23. bölümünün 574. dizesinde Menelaos, Antilokhos'un daha kötü (*kheirōn*) olan atlarını öne atarak kendi atlarına engel olduğu ve böylece "erdemini"ni (*aretē*) aşağıladığı gerekçesiyle, Argoslu önderlerle (*hēgētores*) yöneticilere (*medontes*) seslenip onlardan "her iki tarafın ortasında" (*es meson amphoteroisi*) ve "bir tarafa yardım etmeden" (*mē de epi arōgēi*) bir karar vermelerini (*dikazein*) istemiştir.²²⁶ Dolayısıyla buradan, bir yargının Themis'in düzenine uygun, *i.e.*, "doğru" olabilmesi için yargıcın yansız olması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz.

²²⁰ Homeros, *Ilias*, 1.544.

²²¹ Homeros, *Ilias*, 8.431.

²²² Scheid-Tissinier, *L'énoncé des Normes*, s.31.

²²³ Thetis ile Athene'nin verdikleri kararlar (*dikazein*) için bkz. Homeros, *Odysseia*, 11.545.

²²⁴ Homeros, *Ilias*, 18.506.

²²⁵ Homeros, *Odysseia*, 12.440.

²²⁶ Homeros, *Ilias*, 23.574.

Nitekim Menelaos, sonradan Akhalarca “atlarının daha kötü (*kheirōn*) olmasına karşın yalanla (*pseudessi*) ve zor kullanarak (*biēsamenos*) Antilokhos’tan ikincilik ödülünü aldığı ve böylece erdem (*aretēi*) ve güç (*biēi*) bakımından daha üstün (*kreissōn*) olduğu” söylenmesin diye bu yola başvurmuştur.²²⁷

Gelgelelim Menelaos, 579. dizede bu düşüncesinden cayarak, kendisinin bir yargıda bulunacağını (*dikazein*) ve bu yargının “doğru” (*ithys*) olacağı gerekçesiyle Danaosluların bu konuda kendisini kınamayacaklarını belirtmiştir.²²⁸ Gördüğümüz üzere Homeros’ta yargıçlık işlevi, uyuşmazlığa üçüncü kişi olan beyler (*basileis*) ya da yaşlılarca (*gerontes*) yerine getirilmiştir. Bu kişilerin görevi bir tarafın istemini geçerli saymak değil, tanrısal dizgeye uygun olan bir karar vermektir (*peirar helesthai*). Buna karşın incelediğimiz olayda bir bey (*basileus*) olan Menelaos, uyuşmazlığın bir tarafı olmasına karşın yargıçlık işlevini üstlenmiş ve kendi isteminin “doğru” olduğunu ileri sürmüştür. Gagarin bu durumun olağan dışı olduğunu savlamıştır.²²⁹ Gerçekten, Menelaos’un öncelikle Argoslu önderlerden ya da yöneticilerden birisinin yargıç olmasını istemesinden, yargıçların genel olarak uyuşmazlığın bir tarafı olmayan kişiler olduklarına varabiliriz. Yine de, Menelaos gibi Antilokhos’un da bir bey olduğunu ve beylerin yargıç olmaya yetkili olmalarına karşın başka bir bey üzerinde yetkilerinin bulunmadıklarını göz önüne aldığımızda, ilgili olay için olagelen çözüm yollarından başka bir yol olabileceğini de düşünebiliriz.

Finley, Menelaos ile Antilokhos’un eşit konumda olduklarını vurgulayarak, Homerosçu toplumda yargı, yemin ve kılıç olmak üzere üç çözüm yolunun bulunduğunu öne sürmüştür.²³⁰ Menelaos, kendisini yargıç olarak ortaya koymasının yanında, söz konusu görevini “yemin etme” (*omnynai*) kanıtına dayanarak yerine getirmeye çalışmıştır. Buna göre Antilokhos, eş zamanda at arabasının önünde durarak, ona dokunarak ve kamçısını elinde tutarak, böylece “uygun bir biçimde” (*themis estin*) Menelaos’un atlarını hileyle (*dolōi*) engellemediğine yemin edecektir. Menelaos’un bu savına karşın Antilokhos, bir yandan yemin önerisini ve diğer yandan yarışta hile yapıp yapmadığı konusunu göz ardı edip, Menelaos’un yalnızca daha yaşlı ve daha iyi (*areion*) olduğu gerekçesiyle ikincilik ödülünü ona vermiştir. Homerosçu

²²⁷ Homeros, *Ilias*, 23.575-78.

²²⁸ Homeros, *Ilias*, 23.579.

²²⁹ Gagarin, *Dikē in the Works and Days*, s.84.

²³⁰ Finley, s.110.

yargı düzeninde “yemin”in (*horkos*) konumu belirsizdir. Thür gibi kimi yazarlar, yargıçların ya da taraflardan birinin sunduğu yemin önerisinin diğer tarafça yerine getirilmesi ya da getirilmemesinin karar için bağlayıcı olduğunu savlamışlardır.²³¹ Gelgelelim, yargılamadaki temel amacın “en doğru karar” olduğuna (*ithyntata dikē*) ve “dikazein” eylemine ilişkin yeminin yalnızca bu bağlamda kullanıldığına göre, yeminin karar verdirici olmasına ilişkin yeterli verinin bulunmadığını ve bağlayıcı olmaktan çok, bir sav niteliği taşıdığını düşünmenin daha olanaklı olduğunu söyleyebiliriz.

Menelaos ile Antilokhos arasındaki uyuşmazlığa ilişkin irdeleyeceğimiz son sorun, yarışmalarda yapılan hilelerin (*dolos*) gerçekte kendi başına bir yargı konusu olmamasıdır.²³² Nitekim *Ilias*’ın 23. bölümünün 700. dizesi ve devamında gerçekleşen güreş yarışmasında Odysseus, gözden kaçırmadığı bir hileyle Aias’ın dizinin arkasına vurmuş ve onu kendisiyle birlikte yere düşürmüştür.²³³ Bununla birlikte Akhilleus, güreşin sonuçta bir kazananı olmadığı için, yenginin her ikisi için geçerli olduğuna ve onlara eş ödüller vermeye karar vermiştir.²³⁴ Dolayısıyla, ne Akhilleus yargısına varırken Odysseus’un hilesini değerlendirmiş ne de Aias bu karara hile gerekçesiyle karşı çıkıp yalnızca kendisinin birinci olduğunu dile getirmiştir. Bu durumda Menelaos ile Antilokhos arasındaki sorun görünürde hileyken, gerçekte hilenin neden olduğu sonucun Themis’in dizgesine aykırı olmasıdır. Bir başka deyişle, Menelaos’un atlarının Antilokhos’unkilerden daha iyi olması, tanrısal düzene göre, Menelaos’a at arabası yarışında Antilokhos’a karşı yengi elde etmesine ilişkin bir pay oluşturmıştır. Öyleyse, Antilokhos’un yaptığı hile, Menelaos’un ilgili payına aykırı olduğu için yargıya konu olmuşken; Odysseus’un gerçekleştirdiği hile, Aias’ın bu konuda bir payı bulunmaması nedeniyle yargısal bir sorun olmamıştır.

²³¹ İlgili görüşler için bkz. Gagarin, *Early Greek Law*, s.86 vd.

²³² Bkz. Gagarin, *The Poetry of Justice*, s.66. Gagarin burada, “yasa dışı” (*illegitimate*) nitelemesini kullanmıştır.

²³³ Homeros, *Ilias*, 23.700 vd.

²³⁴ Homeros, *Ilias*, 23.734-37.

bbb. Dikē Estin

Eylem olarak “dikē”nin bir diğer biçimi olan “dikē estin” *Ilias*’ta hiç kullanılmamışken, *Odysseia*’da yedi kez geçmiştir.²³⁵ Dil bilimsel olarak “dikē estin,” “themis estin” gibi kişisiz bir eylemdir ve bu açıdan kişili bir eylem olan “dikazein”den ayrılır. Dolayısıyla “dikazein”in öznesi bir tanrı ya da insan olabilirken, “dikē estin”in öznesi yoktur. Gelgelelim, Themis’in “themis estin” eyleminin gizli öznesi olması gibi, Dikē’nin “dikē estin” eylemine içkin bir özne olduğu söylenemez. Nitekim, gördüğümüz üzere, Homeros’ta “dikē” kişiliğe iye bir tanrıça değil, salt bir sözcüktür. Bu nedenle “dikē estin,” Dikē’nin öngördüğü “doğru” eylemleri değil, “dikē” sözcüğünün gösterdiği belli bir durumu imler.

Anlam bilimsel açıdan “dikē estin” ile “dikazein” eylemleri arasındaki ayrım, dil bilimsel ayırmadan kaynaklanmaktadır. Nitekim “dikazein” eylemi, öznesi bir tanrı olduğunda Themis’in dizgesine uygun, i.e., “doğru” olan kararlar vermek anlamına gelirken; öznesi bir insan olduğunda tanrısal düzene uygun ya da aykırı, i.e., “doğru” ya da “eğri” kararlar vermek demeye gelebilmektedir. Buna karşılık “dikē estin” eylemi, bir kişiye değil, kişilerden oluşan belirli bir öbeğe özgü davranışları betimlemek için kullanılmıştır. Yine de, söz konusu iki eylem arasındaki ayrılığın kökensel olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim “dikē estin” eyleminin gösterdiği özgü davranışlar, öznesi insan olan “dikazein” eyleminin imlediği kararların “doğru” ya da “eğri” olabilmesi gibi, Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun ya da aykırı olabilir.

Kamu arasında “payı aşan bir şey” (*tina eksaision*) yapmak ya da söylemek beylere;²³⁶ ölüm gerçekleştiğinde yüreğin (*thymos*) ayrılmasıyla ruhun (*psykhē*) uçup gitmesi, kemiklerle etlerin kaslarca bir arada tutulamaması ve ateşçe yakılıp ortadan kaldırılması ölümlü insanlara;²³⁷ kapıya gelen konuğa değerli değil, önemsiz bir armağan vermek kölelere;²³⁸ iyi (*agathos*) bir kadına ya da varsıl bir kişinin kızını alabilmek için öküzler ve koyunlar getirmek, yemek düzenlemek ve armağanlar

²³⁵ Homeros, *Odysseia*, 4.691, 11.218, 14.59, 18.275, 19.43, 19.168, 24.255.

²³⁶ Homeros, *Odysseia*, 4.691.

²³⁷ Homeros, *Odysseia*, 11.218.

²³⁸ Homeros, *Odysseia*, 14.59.

vermek taliplere;²³⁹ Athene'nin Odysseus ile Telemakhos için güzel (*perikallēs*) bir ışık tutması örneğinde olduğu gibi, görünmeden insanlara yardım etmek Olymposlu tanrılara;²⁴⁰ baba toprağı (*patris gaia*) ve soyu (*genos*) sorulduğunda acılara boğulmak yurdundan uzun süre uzakta kalan kişilere;²⁴¹ son olarak, yıkanıp yemek yedikten sonra uyumak yaşlılara özgü davranışlardır.²⁴²

cc. Ön Ad Olarak Dikē

Ön ad olarak “*dikē*,” temel olarak, “*dikaios*” sözcüğü biçiminde kullanılmıştır. *Ilias* ve *Odysseia*'da “*dikaios*,” bir yandan yalın (*δίκαιος*), karşılaştırma (*comparativus*, *δικαιοτέρος*) ya da üstünlük (*superlativus*, *δικαιοτάτος*) düzeyleriyle niteleyici olarak,²⁴³ diğer yandan gizli (*scilicet*) bir “*estin*” ile birlikte yüklemcil olarak (*δίκαιον* [*sc. ἐστίν*]),²⁴⁴ öte yandan bir belirteç olarak (*δικαίως*) belirlemiştir.²⁴⁵ “*Dikaios*” bir niteleme ön adı olduğunda bir kişinin ya da şeyin, yüklemcil işlevi gördüğünde bir durumun, belirteç biçiminde bulunduğu ise bir eylemin Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun, *i.e.*, “doğru” olduğunu gösterir.

Ilias'ın 19. bölümünün 181. dizesinde Odysseus, Akhilleus “payı”ndan (*dikē*) yoksun kalmasın diye Agamemnon'a önceden andığımız yemini edip armağanları vermesini ve gelecekte de başkalarına “*dikaioteros*” olmasını önermiştir.²⁴⁶ Bu bakımdan Agamemnon, geçmişte Akhilleus'un “payı”nı (*dikē*) saymadığı için “*dikaios*” olamamıştır. Akhilleus'un “payı”nın (*dikē*) tanrısal düzene uygun olarak “onuru”nun (*timē*) tanınması için gerekenlerin yapılması olduğunu yukarıda kanıtladığımıza göre, “*dikaioteros*” olma ölçütünün Themis'in dizesine uygun davranmak olduğunu ileri sürebiliriz. Yine, *Odysseia*'nın 2. bölümünün 282. dizesinde taliplerin “*dikaios*” kişiler olmadıkları saptanmıştır.²⁴⁷ Taliplerin, Odysseus'un “onuru”nu (*timē*) gösteren varsıllığını gene onun konağında tüketen kişiler olduklarını

²³⁹ Homeros, *Odysseia*, 18.275.

²⁴⁰ Homeros, *Odysseia*, 19.43.

²⁴¹ Homeros, *Odysseia*, 19.168.

²⁴² Homeros, *Odysseia*, 24.255.

²⁴³ Homeros, *Ilias*, 11.832, 13.6, 19.181. Homeros, *Odysseia*, 2.282, 3.52, 3.133, 6.120, 8.575, 9.175, 13.201, 13.209, 18.414, 20.322.

²⁴⁴ Homeros, *Odysseia*, 20.294, 21.312.

²⁴⁵ Homeros, *Odysseia*, 14.90.

²⁴⁶ Homeros, *Ilias*, 19.181.

²⁴⁷ Homeros, *Odysseia*, 2.282.

daha önce belirtmiştik. “Onur”un Themis’in düzeninin bir parçası olduğunu göz önüne aldığımızda, taliplerin tanrısal dizgeye aykırı davranışlarda bulundukları için “*dikaioi*” olmadıklarını söyleyebiliriz. Bu yüzden *Odyseia*’nın 14. bölümünün 90. dizesinde taliplerin, Penelopeia’ya “*dikaioi*” bir biçimde (*dikaiōs*) talip olmadıkları belirtilmiştir.²⁴⁸ Eş nedenle, *Odyseia*’nın 20. bölümünün 294. dizesiyle 21. bölümünün 312. dizesinde bir konuğun payını almasının “uygun olduğu” (*hōs epeoiken*) ve konuklara kötü davranmanın (*atemberin*) “güzel” (*kalon*) ve “*dikaioi*” bir durum olmadığı belirtilmiştir.²⁴⁹ Bir konuk ağırlamak ve ona armağanlar vermek Themis’in beklediği bir davranıştır (*themis estin*).²⁵⁰ Öyleyse sözü geçen uygunluk, tanrısal düzenle bir bağdaşım içinde bulunmayı imlemektedir.

Odyseia’nın 13. bölümünün 209. dizesinde Phaiak önderleriyle (*hēgētores*) yöneticilerinin (*medontes*) “*dikaioi*” olmadıkları belirtilmiştir.²⁵¹ Odysseus, bunun gerekçesi olarak Phaiakların kendisini Ithake’ye götüreceklerini söylemelerine karşın başka bir ülkeye bırakmalarını göstermiş ve ardından “insanları gözetleyen” (*anthropous ephorāi*) ve “yanılgıya düşenlerin bedelini ödeten” (*tinytai hos tis hamartēi*) Zeus’a seslenerek ondan, adı geçen Phaiaklardan öç almasını dilemiştir.²⁵² “*Dikaioi*”un Themis’in düzenine uygun davranan kişiyi gösterdiğini ortaya koyduğumuza göre, bir konuğa yalan yere söz vermenin Themis’in dizgesine aykırı olduğu ve bu eylemin öcünün, tanrısal düzenin koruyucusu olan Zeus’ca alınacağı sonucuna varabiliriz. Benzer bir biçimde *Odyseia*’nın 3. bölümünün 29. dizesi ve devamında Nestor’un oğlu Peisistratos, Poseidon için gerçekleştiren bir şenlikte bir şarap tasıyla tanrıya yalvarmanın ve sunular sunmanın Themis’in beklediği bir eylem (*themis estin*) olduğunu saptamış ve ardından şarap tasını, Telemakhos’tan daha yaşlı olduğu gerekçesiyle Athene’ye vermiştir.²⁵³ Bunun üzerine Homeros, söz konusu davranışı nedeniyle Peisistratos’u “*dikaioi*” olarak nitelemiş ve Athene’nin ondan sevinç duyduğunu (*khairein*) söylemiştir.²⁵⁴ Dolayısıyla, bir tanrı için gerçekleştirilecek sunu ve yakarma törenini gençlerden önce yaşlıların yerine getirmesi, Themis’in istediği bir davranıştır. Yine, *Odyseia*’nın 18. bölümünün 414.

²⁴⁸ Homeros, *Odyseia*, 14.90.

²⁴⁹ Homeros, *Odyseia*, 20.294, 21.312.

²⁵⁰ Homeros, *Ilias*, 11.779. Homeros, *Odyseia*, 9.268, 24.286.

²⁵¹ Homeros, *Odyseia*, 13.209.

²⁵² Homeros, *Odyseia*, 13.211-14.

²⁵³ Homeros, *Odyseia*, 3.29 vd.

²⁵⁴ Homeros, *Odyseia*, 3.52.

dizesiyle 20. bölümünün 322. dizesinde hiç kimsenin söylenen “*dikaioi*” sözlere düşmanca karşı koymayacağı ve öfkelenmeyeceği belirtilmiştir.²⁵⁵ Öyleyse, tanrısall düzene uygun olarak yapılan konuşmalara saldırmak ve sinirlenmek, Themis’in uygun gördüğü bir eylem değildir.

Ilias’ın 11. bölümünün 832. dizesinde Kheiron, Kentaurosların “*dikaioi*”u olarak betimlenmiştir.²⁵⁶ Homeros’ta Kentaurosların ne oldukları belirsizdir, ancak bu varlıkların Homeros sonrasında düşünüldüğü gibi bir yarısının at, diğer yarısının ise insan bedeninden oluşan yaratıklar olduklarını varsayabiliriz. Kheiron’un Akhilleus’a ilaçları (*pharmaka*) öğreten bir Kentauros olduğunu bildiğimize göre,²⁵⁷ Homerosçu toplumda yalnızca insanların değil, eş zamanda Kentauros gibi yaratıkların da tanrısall düzene göre değerlendirildiklerini söyleyebiliriz.

“*Dikaioi*,” *Odyseia*’nın pek çok yerinde olumlu olarak “*noēmōn*,”²⁵⁸ “*philokseinos*”²⁵⁹ ile “*theoudēs*”²⁶⁰ ve olumsuz olarak “*hybristēs*,”²⁶¹ “*agrios*”²⁶² ile “*khalepos*”²⁶³ ad ve ön adlarla birlikte kullanılmıştır.

Söz konusu niteleyicilerin tümünün Themis’in düzeniyle ilgili olduğunu savlıyoruz. “*Philoksenos*,” “konuksever” demektir ve Themis’in beklediği kimi eylemler konuklara saygı göstermeye, armağanlar vermeye ve onları ağırlamaya ilişkindir.²⁶⁴ “*Agrios*,” “yabani” anlamındadır ve Themis’in dizgesi, Kykloplar örneğinde olduğu gibi, ancak bir “*polis*”in içinde geçerlidir.²⁶⁵ “Kendini beğenme” olarak çevirebileceğimiz “*hybris*,” bir kişinin kendisini bir diğerinden ya da bir tanrıdan üstün olduğunu göstermek amacıyla, söz konusu kişi ya da tanrının “onuru”nu (*timē*) hiçe sayan bir eylemde bulunmasıdır.²⁶⁶ “*Hybris*,” göreceğimiz üzere, Hesiodos ile Solon’da “*dikē*”yle açıkça karşıt bir biçimde konumlandırılmıştır. Homeros’un

²⁵⁵ Homeros, *Odyseia*, 18.414, 20.322.

²⁵⁶ Homeros, *Ilias*, 11.832.

²⁵⁷ Homeros, *Ilias*, 11.831.

²⁵⁸ Homeros, *Odyseia*, 2.282, 3.133.

²⁵⁹ Homeros, *Odyseia*, 6.121, 8.576, 9.176, 13.202.

²⁶⁰ Homeros, *Odyseia*, 6.121, 8.576, 9.176, 13.202.

²⁶¹ Homeros, *Odyseia*, 6.120, 9.175, 13.201.

²⁶² Homeros, *Odyseia*, 6.120, 8.575, 9.175, 13.201.

²⁶³ Homeros, *Odyseia*, 8.575.

²⁶⁴ Bkz. Homeros, *Ilias*, 11.779. Homeros, *Odyseia*, 9.268, 14.56, 24.286.

²⁶⁵ Homeros, *Odyseia*, 9.106 vd.

²⁶⁶ Benzer yönde bkz. N. R. E. Fisher, “Hybris’ and Dishonour: I,” *Greece & Rome*, Vol. 23, No. 2, 1976, s.177.

“*hybris*”i doğrudan Themis’in düzeniyle ve dolaylı olarak “*dike*”yle bağdaşmaz olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Nitekim “onur” Themis’in dizgesinin bir parçasıdır ve bundan ötürü “*hybris*”in altına düşen her eylem tanrısal düzene aykırıdır. Benzer bir biçimde *Odysseia*’nın 8. bölümünün 575. dizesinde geçen “*khalepos*,” “kaba saba” demeye gelir ve burada diğer bağlamlardan ayrı olarak “*hybristēs*” adının yerine kullanılmıştır.²⁶⁷ Bunun nedeni, olasılıkla, “*khalepos*” olan bir kişinin “*hybristikos*” eylemlere ya da daha geniş olarak Kykloplar gibi davranmaya yatkın olabileceği düşüncesidir.

“*Theoudēs*” ile “*noēmōn*” ön adları “*noos*” sözcüğüyle dolaysızca bağlantılıdır. Nitekim *Odysseia*’da “*theoudēs*”in nitelediği ad “*noos*”ken “*noēmōn*,” gövdesinde “*noos*” sözcüğü bulunan “*noein*” eyleminden türemiştir. Homeros “*noos*”u, ona yakın anlamlı “*phrēn*” ya da “*thymos*” adlarında olduğu gibi, çok sayıda şeyi göstermek için kullanmıştır. Bununla birlikte *Ilias* ve *Odysseia*’da ne “*noein*” “usavurmak”, ne de “*noos*” “us” anlamında belirlemiştir. K. von Fritz’e göre “*noein*” bir yandan bir durumu anlamak, ona yönelik bir tepki vermek ya da bir tutum geliştirmek, diğer yandan bir şey tasarlamak ve öte yandan bir şeyi ansal olarak algılamak demeye gelir.²⁶⁸ Buna uygun olarak “*noos*” anlam, tepki, tutum, tasarı, yönelim, istek, dilek, ilgi ve ansal algı (*mental perception*) gibi anlamlara iyedir. Benzer bir biçimde Shirley Darcus Sullivan, “*noos*”un ilk olarak bir düşüncenin, tasarının, tepkinin, duygunun, istemin ve dileğin ortayı olan “düşünen an”ı (*mind that thinks*), ikinci olarak tasarlama, tepki verme, duyumsama, başa çıkma yollarında bir “düşünme biçimi”ni (*way of thinking*) ve son olarak bir “düşünme süreci”ni (*process of thinking*) imlediğini ileri sürmüştür.²⁶⁹ “*Noos*” adının ayırt edici özelliği olarak Fritz “bir durumunu ayırımsama”yı, Sullivan ise “açık ve içsel bir biçimde görme”yi düşünmüştür.²⁷⁰

“*Noos*” sözcüğünün ırasının “ansal olarak algılama” olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deyişle “*noos*,” temel olarak, şeyleri belirli bir yolda görme ve algılamayla

²⁶⁷ Odysseus dört ayrı bağlamda kendisine, vardığı yerde kalan kişilerin “*noēmōn*,” “*philoksenos*,” “*theoudēs*,” “*agrios*,” “*hybristēs*” ya da “*khalepos*” olup olmadıklarını benzer bir biçimde sormuştur. Bu dört bağlamdan yalnızca birinde “*khalepos*,” “*hybristēs*”e yeğlenmiştir. Bkz. Homeros, *Odysseia*, 8.576. Diğer üç yerde ise “*hybristēs*” kullanılmıştır. Bkz. Homeros, *Odysseia*, 6.120, 9.175, 13.201.

²⁶⁸ K. von Fritz, “Noos and Noein in the Homeric Poems,” *Classical Philology*, Vol. 38, No. 2, 1943, s.82 vd.

²⁶⁹ Shirley Darcus Sullivan, *Psychological And Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, Leiden: Brill, 1995, s.19 vd.

²⁷⁰ Bkz. Fritz, s.88. Sullivan, s.19.

ilgilidir. Söz gelimi, “tanrıdan korkan” anlamında bulunan “*theoudēs*” ön adıyla nitelendiğinde “*noos*,” şeyleri “tanrı korkusu”yla algılayan bir “an”a iye olmayı gösterir ve bu doğrultuda ortaya bir anlam, tepki, tutum, tasarım, yönelim, istek, dilek, ilgi ve duygu çıkar. Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesinin özel olarak Zeus’un, genel olarak bütün tanrıların güvencesi altında bulunması nedeniyle, “*theoudēs*” bir “*noos*”un Themis’in düzeni için bir gereklilik olduğunu söyleyebiliriz. Dahası “*theoudēs*” niteleyicisi, *Odysseia*’nın 19. bölümünün 109. dizesinde “*eudikia*”ları sürdüren bey için kullanılmış ve böylece kamunun gönenmesi için gerekli olan bir koşul olarak ortaya konmuştur.²⁷¹ “*Noos*”un “*themis*”in yanı sıra “*dikē*”yle olan bağlantısının Hesiodos ile Solon’daki “*adikos noos*” ön ad tamlamasıyla yeniden gündeme geleceğini ileride göreceğiz. Öte yandan “*noēmōn*” ise “*noein*” etkinliğini gerçekleştiren” demeye gelir ve bu eylemi yerine getiren “*noos*”un belirli bir türde olduğu, daha açık olarak Homerosçu dünya görüşüne iye olduğu kuşkusuzdur.

Son olarak *Ilias*’ın 13. bölümünün 6. dizesinde Abiolar, insanların “*dikaiotatos*”ları olarak nitelenmiştir.²⁷² Gelgelelim, *Ilias* ve *Odysseia*’da Abioların ne kimler oldukları ve ne de neden “en doğru” olarak değerlendirildikleri açıktır.

²⁷¹ Homeros, *Odysseia*, 19.109.

²⁷² Homeros, *Ilias*, 13.6.

II. HESIODOS

A. Themis

a. Kişi Olarak Themis

Kişi olarak “*themis*”in Homeros’ta olduğu gibi Hesiodos’ta da karşımıza çıkışı epeyce sınırlıdır. Gerçekten tanrıça Themis, *Erga kai Hemerai*’da hiç geçmezken, *Theogonia*’da yalnızca üç kez belirtmiştir.²⁷³

Theogonia’nın 16. dizesinde Mousaların, Themis için övgü şarkıları söylediği (*hymnein*) belirtilmiştir.²⁷⁴ Hesiodos *Theogonia*’sına Mousalardan söz etmekle başlamış ve ardından Mousaların, sırasıyla Zeus, Here, Athene, Apollon, Artemis, Poseidon, Themis, Aphrodite, Hebe, Dione, Leto, Iapetos, Kronos, Eos, Helios, Selene, Gaia, Okeanos, Nyks ve “ölümsüzlerin diğer tüm kutsal soyu” (*hieron genos*) için övgüler düzdüğünü söylemiştir.²⁷⁵ İlgili sıranın herhangi bir önem düzeyini göstermediği açıktır. Bununla birlikte Themis’in daha ilk dizelerde Olymposlu tanrılardan hemen sonra anılması, tanrıçanın Hesiodos açısından değerini ortaya koymaktadır. Ayrıca incelenen bağlamda Themis “*aidoios*” ön adıyla nitelenmiştir. *Theogonia* ile *Erga kai Hemerai*’da “*aidōs*” bir yandan kişi olarak bir tür “saygı” tanrıçasını, diğer yandan sözcük olarak tanrısal düzenin sayılmaması sonucunda ortaya çıkan toplumsal bir kınamayı ya da içsel bir utanmayı imler.²⁷⁶ “Saygıdeğer” olarak çevirebileceğimiz “*aidoios*” ise tanrısal düzeni oluşturan tanrı ya da tanrısal varlıkları betimlemek için kullanılmıştır. Nitekim Hesiodos “*aidoios*” olarak, başta Themis

²⁷³ M. L. West (Ed.), **Hesiod. Theogony**, Oxford: Clarendon Press, 1966, 16, 135, 901.

²⁷⁴ Hesiodos, **Theogonia**, 16.

²⁷⁵ Hesiodos, **Theogonia**, 11 vd.

²⁷⁶ Benzer yönde bkz. David B. Claus, "Defining Moral Terms in Works and Days," **Transactions of the American Philological Association**, Vol. 107, 1977, s.79.

olmak üzere, tanrıların ilk soyunu,²⁷⁷ Demeter'i,²⁷⁸ Here'yi,²⁷⁹ Hekate'yi,²⁸⁰ Aphrodite'yi,²⁸¹ Dikē'yi,²⁸² Pandora'yi²⁸³ ve belirli özelliklere iye beyleri (*basileus*) nitelemiştir.²⁸⁴ Öyleyse Themis, diğer tanrılar ve tanrısal var olanlarla birlikte, toplumsal ve kişisel olarak saygı gösterilmesi gereken düzenin başta gelen bir tanrıçasıdır.

Theogonia'nın 135. dizesinde Themis'in, Gaia ile Ouranos'un altsoyu olduğu saptanmıştır.²⁸⁵ Hesiodosçu evren imgesine (*imāgō mundi*) göre öncelikle (*prōtista*) var olan (*gignesthai*) Khaos'tur.²⁸⁶ Khaos, günümüzdeki anlamıyla bir düzensizlik, karmaşa ya da kargaşayı değil, bir tür esneyen boşluğu gösterir.²⁸⁷ Bu boşluğu dolduran ilk varlıklar Gaia ile Eros'tur. Gaia yeryüzünü, karayı ve toprağı imlerken, Eros insanlarla tanrılardaki üreme gücünü simgeler. Diğer tüm tanrılar ya da daha geniş olarak var olan her şey, Eros'un sağladığı bu güçle birlikte Khaos ile Gaia'dan çıkmıştır.²⁸⁸ Nitekim bir yandan Khaos'un kendisinden (*parthenogenesis*) Erebos (yeryüzü ile Hades arasındaki Karanlık) ile Nyks (Gece), bu ikisinin ilişkisinden de Aither (Hava) ile Hemere (Gün) vara gelmiştir. Diğer yandan Gaia, ilk olarak kendi kendine (*parthenogenesis*) Ouranos'u (Gökyüzü), Ourea'yı (Dağlar) ve Pontos'u (diğer adıyla Pelagos, Deniz) doğurmuştur (*geinomai*). Ardından Gaia Ouranos ile birleşmiş ve bu birleşmeden Themis ile Kronos'un yanı sıra Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Theia, Rheia, Mnemosyne, Phoibe ve Tethys doğmuştur. Dolayısıyla Themis, Kronos'un başını çektiği ve Ouranos'un "Titan" adını verdiği tanrıların ilk soyundan olan bir tanrıçadır.²⁸⁹

Gaia, yukarıda sayılan tanrılardan sonra, Zeus'a yıldırım (*keranos*), şimşek (*steropē*) ve göğü gürletme (*brontē*) gücünü verecek olan üç Kyklops'u (*Brontes*,

²⁷⁷ Hesiodos, *Theogonia*, 44.

²⁷⁸ F. Solmsen (Ed.), *Hesiodi Opera*, Oxford: Clarendon Press, 1970, 301.

²⁷⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 953.

²⁸⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 434.

²⁸¹ Hesiodos, *Theogonia*, 194.

²⁸² Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 301.

²⁸³ Hesiodos, *Theogonia*, 572. Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 71.

²⁸⁴ Hesiodos, *Theogonia*, 80.

²⁸⁵ Hesiodos, *Theogonia*, 135.

²⁸⁶ Hesiodos, *Theogonia*, 116 vd.

²⁸⁷ M. L. West, *Theogony: Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1966, s.192-193.

²⁸⁸ Glenn W. Most, "Eros in Hesiod," *Erôs in Ancient Greece*, Ed Sanders & Chiara Thumiger & Christopher Carey & Nick Lowe (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 2013, s.165.

²⁸⁹ "Titan" adlandırılması için bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 207

Steropes, Arges) ve Zeus'un Titanlara karşı yapacağı savaşta (*Titanomakhia*) ona yardım edecek üç Hekatonkheires'i ("yüz kollu;" *Kottos, Briareus, Gyes*) doğurmuştur.²⁹⁰ Ouranos, bu oldukça korkunç (*deinotatos*) oğullarından tiksindiği için (*ekhthein*) onları gün ışığına çıkartmayıp Gaia'nın içinde saklamıştır. Ouranos'un bu "kötü işi" (*kakon ergon*) nedeniyle sıkışan (*steinein*) Gaia inlemeye başlamış (*stenakhizein*) ve ardından söz konusu davranışı sona erdirecek "kötü" (*kakos*) ve "düzenbaz" (*dolios*) bir "tuzak" (*tekhnē*) kurgulamıştır. Bu amaçla Gaia, "içe işlemez" (*adamas*) bir özdek üretip bundan büyük bir "orak" (*drepanon*) yapmış ve oğullarına ilgili aracı gösterip onların babalarının "kötü ve uygunsuz eylemi"nin (*kakē lōbē*) "karşılığını vermelerini" (*tinein*) sağlamaya çalışmıştır. Kronos annesinin isteğini, ilkin Ouranos'un "uygunsuz eylemler"e (*aeikea erga*) yönelmiş olduğu gerekçesiyle onamış ve babasının cinsel örgenini anılan orakla kesmiştir.

Bu anlatıdan, ilk olarak, birinci tanrı soyunun ve özellikle Themis'in doğmasıyla birlikte bir tür düzenin oluştuğu sonucuna varıyoruz. Söz konusu düzene göre Ouranos eril, Gaia ise dişil üretici güçtür ve bu ikisinden üreyen çocuklar Khaos'un belirli yerlerini doldurarak kendi başlarına birer "güç" durumuna gelmişlerdir.²⁹¹ Buna karşın Ouranos, gerek Gaia'nın üretici gücünü gerekse Kyklopların ve Hekatonkheirosların üretilmiş güçlerini saymayarak düzene aykırı olarak davranmıştır. Öyleyse, Ouranos'un "işinin" (*ergon*) "kötü" (*kakos*) ve "uygunsuz" (*aeikēs*) olarak nitelenmesinde ya da "*kakē lōbē*" tamlamasında barınan "kötü" ve "uygunsuz" olma anlamı, tanrısal düzenle olan bağdaşmazlığı imlemektedir. İkinci olarak kurulmuş olan düzenin, kendisinde ortaya çıkan uyumsuzlukları "çatışma" yoluyla gidermeye ve böylece kendisini yenilemeye yönelik bir yapısı bulunmaktadır.²⁹² Gerçekten Kronos, Ouranos'un cinsel örgenlerini keserek, babasının "kötü" ve "uygunsuz" eyleminin bedelini ödetmiş ve böylece onun yerine üretici güç konumuna gelmiştir. Eş biçimde, Ouranos'un kendi oğullarından tiksintmesinin nedeninin, olasılıkla, anılan güçlü çocuklarının kendi üretici gücünü elinden alma olanağının bulunması olduğunu söyleyebiliriz.

²⁹⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 139 vd.

²⁹¹ Benzer yönde bkz. Most, s.167.

²⁹² Benzer yönde bkz. William Chase Greene, *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge: Harvard University Press, 1944, s.28.

Üretici gücün başı olarak Kronos, kız kardeşi Rheia'ya üstün gelip (*damazein*) onunla bir ilişkiye girmiş ve bu ilişkiden Hestia, Demeter, Here, Hades, Poseidon ve Zeus doğmuştur.²⁹³ Babası Ouranos'u örnek alarak Kronos, kendisinden başka birisinin tanrılar arasında "beylik onuru"na (*basilēis timē*) iye olmasın diye tüm çocuklarını doğar doğmaz yutmuştur (*katapinein*).²⁹⁴ Bu bakımdan Hesiodos, üretici gücün başı olmanın bir "beylik onuru" olduğunu saptamıştır. Daha geniş olarak, Kronos'un Khaos'taki konumu uyarınca "bey olma onuru"nu elinde bulundurduğunu ve diğer tanrılarla tanrısal var olanların da tanrısal düzende belirli bir yeri doldurduklarını göz önüne aldığımızda, yalnızca Kronos'un değil, tüm tanrılarla tanrısal varlıkların Khaos'taki konum ve yerine göre belirlenen bir "onur"a (*timē*) iye olduklarını söyleyebiliriz.²⁹⁵ Bir başka deyişle Hesiodosçu evren, varlıkların Khaos'ta bulundukları yerler ya da konumları gereğince kendilerine düşen "onur" (*timē*) ölçüsüne göre düzenlenmesini imler. Dolayısıyla Ouranos ile Kronos'un davranışlarının tanrısal düzenle bağdaşmamasının nedeni, söz konusu eylemlerin Gaia ile alt soyunun ve Rheia ile çocuklarının "onur"una aykırı olmasıdır.

Gaia ile Ouranos Kronos'un, babasına benzer bir biçimde kendi çocuğu eliyle alt edileceği (*damazein*) yönünde bir belirlenmişliğin bulunduğu (*peprōto*) bilgisini ona önceden vermişlerdir.²⁹⁶ İlgili belirlenmişliğin, Kronos'un babasının cinsel örgenini kesmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını düşünebiliriz. Nitekim Kronos'un "bilinçli bir biçimde yerine getirilen büyük ve kötü bir iş" (*atasthaliēi mega rheksai ergon*) olarak nitelenen eylemi, düzenin yeniden sağlanması uğruna olmasına karşın babasının Khaos'taki "güç alanı"na, *i.e.*, "onur"una aykırıdır ve bu açıdan tanrısal düzenle çelişmektedir. Buna ek olarak Kronos, Ouranos'un sözü edilen davranışlarına eşdeğer olarak, çocuklarını yutması nedeniyle Rheia'nın üretici, altsoyunun ise üretilmiş gücünü, *i.e.*, "onur"unu tanımayarak düzene ikinci kez uyumsuz bir biçimde davranmıştır. Öyleyse tanrısal düzen bir başka çatışma aracılığıyla, Kronos'un anılan kötü, uygunsuz ve bilinçli tutumlarının "öcü" (*tisis*) alınarak bir kez daha oluşturulmalıdır.²⁹⁷

²⁹³ Hesiodos, *Theogonia*, 453 vd.

²⁹⁴ Hesiodos, *Theogonia*, 462.

²⁹⁵ Benzer yönde bkz. Friedrich Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca: Cornell University Press, 1995, s.71-2. "Onur"un yalnızca evrendeki konum ve yerine göre belirlenmediği yönündeki görüş için bkz. G. Zanker, "TIMH in Hesiod's 'Theogony'," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 35, 1988, s.74-75. Bu konuya aşağıda döneceğiz.

²⁹⁶ Hesiodos, *Theogonia*, 463 vd.

²⁹⁷ "Tisis" için bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 210.

Kronos'un çocuklarını yutması nedeniyle Rheia, annesine benzer bir biçimde çekilmez bir yasa (*penthos alaston*) bürünmüş ve kendisini bu durumdan kurtaracak bir "düzen" (*mētis*) kurmak istemiştir.²⁹⁸ Bu nedenle Rheia, tam Zeus'u doğuracağı sırada Ouranos ile Gaia'nın yanına gidip onlara çocuğu Kronos'tan nasıl gizleyeceği ve oğlunun, "kötü eylemi" (*erinyes*) nedeniyle babasından hangi yolla öç alabileceği (*tinein*) konusunda danışmıştır. Rheia'nın ilgili sorusuna karşılık olarak Gaia ve Ouranos, yukarıda andığımız belirlenmişliğin Zeus'un tasarılarıyla (*Dios megalou dia boulās*) gerçekleşeceği yanıtını vermiş ve onu Girit'teki bir yer (*dēmos*) olan Lyktos'a göndermişlerdir. Rheia'nın burada doğum yapmasının ardından bir yandan Gaia, Zeus'u ondan alıp İda Dağı'ndaki bir mağaraya götürmüş ve çocuğa orada bakmaya başlamıştır. Diğer yandan Rheia, büyük bir taşı yeni doğan çocuğuymuş gibi kundaklayıp kocasına vermiş ve Kronos'un bu taşı Zeus'un yerine yutmasını sağlamıştır. Zeus, söz konusu mağarada hızlıca büyüdükten sonra babasını kol gücüyle (*biēi kheresi* ya da yalnızca *biēphi*) ve becerisiyle (*tekhnēisi*) alt edip (*damazein*) yenmiş (*nikaein*) ve böylece Kronos'u "baş üretici olma gücü"nden, *i.e.*, "onuru"ndan uzaklaştırarak (*timēs ekselaunein*) "tanrıların beyi" (*theōn basileus*) ve "ölümsüzlerin efendisi" (*en athanatoisi anassein*) olmuştur.²⁹⁹

Kronos öz oğluna olan yenilgisinin ardından önceden yutmuş olduğu çocuklarını kusmuş ve böylece Zeus kendi kardeşleriyle birlikte tanrısal düzeni yeniden kurmaya başlamıştır. Bu amaçla Zeus, ilkin, Ouranos'ca zincirlere vurulan Kyklopları kurtarmıştır.³⁰⁰ Brontes, Steropes ve Arges adındaki üç Kyklops, Zeus'un söz konusu "iyi işi"nin (*euergesia*) yol açtığı "gönül borcu"nu (*kharis*) ödemek amacıyla ona yıldırım (*keranos*), şimşek (*steropē*) ve göğü gürletme (*brontē*) güçlerini vermişlerdir. Bu açıdan Hesiodosçu Kyklopların, Homerosçu Kykloplardan ne denli başka olduklarını görebiliriz. Homeros'ta Kykloplar, anımsanacağı üzere, Themis'in düzeninin dışında bulundukları için tanrısal yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklerini tanımayan "*polis*-dışı" yaratıklardı. Hesiodos'ta ise Kykloplar Zeus'un düzenine giren ilk tanrısal varlıklardandır. Ayrıca Kyklopların, Homeros'ta gördüğümüz "iyi işin gönül borcu doğurması" biçimindeki

²⁹⁸ Hesiodos, *Theogonia*, 467 vd.

²⁹⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 486-96. Bu bağlam, Hesiodosçu "onur düzeni"ne ilişkin olarak yukarıda öne sürdüğümüz savı destekleyici niteliktedir.

³⁰⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 501 vd.

Themis'in öngördüğü "pay"ı tanınmaları, söz konusu tanrısal düzene uygun davrandıklarının bir göstergesidir.

Hesiodos Zeus'un, ancak Kyklopların sağladığı araçlara dayanarak (*pisynos*) "tanrılarla insanların efendisi" (*thnētoisi kai athanatoisin anassein*) durumuna geldiğini belirtmiştir.³⁰¹ Bu düşünceden yola çıkarak, Hesiodosçu tanrısal düzenin güç aracılığıyla oluştuğunu savlayabiliriz. Nitekim, bir yandan Kronos bir "orak" (*drepanon*) aracılığıyla Ouranos'u alt ederek, diğer yandan Zeus "kol gücü" (*biē khersei*) ve "beceri"si (*tekhnē*) yardımıyla Kronos'u yenerek düzenlerini kurmuşlardır. Öte yandan Ouranos ile Kronos, düzenlerini korumak amacıyla eşlerine ve altsoyuna karşı zor kullanmışlardır. Benzer bir biçimde Zeus da kendi düzenini gücüyle, özellikle yıldırım, şimşek ve göğü gürletme araçlarını kullanarak sağlamıştır. Öyleyse Hesiodos'ta, Homeros'ta gördüğümüz "*dikē*" ile "*biē*" karşıtlığının bulunmadığını; tersine "*dikē*"nin, en azından tanrısal düzeyde, "*biē*"nin belirli bir biçimde kullanılmasıyla kurulduğunu belirtebiliriz.³⁰²

İkinci olarak Zeus sözü edilen güçlerini, oluşturmakta olduğu düzene aykırı düşen ya da düşebilecek olan tanrı ve tanrısal varlıklara karşı uygulamıştır. Söz konusu var olanlardan ilk üçü, İapetos ile Okeanos'un kızı Klymene'den doğan Menoitios, Atlas ve Prometheus kardeşlerdir.³⁰³ İlkinde Zeus, "kendini beğenen" (*hybristēs*) olarak nitelenen Menoitios'u "bilinçli kötülüğü" (*atasthalia*) ve "saygısız yiğitliği" (*ēnoreē hyperoplos*) nedeniyle yıldırımla vurmuş ve onu Erebos'a göndermiştir. Bu bakımdan özellikle "*hybris*"in Zeus'un düzeniyle bir karşıtlık oluşturduğunu ve tanrısal bir yaptırımı gerektirebileceğini saptayabiliriz.³⁰⁴ İkincisinde Zeus "yüreği pek" (*kraterophrona*) olarak betimlenen Atlas için, göğü (*ouranos*) yeryüzünün sonunda (*peirasin en gaiēs*) elleri ve başıyla taşımayı içeren bir "pay" (*moira*) biçmiştir. *Theogonia*'da "zorunluluk" (*anankē*) olarak belirtilen bu payın nedeni açıklanmamıştır. Yine de incelenen bağlamda Zeus'un, tüm varlıkların "payı"nı (*moira*) belirleyebilen ve onlara bu türden bir "zorunluluk" (*anankē*) yükleyebilen bir baş güç olduğunu söyleyebiliriz.³⁰⁵

³⁰¹ Hesiodos, *Theogonia*, 506.

³⁰² Karşıt yönde bkz. Claus, s.74. Ayrıca bkz. Gagarin, *Dikē in the Works and Days*, s.90.

³⁰³ Hesiodos, *Theogonia*, 500 vd.

³⁰⁴ Benzer yönde bkz. Dickie s.98. Nagy, s.66.

³⁰⁵ Benzer yönde bkz. William Allan, "Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic," *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 126, 2006, s.7.

Üçüncüsünde Zeus “çeşitli düzenleri olan” (*poikilos aiolomētis*) ön adıyla Prometheus’u, iki ayrı eyleminden dolayı zincire vurmuştur.³⁰⁶ Birinci davranışında Prometheus, büyük bir öküzü tanrılar ve insanlar için ikiye ayırmış (*dateesthai*) ve Zeus’un “*noos*”unu “yanıltmak” (*ekapaphiskein*) amacıyla bir parçasını derilerin altında saklanan yağlı etlerden, diğer parçasını ise parlak yağlarla gizlenen kemiklerden oluşturmuştur. Prometheus’un söz konusu “hile” (*dolos*) ve “tuzağı”nı (*tekhnē*) anlayan Zeus, “payları belirlemesi”nin (*diadateesthai moiras*) “tek yanlı” (*heterozēlos*) olduğunu ona belirtmiştir. Buna yanıt olarak Prometheus, Zeus’un iki bölümden herhangi birisini “göğsündeki yüreğinin buyurduğu biçimde” (*eni phresi thymos agōgei*) seçebileceğini söylemiştir. Ardından Zeus, kemikli payı (*moira*) “yüreğinde ölümlüler için kötü şeyler öngörerek” (*kaka de osseto thymōi thnētois anthrōpoisi*) seçmiş ve bunun yaptırımını yeryüzüne ateş göndermeyerek insanlara uygulamıştır. İkinci eyleminde Prometheus, insanların yoksun kaldığı ateşi Zeus’tan çalmış ve bir “*narthēks*” kamışı aracılığıyla onlara geri vermiştir. Prometheus’un bu davranışının karşılığı olarak Zeus, bir yandan, insanlara “kötü şeylerin” (*kaka*), “zorlu emeklerin ya da sıkıntıların” (*khalepoi ponoī*) ve “hastalıkların” (*nosoi*) kaynağı olan Pandora’yı göndermiştir.³⁰⁷ Diğer yandan Prometheus’u zincirlerle bir desteğe bağlamış ve kartalını (*aetos*) her sabah, geceleyin yeniden iyileşen ölümsüz karaciğerini (*hēpar*) yemesi için ona yollamıştır.³⁰⁸

Bu anlatıdan, temel olarak, Prometheus’un pay (*moira*) dağıtma etkinliğinde gördüğümüz “tek yanlılığın” (*heterozēlos*) Zeus’un düzeniyle bağdaşmaz bulunduğu ve bir yaptırımı yanında getirebileceği sonucunu çıkartabiliriz. Ayrıca, söz konusu yaptırımın düzene aykırı olarak eyleyen kişiye uygulanma gibi bir zorunluluğun bulunmadığını, bu eylemden yararlananların da yaptırımın nesnesi olabileceklerini saptayabiliriz. Nitekim Zeus, Prometheus’un ilk davranışının karşılığını yalnızca insanlara ödetmişken, ikinci davranışının sonucunu Prometheus’un yanında insanlara da yüklemiştir. Homeros’ta insanların, “*dikē*”yi “*polis*”ten dışarıya attıklarında ya da “*eudikia*”ları sürdüren bir beyin (*basileus*) “iyi önderliliği”nden (*eks euēgesia*) dolayı gönendiklerinde olduğu gibi, olumlu ya da olumsuz bir biçimde topluca sorumlu tutulduklarını görmüştük. Hesiodos’un da benzeri bir yaklaşımının bulunduğunu

³⁰⁶ Hesiodos, *Theogonia*, 510 vd.

³⁰⁷ Hesiodos, *Theogonia*, 570 vd. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 47 vd.

³⁰⁸ Hesiodos, *Theogonia*, 521 vd.

aşağıda ele alacağız. Gelgelelim, Prometheus söylencesi bakımından iki ozanın tutumunun oldukça ayrı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ilk olarak yaptırım, irdelediğimiz olay bir köken söylencesi olduğu için, yalnızca o anda var olmuş insanları değil, eş zamanda var olacak tüm insanları da kapsamaktadır. Eş nedenle, ikinci olarak, yaptırımın yeri bir “*polis*” ile sınırlı olmayıp “*kosmos*”un bütünüdür. Üçüncü olarak, yaptırımın nedeni yaptırıma konu olan insanların ya da bu insanların bağlı bulundukları beyin eylemleri değil, yalnızca insanların yararını gözeten Prometheus’un davranışlarıdır. Buna benzer bir biçimde Hesiodos, tek bir kötü insanın (*kakos anēr*) bilinçli kötü eylemler tasarlamasının (*atasthala mēkhanaesthai*) ve kendi sınırını aşmasının (*alitainēin*) “çoğunlukla” (*pollakis*) “tüm *polis*”in (*sympāsa polis*) acı çekmesine (*apauraein*) yol açtığından söz etmiştir.³⁰⁹

Kendi düzenini kurmak ereğiyle Zeus üçüncü olarak Kottos, Briareus ve Gyes adındaki üç Hekatonkheiros’u Kronos’un sakladığı yerden çıkartmış ve böylece Titanlara karşı bir savaş (*Titanomakhia*) başlatmıştır.³¹⁰ Hesiodos söz konusu savaşı yaklaşık olarak yüz dizede ayrıntılı bir biçimde betimlemiştir.³¹¹ Öğretide bu savaş genellikle üç ayrı bölümde incelenmiştir.³¹² İlk bölümde Zeus’un Hekatonkheirosları kurtarışı ve devlerin Zeus’un yanında savaşmaları,³¹³ ikincisinde Zeus’un yıldırım, şimşek ve göğü gürletme güçleriyle Titanların üzerine öfkeyle saldırması,³¹⁴ üçüncüsünde anılan üç devin Titanları taşlarla ezip savaşı sona erdirdikleri anlatılmıştır.³¹⁵ Hesiodos’un savaşı böylesine uzun bir biçimde aktarmasının ana nedeni Zeus’un gücünü doğrulamaktır.³¹⁶ Nitekim Zeus, yengiyle sonuçlanan bu savaşın ardından Gaia’nın son oğlu Typhon’u da alt etmiş ve kardeşleri onu, Gaia’nın “sağgörülü önerileri sonucunda” (*phradmosynēisin*) “bey ve efendi olmaya” (*basileuein ēde anassein*) teşvik etmişlerdir (*otrynai*).³¹⁷ Bunun üzerine tanrısız düzen, son olarak, Zeus’un her şeyi ölümsüzler için iyi bir biçimde (*eu*) “belirlemesi”

³⁰⁹ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 240-41.

³¹⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 617-29.

³¹¹ Hesiodos, *Theogonia*, 617-720.

³¹² Robert Mondi, “Tradition and Innovation in the Hesiodic Titanomachy,” *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 116, 1986, s.27.

³¹³ Hesiodos, *Theogonia*, 617-86.

³¹⁴ Hesiodos, *Theogonia*, 687-712.

³¹⁵ Hesiodos, *Theogonia*, 713-20.

³¹⁶ Mondi, s.25.

³¹⁷ Hesiodos, *Theogonia*, 521 vd.

(*diatassein*),³¹⁸ tanrıların “onur”larını “söylemesi” (*phrazein*),³¹⁹ “dağıtması” (*diadateesthai*) ve çeşitli evlilikler yapmasıyla tamamlanmıştır.³²⁰

Zeus *Titanomakhia*’dan önce savaşa katılacak olan tanrıları “onur payları”ndan (*gerās*) yoksun bırakmayacağını (*aporrhaiein*) ve eskisi gibi bir “onura” (*timē*) iye olacaklarının (*ekhein*), ayrıca Kronos’ca “onur paysız” (*agerastos*) ve “onursuz” (*atimos*) bırakılmış olanların ise “onur” (*timē*) ve “onur payları”nı (*gerās*) yücelteceğinin (*epibainein*) sözünü vermiş ve dağıtımını bu söze göre yapmıştır.³²¹ Örneğin Zeus, Olympos’a ilk gelen Styks’e sayısız “armağanlar” (*dōra*) vermesinin yanı sıra, onu “tanrıların büyük bir yemini olarak” (*theōn megan emmenai horkon*) atamıştır (*tithēmi*).³²² Böylece Styks’ün çocukları olan Nikē (Yengi), Kratos (Erk) ve Biē (Güç) Zeus’un buyruğuna katılmıştır.³²³ Yine Zeus, Hekate’ye “armağan”lar verip “gökyüzünden bir onur payı biçerek” (*ap’ ouranou emmore timēs*) ve onu “topraktan ve denizden bir paya iye kılarak” (*moiran ekhein gaiēs te kai ... thalassēs*) onurlandırmıştır.³²⁴ Graham Zanker “onur”un (*timē*), sıklıkla “armağan”la (*dōron*) birlikte kullanılmasından yola çıkarak yalnızca bir “güç ya da yetki alanı”nı imlemediğini, eş zamanda savaşta ya da yarışta yengi, söz söyleme yetisi gibi başkaca “onur payları”nı içerdiğini ileri sürmüştür.³²⁵ Dolayısıyla Homeros’ta insanların “onur payını biçen” tanrı olarak karşımıza çıkan Zeus, Hesiodos’ta insanların yanı sıra tüm tanrılarla tanrısal varlıkların onurunu belirleyen bir “bey”e (*basileus*) dönüşmüştür.³²⁶

Zeus kendisine eş olarak sırasıyla Metis, Themis, Eurynome, Demeter, Mnemosyne, Leto ve Here’yi almıştır.³²⁷ Zeus’un ilk eşi olan Metis “tanrılarla insanlar arasında en çok şey bilen” (*pleista eidenai*) bir tanrıçadır.³²⁸ Sözcük olarak “*mētis*,” Rheia’nın “*mētis*”inde ya da Prometheus’un “*poikilos aiolomētis*” ön adında gördüğümüz gibi, temelde bir sorunu çözmek için gereken beceriyi, açıkgozlülüğü ya

³¹⁸ Hesiodos, *Theogonia*, 75.

³¹⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 75.

³²⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 885-923.

³²¹ Hesiodos, *Theogonia*, 392-96.

³²² Hesiodos, *Theogonia*, 397-401. Bunun anlamı, tanrıların büyük yeminlerini Styks’ün önünde etmesidir. Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 775-806.

³²³ Hesiodos, *Theogonia*, 383-403.

³²⁴ Hesiodos, *Theogonia*, 411-15. Hesiodos’a göre Zeus tanrılar ve ölümsüzler arasında en çok Hekate’yi onurlandırmıştır. Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 415. Bu konuya aşağıda yeniden döneceğiz.

³²⁵ Zanker, s. 74.

³²⁶ Homeros’ta “*basileus*”un tanrılar için hiç kullanılmamış olduğunu anımsatalım.

³²⁷ Hesiodos, *Theogonia*, 886-923.

³²⁸ Hesiodos, *Theogonia*, 887.

da beceri ve açıkgozluluk sonucunda ortaya konan “düzen”i gösterir. Bu bakımdan Okeanos ile Tethys’ün kızı olan Metis bir tür “kılgısal bilgeliği” simgeler. Dolayısıyla Zeus Metis’i ilk eş olarak alarak, “*Titanomakhia*” yengisiyle sonuçlanan erkine kılgısal bilgeliği eklemiştir. Ayrıca Zeus, şimdiye dek kendi düzenini kurmak amacıyla erkine bir yandan Kronos, Titanlar, Typhon gibi güç bakımından, diğer yandan Prometheus, Metis gibi kılgısal bilgelik açısından sakınca oluşturacak tanrısallık var olanları ya alt etmeye ya da kendi gücüne katmaya çalışmıştır. Kronos’un Ouranos’u Gaia’nın “tuzağı”yla (*tekhnē*), Zeus’un Kronos’u Rheia’nın “düzeni”yle (*mētis*) yenmiş olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, kılgısal bilgeliğin güç denli önemli olduğunu söyleyebiliriz. Buna ek olarak Zeus’un kurmak istediği düzenin, yapısı gereği, sorun çözme yetisini gerektirdiği açıktır.

Zeus’un Metis ile evlenmesiyle “kılgısal bilgelik”i elde etmesine karşın, Metis bağımsız bir üretici güç olarak Zeus’tan ayrı olarak bilgeliğini kullanması ve de bir oğlu aracılığıyla Zeus’u erkinden düşürmesi olasılığı ortadan kalkmamıştır. Bu nedenle Zeus, Gaia ile Ouranos’un ondan başka bir tanrının “beylik onuru”na (*basilēis timē*) iye olmasın diye yaptığı “sağgörümlü önerileri sonucunda” (*phradmosynēisin*), Athene’yi doğuracağı sırada Metis’i bir “hile”yle (*dolōi*) ve “tatlı sözlerle” (*haimylōisi logōisin*) aldatıp (*eksapataein*) onu karnına indirmiştir.³²⁹ Zeus’un Kronos’a yönelik davranışları, düzeni yeniden sağlamak uğruna olmasına karşın babasının ve diğer Titanların “onur”una (*timē*) aykırıdır. Dolayısıyla, babasına “güç”te (*menos*) ve “düşünceli istem”de (*epiphrōn boulē*) denk (*isos*) Athene’nin ardından Zeus’un öcünü alıp “insanların ve tanrıların beyi” (*theōn basileus kai andrōn*) olacak “taşkın yürekli” (*hyperbion ētor*) bir oğlun doğacağı yönünde “bir pay bulunmaktadır” (“*moira*” kökenli “*meiresthai*” eyleminin kişisiz kullanımı olarak “*heimarto*”).³³⁰ Zeus’un Metis’i yutmasıyla birlikte söz konusu döngüyü kırmış ve böylece tanrısallık düzeni durağan ve dengeli bir temel kazanmıştır.

Metis eril güçten bağımsız olarak var olabilen son üretici güçtür. Bir başka deyişle, Gaia’dan başlayıp Metis’e dek tüm tanrıçalar eril tanrılardan ayrı birer üretici güçlerdir. Bu nedenle Ouranos ile Kronos gibi eril güçler “bey” (*basileus*) olarak kalabilmek adına Gaia ile Rheia gibi dişil üretici güçlerin “onuru”nu (*timē*) saymamış

³²⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 888-893.

³³⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 894-898.

ve onlara “kaba güç” uygulamışlardır. Buna karşın dişil güçler, Metis’e dek bağımsız olarak var oldukları için kimi “tuzak” (*tekhnē*), “hile” (*dolos*) ve “düzen”lerle (*mētis*) eşlerinin üretici güçlerini sona erdirmişlerdir. Zeus bu durumun önüne geçmek amacıyla Metis’i güdümüne alarak onun dişil üretici gücünü soğurmuştur.³³¹ Bundan sonra Metis Zeus’un karnında ona “iyi ve de kötü olan şeyi bildiren” (*phrazesthai agathon te kakon te*) bir tanrıça olarak varlığını sürdürmüşken,³³² diğer tüm tanrıçalar ve alt soyları Zeus’a bağlı bir duruma gelmişlerdir. Dolayısıyla Zeus’un ataerkil gücü, Gaia’dan başlayan anaerkil güç aşamalı olarak devrilmesi üzerine kurulmuş ve doğrulanmıştır.³³³

Marilyn B. Arthur, Hesiodosçu evren imgesinde Khaos’tan Zeus’a doğru olan devinimi tüze kavramı bakımından iki yönde gerçekleştiğini vurgulamıştır.³³⁴ İlk yönde Gaia’nın “dizginsiz ve kaba güce dayanan öcü”nden, Rheia’nın Gaia ile Ouranos’un aracısı olduğu “simgesel bir karşılık” uğrağına ve buradan da Zeus’un “armağan değiş tokuşuna dayanan dengeli bir karşılıklılığı”na geçiş söz konusudur. İkinci yönde ise eril ve dişil güçlerin başka ilkelere göre dönüşümü bulunmaktadır. Gerçekten anlatı ilerledikçe bir yandan bir eril güç çeşitli çatışmalar sonucunda başa geçerek önceki kuşağı kendisine uydurmuş ve onları Olympos’un dışına itmişken, diğer yandan dişil güçler güçlerini Zeus’a bağlı Olymposlu tanrıçalara bırakmışlardır.

Zeus’un ikinci eşi olan Themis, belirli özelliklere iye olan bir düzenin simgesidir. Zeus Themis ile evlenerek kendi düzenini, Themis’in düzeniyle biçimlendirmiştir.³³⁵ Bir başka deyişle, tanrısal düzen salt gücün işbaşında olduğu bir yapılanma değildir; tersine, Themis’i ve çocukları olan Dikē’yi, Eunomiē’yi, Eirēnē’yi ve Moiraları barındırır.³³⁶ Zeus tanrıların ve de insanların “onur” (*timē*) ile “onur payları”nı (*gerās*), dolayısıyla da yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklerini Themis’in uygun gördüğü bir biçimde (*hē themis estin*) dağıtmıştır.³³⁷ Buna ek olarak Themis, ikinci kuşaktan olan Metis’in tersine, ilk kuşaktan olan bir *Titan*’dır. Böylece

³³¹ Christopher P. Long, "The Daughters of Metis: Patriarchal Dominion and the Politics of the Between," *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 28, No. 2, 2007, s.69.

³³² Hesiodos, *Theogonia*, 900.

³³³ Long, s.67.

³³⁴ Marilyn B. Arthur, "Cultural Strategies In Hesiod's "Theogony": Law, Family, Society," *Arethusa*, Vol. 15, No. 1, 1982, s.64-65.

³³⁵ Benzer yönde bkz. Trierweiler, *Themis et Dikē*, s.198.

³³⁶ Hesiodos, *Theogonia*, 901-906. Dikē, Eunomiē ve diğer kardeşleri ilgili başlıklar altında inceleyeceğiz.

³³⁷ Hesiodos, *Theogonia*, 396. Bu konuyu aşağıda inceleyeceğiz.

Zeus, *Titanomakhia*'da yendiği *Titan* soyuyla bir ilişki kurarak onları da kendisine bağlı bir duruma getirmiştir.

Themis ile Zeus'tan üç Horai (Dikē, Eunomiē ile Eirēnē) ve üç Moira (Klotho, Lakheisis ile Atropon) doğmuştur.³³⁸ Horalar Homeros'ta ve Hesiodos'tan sonra genellikle bir yılın ya da yaşamın dönemlerini kişileştirmek için kullanılmıştır.³³⁹ Buna karşın Hesiodos, Horalara oldukça ayrı bir anlam vererek, onları “zaman”la değil, “düzen”le ilişkilendirmiştir. Thomas Alan Sinclair, Horaları “insan düzeni”yle, daha açık bir biçimde “politik erdemler” ve “insan toplumunun ilkeleri” olarak değerlendirmiştir.³⁴⁰ Anılan kavramların Hesiodos açısından “tarih yanlışlığı” (*anachronique*) olmasına karşın, söz konusu tanrıçaların “insan düzeni”yle yakın bir ilişkisinin olduğu kesindir. Nitekim Horalar “ölümlü insanların işleriyle ilgilenirler”ken (*erga ōreuein katathnētoisi brotoisi*), Moiralar “ölümlü insanlar iye olsunlar diye onlara iyi ve kötü olan şeyi verirler” (*didousi thnētois anthrōpoisin ekhein agathon te kakon te*).³⁴¹ Yine de Themis ile çocuklarının ana konumu insanların değil, Zeus'un düzenidir. Gerçekten Hesiodos Zeus ile Themis ve alt soyu arasında “soy kütüksel (*généalogique*) bir ilişki” kurarak, söz konusu tanrısal varlıkları ilkin “*kosmos*” düzenine ve bunun dolayısıyla insanların düzenine içkin bir duruma getirmiştir.

“Soy kütüksel düşünme” ilkel bir “nedensel düşünme” biçimidir.³⁴² Humecu kavramları ödünç alarak soy kütüksel düşünmenin, bitişik olan, art arda gelen ve aralarında zorunlu bir bağlantının olduğu düşünülen iki *iden*in üst soy ile alt soy, ana-baba ile çocuk kavramlarıyla birlikte düşünülmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu düşünme biçimine göre alt soy, üst soyun çeşitli işlevlerini açığa çıkararak onu tanımlar.³⁴³ Söz gelimi Zeus'un Themis'i eş olarak alması ve bunun sonucunda üç Hora ile üç Moira'nın doğması, bir yandan Themis'in özellikleri olarak Dikē, Eunomiē, Eirēnē ve Moiraları gösterirken, diğer yandan söz konusu özellikleri Zeus'un düzeniyle ilişkilendirir.

³³⁸ Hesiodos, *Theogonia*, 901-906.

³³⁹ West, s.406.

³⁴⁰ Sinclair, s.15, 17.

³⁴¹ Hesiodos, *Theogonia*, 903-906.

³⁴² Solon'da özellikle Dikē bağlamında soy kütüksel düşünmenin yerini nedensel düşünme alacaktır. Bkz. Solmsen, s.114. Bu konuyu ilgili başlıkta ele alacağız.

³⁴³ Trierweiler, *Themis et Dikē*, s.198.

Robert Fowler'e göre "soy kütüksel düşünme"nin üç temel özelliği bulunmaktadır.³⁴⁴ İlki, sözlü ekinlerde soy kütüklerin akışkan (*fluid*) olmasıdır. Nitekim soy kütüklerin genel kullanımı politik erkin elde edilmesinin doğrulanmasıdır ve bu amaçla soy kütükler çeşitlenmiştir. Söz gelimi Themis, Pindaros'ta Zeus'un ilk eşi, ³⁴⁵ Aiskhylos'ta Prometheus'un annesidir.³⁴⁶ İkincisi, soy kütükler çeşitli biçimlerde bölümlenmeler (*segmentation*) görülmesidir. Gerçekten bir eylem kuralının doğrulanması için geniş ve karmaşık, bir konunun doğrulanması için ise dar ve derin bölümlenmeler yeğlenmiştir. Konumuz açısından Homeros'ta gördüğümüz Agamemnon'un değneğinin (*skēptron*) soy kütüğü ilkinde,³⁴⁷ Hesiodos'ta Moiraların Zeus'un kızları yapılması ikincisine örnek oluşturmaktadır.³⁴⁸ *Theogonia*'da üç Moira (Paylar), Zeus'un kızları olmadan önce Nyks'ün (Gece) kendi kendine (*parthenogenesis*) Moros (Kötü Son), Kerler (Yazgılar), Thanatos (Ölüm), Hypnos (Uyku), Oneiroslar (Düşler), Momos (Kınama), Oizys (Sıkıntı), Hesperisler (Altın Elmalarla İlgilenenler), Nemesis (Öfke), Apate (Aldatma), Philodes (Düşkünlük), Geras (Yaşlılık), Eris (Kavga) ile birlikte doğurduğu tanrıçalar olarak betimlenmiştir.³⁴⁹ Söz konusu "çelişki," Moiraların ölümlülere iyi ve kötü olan şeyi Zeus'un düzenine dek istedikleri gibi, Zeus'un düzeninde ise Themis ve üç Horaya bağlı bir biçimde verdikleri düşünülmeye çalışılmıştır.³⁵⁰ Üçüncüsü, soy kütüklerin çocukların ana-babaya bağlanması (*filiation*) yoluyla işlemesidir. Soy kütükler, ayrıcalıkların anadan, babadan ya da her ikisinden gelmesi bakımından anasoylu (*matrilineal*), babasoylu (*patrilineal*) ya da ana-babasoylu olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Hesiodos'un soy kütüksel düşünme biçiminde, en azından tanrısal düzeyde ana-babasoylu olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten Dikē'nin özellikleri yalnızca Zeus'un değil, eş zamanda Themis'in çocuğu olmasından gelmektedir.

³⁴⁴ Robert L. Fowler, "Genealogical Thinking, Hesiod's "Catalogue" and The Creation of the Hellenes," **Proceedings of the Cambridge Philological Society**, No. 44, 1998, s.3-4.

³⁴⁵ H. Maehler (Ed.), **Pindari Carmina cum Fragmentis**, Leipzig: Teubner, 1975, Hymn.30.5.

³⁴⁶ G. Murray (Ed.), "Prometheus Vincit," **Aeschyli Tragoediae**, Oxford: Clarendon Press, 1955, 18.

³⁴⁷ Bkz. Homeros, **Ilias**, 2.100-108.

³⁴⁸ Hesiodos, **Theogonia**, 904.

³⁴⁹ Hesiodos, **Theogonia**, 211-226.

³⁵⁰ Solmsen, s.37-38.

b. Sözcük Olarak Themis

aa. Ad Olarak Themis

aaa. Tekil Themis

Hesiodos tekil bir ad olarak “*themis*”i hiç kullanmamıştır. Homeros’ta tek bir yerde ve “*agorā*” ile birlikte geçen “*themis*,” gördüğümüz üzere, toplantı yerindeki bir tür “yargıevi”ni imler.³⁵¹ Hesiodos’un “yargıevi” olarak “*themis*”i kullanmayı yeğlememiş olmasını, onun “*agorā*”ya yönelik olan bakış açısıyla anlayabiliriz. Nitekim *Theogonia* ile *Erga kai Hemerai*’da “*agorā*”nın geçtiği yerler oldukça azdır ve genellikle olumsuz bir anlamdadır.³⁵² Söz gelimi “*agorā*,” *Theogonia*’nın 89. Dizesinde kamunun (*laos*) dokuncaya uğradığı, *Erga kai Hemerai*’ın 29. ile 30. dizesinde ise uyuşmazlıkların (*neikea*) olduğu bir yerdir.³⁵³ Hesiodos’a göre evinde bol yiyeceği (*bios epētanos*) olmayan birisinin “*agorā*”ya ilgisi az olur ve bu yüzden uyuşmazlıkları izlemek ve dinlemek Perses’i işten alıkoymamalıdır.³⁵⁴ Dolayısıyla Hesiodos, Homeros’un tersine kısıtlı bir toplumsal yaşam öngörerek, Themis’e uygun toplumsal bir düzen için “*agorā*”dan çok Dikē’nin kendi gücüne güvenmiştir.³⁵⁵

bbb. Çoğul Themis

Çoğul ad olarak “*themis*” *Theogonia* ile *Erga kai Hemerai*’da ikişer kez belirmiştir.³⁵⁶

³⁵¹ Bkz. Homeros, *Ilias*, 11.807.

³⁵² Hesiodos, *Theogonia*, 86, 430. Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 29, 30. *Theogonia*’nın 430. dizesinde Hekate’nin “*agorā*”da istediği kişiyi sivrilttiği (*metaprepein*) belirtilmiştir. Bu dizede “*agorā*”nın olumsuz yönde kullanılmadığını söyleyebiliriz.

³⁵³ Hesiodos, *Theogonia*, 86. Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 29, 30.

³⁵⁴ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 27-32.

³⁵⁵ Ulf, s.96.

³⁵⁶ Hesiodos, *Theogonia*, 85, 235. Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 9, 221.

Theogonia'nın 85. dizesinde beylerin (*basileus*) “*dikē*”lerle (*dikēisin*) “*themis*”leri (*themistes*) ayırt ettiklerinden (*diakrinein*) söz edilmiştir.³⁵⁷ Bu bölümde Hesiodos, Mousaların beyler (*basileus*) ve ozanlarla (*aoidos*) olan ilişkisini ele almış ve tanrılara yakın olarak gördüğü bu iki tür insanı karşılaştırmıştır.³⁵⁸ Mousalar Zeus’un beşinci eşi Mnemosyne’den (Bellek) olan bir tür “esin” tanrıçalarıdır.³⁵⁹ *Theogonia*’da sayısı dokuz olan Mousaların adları, sırasıyla Kleio, Euterpe, Thaleia, Melpomene, Terpsikhore, Erato, Polymnia, Ouranie ve Kalliope’dir. Bir yandan en önde gelen (*prophēstatē*) Mousa olan Kalliope’nin “saygıdeğer beyler”e (*aidōios basileus*) eşlik ettiği (*opēdeen*) belirtilmiştir. Diğer yandan genel olarak Mousaların, Zeus’un beslediği (*Diotrephēs*) beylere doğarken bakıp (*horaein*) onları onurlandırıdığı (*timaein*) ve dillerine (*epi glōssēi*) tatlı bir damla (*glykerēn eersēn*) döktükleri aktarılmıştır. Böylece ağızından yumuşak (*meilikhos*) sözler akan beyler “doğru *dikē*”lerle (*itheīēisi dikēisin*) “*themis*”leri ayırıştırabilmekte ve “*agorā*”da kararlı bir biçimde konuşarak (*asphaleōs agoreuein*) ustalığıyla (*epistamenōs*) büyük bir uyumsuzluğu bile (*kai mega neikos*) çabucak (*aipsa*) sona erdirebilmektelerdir. Buradaki “*dikē*”nin “yargı kararı”, “*themistes*”in ise Themis’in öngördüğü yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükleri imlediği açıktır. Nitekim Homeros’ta olduğu gibi Hesiodos’ta da bir yargıcın temel amacı, bir istemin yargı kararıyla tanrısal düzene uygun düşüp düşmediğini saptamaktır. Bütün bunlara ek olarak Hesiodos’a göre beyler, “kamu”nun (*laos*) “*agorā*”da dokuncaya uğradığı sırada kimilerini “yumuşak sözlerle ikna ederek” (*melakoisi epeessin paraphēmī*) işleri tersine kolayca (*rhēidiōs*) çevirebildikleri (*metatropa teleusi*) için “sağgörülü”lerdir (*ekhephrōn*). Topluluk (*agōn*), böyle göze parçan beylere bir tanrıymış gibi (*theos hōs*) ılımlı bir saygıyla (*aidoi meilikhiēi*) yararlanmaya çalışırlar.

Hesiodos ozanları, beylere koşut bir biçimde betimlemiştir.³⁶⁰ Beyler Zeus’tan, ozanlar ise Mousalarla Apollon’dan gelir. Mousalar beylere bakıp onları onurlandırırken, sevdiği (*phileein*) ozanları kutsar (*olbios*) ve böylelikle “ses”leri (*audē*) ağızından “tatlı” (*glykerē*) bir biçimde akar. Beyler nasıl ki doğru yargılarla Themis’e göre kararlar verip kamunun gönenmesini sağlıyorsa, ozanlar da önceden yaşamış insanların ve Olymposlu tanrıların şanlı işlerini (*klea*) anlatarak yüreği

³⁵⁷ Hesiodos, *Theogonia*, 85.

³⁵⁸ Hesiodos, *Theogonia*, 75 vd.

³⁵⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 915-917.

³⁶⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 94 vd.

(*tymōi*) üzüntü (*penthos*) içinde birisinin tasasını (*dysphrosynē*) unuttururlar. Eş biçimde, kamu için kötü giden işleri beyler ikna edici sözlerle çabucak ve kolayca, ozanlar ise Mousaların esinlediği sözleri şakıyarak (*hymnein*) tez bir biçimde (*takheōs*) tersine çevirirler (*paratrepein*). Hesiodos’a göre beylerin ve ozanların bu özellikleri, Mousaların insanlara verdiği kutsal bir armağandır (*hierē dosis* ya da yalnızca *dōra*).

Bu anlatıdan yola çıkarak, ilkin, beylerin Hesiodos'ta açıkça birer yargıç olduklarını söyleyebiliriz. Homeros'ta bir beyin, gördüğümüz üzere, uyuşmazlığa çözüm sunan “*gerōn*”lardan biri ya da “*istōr*”un kendisi olup olmadığı belirsizdi. Buna karşın *Theogonia*'da bir bey, “kamu”nun (*laos*) sorunlarını sonuca bağlayan, *i.e.*, istemleri “doğru yargı kararları”yla (*itheīēisi dikēisin*) Themis'in düzenine uygun olup olmadığını saptayan kişidir. İkinci olarak, belirli nitelikler taşıyan beylerin eylemlerine tanrısallık yüklenmiştir. Homeros beylerin tanrısallığını daha çok köken bakımından, Hesiodos ise gerek köken gerek davranış açısından sağlamaya çalışmıştır.³⁶¹ Gerçekten Homeros'ta beyler ile beylik Zeus'tan gelirken, Hesiodos'ta bunun yanı sıra beylerin etkinlikleri Mousalarla ilişkilendirilmiştir. Söz gelimi, Zeus'tan gelen kimi beylere Mousaların uyuşmazlık çözebilme yetisini vermesi (*dosis*) ya da Kalliope'nin onları izlemesi, esin tanrıçalarını beylerin eylemlerinin birer dayanağı durumuna getirmiştir.

Üçüncü olarak, düzenin sağlanması adına “yargı”nın (*dikē*) “doğru” (*ithys*), *i.e.*, Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun olması yeterli görülmemiştir. Homeros'ta “*dikē*” ile “*biē*”nin karşılığı üzerinden, tanrısallığın düzenin toplumsal düzene içkin olduğunu görmüştük. Hesiodos ise beyleri Mousalar aracılığıyla ozanlara yaklaştırarak, Themis'in dizgesine uygun bir düzenin sürdürülebilmesi için yargının (*dikē*) yalnızca içeriğinin (*materia*) doğru (*ithys*) olmasını değil, eş zamanda “ikna edici” bir biçimde (*forma*) olması gerekliliğini öngörmüştür.³⁶² Bu açıdan ilk kez Hesiodos, “*themis* ve “*dikē*” ile “*rhētorikē*”nin yakın bir ilişki içinde bulunduğunu göstermiştir.³⁶³ Bunun da ötesinde Hesiodos, iknaya

³⁶¹ Buna karşın Gagarin, Hesiodosçu beyi salt bir yargıca indirgeyerek, Homerosçu beyden daha dar olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Gagarin, *The Poetry of Justice*, s.63.

³⁶² Benzer yönde bkz. Gagarin, *The Poetry of Justice*, s.64.

³⁶³ Benzer yönde bkz. Sinclair, s.20.

tanrısal düzen açısından da önem vermiştir. Gerçekten *Theogonia*’da İkna (Peithō), salt bir sözcük değil, eş zamanda Okeanos’un kızı olan bir tanrıçadır.³⁶⁴

Theogonia’nın 235. dizesinde Nereus’un “*themis*”leri (*themistes*) unutmadığını ve “*dikaion*”ları (*dikaia*) bildiği belirtilmiştir.³⁶⁵ Yalansız (*apseudea*) ve dürüst (*alēthea*) olarak nitelenen Nereus, Gaia’nın Pontos ile birleşmesinden doğan ilk kuşak tanrılardan birisidir.³⁶⁶ Nereus’un “yanılmaz” (*nēmertēs*) ve “ince” (*ēpios*) olduğu, ayrıca “*themistes*”i unutmadığı ve “*dikaia*” ile “ince düşünceler”i (*ēpia dēnea*) bildiği (*eidenai*) için tanrılarca “*gerōn*” (“yaşlı”) olarak adlandırılmıştır.³⁶⁷ Buradaki “*themistes*” tanrısal düzenin öngördüğü yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükleri, “*dikaia*” ise söz konusu düzene uygun olan şeyleri imler. Hesiodos’ta tanrısal düzen, gördüğümüz üzere, tanrısal varlıkların üreme ve çatışma sonucunda iye oldukları “onur”a (*timē*), *i.e.*, Khaos’taki yeri ve konuma göre oluşur. Bir tanrının yeri ve konumu ona kimi yetki ve ayrıcalıklar sağlarken, başkalarına yükümlülük ve görevler yükler. Dolayısıyla yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklerin tanınmaması, onurun hiçe sayılmasıdır. Öyleyse düzeni yeniden sağlamaya götüren çatışmaya yol açmamak için anılan yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesi (*themistes*) unutulmamalı ve tanrısal düzene uygun olan şeyler (*dikaia*) bilinmelidir. Bu iki gerekliliğe uyan Nereus’un neden “*gerōn*” (“yaşlı”) olarak nitelendiği ilk bakışta anlamsız gelebilir. Gelgelelim, Homeros’ta yaş bakımından genç (*koros*) bir bey (*basileus*) olan Diomedes’in “*gerōn*” olarak nitelendiğini göz önüne aldığımızda,³⁶⁸ “*gerōn*” sözcüğünün “bedence yaşlı” olmayı değil, “zihince olgun” olmayı imlediğini söyleyebiliriz.³⁶⁹

Erga kai Hemera’ın 9. dizesinde Hesiodos, Zeus’tan “*themis*”leri (*themistes*) “*dikē*”yle (*dikēi*) düzeltmesini (*ithynein*) dilemiştir.³⁷⁰ *Theogonia* ile *Erga kai Hemera* Mousalar’a seslenmekle başlamasına karşın ilk yapıt esin tanrıçarının, ikincisi ise Zeus’un övgüsüyle sürdürülmüştür. Söz konusu ayrılığın nedeni, iki şiirin konularının özdeş olmamasıdır. Nitekim, genel olarak söylersek, *Theogonia* Mousaların

³⁶⁴ Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 349.

³⁶⁵ Hesiodos, *Theogonia*, 235.

³⁶⁶ Hesiodos, *Theogonia*, 233.

³⁶⁷ Hesiodos, *Theogonia*, 235-236.

³⁶⁸ Bkz. Homeros, *Ilias*, 9.54.

³⁶⁹ Benzer yönde bkz. Ulf, s.89.

³⁷⁰ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 9. Burada kullanılan *imperativus* kipi bir buyruğu değil, dileği iletir.

aktarımıyla Khaos'tan başlayıp Zeus'un kendi düzenini kurmasıyla sonuçlanan “kosmos”la ilgiliyken, *Erga kai Hemerai* tikel bir ilişki üzerinden ve Zeus'un düzeni dolayımıyla toplumsal düzene ilişkindir. *Erga kai Hemerai*'ın başlangıcında yer alan övgüye göre Zeus, ölümleri ünlü yapan ve yapmayan (*aphatoi te phatoi te*), adlı sanlı kılan ve kılmayan (*rhētoi te arrētoi te*), güçlendiren (*briaein*) ve bastıran (*briaonta khaleptein*), önde olanı düşüren (*arizēlon minythein*) ve arkada olanı yükselten (*adēlon aeksein*), eğri olanı düzelten (*skolion ithynein*) ve görkemli olan şeyleri söndüren (*agēnora karphein*) baş belirleyicidir.³⁷¹ Hesiodos bu gibi nitelikler taşıyan Zeus'a, kardeşi Perses'e “gerçek şeyleri” (*etētyma*) söylediği (*mytheesthai*) sırada var olan “themistes”i “dikē” aracılığıyla doğrultması (*ithynein*) için yakarmıştır.

Bağlamda geçen “dikē,” tanrısal bir “kararı”nı imler. Nitekim Zeus, kendi düzenine içkin, yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine karar veren bir “bey” (*basileus*) ya da “efendi”dir (*anaks*). “Themistes”in ise, “doğru (*ithys*) duruma getirilmesi” (*ithynein*) istenmesini göz önüne alarak, Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesini değil, beylerce (*basileis*) “eğri” (*skolios*) olarak belirlenmiş yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükleri gösterdiğini savlıyoruz. Homeros'ta eğri “themis”ler vermenin (*skoliās themistās krinein*) olanaklı olduğunu görmüştük.³⁷² Benzer bir biçimde Hesiodos, “eğri olanı düzelten” Zeus'tan “eğri olan yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük”leri düzeltmesini dilemiştir. Söz konusu “eğri themis”ler, bir yandan Hesiodos'un Perses ile olan ilişkisiyle, diğer yandan genel olarak insan toplumuyla ilgilidir. Nitekim Hesiodos, *Erga kai Hemerai*'ın tikel konusu olan miras uyuşmazlığını tanrısal düzen bağlamında değerlendirmiş ve böylece çözüm önerilerine genel bir dayanak sağlamıştır.³⁷³ Söz konusu çatışmaya göre Perses, miras paylarının (*klēron*) daha önceden dağıtılmış olmasına karşın, “armağan yiyen beyler”e (*basileis dōraphagoi*) “büyük şeyler vererek” (*mega kydainein*) daha çoğunu ele geçirmiştir (*harpazein*).³⁷⁴ Beylerin Perses için ayrıcalıklar belirleyen kararı (*themis*) Hesiodos'un “payı”na, *i.e.*, Themis'in dizgesine aykırı olması nedeniyle eğridir (*skolios*). Hesiodos kendi uyuşmazlığına bir çözüm getirmesinin ötesinde, tüm eğri “themis”leri düzeltecek ve böylece tanrısal düzene uygun bir toplumsal düzen kuracak çeşitli önerilerde bulunmuştur.

³⁷¹ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 3-7.

³⁷² Bkz. Homeros, *Ilias*, 16.388.

³⁷³ Benzer yönde bkz. Ulf, s.93.

³⁷⁴ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 37-39. “Beylerin” (*basileis*) çoğul olarak kullanılması, Homeros'ta olduğu gibi Hesiodosçu toplumun “polis”inde de birden çok beyin bulunduğunu göstermektedir.

Erga kai Hemerai'ın 221. dizesinde “*themistes*,” öğretide “Dikē’ye Yakarış” (*sermon on Dikē*) denen bir bölümde kullanılmıştır.³⁷⁵ Bu nedenle söz konusu bağlamı ilgili başlıkta ele alacağız.

bb. Eylem Olarak Themis

Eylem olarak “*themis*”in Hesiodos’ta yalnızca “*themis estin*” biçimi bulunmaktadır. Yine de, *Erga kai Hemerai*'ın 9. dizesindeki “*themistes*”in, “yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük belirlemek” anlamındaki “*themisteuein*” eyleminin sonucu olarak kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz. “*Themis estin*” ise *Theogonia* ile *Erga kai Hemerai*'da birer kez geçmiştir.³⁷⁶ Homeros’ta gördüğümüz üzere “*themis estin*” kişisiz eylemi, doğrudan Themis’in olur verdiği, uygun gördüğü, doğal karşıladığı, istediği, beklediği ya da olur vermediği, uygunsuz gördüğü, doğaya aykırı dediği, istemediği, beklemediği, yasakladığı eylemleri göstermektedir. Hesiodos’ta da benzer bir anlam çemberi söz konusudur. Nitekim *Theogonia*'nın 396. dizesinde Zeus’un, Themis’in uygun gördüğü biçimde (*hē themis estin*), Kronos eliyle “onur”dan (*timē*) ve “onur payı”ndan (*gerās*) yoksun bırakılan tanrısal varlıkların “onur” ve “onur payları”nın yücelteceği (*epibainein*) belirtilmiştir.³⁷⁷ Koşut bir biçimde, *Erga kai Hemerai*'ın 137. dizesinde Themis’in insanlardan, tanrılara ibadet etmeyi (*therapeuein*) ve onlar için kutsal sunaklarda (*hierois epi bōmois*) kurban kesmeyi (*erdein*) beklediği saptanmıştır (*hē themis*).³⁷⁸

cc. Ön Ad Olarak Themis

Ön ad olarak “*themis*” yalnızca Hesiodos’un bir kalıntısında (*fragmentum*) ve bileşik bir ad olan “*themistopolos*” sözcüğünde belirmiştir.³⁷⁹ İlgili kalıntıda “*themistopolos*,” Aiolos’un birer “bey” (*basileus*) olan oğulları Kretheus, Athamas,

³⁷⁵ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 213-285. Kullanım için bkz. Claus, s.74.

³⁷⁶ Hesiodos, *Theogonia*, 396. Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 137.

³⁷⁷ Hesiodos, *Theogonia*, 396.

³⁷⁸ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 137. Bu dizede “*estin*” gizli (*scilicet*) olarak kullanılmıştır.

³⁷⁹ R. Merkelbach & M. L. West (Ed.), *Fragmenta Hesiodica*, Oxford: Clarendon Press, 1967, Fr.10.1.

“çeşitli düzenleri olan” (*aiolomētēs*) Sisypnos, “yüreği coşkun” (*hyperthymos*) ve “*adikos*” Perieres için kullanılmıştır.³⁸⁰ Homeros’ta geçen “*dikaspolos*” adında karşılaştığımız “*poleein*” eyleminin, “*dikās*” düz tümleciyle (*accusativus obiectivus*) birlikte “yargılara varmak” anlamına geldiğini görmüştük.³⁸¹ Eş biçimde “*themistopolos*” sözcüğündeki “*poleein*” eylemi, “*themistos* olan şey ya da şeylere varmak” demeye gelir.³⁸² “*Themistos*,” ya Themis’in düzenin ya da söz konusu tanrısal dizgeye uygun olan ya da olmayan toplumsal bir düzenin yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükleriyle ilgili olan veya bunlara uygun olan şeydir. “*Themistopolos*”un “beyler”in (*basileis*) açıklayıcısı (*appositio*) olarak bulunması nedeniyle “yargıç” sözcüğünü imlediği; “*themistos*”un ise, “*themistopolos*”un “*adikos*,” i.e., Themis’in dizgesine uygun olmayan bir bey (*basileus*) ile birlikte yer aldığı için herhangi bir toplumsal düzenin anılan dizgesine uygun olan bir şeyi gösterdiği sonucuna varıyoruz.

B. Dikē

a. Kişi Olarak Dikē ile Phylakes

Homeros’ta “*dikē*”nin yalnızca bir sözcük olduğunu, tanrıça Dikē’nin yerine Litēlerin bulunduğunu görmüştük. Hesiodos ise Dikē’yi Litē tanrıçalarının yerine kişileştirmesinin yanı sıra, tanrısal düzenin korunmasında Zeus’a ve “Gözcüler”e (*Phylakes*) büyük bir önem vermiştir. Söz konusu tanrıça Dikē *Theogonia*’da bir kez, *Erga kai Hemera*’da dört kez belirtmiştir.³⁸³ Gözcüler ise *Theogonia*’da hiç geçmezken, *Erga kai Hemera*’da iki kez görünmüştür.³⁸⁴

Theogonia’nın 902. dizesinde Dikē’nin, diğer iki Hora (Eirēnē ile Eunomiē) ve üç Moira (Klotho, Lakheisis ve Atropon) ile birlikte Zeus ve Themis’in kızı olduğu belirtilmiştir.³⁸⁵ Yukarıda, Themis ve çocuklarının Zeus ile olan ilişkilerini soy kütüksel düşünme bakımından irdlemiştik. Burada ise Dikē’yi annesi Themis ve

³⁸⁰ Hesiodos, **Fragmenta**, Fr.10.2-3.

³⁸¹ Bkz. Homeros, *Ilias*, 1.238. Homeros, *Odysseia*, 11.186.

³⁸² Bailly, “*θεμιστοπόλος*,” **Dictionnaire Grec-Français**, s.923.

³⁸³ Hesiodos, *Theogonia*, 902. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 213, 217, 220, 256.

³⁸⁴ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 123, 253.

³⁸⁵ Hesiodos, *Theogonia*, 902.

kardeşleri Eirēnē ile Moiralar bağlamında ele alacağız.³⁸⁶ Hesiodos'un Dikē'yi Themis'in bir kızı olarak betimlemesi, bir yandan Dikē'nin ancak Zeus'un Themis ile birleşmesinden ortaya çıkacağını, diğer yandan Themis'in düzeninin Dikē olmadan sağlanamayacağını, öte yandan Dikē'nin Themis'e göre daha özel bir konuma iye olduğunu göstermektedir. Özellikle son açıdan, Themis'in belirli özelliklere iye genel tanrısal düzeni, Dikē'nin ise söz konusu düzene özel olarak uygunluğu simgelediğini söyleyebiliriz. Bir başka deyişle Hesiodos, Homeros'ta belirtmeye başlayan “*themis*” ile “*dikē*” arasındaki ilişkiyi Dikē'yi kişileştirerek bir soy kütüğüne bağlamış ve böylece Zeus'un düzenini açık kılmıştır.

Dikē'nin ardından ikinci Hora, sözcük anlamıyla “barış”ı imleyen Eirēnē'dir.³⁸⁷ Homerosçu evren imgesinde bir “*polis*”in düzeninin sağlanabilmesi için uyumsuzlukların (*neikos*) barışçıl bir yöntemle, *i.e.*, yargı yoluyla çözülmesinin kaçınılmaz bir koşul olduğunu görmüştük. Hesiodos Eirēnē'yi Themis'in kızı ve Dikē'nin kardeşi yaparak, Zeus'un düzeninde barışın ancak Themis ile ilişkisinden vara gelebileceğini ve toplumsal düzende barış olmadan “*themis*” ile “*dikē*”nin olanaksız olduğunu anlatmak istemiştir.

Horalar dışında, Themis ile Zeus'un öteki üç kızı Moiralardır.³⁸⁸ Homeros'ta genellikle “yazgı” olarak çevrilen “*moira*”ların bir kişiliğe iye olup olmadığı ve insanları kimi yönlerden belirleyen bu “güç”lerin Zeus'un elinde mi olduğu, yoksa Zeus'un da üstünde mi durdukları oldukça tartışmalı bir konudur.³⁸⁹ Hesiodos açısından ise açıkça birer kişiliğe iye olan Moiralar, “insanlara iyi ve kötü olan şeyi doğumları sırasında veren” (*didousi thnētois anthrōpoisin ekhein agathon te kakon te*) “pay” tanrıçalarıdır.³⁹⁰ Buna ek olarak Hesiodos anılan tanrıçaları, Zeus'un çocukları olarak “tanrılarla insanların efendisi ve beyi” olan baş tanrının güdümüne sokmuşken, Themis'in kızı ve Dikē'nin kardeşi olarak da doğrudan tanrısal düzenle ilişkili bir duruma getirmiştir. Bir başka deyişle Zeus, kendi düzeninde tanrıların ve insanların “paylarını” (*moira*) biçen ve bunu da gelişigüzel isteğine göre değil, “*themis*” ile “*dikē*”ye göre gerçekleştiren bir baş güçtür.

³⁸⁶ Eunomiē'yi ilgili başlıkta inceleyeceğiz.

³⁸⁷ Hesiodos, *Theogonia*, 902.

³⁸⁸ Hesiodos, *Theogonia*, 904-6.

³⁸⁹ Bkz. Allan, s.14. Greene, s.17. James Duffy, "Homer's Conception of Fate," *The Classical Journal*, Vol. 42, No. 8, 1947, s.477 vd.

³⁹⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 905-6.

Hesiodos *Erga kai Hemerai*'ın 213. ile 285. dizeleri arasına, öğretilde “Dikē’ye Yakarış” (*sermon on Dikē*) olarak adlandırılan bir bölüm yerleştirmiştir.³⁹¹ Söz konusu yakarının başlangıcında ozan, kardeşi Perses’in Dikē’ye kulak verip (*akouein*) Hybris’i desteklememesi (*ophellein*) gerektiği belirtilmiştir.³⁹² Hesiodos’a göre Hybris aşağı (*deilos*) insanlar için tamamen kötü bir şeydir (*kakos*) ve soylular (*esthlos*) bile ona kolayca dayanamayıp “atē” (bilinçsizlik) nedeniyle Hybris’in altında ezilmektelerdir. Bu nedenle “dikaion” olan, *i.e.*, Themis’in düzenine uygun olan şeylere giden yol daha iyidir (*kreissōn*) ve bunu yalnızca “alık olanlar” (*nēpios*) başına gelenlerden (*paskhein*) sonra anlarlar (*gignōskein*). Öyleyse Dikē’nin eninde sonunda (*es telos*) gelip Hybris’i dizginlemesi (*iskhein*), tanrısal düzenin bir gereğidir. Toplumsal düzende “armağan yiyen” (*dorōphagos*) beylerin (*basileis*) eğri yargılarla (*skoliēis dikēis*) yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülükleri (*themistas*) belirlemesiyle (*krinein*) birlikte Yemin (Horkos) eğri yargılarla (*skoliēisi dikēisin*) yürümeye başlar ve böylelikle Dikē “polis”in dışına çekilip çıkarılır (*helkein*). Bunun ardından Dikē, “polis” ve orada yaşayan (*ēthos*) “kamu” (*laos*) için ağlayarak, kendisini dışarı sürüp (*ekselaunein*) “doğru olan şeyi” (*itheian*) pay etmeyen (*nemein*) insanlara “kötülük” (*kakon*) getirir.

Söz konusu eylemini Dikē, Zeus aracılığıyla gerçekleştirir. Nitekim Olymposlu tanrılarca sayılan (*aidoios*) ünlü (*kydros*) Dikē, biri kendisine eğri bir biçimde (*skoliōs*) kendisine dil uzatıp (*onotazein*) dokunca verdiğinde (*blaptein*), kamunun (*dēmos*) “beyler”in (*basileis*) “bilinçli kötülüğü”nün (*atasthalia*) karşılığını ödemesi (*apotinein*) amacıyla çabucak Zeus’un yanına oturur ve babasına insanların “adikos noos”unu, *i.e.*, “Themis’in dizgesine uygun düşmeyen yönelimi”ni anlatır (*gēryein*).³⁹³ Bunun üzerine Zeus, kötü (*kakē*) Hybris ile uygunsuz işlere (*skhetlia erga*) gözetenler (*mellein*) için bir “dikē” pay biçer (*tekmairesthai*). Burada geçen “dikē”nin, Zeus’un Themis’in dizgesine uymayanlara yönelik belirlediği bir pay olmasını göz önünde tutarak, tanrısal bir “karşılık” ya da “yaptırım” olduğunu söyleyebiliriz.³⁹⁴ Hesiodos açısından söz konusu olumsuz karşılığın nesnesi, yalnızca düzene aykırı davrananlar

³⁹¹ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 213-285. Kullanım için bkz. Claus, s.74.

³⁹² Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 213 vd.

³⁹³ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 256 vd.

³⁹⁴ Ayrıca *Erga kai Hemerai*’ın 249. dizesinde, beylerin (*basileis*) sözü edilen “karşılık” ya da “yaptırım” (*tēnde dikēn*) üzerine düşünceleri (*karaphrazesthai*) gerektiği ortaya konmuştur. Bkz. Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 249.

değil, sıklıkla ilgili topluluğun tüm üyeleridir. Nitekim Homeros'ta da bir benzerini gördüğümüz üzere, “kötü bir insan”ın (*anēr kakos*) sınırı aşır (*alitainēin*) bilinçli kötü eylemler tasarlaması (*atasthala mēkhanaesthai*) çoğunlukla “tüm polis”in (*sympasa polis*) acı çekmesi (*apauraein*) sonucunu doğurur.³⁹⁵ Gerçekten ilgili durumda Zeus gökyüzünden bir yıkım (*pēma*), açlık (*limos*) ya da veba (*loibos*) gönderir ve böylece insanlar ölür, kadınlar doğum yapmaz ve evler küçülür. Başka bir zamanda ise Zeus geniş bir orduyu ya da bir “polis”in duvarını yok eder veya öcünü denizdeki gemilerden alır (*apainynai*).³⁹⁶

Tersine, yabancılarla yerlilere “doğru *dikē*”lerini (*dikās itheiās*) veren (*didonai*) ve “*dikaion*”dan, *i.e.*, tanrısal düzene uygun olandan sapmayan toplumlara Zeus olumlu sonuçlara neden olur.³⁹⁷ İncelediğimiz bağlamda beliren “*dikē*”nin, “vermek” (*didonai*) eylemiyle birlikte kullanılması nedeniyle, “yargıya varmak” etkinliği sonucunda ortaya çıkan “yargı kararları”nı değil, “yargı kararları”yla belirlenen “paylar”ı gösterdiğini saptayabiliriz. Toplumdan olsun ya da olmasın herkese “doğru paylar” dağıtan “polis” filizlenir (*thallein*) ve “kamu”su (*laos*) çiçek açar (*anthein*). Eirēnē (Barış) yeryüzünde (*ana gēn*) olur ve Zeus onlar için hiçbir zaman savaş payını biçmez (*tekmairesthai*). “*Ithydikēs*” insanlara ne açlık (*limos*) ne de “*atē*” (bilinçsizlik) erişir, tersine şenliklerde özen gösterdikleri işlerin meyveleri dağıtılır. Bileşik bir ad olan “*ithydikēs*”in “doğru yargı” (*itheia dikē*) veren insanları imlediği açıktır. Söz konusu kişiler için toprak (*gaia*) bol bol ürün (*bios*) sağlar, koyunlar yünlerle doludur, kadınlar ana babasına benzer çocuklar doğurur. Böylece kamu iyi şeylerle (*agathoisī*) sürekli olarak filizlenir (*thallein*) ve ürünlerini (*karpos*) toprak verdiği için de gemiyle uzaklara açılmaz.

Hesiodos’un bu uzun anlatısından çıkardığımız ilk sonuç, Hybris’in açıkça Dikē’nin ve dolayısıyla Themis’in karşıtı olmasıdır. Dahası Nagy, *Erga kai Hemeraı*’da “*Dikē Polis*”i ve “*Hybris Polis*”i olmak üzere birbirine karşıt iki toplum düşüncesinin olduğunu belirtmiştir.³⁹⁸ Bir sözcük olarak “*hybris*”in Hesiodos’taki anlamı konusunda öğretilde bir uzlaşım bulunmamaktadır. Söz gelimi “*hybris*” için Friedrich Solmsen “törel kötülük” (*moral evil*),³⁹⁹ Michael Gagarin “saldırı” ya da

³⁹⁵ Hesiodos, *Erga kai Hemeraı*, 240-241.

³⁹⁶ Hesiodos, *Erga kai Hemeraı*, 238-247.

³⁹⁷ Hesiodos, *Erga kai Hemeraı*, 232 vd.

³⁹⁸ Nagy, s.66.

³⁹⁹ Solmsen, s.84.

“kaba güç” (*violence*),⁴⁰⁰ Matthew W. Dickie ise “şeylerin uygun düzeninin aşılması” (*transgression or overstepping of the due order of things*) olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰¹ “*Hybris*”ın, Themis’in düzenine uygunluk anlamındaki “*dikē*” bakımından törel, “uygunsuz” olması açısından ise “kötü” olduğu açıktır. Bununla birlikte “uygunsuz işler” (*skhetlia erga*) gibi başkaca törel kötülüklerin bulunması nedeniyle “*hybris*” bu biçimde tanımlanamaz.⁴⁰² Yine, saldırının ya da kaba gücün “*hybris*”ın bir örneği olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte “tanrılara saygı göstermeme” eylemine benzer saldırı ya da kaba güç içermeyen bir “*hybris*” olanaklıdır.⁴⁰³ Son olarak “*hybris*”ın, yalnızca, “düzenin çizdiği sınırları geçme” olmadığını saptayabiliriz. Nitekim “*hybris*,” Homeros’ta gördüğümüz gibi, bir kişinin diğer bir kişiden üstün olduğunu ortaya koyma ereğiyle ilgili kişinin “onuru”nu (*timē*) saymayacak bir davranış sergilemesidir.⁴⁰⁴ Hesiodosçu düzende söz konusu “*hybristikos*” eylem doğal olarak olanaklıdır. Ayrıca ilgili davranışın karşılığı ne toplumsal ne de tanrısal düzence anında verilmesi kaçınılmazdır. Gelgelelim, tıpkı Ouranos ile Kronos eliyle bozulan tanrısal düzenin yeniden sağlanması gibi, Dikē’nin “*hybristikos*” yapıp etmelerin eninde sonunda (*es telos*) ödünü Zeus’tan aldırması, insanca düzene içkin bir özelliktir.

İkincisi, Hesiodos açısından Dikē’nin bir kişiliğe iye olmasına karşın, kendi başına bir güç olmamasıdır. Bir başka deyişle Tanrıça Dikē’ye özgü yetki alanının kullanımı, Themis ile Zeus’un kızı olarak belirli bir sınırlamaya bağlı olmasının yanı sıra, ancak babası Zeus’un aracı olmasıyla olanaklıdır. Söz gelimi, “armağan yiyen” (*dorōphagos*) beylerin eğri yargılara (*skolias dikas*) varması ya da birinin ona dil uzatıp (*onotazein*) dokunca vermesi (*blaptein*) durumunda Dikē, ağlamaktan ya da babasının yanına sığınıp ilgili davranıştan yakınmaktan başka bir şey yapamamıştır. Söz konusu eylemlerin karşılığı (*dikē*), Dikē eliyle kendiliğinden ve kendi gücüyle değil, Zeus aracılığıyla verilmiştir. Dahası, Dikē’nin eninde sonunda (*es telos*) Hybris’i bastıracağına (*iskhein*) belirtilmesine karşın, söz konusu “son”un ne zaman olduğu, daha açık bir deyişle Dikē’ye karşı “*hybristikos*” davranışlar için Zeus’un ne zaman öç alacağı belirsizdir. Bu bakımdan Zeus, tanrısal düzenin kurucusu olduğu gibi, eş zamanda koruyucusudur. Gerçekten Themis’in tanrısal düzenin, Dikē’nin ise

⁴⁰⁰ Gagarin, *Dikē in the Works and Days*, s.90.

⁴⁰¹ Dickie, s.98-99.

⁴⁰² Bkz. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 238.

⁴⁰³ Bkz. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 192.

⁴⁰⁴ Benzer yönde bkz. Fisher, s.177.

toplumsal düzenin tanrısal düzene uygunluğunun simgesi olmasının ötesinde, her iki tanrıçanın düzenin ya da uygunluğun korunmasına yönelik Zeus'tan bağımsız yetki ya da güçleri yoktur.

Üçüncüsü, Hesiodos'un anlatıda Homerosçu benzetmeler kullanmasıdır. Homeros'ta insanların “*agorā*”da zorla (*biē*) eğri kararlar vererek (*skoliās themistās krinein*) “*dikē*”yi “*polis*”in dışına sürdüklerini (*ekselaunein*), Zeus'un “*dikē*”ye aykırılığın öcünü (*opis*) sel, fırtına, taşkın gibi doğal afetlerle aldığını ve tersine, “*eudikia*”ları (“iyi yargı verme biçimleri”ni) sürdüren “alnı açık” (*amymōn*) ve tanrılardan korkan (*theoudēs*) bir beyin (*basileus*) iyi önderliliğinin (*euēgesia*) toprağın, ağaçların, denizin ve sürülerin bolca ürün vermesi gibi olumlu doğa koşullarını doğurduğunu görmüştük. Benzer bir biçimde *Erga kai Hemera*'da da tanrıça Dikē “*polis*”in dışına çekilip çıkarılmış (*helkein*) ya da sürülmüştür (*ekselaunein*). Ayrıca Zeus, bir yandan kötü (*kakē*) Hybris ile uygunsuz işleri (*skhetlia erga*) gözetenler ya da kötü bir insanın (*anēr kakos*) sınırı aşması (*alitainēin*) ve bilinçli kötü eylemler tasarlaması (*atasthala mēkhanaesthai*) yüzünden bütün polis (*sympasa polis*) için yıkım, açlık, veba ve benzeri “karşılıklar” (*dikē*) pay biçmiştir (*tekmairesthai*). Diğer yandan herkese “doğru *dikē*”ler (paylar) veren ve Themis'e uygun olandan (*dikaion*) sapmayan, “doğru yargılar veren” (*ithydikēs*) insanlara savaş, açlık, “*atē*” (bilinçsizlik) göndermeyip onları toprağın, hayvanların, insanların verimliliğiyle ödüllendirmiştir.

Erga kai Hemera'ın 124. ile 254. eş dizelerinde “*dikē*”leri ve “uygunsuz işleri” (*skhetlia erga*) gözleyen (*phylassein*) bir takım “Gözcüler”den (Phylakes) söz edilmiştir.⁴⁰⁵ Hesiodos ilk eş dizenin bağlamında, insanları nereden gelip nereye gittiklerini ortaya koymak amacıyla öğretide “Soylar Söylencesi” adı verilen bir söylence anlatmıştır.⁴⁰⁶ Hesiodos'a göre insanların iyiden kötüye (*khereiōn*) doğru giden ve adları “altın” (*khryseon genos*), “gümüş” (*argyreon genos*), “tunç” (*khalkion genos*), “alp” (*andrōn herōōn genos*) ve “demir” (*sidēreon genos*) olmak üzere beş soyu (*genos*) vardır. Altın soyu, Kronos'un bey olduğu (*embasileuein*) zamanda tanrılarca yapılan (*poieein*) ilk insanlardır. Tanrılar gibi (*hōste theoi*) yaşadıkları belirtilen altın soylular işlerden (*ponoi*) ve yoksulluktan (*oizyos*) uzaktalardı. Korkunç

⁴⁰⁵ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 124, 254.

⁴⁰⁶ Bkz. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 109 vd.

yaşlılık (*deilon gēras*) onlara yaklaşmamış ve bütün kötü şeylerden ötesinde (*kakōn ekstosthen hapantōn*), bastıran bir uyku (*hypnos*) gibi ölmüşlerdir. Toprak bu soyun üzerini örttüğünde (*kalyptein*), “ölümlü insanların Gözcüleri” (*Phylakes thnētōn anthrōpōn*) olan “tanrısal varlıklar”a (*daimones*) dönüşmüşlerdir. “Dikē’ye Yakarış”ta sayılarının 30.000 olduğu söylenen Zeus’un Gözcülerinin işlevi, toprağın her yanına ayak basarak “dikē”lerle “uygunsuz işleri” (*skhetlia erga*) gözlemektir (*phylassein*).⁴⁰⁷ İncelediğimiz bağlamda geçen “dikē”lerin “yargı kararları”nı imlediğini söyleyebiliriz. Nitekim ikinci eş dizeden önce gelen dizelerde insanların arasında bulunan ölümsüzlerin (olasılıkla, Gözcüler’in), tanrıların öcünü (*opis*) göz ardı ederek (*alegein*) birbirlerini “eğri yargılarla” (*skoliēisi dikēisin*) ne denli öğüttüklerini (*tribein*) gözlemledikleri (*phrazein*) belirtilmiştir.⁴⁰⁸ “Uygunsuz işler” (*skhetlia erga*) ise, Homeros’ta gördüğümüz üzere, Themis’in düzeniyle bağdaşmayan işlerdir.

b. Sözcük Olarak Dikē

aa. Ad Olarak Dikē

aaa. Tekil Dikē

Hesiodos ad olarak “dikē”yi *Theogonia*’dan çok *Erga kai Hemera*’da kullanmayı yeğlemiştir. Nitekim tekil “dikē” *Theogonia*’da bir kez, *Erga kai Hemera*’da on dört kez belirmişken;⁴⁰⁹ çoğul “dikē” *Theogonia*’da bir kez, *Erga kai Hemera*’da on kez geçmiştir.⁴¹⁰ Buraya dek bağlam gereği incelediğimiz dizelerden tekil ad “dikē”nin “tanrısal bir karar,”⁴¹¹ “doğru yargı veren”⁴¹² (*ithydikēs*) ve “tanrısal bir karşılık ya da yaptırım”⁴¹³ anlamına geldiğini anımsatalım.

⁴⁰⁷ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 252-253.

⁴⁰⁸ Bkz. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 248-251.

⁴⁰⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 434. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 9, 39, 189, 192, 230, 239, 249, 269, 272, 275, 278, 279, 283, 712.

⁴¹⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 86. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 36, 124, 219, 221, 225, 250, 254, 262, 263, 264.

⁴¹¹ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 9.

⁴¹² Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 230.

⁴¹³ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 239, 249.

Theogonia'nın 434. dizesinde Hekate'nin “*dikē*”de beylerin (*basileis*) yanında oturduğu belirtilmiştir.⁴¹⁴ Hesiodos *Theogonia*'da Hekate'ye büyük bir önem vererek onun için 42 dize ayırmıştır.⁴¹⁵ Asterie ile Perses'in tek kızı olan Hekate, Zeus'un “bütün tanrıların ötesinde” (*peri pantōn*), bir başka deyişle “ölümsüz tanrılar arasında” (*athanatois theoisi*) “en çok onurlandırdığı” (*timaein ya da tiein malista*) tanrıçadır.⁴¹⁶ Yukarıda gördüğümüz üzere Zeus, Hekate için armağanlar vermesinin yanı sıra “gökyüzünden bir onur payı biçmiş” (*ap' ouranou emmore timēs*) ve onu “topraktan ve denizden bir paya iye” kılmıştır (*moiran ekhein gaiēs te kai ... thalassēs*). Bunun yanı sıra “gençlerin besleyicisi” (*kourotrophos*) olan Hekate, kendisine yakaranlara ongunluk (*olbos*) gönderme gücüne (*dynamis*) iyledir, istediği (*ethelein*) kişinin arkasında durur ve ona yardım eder, “*dikē*”de “saygıdeğer” (*aidaios*) beylerin (*basileis*) yanında oturur, “*agorā*”da istediği kişiyi sivriltir (*metaprepein*), savaşta istediği orduya yengiyi verir ve üne (*kydos*) ulaştırır, yarışmalarda istediğine yardım eder ve üne (*kydos*) eriştirir, istediği atının arkasında durur, istediği denizciye çok sayıda av verir ya da görülen avı elinden alır, isterse besi hayvanlarını çoğaltır ve az olanı çok ya da çok olanı az yapar. Adı geçen “*agorā*”nın “toplantı yeri”ni gösterdiğini göz önünde tutarak, beylerle birlikte bulunduğu “*dikē*”nin bir tür “yargıevi”ni imlediği sonucuna varabiliriz.

Erga kai Hemera'ın 189. ile 192. dizelerinde ““*dikē*”nin kollarda” (*dikē de en khersi*) olacağından ya da “kolun ‘*dikē*’leri”nden (*kheirodikai*) söz edilmiştir.⁴¹⁷ Hesiodos Zeus'un, “şakakları ağarmış olanlar” (*poliokrotaphoi*) doğduğunda insanların son soyu olan demir soyluları da ortadan kaldıracağını (*ollynai*) belirtmiştir.⁴¹⁸ Bu durumda ne çocuklar babalarına, ne konuk ağırlayana, ne dost dost benzeyecek ne de kardeş arkadaş olacaktır. Uygunsuz kişiler (*skhetlioi*) tanrıların öcüne (*opis*) bakmadan yaşlanan ana-babasını saymayacak (*atimaein*), kaba sözlerle (*khalepois epepsi*) kınayacak, onlara beslenmesinin karşılığını vermeyecektir. Kolun “*dikē*”leri olacak (*kheirodikai*) ve biri diğerinin “*polis*”ini yok edecektir

⁴¹⁴ Hesiodos, *Theogonia*, 434.

⁴¹⁵ Hesiodos, *Theogonia*, 411-452.

⁴¹⁶ Hesiodos, *Theogonia*, 409-415. Asterie, Titanlardan Koios ile Phoibe'nin kızıdır. Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 404. Perses, Titan Krios ile Eurybie'nin oğludur. Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 375. Eurybie, Okeanos'un bir kızıdır. Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 239.

⁴¹⁷ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 189, 192.

⁴¹⁸ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 180 vd.

(*eksalapazein*). Yeminini tutana (*euorkos*), tanrısal düzene uygun olana (*dikaio*s) ve iyi (*agathos*) olana gönül borcu (*kharis*) olmayacak, bunun yerine kötülükler (*kaka*) yapan ve “*hybris*”e göre davrananlar onanacaklardır (*ainein*). “*Dikē*” kollarda olacak ve saygı (*aidōs*) kalmayacak, kötü insan (*kakos*) daha iyi olana (*areion*) “eğri sözlerle” (*mythoisi skoliois*) dokunca verecek ve bu sözler üzerine yemin edecektir. Kıskançlık (*zēlos*), insanların her işine bulaşacaktır. Saygı (*Aidōs*) ile Nemesis yeryüzünden ayrılıp Olympos’a gidecek ve böylece insanlara yıkıcı acılar (*algea lygra*) bırakarak onları kötülüğe (*kakon*) karşı güçten (*alkē*) yoksun kılacaklardır.

İrdelediğimiz bağlamda beliren “*dikē*”nin kollarda bulunması”nın, toplumsal düzende bir şeyi Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklerine uygun kılan ölçütün kaba gücün olduğunu, “kolun *dikē*”lerinin ise anılan ölçüte göre iye olunan “paylar”ı imlediğini savlıyoruz. Nitekim, bir yandan, söz edilen “*polis*”in yalnızca daha güçlü olması nedeniyle bir başka “*polis*”i yok etme payına iye olacaktır. Diğer yandan, kaba gücün “doğruluğu” belirlemesi sonucunda *Aidōs* ile Nemesis “*polis*”ten elini çekecektir. “*Aidōs*”un ne demeye geldiğini yukarıda irdelemiştik. “*Nemesis*” ise, Themis’in düzenine uygun olan şeye (*dikaion*) saygı (*aidōs*) gösterilmemesi sonucunda, kişiyi kınamaya ve öç almaya götüren öfke duygusudur.⁴¹⁹ William Chase Greene “*aidōs*” ile “*nemesis*”i, ilkinin öz saygıyı, ikincisinin ise toplumsal bir saygıyı göstermesi ve böylece insanların eylemlerini sınırlaması bakımından Themis’in iki biçimi olduğunu ileri sürmüştür.⁴²⁰ Anılan görüşe kimi yönden katılarak “*aidōs*” ve “*nemesis*”in, “onur” (*timē*) temelli Themis’in dizgesine uygunluğu gerektiren saygı ile tanrısal düzenin sayılmaması durumunda ortaya çıkan öfke duygularını imledikleri gerekçesiyle, “*themis*” ve “*dikē*”yle doğrudan ilişkili olduklarını savlıyoruz.

Erga kai Hemera’ın 269. dizesinde Zeus’un bir “*polis*”te bulunan “*dikē*”yi gözden kaçırmadığı (*oude lanthanein*) saptanmıştır.⁴²¹ Hesiodos’a göre Zeus’un gözleriyle her şeyi gören (*horaein*) ve algılayan (*noein*) bir baş güç olması nedeniyle, dilerse şu anda olanlara da bakabilir (*epiderkesthai*) ve bir “*polis*”in içinde ne türden bir (*hoios*) “*dikē*”nin bulunduğunun ayırdında olabilir (*oude lanthanein*).⁴²² Bağlamda geçen “*dikē*”nin Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine göre

⁴¹⁹ Benzer yönde bkz. Dickie, s.93. Scheid-Tissinier, *L’énoncé des Normes*, s.22.

⁴²⁰ Greene, s.18.

⁴²¹ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 269.

⁴²² Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 267-269.

“uygunluk, yerindelik ya da doğruluk durumu”nu gösterdiğini öne sürüyoruz. Nitekim Zeus, tikel bir “*polis*”teki belirli bir tür “*dikē*”yi ayırt ettiği için, söz konusu “*dikē*”nin tanrısal düzene salt uygunluk, yerindelik ya da doğruluk olması olanaksızdır. Yine, “tür” vurgusu gerekçesiyle “*dikē*”ye ilgili “*polis*”te bulunan tek bir “yargı kararı” ya da bir “pay” demek yeterli değildir. Öyleyse “armağan yiyen beyler”in çeşitli “yargı kararları”nın (*dikai*) ve bunun sonucunda belirlediği kimi “paylar”ın (*dikai*), *i.e.*, yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülüklerin oluşturduğu bir toplumsal bir “durum” söz konusudur.

Erga kai Hemera’ın 272. dizesinde “daha *adikos* olan birisinin” (*adikōteros*) “daha *dikē*”si olma olasılığından söz edilmiştir.⁴²³ Hesiodos, eğer “daha *adikos* bir kişi”nin (*adikōteros*) daha büyük (*meizō*) bir “*dikē*”ye iye olacak (*heksein*) olursa, bu durumda “*dikaios*” birisi olmanın kötü bir şey (*kakon*) olacağı gerekçesiyle, ne kendisinin ne de oğlunun “*dikaios*” olmayı dilemeyeceğini belirtmiştir.⁴²⁴ Bağlamda geçen “*dikaios*” ile “*adikos*”un tanrısal düzene uygun ya da aykırı olan kişiyi gösterdiği açıktır. “*Dikē*”nin ise Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine göre bir insana düşen “pay”ı imlediğini öne sürüyoruz. Nitekim uygunsuz (*adikos*) bir kişinin iye olacağı daha büyük bir “uygunluk,” “uygunluk durumu,” “tanrısal bir karar” ya da “yargı kararı” olanaksızdır. Yine “*dikē*,” Hesiodos’un olumsuz bir durumdan söz etmesi nedeniyle tanrısal ya da insanca bir karşılık ya da yaptırım demeye gelemez. Gelgelelim, tanrısal dizgeye aykırı olan birisinin, beylerin bir “*polis*”te verdikleri yargı kararları (*dikai*) sonucunda ortaya çıkan bir “pay”a (*dikē*) iye olabilmesi ya da bu “pay”ın daha büyük veya daha küçük olabilmesi söz konusu olabilir.

Bu olasılığa karşın Hesiodos, Themis’in düzeni gereği *Dikē*’nin Hybris’e üstün geleceğini de anımsayarak, “uygun yolu gösteren” (*mētioeis*) Zeus’un işleri bu biçimde gerçekleştirmeyeceğini (*teleein*) ummuş (*elpesthai*) ve Perses’e “*dikē*”ye uyup (*epakouein*) “*biē*”yi tümüyle (*pampan*) unutması (*epilanthanesthai*) gerektiğini öğütlemiştir.⁴²⁵ Yukarıda, Homeros’ta olan “*dikē*” ile “*biē*” (güç) karşıtlığının Hesiodos’ta tanrısal düzey bakımından bulunmadığını göstermiştik. Gelgelelim, Hesiodos’un burada “*dikē*”yi “*biē*” ile karşı karşıya konumlandırması bir çelişki

⁴²³ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 272.

⁴²⁴ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 270-272.

⁴²⁵ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 273-275.

değildir. Nitekim tanrısal düzenin “*biē*” ile sağlanması, söz konusu düzenin yine “*biē*” yoluyla bozulmasına bağlıdır. Bir başka deyişle, tanrısal düzen “*biē*” aracılığıyla bir kere kurulduktan sonra her türlü “*biē*,” “*themis*” ile “*dikē*”ye aykırıdır. Söz gelimi Kronos’un, babası Ouranos’un cinsel örgenini keserek “*bey*” (*basileus*) olması, kendi düzenini “*biē*” ile kurduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kronos’un çocuklarını yutarak eşi Rheia ile alt soyunun “onuru”na (*timē*) aykırı davranması ve ardından Zeus’un babasını “*biē*” aracılığıyla alt etmesi, Kronos’un “*biē*” yoluyla bozduğu düzeni Zeus’un yine “*biē*” ile kurduğunu ortaya koymaktadır. Toplumsal düzen için de benzer bir durum söz konusu olabileceğine göre, incelediğimiz bağlamda geçen “*dikē*”nin Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine upuygunluğu (*adaequātiō*), yerindeliği ya da doğruluğu imlediğini söyleyebiliriz.

Erga kai Hemerai’ın 712. dizesinde bir dostun (*hetairos*) “*dikē*”sini vermesinden (*parekhein*) söz edilmiştir.⁴²⁶ Hesiodos, Mousalar ile Zeus’a sesleniş, Pandora ile Soylar Söylenceleri, Dikē’ye Yakarış gibi anlatılarının ardından, *Erga kai Hemerai*’ın büyük bir bölümünü kardeşi Perses’e çeşitli öğütler sıralamaya ayırmıştır.⁴²⁷ Söz konusu önerilerden bir kesimi, dostlar arası ilişkilerle ilgilidir.⁴²⁸ Ozana göre Perses bir dostunu kardeşine denk kılmamalı, kılmaması durumunda ise dostuna ondan önce kötü bir şey (*kakon*) yapmamalı ve konuşma uğruna yalan söylememelidir. Buna karşın dost hoşnutsuz bir şey (*apothymion*) söylemeye ya da yapmaya başlarsa, Perses bunun karşılığının iki katını ona ödetmelidir (*tinynai*). Yine de Perses, sözü edilen kişinin dostluğa yeniden yönelmesi ve “*dikē*”sini vermek (*parekhein*) istemesi (*ethelein*) durumunda bunu onaylamalıdır. Adı geçen “*dikē*”nin, hemen öncesinde karşılık almaktan (*tinynai*) söz edilmiş olmasını göz önüne alarak, dostunun “payı”na (*dikē*) aykırı davranan bir insanın yerine getirmesi gereken “karşılık” olduğunu söyleyebiliriz.

Erga kai Hemerai’ın 39. dizesinde geçen “*dikē*” “*dikazein*” eylemiyle, 278, 279 ile 283. dizelerinde beliren “*dikē*” ise “*nomos*” ile birlikte kullanılmıştır.⁴²⁹ Bu nedenle sözü edilen tekil “*dike*”leri ilgili başlıklarda inceleyeceğiz.

⁴²⁶ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 712.

⁴²⁷ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 286-828.

⁴²⁸ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 706 vd.

⁴²⁹ Bkz. Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 39, 278, 279, 283.

bbb. Çoğul Dikē

Çoğul ad olarak “dikē”nin *Theogonia*’da bir kez, *Erga kai Hemera*’da ise on kez belirlediğini yukarıda belirtmiştik.⁴³⁰ Şimdiye dek irdelediğimiz dizelerden çoğul “dikē”nin “yargı kararları”⁴³¹ ve “paylar”⁴³² demeye geldiğini anımsatalım.

Erga kai Hemera’ın 36. dizesinde Zeus’tan gelen “doğru dikē”lerden (*itheia dikai*) söz edilmiştir.⁴³³ Yukarıda, Perses’in evinde yeterli ölçüde yiyecek (*bios*) bulunmadığını ve dolayısıyla başkalarının değil, kendi iyeliğiyle ilgilenmesi gerektiğini ele almıştık. Bu nedenle Hesiodos kardeşine, yeniden bulamayacağı ikinci bir şans tanıyarak, miras konulu uyuşmazlıklarının (*neikos*) “en iyi olarak Zeus’tan gelen doğru dikēlerle” (*itheieisi dikēis, hai te ek Dios eisin aristai*) çözülmesini (*diakrimesthai*) önermiştir. Adı geçen “dikai”ın, söz konusu uyuşmazlığı sonuca bağlayacak olan “yargı kararları”nı imlediği açıktır. Homeros’ta yargıçların, Themis’in dizgesine göre genel olarak onanabilir *ad hoc* çözümler üreterek karar verdiklerini ve bunlardan tanrısal düzen açısından kamuca “en doğru” (*ithyntata*) olarak görülen kararın (*dikē*) iki *talentum* altınla ödüllendirildiğini daha önce irdlemiştik. İlgili yargıçların kutsal çemberde (*hiērōi eni kyklōi*) oturmasına ve elinde bir değnek tutarak (*skēptron*) yargı vermelerine karşın, yargılarının tanrılardan kaynaklandığına yönelik doğrudan bir belirlemede bulunulmamıştır. Buna karşın Hesiodos, “agorā”yı “themis” ile “dikē” bakımından değersiz görmesine koşut olarak, yargı verme sürecinde kamuyu hiç anmamış ve “en iyi olarak doğru dikē”lerin dolaysızca beylerden değil, Zeus’tan geldiğini saptamıştır.

Erga kai Hemera’ın 262. dizesinde “dikē”lerin eğri bir biçimde (*skoliōs*) söylendiği (*enepein*) belirtilmiştir.⁴³⁴ Tanrıça Dikē’nin, beylerin (*basileis*) bilinçli kötülüğünün (*atasthalia*) öcünün kamudan (*dēmos*) aldırması (*apotinein*) konusunu ilgili başlıkta irdlemiştik. Adı geçen bilinçli kötülük, beylerin yıkıcı şeylere (*lygra*) yönelmeleriyle (*noeein*) ve “dikē”leri eğri bir biçimde bildirerek başka bir yere

⁴³⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 86. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 36, 124, 219, 221, 225, 250, 254, 262, 263, 264.

⁴³¹ Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 86. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 124, 219, 221, 250, 254.

⁴³² Bkz. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 225.

⁴³³ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 36.

⁴³⁴ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 262.

bükmeleriyle (*allēi paraklinein*) açıklanmıştır. Anılan “*dikai*”ın, “yargı kararları”ndan çok, verilen yargılarında saptanan “paylar”ı imlediğini ileri sürüyoruz. Nitekim ilgili bağlamda “*dikē*”nin nesnesi olduğu eylem, “yargıya varmayı” gösteren “*dikazein*” ya da “*krinein*” değil, “söylemeyi, bildirmeyi” anlatan “*enepein*”dir. Buna ek olarak incelediğimiz dizelerden varabileceğimiz bir başka sonuç, payların “bir başka yönde” bildirilmesi eyleminin eğri, *i.e.*, Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülük dizgesine aykırı olmasıdır. Benzer bir vargıya Zeus’un, Prometheus’un pay belirleme (*diadateesthai moiras*) etkinliğinin tek yanlı (*heterozēlos*) olarak nitelenmesinden yola çıkarak vardığımızı yineleyelim.

Erga kai Hemerai’ın 263. ile 264. dizelerinde beyler için (*basileis*) “*dikē*”lerini düzeltmeleri (*ithynein*) ve unutmaları (*lanthanesthai*) öğüdü verilmiştir.⁴³⁵ Hesiodos’un ortaya koyduğu üzere Zeus, Themis’in dizgesine aykırı davrananları ve onlar yüzünden “*polis*”in tümüne yıkım, açlık, veba benzeri yaptırımlar uygulamakta, tanrısal düzene uyanlara ise toprağın verimliliği gibi armağanlar bağışlamaktadır. Öyleyse “armağan yiyen beyler”in (*dōrophagoi basileis*), sözü edilen sonuçları gözeterek (*phylassein*) “*dikē*”lerini (*dikās*) doğrultmalı (*ithynein*) ve “eğri *dikē*”leri (*skolieōn dikeōn*) bütünüyle (*epi pankhy*) unutmaları gerekmektedir (*lanthanesthai*). Art arda iki kez beliren çoğul “*dikē*”nin, “*ithynein*” ile “*lanthanesthai*” eylemlerinin geleceğe yönelen buyruk kipinde (*imperativus*) kullanılmış olduğunu göz önüne alarak, verilecek olan “yargı kararları”nı gösterdiğini söyleyebiliriz.

bb. Eylem Olarak Dikē

Eylem olarak “*dikē*” yalnızca “*dikazein*” biçiminde ve *Erga kai Hemerai*’ın tek bir yerinde kullanılmıştır.⁴³⁶

Erga kai Hemerai’ın 39. dizesinde beylerin (*basileis*) belirli bir “*dikē*” üzerinde “*dikazein*” etkinliğini gerçekleştirdikleri belirtilmiştir.⁴³⁷ Hesiodos’a göre kilerinde yeterli ürünü (*bios*) bulunmayan Perses’in “*agorā*”daki uyuşmazlıklarla (*neikos*) ilgilenmemesi ve ancak evini yiyeceklerle doldurduktan sonra başkalarının iyeliği

⁴³⁵ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 263, 264.

⁴³⁶ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 39.

⁴³⁷ *Ibid.*

uğruna uyuşmazlıkları ve çabayı (*dēris*) desteklemesi (*ophellein*) gerekir.⁴³⁸ Buna karşın Perses, “armağan yiyen beyler”e (*basileis dorōphagoi*) “büyük şeyler vererek” (*mega kydainēin*) onların “belirli bir ‘dikē’yi ‘dikazein’ etmesi”ni (*tēnde tēn dikēn dikazein*) sağlamıştır.⁴³⁹ Beylerin eş zamanda yargıç olduklarını ve etkinlik konusunun uyuşmazlık olduğunu göz önünde tutarak, “dikazein”in “karar vermek” demeye geldiği sonucuna varabiliriz. İncelediğimiz bağlamda geçen “dikē” ise “dikazein” eyleminin eş asıllı düz tümlecidir (*accusativus cognatus*). Eş asıllı nesne bir adın, kendisiyle sözcüksel ya da anlamsal bir ilgisi bulunan bir eylemin düz tümleci olarak kullanılmasıdır. “Dikazein” eylemine içkin olan anlam “karar” olduğuna göre, söz konusu “dikē”nin “yargı kararı” sözcüğünü gösterdiğini söyleyebiliriz.

cc. Ön Ad Olarak Dikē

Sözcük olarak “dikē”nin ön ad biçimi “dikaios”tur. *Theogonia*’da bir kez, *Erga kai Hemera*’da on kez beliren ön ad “dikē,” yalın “dikaios”un yanı sıra olumsuz “adikos,” karşılaştırma düzeylerinde “dikaioteros” ile “adikōteros” ya da ad olarak “dikaion” türevlerinde kullanılmıştır.⁴⁴⁰ Bu başlığa dek üzerinde çalıştığımız bağlamlardan “dikaios”un, “adikos”un ve diğer biçimlerin, Homeros’ta olduğu gibi, bir kişinin ya da bir şeyin, bir durumun ya da bir eylemin Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülük dizgesine uygun ya da aykırı, *i.e.*, “doğru” ya da “eğri” olmasını bildirdiğini söyleyebiliriz.⁴⁴¹

Benzer bir biçimde, *Erga kai Hemera*’ın 334. dizesinde Zeus’un, “adikos işler yüzünden” (*ergōn anti adikōn*) “en sonunda” (*es teleutēn*) kızıp insanlara zorlu bir karşılık verdiği (*khalepēn epethēken amoibēn*) ortaya konmuştur.⁴⁴² Anılan “adikos”un, Hesiodosçu evren imgesine göre tanrısal düzene aykırı olan işleri gösterdiği açıktır. Yine, *Erga kai Hemera*’ın 158. dizesinde Zeus’un tunç soylulardan “daha dikaios” (*dikaioteros*) ve “daha iyi” (*areion*) olan “alp soyu”nu ürettiği (*poieein*)

⁴³⁸ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 30-34.

⁴³⁹ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 37-39.

⁴⁴⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 236. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 158, 189, 217, 226, 260, 270, 271, 272, 280, 334.

⁴⁴¹ Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, 236. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 189, 217, 226, 260, 270, 271, 272.

⁴⁴² Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 334.

belirtilmiştir.⁴⁴³ Soylar Söylencesini göz önüne alarak, söz konusu “*dikaioteros*”un Themis’in dizgesine daha uygun olan soyu imlediğini kolayca saptayabiliriz. Ayrıca buradan, tanrısal düzene daha uygun olmakla daha iyi ya da erdemli olmanın koşut olduğu sonucuna varabiliriz.

Son olarak, *Erga kai Hemerai*’ın 280. dizesinde “*dikaion* olan şeyler” (*ta dikaia*) “*nomos*” ile birlikte kullanılmıştır.⁴⁴⁴ Bu nedenle anılan ön ad “*dike*”yi ilgili başlıkta ele alacağız.

C. Nomos

a. Kişi Olarak Nomos

Kişi olarak “*nomos*” (*νόμος*), Eunomiē (*Εὐνομίη*) ile Dysnomiē (*Δυσνομίη*) olarak, ilk kez Hesiodos’ta evrene içkin bir güç olarak belirmiştir.⁴⁴⁵ Bununla birlikte Hesiodos, Eunomiē ile Dysnomiē’nin adlarını *Erga kai Hemerai*’da hiç dile getirmemişken, *Theogonia*’da ise yalnızca iki yerde anmıştır.⁴⁴⁶ “*Eunomiē*”deki “*eu-*” eki “iyi, düzenli” anlamına gelen bir belirteçken;⁴⁴⁷ “*dysnomiē*”deki “*dys-*” eki “zorluk, güçlük” düşüncesini içeren bir ön ektir.⁴⁴⁸ Her iki sözcükte ortak olan “*nomiē*” ise belirli bir “*nomos* durumu”nu gösterir. Öyleyse Eunomiē ile Dysnomiē’nin, olumlu ya da olumsuz türden bir “*nomos* durumu”nu simgeleyen iki tanrıça olduğunu söyleyebiliriz. İleride göreceğimiz üzere, iyi türden “*nomos* durumu” “*dikē*”li, *i.e.*, Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine uygun bir “yaşam biçimi”yken, kötü türden “*nomos* durumu” “*dikē*”siz, *i.e.*, söz konusu tanrısal düzene aykırı bir “yaşam biçimi”dir. Görüşümüze koşut bir biçimde Martin Ostwald,

⁴⁴³ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 158.

⁴⁴⁴ Bkz. Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 280.

⁴⁴⁵ Ostwald, *Nomos and The Beginning of The Athenian Democracy*, s.63. Homeros’ta “*eunomiē*,” yalnızca *Odysseia*’nın 17. bölümünün 487. dizesinde geçmiş olup bir tanrıça değildir. Nitekim ilgili bağlamda tanrıların bir “*polis*”e gelip insanların “*hybris*”iyle “*eunomiē*”sini gözledikleri (*ephoraiein*) saptanmıştır. Buradan “*eunomiē*”nin, “*hybris*”in karşısı olarak, “onur”a (*timē*) uygun davranış biçimini gösterdiğini söyleyebiliriz. Bkz. Homeros, *Odysseia*, 17.487.

⁴⁴⁶ Hesiodos, *Theogonia*, 230, 902.

⁴⁴⁷ Bailly, “*εὐ*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.823.

⁴⁴⁸ Bailly, “*δυσ*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.544.

Eunomiē'nin düzenli (*well-ordered*) bir toplumun durumu olarak, yalnızca iyi yasalar ile iyi bir yönetimin yaygın olmasını değil, eş zamanda toplumsal canlı yapının (*social organism*) bütünüyle iyi işlerliğini imlediğini ileri sürmüştür.⁴⁴⁹ Gelgelelim, Hesiodos açısından “yasa” gibi bir kavramın tarih yanlışlığı (*anachronique*) olmasının yanı sıra, ilgili düzenin ne menem bir topluma denk düştüğü açıklanmamıştır.

Theogonia'nın 230. dizesinde Dysnomiē'nin, Eris'in bir kızı olduğu belirtilmiştir.⁴⁵⁰ Hesiodos'a göre kişi olarak Eris'in de annesi olan Nyks, insanlar açısından kötü olan pek çok şeyin kaynağıdır. Nitekim, bir yandan Nyks kendi kendine (*parthenogenesis*) Moros'u (Kötü Son), Kerler'i (Yazgılar), Thanatos'u (Ölüm), Hypnos'u (Uyku), Oneiroslar'ı (Düşler), Momos'u (Kınama), Oizys'ü (Sıkıntı), Hesperisler'i (Altın Elmalarla İlgilenenler), Moiralar'ı (Paylar), Nemesis'i (Öfke), Apate'yi (Aldatma), Philodes'i (Düşkünlük), Geras'ı (Yaşlılık) ve Eris'i (Kavga) doğurmuştur.⁴⁵¹ Diğer yandan Eris kendi başına (*parthenogenesis*) Ponos'u (Emek), Lethe'yi (Kayıtsızlık), Limos'u (Açlık), Algoslar'ı (Acılar), Hysmineler'i (Dövüşler), Makheler'i (Savaşlar), Phonoslar'ı (Ölümler), Androktasialar'ı (Öldürmeler), Neikoslar'ı (Uyuşmazlıklar), Pseudesler'i (Yalanlar), Logoslar'ı (Tartışmalar), Amphillogialar'ı (Anlaşmazlıklar), Atē'yi (Bilinçsizlik), Horkos'u (Yemin) ve Dysnomiē'yi vara getirmiştir.⁴⁵²

Dolayısıyla soy kütüksel düşünme bakımından, ilk olarak, Eris'in kendiliğinden Dysnomiē ile birlikte sözü edilen kötülöklere neden olduğunu söyleyebiliriz. Hesiodos *Erga kai Hemera*'ın başında yeryüzündeki Erisler'in iki soyu (*genos*) bulunduğunu belirtmiştir.⁴⁵³ Nyks önce övülesi (*epainesseie noēsās*) türdeki Eris'i doğurmuş ve Zeus onu toprağın köklerine (*gaiēs en rizēisi*) yerleştirmiştir (*tithēmi*). Bu Eris'in yardımıyla birisi, toprağını ekip biçmeye ve evini (*oikos*) iyi duruma getirmeye çabalayan bir varsılı gördüğünde çalışmaya (*ergon*) can atar (*khatizein*) ve kolsuz (*apalamos*) olsa bile işe (*ergon*) doğru çekilir (*egeirein*). Böylece bir komşu bolluk uğruna çabalayan komşuya, çömlekçi çömlekçiye, marangoz marangoza, dilenci dilenciye ve ozan ozana imrenir. Buradan yola çıkarak Hesiodosçu toplumun bireyci (*individualist*) ve yarışmacı (*competitive*) olduğu ileri

⁴⁴⁹ Ostwald, *Nomos and The Beginning of The Athenian Democracy*, s.62.

⁴⁵⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 230.

⁴⁵¹ Hesiodos, *Theogonia*, 211-225.

⁴⁵² Hesiodos, *Theogonia*, 226-232.

⁴⁵³ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 11-12, 17-26.

sürülmüştür.⁴⁵⁴ Buna karşın Paul Millett, yerinde bir biçimde, Hesiodos'ta bağımsızlık (*independence*) ve kendine yeterliliğin (*self-sufficiency*) bir ülkü (*ideal*) olduğu ve buna karşın karşılığın (*reciprocity*) temelde bulunduğu gerekçesiyle, *Erga kai Hemera*'ın bir "köy toplumu"nu (*peasant society or community*) betimlediğini savlamıştır.⁴⁵⁵

Kınanası (*epimōmētos*) ve uygunsuz (*skhetlios*) olarak nitelenen ikinci tür Eris, Nyks'ce daha sonra doğurulmasına karşın, *Theogonia*'da sözü edilen Eris'tir.⁴⁵⁶ Nitekim anılan Eris'in, bir yandan kötü savaşı (*polemos kakon*) ve çabayı (*dēris*) desteklediği (*ophellein*), diğer yandan insanlarca sevilmemesine (*phileein*) karşın istemler aracılığıyla (*boulēisin*) zorunlu olarak (*hypo anankēs*) sayıldığı (*timaein*) saptanmıştır.⁴⁵⁷ Eris'in Dysnomiē ile diğer tanrıçaların üst soyu olduğunu göz önünde tutarak, Hesiodos'un insanca toplumlar için Eris'in, Dysnomiē'nin ve diğerler kötülüklerin zorunlu olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Bir başka deyişle "polis"lerde, insanların birbiriyle çelişen istemleri nedeniyle, kavga ile kavganın neden olduğu emeğin, kayıtsızlığın, açlığın, acıların, dövüşlerin, savaşların, ölümlerin, öldürmelerin, uyuşmazlıkların, yalanların, tartışmaların, anlaşmazlıkların, bilişsizliklerin, yeminin ve Dysnomiē'nin bulunması kaçınılmazdır. Öyleyse Atē ile birbirlerine benzedikleri (*synētheas allēlēisin*) belirtilen Dysnomiē, Eris ve Eris'ten kaynaklanan olguların toplumsal düzene aykırı olarak oluşturduğu durumu simgeleyen tanrıçadır.

Theogonia'nın 902. dizesinde Eunomiē'nin Dikē, Eirēnē ve Moiralarla birlikte Themis ile Zeus'un bir kızı olduğu ortaya konmuştur.⁴⁵⁸ Eunomiē, diğer iki Hora olan Dikē ve Eirēnē ile birlikte, "ölümlü insanların işleriyle ilgilenir" (*erga ōreuein katathnētoisi brotoisi*).⁴⁵⁹ Hesiodos Eunomiē'yi kişileştirip soy kütüğünü Zeus ile Themis'e bağlaması, bir yandan Zeus'un Eunomiē'nin imlediği durumu ancak Themis ile ilişkiye girerek üretebileceğini, diğer yandan Zeus'un kurduğu düzene yalnızca

⁴⁵⁴ Bkz. Chester G. Starr, *The Economic and Social Growth of Early Greece 800-500 BC*, New York: Oxford University Press, 1977, s.123 vd.

⁴⁵⁵ Paul Millett, "Hesiod and His World," *The Cambridge Classical Journal*, Vol. 30, s.100 vd. Ayrıca bkz. William Barry, "Alone in The Village: Hesiod and His Community in The Works and Days," *Classical Philology*, Vol. 111, 2016, s.325.

⁴⁵⁶ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 13

⁴⁵⁷ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 14-16.

⁴⁵⁸ Hesiodos, *Theogonia*, 902.

⁴⁵⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 903.

Dikē ile Eirēnē'nin değil, eş zamanda Eunomiē'nin de içkin olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle, Themis'in düzeni Dikē'nin, Eirēnē'nin ve Eunomiē'nin birlikteliğini gerektirir ve biri olmadan ne diğeri olabilir ne de düzen sağlanabilir. Bu açıdan Dysnomiē'nin karşısında bulunan Eunomiē, toplumsal yaşam biçimi açısından, tanrısal düzene uygun olarak içinde Dikē'nin, Eirēnē'nin ve Moiralar'ın da barındığı durumu simgeleyen tanrıcadır.

b. Sözcük Olarak Nomos

aa. Ad Olarak Nomos

aaa. Tekil Nomos

Sözcük olarak “*nomos*,” Eunomiē ve Dysnomiē gibi, ilk kez *Theogonia* ile *Erga kai Hemera*'da görünmüştür.⁴⁶⁰ Hesiodos “*nomos*”un tekil biçimini ayrı yerlerde, çoğul biçimini ise tek bir bağlamda kullanmayı yeğlemiştir. Nitekim tekil ad “*nomos*” *Theogonia*'da bir ve *Erga kai Hemera*'da iki kez birbirinden bağımsız olarak belirmişken,⁴⁶¹ çoğul ad “*nomos*” *Theogonia*'da iki kez eş anlatıda geçmiştir.⁴⁶²

Erga kai Hemera'ın 276. dizesinde Zeus'un bir “*nomos*” belirlediği (*diatassein*) ortaya konmuştur.⁴⁶³ Yukarıda, Perses'in “*dikē*”ye uyması ve “*biē*”yi bütünüyle unutmaması gerekliliğinden söz etmiştik. Hesiodos'a göre bunun nedeni, Zeus'un hayvanlardan ayrı olarak insanlar için belirli bir “*nomos*” (*tonde nomon*) saptamış (*diatassein*) olmasıdır. Nitekim, bir yandan, “*dikē*”nin hayvanlarda (*meta autois*) bulunmaması nedeniyle balıklar, kuşlar ve yırtıcılar birbirlerini yemelerine

⁴⁶⁰ Aleksandreia dil bilimcilerinden Zenodotos, *Odysseia*'nın 1. bölümünün 3. dizesinde geçen “*noos*”u “*nomos*” olarak okumuş ve bu düzeltme, bir başka Aleksandreia dil bilimcisi olan Aristarkhos'ca eleştirilmiştir. Bkz. Ostwald, *Nomos and The Beginning of The Athenian Democracy*, s.21. İlgili dizeye göre Odysseus, pek çok insanın ya kentini (*asty*) ve “ansal algılama biçimi”ni (*noos*) ya da kentini ve “yaşam biçimi”ni (*nomos*) öğrenmiştir. Bkz. Homeros, *Odysseia*, 1.3.

⁴⁶¹ Hesiodos, *Theogonia*, 417. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 276, 388.

⁴⁶² Hesiodos, *Theogonia*, 66, 74.

⁴⁶³ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 276.

karşın, Zeus ya da başka bir tanrı bu duruma bir yaptırım uygulamamaktadır. Diğer yandan Zeus, “açık ara en iyi şey” (*hē pollon ariste gignetai*) olan “*dikē*”yi insanlara verdiği (*didonai*) için, “*dikaion*” olan şeyleri (*ta dikaia*) tanıyıp (*gignōskein*) onu “*agorā*”da seslendirmek (*agoreuein*) isteyenlere (*ethelein*) “ongunluk” (*olbos*) bağışlamakta, buna karşın bilerek ve isteyerek (*hekōn*) yalan tanıklık yapıp (*martyriēisi pseudesthai*) ya da yalan yere yemin edip (*epiorkon omnynai*) “*dikē*”yi aksatanlara (*blaptein*) amansız dokuncalar vermektedir (*nēkeston aaein*).⁴⁶⁴

Bu anlatıdan çıkartabilebileceğimiz ilk sonuç, Hesiodos’un “*dikē*” ile “*nomos*” arasında doğrudan bir ilişki kurmuş olmasıdır. İncelediğimiz bağlamda üç kez geçen “*dikē*”nin Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ve yükümlülük dizgesine upygunluğu (*adaequātiō*), yerindeliği ya da doğruluğu imlediği açıktır. Nitekim söz konusu üç “*dikē*,” “yargievi,” “yargı kararı” ya da “karşılık” gibi tikel bir olay için değil; tersine, tüm insanlar bakımından geçerli olan bir durum için kullanılmıştır. Eş biçimde, “*dikaion*” olan şeyler de (*ta dikaia*) Themis’in düzenine uygun olan şeylerdir. Adı geçen “*nomos*”un ise öğretide, “bey” (*basileus*) ve “efendi” (*anaks*) olan Zeus’un insanlar için koyduğu bir “yasa” değil, bir tür “yaşam biçimi” olduğu konusunda yaygın bir görüş bulunmaktadır. Söz gelimi, Martin Ostwald’a göre ilgili “*nomos*,” belirli bir tür davranıştan çok, davranışın kendisini gösterir ve bu nedenle “kural koyucu” (*normative*) değil, “betimsel”dir (*descriptive*).⁴⁶⁵ Anılan görüş yasanın, kabaca, belirli bir davranış biçimini ve buna uyulmaması durumunda ardından gelecek bir yaptırımı öngören kural olduğu yolundaki olgusal (*positum*) tanımını temel almıştır. Zeus’un insanlara verdiği “*nomos*”ta, olgusal yasa tanımının gerektirdiği yaptırımın bulunmasına karşın, belirliliğin var olmadığı açıktır. Yine de “*nomos*,” bilerek ve isteyerek yalan tanıklık yapmama ya da yalan yere yemin etmeme gibi Themis’in düzenine uygun, *i.e.*, “*dikaios*” davranış biçimlerini ve dolayısıyla “*dikē*”li bir yaşam biçimini barındırır. Bu anlamda Hesiodosçu “*nomos*”un, “yasa” yerine “yaşam biçimi” olarak çevrilmesinin daha yerinde olmasına karşın, “tanrısal yasa” düşüncesinin kökeni olduğunu düşünüyoruz.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Bkz. Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 276-285.

⁴⁶⁵ Ostwald, *Nomos and The Beginning of The Athenian Democracy*, s.20-21.

⁴⁶⁶ Gagarin, benzer bir biçimde, Zeus’un armağanı olarak yargıçların gözetmesi gereken “*nomos*” ile tanrısal yasa (*divine law*) arasındaki ayrımın çok küçük olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Gagarin, *Early Greek Legal Thought*, s.21.

İkincisi, “*dikē*”li bir “*nomos*”un insanları hayvanlardan ayırt eden temel özellik (*differentia*) olarak saptanmasıdır. Nitekim Zeus’un belirlemesi uyarınca, insanlar kendilerine sunulan “*dikē*”nin yardımıyla “*dikaion*” olan şeyi tanıyabilme ve ona uygun olarak davranabilme yetisine iyelerken, “*dikē*”nin verilmediği hayvanlar ne “*dikaion*” olan şeyi bilebilmeye ne de onunla bağdaşır bir biçimde eyleyebilmeye yetililerdir. Dolayısıyla Hesiodos açısından anılan sorunun yanıtında öncelik, örneğin “*us*”ta ya da “*söz*”de değil, “*themis*” ile “*dikē*”nin dolayımındaki “*nomos*”tadır. Üçüncüsü, “*dikē*”nin düzenli bir toplumsal yaşamın olanağı olarak görülmesidir. Gerçekten Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülük dizgesine uygunluk, Homeros’taki Kykloplar öyküsünde de örtük olarak gördüğümüz üzere, ancak “*dikē*”li bir “*polis*” yaşamının bulunmasına bağlıdır. Buna uygun olarak Zeus insanlara “*dikē*”yi vermesinin yanı sıra, bir yandan Themis’in düzenine uygun davrananları ödüllendirerek ve diğer yandan aykırı davrananlara yaptırımlar uygulayarak, onları “*dikē*”ye göre davranmakla yükümlü kılmıştır. Böylece Zeus, açıkça, toplumsal düzenin sağlayıcısı, sürdürücüsü ve de koruyucusu olarak saptanmıştır.

Erga kai Hemerai’ın 388. dizesinde düz toprağın (*pedion*) “*nomos*”undan söz edilmiştir.⁴⁶⁷ Hesiodos’un Perses’e verdiği öğütlerden bir kesimi ekin üzerinedir.⁴⁶⁸ Buna göre Atlas soyundan olan Pleadesler (Ülkerler) doğduğunda toprak biçilmeli, battığında ise ekilmelidir. Anılan yıldızlar kırk gün kırk gece gizlenir ve yıl dönümünün (*periplomenou eniautou*) gerçekleşmesinin ardından yeniden görünür. Bu, denize yakın olsun ya da denize uzak bir koyukta olsun, düz toprakla ilgili bir “*nomos*”tur. Geçtiği bağlamı göz önünde tutarak, ilgili “*nomos*”un toprağa yönelik uygun davranış biçimini imlediğini savlıyoruz. Nitekim Perses, ürünlerinin zamanında büyümesini ve böylece başkalarının evine dilenmek için gitmemeyi istiyorsa, söz konusu “*nomos*”a göre toprağını ekmeli, biçmeli ve sürmelidir.

Theogonia’nın 417. dizesinde insanların bir “*nomos*”a göre (*kata nomon*) sunuda bulundukları (*erdein*) belirtilmiştir.⁴⁶⁹ Daha önce *Theogonia*’da ve tanrısal düzende Hekate’ye verilen önemi ele almıştık. Bu kez toplumsal düzen bakımından Hesiodos, insanların tanrılara “*nomos* uyarınca kutsal ve güzel şeyler sunarak” (*erdōn hiera kala kata nomon*) onları yatıştırdıkları (*hilakesthai*) sırada Hekate’nin adını

⁴⁶⁷ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 388.

⁴⁶⁸ Hesiodos, *Erga kai Hemerai*, 383-617.

⁴⁶⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 417.

andıklarını (*kiklēskein*) ortaya koymuştur. Söz konusu “*nomos*”un, dinsel bir uygulamanın gerçekleştirilmesine ilişkin olması gerekçesiyle, sunu törenine uygun davranış biçimini gösterdiğini söyleyebiliriz.

bbb. Çoğul Nomos

Hesiodos’un çoğul ad “*nomos*”u tek bir konuda iki kez andığını yukarıda belirtmiştik.⁴⁷⁰ İlgili kullanımlardan ikincisinin, *Theogonia*’nın kimi basılarında (*édition*) var olmadığını saptayalım. Nitekim söz konusu “*nomos*,” genellikle, “benzer bir biçimde” demeye gelen belirteç “*homōs*” olarak okunmuş ve bu okuma LOEB gibi çağdaş basılarda korunmuştur.⁴⁷¹ Bununla birlikte David Iacobus van Lennep gibi kimi dil bilimciler “*homōs*”un “*nomos*” olarak düzeltilmesi önerisinde bulunmuşlardır.⁴⁷² Anılan düzeltiyi daha uygun bulan West, “*diatassein*” (“belirlemek”) ile “*phrazein*” (“söylemek”) eylemlerinin düz tümleci (*accusativus obiectivus*) olarak yalnızca “*timās*” (“onurları”) adının düşünülmesi durumunda anlamsız bir totolojinin ortaya çıkacağını, “*homōs*” sözcüğünün eklenmesinin ise durumu daha da kötü kılacağını ileri sürerek ilgili okumayı eleştirmiştir.⁴⁷³ West’in gerekçesine ek olarak, Zeus’un “her bir şeyleri” (*hekasta*) tanrılara “iyi” (*eu*), ancak “eşit, denk ya da benzer bir biçimde” (*homōs*) belirlemediğini söyleyebiliriz. Gerçekten Zeus’un Hekate’ye gökyüzünden, topraktan ve denizden paylar vererek (*emmore timēs* ya da *moiran ekhein*) onu en onurlu tanrıça yapması (*timaein* ya da *tiein malista*) ya da Atlas’a göğü taşımak gibi zorunlu (*anankē*) bir pay (*moira*) biçmesi, ölümsüzlerin onurlarını (*timās*) “eşit, denk ya da benzer bir biçimde” (*homōs*) dağıtmadığını açıkça göstermektedir.

Theogonia’nın 66. dizesinde Mousaların, tanrıların “*nomos*”larını şakıdıklarından (*melpein*) ve ululadıklarından (*kleein*) söz edilmiştir.⁴⁷⁴ Mousaların, Zeus’un Mnemosyne (Bellek) ile ilişkisinden doğan dokuz esin tanrıçası olduklarını daha önce belirtmiştik. Olympos’ta yaşayan Mousaların bir başka etkinliği, “olmakta olanları, olacak olanları ve olmuş olanları dile getirerek” (*eireusai ta te eonta ta te*

⁴⁷⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 66, 74.

⁴⁷¹ Bkz. Hesiodos, *Theogonia*, s.8.

⁴⁷² Bkz. David Jacob van Lennep (Ed.), *Hesiodi Theogonia*, Amsterdam: Apud Ioannem Mueller, 1843, s.10.

⁴⁷³ West, s.180.

⁴⁷⁴ Hesiodos, *Theogonia*, 66.

essomena pro te eonta) Zeus'un "yüce anı"nı (*megas noos*) şenlendirmektedir (*terpein*).⁴⁷⁵ Söz konusu "olan" şeylerden birisi, tüm ölümsüzlerin "*nomos*"ları ve değerli (*kednos*) "*ēthos*"larıdır. "Alışkın olmak" demeye gelen "*ethein*" eyleminden türeyen "*ēthos*," Homeros ile Hesiodos'ta "oturulagelen yeri" ya da "gösterilegelen tutumu" imler.⁴⁷⁶ Anılan "*ēthos*"un, "değerli" (*kednos*) ön adıyla nitelenmesi ve "şakılamak" (*melpein*) ile "ululamak" (*kleein*) eylemlerinin nesnesi olması nedeniyle, tanrıların tutumlarını gösterdiği açıktır. Bu durumda "*ēthos*" ile birlikte kullanılan "*nomos*"un, ölümsüzlerin tutumlarının yanı sıra davranış ya da yaşam biçimlerini anlattığını ileri sürüyoruz.

Eş yerde, *Theogonia*'nın 74. dizesinde Zeus'un tanrıların "*nomos*"larını belirlediği (*diatassein*) söylenmiştir.⁴⁷⁷ Yukarıda, Zeus'un Kronos'u alt etmesinin (*damazein*) ardından kendi düzenini tanrıların "*onurları*"nı (*timē*), i.e., Khaos'taki güç alanlarını dağıttığını (*diadateesthai*) ayrıntılı bir biçimde ele almıştık. İlgili bağlamda Zeus'un, ölümsüzler için (*athanatois*) "her bir şey bakımından" (*hekasta*) "*timē*"lerinin söylemesinin (*phrazein*) yanı sıra, "*nomos*"larının da iyi bir biçimde (*eu*) belirlediği (*diatassein*) saptanmıştır. Adı geçen "*nomos*"un, yanında beliren "*timē*"nin bir tür "yetki çevresi"ni imlediğini göz önünde tutarak, tanrıların "*onurları*"na uygun olarak belirlenen davranış ya da yaşam biçimlerini gösterdiğini düşünüyoruz.

bb. Ön Ad Olarak Nomos

Ön ad olarak "*nomos*" bir tek "*anomos*" (*ἄνομος*) biçiminde ve yalnızca *Theogonia*'nın 307. dizesinde belirmiştir.⁴⁷⁸ İlgili dizede "*deinos*" (korkunç), "*hybristēs*" (kendini beğenmiş) ve "*anomos*" olarak nitelenen kişi Typhon'dur. Tartaros ile Gaia'nın en genç (*hoplotatos*) oğlu olan Typhon, omuzlarında korkunç bir yılanın (*ophis* ya da *drakōn*) yüz başı bulunan ve gözlerinden ateş çıkan bir yaratıktır.⁴⁷⁹ Titanları gökyüzünden sürmesinin ardından Zeus, ölümlülerin ve ölümsüzlerin efendisi olabilecek (*anassein*) Typhon'un ayırdına vararak (*noeein*) onu

⁴⁷⁵ Hesiodos, *Theogonia*, 38.

⁴⁷⁶ West, s.178.

⁴⁷⁷ Hesiodos, *Theogonia*, 74.

⁴⁷⁸ Hesiodos, *Theogonia*, 307.

⁴⁷⁹ Hesiodos, *Theogonia*, 820 vd.

alt etmiştir. Typhon'un Zeus'un kurmak istediği düzenle bağdaşmadığı açık olduğuna göre, “*anomos*”un tanrısai dizgeye göre belirlenen yaşam biçimine aykırı olan kişiyi nitelediği sonucuna varıyoruz.



III. SOLON

Solon, Atinalı bir yasa koyucu (*thesmothetēs* ya da *nomothetēs*) ve yönetici (*arkhōn*) olmasının ötesinde, başta “*elegeia*” olmak üzere çeşitli türlerde şiirler yazmış bir ozan (*aoidos*) ve özlü sözler dile getirmiş yedi bilgeden (*hepta sophoi*) birisidir.⁴⁸⁰ Ne yazık ki, Solon’un koymuş ve yazmış olduğu yasalarla şiirlerinden ancak bir bölümü dolaylı olarak, kimi yazarların alıntılması yoluyla günümüze ulaşabilmiştir. Homeros ile Hesiodos’ta olduğu gibi elimizde az çok belirli ve bütünlüklü bir metin bulunmaması nedeniyle, Solon’un gerçekten ne düşündüğünü belirlemek diğer iki şaire göre daha güçtür. Bu nedenle aşağıda, salt kurgusal (*spéculatif*) ve tarih yanlışlı (*anachronique*) düşünmeye düşmemek adına buraya dek uyguladığımız yöntemi sürdürerek, Solon’un olduğu onanan kalıntıları (*fragmentum*) kimileyin onun olmayabileceği ve her zaman dahasının da bulunabileceği bilinciyle inceleyeceğiz.

A. Dikē

a. Kişi Olarak Dikē

Kişi olarak Dikē’nin kalıntılardaki yeri oldukça azdır. Nitekim Dikē yalnızca bir kalıntıda ve tek bir yerde belirmiştir.⁴⁸¹ Bununla birlikte Solon için Dikē’nin, en azından Hesiodos için olduğu ölçüde önemli olduğunu aşağıda göreceğiz.

Kalıntı 4’ün 14. dizesinde Dikē’nin “yüce (*semna*) *themethla*”sından söz edilmiştir.⁴⁸² Öğretide “Eunomiē” olarak adlandırılan ilgili kalıntıyı alıntılaman kişi

⁴⁸⁰ Aristotelesce felsefenin başlatıcısı sayılan Thales’in de yedi bilge arasında sayıldığını anımsatalım. Bkz. J. Burnet (Ed.), "Protagoras," *Platonis Opera*, Vol. 3, Oxford: Clarendon Press, 1968, 343.a.3. Ayrıca bkz. H. S. Long (Ed.), *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1964, 1.41.12.

⁴⁸¹ M. L. West (Ed.), "Solon Nomographus, Poeta, Fragmenta," *Iambi et Elegi Graeci: Ante Alexandrum Cantati*. Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota, Vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1972, Fr.4.14.

⁴⁸² Solon, *Fragmenta*, Fr.4.14.

Demosthenes'tir.⁴⁸³ Demosthenes'in verdiği bir söylev sırasında söz konusu aktarımı yapmasındaki amaç, yöneticilerin varsıl olmaya yönelik açgözlülüğüne ve yöneldikleri kimi saldırılara karşın tanrıların Atina'yı koruyacağını ve türeyi sağlayacağını dillendirmektir.⁴⁸⁴ Gelgelelim Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, şiirin özellikle son bölümünün andığımız ereğe ters düştüğü ve kimi basılarda (*édition*) bulunmadığı gerekçesiyle, Demosthenes'in gerçekte ilk on dört dizeye göndermede bulunduğunu, geri kalanının Demosthenes'in yayımcıları eliyle eklendiğini, ilgili dil bilimcilerin anılan eklentiye şiirin tamamını korumak amacıyla gerçekleştirdiklerini ve bu nedenle de kalıntıyı bozmadıklarını ileri sürmüştür.⁴⁸⁵ Dolayısıyla buradan, Kalıntı 4'ün kaynağının sağlam olduğu ve böylece Solon'un sözleri olmadığına yönelik bir kuşku doğurmadığı sonucuna varabiliriz.

Kalıntı 4'ün ilk dört dizesine göre Atina ("*polis*"ımız, *hēmeterē de polis*), gözetmen (*episkopos*) Athena'nın ellerini üzerinde tutması nedeniyle (*gar*), hiçbir zaman (*oupote*) Zeus'un "*aisa*"sı ve tanrıların "*phren*"leri uyarınca (*kata*) yıkılmayacaktır (*oleitai*).⁴⁸⁶ Homeros'ta "*aisa*," "*moira*" gibi yazgı için kullanılan bir sözcüktür ve kendisinden türeyen "*aisimos*" ile "*enaisimos*" ön adları uygun olan davranışı niteler.⁴⁸⁷ Bu açıdan "*aisa*"nın, Zeus'un "uygun olan davranışa ilişkin belirlemesi" olduğunu saptayabiliriz. Öte yandan, kimileyin "*noos*"un da bulunduğu yer olarak betimlenen "*phren*," özellikle bir sorunu çözmek uğruna düşünüp taşınma, tasarlama, değerlendirme, yeğ görme gibi etkinliklerle bunların sonuçları olan düşünce, tasarı ve benzeri ürünleri gösterir.⁴⁸⁸ Bu bakımdan kutlu ve ölümsüz tanrıların "*phren*"lerinin "insanlar için kurdukları tasarılar" olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Solon için Atina'nın yıkımı, Athena'nın koruyuculuğunun altında ne Zeus'un ne de bir başka tanrının aracılığıyla gerçekleşmeyecektir. Bu çeviriye karşın Fabienne Blaise, Zeus ile tanrıları nedensel olarak birbirine eş güdümleyen bağlacın "ya da" (*ē*) veya "ne de" (*oude*) değil, "ve" (*kai*) olduğu gerekçesiyle, ilk dört dizeden

⁴⁸³ S. H. Butcher (Ed.), "De Falsa Legatione," **Demosthenis Orationes**, Vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1966, 19.254 vd. Aristoteles'in, Athēnaiōn Politeia'da Solon'un kimi şiirlerini alıntıladiğı bölümde sözü geçen şiiri anmadığını belirtelim. Bkz. H. Oppermann (Ed.), **Aristotelis Αθηναίων Πολιτεία**, Leipzig: Teubner, 1968, 5.2.5 vd.

⁴⁸⁴ Werner Jaeger, "Solon's Eunomia," **Five Essays**, Adele M. Fiske (Tr.), Montreal: Mario Casalini LTD, 1966, s.78.

⁴⁸⁵ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, **Aristoteles und Athen**, Vol. 2, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1893, s.304 vd.

⁴⁸⁶ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.1-4.

⁴⁸⁷ Duffy, s.480-481.

⁴⁸⁸ Bkz. Sullivan, s.36 vd.

serimlediğimiz anlamı çıkartmanın söz dizimi yönünden (*syntactique*) oldukça güç olduğunu savlamış ve “Zeus ile diğer tanrılar nedeniyle *polis* hiçbir zaman yıkılmayacak” çeviri önerisinde bulunmuştur.⁴⁸⁹ Daha açık bir deyişle Blaise, Zeus ile tanrıların olası yıkma eyleminin öznesi olmadıklarını, tersine yıkılmayacak olmasının nedeni olduklarını ileri sürmüştür.

Gelgelelim Blaise’in görüşü, ilk olarak, 3. ile 4. dizeleri gereksizleştirmektedir. Nitekim 3. dizedeki “*gar*” neden bağlacı, 1. ile 2. dizelerdeki “polisin düşmeyecek olması” gerçeğinin nedenini göstermektedir. Bu durumda 1. ile 2. dizede belirtilen neden, 3. ile 4. dizede başka bir biçimde yinelenmiş olmaktadır. İkinci olarak irdelediğimiz düşünce, aşağıda göreceğimiz üzere, şiirin geri kalanıyla uyumsuzdur. Üçüncü olarak ne Fransızca “*Bailly*,” ne Almanca “*Pape*” ne de İngilizce “*LSP*” Eski Yunanca sözlüklerinde “*kata*” ilgecinin “-i durumu”yla (*accusativus*) birlikte bir “neden” anlamı verdiği belirtilmiştir.⁴⁹⁰ 1. dizede geçen “*kata*” ilgecinin tamlayıcısı, 2. dizede olan ve “*Dios*” ile “*makarōn theōn athanatōn*” tamlayanlarının (*genetivus*) tamlananları olarak “-i durumu”nda bulunan tekil “*aisan*” ile çoğul “*phrenas*” adlarıdır. “*Kata*”nın “-i durumu”yla birlikte “neden”e en yakın anlamı, “*kata phthonon*” (“kıskançlık nedeniyle”) gibi yapılarıdaki kullanımıdır ve bu, gerçekte bir nedeni değil, “*kata nomon*”da (“yasaya göre”) olduğu gibi bir tür uygunluğu imlemektedir. Dördüncü olarak, 1. dizede “*oupote*” olumsuzluk belirtecinin bulunması nedeniyle, ilgili bağlacın “ne ... ne de” diye çevrilmesi için “*kai*” yerine “*ē*”nin ya da “*oude*”nin olması gerekli değildir. Nitekim salt mantık bilimi açısından “ne ... ne de” bağlacının eş değeri “değil ve”dir (*ou kai*) ve “*oupote*” tümceyi olumsuzlamak için yeterlidir. Olası bir “*oude*,” dizenin olumsuzluğunu güçlendirmekten başka bir işleve iye olamazdı.

İlgili dizelerin devamında, tanrıların Atina’yı yok etmeyecek olmalarına karşın, “kentlilerin kendileri”nin (*autoi ... astoi*) varlığa (*khrēmasi*) boyun eğerek (*peithomenoi*) büyük “*polis*”i düşüncesizliklerle (*aphradiēisin*) bozmak istedikleri

⁴⁸⁹ Fabienne Blaise, "Poetics and Politics: Tradition Re-Worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4)," **Solon's of Athens: New Historical and Philological Approaches**, Josine H. Blok & André P. M. H. Lardinois (Ed.), Leiden: Brill, 2006, s.124.

⁴⁹⁰ Bkz. Bailly, “*κατά*,” **Dictionnaire Grec-Français**, s.1026. Wilhelm Pape & Gustav Eduard Benseler, “*κατά*,” **Handwörterbuch der griechischen Sprache**, Vol. 1, Braunschweig: Friedtich Vieweg und Sohn, 1914, s.1334. Henry George Liddell & Robert Scott, “*κατά*,” **Greek-English Lexicon**, New York: American Book Company, 1901, s.748.

(*phtheirein boulontai*) belirtilmiştir.⁴⁹¹ Aristoteles “*astos*”u (“kentli”) “*politēs*”ten (“yurttaş”), ilkinin tersine ikincisinin “onur”dan (*timē*) pay almasıyla (*metekhein*), i.e., politik yetkilere iye olmasıyla ayırmıştır.⁴⁹² Buna karşın Solon açısından “*astoi*”un, büyük bir olasılıkla, “kamu önderleri”nin (*dēmou hēgemones*) karşıtı olarak yöneticiler dışında kalan kesimi imlediğini söyleyebiliriz. Nitekim kamu önderlerinin (*dēmou hēgemonōn*) “*noos*”u “*adikos*”tur (*sc. estin*) ve onların başına büyük “*hybris*”lerinden (*hybrios ek megalēs*) çok sayıda acılar (*algea polla*) gelmesi (*paskhein*) yakındır (*hetoimon*). İlk olarak Hesiodos’ta beliren “*adikos noos*”un, “Themis’in dizgesine uygun düşmeyen yönelim”i anlattığını daha önce saptamıştık. Solon’un kullandığı “*adikos noos*”un ise tikel bir yönelimi değil, daha geniş olarak, düzene “belirli bir yön”de aykırı olan ansal algılama biçimini gösterdiğini ve söz konusu “yön”ün de “ongunluk” (*olbos*), “varlık” (*khrema*), “kazanç” (*kerdos*) ve “varsıllık” (*ploutos*) ile somutlaştığını savlıyoruz. Daha açık bir deyişle, “*noos*”u “*adikos*” olan yöneticiler her şeyi ongunluk, varlık, kazanç ile varsıllık dolayısıyla algılar, değerlendirir ve ilgi, istek, dilek, yönelim, tasarı gibi tepkiler gösterir. Gerçekten, ileri daha da belirginleşeceği üzere, Solon bakımından temel sorun önderlerin ve dahası herkesin “*dikē*”ye aykırı, i.e., tanrısal düzene uygun olmayan bir biçimde (*adikōs*) ongunluk, varlık, kazanç ve varsıllık elde etmeye yönelik bir eğiliminin bulunmasıdır.

Kalıntı 4’ün 9. dizesinden 14. dizesine dek yöneticilerin neden “*adikos noos*” ile “*hybris*”e iye olduklarına ilişkin açıklamalar yapılmıştır.⁴⁹³ Nitekim önderlerin, “*koros*”u tutmayı (*katekhein*) ve yapılan şöenin şenliklerini (*euphrosynas ... daitos*) dinginlikte düzenlemeyi (*kosmeein*) bilmediklerini (*epistasthai*), “*adikos*” işlere boyun eğerek (*adikois ergmasi peithomenoi*) varsıllaştıklarını (*ploutein*), kutsal (*hieros*) ve kamusal (*dēmosios*) nesneleri (*kteanon*) ayırmadan yağmalamak için (*eph’ harpagēi*) sağdan soldan çaldıklarını (*kleptein*) ve Dikē’nin yüce (*semna*) “*themethla*”sını gözetmedikleri (*phylassein*) ortaya konmuştur. Homeros ile Hesiodos’ta “yeterince iyeliği bulunma” demeye gelen “*koros*,” Alkman ile Sappho’da varsıllık ve yemek bakımından “yeterli olandan çoğuna iye olma” anlamına dönüşmüş ve Solon’da artık “gereksinimden çok isteme, açgözlülük, doyumsuzluk” durumlarını göstermeye

⁴⁹¹ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.5 vd.

⁴⁹² W.D. Ross (Ed.), **Aristotelis Politica**, Oxford: Clarendon Press, 1964, 3.1278a35 vd.

⁴⁹³ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.9-14.

başlamıştır.⁴⁹⁴ Bu yönden Solon için “*koros*,” “*hybris*”ten daha temelde duran bir özelliktir. Nitekim Kalıntı 6’nın 3. ile 4. dizelerinde “*koros*”un, ongunluğun (*olbos*) “uygunsuz an”a (*mē noos artios*) iye olan insanlarca izlendiği zaman “*hybris*”i doğurduğu (*tiktein*) belirtilmiştir.⁴⁹⁵

İncelediğimiz dizede geçen “*themethla*”nın neyi imlediği açık değildir. Köken bilim bakımından “*themethla*,” “*themis*” gibi “*tithēmi*” (koymak, yerleştirmek) eyleminden türemiştir.⁴⁹⁶ Bu açıdan Dikē’nin yüce (*semna*) “*themethla*”sının, ilk bakışta, tanrıçanın tapınağı gibi dinsel bir yapıyı ya da kurumu gösterdiği düşünülebilir. Bununla birlikte Friedrich Solmsen, sonradan Aiskhylos’un tanrıçaya ilişkin bir sunaktan söz etmesine karşın, Dikē’nin Atina’da yerleşik bir tapımının (*culte*) bulunmadığını saptamıştır.⁴⁹⁷ Öyleyse çoğul ad “*themethla*”nın, gövdesine ek olarak, ilgili dizede gizli öznesi “önderler” olan “gözetmek” (*phylassein*) eyleminin düz tümleci (*accusativus obiectivus*) olmasını ve ayrıca “*semna*” (yüce) ön adıyla nitelenmesini göz önünde bulundurarak, Dikē’de simgelenen tanrısal düzene yerleşik temelleri gösterdiğini savlıyoruz. Önerimize koşutluk oluşturan Kalıntı 12’de Solon, denizin yellerden alt üst olduğunu (*tarassein*) ve birisi devindirmede (*kineein*) sürece bütünüyle “en *dikaioi*” (*dikaioi*) olduğunu belirtmiştir.⁴⁹⁸ İlgili kalıntıyı aktaran Ploutarkhos, ozanın doğal (*physikos*) şeyler üzerine olan düşüncelerinin son derece eski (*arkhaios*) olduğunu savunmuştur.⁴⁹⁹ Gelgelelim, yalnızca “*dikaioi*” ön adı bile Solon’un toplumsal olanı tanrısal olan aracılığıyla düşündüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim Platon’un politik olanı doğal olana benzeterek usa vurmasının kökleri, Solon’un da içinde bulunduğu arkaik çağlara dek uzanmaktadır.⁵⁰⁰ Örneğin Theognis bir şiirinde, gözetimini (*phylakē*) bilgisiyle (*epistamenōs*) gerçekleştiren soylu (*esthlos*) dümencinin (*kybernētēs*) önüne geçildiğinden ve böylece dalgaların gemiyi içeceğinden yakınmıştır.⁵⁰¹ Yine, Ploutarkhos’un aktarımına göre Delphoi

⁴⁹⁴ James J. Helm, ""Koros": From Satisfaction to Greed," **The Classical World**, Vol. 87, 1993, s.5 vd.

⁴⁹⁵ Solon, **Fragmenta**, Fr.6.3-4. “Doğurmak” (*tiktein*) eylemine karşın “*koros*” ile “*hybris*” arasındaki ilişki soy kütüksel değildir. Gerçekten ilgili yüklem geniş zamanda (*praesens*) kullanılması, düzenli olarak yinelenen bir durumu göstermektedir. Eş yönde bkz. Solmsen, s.114.

⁴⁹⁶ Bkz. Benevise, s.102.

⁴⁹⁷ Solmsen, s.112.

⁴⁹⁸ Solon, **Fragmenta**, Fr.12.

⁴⁹⁹ K. Ziegler (Ed.), "Solon," **Plutarchi Vitae Parallelae**, Vol.1.1, Leipzig: Teubner, 1969, 3.6.2 vd.

⁵⁰⁰ Bkz. J. Burnet (Ed.), "Respublica," **Platonis Opera**, Vol. 4, Oxford: Clarendon Press, 1968, 488a7 vd.

⁵⁰¹ D. Young (Ed.) (*post* E. Diehl), **Theognis**, 2. Bası, Leipzig: Teubner, 1971, 1.675 vd.

bilicisi, Solon’a dümecinin işini (*kybernētērion ergon*) doğrultarak (*euthynōn*) geminin ortasına (*mesos*) oturmasını buyurmuştur.⁵⁰²

Kalıntı 4’ün 15. ile 16. dizesinde Dikē’nin iki temel özelliği betimlenmiştir.⁵⁰³ Öncelikle Dikē, vara gelenleri ve daha önce olmuş olanları sessizce bilir (*hē sigōsa synoide ta gignomena pro te eonta*).⁵⁰⁴ Anımsanacağı üzere, benzer bir biçime Hesiodos’un sözlerinde karşılaşmıştık. Nitekim Mousalar, “olmakta olanları, olacak olanları ve olmuş dile getirerek” (*eireusai ta te eonta ta te essomena pro te eonta*) Zeus’un “yüce an”ını (*megas noos*) şenlendirirler (*terpein*).⁵⁰⁵ İki anlatı biçimindeki ilk ayrım özne değişikliğidir. Nitekim Solon, özne olarak Mousaları değil Dikē’yi seçerek onun, aşağıda irdeleceğimiz toplumsal olaylar bakımından temel güç olduğunu düşünmüştür. İkincisi, Dikē’nin vara gelenlerle geçmişte olmuş olanları Zeus’a ya da başka bir tanrıya bildirmediği; tersine sessiz kalarak, söz konusu var olanları bildiği ortaya konmuştur. Böylece Solon, bir yandan Dikē’yi bilen bir tanrıça kılarak ve diğer yandan geçmişle şimdiyi bilme konusu durumuna getirerek, tanrıçanın bilgisini vurgulamıştır. Üçüncüsü, Dikē’nin bilgi alanının kapsamından gelecek zaman çıkarılmıştır. Bu açıdan Solon için bilginin konusu, belirli bir ana dek var olmamış olanlara ilişkin kurgusal değil, vara gelmekte ya da bir zamanda olmuş olanlar üzerine deneyimseldir.

Blaise’in savına göre dördüncüsüyle beşincisi, Solon’un “*ta eonta*” yerine “*ta gignomena*” nesnesiyle “*oida*” yerine “*synoida*” yüklemine yeğlemesinde yatmaktadır.⁵⁰⁶ “*Einaī*” (“olmak”) eyleminin şimdiki zaman ortacı (*praesens participium*) olan ve ad olarak kullanılan “*to ōn*” genel ve durağan bir var olanı imlerken; eş dil bilgisel yapıda olan, ancak gövdesi bu kez “*gignesthai*” (“vara gelmek”) eylemi olan “*to gignomenon*” ise belirli bir anda doğan ve bir gelişme süreci içinde vara gelen bir şeyi gösterir. Ayrıca “*einaī*”a karşıt olarak “*gignesthai*,” doğan bir şeyin nedeni olarak doğal bir kökeninin düşüncesini içerir. Buradan yola çıkarak Blaise, “*einaī*” yerine “*gignesthai*” kullanımının gelişigüzel olmadığını ve dolayısıyla Dikē’nin daha somut etkinlik ve süreçlerle ilişkilendirildiğini öne sürmüştür. Daha açık bir deyişle Dikē’nin ilgisi artık öncesiz-sonrasız var olanlardan çok, belirli bir

⁵⁰² Ploutarkhos, **Solon**, 14.6.

⁵⁰³ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.15-16.

⁵⁰⁴ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.15.

⁵⁰⁵ Hesiodos, **Theogonia**, 38.

⁵⁰⁶ Blaise, s.116 vd.

zamanda doğan ve ölen, vara gelen ve bozulan kılğısal dünyaya yöneliktir. Yine, “*oida*” bir kişiye özgü bir “bilmek”ken, “birlikte” anlamı veren “*syn-*” ilgeciyle birleşen “*synoida*” paylaşılmış olarak “bilmek”tir.⁵⁰⁷ Dolayısıyla Dikē’nin bilgisi, yalnızca tanrısal düzeyde kalmayan, eş zamanda insanların da bilebileceği türden bir bilgidir.

Dikē’nin ikinci özelliği, karşılık vermek için (*apoteisomenē*) zaman aracılığıyla (*tōi khronōi*) her durumda (*pantōs*) gelmesidir.⁵⁰⁸ Daha önce, bozulan düzenin Homeros’ta Litēler ve Hesiodos’ta tanrıça Dikē aracılığıyla Zeus eliyle yeniden sağlandığını görmüştük. Burada ise Dikē’nin düzene aykırı davrananların öcünü kendi kendine aldığı belirtilmiştir. Bu bakımdan Homeros ile Hesiodos’un tersine Solon düşüncesinde Dikē’nin kendisinin başlı başına bir güç olduğunu savlıyoruz.⁵⁰⁹ Nitekim Dikē’nin soy kütüğü ilgili kalıntıda ya da başka bir yerde serimlenmemiştir ve böylelikle tanrıça, Zeus ya da başka bir tanrının güdümüne sokulmamıştır. Dolayısıyla bağımsız bir güce kavuşan Dikē’nin zaman aracılığıyla ve her durumda gelmesi, Homeros ile Hesiodos’un söz ettikleri yaptırımların gelişigüzelliği ve zamanıyla ilgili belirsizlikleri de bir ölçüde çözmüştür. Bundan sonra karşılık (*dikē*), Zeus’un istediği durumlarda ve zamanda değil, Dikē’nin yüce temelleri (*semna themethla*) uyarınca tanrısal düzene her aykırılık gerçekleştiğinde istence bakılmaksızın kendiliğinden yerine getirilecektir. Ayrıca, anılan “zamanla” (*tōi khronōi*, *dativus instrumentalis* ya da *dativus modi*) sözcüğünün dizeye, Hesiodos’un “Dikē’nin Hybris’e ‘eninde sonunda’ (*es telos*) üstün geleceği” sözünün ötesinde bir anlam kattığını söyleyebiliriz. Gerçekten Dikē, en başta ve en sonda olağan olan durumdur ve birazdan ele alacağımız yaptırımlar en sonunda değil, belirli bir zaman içinde ve sırasıyla ortaya çıkacaktır.

Kalıntı 4’ün 17. dizesinden 30. dizesine dek Dikē’yle uyuşmayan işlerin (*adika erga*) sonuçları sıralanmıştır.⁵¹⁰ Öncelikle ilk dizede, sözü edilecek karşılıkların “*polis*”in tümü için (*pasēi polei*) kaçılmaz bir yara (*helkos aphykton*) olduğu saptanmıştır. Nitekim tanrısal düzene aykırı davranışların gerçekleştirilmesi

⁵⁰⁷ Bkz. Bailly, “*σύννοια*,” *Dictionnaire Grec-Français*, s.1864.

⁵⁰⁸ Solon, *Fragmenta*, Fr.4.16.

⁵⁰⁹ Benzer yönde bkz. Maurice Croiset, “La morale et la cité dans les poésies de Solon,” *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 47^e année, N. 6, 1903. s.587. Blaise, s.115.

⁵¹⁰ Solon, *Fragmenta*, Fr.4.17-30.

durumunda “*polis*” tez elden kötü kulluğa (*kakē doulosynē*) düşer, kötü kulluk iç ayaklanmayla (*stasis emphylos*) uyuyan savaşı (*polemos heudōn*) uyandırır ve böylece bir yandan kent (*asty*) Dikē’ye aykırı davranan (*adikēein*) kişilerin gizli düzenlerinde (*synodos*) düşmanların eliyle tükenirken, diğer yandan yoksul kamudan (*penikhroi*) çoğu kişi utanç verici zincirlere vurulup satılır ve el toprağına gider. Homeros ile Hesiodos’ta Zeus’un, Themis’in dizgesiyle bağdaşanları olumlu doğa koşullarıyla ödüllendirdiğini, bağdaşmayanların öcünü ise olumsuz doğa koşullarıyla aldığını yukarıda incelemiştik. Solon’da ise Dikē’nin yaptırımlarının öngörülemeyen doğa olayları değil; tersine kulluk, iç ayaklanma, savaş gibi öndeyilenebilen toplumsal olaylar olduğunu saptıyoruz. Böylelikle Solon, Homeros ile Hesiodos’taki büyü düzenini bozmuştur.⁵¹¹

Kalıntı 4’ün 30. dizesine dek serimlenen düşüncelerden ulaştığımız ara sonuç, Homeros’ta bir sözcük olan ve Hesiodos’ta kişileştirilen “*dikē*”nin, Solon’un elinde ayrıca bir “ilke” durumuna gelmesidir.⁵¹² Anaksimandros’ta olduğu üzere “*dikē*,” artık tüzel ve politik yaşama içkin bir ilkedir.⁵¹³ Söz konusu ilkeye göre, “*polis*” yıkılacaksa bunun nedeni tanrılar değil, insanlardır. Solon toplumsal olaylarla ilgili sorumluluğu tanrıların üzerine atmayıp insanların omzuna yüklemiştir. Önderlerin “an”ı (*noos*), ongunluğa (*olbos*), varlığa (*khrēma*), kazanca (*kerdos*) ve varsıllığa (*ploutos*) yönelik doyumsuzlukları (*koros*) nedeniyle Dikē’ye aykırıdır (*adikos*). Söz konusu doyumsuzluk, kendini beğenmişliğe (*hybris*) yol açar ve araya aşağıda göreceğimiz bilinçsizliğin (*atē*) karışması sonucunda tanrısal düzenle bağdaşmayan işler (*adika erga*) gerçekleştirilir. Soy kütüğü olmayan ve kendinde bir güç olan Dikē, geçmişte olsun şimdide olsun anılan eylemleri sessizce bilir ve öcünü her durumda, ama zaman içinde alır. “*Koros*,” “*hybris*” ile “*adikos noos*”un yaptırıma bağlanabilmesi için “*atē*” aracılığıyla “*adika erga*”ya dönüşmesi gerekir.⁵¹⁴ İlgili dönüşüm gerçekleştiğinde tanrıçanın vereceği karşılıklar kulluk (*doulosynē*), iç ayaklanma (*stasis*), savaş (*polemos*), gizli düzen (*synodos*) gibi toplumsal sonuçlardır. Anılan tüm süreç, Zeus ya da başka bir tanrının istencine bağlı olmayıp, değişmez ve kaçınılmazdır. Dikē’nin ilkeleşmesinin nedeni, değişmezlikle kaçınılmazlık özelliklerine iye sürecin usla

⁵¹¹ Benzer yönde bkz. Gregory Vlastos, “Solonian Justice.” *Classical Philology*, Vol. 41, No. 2, 1946, s.66. Ayrıca bkz. John Lewis, Dike, Moira and Bios in Solon, *Dike*, Vol. 4, 2001, s.115.

⁵¹² Benzer yönde bkz. Vlastos, s.82. Blaise, s.115. Kalıntı 13 bakımından bkz. Lewis, s.124.

⁵¹³ Benzer yönde bkz. Jaeger, s.92.

⁵¹⁴ Manfred Halberstadt, "On Solon's 'Eunomia' (Frg. 3 D)," *The Classical Weekly*, Vol. 48, No. 15, 1955, s.200.

kavranabilme olanağıdır. İnsanlar, şairlerin ya da bilicilerin geleceği öngörmeleriyle değil, geçmişteki deneyimleri öğrenerek ve üzerine düşünerek Dikē'nin bilgisine paydaş olabilir.⁵¹⁵ Öyleyse Solon, en azından Dikē bağlamında nedenselliği soy kütüksel değil, ilkesel düzlemde düşünmüştür.

Son olarak Solon'un, bilgiyle sorumluluk arasında bir bağ varsaydığını belirtelim. Nitekim gerek Kalıntı 4'te genel bir biçimde olsun gerekse "Salamis" olarak adlandırılan kalıntılarda belirli bir olay üzerinden olsun Solon, Mousalardan değil, kendi deneyimlerinden öğrendiği kimi neden-etki ilişkilerini şiir yoluyla yurttaşlarına iletmiş ve böylece onları sorumlu kılacak bir biçimde bilinçlendirmiştir.⁵¹⁶ Ploutarkhos'un aktardığına göre Atinalılar, Salamis adası uğruna Megarılarla çetin ve uzunca bir süre savaşmaların ardından çarpışmayı sona erdirmiş ve yaptırımı ölüm olmak üzere hiç kimsenin Atina'nın Salamis'e ilişkin herhangi bir isteği olduğunu yazıda ve de konuşmada dillendirmemesi konusunda bir yasa (*nomos*) koymuşlardır.⁵¹⁷ Yasanın aşağılığına (*adoksia*) katlanamadığı ve gençlerin savaşa yönelik gereksinimini gördüğü için Solon, delirmiş gibi yaparak, Athena "agorā"sına Salamis'ten gelen bir elçi (*kēryks*) olduğunu, bir konuşma (*agorā*) yerine sözlerin (*epos*) süsü (*kosmos*) olarak bir türkü (*aoidē*) düzdüğünü, söz konusu utançtan (*aiskhros*) kurtulmak için savaşmaları gerektiğini, tersi durumda yurdunu değiştirip bir Atinalı yerine Pholegandroslu ya da Sikinoslu olabileceğini belirtmiştir.⁵¹⁸ Yüz dize olduğu söylenen şiirin ardından ilgili yasa kaldırılmış, Solon başa getirilmiş ve yengiyle sonuçlanacak olan savaşa yeniden başlanmıştır.

Solon'da irdelediğimiz bilgi ve sorumluluk bağıntısının öncel örneğini yine Homeros'ta bulabilmekteyiz. Daha önce *Odyseia*'nın başlangıcında gördüğümüz üzere Zeus, insanların kötü şeylerin (*kaka*) ölümsüzlerden geldiğini söyleyerek tanrıları suçladığını (*aitiaesthai*), ancak onların bilinçli kötü davranışlarla (*atasthaliēisin*) payının üzerinde (*hyper moron*) acılara (*algos*) iye olduklarını belirtmiştir.⁵¹⁹ Nitekim, söz gelimi Aigisthos payını aşarak (*hyper moron*) Agamemnon'un karısını eş olarak almak istediğinde tanrılar ona Hermes'i gönderip,

⁵¹⁵ Kalıntı 31'deki "ozanlar çokça yalan söylerler" (*polla pseudontai aoidoi*) sözünü bu açıdan anlayabiliriz. Bkz. Solon, **Fragmenta**, Fr.31.

⁵¹⁶ Jaeger, s.88.

⁵¹⁷ Ploutarkhos, **Solon**, 8.1.5 vd. Ayrıca bkz. Diogenes Laertios, **Vitae Philosophorum**, 1.47.1 vd.

⁵¹⁸ Solon, **Fragmenta**, Fr.1,2,3.

⁵¹⁹ Homeros, **Odyseia**, 1.32 vd.

anılan evliliği yapmaları durumunda Agamemnon'un oğlu Orestes'in onlardan öç alacağını iletmişlerdir. Dolayısıyla Aigisthos'un yıkımı (*olethros*) göz göre göre (*eidōs*; “bilerek”) gerçekleşmiştir. Serimlediğimiz iki benzer bakış açısının en temel ayrımı bilginin kaynağı, kapsamı ve aktarılmasında yatmaktadır. Gerçekten Homeros'ta tanrılar geleceğin bilgisine iyedir ve isterlerse bunu esin yoluyla, yine bir tanrı aracılığıyla bildirebilirlerken; Solon'da ise yalnızca geçmişle şimdiyi içeren bilgi, insanlarca deneyimlerle ve deneyimler üzerine düşünülerek edinilebilir ve bir yalvaç olarak değil, bir bilge (*sophos*) olarak yurttaşlarla paylaşılır.⁵²⁰

b. Sözcük Olarak Dikē

aa. Ad Olarak Dikē

aaa. Tekil Dikē

Solon ad olarak “*dikē*”yi çoğuldan çok tekil biçimde kullanmayı yeğlemiştir. Nitekim günümüze ulaşabilen kalıntılarda “*dikē*” tekil olarak dört kez,⁵²¹ çoğul olarak ise yalnızca bir kez belirmiştir.⁵²²

Kalıntı 13'ün 8. dizesinde “*dikē*”nin her durumda (*pantōs*) daha sonra (*hysteron*) geldiği (*erkhesthai*) saptanmıştır.⁵²³ Stobaios'un *Anthologium* adlı yapıtındaki “Türe Üzerine” (*Peri Dikaiosynēs*) başlığı içinde aktarılan ve 76 dizeden oluşan Kalıntı 13, Solon'un elimizde bulunan şiirlerinden en uzunudur.⁵²⁴ Ozan, Homeros ile Hesiodos gibi sözlerine Mousaları anarak başlamıştır. Bununla birlikte Solon'un amacı, anılan şairlerden ayrı olarak esin tanrıçalarını dizelerin kaynağı durumuna getirmek değil; tersine, onlara kendi dileklerini bildirerek yakarmaktır. Nitekim Mousaların Zeus ile Mnemosyne'nin parlak çocukları olduğunu ortaya

⁵²⁰ Benzer yönde bkz. Jaeger, s.84 vd.

⁵²¹ Solon, **Fragmenta**, 13.8, 36.3, 36.16, 36.19.

⁵²² Solon, **Fragmenta**, 4.36.

⁵²³ Solon, **Fragmenta**, 13.8.

⁵²⁴ C. Wachsmuth & O. Hense (Ed.), **Ioannis Stobaei Anthologium**, Berlin: Weidmann, 1958, 3.9.23 vd.

koymasının üzerine, onlardan yakarışa (*eukhomenon*) kulak vermeleri ve kendisine tanrıların önünde ongunluk (*olbos*), insanların önünde ise iyi bir ün (*agathē doksa*) bağışlamalarını dilemiştir. Ardından Solon, varlığa (*khrēma*) iye olmayı istediğini, ancak onu “*adikos*” bir biçimde (*adikōs*) edinmeyi istemediğini belirtmiş ve “*dikē*”nin ne olursa olsun (*pantōs*) sonradan (*hysteron*) geldiğini (*erkhesthai*) dile getirmiştir. Bu açıdan “varsıllık” (*ploutos*), tanrılarca verildiğinde tepeden tırnağa (*ek neatou puthmenos es koryphēn*) kalıcı olarak (*empodos*) insanların eline varırken (*paragignesthai*), kendini beğenmişliğin altında (*hypo hybrios*) izlendiğinde (*meteinaī*) ya da onurlandırıldığında (*timaein*) düzene uygun olarak (*kata kosmon*) gelmemektedir. Yine de varsıllık, “*adikos* işlere” boyun eğerek (*adikois ergmasi peithomenos*) onları istemeye istemeye (*ouk ethelōn*) izler ve bu durumda bilinçsizlik (*atē*) çabucak işe karışır (*anamisgesthai*).

Söz konusu “*dikē*”nin, yukarıda incelediğimiz Kalıntı 4’ün 16. dizesine benzer bir biçimde “*erkhesthai*” yüklemine öznesi olmasına ve eylemin “*pantōs*” ile “*hysteron*” belirteçleriyle nitelenmesine karşın tanrıça Dikē’yi değil, tanrısal bir karşılık ya da yaptırımı gösterdiğini savlıyoruz. Nitekim ilgili şiirin devamı, gelen “*dikē*”nin onu kişi olarak tanıtacak etkinliklerin sıralanmasıyla değil, varsıllığa ilişkin kimi eylemlerin gerçekleştirilmesi sonucunda olacak şeylerin betimlenmesiyle sürdürülmüştür. Dolayısıyla bağlamda geçen “*dikē*” bir kişi olmayıp, bir kişinin varlığı Dikē’yle bağdaşmayan bir biçimde (*adikōs*) elde etmesi durumunda başına geleceği sonucu imler.

Anılan yaptırımı ya da karşılığı veren tanrının yine Dikē’nin değil, Zeus’un olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten serimlediğimiz dizelerin sonrasında, Zeus’un her şeyin sonunu (*panton telos*) yukarıdan gözlediği (*ephoraein*) için kendini beğenmişliğin işlerinin (*hybrios erga*) değil, Zeus’un öcünün (*tisis*) sürdüğü (*pelein*) belirtilmiştir.⁵²⁵ Zeus’un ilgili yaptırımı, bir ölümlü gibi her bir şeye birdenbire öfkelenerek (*oksykholos gignesthai*) değil, her durumda (*pantōs*) eninde sonunda (*es telos*) ortaya çıkar (*ekphainesthai*). Söz konusu karşılığı biri hemen (*autika*), diğeri daha sonra (*hysteron*) ödeyebilir (*tinein*). Ancak tanrıların yaklaşan “*moira*”sı, kendilerine erişmesin diye kaçanlar için de her durumda (*pantōs*) yeniden (*autis*) gelir ve işlerin karşılığını onların çocukları ya da bir sonraki soy (*genos*) gibi suçu olmayan

⁵²⁵ Solon, **Fragmenta**, Fr.13.16 vd.

kişiler (*anaitioi*) öderler (*tinein*). “*Moir*a”ca belirlenmiş olan şeyleri (*morsima*) ne belirtirler (*oiōnos*) ne de kurbanlar (*hiera*) kendisine çekebilir (*rhyesthai*). “*Moir*a,” insanlara iyiyle kötüyü (*kakon ... kai esthlon*) getirir ve onların tanrıların armağanlarından (*dōra*) kaçması olanaksızdır (*aphyktos*).

Bir yandan Kalıntı 4’ün, tanrıların el etek çektiği ve nedenlerin yalnızca insan etkinliği olduğu Dikē ilkesine göre işleyen ve böylece kavranabilen bir alanla; diğer yandan Kalıntı 13’ün, Zeus’un öçleriyle düzenlenen ve belirleyicinin yalnızca “*moira*”nın olduğu öngörülemeyen bir alanın çatışması öğretide çok sayıda görüşe yol açmıştır. Söz gelimi Maurice Croiset, Solon’un Homerosçu ve Hesiodosçu bir şiir olan Kalıntı 13’ü politikanın daha yeri bulunmayan gençlik döneminde yazdığını, Dikē’yi toplumla ilişkilendirmediğini ve törel düşüncelerinin bütünüyle kişisel ve öznel olduğunu ileri sürmüştür.⁵²⁶ Gelgelelim, ele aldığımız kalıntının ne zaman yazıldığıyla ilgili herhangi bir kanıtımız yoktur. Ayrıca, Kalıntı 4’te gördüğümüz gibi olumsuz toplumsal sonuçların en temel nedeni insanların, özellikle de yöneticilerin ongunluğa, varlığa, kazanca ve varsılığa yönelik eğilimidir. Kalıntı 13’ün sözü edilen ongunluğu, varlığı, kazancı ve varsılığı konu edindiğine göre, bağlamda geçen “*dikē*”nin toplumsal olduğu açıktır.⁵²⁷ Öyleyse Croiset’nin savının kurgusal (*spéculatif*) olduğunu söyleyebiliriz.

Croiset’nin düşüncelerinden yola çıkan Gregory Vlastos, “türe”nin “politik” ve “dağıtıcı” olarak çatallandığını (*bifurcation*) ve Solon’un ilki bakımından büyük bir yenilikçi, ikincisi açısından ise gelenekçi olduğu sonucuna varmıştır.⁵²⁸ Nitekim varsılığın dağılımında Dikē’nin doğal olarak kendi kendini düzenleyen (*self-regulative*) süreci ya da kulluk, iç ayaklanma, savaş gibi sonuçları olan bir nedensellik zinciri bulunmamaktadır. Ayrıca varsılığın ilgili olduğu “*moira*”nın insanın bakış açısından bir “sonu” (*telos*) olmadığından, anlaşılmaya olanak veren ussal bir ölçütü yoktur. Dolayısıyla Kalıntı 13 bağlamında Solon, Hesiodos’un “Dikē’nin eninde sonunda Hybris’e üstün geleceği” inancını aş(a)mamıştır. Vlastos’a karşıt olarak John Lewis, Solon’un “türe” gibi bir kavramla değil, “*dikē*,” “*moira*,” “*tisis*” ve benzeri

⁵²⁶ Croiset, s.583.

⁵²⁷ Benzer yönde bkz. Lewis, s.133.

⁵²⁸ Vlastos, s.75 vd. J. A. Almeida, ilgili çatallanmanın Kalıntı 4’ün iyimser, Kalıntı 13’ün ise kötümser olmasıyla anlaşılabilirliğini ileri sürmüştür. Bkz. J. A. Almeida, "Solon's Reception Of Hesiod's Works and Days" **The Oxford Handbook of Hesiod**, Alexander C. Loney & Stephen Scully (Ed.), New York: Oxford University Press, 2018, s.203.

sözcüklerle düşündüğünü ve bu gerekçeyle Platon ile Aristoteles’e yakın bir ayrım olan “politik türe” ile “dağıtıcı türe” ayrımının Solon açısından tarih yanlışlığı (*anachronique*) olabileceğini savlamıştır.⁵²⁹ Üçüncü tür görüş olarak Arthur Adkins, Homeros ve Hesiodos ile benzer sözcükleri kullanması nedeniyle Solon’un politik ve dağıtıcı türe için tek bir söz dağıtıcı olduğunu belirtmiştir.⁵³⁰

Genel olarak Lewis’in görüşüne katılmakla birlikte, Solon’da “*dikē*”nin “türe”yi göstermeye oldukça yaklaştığını düşünüyoruz. Nitekim Homeros ile Hesiodos’ta Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülük dizgesine upuygunluk (*adaequatiō*) anlamına gelen “*dikē*,” Kalıntı 36’da göreceğimiz üzere, Solon açısından bu kez Themis’in değil, Dikē’nin kendisine upuygunluğu imler. Öte yandan Solon’da “*dikē*,” bir “sözcük” ve bir “tanrıça” olmasının yanı sıra bir “ilke” durumuna gelmiştir. Bununla birlikte “*dikē*,” “*moira*” örneğinde olduğu gibi, yaşamın tüm alanını kapsayan bir ilke değildir. Daha açık bir deyişle, söz gelimi kötü (*kakos*) bir insanın varsıl olmasının kaynağının tanrılar olması nedeniyle bu durumun, eş zamanda bir tanrı olan ve tanrısal düzene yerindeliği anlatan bir ilke olan “*dikē*”ye aykırı olarak değerlendirilmesi olanaksızdır. Dolayısıyla Solon’da “*dikē*” daha “türe” demeye gelmediğine göre, “politik türe” ile “dağıtıcı türe” arasında bir ayrım yapmış olduğu görüşü *a fortiori* tarih yanlıgıdır. Solon, diğer Arkaik Yunan şairleri gibi, genel olarak Homeros ile Hesiodos’un çizgisinde, ancak Dikē’nin konumu gibi kimi ayrıntılarda belirli değişiklikler yaparak düşüncesini biçimlendirmiştir. Gerçekten Solon açısından insanların yaşama alanı tüm tanrılardan arınmış dünyevi (*séculier*) bir yer değildir. Bu bağlamda bir tanrıça olan Dikē, yalnız bir ilke olarak “*kosmos*”un tek gücü olmayıp, Zeus ile Moira’nın da bulunduğu tanrısal düzenin bir parçasıdır. Dikē’nin özelliği, yetki alanının “*polis*” ile sınırlı olmasıdır ve başka alanlarda Moira gibi diğer güçler yetkilidir. Adkins’in görüşü için ise, Solon’da “türe”den söz edebilmemiz için öncelleriyle olan ilişkisini kurmanın yeterli olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim Homeros ile Hesiodos’ta “*dikē*”nin belirli ölçüde törel, tüzel ve politik olmasına karşın “türe” olmadığını ilgili başlıklarda ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuş durumdayız.

⁵²⁹ Lewis, s.113 vd.

⁵³⁰ Arthur W.H. Adkins, **Poetic Craft in the Early Greek Elegists**, Chicago: University of Chicago Press, 1985, s.124 vd.

Kalıntı 36'nın 3. dizesinde zamanın (*khronos*) "*dikē*"sinden söz edilmiştir.⁵³¹ Aristoteles ilgili kalıntıyı, Solon'un borç nedeniyle köle olan kişilerin borçlarını silip onları özgürleştiren ve "*seisakhtheia*" ("yükleri silkeleme") adı verilen düzeltileri (*réforme*) üzerine düşünceleri olarak aktarmıştır.⁵³² Yedinci yüzyıl Attika'sında, kabaca söylersek, en üstte "iyi babadan gelenler" (*eupatridai*), en altta "altıda birciler" (*hektēmorioi*) ya da "bağlılar" (*pelatai*) ve arada bağımsız çiftçiler, el işçileri, tecimenler ve benzerlerinden oluşan üç ana sınıf bulunmaktaydı.⁵³³ Birinci sınıf olan "*eupatridai*," birbirlerine evlilik, konukluk, dostluk, armağan değiş-tokuşu, oyunlar ve şenlikler gibi etkinliklerle bağlanan ve Homerosçu beylerin (*basileus*) ardılları diyebileceğimiz soylu sınıfıdır. İkinci olarak "*hektēmorioi*" ya da "*pelatai*," soyluların toprağında ürünün "altıda birini" almak üzere onlara "bağlı" olarak çalışan yoksul kesimdir. Üçüncü olarak kamunun önemli bir bölümünü oluşturan tecimenler, sekizinci yüzyıldan altıncı yüzyılın sonuna dek süren ve adına "Büyük Kolonizasyon" denen süreçte soylu olmayıp sonradan varsıllaşan orta sınıftır.⁵³⁴ Bunların yanında, söz gelimi bağımsız çiftçiler topraklarının miras yoluyla küçülmesi nedeniyle zaman ilerledikçe "*hektēmorioi*" ya da "*pelatai*" durumuna düşmüşlerdir. Nitekim çiftçiler, geçimlerini sürdüremeyince soylulardan yıllık ürünün belli bir oranı karşılığında borç almışlardır.⁵³⁵ İlgili borcun güvencesi olarak, atadan kalma toprağın alım-satımı yasak olduğu için, tarlaları yerine kendilerini göstermişler ve topraklarına bunu gösteren bir sınır taşı (*horos*) dikmişlerdir. Çiftçiler borçlarını ödemeyedikleri koşulda köleleştirilmiş ve kimileyin bir başka "*polis*"e satılmışlardır.

Öyleyse Solon'un zamanında kamunun, Homeros ile Hesiodosçu topluma göre "onuru"nu (*timē*) ve dolayısıyla konumunu bütünüyle yitirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim, yukarıda gördüğümüz üzere, daha önce beylerle arasında önemli bir ayrım bulunmasına karşın kamunun özellikle "*agorā*"da önemli bir yeri vardı. Şimdi ise Aristoteles'in deyişiyle çokluk (*polloi*), azınlığın (*oligoi*) kölesi durumuna (*douleuein*) düşmüştür.⁵³⁶ Söz konusu durumda Atinalılar sorunu, Sparta ve Megara gibi polislerde

⁵³¹ Solon, **Fragmenta**, Fr.36.3.

⁵³² Aristoteles, **Athēnaiōn Politeia**, 12.4.1 vd.

⁵³³ Bkz. Robert W. Wallace, "Revolutions and a New Order in Solonian Athens and Archaic Greece," **Origins of Democracy in Ancient Greece**, Kurt A. Raaflaub & Josiah Ober & Robert W. Wallace (Ed.), Berkeley: University of California Press, 2007, s.49 vd.

⁵³⁴ Büyük Kolonizasyon için bkz. Carla M. Antonaccio, "Colonization: Greece on the Move, 900-480," **The Cambridge Companion to Archaic Greece**, H. A. Shapiro (Ed.), New York: Cambridge University Press, 2007, s.201 vd.

⁵³⁵ Bkz. Vlastos, s.73 vd.

⁵³⁶ Aristoteles, **Athēnaiōn Politeia**, 5.1.2.

olduğu gibi ya tek kişinin (*tyrannos* ya da *monarkhos*) yönetimiyle ya tüzel ve yapısal düzeltilerle ya da bir ayaklanmayla çözmeleri olanaklıydı.⁵³⁷ İlk aşamada bir “*eupatridēs*” olan Kylon, yaklaşık olarak İ.Ö. 632’de Atina yönetimini ele geçirmeye çalışmasına karşın kamuca destek görmemiş ve onu izleyenlerle birlikte, “Alkmaion soyundan olanlar” (*Alkmaiōnidai*) eliyle öldürülmüştür.⁵³⁸ İkinci olarak yine bir “*eupatridēs*” olan Solon, bu kez düzeltilerle iç savaşın önlenmesi ereğiyle İ.Ö. 594’te “ara bulucu” (*diallaktēs*), “yönetici” (*arkhōn*) ve “yasa koyucu” (*thesmothetēs* ya da *nomothetēs*) olarak seçilmiştir.⁵³⁹

Kalıntı 28’de Ionia’nın en yaşlı toprağının (*presbytatē gaia*) yok olduğunu söyleyen Solon, toplumsal dengeyi sağlamak amacıyla yaptığı ya da yapmadığı çoğu şeyin açıklamasını şiirleriyle vermiştir.⁵⁴⁰ Nitekim söz gelimi Kalıntı 36’da, bir yönetici olarak yaptığı ilk işlerden birisi olan borç köleliğine ilişkin değişiklikleri nedenleriyle birlikte ele almıştır.⁵⁴¹ Solon ilgili kalıntıya, ilk olarak, düzeltileri yardımıyla (“bu şeyler nedeniyle,” *tōn houneka*) kamuyu birleştirdiğini (*synagein dēmon*) ve düzeltilerden birini bile başarıya ulaşmadan (*prin tykhein*) sona erdirmedeğini dile getirerek başlamıştır. Ardından, anlatacağı şeyler bakımından (*tauta*) zamanın “*dikē*”sinde (*en dikēi khronou*) en iyi olarak (*arista*) Olymposlu tanrısal varlıkların en yücresi (*mētēr megistē daimonōn Olympiōn*) kara Gaia’nın (*gē melaina*) tanıklık edebileceğini (*symmartyreein*) belirterek sözünü ettiğimiz değişiklikleri aktarmıştır. Gerçekten Solon, bir yandan sınır taşlarını (*horoi*) kaldırarak, önceden her yerine söz konusu taşlar dikildiği için köle olan (*douleuousa*) Gaia’nın şimdi özgür (*eleuthera*) olduğunu saptamıştır. Diğer yandan çok sayıda kişiyi, Dikē’ye uygun (*dikaiōs*) ya da Dikē’ye aykırı bir biçimde (*ekdikōs*) bir başka “*polis*”e satılanları, geçim sıkıntısının zorunluluğu altında (*anankaiēs hypo khreious*) kaçanları, her yerde başıboş dolanıp artık Attika diliyle konuşmayanları, buralarda

⁵³⁷ Bkz. Wallace, s.51 vd.

⁵³⁸ Bkz. E. Legrand (Ed.), *Hérodote. Histoires*, Vol.5, Paris: Les Belles Lettres, 1946, 5.71.1 vd.

⁵³⁹ Aristoteles, *Athēnaion Politeia*, 5.2.2 vd. Ayrıca bkz. Ploutarkhos, *Solon*, 14.3.4 vd.

⁵⁴⁰ Solon, *Fragmenta*, Fr.28. Knox’un deyişiyle Solon şiiri iletişim kurmak, uyarıda bulunmak, bir eyleme yöneltmek, politikalarını bildirmek ve savunmak için kullanmıştır ve bu, Arkaik Yunan şiiri açısından olağan dışı bir olaydır. Bkz. B. M. W. Knox, “Solon,” *The Cambridge History of Classical Literature I: Greek Literature*, P. E. Easterling & B. M. W. Knox (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s.146. Bu açıdan Solon, kavramsallık öncesi “*rhētorikē*”nin öncülerinden birisidir. Bkz. Erman Gören, *Homerosçu İlahiler’den Pindaros’a Arkaik Yunan Şiiri Antolojisi*, 1. Bası, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s.161.

⁵⁴¹ Solon, *Fragmenta*, Fr.36.

uygunsuz köleliğe (*douliē aeikēs*) katlananları ve efendileri nedeniyle titreyenleri özgür kılarak (*eleutherous tithēmi*) Atina'ya geri getirdiğini ortaya koymuştur.

İrdelediğimiz bağlamda geçen “*dikē*”nin, “zamanın yargıevi”ni imlediğini savlıyoruz. Daha önce Hesiodos'ta tekil ad “*dikē*”nin, beylerin (*basileus*) “*agorā*”da yargılarını verdikleri özel yeri imlediğini görmüştük. Kalıntı 36'da ise “*dikē*,” bir “*polis*”ten daha geniş olarak, doğrudan “*kosmos*”a ilişkin bir yargievini göstermektedir. Nitekim Solon, adı geçen “*khronos*”un kişi olarak “Zaman” olma olasılığının ötesinde, kamuyu bir araya getirdiğine ve bundan geri durmadığına ilişkin savını belirli bir zamanda Gaia'yı özgürleştirmiş olmasıyla kanıtlamak istemiştir. Bir başka deyişle Gaia'nın tanıklığı, tanrıçanın bir takım sözler söylemesi değil, Solon'un geçmişte Gaia'ya ilişkin kimi eylemler gerçekleştirmiş olmasıdır. Dolayısıyla “zamanın *dikē*”si, bir savın geçmişte gerçekten olmuş olanla örtüşüp örtüşmediğini, *i.e.*, doğru olup olmadığını belirleyen yargievidir.

Kalıntı 36'nın 16. dizesinde Solon sınır taşlarını kaldırma, borç nedeniyle köle olanları özgürleştirme, Atina dışına satılanları geri getirme gibi edimlerini “*kratos*” aracılığıyla (*kratei*), “*dikē*” ile “*biē*”yi birlikte (*homou*) uyumlu bir duruma getirerek (*synarmozein*) gerçekleştirdiğini (*rhezein*) belirtmiştir.⁵⁴² Anılan “*kratos*”un, Solon'un “ara bulucu,” “yönetici” ve “yasa koyucu” seçilmesiyle ona sağlanan “erk” olduğu açıktır. İlgili başlıkta serimlediğimiz üzere, Homeros'ta “güç” demeye gelen “*biē*” ile “*dikē*” arasında bulunan karşıtlığı Hesiodos, yalnızca tanrısal düzenin kurulmasından sonraki aşama için düşünmüştür. Bir başka deyişle Hesiodos bakımından tanrısal düzenin kurucu eylemi olan “*biē*,” ancak düzenin sağlanmasından sonra “*dikē*”nin karşısında yer almaktadır. Solon ise “*biē*”yi, tanrısal düzenin ötesinde, insanların oluşturduğu toplumsal düzenin yeniden tasarlanması açısından ele almıştır. Gerçekten yasaların ya da daha genel olarak düzeltilerin yapılması, erke (*kratos*) dayanılarak kimi istemler üzerinde güç (*biē*) uygulanmasına bağlıdır. Bu yönden “*synarmozein*” eylemi, birbirine karşıt iki istemden birini onamak değil, söz konusu iki istemin her birisini bir ölçüde güç yoluyla bastırarak belirli bir yerde kaynaştırılmasıdır. Solon'a göre söz konusu birleştirmenin ölçütü “*dikē*”dir. Dolayısıyla adı geçen “*dikē*”nin, *Dikē*'nin simgelediği tanrısal ve ilkesel düzene olan upuygunluğu (*adaequātiō*), yerindeliği ya

⁵⁴² Solon, **Fragmenta**, Fr.36.16.

da doğruluğu gösterdiğini öne sürüyoruz. Öyleyse “*polis*”in düzeni, salt güçle değil, erke dayanarak ve doğrulukla gücün uyumuyla kurulmalıdır.

Kalıntı 36’nın 19. dizesinde “*dikē*,” “*themos*” ile birlikte kullanılmıştır.⁵⁴³ Bu nedenle söz konusu tekil ad “*dikē*”yi ilgili başlıkta irdeleneceğiz.

bbb. Çoğul *Dikē*

Solon’un çoğul ad “*dikē*”yi tekile göre çok daha az sayıda kullandığına yukarıda değinmiştik. Nitekim “*dikē*” çoğul olarak yalnızca Kalıntı 4’ün 36. dizesinde belirmiştir.⁵⁴⁴ İlgili belirişin Eunomiē’nin özne olduğu bir bağlamda gerçekleşmesi nedeniyle, söz konusu kullanımı aşağıda inceleyeceğiz.

bb. Eylem Olarak *Dikē*

Eylem olarak “*dikē*” bir tek Kalıntı 4’ün 22. dizesinde ve “*adikeein*” biçiminde görünmüştür.⁵⁴⁵ Anımsanacağı üzere Kalıntı 4’ün 17. ile 30. dizeleri arasında, *Dikē*’nin düzeniyle bağdaşmayan uygunsuz işlerin (*adika erga*) kaçınılmaz toplumsal sonuçları sayılmıştır.⁵⁴⁶ İlgili karşılıkların içinde, kötü kulluğun (*kakē doulosynē*), iç ayaklanmanın (*stasis emphylos*) ve savaşın (*polemos*) hemen arkasından, “*adikeein*” biçiminde davrananlarca sevilen gizli düzenler (*en synodois tois adikousi philais*) sayılmıştır. Söz konusu “*adikeein*” sözcüğünün, *Dikē*’yle uyuşmayan işlerin (*adika erga*) yaptırımını olarak sayılmış olduğu gerekçesiyle, *Dikē*’nin ilkesel dizgesine aykırı bir biçimde eylemeyi gösterdiğini söyleyebiliriz.

⁵⁴³ Solon, **Fragmenta**, Fr.36.19.

⁵⁴⁴ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.36.

⁵⁴⁵ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.22.

⁵⁴⁶ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.17-30.

cc. Ön Ad Olarak Dikē

Solon ön ad olarak “dikē”yi olumludan çok olumsuz olarak kullanmıştır. Nitekim “dikē”nin temel ön ad durumu olan “dikaios” kalıntılarda hiç belirmemişken, üstünlük düzeyinde “dikaiotatos” ile belirteç “dikaiōs” birer kez geçmiştir.⁵⁴⁷ Buna karşın “dikaios”un olumsuz biçimi olan “adikos” ile belirteçler “adikōs” ve “ekdikōs” toplamda yedi kez görünmüştür.⁵⁴⁸ Şimdiye dek serimlediğimiz bağlamlardan “dikaios,” “adikos” ve türevlerinin bir kişinin, şeyin, durumun ya da eylemin Dikē’nin tanrısal düzenine uygun ya da aykırı, *i.e.*, “doğru” ya da “eğri” olmasını imlediğini çıkartabiliriz.⁵⁴⁹ Örneğin, Kalıntı 4’ün 33. dizesinde Eunomiē’nin, sıklıkla (*thama*) “adikos” kişilerin (*adikoi*) ayağına zincir vurduğu (*amphitithenai pedas*) belirtilmiştir.⁵⁵⁰ Sözü edilen “adikos” kişilerin, tanrısal düzenle uyuşmayan eylemler gerçekleştirenleri anlattığı açıktır.

Benzer bir biçimde Kalıntı 5’in 6. dizesinde Solon’un, iki taraftan hiçbirisinin (*oudeteros*) bir diğerini “adikos” bir biçimde (*adikōs*) yenmesine (*nikaaein*) olur vermediğinden (*eaen*) söz edilmiştir.⁵⁵¹ Yine “adikōs” belirtecinin Dikē’nin ilkesel dizgesiyle bağdaşmayan bir eylemi nitelemesinin yanı sıra, söz konusu aykırılığın “yanlılık”tan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Daha önce Homeros’ta Menelaos’un Argoslu önderlerle yöneticilerden “her iki tarafın ortasında” (*es meson amphoteroisi*) ve “bir tarafa yardım etmeden” (*mē de epi arōgēi*) karar vermelerini (*dikazein*) istemesinde ya da Hesiodos’ta Prometheus’un “tek yanlı” (*heterozēlos*) pay belirlemesinde (*diadateesthai moiras*) veya beylerin yargıları (*dikai*) başka bir yere bükmelerinde (*alliēi paraklinein*) olduğu gibi, belirli bir tarafı tutmanın “themis” ve dolayısıyla “dikē”yle uyuşmadığını ele almıştık. Bu düşünme biçimine koşturarak Solon, “dēmos”a yettiği ölçüde bir “onur payı” (*geras*) verdiğini, “onur”larını (*timē*) ne azalttığını (*aphaireein*) ne de daha çok arttırdığını (*eporegein*), gücü (*dynamis*) ve varlığı (*khrēma*) olanlar için uygunsuz davranmayı (*aeikes ekhein*) amaçlamadığını (*phrazesthai*) ve her iki tarafın arasına güçlü bir kalkan (*krateros sakos*) koyduğunu dile getirmiştir. Ayrıca Aristoteles’in söz konusu kalıntıyı, Solon’un iki taraftan birini

⁵⁴⁷ Solon, **Fragmenta**, Fr.12.2, 36.10.

⁵⁴⁸ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.7, 4.11, 4.33, 5.6, 13.12, 13.7, 36.9.

⁵⁴⁹ Bkz. Solon, **Fragmenta**, Fr.4.7, 4.11, 12.2, 13.12, 13.7, 36.9, 36.10.

⁵⁵⁰ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.33.

⁵⁵¹ Solon, **Fragmenta**, Fr.5.6.

destekleyerek tek erk (*tyrannos*) olmak yerine, iki yana da karşı çıkıp yurdunu kurtardığı ve en iyi biçimde yasalar koyduğu (*nomothetein*) için onların düşmanlığını kazandığını ortaya koymak amacıyla alıntıldığını belirtelim.⁵⁵²

İncelediğimiz bağlamda geçen “*dēmos*”un, Kalıntı 36’nın 2. dizesinde kamunun bütününe göstermesine karşın, “*polis*”in bir kesimini imlediğini söyleyebiliriz. Vlastos, olasılıkla Kalıntı 4 ile 5’ten yola çıkarak, Solon’da “*dēmos*”un toplumun tümü için hiç kullanılmadığını, bunun yerine yalnızca “*polis*”in bir bölüntüsünü (*fraction*) anlattığını iler sürmüştür.⁵⁵³ Gelgelelim “*dēmos*”un, kimileyin “kamunun birleştirilmesi” (*synagein dēmon*) örneğinde gördüğümüz üzere bir bütün olarak, kimileyin de irdedeğimiz dizede olduğu gibi bir bölüm olarak kamuyu betimlediğini savlamak daha uygundur.⁵⁵⁴ Kalıntı 4’ün 18. dizesinde Solon toplumun tümünü, “çirkin, kötü, aşağı” anlamına gelen “*kakos*”lar (*kakoi*) ve “iyi, erdemli, üstün” demek olan “*agathos*”lar (*agathoi*) olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁵⁵⁵ Söz konusu ayrımın, Atina’daki soylu (*eupatridēs*) olanlarla olmayanlar arasındaki sınıflaşmaya denk düşüğünü ve soylu olanların “*agathos*,” olmayanların ise “*kakos*” olduklarını düşünebiliriz. Dolayısıyla söz konusu taraflardan birisi olarak “*dēmos*,” “*hektemorioi*,” “*pelatai*,” tecimenler gibi soylu olmayan kişilerden oluşurken, diğer tarafı “*dēmos*”tan olmayıp “*eupatridēs*” olan soylular ortaya çıkarmıştır.

Buradan yola çıkarak Lynette G. Mitchell, Atinalı bey (*basileus*) Kodros soyundan olan Solon’un yeni bir düzen yaratmaya çalışmadığını; tersine, toplumsal uyum sağlansın diye verilen ödünler dışında eski düzeni korumaya ya da onarmaya yöneldiği sonucuna varmıştır.⁵⁵⁶ Bir başka deyişle Solon, “*kakoi*”a politik güçten pay vermek dışında, ne soylu ile soylu olmayan ayrımını kaldırmış ne de “*aretē*”nin soylulukla olan bağıntısını kopartarak Homerosçu alp etiğini değiştirmiştir.⁵⁵⁷ Solon’un eşitlikçi bir devrimci olmadığını onamakla birlikte, eski olanı yeni bir kılıfta sunduğunu düşünmüyoruz. Daha önce Homeros’ta “*aretē*”nin bir kişi ya da şeyin işlevini yerine getirmesi olduğunu, kişilerin işlevinin onura (*timē*) göre belirlendiğini

⁵⁵² Bkz. Aristoteles, *Athēnaiōn Politeia*, 11.2.7 vd.

⁵⁵³ Vlastos, s.82.

⁵⁵⁴ Benzer yönde bkz. Lynette G. Mitchell, "New Wine in Old Wineskins: Solon, Arete and the Agathos," *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Lynette G. Mitchell & P. J. Rhodes (Ed.), London: Routledge, 1997, s.78.

⁵⁵⁵ Solon, *Fragmenta*, Fr.4.18.

⁵⁵⁶ Mitchell, s.77.

⁵⁵⁷ Benzer yönde bkz. Knox, s.148.

ve “*agathos*” olmanın “*aretē*”ye iye olmak demeye geldiğini ortaya koymuştuk. Solon “*aretē*”yi iki ayrı kalıntıda ve üç yerde kullanmıştır.⁵⁵⁸ Ploutarkhos’un, Solon’un kendisini varsıllar (*plousioi*) arasında görmediğinin kanıtı olarak aktardığı Kalıntı 15’te pek çok “*kakos*”un varsıl olmasına (*plouteen*) karşın “*agathos*”un yoksul olduğunu (*penesthai*), yine de varlığın (*khrema*) elden ele geçmesine karşılık “*aretē*”nin her zaman kalıcı (*empodos*) olması nedeniyle “*aretē*”yi “varsıllık”la (*ploutos*) değiş tokuş etmeyecekleri (*diameibesthai*) belirtilmiştir.⁵⁵⁹

Bu kez Philon’un “yaşam çağları” (*hēlikiai*) olarak alıntılacağı Kalıntı 27’nin 8. dizesinde erkeklerin (*andres*), 21 ile 28 yaşları arasında “*aretē*”nin göstergesi (*sēma*) olarak “bedensel güç” (*iskhys*) bakımından en iyi (*aristos*) olduğu, 13. dizesinde 42 ile 56 yaşları arasında “an” (*noos*) ve “dil” (*glōssa*) açısından en iyi (*aristos*) olduğu ve 16. dizesinde 56 ile 63 yaşları arasında bilgelik (*sophiē*) ve dil (*glōssa*) yönünden en yüksek “*aretē*”sine göre güçsüzleştikleri saptanmıştır.⁵⁶⁰ Serimlediğimiz dizelere uyarınca, “*aretē*”nin bedesel güç, an, dil, bilgelik gibi konulardaki yetkinliği bildirdiğini ve varsıllığa göre belirlenmediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Solon’da “*aretē*” belirli bir düzeyde “*timē*”yi varsaymaz. Tersinden, belirli bir ölçüde “*timē*,” “*agathos*” olmanın peşi sıra gelmez. Öyleyse soyluluk, “*agathos*” olmanın kaçınılmaz bir koşulu değildir. Bedensel güçteki, andaki, dildeki ya da bilgelikteki kimi yetkinlikler, iyi bir soydan doğmuş olmaktan kaynaklanmaz. Dahası Solon, Kalıntı 5’te gördüğümüz üzere “*dēmos*”a, i.e., “*kakos*”lara “onur payı” (*geras*) verdiğinden ve var olan “onur”larını (*timē*) azaltmadığından ya da daha da arttırmadığından söz etmiştir. Dolayısıyla “*kakos*” sınıfı “onursuz” (*atimos*) olmayıp, “*agathos*”larla eşit olmasa da belirli bir “onur payı”na (*geras*) ve “onura” (*timē*) iyelerdir. Bu gerekçelerle Solon’un “*agathoi*” ile “*kakoi*” ön adlarını “*eupatridai*” ile “*dēmos*” için kullanmasının nedeni, “*aretē*”nin soyluluğa özgülüğü olması değil, “*timē*” bakımından ilkinin daha üst, ikincisinin ise daha alt sınıf olmasıdır.

⁵⁵⁸ Solon, **Fragmenta**, Fr.15.3, 27.8, 27.16.

⁵⁵⁹ Bkz. Ploutarkhos, **Solon**, 3.3.1 vd.

⁵⁶⁰ Bkz. L. Cohn (Ed.), "De Opificio Mundi," **Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt**, Vol.1, Berlin: Reimer, 1962, 104.4 vd.

B. Nomos

a. Kişi Olarak Nomos

Kişi olarak “*nomos*”un kalıntılardaki belirişi epeyce kısıtlıdır. Nitekim tanrıça Eunomiē ile Dysnomiē tek bir kalıntıda ve yalnızca iki dizede geçmiştir.⁵⁶¹ Bununla birlikte Eunomiē ile Dysnomiē’nin, adı yine bir kalıntıda anılan Dikē gibi, Solon’un düşüncesinde önemli bir yer tuttuklarını aşağıda göreceğiz.

Kalıntı 4’ün 31. dizesinde Solon, ilgili dizeye dek anlattığı nedensellik süreciyle bu dizeden sonra Dysnomiē ile Eunomiē üzerine dile getireceği “şeyleri” (*tauta*), Mousaların ya da Zeus’un değil, kendi yüreğinin (*thymos*) Atinalılara öğretmeyi (*didaskein*) buyurduğunu (*keleuein*) belirtmiştir.⁵⁶² Anılan kalıntının önceden ayrıntılı olarak incelediğimiz bölümünü, kabaca, “*polis*”e ilişkin konularda sorumluluğun insanda olduğunu söyleyerek özetleyebiliriz. Gerçekten toplumdaki kötü bir sonucun ilk nedeni, tanrılara saygısızlık ya da tanrıların kendisi değil, ongunluğa (*olbos*), varlığa (*khrēma*), kazanca (*kerdos*) ve varıllığa (*ploutos*) yönelik insanlarda doğal olarak bulunan doyumsuzluktur (*koros*). Bu doyumsuzluk (*koros*), kendini beğenmişliği (*hybris*) doğurur (*tiktein*) ve böylece insan “an”ını (*noos*) Dikē’ye aykırı bir duruma (*adikos*) getirir. Ardından “bilinçsizliğin” (*atē*) de işe karışmasıyla “*adikos noos*,” Dikē’ye uymayan işlere (*adika erga*) yol açar ve sonuçta “*adika erga*,” kulluk (*doulosynē*), iç ayaklanma (*stasis emphylos*), savaş (*polemos*) ve gizli düzene (*synodos*) neden olarak “*polis*”i tüketir. Kısacası, ilk aşama “*olbos, khrēma, kerdos* ile *ploutos*’a ilişkin *koros, hybris, adikos noos, atē*” ikinci aşama “*adika erga*” ve üçüncü aşama “*doulosynē, stasis, polemos* ile *synodos*” arasında neden-etki bağıntısı bulunmaktadır.

Kalıntı 4’ün 32. ile 33. dizesinde Dysnomiē’nin çok sayıda kötü şeyi (*kaka pleista*) “*polis*”e sağladığı (*parekhein*), Eunomiē’nin ise her şeyi (*panta*) “düzenli” (*eukosmos*) ve “uygun” (*artios*) kıldığı (*apophainein*) saptanmıştır.⁵⁶³ Dysnomiē’nin

⁵⁶¹ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.31, 4.32.

⁵⁶² Solon, **Fragmenta**, Fr.4.31.

⁵⁶³ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.32-33.

topluma getirdiği söylenen kötü şeylerin, “*koros*” ile başlayan nedenler dizisinin temel olumsuz etkileri olarak sayılan “*doulosynē*, *stasis*, *polemos* ile *synodos*”un olduğu açıktır. Eş kalıntının 34. dizesi ve devamında ise bu kez Eunomiē’nin ortaya çıkaracağı (*apophainein*) olumlu sonuçlar betimlenmiştir.⁵⁶⁴ Nitekim Eunomiē, sık sık (*thama*) Dikē’yle bağdaşmayan kişilerin (*adikoi*) ayağına pranga vurur (*amphitithenai pedās*), engibeli olan şeyleri (*trakhea*) düzleştirir (*leiainein*), doyumsuzluğu (*koros*) durdurur (*pauein*), kendine beğenmişliği (*hybris*) soldurur (*amauroein*), bilinçsizliğin (*atē*) doğan çiçeklerini (*anthea phymena*) kurutur (*auainein*), “eğri dikē”leri (*dikās skoliās*) doğrultur (*euthynein*), gururlu işleri (*hyperēphana erga*) yumuşatır (*praunein*), ayrı düşmenin (*dikhostasia*) neden olduğu işlere (*erga*) ve acı veren kavganın (*eris*) yol açtığı öfkeye (*kholos*) son verir (*pauein*). Böylece Eunomiē’nin altında (*hypo autēs*) her şey (*panta*), insanlar arasında (*kata anthrōpous*) “uygun” (*artios*) ve “sağduyusal”dır (*pinytos*). Adı geçen çoğul ad “dikē”nin, “düzeltmek” eyleminin (*euthynein*) düz tümleci (*accusativus obiectivus*) olması ve “eğri” (*skolios*) ön adıyla nitelenmesi nedeniyle, yöneticilerin “politik ya da yargısal kararları”nı imlediğini söyleyebiliriz.

Serimlediğimiz anlatıdan, ilk olarak, Solon’un Eunomiē’yi Dysnomiē’nin karşısı olarak tasarladığı yargısına varıyoruz. Nitekim iki tanrıçanın eş bağlamda belirmesinin yanı sıra, Dysnomiē’nin kulluk, iç ayaklanma, savaş, gizli düzen gibi “kötü” şeylere (*kaka*) neden olmasına karşın, Eunomiē’nin ilk neden “*koros*”u önlemek ya da “*adika erga*” aracılığıyla Dikē’ye aykırı davranan kişilere yaptırım uygulamak gibi “düzenli” (*eukosmos*), “uygun” (*artios*) ve “sağduyusal” (*pinytos*) şeylere yol açar. Sözcük olarak “*nomos*”u ilk kez kişileştiren Hesiodos’un, Eunomiē ile Dysnomiē’yi bağlam ya da soy kütük yönünden birbiriyle ilişkilendirmediğini dile getirebiliriz.⁵⁶⁵ Gerçekten bir yandan Dysnomiē, *Theogonia*’nın 230. dizesinde Nyks’ün (Gece) alt soyu Eris’in (Kavga) kızı olarak karşımıza çıkarken, diğer yandan Eunomiē, eş yapıtın 902. dizesinde, tam olarak 682 dize sonra Themis ile Zeus’un kızı ve Dikē’nin kardeşi olarak betimlenmiştir. İkinci olarak, Eunomiē ile Dysnomiē, Dikē’ye benzer bir biçimde, soy kütüsel yordamla düşünülmemiştir. Nitekim elimizdeki kalıntılarda söz konusu tanrıçaların, Hesiodos’ta olduğu gibi Eris’in kendi başına ya da Zeus ile Themis’in ilişkisinden doğduğu belirtilmemiştir. Üçüncü olarak,

⁵⁶⁴ Solon, **Fragmenta**, Fr.4.34-40.

⁵⁶⁵ Eş yönde bkz. Blaise, s.119.

Eunomiē ve Dysnomiē, Dikē'nin nedenselliği bağlamında kurgulanmıştır. Gerçekten Dysnomiē, neden-etki dizisinin kulluk, iç ayaklanma, savaş gibi sonuçlarıyla ilgiliyken, Eunomiē “*koros*” ilk nedeni ile insanların bozmadığı olağan duruma ilişkindir. Dolayısıyla Eunomiē ile Dysnomiē, Dikē gibi, Zeus'un ya da başka bir tanrının güdümünde olmayıp, eş zamanda tanrı ve ilke olarak kendi başlarına bağımsız birer güç durumuna gelmişlerdir.

Dördüncü olarak, Eunomiē'nin Dysnomiē'den önce geldiğini varsayabiliriz. Hesiodos, açık bir biçimde, Dysnomiē'nin soyunu Eunomiē'den önce belirleyerek, ilkin Zeus öncesi, ikincisini ise Zeus sonrası tanrısal düzene özgülemiştir. Buna karşın Solon açısından, Kalıntı 12'de gördüğümüz üzere, deniz yellerle alt üst olur (*tarassein*) ve kendisinden başka bir nedenle devindirilmediği (*kineein*) koşulda Dikē'ye en uygun (*dikaiootatos*) durumdadır. Bu örnekseyle “*polis*”in olağan durumunun Eunomiē olduğunu saptayabiliriz.⁵⁶⁶ Bir başka deyişle Dysnomiē, ancak insanların Dikē'ye aykırı davranarak Eunomiē'yi geçersiz kılmasından sonra doğmaktadır. Beşinci olarak, Eunomiē ile Dysnomiē'nin sonuçları açıkça ortaya konmuştur. Hesiodos, Eunomiē'nin Dikē ve Eirēnē ile birlikte “ölümlü insanların işleriyle ilgilendiği”ni (*erga ōreuein katathnētoisi brotoisi*) belirtmesinin dışında söz konusu tanrıçaların yalnızca adıyla soy kütüğünü anmakla yetindiğini yukarıda görmüştük. Nitekim *Theogonia*'da bir yandan Dysnomiē'nin Eris'ten (Kavga) doğduğu ve dünyaya Ponos (Emek), Lethe (Kayıtsızlık), Limos (Açlık), Algoslar (Acılar), Hysmineler (Dövüşler), Makheler (Savaşlar), Phonoslar (Ölümler), Androktasialar (Öldürmeler), Neikoslar (Uyuşmazlıklar) Pseudesler (Yalanlar), Logoslar (Tartışmalar), Amphillogialar (Anlaşmazlıklar), Ate (Bilinçsizlik) ve Horkos (Yemin) ile birlikte geldiğinin dışında bir bilgi verilmemiştir. Benzer bir biçimde Eunomiē'nin, kardeşleri Dikē, Eirēnē ve Moiralar ile birlikte Zeus ile Themis'ten var olduğunun ötesinde bir belirlemede bulunulmamıştır. Buna karşın Solon'da Dysnomiē, kulluk, iç ayaklanma ve savaş gibi etkilerle, Eunomiē ise “*adikos*” kişilere karşılığını çoğunlukla vermesi, “doyumsuzluk, kendini beğenmişlik, biliçsizlik, ayrılık, kavga ile öfke”yi sona erdirmesi, “eğri *dikē*”leri doğru duruma getirmesi ve benzeri etkinliklerle tanımlanmıştır.

⁵⁶⁶ Ters yönde Blaise, Dysnomiē'nin önce var olduğunu ve her zaman karşıtı olan Eunomiē ile dengelenmesi (*counterbalance*) gerektiğini savlanmıştır. Bkz. Blaise, s.123. Gelgelelim, belirttiğimiz gerekçelerle, Eunomiē Atina açısından kılışal olarak sonra olsa bile, ilkesel olarak öncedir.

Altıncı olarak, Eunomiē ile Dysnomiē'nin etkileri bir ilke olarak insanlara bağlı kılınmıştır. Nitekim “*koros*”tan “*adikos noos*”a ve buradan “*adika erga*”ya bütün nedensel süreç, ilgili tanrıların gelişigüzel istemlerinde değil, insanların elindedir. Dolayısıyla insanlar, doyumsuzluğa uyarak Dysnomiē'nin kulluk, iç ayaklanma, savaş gibi sonuçlarına neden olabilecekleri gibi, doyumsuzluklarını tutarak Eunomiē'nin özgürlük, barış, birleşme, anlaşma, dinginlik ve benzeri Dikē'nin doğru toplumsal düzenine yol açabilirler. Yedinci olarak, Dikē ile birlikte Eunomiē daha önce Zeus'ta bulunan kimi işlevleri üstlenmiştir. Gerçekten anımsanacağı üzere Homeros'ta, “*dikē*”nin “*polis*”ten sürülmesi (*ekselaunein*) durumunda fırtına ve su taşkını gönderen,⁵⁶⁷ insanları gözetleyen (*anthropous ephorāi*) ve yanılgıya düşenlerin bedelini ödeten (*tinytai hos tis hamartēi*),⁵⁶⁸ iyi önderlikten (*eks euēgesia*) dolayı toprak ve hayvanlar bakımından bolluk vererek kamuyu gönendiren tanrı Zeus'tur.⁵⁶⁹ Yine Hesiodos'ta Zeus, eğri olanı düzelten (*skolion ithynein*),⁵⁷⁰ “*themistes*”i (“yargı”) “*dikē*” (“upuygunluk”) ile doğrultan (*ithynein*),⁵⁷¹ doğru “*dikē*”lerin (“yargı”) en iyi olarak kendisinden kaynaklanan,⁵⁷² Dikē'nin insanların “*adikos noos*”u üzerine anlattığı şeyleri dinleyen,⁵⁷³ Dikē'nin “*polis*”ten çekip çıkarılması (*helkein*) ya da sürülmesinin (*ekselaunein*) ardından kötü kendine beğenmişliği (*kakē hybris*) ve uygunsuz işleri (*skhetlia erga*) gözetenler için “*dikē*” (“karşılık”) payını biçen (*tekmairesthai*),⁵⁷⁴ bilinçli kötü eylemler tasarlayanlar (*atasthala mēkhnaestnai*) yüzünden tüm “*polis*”e yıkım (*pēma*), açlık (*limos*) ve veba (*loibos*) gönderen ya da geniş orduları, “*polis*” kapılarını ve gemileri yok eden,⁵⁷⁵ herkese doğru “*dikē*” (“pay”) veren ve “*dikaion*”dan (“Themis'in düzenine uygun olan”) sapmayan “*polis*”i ise filizlendiren (*thallein*), kamuyu çiçek açtıran (*antheein*), barış (*eirēnē*) getiren, açlığı (*limos*) ve bilinçsizliği (*atē*) önleyen, toprağı ve canlıları verimli kılan,⁵⁷⁶ insanlar için “*dikē*”li (“doğruluk”) bir “*nomos*” (“yaşam biçimi”) belirleyen baş güçtür.⁵⁷⁷

⁵⁶⁷ Homeros, *Ilias*, 16.388.

⁵⁶⁸ Homeros, *Odysseia*, 13.211 vd.

⁵⁶⁹ Homeros, *Odysseia*, 19.105 vd.

⁵⁷⁰ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 7.

⁵⁷¹ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 9.

⁵⁷² Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 36.

⁵⁷³ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 260.

⁵⁷⁴ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 238.

⁵⁷⁵ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 238-247.

⁵⁷⁶ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 232-238.

⁵⁷⁷ Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 276.

Sekizinci olarak Eunomiē, “*polis*”in düzeni bakımından, Dikē’nin simgelediği tanrısal ve ilkesel dizgenin ölçütü olarak konumlandırılmıştır. Nitekim var olan her şeyi (*panta*) “*eukosmos*,” “*artios*” ve “*pinytos*” durumuna getirdiği ortaya koyulan Eunomiē için kullanılan her bir ön ad, Dikē’nin düzeniyle ilişkilidir.⁵⁷⁸ “*Eu*” belirteciyle ile birleşen “*kosmos*,” “evren”i belirttiği seçik olmasa da, “iyi bir düzende bulunmayı” anlatır.⁵⁷⁹ Daha önce Kalıntı 6’da karşılaştığımız “*artios*,” “*noos*” ile birlikte “*adikos noos*” gibi kullanıldığından, “düzene uygun olmayı” betimler.⁵⁸⁰ “Sağduyusal” diye çevirdiğimiz “*pinytos*” ise doğrudan düzenin, daha açık bir deyişle bir ilke olarak Dikē’nin insanlarca anlaşılabilir olmasını açık kılar.⁵⁸¹ Öyleyse Solon için bir yandan Dikē, “*polis*” ile sınırlı olarak tanrısal ve ilkesel düzeni imlerken, diğer yandan Eunomiē “*polis*”e ilişkin her şeyin söz konusu tanrısal ve ilkesel dizgeye upuygun olma durumunu simgeler. Solon’da Dikē toplumsal düzen açısından Homeros ile Hesiodos’taki Themis’in yerine geçmesine karşılık, Eunomiē yine “*polis*” bakımından, ancak bu kez Hesiodos’un kişileştirdiği Dikē’nin konumunu almıştır. Dolayısıyla Dikē, Themis gibi kimi yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülöklere değil, yukarıda serimlediğimiz neden-etki ilkesine ilişkindir. Benzer bir biçimde Eunomiē, yalnızca kişilerin “*dikē*”li bir yaşam biçimine iye olmasıyla değil, eş zamanda politik yaşamla ilgili her şeyin Dikē’ye uygun olmasıyla ilgilidir.

b. Sözcük Olarak Nomos

Solon sözcük olarak “*nomos*”u, şiirlerinde değil, Diogenes Laertios’un aktardığı ve Epimenides’e yazmış olduğu söylenen bir mektupta (*epistolē*) kullanmıştır.⁵⁸² Nitekim Solon, ileride ele alacağımız kalıntılarda göreceğimiz üzere, Atina’da koyduğu yasalar için “*nomos*” yerine “*thesmos*” sözcüğünü yeğlemiştir. Solon’un zamanında “*nomos*”un, Hesiodosçu “davranış ya da yaşam biçimi” anlamının ötesinde, “yasa” demeye gelip gelmediği öğretide tartışma konusudur. Söz

⁵⁷⁸ Dahası Solmsen, Solon’un “*eukosmos*, *artios* ile *pinytos*” niteleyicilerinin yanı sıra “*synarmozein*, *metron*, *peira*” gibi daha sonradan matematiksel anlamlar kazanacak sözcükleri kullanması, politik Eunomiē’nin sorunlarını matematiksel terimlerle çözmenin Pythagorasçıların tekelinde olmadığını gösterdiğini ileri sürmüştür. Bkz. Solmsen, s.121.

⁵⁷⁹ Bailly, “*εὐκοσμος*,” **Dictionnaire Grec-Français**, s.840.

⁵⁸⁰ Bailly, “*ἄρτιος*,” **Dictionnaire Grec-Français**, s.278.

⁵⁸¹ Bailly, “*πινυτός*,” **Dictionnaire Grec-Français**, s.1557.

⁵⁸² R. Hercher (Ed.), “Solonis Epistulae,” **Epistolographi Graeci**, Paris: Didot, 1965, Ep.2. Ayrıca bkz. Diogenes Laertios, **Vitae Philosophorum**, 1.64.11 vd.

gelimi Martin Ostwald, Atina’da “*thesmos*”un Peisistratos ardıllarının sürgün edildiği İ.Ö. 511/510’a dek, “*nomos*”un ise Aiskhylos’un *Hiketides* adlı yapıtının oynandığı İ.Ö. 464/463’den beri “yasa’yı gösterdiğini savlamıştır.⁵⁸³ Gelgelelim Ostwald, yaklaşık olarak İ.Ö. 560’ta öldüğü bilinen Solon’un andığımız mektubunu herhangi bir gerekçe sunmadan göz ardı etmiştir. İlgili mektubun gerçekten Solon’un elinden çıkıp çıkmadığına ilişkin çekincelerimizin bulunmasına karşın, genellikle güvenilir bir kaynak olarak onanan Diogenes Laertios’ca aktarılması nedeniyle incelenmeye değer olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca söz konusu metinde “yasa” sözcüğü için “*nomos*”un yanı sıra “*thesmos*”tan da yararlanılmış olması, Laertios’un “*thesmos*”u kendi zamanında geçerli olan “*nomos*” ile değiştirmemiş olduğunu kanıtlamaktadır.

Söz konusu mektup, genel olarak, Solon’un düzeltilerinin başarısızlıkla sonuçlanması ve ardından Peisistratos’un Atina tiranı olmasıyla ilgilidir. Mektubun alıcısı olan Epimenides, Alkmaionların Kylon ile Kyloncuları öldürmesi sonucunda kirlenen Atina’yı arındıran kişidir.⁵⁸⁴ Solon sözlerine, kendi “*thesmos*”larının (*thesmoi*) ve Epimenides’in arındırmasının (*kathairein*) “*polis*”e kendi başına yararlı olmadığını (*oninanai*) dile getirerek başlamıştır. Nitekim “tanrısal bir iş” (*to theion*) ile “*nomothetēs*” etkinlikleri (*nomothetai*) kendiliğinden değil, her zaman çokluğun (*plēthos*) bir düşünceye (*gnōmē*) iye olması amacıyla yönlendirmeleriyle (*agein*) “*polis*”e yararı dokunurlar (*oninanai*). Böylece “tanrısal bir iş” ile “*nomos*”lar (*nomoi*), çokluğa iyi (*eu*) ya da kötü bir biçimde (*kakōs*) yol göstermelerine göre “*polis*”e yardımcı olurlar (*ōphelimos*) ya da olmazlar (*ōpheleein*). Gerçekten Solon, “kendi işleri” (*hoi emoi*) ile ““*nomos*”unu koyduğu o denli çok şey” (*hosa egō enomothetēsa*) Atina’daki durumu daha iyi (*ameinōn*) kılmamıştır. Yönetimin bırakıldığı kişiler (*hoi epitrepontes*), Solon’un uyarılarına bile inanmayıp, Peisistratos’un tiranlığı yerleştirmesinin (*tyrannidi epitithenai*) önünde durmayarak “kamusal olan şeye” (*to ksynon*), i.e., “*polis*”e dokunca vermişlerdir (*blaptein*).

Atinalılar, Solon’un doğruları söylemesine (*alēteuein*) karşılık Peisistratos’un dalkavukluk etmesi (*kolakeuein*) nedeniyle, ona inanmamışlardır. Nitekim Solon bir gün, silahlarını komutan karargahının önüne bırakıp, onlara Peisistratos’un tiranlığı amaçladığını (*tyrannēseiein*) göremeyenlerden daha bilge (*synetos*), onu engellemekte

⁵⁸³ Ostwald, *Nomos and The Beginning of The Athenian Democracy*, s.5.

⁵⁸⁴ Bkz. Ploutarkhos, *Solon*, 12.7.1 vd.

duraksayanlardan daha yürekli (*alkimos*) olduğunu belirtmiştir. Komutanlar ise söz konusu konuşmayı Solon'un deliliğine (*mania*) vererek ona inanmamışlardır. Bu durumdan yararlanan Peisistratos “kamu önderi” (*dēmagōgos*) olmuş ve ardından tiranlık uğruna kurduğu bir düzenle kendisini yaralayarak kamudan düşmanlara karşı dört yüz genç istemiştir. Solon'un ilgili uyarılarını yinelemesine karşın kamu gençleri onun buyruğuna vermiş ve böylece Peisistratos özel korumalarını (*korynēphoroi*) kullanarak kamuyu yok etmiştir (*dēmon katalyein*). Solon ilgili mektubu, yoksulları uşaklıktan (*thēteia*) kurtarmaya yönelik çalışmasının boşa çıktığını, çünkü şimdi onların hep birlikte tek bir kişinin kölesi olduklarını (*douleuein*) dile getirerek sona erdirmiştir.

Serimlediğimiz mektupta, sırasıyla, çoğul ad “*thesmos*” (*thesmoi*), “*nomos*” tekil adıyla bileşik çoğul ad “*nomothetēs*” (*nomothetai*), çoğul ad “*nomos*” (*nomoi*) ve eylem olarak “*nomos*” (*nomothetein*) kullanılmıştır. “*To theion*” ile birlikte yer alan çoğul ad “*thesmoi*,” Epimenides'in arındırma tanrısal işi gibi, Solon'un Atina için yaptığı bir şeyi anlatır ve bu, aşağıda da göreceğimiz gibi, yasalardır. Yine “*to theion*” ile yan yana bulunan çoğul ad “*nomoi*,” ikinci tümcenin ilkinin bir açıklaması olduğu gerekçesiyle, “*thesmoi*” ile eş anlamlı olarak Solon'un yasalarını göstermektedir. Dolayısıyla “*thesmos*” ile “*nomos*”un “yasa”yı imlediğinden yola çıkarak, geri kalan “*nomothetein*” eylemiyle ile “*nomothetai*” adının ne demeye geldiğini çıkarsayabiliriz. Bu bakımdan “*nomos*” ile “*tithēmi*” (koymak) sözcüklerinden oluşan “*nomothetein*” eyleminin “yasa koyma”yı, söz konusu eylemden türeyen “*nomothetai*” adının ise “yasa koyanlar”ı betimlediğini söyleyebiliriz. İlkinin, ilgili bağlamdaki öznenin Solon olması nedeniyle uygun bir saptama olduğunu, ikincisinin ise birlikte bir ad öbeği oluşturan “*to theion*”un tanrısal işi yapan kişiyi değil, söz konusu kişinin eylemini betimlediği için yerinde bir çeviri olmadığını savlıyoruz. Öyleyse “*nomothetai*”, “tanrısal iş”in (*to theion*) yanında, çokluğun bir düşüncesi olsun diye yön veren “yasa koyma etkinlikleri”dir.

Son olarak Solon'un, söz konusu mektupta olduğu gibi pek çok şiirinde tek erklige açıkça karşı çıktığını belirtelim. Örneğin Sicilyalı Diodoros'un, Solon'un Atinalıları Peisistratos konusunda nasıl uyardığını göstermek amacıyla alıntılacağı Kalıntı 9 ile 10'a göre, karla dolunun gücü (*menos*) buluttan, gök gürültüsü şimşek çakmasından, “*polis*”in yıkımı (*ollynai*) ise büyük insanlardan (*ek megalōn andrōn*)

kaynaklanır ve kamu bilgisizlikten (*aidreiēi*) dolayı tek gücün kulluğuna (*monarkhou doulosynē*) düşer.⁵⁸⁵ Aşırı bir biçimde yükseltlen (*liēn eksairein*) kişinin dizginlenmesi (*katekhein*) kolay değildir ve bu nedenle her şeyin önceden düşünülmesi (*noeein*) gerekir.⁵⁸⁶ Eş nedenle kişinin kendi kötülüğü (*kakotēs*) yüzünden başına yıkıcı şeyler gelmesi durumunda, bunu tanrıların “*moira*”sına yormamalıdır. Dolayısıyla Atinalılar tanrılar eliyle değil, kendi eylemleri, *i.e.*, Peisistratos’a korumalar (*rhymata*) vererek onun gücünü arttırmaları (*auksanein*) nedeniyle kötü kulluğa (*kakē doulosynē*) düşmüşlerdir. “*Noos*”u bütünüyle boş her bir Atinalı, bir tilkinin (*alōpēks*) izinden gitmiş ve kıvrak bir adamın (*anēr aiolos*) işine (*ergon*) değil, diline (*glōssa*) ve sözüne (*epos*) bakmıştır.⁵⁸⁷

Yine bu kez Ploutarkhos’un, Solon’un kendisine önerilen tiranlığı geri çevirmesinin gerekçesi olarak aktardığı Kalıntı 34 ile 35’te ozan, yurt toprağını (*gē patridos*) esirgediyse ve acımasız bir tiranın (*tyrannis ameilikhos*) “gücü”ne (*biē*) başvurmadıysa, ancak bu biçimde bütün insanlardan daha üstün olacağını (*pleon nikaēin*) düşünmesi nedeniyle, ününün (*kleos*) kirletilmesinden (*miainein*) ve aşağılanmasından (*kataiskhynein*) utanmadığını (*ouk aideesthai*) belirtmiştir.⁵⁸⁸ Ardından, alaycı bir biçimde, tanrının ona bağışladığı soylu şeyleri (*esthla*) geri çevirdiği için doğal olarak derin düşünceli (*bathyphrōn*) ve öğüdü iyi (*boulēeis*) birisi olmadığını dile getirmiştir. Nitekim, avını kuşatmasına karşın şaşırarak (*agasthai*) yüreği (*thymos*) ve de anlığı (*phrēn*) yanıldığı (*aposphallein*) için ağını çekmemiştir. Bununla birlikte Solon, bol bir varsıllık (*ploutos aphthonos*) elde ederek erke iye (*krateein*) olsaydı ve yalnızca bir gün boyunca Atina tiranı (*tyranneuein Athēnōn*) olarak bulunsaydı, daha sonra derisinin yüzülmesini (*askos dedarthai*) ve soyunun kurutulmasını (*genos epitribein*) istemiş olacağını öne sürmüştür.⁵⁸⁹

⁵⁸⁵ F. Vogel & K. T. Fischer (*post* I. Bekker & L. Dindorf) (Ed.), **Diodori Bibliotheca Historica**, 3. Baskı, Leipzig: Teubner, 1964, 9.20.2.4 vd.

⁵⁸⁶ Solon, **Fragmenta**, Fr.9.

⁵⁸⁷ Solon, **Fragmenta**, Fr.10.

⁵⁸⁸ Ploutarkhos, **Solon**, 14.8.5 vd. Ayrıca bkz. Solon, **Fragmenta**, Fr.34.

⁵⁸⁹ Solon, **Fragmenta**, Fr.35.

C. Thesmos

Tüzeye ilişkin bir sözcük olarak “*thesmos*” (θεσμός) ilk kez Solon’un kalıntılarında karşımıza çıkmıştır.⁵⁹⁰ Nitekim Solon “*thesmos*”u, iki kalıntıda ve yukarıda serimlediğimiz mektubunda yalnızca çoğul olarak ve kendi yasalarını göstermek için kullanmıştır.⁵⁹¹

Paul Cartledge, Solon’un “yasa” sözcüğü için “*nomos*” yerine “*thesmos*”u, vezinsel gerekliliklerle değil, kendi zamanında geçer sözcük olması ve tanrılarca esinlenmiş ve yetkelendirilmiş yasa tınısını taşıması nedeniyle yeğlediğini ileri sürmüştür.⁵⁹² Bu görüşe karşın “*nomos*” daha önce çözümlediğimiz Mektup 2’de gördüğümüz üzere Solon’un zamanında yürürlükte olduğu gibi, “*thesmos*” da tanrılarda koyulmuş olan yasaları göstermemektedir. Nitekim “*tithēmi*” (“koymak, yerleştirmek”) eyleminden türeyen “*thesmos*” bir yasayıcı eliyle koyulmuş olması bakımından, kökeni “*nemein*” (“dağıtmak”) eylemi olan “*nomos*” ise kimi yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerle ilişkin payların dağıtılmış olması açısından “yasa”yı imler.⁵⁹³ Dahası Martin Ostwald, “*thesmos*”un yönetilenlerin üstünde bir erk olan yöneticinin dayattığı ve bağlayıcı kıldığı, “*nomos*”un ise yönetilenlerin geçerli ve bağlayıcı gördüğü bir şey olduğunu savlamıştır.⁵⁹⁴ Her iki durumda konumuz açısından ilgili yasa koyucu ya da yönetici, Zeus gibi bir tanrı değil, bir insan olan Solon’dur. Bu açıdan Solon’un “*thesmos*”u, zamanında yaygın olarak kullanıldığı ve andığı yasaları kendisinin koyduğunu vurgulamak istediği için “*nomos*”a yeğ tuttuğunu söyleyebiliriz. Öyleyse Hellen düşüncesinde “*mythos*”tan “*logos*”a geçiş” söylencesi gibi, tanrı kaynaklı “*thesmos*”tan insanca “*nomos*”a bir geçiş durumu söz konusu değildir.

⁵⁹⁰ Bununla birlikte genel bir sözcük olarak “*thesmos*,” ilk kez *Odysseia*’nın 23. bölümünün 296. dizesinde belirmiştir. Nitekim ilgili dizelerde “*thesmos*,” Odysseus ile Penelopeia’nın eski evlilik yatağının bulunduğu yeri (*lektrio palaiou thesmon*) imlemek için kullanılmıştır. Dolayısıyla Homeros’ta “*thesmos*,” kendisinden türediği “*tithēmi*” (“koymak, yerleştirmek”) eylemine uygun olarak bir şeyin “koyulmuş ya da yerleştirilmiş olması”nı gösterir. Bkz. Homeros, *Odysseia*, 23.296. Gelgelelim kimi yazarlar, söz konusu “*thesmos*”u düzenin ya da ilişkinin yeniden “kurulması” olarak yorumlamışlardır. Bkz. Ostwald, *Nomos and The Beginning of The Athenian Democracy*, s.12.

⁵⁹¹ Solon, *Fragmenta*, Fr.31.2, 36.18. Solon, *Epistulae*, Ep.2.1.

⁵⁹² Cartledge, s.47.

⁵⁹³ “*Thesmos*”un köken bilgisi için bkz. Beneviste, s.102. “*Nomos*”un köken bilgisi için bkz. Beneviste, s.79.

⁵⁹⁴ Ostwald, s.55.

Köken bilim açıklamasından başka, tarihsel açıdan “*thesmos*” ile “*nomos*”un ayrımsız olduğunu ortaya koyabiliriz. Gerçekten Drakon ile Solon’un yasaları, adı geçen yasayıcılarca “*thesmos*” olarak anılmasına karşın, Drakon’un insan öldürmeye ilişkin düzenlemesinin İ.Ö. 409/8’de yeniden yayımlanmasında ya da Aristoteles’in metinlerinde olduğu gibi “*nomos*” olarak da adlandırılmıştır.⁵⁹⁵ Bununla birlikte Teisamenos’un İ.Ö. 403 yılındaki kararında (*psēphisma*), Atinalıların “*polis*” işlerini geleneğe (*kata ta patria*), i.e., Solon’un “*nomos*”larına ve Drakon’un “*thesmos*”larına göre yürütülmesi (*politeuesthai*) gerektiği belirtilmiş ve böylece “*thesmos*” Drakon’a, “*nomos*” ise Solon’a özgülülmüştür.⁵⁹⁶ Ayrıca İ.Ö. 5. yüzyılın ortalarından beri Demosthenes gibi Atinalı konuşmacılar (*rhētores*) Solon’un yasaları için genellikle “*nomos*”u kullanmışlardır.⁵⁹⁷ Gelgelelim söz konusu kullanımların Solon’un zamanından çok daha sonra gerçekleşmesi nedeniyle, tarih yanlışlığına (*anachronisme*) düşmemek adına ozan açısından “*thesmos*” ile “*nomos*”un bir ve eş sözcüğü, i.e., “yasa”yı imlediğini düşünmemiz daha uygundur.

Kalıntı 31’in 2. dizesinde Solon, Zeus’tan “*thesmos*”ları (*thesmoi*) için iyi bir başarı (*agathē tykhē*) ve ün (*kydos*) vermesini istemiştir.⁵⁹⁸ Adı geçen kalıntıyı aktaran Ploutarkhos, kimilerinin Solon’un yasaları yayımlamadan önce onları epik dizelere çevirdiğini söylediklerini belirtmiştir.⁵⁹⁹ Söz konusu kişilere göre Solon’un yasaları, “ilkın Kronos’un oğlu bey (*basileus*) Zeus’tan, şu yasalar için (*thesmois toisde*) iyi bir başarı (*agathē tykhē*) ve ün (*kydos*) bağışlamasını (*opazein*) dileyelim (*eukhesthai*)” sözleriyle başlamaktadır. İlgili “*thesmos*”ların, gerek “bu” ön adıyla nitelenmesi gerek alıntılanma gerekçesi nedeniyle, Solon’un Atina’da koymuş olduğu yasaları anlattığı açıktır. Buna ek olarak Solon’un, anılan yasaların kaynağı olarak tanrıları göstermediğini; tersine Zeus’tan, insan elinden çıkmış olan yasaların geleceğine ilişkin bir istekte bulunduğunu saptayalım.

Kalıntı 36’nın 18. dizesinde Solon, Atinalılar için kimi “*thesmos*”lar (*thesmoi*) yazdığını (*graptein*) belirtmiştir. Daha önce Kalıntı 36’da ozanın, düzeltilerle (*rēforme*) kamuyu birleştirdiğini, bir düzeltiyi uygulamadan bitirmediğini, sınır taşlarını (*horoi*) kaldırdığını, başka “*polis*”lere satılan, kaçan ve göçenleri geri

⁵⁹⁵ Bkz. Aristoteles, *Athēnaiōn Politeia*, 7.1.1.

⁵⁹⁶ G. Dalmeyda (Ed.), "De Mystériis," *Andocide. Discours*, Paris: Les Belles Lettres, 1966, 83.

⁵⁹⁷ Ostwald, s.5.

⁵⁹⁸ Solon, *Fragmenta*, Fr.31.2.

⁵⁹⁹ Ploutarkhos, *Solon*, 3.5.1 vd.

getirdiğini ve tüm bunları erk (*kratos*) yardımıyla ve “*dikē*” ile “*biē*”yi kaynaştırarak (*synarmozein*) gerçekleştirdiğini incelemiştik. Bu dizelerin ardından Solon, “*thesmos*”larını soylu olanlar ve olmayanlar için (*toi kakōi te kagathōi*) denk bir biçimde (*homoiōs*) ve “doğru *dikē*”yi (*eutheia dikē*) her bir tarafa göre (*eis hekaston*) uyarlayarak (*harmozein*) yazdığını (*graptein*) belirtmiştir. Adı geçen “*thesmos*”ların, “*graptein*” eyleminin düz tümleci (*accusativus obiectivus*) olması ve düzeltilerle ilgili olarak belirmesi gerekçesiyle, kendisinin yazmış olduğu “yasaları” gösterdiğini söyleyebiliriz. Anılan “*dikē*”nin ise toplumsal düzenin, tanrıça Dikē’nin ilkesel dizgesiyle olan uygunluk durumunu imlediğini savlıyoruz. Nitekim bir yandan “*dikē*”nin, “doğru” ön adıyla nitelenmesi ve “uyarlanan” bir şey olması nedeniyle, doğrudan Dikē’nin düzenine upuygunluk (*adaequātiō*), yerindelik ya da doğruluk demeye gelmesi olanaksızdır. Diğer yandan genel bir durumu gösterdiği için, tikel bir karşılık, yaptırım, yargievi ve benzeri bir anlama iye olması olasılık dışıdır.

Buradan vardığımız ilk sonuç, Solon’un yasalarının yazılı olmasıdır. Gerçekten “yazmak” eyleminin nesnesi olan “*thesmos*”lar, “*agorā*”da sergilenmek üzere “*aksones*” ve “*kyrbeis*” denen özdeklere kazanmıştır.⁶⁰⁰ “*Aksones*” ile “*kyrbeis*”in ne oldukları konusu öğretide oldukça tartışmalıdır. Söz gelimi “*aksones*” ile “*kyrbeis*”in eş ya da ayrı iki şey olduğu, iki ayrı şeyse birinin sözcük ve diğerinin nesne olduğu, nesneyse birinin ya da ötekinin tahtadan, taştan, tunçtan ya da gümüşten, üç ya da dört yanlı, dik ya da yatay, durağan ya da çevresinde dönebilen, üzerine yalnız özel ya da kutsal yasaların ve tüzel ya da tüze dışı içeriklerin yazılabildiği bir özdek olduğu ileri sürülmüştür.⁶⁰¹ Elimizde üzerine Solon’un yasalarının yazıldığı bir “*aksones*” ya da “*kyrbeis*” bulunmamasına karşın, adı geçen yasaların bir nesneye yazılmış oldukları kesindir. Dolayısıyla yazılı yasalarla Solon’un, Drakon ile birlikte, ilk kez bir tüze ürettiğini ve Themis’in sözlü yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerini belirli ve herkese açık kılarak yöneticilerle yargıçların gelişigüzel istemlerinin önüne geçmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

İkinci olarak, “*thesmos*” ile “*dikē*” arasında bir ilişki kurulmuştur. Nitekim erk (*kratos*) aracılığıyla çıkarttığı “*thesmos*”ların amacı, bir yandan “*dikē*” ile “*biē*”yi uyumlu bir duruma getirerek (*synarmozein*) ve diğer yandan “doğru *dikē*”yi kamunun

⁶⁰⁰ Ploutarkhos, *Solon*, 25.1.1 vd.

⁶⁰¹ Bkz. Gil Davis, "Axones and Kurbeis: A New Answer to an Old Problem," *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 60, No. 1, 2011, s. 10 vd.

her iki bölümüyle bağdaştırarak (*harmonizein*) toplumsal düzeni sağlamaktır. “*Synarmonizein*,” “*syn-*” ilgeciyle “*harmonizein*” eyleminin birleşmesinden türemiş olup, iki eylem arasında birincisinin iki şeyin birlikteliğini vurgulaması dışında anlamsal bir ayrım bulunmamaktadır. Bununla birlikte “*synarmonizein*”in düz tümleci “*dikē*” tanrıça ve ilke Dikē’nin düzenine upuygunluğu (*adaequātiō*), “*harmonizein*”in nesnesi “*dikē*” ise toplumsal düzenin Dikē’nin tanrısal ve ilkesel dizgesine olan uygunluk durumunu anlatmaktadır. Bu açıdan “*thesmos*,” insanca düzenin tanrısal düzene göre uygunluk durumunu belirleyen araçtır. Üçüncü olarak, “*dikē*”nin yansızlıkla olan ilişkisi yeniden vurgulanmıştır. Gerçekten “*thesmos*”lar, düzenin yeniden kurulması için alt (*kakoi*) ya da üst (*agathoi*) sınıfın yararına değil, her iki taraf açısından denk bir biçimde (*homoiōs*) yazılmışlardır.

Ayrıca Solon ilgili dizelerin devamında, üvendireyi (*kentron*) kendisi yerine düşüncesi kötü (*kakophradēs*) ve açgözlü (*philoktēmōn*) birisinin almış olması durumunda, yanlışlık nedeniyle kamuyu (*dēmos*) dizginlemesinin olanaksız olduğunu öne sürmüştür.⁶⁰² Gerçekten bu koşulda Solon, soyluları hoşnut etmeyi ya da kamunun onlar için tasarladıkları şeyleri istemiş olsaydı, “*polis*” pek çok insandan yoksun kalacaktı. Yine, kamuyu (*dēmos*) açık açık paylamış olsaydı, Atinalılar şimdi iye oldukları şeyleri düşlerinde bile göremeyeceklerdi ve bu durumda durdurulmaları olanaksız olacaktı.⁶⁰³ Bunlar yerine ozan, gücü (*alkē*) her bir yanda (*pantothēn*) karıştırıp (*kýkhaein*) köpekler arasında bir kurt gibi dönüp dolaşmış ve iki düşman ordusu arasında bir sınır taşı (*horos*) gibi dikilmiştir. Soyluların istemi eski düzenin olduğu gibi sürdürülmesiyle, kamunun dileği ise toprağın yeniden dağıtılması (*dianemesthai tēn gēn*) ve eşit paylıklılık (*isomoiria*). Nitekim Aristoteles’in alıntılıdığı Kalıntı 37’de, yağma için gelenlerin varsıl olmaya umutlandıklarını (*elpida eikhon aphnean*), her birisinin çokça ongunluk (*olbos*) bulmayı ve Solon’dan da bu yönde sert bir yönelim (*noos*) bekledikleri belirtilmiştir.⁶⁰⁴ İlgili düşünceler temelsiz olsa da kamu, beklentileri karşılamayan Solon’a öfkelenmiş ve ona bir düşmanmış gibi bakmaya başlamışlardır. Gelgelelim Solon, daha önce söylediklerini tanrıların yardımıyla gerçekleştirdiğini ve bunun dışında boşa bir çaba göstermediğini dile getirmiştir. Gerçekten ozanın ne “tiran zoruyla” (*tyrannidos ... biāi*) bir şey yapmak ne

⁶⁰² Solon, **Fragmenta**, Fr.36.20 vd.

⁶⁰³ Solon, **Fragmenta**, Fr.40.

⁶⁰⁴ Solon, **Fragmenta**, Fr.37.

de soyluların (*esthloi*) soylu olmayanlarla (*kakoi*) varsıl topraklı yurdun eşit payına (*pieiras khthonos patridos ... isomoiria*) iye olmaları hoşuna gitmiştir.

Solon'un Atina için ne gibi yasalar yazmış olduğu pek açık değildir.⁶⁰⁵ Nitekim günümüze herhangi bir “*aksones*” ile “*kырbeis*” ulaşmadığı gibi, İ.Ö. 4. yüzyılın Atinalı konuşmacıları (*rhētores*) yeni yapılan yasaları da “Solon Yasaları” adı altında değerlendirmişler ve böylece ozanı geleneksel doğrulama ölçütü olarak kullanmışlardır.⁶⁰⁶ Dolayısıyla elimizde bulunan “Solon Yasaları”nın, Demosthenes gibi yazarların dolayımından geçmesi bir yana, Solon'un kendisinin koymadığı pek çok yasayı içerme olasılığı da bulunmaktadır. Bununla birlikte konumuz açısından, Aristoteles'in Solon'a yüklediği “*polis* yapılanması”nın (*politeia*) kimi yönlerini inceleyebiliriz.

Aristoteles'e göre Solon, Atinalıları iyelik (*timēma*) ölçütüne göre “*pentakosiomedimnoi*,” “*hippeis*,” “*zeugitai*” ve “*thētes*” olmak üzere dört sınıfa ayırmıştır.⁶⁰⁷ En alt sınıf olan “*thētes*,” yalnızca “*ekklēsia*”ya ve “*dikastērion*”a üye olma payına iyedir. “*Ekklēsia*” yasaların yapıldığı ve yöneticilerle kamu görevlilerinin seçildiği yer olan kamu meclisiyken; “*dikastērion*,” düzene aykırı eylemlere (*adikeein*) yaptırımlar uygulanan kamu yargıevidir. Solon her yurttaşa yasama ve yargıda bir pay vermesinin yanı sıra, kişisel uyuşmazlıklarla birlikte düzeni bozan her eyleme (*adikeein*) ve yöneticilerin kararlarına karşı yargı yolunu açarak, onları düzenin kurucusu ve düzelticisi kılmıştır.⁶⁰⁸ Buna karşın “*arkhōn*” (yönetici) olmaya ve “*areiopagos*”a girebilmeye yetkili olan tek sınıf “*pentakosiomeimnoi*”dur. “*Areiopagos*,” “yasaları gözetleyen” (*nomophylakeein*), “*polis* yapılanmasının gözcüsü olan” (*episkopos ... tēs politeiās*), “*polis*”e ilişkin işlerin en büyük ve en önemlilerini izleyen, yaptırım uygulama konusunda yanılığa düşen (*hamartenein*) görevlileri doğrultan (*euthynein*) ve kamuyu dağıtmak üzere birleşenleri (*hoi epi katalyseis tou dēμου synistamenoi*) yargılayan üst meclistir. Sözü edilen üç kurum dışında, ilk üç sınıfa kamu görevlisi olma ve “*boulē*”ye seçilebilme olanağı tanımıştır.

⁶⁰⁵ Solon'un yasaları için bkz. Ebenhard Ruschenbusch, **Solon: Das Gesetzeswerk-Fragmente**, 2. Bası, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2014, s.17 vd.

⁶⁰⁶ Knox, s.147. Ayrıca bkz. Thomas, s.59.

⁶⁰⁷ Aristoteles, **Athēnaiōn Politeia**, 7.3.1 vd.

⁶⁰⁸ George M. Calhoun'a göre bu, “ceza tüzecisinin gerçek ilkesi”dir ve ilk kez Solon'un düzelteleriyle tanınmıştır. Bkz. George M. Calhoun, **The Growth of Criminal Law in Ancient Greece**, California: University of California Press, 2020, s.74.

Nitekim tüm kamu görevlileri, Atina'yı oluşturan ve kan bağıyla saptanan dört boyun (*phylē*) ilk üç öbekten olacak biçimde seçtiği kişilerden “ad çekme yoluyla” (*klērōtē*) belirleneceği saptanmıştır. Adı geçen “*boulē*,” ilgili dört boydan yüzer kişiden oluşan ve “*ekklēsia*”nın gündemini belirleyen bir tür danışma meclisidir.

Aristoteles, el erkinin (*dēmokratia*) ilk kez Solon'un zamanında kurulduğunu ileri sürmüştür.⁶⁰⁹ Gerçekten Solon'un, yönetimi iyeliğe bağlayarak varsıl soylularla kamuyu ortak etmesi, “*ekklēsia*” ile “*dikastērion*”un tüm yurttaşlara açması, yasa yapımı ve temel yargılama etkinliğini kamunun eline geçirmesi, kamu görevlilerinin ad çekme yoluyla saptanması yordamını getirmesi, yasaya her aykırı eylemle (*adikeein*) yöneticilerin kararlarını yargı konusu kılması nedeniyle, Hellen el erkinin temellerini attığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte “*phylē*”leri bölgelerle (*dēmos*) değil kan bağıyla oluşturma, yurttaşları varsıllığına göre ayırıp “*thetēs*”i kamu görevlerinden ve “*boulē*” üyeliğinden yoksun kılması, “*arkhōn*”luğu ve “*areiopagos*”a girişi yalnızca “*pentakosiomedimnoi*”a özgülemesi, “*arkhōn*”ları ad çekmeyle değil “*ekklēsia*”nın seçimiyle göreve getirtmesi, “*prytaneia*” gibi bir kurum üretmeyerek kamunun yürütmede etkisiz kalmasını sağlaması ve “*arkhōn*”lukla “*areiopagos*”un önemli bir yetki alanına karşı “*boulē*”yi güçsüz bırakması gerekçesiyle, el erkinin tam olarak Solon'un değil, Kleisthenes'in İ.Ö. 508'de uygulanacak olan düzeltileriyle birlikte kurulduğunu düşünüyoruz.

⁶⁰⁹ Aristoteles, *Athēnaiōn Politeia*, 41.2.9. Atina el erkinin gelişimiyle ilgili olarak bkz. Oktay Uygun, **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, 2. Bası, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014, s.14 vd.

SONUÇ

Tanrıça Themis, Homeros ile Hesiodos'ta tanrısal düzenin simgesidir. *Ilias* ile *Odysseia*'da söz konusu simgenin görünümü toplantılarla ilişkilidir. Toplantılar, birbirine karşıt istemlere iye olan insanların ya da tanrıların bir karara varmak için gerçekleştirdikleri bir etkinliktir. Homeros'ta insanlar gibi tanrılar da birer istem varlığı olarak toplumsal bir ortamda yaşarlar. İstemlerin çatışması sonucunda sarsılan toplumsal düzen, bir istemin onanıp geçerli kılınmasıyla durulur. Themis, söz konusu geçerlilik için gerekli olan toplanma ve karar verme etkinliğinin güvencesidir. Nitekim Themis, Zeus'un buyruğuyla tanrıları toplantıya çağırır, Zeus'un evinde onları karşılayan ve daha geniş olarak Zeus ile birlikte tüm toplantıları toplayan ve dağıtan tanrıçadır. Themis'in her bağlamda Zeus ile yan yana anılması, tanrıçanın Zeus'a ne denli yakın olduğunu göstermektedir. Gerçekten Zeus'un, Themis aracılığıyla tanrısal, doğal ve dolayısıyla insanca düzeni sağladığını söyleyebiliriz. Gelgelelim Homeros, Themis'in ne üst soyundan, ne alt soyundan ne de eşinden söz etmiştir.

Homeros'taki bu örtülü anlatıma karşın, Hesiodos düzenin nasıl oluşup geliştiğini, Themis'in kim olduğunu ve düzenle ne türden bir bağlantısının bulunduğunu açık bir biçimde serimlemiştir. Hesiodosçu evren imgesinde düzen, temel olarak, hep var olan Khaos ile Gaia'nın ve onlardan türeyen tanrılarla tanrıçaların Eros'un sağladığı güçle üremeleri ve böylece Khaos'un çeşitli yerlerini doldurmalarıyla oluşur. Tanrısal var olanların Khaos'ta kapladıkları yer, onlara belirli bir güç ve dolayısıyla "onur" (*timē*) sağlar. Tanrıların onuruna karşı davranış, "kötü" (*kakos*) ya da "uygunsuz" (*aeikēs*) eylemin (*ergon*) ölçütü olarak, düzene aykırı bir davranıştır. Bununla birlikte tanrısal düzenin kendisinde, çatışmaları "öç alma" (ad olarak *tisis*, eylem olarak *tinein*) yoluyla gidermeye yönelen bir yapısı ya da "belirlenmişliği" (*peprōto* veya *heimarto*) vardır. Öç, bir tuzak (*tekhnē*), düzen (*mētis*) ya da hileyle (*dolos*) ve orak (*drepanon*) gibi bir araç, kol gücü (*biēi khersi* veya *biēphi*) ya da beceri (*tekhnēisi*) yardımıyla alınır. Öcün kendisi de onurla bağdaşmayan bir eylem olması nedeniyle, öce başka bir edim eklenmediği sürece düzenin sürekli olarak bozulması kaçınılmazdır. Dolayısıyla kendisinde içkin olarak belirli bir "uygunluk" ya da "doğruluk" durumu olan düzenin üreme, çatışma ve güç gibi üç devimi bulunmaktadır.

Khaos ile Gaia'nın kendi kendine ürettiği tanrıların ardından ilk tanrısal düzen, Gaia'nın Ouranos'la birleşmesi ve bu ilişkiden tanrıların ilk soyunun doğmasıyla kurulmuştur. Bunun bir göstergesi, Themis'in "*Titan*" adı verilen tanrıların ilk soyundan olmasıdır. Ouranos "beylik onuru"na (*basilēis timē*) iye olan eril üretici güçken, Gaia (deyim yerindeyse, "hanımlık onuru"na iye olan) dişil üretici güçtür. Ouranos, Gaia ile alt soyunun "onuru"nu (*timē*) çiğnemesinin karşılığı olarak oğlu Kronos'ca; Kronos ise, Rheia ile alt soyunun "onuru"nu saymamasının öcü olarak oğlu Zeus'ca alt edilir. Zeus kardeşlerini, Kyklopslar'ı ve Hekatonkheiresler'i kurtararak, "kendini beğenmişlik" (*hybris*) ya da "tek yanlılık" (*heterozēlos*) nedeniyle Menoitos, Atlas ve Prometheus'a güç uygulayarak, Titanlar'ı ve Typhon'u yenerek tanrıların "beyi" (*basileus*) ve "efendisi" (*anaks*) olmuştur. Bundan sonra Zeus, kendi düzenini tamamlamak ereğiyle tanrısal varlıkların "onurları"nı belirlemiş ve çeşitli evlilikler yapmıştır.

Zeus ilk olarak, gücüne bilgi ve sorun çözme yetisini eklemek için, kılıgısal bilgeliği simgeleyen Metis ile evlenmiştir. Zeus'un babasından aldığı öcün Kronos ile Titanların onuruna aykırı olması nedeniyle, Metis'in söz konusu davranışın bedelini ödetecek bir çocuk doğurması ve buna yönelik bir tuzak, düzen ya da hile tasarlaması bir zorunluluktur. Zeus anılan öç döngüsünü bozmak amacıyla Metis'i yutmuş ve böylece Gaia'dan beri süregelen anaerkil üretici gücü kendi ataerkil gücüne bağlı kılmıştır. İkinci olarak Zeus, Themis ile ilişkiye girmiştir. Gaia ile Ouranos'un kızı ve tanrıların ilk soyundan olan Themis, *Theogonia*'nın daha ilk dizelerinde "saygıdeğer" (*aidaios*) olarak nitelenmiş ve Mousaların kendisine, Olymposlu tanrılardan hemen sonra övgü şarkıları düzdükleri belirtilmiştir. Themis, temel olarak, belirli özelliklere iye olan bir düzeni simgeler. Söz konusu özellikler, soy kütüksel (*généalogique*) düşünme biçimi uyarınca, Zeus ile evliliğinden doğan Dikē, Eunomiē, Eirēnē ile Moiralar'dır. Dolayısıyla Zeus kendi düzenini Themis'in düzenine göre, *i.e.*, Dikē, Eunomiē, Eirēnē ile Moiralar'ı içerecek bir biçimde kurmuştur. Öyleyse Themis ve alt soyu Dikē, Eunomiē, Eirēnē ile Moiralar tanrısal, doğal ve dolayısıyla insanca düzene içkindir.

Sözcük olarak "*themis*," Homeros ile Hesiodos'ta ad, eylem ve ön ad olarak kullanılmıştır. Söz konusu kullanımların benzerlik noktası, toplumsal düzendeki kimi yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri göstermesidir. Anılan yetki, görev, ayrıcalık

ile yükümlülükler kaynak bakımından tanrısal ya da insanca, kapsam açısından tüm topluma, belirli bir öbeğe ya da bir kişiye özgü olabilir. Tanrısal yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükler yönünden insanların, tanrılarda olduğu gibi, Zeus eliyle belirlenmiş “onurları” (*timē*) bulunur ve kişiler ilgili “onurları”na göre toplumlarında belirli bir konuma, *i.e.*, yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükler iye olurlar. Bu bağlamda sözlü, şakınan, anımsanan ya da yazılı olan yasaları bulunmayan Homeros ile Hesiodosçu toplumda insanlararası “doğru” (*ithys*) ilişkiler tanrılarca saptanmıştır. Bir başka deyişle, doğru yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükler tüzel değil, dinseldir. Öyleyse doğru ilişkilere aykırılık durumunda, söz gelimi bir yetkinin ya da ayrıcalığın kötüye kullanılması ya da bir görev ya da yükümlülüğün yerine getirilmemesi koşulunda yaptırım “*polis*”ten değil, ancak tanrılardan gelebilir. Beylerle yargıçların işlevi, uyuşmazlığın her iki tarafının da kendilerine başvurmaları üzerine tanrısal yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri saptayıp toplumsal düzeni sağlamaktır. İnsanca yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükler ise, adı geçen yargıçlarla beylerin istemleri Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerine aykırı olarak değerlendirmeleri sonucu ortaya çıkar ve bu türden kararlar tanrısal düzene aykırı, *i.e.*, “eğri” (*skolios*) olduğundan, toplumsal düzenin bozulmasına neden olur.

Homeros’ta “*themis*,” tekil ad olarak yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerin toplumsal düzende belirlendiği yer olan “yargıevi”ni imler. Çoğul ad olarak yargıçlarca (*dikaspolos*) korunan (*eryesthai*) ve Zeus’tan gelen yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri, Zeus’ca baş beye (*basileutatos*) verilen yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri, kamunun yükümlülüklerini, Zeus’un herhangi bir eyleme ilişkin olarak uygun gördüğü yetkiyi ve beylerle yargıçların toplumdaki yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri belirlemek için verdikleri yargı kararlarını belirtir. Eylem olarak “*themis*,” “*themisteuein*” ve “*themis estin*” olarak iki biçimde görünmüştür. “*Themisteuein*” ya Minos gibi bir yargıcın Themis’in düzenine göre yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükler karar vermeyi ya da Kykloplarda olduğu üzere yalnızca çocuklarla eşler için geçerli olacak biçimde yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükler belirlemeyi gösterir. Homeros’a göre eş ve çocukların ötesinde toplumsal düzen için bir “*polis*”in içinde yaşamak ve tanrıları tanımak gerekir. Gerçekten Kyklopların ekin öncesi bir dönemde yaşadıkları, birbirinden uzak inlerde ve bir tek çocuk ve eşleriyle birlikte oturdukları, ortak bir “*agorā*”larının bulunmadığı ve tanrılardan korkup

sakınmadıkları için “*themis*”leri, *i.e.*, tanrısal yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri yoktur.

“*Themisteuein*”e karşın “*themis estin*” kişisiz eylemi, doğrudan tanrıça Themis’in olur verdiği, doğal olarak belirlediği, istediği, beklediği ve yasaklamadığı ya da olur vermediği, doğaya aykırı gördüğü, istemediği, beklemediği ve yasakladığı eylemleri iletir. İlgili eylemler sınırlı sayıda (*numerus clausus*) olmayıp, tanrısal düzenin öngördüğü yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerle örnek oluşturmaktadır. Ön ad “*themis*” ise, “*themistos*,” “*athemistos*” ve “*athemistios*” biçimlerinde, Themis’in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerine uygun olan ya da olmayan kişi, şey, eylem ya da durumu niteler.

Hesiodos’ta “*themis*,” tekil ad olarak kendisini hiçbir yerde göstermemiştir. Bunun nedeni, Hesiodos’un “*agorā*” ve “yargievi” olarak “*themis*”i tanrısal düzen açısından olumsuz bir etken olduğunu düşünmesidir. Nitekim Homeros Themis’in düzeninin kamusal bir yaşam ve uyumazlıkların çözümü aracılığıyla toplumsal düzende gerçekleşeceğine inanmasına karşın, Hesiodos bunun olanağını, kısıtlı bir ortak yaşam öngörerek, yalnızca Zeus, Themis, Dikē gibi tanrılarda olduğunu varsaymıştır. Söz gelimi, Hesiodos’un görüşünde toplumsal düzenin sağlanması için yargı kararlarının içeriğinin (*materia*) “doğru” (*ithys*), *i.e.*, tanrısal yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerle uygun olması yeterli değildir. Buna ek olarak Zeus’tan gelen, Mousaların daha doğarken onurlandırıp dillerine tatlı bir damla döktükleri ve Kalliope’nin kendisine eşlik ettiği “saygıdeğer” (*aidaios*) beylerin yargılarının biçimini (*forma*), tanrıça Peithō yardımıyla, ikna edici kılması gerekir. Çoğul ad olarak “*themis*,” Zeus’un düzenindeki yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri, Zeus’tan önceki tanrısal düzendeki yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri ve beylerin “eğri” (*skolios*) olarak belirlemiş oldukları yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri anlatır. Burada Homeros’tan ayrı olarak “*themistes*”in göndergesi, yalnızca Zeus’un değil, eş zamanda Zeus’tan önceki bir tanrısal düzen de olabilmektedir. Eylem ve ön ad açısından ise, Hesiodos’ta “*themisteuein*” eyleminin ve “*themistopolos*” bileşik adındaki “*themistos*”un dışında “*athemistos*” ile “*athemistios*” ön adlarının kullanılmaması dışında, anlam bakımından bir ayrım bulunmamaktadır.

Dikē, Homeros'ta bir sözcük olarak, Hesiodos'ta bir sözcük ve tanrıça olarak, Solon'da ise bir sözcük, tanrıça ve ilke olarak karşımıza çıkmıştır. Kişi olarak Dikē'nin Homeros'taki karşılığı Litē tanrıçalarıdır. Litēler, insanların Atē yüzünden Themis'in çizdiği sınırları aşıp (*hyperbainein*) yanılarak (*hamartanein*) bozdukları düzeni iyileştirmeye (*eksakeomai*) gelen Zeus'un kızlarıdır. Litēlerin işlevi, tanrısal düzene aykırı davranışları önlemek değil, sarsılması kaçınılmaz olan düzenin dengesini yeniden sağlamaya çalışmaktır. Bununla birlikte Litē tanrıçaları, söz konusu işlevi yerine getirebilmeleri adına, saltık ve bağımsız birer güç değillerdir. Nitekim Litēlerin, Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerine uymayanlara yönelik herhangi bir yaptırım uygulama erki bulunmamaktadır ve ilgili bedelin ödetilmesi için yapabildikleri tek şey babaları Zeus'a yakarmaktır. Zeus, tanrısal düzene aykırılığın öcünü (*opis*) sel, fırtına, taşkın gibi olumsuz doğa olaylarını üretmekle verir. Dolayısıyla düzenin en sonunda Litēlerce değil, Zeus eliyle korunduğunu düşünebiliriz.

Homeros'un tersine Hesiodos, Litēlerin yerine Dikē'yi kişileştirmiştir. Hesiodos'ta Dikē, Themis ile Zeus'un düzenine uygun olan toplumsal durumu simgeleyen tanrıçadır. Nitekim Dikē, Zeus ile Themis'in kızı olup, Eirēnē, Eunomiē ile Moiralar'ın kardeşidir. Anılan soy kütüğün çözümlemesine göre, ilk olarak, Dikē'nin ancak Zeus'un Themis'le birleşmesinden vara gelebileceğini, Dikē olmadan Themis'in düzeninin tamamlanamayacağını ve Dikē'nin Themis'e göre tür bakımından daha özel bir tanrıça olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak, tanrılarla insanlar arasında barış (*eirēnē*) olmaksızın Themis ile Dikē'nin olanaksız olduğunu ve barışın da yalnız Themis ile Zeus'un evliliğinden varlık kazanabileceğini belirtebiliriz. Üçüncü olarak, yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükler uygun bir yaşama biçiminin (*eunomiē*) Themis ile Dikē'nin koşulu olduğunu ve bunun yolunun ise bir tek Zeus ile Themis'in ilişkisiyle açılabilceğini saptayabiliriz. Dördüncü olarak, Zeus'un kendi düzenini kurabilmesi için tanrılarla insanların paylarını (*moira*) Themis ile Dikē'ye göre dağıtmak durumunda olduğunu ve bu koşulun Zeus'un Themis'i eş olarak almasıyla yerine getirilebileceği sonucuna varabiliriz.

Hesiodos, Dikē'yi bir soy kütüğü içine yerleştirmesinin yanı sıra, onu “*hybris*” ile karşıt olarak konumlandırmıştır. Hesiodos'ta “*hybris*,” “onura” (*timē*) göre belirlenen yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerden oluşan düzene aykırı olarak

davranılmasıdır. Tanrılar arasında Themis'in düzeniyle bağdaşmayan devinimleri ölç alma (*tisis, tinein*) aracılığıyla düzelten bir yapının olması gibi, insanlar arasında da Dikē'nin eninde sonunda (*es telos*) “*hybris*”i dizginleyen (*iskhein*), *i.e.*, tanrısai düzenle uyumsuz eylemleri doğrultan bir yapı bulunmaktadır. Bununla birlikte Dikē, Litēler gibi, toplumsal düzeni korumak konusunda bağımsız ve saltık bir erke iye değildir. Nitekim Dikē, beylerin eğri yargılarla yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri saptamasıyla (*skoliēis dikēis themistas krinein*) ve yalan yere yeminin (*horkos*) eğri yargılara (*skoliēisi dikēisin*) eşlik etmesiyle “*polis*”in dışına atılabilir (*ekselaunein*) ve bu koşulda Dikē'nin insanlardan ölç almak gibi bir gücü yoktur. Bunun yerine Dikē, yalnızca, söz konusu karşılığı vermesi için babası Zeus'un yanına oturup insanların “*adikos noos*”unu, *i.e.*, “tanrısai düzene uygun düşmeyen yönelimi”ni anlatabilir. İlgili eylemlerle yönelimin öcünü Zeus, yıkım, açlık ya da veba yollayarak, “*polis*”in duvarlarını çökerterek, orduları dağıtarak ve gemileri batırarak almaktadır. Öyleyse Zeus, düzenin kurucusu olduğu gibi, eş zamanda esirgeyicisi olan baş güçtür.

Hmeros ile Hesiodos'ta Zeus'un, tanrısai düzene aykırılık durumunda gönderdiği olumsuz doğa olayları gibi, Themis'e uygunluk koşulunda olumlu doğa koşulları üretmesi de söz konusudur. Gerçekten, bir yandan Hmeros'ta “iyi yargı yürütme biçimleri”ni (*eudikiai*) sürdüren, alını açık (*amymōn*) ve tanrılardan korkan (*theoudēs*) bir beyin (*basileus*) iyi önderliliği (*euegesia*) altında kamunun gönendiği (*aretaein*) ve toprağın, denizin ve sürülerin bolca ürün verdikleri söylenmiştir. Diğer yandan Hesiodos'ta herkese “doğru payları” (*dikai itheiai*) veren ve “tanrısai düzene uygun olandan” (*dikaion*) sapmayan toplumlarda “*polis*”in filizlendiği, kamusu çiçeklendiği, barışın (*eirēnē*) yeryüzüne indiği ve ayrıca “doğru yargı veren insanlar”a (*ithydikēs*) açlıkla Atē'nin yaklaşmadığı ve onların toprağının, hayvanlarının ve insanların verimli oldukları saptanmıştır.

Hesiodos'a ek olarak Solon, Dikē'ye bir kişilik vermesinin yanında onu bir ilke durumuna getirmiştir. Solon'da Dikē, Themis'in düzenine uygun bir toplumsal durumdan çok, insanca düzenle ilgili olan tanrısai düzeni simgeleyen bir ilke ve tanrıçadır. Solon'da tanrısai düzeni simgeleyen Themis gibi bir tanrıça bulunmadığı gibi, Dikē'nin soy kütüksel olarak ne alt soyu ne de üst soyu anlatılmıştır. Buradan Dikē'nin, daha baştan Zeus ile Themis'ten bağımsız olan bir güç olarak varsayıldığını

söyleyebiliriz. Buna ek olarak Solon, Dikē'nin toplumsal düzene yerleşik yüce temelleri (*semna themethla*) bulunan bir tanrıça olduğunu belirtmiştir. Söz konusu temeller uyarınca toplumsal düzen, olağan durumda, tanrısal düzene uygundur. Daha açık bir deyişle, toplumsal düzen, birisi onu bozmadığı sürece, tanrısal düzen açısından en uygun durumdadır (*dikaioatos*) ve dengesini sarsan nedenlere belirli etkiler doğurarak, kendisini yeniden sağlamaya yönelik bir yapıya iyedir. Öyleyse “*polis*”le ilgili olan (*politikos*) her etki, Dikē'nin yüce temellerinin nedenselliği sonucunda değişmez ve kaçınılmaz olarak var olmaktadır. İlgili süreç, değişmezlikle kaçınılmazlığın yol açtığı yinelenmeler nedeniyle, usla kavranabilir bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla Solon, Dikē'e ilişkin nedenselliği, daha önceden olduğu gibi soy kütüksel değil, ilkesel bir bağlamda düşünmüştür. Bununla birlikte, Solon açısından evren (*kosmos*) bir tek Dikē ilkesine göre işleyen tanrısız bir düzenek değildir. Nitekim Dikē yalnızca “*polis*” düzleminde geçerli bir yetke olup, başka alanlarda Zeus ya da Moira gibi tanrılar güçlerini sürdürmektedir.

Solon'da söz konusu ilkesel nedensellik, kısaca, (1) ongunluğa (*olbos*), varlığa (*khrema*), kazanca (*kerdos*) ve varsılığa (*ploutos*) yönelik doyumsuzluk (*koros*), (2) kamu önderlerinin (*dēmoi hēgemonēs*) Dikē'ye aykırı “an”ı (*adikos noos*), (3) kendini beğenmişlik (*hybris*), (4) bilinçsizlik (*atē*), (5) Dikē'ye aykırı işler (*adika erga*) ve (6) kulluk (*doulosynē*), iç ayaklanma (*stasis emphylos*), savaş (*polemos*), gizli düzenler (*synodos*), “*polis*”in yıkımı gibi olaylar arasındadır. Solon'a göre bir “*polis*”in yıkımı, tanrıların bir belirlemesi (*aisa*) ya da tasarısıyla (*phren*) değil, kentlilerin (*astoi*) kendi elleriyle edimselleşir. Nitekim kamu önderleri ongunluk, varlık, kazanç ve varsılığa doyumsuzlardır ve bu yüzden her şeyi Dikē'nin düzeniyle bağdaşmaz (*adikos*) bir biçimde söz konusu ongunluk, varlık, kazanç ve varsılık uyarınca değerlendiren bir “an”a (*noos*) iyelerdir. Doyumsuzluk, kendine beğenmişliğe neden olur ve buna bilinçsizliğin eklenmesiyle tanrısal düzene aykırı davranışlar sergilenir. Dikē, tüm bu vara gelenlerle daha önce olmuş olanları sessizce bilir (*hē sigōsa synoide ta gignomena pro te eonta*) ve anılan eylemlerin karşılığını vermek için (*apoteisomenē*) zaman aracılığıyla (*tōi khronōi*) her durumda (*pantōs*) gelir. Gerçekten bir “*polis*”in ilgili davranışların bedeli olarak kulluk, iç ayaklanma, savaş ve gizli düzenler nedeniyle yok olması, Zeus gibi bir tanrının gelişigüzel istenci dolayımıyla değil, yalnızca Dikē'nin kendi gücüyle gerçekleşir. Bu nedenle anılan yaptırımlar önceden belirlenmiş olup kendiliğinden, değişmez ve kaçınılmaz bir biçimde uygulanır. Ayrıca ilgili sonuçlar,

Homeros ile Hesiodos'ta gördüğümüz sel, fırtına, taşkın ya da veba gibi doğal olmayıp, öndeyilenebilen toplumsal olaylardır. Dolayısıyla insanların, “*polis*”e ilişkin kimi neden-etki bağıntılarını geçmişteki deneyimleri öğrenerek ve bunlar üzerinde düşünerek anlayabilmesi ve kendi “*polis*” yaşantısını söz konusu tanrısal düzene göre düzenleyebilmesi olanaklıdır.

Sözcük olarak “*dikē*” Homeros, Hesiodos ile Solon'da ad, eylem ve ön ad olarak belirmiştir. İlgili belirişlerin ortak noktası, tanrısal düzene upuygunluğu (*adaequātiō*), yerindeliği ya da doğruluğu göstermesidir. Adı geçen upuygunluk, yerindelik ya da doğruluk, “*ithys*” ya da karşıtı “*skolios*” ön adlarının belirttiği üzere, bir yolun “düz” olması gibi tanrısal düzenin geometrik bir iz düşümüdür. “*Dikē*” sözcüğü, bu tür bir “doğruluk” olmasına karşın, ne Homeros'ta ne Hesiodos'ta ne de Solon'da “türe” kavramını imler. Nitekim ozanların söz dağarcığında “*dikē*,” tüm eylemlerin onun aracılığıyla değerlendirildiği bir ülkü değildir. Bununla birlikte “*dikē*,” Homeros'tan beri “*agorā*”da verilen kararların bir özelliği olması ve doğrudan Themis'in düzeniyle olan bağıntıyı bildirmesi nedeniyle, bir ölçüde törel, tüzel ve politik bir sözcüktür. Söz konusu törellik, tüzellik ve politiklik, Hesiodos'un “*dikē*”yi insanları insan kılan ve Zeus'un belirlediği bir yaşam biçimi (*nomos*) olarak düşünmesiyle, Solon'un ise “erk” (*kratos*) ve “güç” (*biē*) ile birlikte toplumsal düzeni yeniden kurmanın ölçütü olarak tasarlamasıyla artmıştır. Ayrıca Solon'da “*dikē*,” upuygunluğun ilke durumuna getirilen tanrıça Dikē'ye bağlanması nedeniyle, “türe” kavramına oldukça yaklaşmıştır. Gerçekten tanımda geçen tanrısal düzen, Homeros ile Hesiodos'ta tanrıça Themis'i, Solon'da ise tanrıça ve ilke Dikē'nin kendisi simgelemektedir. Bununla birlikte Solon açısından “*dikē*”nin, Moira'nın yetki çevresindeki varsıllığın dağılımı gibi konuları içermediğinden, daha “türe” kavramıyla özdeş bir duruma gelmediğini söyleyebiliriz.

Homeros'ta “*dikē*,” tekil ad olarak insanca yargı kararlarının Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülük dizgesine upuygunluğunu (*adaequātiō*), yerindeliğini ya da doğruluğunu, bir istemin söz konusu dizgeye uygun olup olmadığını belirleyen yargı kararını ve ilgili tanrısal düzene göre kişiye düşen payı belirtir. Çoğul ad olarak beylerin yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri belirleyen politik ya da yargısal kararlarını, beylerin tanrısal düzene yakışır “iyi yargı verme biçimleri”ni (*eudikiai*), yargıçların yargı kararlarını, Themis'in düzeniyle bağdaşsın ya da bağdaşmasın bir kişi

öbeğine özgü davranışları ve tanrılarla insanların Themis'in dizgesi uyarınca iye oldukları paylarını anlatır. Eylem olarak “*dikē*,” “*dikazein*” ve “*dikē estin*” olmak üzere iki kipte karşımıza çıkmıştır. “*Dikazein*” ya tanrıların “doğru” (*ithys*) ya da insanların “doğru” (*ithys*) veya “eğri” (*skolios*) bir biçimde yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükler karar vermektir. Buna karşılık “*dikē estin*” kişisiz eylemi, Dikē'nin bir tanrıça olmaması nedeniyle, “*themis estin*”e benzer olarak Dikē'nin öngördüğü “doğru” (*ithys*) eylemleri değil, bir kişi topluluğuna özgü olan ve Themis'in dizgesine uygun ya da aykırı davranışları imler. Ön ad “*dikē*” ise “*dikaaios*,” “*dikaioteros*,” “*dikaiotatos*,” “*dikaion*” (*sc. estin*) ve “*dikaiōs*” biçimlerinde bir kişinin, şeyin, durumun ya da eylemin Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülük dizgesine uygun, yerinde ya da doğru olduğunu betimler.

Hesiodos'ta “*dikē*,” tekil ad olarak Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükler dizgesine upuygunluğu (*adaequātiō*), yerindeliği ya da doğruluğu, söz konusu dizgeye göre bir “*polis*”in uygunluk, yerindelik ya da doğruluk durumunu, toplumsal düzende bir şeyin Themis'in düzenine uygun kılan ölçütün kaba gücün olduğu durumu (*dikē en kherai*), beylerin yargıç olarak kimi yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülükleri saptadığı yer olarak yargievini, bir tanrının “doğru” (*ithys*) kararını, beylerin “doğru” (*ithys*) ya da “eğri” (*skolios*) yargı kararını, “doğru” yargı veren kişiyi (*ithydikēs*), Themis'in dizgesine göre bir insana düşen payı, Zeus'un tanrısal düzene uymayanlara biçtiği pay (*tekmairesrhai*) olarak tanrısal bir karşılığı ya da yaptırımını ve birisinin tanrısal yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüğüne uymayan kişinin yerine getirmesi gereken insanca karşılığı gösterir. Çoğul ad olarak, beylerin Themis'in yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlüklerini ayırt ettikleri (*diakrinein*) ya da belirledikleri (*krinein*) yargı kararlarını, en iyi olarak Zeus'tan gelen “doğru” (*ithys*) yargı kararlarını, bir yargı kararı sonucunda insanlara biçilen yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülük paylarını ve kol gücü ölçütüne göre iye olunan payları (*kheirodikai*) anlatır. Eylem ve ön ad olarak ise “*dikē*,” Hesiodos'ta “*dikē estin*” ile “*dikaiotatos*” ve “*dikaiōs*”un bulunmaması, ancak “*adikos*” ile “*adikōteros*”un eklenmesi dışında, Homeros'takilerle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

Solon'da “*dikē*,” tekil ad olarak Dikē'nin simgelediği tanrısal ve ilkesel düzene upuygunluğu (*adaequātiō*), yerindeliği ya da doğruluğu, bir toplumsal düzenin Dikē'nin düzenine göre uygunluk, yerindelik ya da doğruluk durumunu, genel olarak

tanrısal düzene uymayanlara yönelik Zeus'un uygulayacağı tanrısal bir karşılık ya da yaptırımı ve bir savın geçmişte gerçekten olmuş olanla örtüşüp örtüşmediğini belirleyen ve “*kosmos*”a ilişkin olan zamanın yargievini belirtir. Çoğul ad olarak, yöneticilerin politik ya da yargısal kararlarını imler. Eylem olarak, “*adikeein*” biçiminde, bir kişinin Dikē'nin ilkesel dizgesine aykırı bir biçimde eylemesini ortaya koyar. Ön ad olarak ise “*dikē*,” Solon'da “*dikaioi*,” “*dikaioterai*” ile “*dikaion*”un (*sc. estin*) bulunmaması, bununla birlikte “*adikos*,” “*adikōs*” ve “*ekdikōs*”un ilgili sözcüklere katılması dışında, Homeros'takilerle anlamdaş bir biçimde kullanılmıştır.

Homeros'tan Solon'a dek “*dikē*” ile “*biē*” arasında çeşitli ilişkiler kurulmuştur. Nitekim, bir yandan Homeros “*biē*”yi tanrısal olsun insanca olsun her koşulda “*dikē*”ye aykırı olarak görmüştür. Diğer yandan Hesiodos, tanrısal düzenin, *i.e.*, “*themis*” ile “*dikē*”nin kurulması bakımından “*biē*”nin kaçınılmaz olduğunu düşünmüş ve karşıtlığı var olan insan toplumu açısından tasarlamıştır. Öte yandan Solon ise “*biē*”nin, “*kratos*” ve “*dikē*” ile birlikte, insanca düzenin yasama gibi kimi etkinliklerde yeniden düzenlenmesi için zorunlu bir ölçüt olduğunu varsaymıştır. Gerçekten Solon için, söz gelimi bir yasa yapmanın doğru yolu, kamunun onadığı erke (*kratos*) dayanılarak istemlerin “güç” (*biē*) aracılığıyla, ancak “*dikē*”ye göre bastırılmasını gerektirmektedir.

Kişi olarak “*nomos*,” Eunomiē ile Dysnomiē, Hesiodos'ta tanrıça Themis'e uygun ya da aykırı toplumsal bir yaşam biçimini, Solon'da ise “*polis*”e ilişkin her şeyin Dikē'nin tanrısal ve ilkesel dizgesiyle bağdaşan ya da bağdaşmayan durumunu simgeler. Hesiodos adı geçen iki tanrıçayı ilk kez evrene içkin birer güç olarak kişileştirmişken, Solon onları Dikē'yle birlikte insanca düzenin temel ilkeleri kılmıştır. Hesiodos'ta Eunomiē ile Dysnomiē birbirinden bağımsız, ancak Zeus'a bağlı bir biçimde belirmişlerdir. Nitekim Dysnomiē Nyks'ün torunu ve Eris'in çocuğu olarak doğmasına karşın; Eunomiē, ondan daha sonra ve ilişkisiz bir biçimde, Zeus ile Themis'in kızı ve Dikē, Eirēnē ile Moiralar'ın kardeşi olarak vara gelmiştir. Dysnomiē gibi Nyks'ten kaynaklanan kötülükler, bir toplumda yaşayan kişilerin birbirleriyle çelişen istemleri nedeniyle kaçınılmazdır. Buna karşın Eunomiē, tanrılar arasında Zeus'un Themis ile birleşmesiyle ve insanlar arasında Themis'e, *i.e.*, Dikē'ye, Eirēnē'ye ve Moiralar'a uyulmasıyla olanaklıdır. Solon'da ise Eunomiē ile Dysnomiē birbirine karşıt, ancak bağımsız birer yetke olarak görünmüşlerdir. Gerçekten

Eunomiē, soy kütüksüz ve “*polis*”in olağan durumu olarak, her şeyi düzenler ve uygunlaştırırken; Dysnomiē, soy kütüksüz ve bozulmuş “*polis*” biçiminde, “*koros*” ile başlayan neden-etki dizisinin “*doulosynē*,” “*stasis*,” “*polemos*” ve “*synodos*” gibi kötü sonuçlar sağlar. Dolayısıyla Hesiodos anılan iki tanrıça üzerine, soy kütüklerini ortaya koymanın ötesinde bir ayrıntı vermemişken, Solon onları Zeus’un kimi işlevleriyle donatarak ve Dikē’nin nedensellik bağıntısı içinde tasarlayarak birer ilke olarak açıklamıştır.

Solon’da Eunomiē, “*polis*”in düzeni bakımından bir ilke olarak Dikē’nin Homeros ile Hesiodosçu Themis’in konumunu almasına benzer bir biçimde, “*polis*” açısından Hesiodosçu Dikē’nin yerini bir tanrıça ve ilke olarak almıştır. Nitekim Solon için Dikē, “*polis*” yönünden tanrısal ve ilkesel düzeni gösterirken, Eunomiē “*polis*” kapsamındaki her bir şeyin adı geçen tanrısal ve ilkesel dizgeye göre uygun, yerinde ya da doğru olmasını imler. Öyleyse bir yandan Dikē, Themis gibi yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerle değil, daha önce serimlenen neden-etki bağıntısıyla ilgili bir ilke ve tanrıçadır. Diğer yandan Eunomiē, yalnızca kişilerin “*dikē*”li bir yaşam biçiminin bulunmasına değil, “*polis*” yaşamına giren her şeyin söz konusu nedenselliğe göre uygunluk durumuna ilişkin bir ilke ve tanrıçadır.

Sözcük olarak “*nomos*,” Hesiodos ile Solon’da ad, eylem ve ön ad olarak görünmüştür. Anılan görünümünün kesişim noktası, belirli bir davranış ya da yaşam biçimini öngörmesidir. Nitekim Hesiodos’ta “*nomos*,” tekil ad olarak Zeus’un hayvanlardan ayrı olarak insanlar için belirlediği “*dikē*”li bir yaşam biçimini, toprağa yönelik yerinde davranış biçimini ve sunu törenlerine yaraşır davranış biçimini gösterir. Çoğul ad olarak, tanrıların davranış ve yaşam biçimleriyle tanrıların “onurları”na (*timē*) uygun olarak belirlenen davranış ve yaşam biçimlerini imler. Ön ad olarak “*nomos*,” “*anomos*” biçiminde, tanrısal dizgeye aykırı bir yaşam biçimine iye olan kişiyi niteler. Solon’da ise “*nomos*,” çoğul ad olarak “yasaları” ya da “*nomothetai*” biçiminde “yasa koyma etkinlikleri”ni, eylem olarak ise “*nomothetein*” biçiminde “yasa koyma davranışı”nı belirtir.

“*Thesmos*,” bir tüze sözcüğü olarak ilk kez Solon’un kalıntılarında karşımıza çıkmıştır. Solon’da “*thesmos*,” çoğul ad olarak, Zeus’tan iyi bir başarı ve ün istediği “yasaları” ve alt ile üst sınıf (*kakoi* ile *agathoi*) için denk bir biçimde (*homoiōs*) ve

doğru “*dikē*”yi uyarlayarak yazdığı “yasaları” imler. “*Thesmos*” bir yasayıcının koyması yönünden, “*nomos*” ise birtakım yetki, görev, ayrıcalık ile yükümlülüklerle ilgili payların dağıtılmış olması açısından “yasa” sözcüğünü gösterir. Her iki durumda “yasa”nın amacı, “*kratos*” aracılığıyla “*dikē*” ile “*biē*”yi uyumlu bir duruma getirerek ve doğru “*dikē*”yi kamunun adı geçen iki bölümüyle de bağdaştırarak toplumsal düzeni sağlamaktır. Solon’un şiirde “*nomos*” yerine “*thesmos*”u yeğlemesinin nedeni, ikincisinin tanrısal bir yasa olması değil, ozanın zamanında yaygın olarak kullanılan bir sözcük olması ve ilgili yasaları kendisinin yazdığını vurgulamak istemesidir. Nitekim Solon için Atina yasalarının koyucusu, Zeus gibi bir tanrı değil, bir insan olan kendisidir. Öyleyse Hellen tüzel düşüncesinde, “‘*mythos*’tan ‘*logos*’a geçiş” kurgusal anlatısı gibi, “‘*thesmos*’tan ‘*nomos*’a geçiş” söz konusu olmamıştır.

Tüm bu tikel sonuç önermelerinden, Homeros, Hesiodos ile Solon’un belirli bir düzen tasarımına göre tüzel bir anlayışa iye oldukları ve Homeros’tan Solon’a söz konusu anlayışın bir tüze kavramına doğru yol aldığı yargısına varıyoruz. Adı geçen ozanların kimi düşünceleri, daha sonraki Hellen şiiri ve felsefesinde kendisine yer bularak gelişmiştir. Örneğin, Themis’in düzeninde bir upuygunluk (*adaequātiō*) durumunun (*dikē*) bulunması, evrende (*kosmos*) bir türe olduğu düşüncesine evrilecektir. Yine, tek yanlılığın “*themis*” ile “*dikē*”ye aykırılığı eşitlik temelli bir türe anlayışına temel olacaktır. Ya da, tanrısal düzenin kendisiyle uyuşmayan davranışlara bir karşılık getirmesi, insanca düzenin ancak tanrısal düzene uygun bir yaşam ve yönetimle kurulabileceği düşüncesini doğuracaktır. Gene, düzen için toplumun önemi, insanın bir “*polis*” varlığı olduğu inancına götürecektir. En önemlisi, “*dikē*”nin bir ilke olarak anlaşılmasıyla birlikte, toplumsal düzende tanrıların istencinden bağımsız belirli nedenselliklerin ya da yasalılıkların bulunduğu varsayılacak ve bu da felsefe-bilime olanak sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

Homeros

Allen T. W. (Ed.), **Homeri Ilias**, Vols. 2-3, Oxford: Clarendon Press, 1931.

Von der Mühl P. (Ed.), **Homeri Odyssea**, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

Hesiodos

Merkelbach R. & West M. L. (Ed.), **Fragmenta Hesiodica**, Oxford: Clarendon Press, 1967.

Solmsen F. (Ed.), **Hesiodi Opera**, Oxford: Clarendon Press, 1970.

Van Lennep David Jacob (Ed.), **Hesiodi Theogonia**, Amsterdam: Apud Ioannem Mueller, 1843.

West M. L. (Ed.), **Hesiod. Theogony**, Oxford: Clarendon Press, 1966.

Solon

Hercher R. (Ed.), “Solonis Epistulae,” **Epistolographi Graeci**, Paris: Didot, 1965.

West M. L. (Ed.), “Solon Nomographus, Poeta, Fragmenta,” **Iambi et Elegi Graeci: Ante Alexandrum Cantati. Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota**, Vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1972.

İkincil Kaynaklar

Antik İkincil Kaynaklar

Burnet J. (Ed.), "Protagoras," **Platonis Opera**, Vol. 3, Oxford: Clarendon Press, 1968.

Burnet J. (Ed.), "Respublica," **Platonis Opera**, Vol. 4, Oxford: Clarendon Press, 1968.

Butcher S. H. (Ed.), "De Falsa Legatione," **Demosthenis Orationes**, Vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1966.

Cohn L. (Ed.), "De Opificio Mundi," **Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt**, Vol.1, Berlin: Reimer, 1962.

Dalmeyda G. (Ed.), "De Mysteriis," **Andocide. Discours**, Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Legrand E. (Ed.), **Hérodote. Histoires**, Vol.5, Paris: Les Belles Lettres, 1946.

Long H. S. (Ed.), **Diogenis Laertii Vitae Philosophorum**, Vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1964.

Maehler H. (Ed.), **Pindari Carmina cum Fragmentis**, Leipzig: Teubner, 1975.

Murray G. (Ed.), "Prometheus Vincit," **Aeschyli Tragoediae**, Oxford: Clarendon Press, 1955.

Oppermann H. (Ed.), **Aristotelis Αθηναίων Πολιτεία**, Leipzig: Teubner, 1968.

Ross W. D. (Ed.), **Aristotelis Politica**, Oxford: Clarendon Press, 1964.

Vogel F. & Fischer K. T. (*post* Bekker I. & Dindorf L.) (Ed.), **Diodori Bibliotheca Historica**, 3. Baskı, Leipzig: Teubner, 1964.

Wachsmuth C. & Hense O. (Ed.), **Ioannis Stobaei Anthologium**, Berlin: Weidmann, 1958.

Young D. (*post* E. Diehl) (Ed.), **Theognis**, 2. Baskı, Leipzig: Teubner, 1971.

Ziegler K. (Ed.), "Solon," **Plutarchi Vitae Parallelae**, Vol.1.1, Leipzig: Teubner, 1969.

Modern İkincil Kaynaklar

Adkins Arthur W.H., "Homeric Ethics," **A New Companion to Homer**, Ian Morris & Barry Powell, Leiden: Brill, 1997, ss. 694-713.

Adkins Arthur W.H., **Poetic Craft in the Early Greek Elegists**, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Allan William, "Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic," **The Journal of Hellenic Studies**, Vol. 126, 2006, ss. 1–35.

Almeida J. A., "Solon's Reception Of Hesiod's Works and Days," **The Oxford Handbook of Hesiod**, Alexander C. Loney & Stephen Scully (Ed.), New York: Oxford University Press, 2018, ss. 193-206.

Antonaccio Carla M., "Colonization: Greece on the Move, 900-480," **The Cambridge Companion to Archaic Greece**, H. A. Shapiro (Ed.), New York: Cambridge University Press, 2007, ss. 201-224.

Arthur Marilyn B., "Cultural Strategies In Hesiod's "Theogony": Law, Family, Society," **Arethusa**, Vol. 15, No. 1, 1982, ss. 63-82.

Bailly Anatole, **Dictionnaire Grec-Français**, Paris: Hachette, 1935.

Barry William, "Alone in The Village: Hesiod and His Community in The Works and Days," **Classical Philology**, Vol. 111, 2016, ss. 305-329.

Beekes Robert & Van Beek Lucien, **Etymological Dictionary of Greek**, Vol.1, Leiden: Brill, 2010.

Beneviste Émile, **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**, Vol. 2, Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.

Blaise Fabienne, "Poetics and Politics: Tradition Re-Worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4)," **Solon's of Athens: New Historical and Philological Approaches**, Josine H. Blok & André P. M. H. Lardinois (Ed.), Leiden: Brill, 2006, ss. 114-133.

Calhoun George M., **The Growth of Criminal Law in Ancient Greece**, California: University of California Press, 2020.

Carlier Pierre, "Ἀναξ and βασιλεύς in the Homeric Poems," **Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer**, Sigrid Deger-Jalkotzy & Irene S. Lemos, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, ss. 101-109.

Cartledge Paul, **Ancient Greek Political Thought in Practice**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Claus David B., "Defining Moral Terms in Works and Days," **Transactions of the American Philological Association**, Vol. 107, 1977, ss. 73-84.

Croiset Maurice, "La morale et la cité dans les poésies de Solon," **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, 47^e année, N. 6, 1903. ss. 581-596.

Davis Gil, "Axones and Kurbeis: A New Answer to an Old Problem," **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, Vol. 60, No. 1, 2011, ss. 1-35.

Dickie Matthew W., "Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod," **Classical Philology**, Vol. 73, No. 2, 1978, ss. 91–101.

Duffy James, "Homer's Conception of Fate," **The Classical Journal**, Vol. 42, No. 8, 1947, ss. 477-485.

Finkelberg Margalit, "Timē and Aretē in Homer," **The Classical Quarterly**, Vol. 48, No. 1, 1998, ss. 14-28.

Finley M. I., **The World of Odysseus**, Second Edition, Middlesex: Penguin, 1982.

Fisher N. R. E., "'Hybris' and Dishonour: I," **Greece & Rome**, Vol. 23, No. 2, 1976, ss. 177-193.

Fowler Robert L., "Genealogical Thinking, Hesiod's 'Catalogue' and The Creation of the Hellenes," **Proceedings of the Cambridge Philological Society**, No. 44, 1998, ss. 1-19.

Gagarin Michael, "Dikē in the Works and Days," **Classical Philology**, Vol. 68, No. 2, 1973, ss. 81–94.

Gagarin Michael, "Early Greek Law," **The Cambridge Companion to Ancient Greek Law**, Michael Gagarin and David Cohen (Ed.), First Edition, New York: Cambridge University Press, 2005.

Gagarin Michael, "The Poetry of Justice: Hesiod and the Origins of Greek Law," **Ramus**, vol. 21, no. 1, 1992, ss. 61-78.

Gagarin Michael & Woodruff Paul, "Early Greek Legal Thought," **A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: A History of the Philosophy of**

Law from the Ancient Greeks to the Scholastics, Fred D. Miller, Jr. & Carrie-Ann Biondi (Ed.), Volume 6, Dordrecht: Springer, 2007, ss. 7-34.

Geddes A. G., “Who’s Who in ‘Homeric’ Society?” **The Classical Quarterly**, Vol. 34, No. 1, 1984, ss. 17-36.

Glötz Gustave, **Solidarité de la Famille dans le Droit Criminel en Grèce**, Paris: Albert Fontemoing, 1904.

Greene William Chase, **Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought**, Cambridge: Harvard University Press, 1944.

Gören Erman, **Homer’den İlahiler’den Pindaros’a Arkaik Yunan Şiiri Antolojisi**, 1. Bası, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Halberstadt Manfred, “On Solon’s ‘Eunomia’ (Frg. 3 D),” **The Classical Weekly**, Vol. 48, No. 15, 1955, ss. 197-203.

Hirzel Rudolf, **Themis, Dike und Verwandtes**, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1907.

Jaeger Werner, “Solon’s Eunomia,” **Five Essays**, Adele M. Fiske (Tr.), Montreal: Mario Casalini LTD, 1966, ss. 75-99.

Knox B. M. W., “Solon,” **The Cambridge History of Classical Literature I: Greek Literature**, P. E. Easterling & B. M. W. Knox (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 146-153.

Lewis John, “Dike, Moira and Bios in Solon,” **Dike**, Vol. 4, 2001, ss. 113-135.

Liddell Henry George & Scott Robert, **Greek-English Lexicon**, New York: American Book Company, 1901.

Long Christopher P., "The Daughters of Metis: Patriarchal Dominion and the Politics of the Between," **Graduate Faculty Philosophy Journal**, Vol. 28, No. 2, 2007, ss. 67-86.

Luce J. V., "The "Polis" in Homer and Hesiod," **Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature**, Vol. 78, 1978, ss. 1-15.

Millett Paul, "Hesiod and His World," **The Cambridge Classical Journal**, Vol. 30, ss. 84-115.

Mitchell Lynette G., "New Wine in Old Wineskins: Solon, Arete and the Agathos," **The Development of the Polis in Archaic Greece**, Lynette G. Mitchell & P. J. Rhodes (Ed.), London: Routledge, 1997, ss. 75-81.

Mondi Robert, "Tradition and Innovation in the Hesiodic Titanomachy," **Transactions of the American Philological Association**, Vol. 116, 1986, ss. 25-48.

Most Glenn W., "Eros in Hesiod," **Erôs in Ancient Greece**, Ed Sanders & Chiara Thumiger & Christopher Carey & Nick Lowe (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 2013, ss. 164-175.

Nagy Gregory, "Images of Justice in Early Greek Poetry," **Social Justice in The Ancient World**, K. D. Irani & Morris Silver (Ed.), Connecticut: Greenwood Press, 1995, ss. 61-68.

Osborne Robin, "Homer's Society," **Cambridge Companion to Homer**, Robert Fowler (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss. 206-219.

Ostwald Martin, "Ancient Greek Ideas of Law," **Dictionary of The History of Ideas**, Philip P. Wiener (Ed.), Vol. 11, New York: Charles Scribner's Sons, 1973, ss. 673-685.

Ostwald Martin, **Nomos and The Beginnings of The Athenian Democracy**, Oxford: Clarendon Press, 1969.

Palmer L. R., "The Indo-European Origins of Greek Justice," **Transactions of the Philological Society**, Vol. 49, 1950, ss. 149-168.

Pape Wilhelm & Benseler Gustav Eduard, **Handwörterbuch der griechischen Sprache**, Vol. 1, Braunschweig: Friedtich Vieweg und Sohn, 1914.

Raaflaub Kurt A., "Homeric Society," **A New Companion to Homer**, Ian Morris & Barry Powell (Ed.), Leiden: Brill, 1997, ss. 624-648.

Ruschenbusch Ebenhard, **Solon: Das Gesetzeswerk-Fragmente**, 2. Basl, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2014.

Scheid-Tissinier Évelyne, "L'énoncé des normes dans le monde homérique et leur application," **Mètis. Dossier: Normativité**, Paris-Athènes: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010, ss. 21-38.

Sinclair T. A., **A History of Greek Political Thought**, London: Routledge, 2010.

Solmsen Friedrich, **Hesiod and Aeschylus**, Ithaca: Cornell University Press, 1995.

Starr Chester G., **The Economic and Social Growth of Early Greece 800-500 BC**, New York: Oxford University Press, 1977.

Sullivan Shirley Darcus, **Psychological And Ethical Ideas: What Early Greeks Say**, Leiden: Brill, 1995.

Trierweiler Sophie, "La conception et l'expression d'un droit structuré dans la société homérique à travers les notions de themis et dikê," **Archimède: archéologie et histoire ancienne**, UMR7044 - Archimède, 2017, ss. 196-206.

Thomas Rosalind, "Writing, Law and Written Law," **The Cambridge Companion to Ancient Greek Law**, Michael Gagarin and David Cohen (Ed.), First Edition, New York: Cambridge University Press, 2005.

Ulf Christoph, "The World of Homer and Hesiod," **A Companion to Archaic Greece**, K. A. Raaflaub and H. van Wees (Ed.), Chichester: Wiley-Blackwell Publishing, 2009, ss. 81-99.

Uygun Oktay, **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, 2. Bası, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014.

Vlastos Gregory, "Solonian Justice," **Classical Philology**, Vol. 41, No. 2, 1946, ss. 65-83.

Von Fritz K., "Noos and Noein in the Homeric Poems," **Classical Philology**, Vol. 38, No. 2, 1943, ss. 79-93.

Von Wilamowitz-Moellendorff Ulrich, **Aristoteles und Athen**, Vol. 2, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1893.

Wallace Robert W., "Revolutions and a New Order in Solonian Athens and Archaic Greece," **Origins of Democracy in Ancient Greece**, Kurt A. Raaflaub & Josiah Ober & Robert W. Wallace (Ed.), Berkeley: University of California Press, 2007, ss. 49-82.

West M. L., **Theogony: Edited with Prolegomena and Commentary**, Oxford: Clarendon Press, 1966.

Zanker G., "TIMH in Hesiod's "Theogony"," **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, No. 35, 1988, ss. 73-78.

ÖZ GEÇMİŞ

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Galatasaray Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Hazırlayanın Adı ve Soyadı : Erdoğan Önen
Tez Başlığı : Hukuk Kavramı Bağlamında Homeros,
Hesiodos ile Solon
Savunma Tarihi : 23.05.2023
Danışman : Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN

Jüri Üyeleri :

Unvan, Adı ve Soyadı : İmza

Prof. Dr. Oktay UYGUN

Prof. Dr. Rıdvan AKIN

Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN

Prof. Dr. Ulun AKTURAN
Enstitü Müdürü