



Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi  
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

Araştırma Makalesi | Research Article  
*Kaygi*, 25 (1), 1-36.

Makale Geliş | Received: 12.10.2025  
Makale Kabul | Accepted: 17.02.2026  
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.03.2026  
DOI: 10.20981/kaygi.1802283

**Abdurrahman AYDIN**

Dr. Arş. Gör. | Dr. Res. Asst.  
Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Adıyaman, TR  
Adıyaman University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Art History, Adıyaman, TR  
ORCID: 0000-0001-9443-4536  
abdurrahmanaydin@adiyaman.edu.tr

## Antik Yunan'da Epistemolojik Kayma ve *Oedipus Tyrannos*'un Politik Semantiği

**Öz:** Bu makale, Sophokles'in *Oedipus Tyrannos* tragedyasını, Antik Yunan'da yaşanan köklü bir epistemolojik ve politik dönüşümün kritik bir yansıması olarak ele almaktadır. Dodds, Oedipus'un trajik kusurunu (*hamartia*) ahlaki bir kusur olarak değil, entelektüel bir hata, kimi şeyleri bilmeden yapma olarak tanımlamaktadır. Dodds'un açtığı çizgi ilerletilince *Oedipus Tyrannos* oyunu, sadece bireysel bir düşünüş hikayesi olarak değil, aynı zamanda bilginin meşruiyet temelleri, üretimi ve dolaşımındaki tarihsel bir kırılmaya işaret eden bir metin olarak da belirmektedir. Bu kırılmayı üç ana eksenle inceliyorum: Tiranlıktan demokrasiye geçiş; egemenlik terimlerindeki (*anax, basileus, tyrannos*) kaymalar ve anlam çatışmaları ve tanıklığın kutsalla özel bir ilişki konumundan uzaklaşarak sivil soruşturma biçimini alması. Oyun, arkaik-kahramanca bir bilgi-iktidar modelinin, Atina demokrasisinin çoksesli kamusal alanı karşısında çözülüşünü sahneleyen bir kavşak-metin olarak okunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Epistemolojik Kayma, Politik Semantik, *Oedipus Tyrannos*, Hamartia, Tiranlık, Atina Demokrasisi

## The Epistemological Shift in Ancient Greece and the Political Semantics of *Oedipus Tyrannos*

**Abstract:** This article examines Sophocles' tragedy *Oedipus Tyrannos* as a critical reflection of a profound epistemological and political transformation in Ancient Greece. Dodds redefines Oedipus' tragic flaw (hamartia) not as a moral failing, but as an intellectual error—an act committed in ignorance. Advancing the line of thought opened by Dodds, the play emerges not merely as a story of individual downfall, but also as a text that signals a historical rupture in the foundations, production, and circulation of legitimate knowledge. I analyze this rupture along three main axes: the transition from tyranny to democracy; the shifts and semantic conflicts in the terms of sovereignty (anax, basileus, tyrannos); and the transformation of witnessing from a position tied to the sacred into a form of civic inquiry. The play is read as a crossroads-text that stages the dissolution of an archaic-heroic model of knowledge-power in the face of the polyphonic public sphere of Athenian democracy. **Keywords:** Epistemological Shift, Political Semantics, *Oedipus Tyrannos*, Hamartia, Tyranny, Athenian Democracy

### Giriş

Klasik düşüncenin büyük ustalarından E. R. Dodds (1966), biraz da bıkkınlıkla, *Oedipus Tyrannos*'a ilişkin yaygın ve hatalı yorumların temelinde Aristoteles'in trajedi üzerine teorisinin yanlış bir okumasının bulunduğunu ileri sürmektedir. Aristoteles, *Poetika*'nın 13. Bölümünde, ideal trajik kahramanın bir ἀμαρτία (*hamartia*)<sup>1</sup> nedeniyle talihsizlik ve felakete sürüklenen ünlü ve gönençli bir karakter olduğunu belirtip Oedipus ile Thyestes'i örnek olarak göstermektedir (1453a 10-25). "*Poetika* 13 genel itibariyle trajik kahramanın ahlaki karakteriyle ilgili olduğu için pek çok araştırmacı, geçmişte, Oedipus'un *hamartias*ının Aristoteles'e göre ahlaki bir kusur olduğunu düşünmüştür" (Dodds, 1966: 38). Bunun sonucu da takıntılı bir biçimde Oedipus'un karakterinde trajik bir kusur arayışı olarak belirmiştir. Eleştirmenler Oedipus'un varsayımsal ahlaki kusurunun kanıtı olarak gururuna, aşırı özgüvenine, Teiresias ile Kreon'a yönelik haksız kuşkuculuğuna, hatta kehanetler hakkındaki kuşkuculuğuna başvurmuşlardır (Dodds, 1966: 38-39).

---

<sup>1</sup> Metinde kullanılan Yunanca terimler ilk geçtikleri yerde orijinal Yunanca halleri ve transkripsiyonları ile verilecek, sonrasında transkripsiyonları ile devam edilecektir.

Dodds bu yaygın görüşe, Yunanca kullanımı içinde *hamartia* teriminin ahlaki olduğu kadar entelektüel bir kusura da gönderim yaptığını, Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik*'te (1135b12) ve *Retorik*'te *hamartia* sözcüğünü “πονηρία (kötülük) ya da κακία'dan (ahlak-dışılık) uzak bir biçimde, maddi bir olgunun bilincinde olunmaksızın gerçekleştirilen hata” (1966: 39) anlamında kullandığını hatırlatarak itiraz eder. Böylelikle Oedipus'un *hamartiası* çabuk öfkelenen mizacında ya da hışımlı davranışlarında değil, farkında olmadan babasını öldürmesinde ve annesiyle evlenmesinde (hataların en büyüğü, μεγάλη ἁμαρτία/*megalē hamartia*) yatmaktadır. Bu itirazlarının ardından Dodds, Oedipus'un trajedisini bu kadar ilgi uyandırıcı ve zorlayıcı kılan şeyin ahlaki bir zayıflık ya da dışsal bir biçimde kaderi önceden belirlenmişlik olmadığını, bizzat Oedipus'un kendi güçleri olduğunu ileri sürmektedir: cesareti, Thebai şehrine sadakati, hakikate yönelik sarsılmaz adanmışlığı (Dodds, 1966: 43). Hiçbir kehanet onu hakikati açığa çıkarmaya zorlamış değildir; bu yöndeki tercih bütünüyle kendisindedir. Bu ışık altında bakıldığında, yanlış bir biçimde Aristoteles'e atfedilen teori -trajik kahramanın büyük bir ahlaki kusur sahibi olması gerektiği- yalnızca Oedipus'u yanlış bir biçimde resmetmekle kalmamış, aynı zamanda bizzat trajedi üzerine çalışmaları da derinden tahrif etmiştir. Zaten Aristoteles *Poetika*'da trajik kusur fikrini tragedyanın temel işlevi olarak gördüğü “korku ve acıma aracılığıyla arınma (*katharsis*)” fikrine bağlamaktadır. Ona göre trajik kahramanın bir hatası, bir kusuru olmalıdır, çünkü erdem ve adalet bakımından mükemmel bir trajik kahramanın düşüşü seyircide korku ya da acıma değil, öfke uyandıracaktır; büsbütün erdemsiz birinin düşüşü ise belki bir tür sempati uyandırabilir ama korku ve acımaya yol açmaz (1453a5-15). Bu düşüş “kötülük ya da bir tür ahlaksızlık nedeniyle değil, trajik kahraman bir biçimde bir yanlış yaptığı için gerçekleşir” (1453a20).

Oyunun sonlarına doğru Oedipus, kendisini “hiçbir şeyi görmeyen, hiçbir şey bilmeyen bir baba / ὄς ὑμίν, ὦ τέκν', οὐθ' ὀρῶν οὐθ' ἱστορῶν πατήρ ἐφάνθην ἔνθεν αὐτὸς ἠρόθην” (Sophocles, 2013b: 102, satır 1484; Yunanca versiyonu için

Sophocles, 1937) olarak tanımladığı sırada yapıp ettiklerini bilmeden yapıp etmiş olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in Oedipus'un *hamartiası* olarak gördüğü şey bu bilmeden yapıp etme halidir. Ancak unutulmamalıdır ki bütün oyuna damgasını vuran bir bilinmezlik daha söz konusudur ki o da Oedipus'un kim olduğudur. Oyun zaten bu sorunun yanıtının da kademeli olarak ortaya çıkışını sahnelemektedir. Bu da tarihsel bağlamı içerisinde ele alındığında Oedipus tragedyasının bir metin olarak farklı tarihsel rejimlere kayıtlı farklı bilme biçimlerinin kesiştiği bir kavşak-metin olarak okunabileceğine; Oedipus'un entelektüel *hamartia'sının* bir vakitler geçerli olmuş bir bilme biçiminin artık geçerlilik taşımadığı gerilimli bir tarihsel moment dahilinde ele alınabilir olduğuna işaret etmektedir. "Trajik evren iki dünya arasında yer almaktadır, çünkü bu dönemde mit hem geçmiş bir çağa ait -ama insanların zihninde hala mevcut- hem de Peisistratos, Cleisthenes, Themistocles ve Pericles'in kent-devleti tarafından büyük bir hızla geliştirilmiş olan yeni değerlere ait olarak görülüyordu" (Vernant & Vidal-Naquet, 1996: 7).

### 1. Epistemolojik Kayma

*Oedipus Tyrannos'u* bir geçişe ya da epistemolojik bir yer değiştirmeye işaret eden bir metin olarak okuyan Foucault,<sup>2</sup> kehanet ve öngörü niteliği taşıyan bir hakikat anlatıcılığından geriye dönük olarak işleyen ve kanıta dayalı bir hakikat anlatıcılığına doğru bir kaymayı vurgular (Foucault, 2000: 23). Foucault, oyunun merkezî sorusunun -Laius'u kim öldürdü?- başlangıçta hem Delphoi kâhini tarafından hem de Teiresias tarafından yanıtlandığını belirtir, fakat bu yanıtlar kehanet dili içerisinde söze dökülmüşlerdir; bu nedenle gösterilebilir kanıtlara dayanmamaktadırlar. Kutsal bir belirsizlik halesi altındadırlar. Bu kutsal ve şifreli hakikat, sadece Oedipus'un soruşturma süreci, sorguları ve olguları açığa

---

<sup>2</sup> Burada Foucault'nun genel teorisiyle ilgilenmediğimi, elinizdeki metin açısından önemli bir tartışma içerdiği için "*Hakikat ve Hukuksal Biçimler*" metninden hareketle hem Foucault'yla yol alan hem de kimi noktalarda ona itiraz eden bir konumda olduğumu belirtmeliyim.

çıkarmaktaki ısrarı aracılığıyla, kademeli bir biçimde ikinci bir yarım ile tamamlanır. Bu ikinci yarım sıradan insanların hafızası ve tanıklıklarıdır: “Bir tarafta tanrılar vardır, diğer tarafta çobanlar; bu iki düzey arasında krallık düzeyi ya da daha kesin bir ifadeyle Oedipus’un düzeyi yer almaktadır” (Foucault, 2000: 24.) Bu mantığa göre Oedipus, politik otorite ile hukuksal hakikatin kesişim yerinde durmaktadır. Fakat Oedipus’u “hiçbir şey bilmeyen, aslında başından beri kör olan, gözleri bulutlanmış ve hafızası bloke olmuş” (Foucault, 2000: 24) biçiminde gören aşırı yorum karşılık onu aşırı bilen biçimde tarif eden Foucault’nun gözden kaçırdığı şey, Oedipus’un artık, bilme ihtiyacı içinde olanlarla (faniler, insanlar) bilginin yüksek düzeni arasındaki dolayımlayıcı rolünün bir işlevinin kalmamış olduğudur. O ne kördür ne de her şeyi bilen egemendir artık. Daha ziyade oyunun trajik epistemolojisini tanımlayan bölünmenin yapısı tarafından ele geçirilmiştir.

Bu trajik epistemoloji, iki bilme kipini karşı karşıya getirmektedir. Oedipus başlangıçta Sfenks’in sorusuna getirdiği yanıtla, yani bilmesiyle Thebai’ya hükümdar olmuştur. Şimdi ise önünde bir başka soru vardır ve bu ikinci sorunun yanıtı ancak kolektif bir biçimde verilecektir. Dolayısıyla Sfenks’in bilmecesi karşısında bu dünya ile kutsalın dünyası arasında bir dolayımlayıcılık rolünü üstlenmiş olan Oedipus’un şimdiki konumu, kendisiyle bilginin yüksek düzeni arasına başka dolayımlayıcı figürlerin girdiği bir konumdur. “Trajik çatışmada kahraman, kral ve tiran hâlâ mitsel geleneğe, kahramanlık geleneğine adanmış olarak belirir, fakat dramının çözümü onlardan kaçır. Bu çözüm hiçbir zaman kendi başına kahraman tarafından sağlanmaz; aksine daima yeni demokratik kent-devletin dayattığı kolektif değerlerin zaferini ifade eder” (Vernant & Vidal-Naquet, 1996: 7).

Oedipus’un Sfenks’in bilmecesine verdiği yanıt alegorik bir biçimde Herakles’in, Theseus’un ve Perseus’un kahramanca işlerini (bkz. Powell, 2018: 397-473; Vernant, 2001: 153-162) tekrarlamaktadır. Bu kahramanca işler, temelde, mekânın evcilleştirilmesi biçiminde gerçekleşir. Örneğin Herakles Nemea Aslanı,

Lerna Ejderi, Erymanthos Yaban Domuzu, Stymphalos Gölünün Kuşları, Girit Boğası gibi arkaik kalıntıları ya ortadan kaldırır ya da ehlileştirir. Perseus Medusa'yı ve deniz canavarı Cetus'u öldürür. Theseus ise Minotaurus'u ortadan kaldırır. Aradaki fark Oedipus'un Sfenks'i bilmesiyle alt etmesine karşılık kahramanların bu işleri kahramanlıklarıyla ve tanrıların yardımlarıyla yapmış olmalarıdır. Kahramanların eyleminin yerini Oedipus'un bilme pratiği almıştır. Bu fark tam da Vernant ile Vidal-Naquet'nin işaret ettiği arada-varoluş durumundan kaynaklanmaktadır. "Trajik aksiyonun var olabilmesi için bir insan doğası kavrayışının kendi karakteristikleriyle birlikte ortaya çıkmış olması ve insani alan ile tanrısal alanın birbirleriyle karşıtlık içinde duracak kadar ayrılaşmış olmaları ama aynı zamanda birbirlerinden koparılamaz olarak belirmeye devam etmeleri gerekmektedir" (Vernant & Vidal-Naquet, 1996: 46).

Foucault, yukarıda işaret edilen soruna karşın *Oedipus Tyrannos*'u bir ucunda *İlyada*'nın, diğer ucunda ise Platon'un *Devlet*'inin durduğu bir epistemolojik dönüşüm bağlamı içerisine yerleştirmesiyle, takip etmenin oldukça verimli olacağı bir düşünme çizgisi de sunmaktadır. Bir uca *İlyada*'nın 23. kitabında bulunan (23: 575-595) ve Patroklos'un cenaze töreni çerçevesinde düzenlenen atlı araba yarışındaki bir ihtilafı yerleştirir. Yarışmacılardan Menelaos kendisini geçmiş olan Antilokhos'a bunu hileyle yaptığını söylemekte ve onu yemin etmeye çağırılmaktadır. Antilokhos ise kendisini tanrılara karşı suçlu hissetmemek için yemin etmekten sakınır ve ödül olarak kazandığı kısırağı Menelaos'a vermeyi teklif eder. "Bu, hakikati ortaya çıkarmanın, hukuksal hakikati tesis etmenin kendine özgü bir yöntemidir – bir tanığın tanıklığı aracılığıyla değil de bir tür sınama oyunu aracılığıyla, bir rakibin bir başka rakibe yönelttiği bir meydan okuma aracılığıyla" (Foucault, 2000: 18). Yeminde tanıklığa tanrılar çağrılmaktadır ve elbette yalan yeminin sonuçları vahimdir; en azından mite göre. Ve "elbette Oedipus ve bütün Thebai kenti hakikati ararken bu modele başvurmamaktadır. Aradan yüzyıllar geçmiştir" (Foucault, 2000: 18).

Foucault'ya göre diğer uçta ise Platoncu felsefe vardır ve Foucault *Oedipus* tragedyasının değerden düşürdüğü şey ile *Devlet*'in değerden düşürdüğü şeyin aynı olduğunu, bunun da “hem dışlayıcı hem de ayrıcalıklı bir politik bilgi biçimi” (Foucault, 2000: 30-31) olduğunu ileri sürer.

Tarihsel bir bağlam içerisine yerleştirildiklerinde, Sophocles'in tragedyası ile Platon'un *Devlet*'inin, *sophos* Oedipus'un -bilge adam, bilen tiran, *tekhne* ve *gnome* ustası Oedipus'un- ardındaki asıl hedefi, bir politik iktidar ve bilgi profesyoneli olan ünlü *sofist* figürüdür ki bu figür Sophocles'in çağında Atina'da gerçekten var olmuştur. Ama sofistin de arkasında Platon ile Sophocles'in gerçek hedefi başka bir kategoridir ve sofist bu kategorinin bir anlamda küçük bir temsilcisi, devamı ve tarihsel sonucudur: Tiran kişilik (Foucault, 2000: 30-31).

Foucault, Platon kısmı tartışmaya açık olsa da *Oedipus Tyrannos* konusunda son derece haklıdır. Ancak üzerinde durmadığı bir şey vardır. O da Oedipus'un bilme biçiminin Sfenks'in karşısında işe yaramışlığına karşın Oedipus bilmececi karşısındaki işlevsizliğidir. Oyunda esas meselenin bir bilgi meselesi değil de bir yargı meselesi olduğunu ileri süren Menke ise sorunu salt egemenlik bağlamına taşır: “Oedipus, kendisi hakkındaki yargısını verdiği zaman ve doğrusu tam olarak bu yargıyı verdiği için kendi kaderini düğümler. Oedipus, kendi yargısını, üzerinde iktidar sahibi olduğu bir edime dönüştüremez; bunun yerine, vermiş olduğu yargı onu iktidarı altına alır.” (Menke, 2009: x). İkisi de oyunda farklı bilgi rejimlerinin ve buna bağlı olarak da farklı iktidar ve egemenlik sahalarının üst üste binmiş, birbirine karışmış halde bulunduğu üzerinde durmaz. Oedipus sadece yargısı bakımından değil, bilme biçimiyle de kendi kendisiyle karşı karşıya gelmektedir. Bizzat kendi kimliğinin bilmececiyle karşı karşıya geldiğinde Oedipus başından beri sembolik olarak kördür.

Hem Dodds'u hem de Foucault'yu yanlışlamak üzere değil, fakat tamamlamak üzere, oyunun sadece bir bilgi eksikliği içindeki Oedipus'u sahnelemekle kalmadığını, yanı sıra Sfenks'in bilmececi karşısındaki bilgi biçimiyle Oedipus bilmececiyi çözecek olan bilgi biçimini de karşı karşıya getirdiğini söylemek

mümkündür. Zaten Foucault da Oedipus'un bilgisinin başkalarından kopuk, yalnız bir bilgi olduğu gözleminde bulunur: "Bu, söylenen şeylere hiç bel bağlamaksızın her şeyi kendi gözleriyle görmek isteyen adamın ilk elden bilgisidir. Kenti bizzat kendi yetenekleriyle yönetmek isteyen adamın otokratik bilgisidir" (Foucault, 2000: 29). Dolayısıyla oyun, başta Oedipus'u iktidara taşımış olan bu bilginin artık neden baştaki gibi işlev göremediğini de sahnelemektedir. Oedipus'un bütün iyi niyetine karşın bu yalnızlığında bilme hali klasik dönem Atina'sında tiranlık olarak kodlanmakta ve kolektif değerler adına mahkûm edilmektedir. Oedipus, kutsal bir ayrıcalık olarak yalnız başına ve yalnızlığında bilmenin hala uygulanabilir olduğu kahramanların düzenine bağlıdır. Ama Sophocles'in Atina'sının talepleri başkadır. Bu nedenle "Sophocles, Oedipus'u en uzak zamanlara, demokratik kentten çok önceki bir çağa ait bir figür olarak sunar ve tıpkı Aeschylus'un Atreidai ailesini yok etmesi gibi Sophocles de Oedipus'u yok eder" (Vernant ve Vidal-Naquet, 1996: 15). Bu fikrin tarihsel bağlamına, tiranlığın yükselişinin ve düşüşünün tarihine kısaca bakmak bu iddiayı daha da açık kılacaktır.

## 2. Arkaik Dönemden Klasik Döneme Atina'da Tiranlık ve Demokrasi

Atina demokrasisinin oluşumunda ve radikalleşmesinde çok kritik roller üstlenmiş olan Kleisthenes (y. 570-508<sup>3</sup>) ile Perikles (y. 495-429) Alkmaeonoğulları olarak bilinen klanına mensup kişilerdi. Tarihin ve talihin seyri başka türlü olsaydı belki de diğer klanlarla aristokratik bir rekabet içerisinde yer alacak olan bu ailenin üzerine Atina demokrasisinin asli oluşturucusu ve biçimlendiricisi olma payı düşmüştü. Altıncı yüzyıl başlarında, Solon reformlarından neredeyse hemen sonra Atina tiranı olan Peisistratos'un mensup olduğu aile olan Peisistratidler ile Alkmaeonoğulları arasındaki köklü rekabet, modern bir terimi anakronik bir biçimde o döneme yansıtırsak eğer, iki ailenin temel *ideolojik* yönelimlerindeki bir farklılık olarak ortaya koymuştu kendisini: Tiranlığa karşı demokrasi. Bu iki aile arasında, aynı ideolojik perspektif içerisinde kalmak suretiyle cereyan eden bir iktidar

---

<sup>3</sup> Metindeki bütün tarihler Milattan öncesi olduğu için ayrıca belirtilmeyecektir.

rekabeti durumu söz konusu değildi. Deyim yerindeyse politik paradigmaları köklü bir biçimde farklıydı. Bunun nedeni Kilon Komplosu olarak bilinen olaydır.

Tam tarihini bilemiyor olsak da 636'dan önce olamayacağından emin olduğumuz (Wright, 1892: 10) bu olay tam bir katliamla son bulmuştu. 640'taki Olimpik Oyunlarda şampiyon olan Kilon, olimpik zaferinin getirdiği prestiji kullanarak ve kayınpederi olan Megara tiranı Theagenes'in desteğiyle Atina'ya tiran olmak istemişti (Fornara ve Samons, 1991: 10; Stanton, 2005: 10-11; Azoulay, 2014: 17). Girişim başarısızlıkla sonuçlanınca Kilon ve destekçileri Akropol'e sığınmışlardı. Kendilerine, oradan çıktıkları takdirde canlarına dokunulmayacağı, sürgüne gönderilecekleri sözü verilmesine rağmen, Akropol'ü terk etmeleriyle birlikte Alkmaeonogulları Herodotos'a göre hepsini öldürmüşlerdi (V: 71). Thukidides'e göreyse Kilon ve kardeşi kaçmayı başarmışlardı (I: 126). Fakat her durumda büyük bir katliam yaşanmış, üstelik tanrıça Athena'nın huzurunda verilen bir söz tutulmamıştı. Gerçekte Aristoteles'e ait olmayıp da büyük ihtimalle öğrencilerinden birinin ders notlarından oluşan *Atinalıların Devleti*'ne göre Alkmaeonitler, soylu doğumları uyarınca seçilen bir jüri tarafından yargılanmış, suçlu adamların cenazeleri mezarlarından çıkarılmış ve aileleri de sonsuza dek sürülmüşlerdir (Aristotle, 1938: 13). Yine de Thukidides'in dediğine göre geri gelmişler ve Thukidides'in zamanında da Atina'da yaşamaya devam ediyorlarmış (I: 126). En azından bir kısmının, Thukidides'ten yaklaşık yüz yıl önce dönmüş olduğunu Kleisthenes'ten biliyoruz.

Kleisthenes, 508'deki reformlarıyla, akrabalık ilişkilerine dayalı kabile ayrımlarını çözerek yurttaşlığı demelere -yerel ikamet birimleri- dayalı bir biçimde yeniden oluşturmuş (Fornara ve Samons, 1991: 40; Herodotos, 2008, 6: 131) ve politik kimliğin kandaşlığa dayalı köklerini polisin ufkundan silmişti. Bu, sadece Atina'nın politik gövdesinin yeniden organize edilmesi anlamına değil, aynı zamanda *oikos*'a dayalı bir politik paradigmadan da kopuş anlamına geliyordu. Bu kopuş aracılığıyla *politeia* artık geniş bir *oikos* olarak değil, *oikos*'un tam karşısı bir

ilkesel durum olarak tahayyül edilecekti: *isonomia* (yasa önünde eşitlik) ve *isegoria* (eşit söz söyleme hakkı) tarafından tesis edilen politik bir uzam. Atina demokrasisinin mimarisi -meclisi, mahkemeleri, ritüelleri- bile eve ilişkin öğelerin uzamsal ve sembolik bakımdan kamusalığın dışında tutulacağı bir biçimde düzenlenmişti. Kleisthenes, Atina'yı de içine alan Attika bölgesini demelere ya da ikamet bölgelerine dayalı on kabile şeklinde yeniden organize etmişti. Attika kıyı bölgesi, dağ bölgesi ve kent merkezi biçiminde üçe ayrılmış, sonra bu bölgelerin her biri de kendi içinde ona ayrılarak her birine tritis adı verilmiş ve ardından da bu tritisler biri kıyıda, biri dağlara yakın bölgeden ve biri de kent merkezinden olacak şekilde birleştirilerek on yeni kabile biçiminde tayin edilmişlerdi (Ağaoğulları, 2013: 37-38; Jha, 2018: 17). Herodotos Kleisthenes'ten "kabileleri sabitleyen ve Atina'da demokrasiyi kuran kişi" (6: 131) olarak söz etmektedir. Bu aynı zamanda Attika bölgesinin Atina polisi ile resmen bütünleştirilmesi yönündeki ilk sistematik girişimdir.

Kleisthenes reformları nihai olarak tiranlığa karşı yapılmıştı. Dolayısıyla demokrasinin tarihini tiranlığın ortaya çıkışı ve tiranlığa karşı mücadelenin tarihi bağlamına oturtmak pekâlâ mümkündür. Yunan dünyasında "Tiranlar Dönemi" adı verilen dönem yaklaşık olarak 670-500 arasına tarihlenmektedir. Doğrusu, bu dönemin öncesinde Yunan dünyasında Sparta haricinde bir krallık da kalmamış; çoğunlukla aristokratik oligarşiler tesis edilmiştir ve "bu oligarşik yönetime ilk ciddi meydan okuma, alttan değil, elitlerin kendi içinden, Yunanlıların 'tiranlık' adını verdikleri yeni bir politik fenomen biçiminde gelişmiştir" (Pomeroy vd., 2004: 75). Aristoteles, *Politika*'da 'barbarlar' arasında var olan krallığı tanımlarken, bu kralların tiranların sahip oldukları iktidara çok yakın bir iktidara sahip olduklarını belirtir, "fakat bunlar yine de yasaya uygun ve kalıtsaldır. Barbarlar doğaları gereği Yunanlılardan daha kölecil oldukları için bir efendinin yönetimine şikâyet etmeksizin itaat ederler. Bu tipte oldukları için tiranlıkla yönetilirler. Ama istikrarlıdırlar, çünkü durumları kalıtsal ve yasaya uygundur" (1285b 16-23).

Elinizdeki metin açısından önemli olan tiranın ve kralın meşruiyet temellerindeki farktır.

Atina'da tiran olmayı beceren kişi Peisistratos olmuştur. "Solon'un reformları bile eski düzeni muhafaza etmeye ya da Atina'yı oğullarıyla birlikte yarım yüzyıl (561-510) yöneten Peisistratos'un yükselişine engel olamamıştır" (Gagarin & Woodruff, 2004: xii). Hem Plutarch hem de Diogenes Laertius, reformlarını yaptıktan sonra diğer yurttaşlar kendisini yasaları değiştirme hususunda zorlamaya kalkışmasınlar diye uzun bir yolculuğa çıkan Solon'un Peisistratos'un iktidara gelmesine karşı olduğunu ve ona sunulan popüler destekten de rahatsız olduğunu aktarmaktadırlar (Plutarch, 1975: 106; Laertius, 2020: 1: 500-510). Laertius'un anlattığına göre,

[Solon] kent halkının tamamının desteğini almıştı ve [Atina'yı] bir tiran gibi yönetmesinden mutlu olacaktı. Ancak o reddetti ve (Sosicrates'in bildirdiğine göre akrabası olan) Peisistratos'un planlarının farkına varınca onu durdurmak için elinden geleni yaptı. Bir mızrak ve bir kalkanla Meclise gitti ve Peisistratos'un ne planladığını bildirdi. Bununla kalmayıp dövüşmeye hazır olduğunu da söyledi: "Atinalılar! Bazılarınızdan daha bilge, bazılarınızdan da daha cesurum: Peisistratos'un sizleri nasıl aldattığını fark edemeyenlerinizden daha bilgeyim; bunu anlayıp da korku nedeniyle sessiz kalanlarınızdan da daha cesurum" (Laertius, 2020: 1: 500-510).

Tabi burada tiranların her zaman korkunç diktatörler olarak görülmediklerini (Andrewes, 1963: 7, 20; Pomeroy vd., 2004: 75) hatırlamak gerekiyor. Doğrusu Atina polisi ilk büyük atılımını Peisistratos döneminde yapmıştır. Peisistratos, ekonomiyi güçlendirmiş; tarıma ve ticarete büyük önem vermiş; Atina'da üretilen ürünlerin ticaretini bütün Akdeniz'e ve Ege Denizine yaymış; üzerinde Athena'nın silüetleri olan gümüş paraları ilk olarak o bastırmış; Gelibolu yarımadasına bir garnizon yerleştirerek Karadeniz'e uzanan deniz ticareti yollarını garanti altına almış ve 534'te Dionysos onuruna düzenlenen trajik drama yarışmalarının ilkinin gerçekleştirerek tiyatrunun Atina'da kurumsallaşmasını sağlamıştır (Pomeroy vd., 2004: 117-119; Finley, 2000: 16-17; Wallace, 2007: 76).

Üstelik *Atinalıların Devleti*'ne göre “yaptığı her şeyi yasayı gözeterek yapmıştır” (16: 8). Burada söz konusu olan yasalar elbette Solon'un yasalarıdır.

Pesistratos'un 527'deki ölümünün ardından yerini oğulları Hippias ile Hipparkhos almıştır. 514'te ikisini birden hedef alan bir suikast girişiminde Hipparkhos ölüp de Hippias kurtulmayı başarınca Hippias paranoyak bir otokrata (Pomeroy vd. 2004: 120) dönüşmüş, bunun da Atina için yıkıcı sonuçları olmuştur. Sparta'nın da desteğini alan Alkmaeonoğulları ailesinin öncülüğünde, 510'da Hippias devrildi ve sürgüne gönderildi. Ancak “tiran ailesinin kovulmasıyla özgürlüğüne kavuşan aristokratlar geleneksel kavgalarına geri dönmüşler ve bu da Atina'da bir stasis [iç çatışma] durumuna yol açmıştı” (Raaflaub, 2007: 47). Bir başka aristokrat olan Isagoras arkonluğu ele geçirince Kleisthenes liderliğindeki Alkmaeonoğulları bu defa demosun da desteğini alarak ikinci bir devrime öncülük ettiler ve reformlarla birlikte demosun yasal ve politik statüsü kesin olarak tanımlanmış oldu. “Kleisthenes demosu onlara istediklerini verecek bir politeia vaat ederek kazanmıştı: pek çok insan için yurttaşlık, bir ordu, bir demokrasi ve yerel yönetim” (Wallace, 2007: 77). Bu ordunun esas gücü elbette hoplitlerden oluşuyordu.

Hoplit ordusu birinci dalga Pers saldırılarında, özellikle de 490'daki Maraton Savaşında rüştünü ispatlamış ve Darius'un Yunan dünyasını istila girişimini durdurmayı başarmıştı. Bu dönemde Larium'daki madenlerden devasa miktarda gümüş de çıkarılınca, yeni arkon seçilmiş olan Themistokles Atinalıları bu paranın bir donanma için harcanması konusunda ikna etmeyi başardı. Pire'deki doğal kayalık liman hem ticari hem askeri bir deniz üssüne dönüştürüldü (Pomeroy vd., 2004: 129; Ober, 2007: 99). Bu yeni donanma yoksul yurttaşlara ücretli kürekçiler olarak çalışma fırsatı sunuyordu (Finley, 2000: 19). Thetesler adı verilen bu en yoksul grubun demokrasi içindeki baskın grup halini almaları Atina donanmasının bu yükselişine bağlıdır (Andrewes, 1963: 89). Hoplitlerin yanına şimdi de kürekçiler

eklenmişti. Demokrasi daha alt toplum kesimlerini de içerecek şekilde genişliyor ve radikalleşiyordu.

Atina donanmasının 480'deki Salamis Deniz Savaşında Pers donanmasını mağlup etmesiyle hem Atina emperyal bir deniz gücüne dönüşecek hem de donanmadaki rolleri dolayısıyla demosun politik alan üzerindeki hakimiyeti pekişecekti. Eskiden aristokrat aileler arasında vuku bulan rekabet şimdi yerini genel olarak aristokrasi ile demos arasındaki rekabete bırakmıştı. Kleisthenes reformları demokrasinin temelleri halini almış olsalar da "aile geleneklerine sadakat yoluyla, Areopagus mahkemesi ve doğuma dayalı sınıf sistemi gibi aristokratik nitelikli bazı kadim kurumlar da muhafaza edilmişti" (Vernant ve Vidal-Naquet, 1996: 242). Beşinci yüzyılın ortalarına doğru bu kalıntılar da aşınıyordu. Demokratik Atina'nın dünya görüşü içerisinde aristokratik değerler sistemi hem köklü bir sorgulamaya hem de radikal bir eleştiriye tabi tutulmaktaydı. Artık kahramanların dünyasında değilizdir ve bu dönemin tinini en iyi yansıtan metinler olarak tragedya da polislin yeni, demokratik, kolektif ideallerinde yer alma konusunda kahramanların yetersizliklerini ya da aşırılıklarını betimlerler. Vernant'ın sözcükleriyle, "bu, bireylerin ve genelerin prestijini arttıran, iktidarlarını tahkim eden ve onları kitlelerin üzerine yükselten geleneksel aristokratik davranış modellerinin site tarafından reddedildiği bir zamandır" (Vernant, 1982: 64). En nihayetinde, aristokratların rol modelleri, örnek aldıkları karakterler epiklerde anlatılan kahramanlardı. Bu davranış örüntüleri artık tiranlığı çağrıştırıyordu ve "iç çatışmayı ya da tiranlığı teşvik edecek tutumlardan ve eylemlerden sakınmadıkları sürece aristokratlar yıkıma yazgılıydılar" (Raaflaub, 2007: 38).

Geleneksel değerlerin son önemli temsilcisi olan Areopagus Mahkemesinin gücü ve prestiji de 462'deki Ephialtes reformlarıyla darmadağın edildi. Areopagus pek çok politik meseleyle ilgilenen önemli bir mahkemeydi ve üyeleri de eski arkonlardan oluşuyordu (Finley, 2000: 71; Pomeroy vd., 2004: 143; ayrıca bkz. Wallace, 2007: 66-67). 486'dan itibaren arkonlar kurayla seçilmeye başladıkları için

Areopagus aristokratik niteliğini gitgide kaybetmiş olsa da geleneksel otoritenin son bir kalesi gibiydi. Ephialtes Areopagus'un pek çok işlevini *bule*, *ekklesia* ve *heliaia* gibi kurumlara dağıttı. Böylelikle "Areopagus'un sahip olduğu bütün iktidarı elinden alıyor ve halk mahkemeleri ile halk meclislerine devrediyordu" (Goldhill, 2004: 11).

Yeni değerler evreninde, bireysel kahramanlık ve atılganlığın yerini kolektif kimlik, kan bağlarının yerini *politeia* (yurttaşlık düzeni) almış ve *genos* (soy) karşısında *polis* büyük bir ağırlık kazanmıştır. Bu paradigmatic kaymanın bir neticesi de politik alanın *oikosun* alanından ayrıştırılması olmuştur. "Oikos, yurttaşın özel yaşamının alanıdır ve özellikle Atina'nın radikal demokrasisinde, yurttaşın polise adanmışlık ideolojisi güçlendikçe, polis in idealleri ile oikosun idealleri arasında artan bir çatışma gözlemek mümkün hale gelir" (Goldhill, 2004: 6). Kamusal ile özel, kolektif sorumluluk ile kan bağları, tiranlık ile demokrasi, aristokrasi ile demos arasındaki gerilimler, yeni sentezlerin de arandığı dinamik bir etkileşim alanına işaret etmektedir. Bu nedenle *Oedipus Tyrannos'u* anlamının anahtarı, bu metni pek çok söylemin kesiştiği bir kavşak olarak kavramaktan geçiyor.

### 3. Bir Kavşak Olarak *Oedipus Tragedyası*

Kavşak fikri, kültürel önemi beşinci yüzyılda kayda değer bir biçimde artan Hekate'yi çağırılmaktadır: "Homeros'ta olmayan, Hesiodos'ta zararsız bir figür olan Hekate, beşinci yüzyılda büyüyle, cadılıkla, ay ritüelleriyle, gecenin yaratıklarıyla, köpek kurban etmelerle ve resimli keklerle ilişkilendirilmiş netameli bir ilahi figür olarak belirir" (Henrichs, 2019: 396) ve kapı eşiklerinin, şehir duvarlarının ve kavşakların kutsal bekçisi haline gelir. Hekate'nin yaşadığı dönüşümün zamanlaması elbette tesadüf değildir, "çünkü toplumsal inşalar olarak Yunan tanrıları ve tanrıçaları, Yunan Bronz Çağına gömülü bir toplumsal gerçeklikten çıkıp gelirler ve bunların temel karakteristikleri daha sonraki tarihsel dönemlerin gereksinimlerini karşılayacak biçimde değiştirilip uyarlanmıştır" (Irwin, 2007: 13). Sophocles'in zamanında Hekate eşikte olmayı, müphemliği, sınırların

bulanıklaşmasını temsil eden bir figür haline gelmiştir. Hekate'nin yeri, "Yunan çoktanrıcılığının merkezi değil, çeperleridir. Tabiatı itibariyle müphemdir, çok-biçimlidir ve geleneksel kategorilere sığmayarak net bir tanıma direnir" (Henrichs, 2019: 396).

Klasik düşünce çalışmalarının önde gelen isimlerinden olan Halliwell, Oedipus'un babası ile olan karşılaşmasının pek çok biçimde kurgulanması mümkünken Sophocles'in bir kavşağı (τρίοδος) tercih etmiş olmasının bir hayli gözden kaçırılmış bir detay olduğunu belirtir (Halliwell, 1986: 187). Oedipus'un Laius'u öldürdüğü kavşak,

Thebai'den Plataea'ya ya da dönüş yolunda seyahat eden Thebaili grubun yolun Potniae'ye doğru çatallandığı noktasına vardıkları yerdir. Potniae şehri adını Demeter ile Kore'den almaktadır ve Hekate de bunlarla güçlü bir bağlantıya sahiptir. O halde Oedipus'un babasını öldürmesi eylemi, yollardan birinin ölüm tanrıçalarıyla ilişkilendirilmiş bir kente doğru gittiği bir kavşakta gerçekleşmiştir ... örtük dinsel anlamına ek olarak bu kavşak baba ile oğulun birbirine iyice yaklaşan kaderlerini simgeler; seyahatlerinin ve hayatlarının dönüm noktası ve krizi olan bir eklem noktasında kesişir yolları (Halliwell, 1986: 189).

Vernant ile Vidal-Naquet de benzer bir görüştedir: "Oedipus, şair tarafından bir seçim kavşağına yerleştirilmiş, hep mevcut olan ve hep yenilenen bir tercihle karşı karşıya bir tragedya karakteridir" (Vernant & Vidal-Naquet, 1996: 11).

Hekate bağlantısı, *Oedipus Tyrannos*'u eski ile yeni, eskinin bilme biçimleriyle yeninin bilme biçimleri, monarşinin çeşitli türleriyle *demos*'un politik bir güç olarak yükselişi arasında salınan simgesel bir kavşak olarak okumanın imkanlarını vermektedir. Simgesel bir kavşak fikri *Oedipus Kolonos'ta* oyunuyla bir arada düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelmektedir. Ömrünün bu son bölümünde Oedipus coğrafi, politik ve simgesel bakımlardan askıya alınmış bir halde belirir. Ne Thebai'dadır, ne de Atina'da. Bu ikisinin arasında, askıda kalmış durumdadır. "Başboş Oedipus'un aralarında gidip geldiği iki kent elbette Thebai ve Atina'dır; Thebai'dan sürülmüştür ve sonunda Atina'ya sığınacak ve ölümü de orada gerçekleşecektir" (Vernant ve Vidal-Naquet, 1996: 329). Belki Thebai (ve elbette Korinthos) Oedipus'a bir hayat vermeyi başaramamıştır; fakat Atina ona sahih bir

ölüm vermeyi başarır. Aslında, eskinin (aristokrasi ve monarşi) değer dünyasıyla yeninin (radikal demokrasi) değer dünyasının bu karşı karşıya gelişinde, Atina, Oedipus'u ve temsil ettiği her şeyi bağrına basarak geride bırakmaktadır.

Kolonos'taki Oedipus, ölümle yaşam arasındaki simgesel bir kavşakta bulunmaktadır. Bir kehanet, Thebai üzerine yaşanan çatışmayı, Oedipus'un ölü bedeni hangi şehirde yatıyorsa o şehrin kazanacağını bildirmiştir. Oedipus bir eşiktedir; bütün kentlerin kaderini belirleyecek bir tercih yapmak durumundadır. Böylelikle Kolonos, sınırların çöktüğü ve belirleyici bir tercihin insani ve ilahi düzenleri yeniden şekillendireceği mitsel ve politik bir mekân haline gelir. Oedipus bu mekânda iki oğlunu (Eteokles ve Polyneikes) da reddeder ve bir sırrı Theseus'a, Atina'nın kurucu kahramanına emanet eder. Sophocles bu sırrın ne olduğunu seyircisine ya da okuruna bildirmez; ama bu konudaki suskunluğu rastlantı değildir. Bu suskunluk, Oedipus'un hayatının başlangıcındaki ve sonundaki iki kurucu kehanet arasında çarpıcı bir simetri oluşturmaktadır. Sophocles, Sfenks'in bilmecesinin ne olduğu konusunda da suskundur (Cevabı insan olan, "Sabahleyin dört, öğleyin iki ve akşamleyin de üç ayağı olan canlı hangisidir" biçimindeki bilmece konusundaki bilgi metnin içinde yoktur). Bu bilmecenin yanıtını bilmenin Oedipus'u Thebai'nin hükümdarı kılmış olmasına karşılık Kolonos'ta Theseus'a söylenen ve seyirciye aşikâr kılınmayan 'sözler' Oedipus'un oğullarının ikisine de Thebai'yla birlikte bir gelecek bırakmaz.

Bir kavşakta yönünü Atina'ya çeviren Oedipus "İki oğlunun davranışlarını da mahkûm eder; ikisini de taht için, krallık asası, tiranlık ve iktidar için babalarını terk etmiş olmakla" suçlar (Sophocles, 2013a: 120; 151, satırlar 448-51, 1354-7); Vernant ile Vidal-Naquet'in onları "*polis*'i *oikos*'tan üstün tutmakla suçlamakta" (1996: 335-336.) olduğu fikrindedirler; ancak bu yorum kesin olarak kuşatıcı değildir; çünkü en nihayetinde Oedipus da kendi oğullarını reddederken, yaslandığı ilkeleri *oikos*'tan üstün tutmaktadır. Oedipus'un tutumu da *polise* karşı *oikos* yönünde bir tercih içermemektedir. Dolayısıyla metin kader, intikam, tiranlık

döngüsünden kurtulmak için intikamı sürdüren bir mirası reddetme ve böylelikle *politeia* alanı ile *oikos* alanını radikal bir biçimde yeniden tanımlama maharetine sahip bir egemenlik arayışı içindeki bir metin olarak görülmelidir. Bu maharet Atina'da mukimdir.

Eteokles ile Polyneices iktidar için girdikleri rekabette, babalarını yıkıma sürüklemiş olan arkaik egemenlik mantığını yeniden üretirler. Yaptıkları şey *polisi oikostan* üstün tutmak değildir; daha ziyade, kolektif bir yeniden icadın mekânı olarak *polis* fikrinden yoksundurlar. Herhangi birinin yönetimi altında Thebai yalnızca geçmişin trajik yapılarını tekrar edip duracaktır. Oedipus'un safını Atina'dan yana belirlemesi, önceden belirlenmiş bir kaderin tiranlığının ötesine uzanma becerisine sahip yeni bir politik düzene yüzünü dönmesi anlamına gelmektedir. Oedipus bir 'geleceği' görmüş gibidir; gelecekte olacakları değil, bizzat bir gelecek idesini görmüş gibidir. Ne kendisinin üstün zekâsı (tiranlık) ne de *oikos*'a dayalı bir monarşi veya aristokrasi bu geleceği kucaklayabilir.

*Oedipus Kolonos'ta* oyununda kahramanın bilgiyle kurduğu ilişki artık körlüğün verdiği sezgisel hakikate, mekânla kurulan yeni bir ontolojik aidiyete ve kutsalla çevrelenmiş sessiz bir güce dayanır. Bu dramatik dönüşüm, Oedipus'un siyasal temsil, otorite ve bilme kipleriyle kurduğu ilişkinin yeniden yapılandırılmasıdır. Bu noktada *Oedipus Tyrannos*'a dönerek, tragedyanın ilk evresinde Oedipus'un nasıl bir bilgi rejimi ve siyasal söz dağarcığı içinde konumlandığını incelemek, bu dönüşümün boyutlarını daha görünür kılacaktır. Oyunun diline sinmiş olan *anax*, *tyrannos* ve *basileus* gibi terimler; hitap biçimleri, bağlamları ve sözcüklerin kimler tarafından, kimlere yönelik kullanıldığına göre şekillenen anlam yoğunluklarıyla birlikte, bu dönüşümün semantik ve politik izlerini taşır. Dolayısıyla *Oedipus Tyrannos* sadece bir bireyin trajedisi olarak değil, kelimelerin siyasal anlamlarının, egemenlik biçimlerinin ve bilme tarzlarının çatıştığı dramatik bir uzam olarak da okunmalıdır.

#### 4. Arkaik Dönemden Klasik Döneme Egemenlik Terimleri: *Anax*, *Basileus* ve *Tyrannos*

Antik Yunan dünyasında monarka işaret eden *ἄναξ* (*anax*), *τύραννος* (*tyrannos*) ve *βασιλεύς* (*basileus*) sözcüklerinin oyundaki dağılımı ve bağlamsal kullanımları, tragedyanın yalnızca bireysel bir çöküş hikâyesi olmadığını, aynı zamanda egemenliğin söylemsel biçimlerinin nasıl inşa edildiğine dair tarihsel ve semantik bir anlatı sunduğunu göstermektedir. Bu nedenle *Oedipus Tyrannos*'ta kahramanın trajik yazgısını *lexis politikēnin*, yani politik söz dağarının bir çözülüşü ya da farklı semantik alanlara gönderim yapan terimlerin karşılaştığı bir siyasal söylem kavşağı olarak okumak da mümkündür. Bu okuma, Miken Uygarlığı (Yunan Bronz Çağı) ile Arkaik ve Klasik Yunan dönemleri arasında mutlak bir kopuşun olmadığını da görünür kılacaktır.

Ünlü arkeolog Arthur Evans tarafından Lineer B olarak adlandırılan ve Yunan bronz çağının sonlarına tarihlenen tablet yazılarının 1950'lerden itibaren Michael Ventris tarafından nihayet çözümlenmesiyle (bkz. Chadwick, 1970; Chadwick, 1976) Miken Uygarlığında konuşulan dilin Yunancanın eski bir biçimi, dolayısıyla Mikenlilerin de Yunan oldukları kanıtlanmıştı. Bu uygarlığın 12. Yüzyıldaki Dor istilalarının sonucu olarak çökmesi, saray-merkezli bir bürokratik yapılanmanın da çöküşü anlamına geliyordu; fakat bu merkez etrafında örgütlenmiş olup da çeperde kalan diğer kırsal insan grupları, o zamana kadarki kısmi özerkliklerinin de etkisiyle, içe dönük köy toplulukları şeklinde varlıklarını sürdürmüşlerdi (Vernant, 1982: 33).

Mikenlilerde krala *wanax* (*wa-na-ka*) adı veriliyordu ve klasik dönemde bu sözcük *anax*'a dönüşecekti (Vernant, 1982, 29; Chadwick, 1976, 70; Pomeroy vd., 2004: 28). *Wanax*'ın otoritesi askeri, dinsel ve ekonomik alanları bütünüyle kuşatıyordu. *Wanax*, Homeros'un *İlyada*'sında anlatıldığı biçimiyle Agamemnon gibi eşitler arasındaki birinci değildi; otoritesi mutlaktı. Miken sisteminin çöküşüyle birlikte bu kral tipi Yunan ufkundan silinmiştir. Klasik Yunancada kral anlamına gelen *basileus* sözcüğü ise *wanax* sözcüğünün bir ikamesi değil, Miken döneminde

kırsal topluluklar ile merkezde duran saray arasındaki bağı kuran yerel şeflere verilen isim olan *pa-si-re-u*'nun daha geniş bir semantik alanı kapsayacak şekilde geçirdiği bir evrimin sonucudur (bkz. Chadwick, 1970: 115; Chadwick, 1976: 32; Vernant, 1982: 33). Basitçe bir sözcük başka bir sözcüğün yerini almış değildir; başka bir olgu başka bir adla tarih sahnesine çıkmıştır.

Vernant (1982: 39-40) *wanax*'ın tarih sahnesinden silinmesiyle iki toplumsal gücün baş başa kalmış olduğunu belirtir: bir yanda görelî bir özerkliğe Mikenliler döneminde de sahip olmuş köy toplulukları ve diğeryanda da savaşıcı bir aristokrasi. Bu aristokrasinin en önemli aileleri özellikle belirli dinsel alanlarda *genos*'un bir ayrıcalığı olarak ciddi bir tekeli ellerinde tutuyorlardı. *Basileus* bir denge arayışındaki bu iki toplumsal gücün oluşturduğu gerilim içerisinde yeni bir kral tipini adlandırmak üzere beliren bir sözcük durumundaydı. "Homerik bir basileus, antropologların büyük bir otoriteye ve statüye sahip olan ama yine de diğerylerini kendisine itaat etmeye zorlayamayacak bir biçimde iktidarı sınırlandırılmış bulunan bir lideri tarif etmek için kullandıkları *şef* sözcüğüne daha yakın bir anlama sahiptir" (Pomeroy vd., 2004: 45).

Yunan dünyasında sekizinci yüzyıla doğru Sparta haricinde aristokratik oligarşilerin oluştuğunu ve bu oligarşilere yönelik ilk ciddi meydan okumaların tiranlık biçimini aldığını yukarıda belirtmiştim. Andrewes, bu alanda hala en iyi çalışma olarak kabul edilen *The Greek Tyrants* (1963) adlı kitabında *falanj* savaş düzeninin bulunmasıyla piyadelerin kazanmış olduğu önemin siyasal hayatı da köklü bir biçimde dönüştürmüş olduğunu gösterir ve tiranlar da istisnasız bir biçimde hoplitlerin, yani *falanj* düzeni içinde savaşan kimselerin desteğini alarak tiran olabilmişlerdir. Aristokrat süvarilerin savaş alanındaki ayrıcalıklı konumlarının ortadan kalkması, orta ve alt sınıflardan oluşan hoplitlerin siyasal arenada da bu seçkinlerin ayrıcalıklarını daraltmaları sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla krallığın meşruiyet temellerinin soya ve kutsallığa dayalıyken, tiranlığın

meşruiyet temelleri seküler alanda gelişmiştir. Tiranı tiran yapan şey, politik becerisiyle, zekasıyla, bilgisiyle ve görgüsüyle diğerlerinden farklılaşmasıdır.

### 5. *Oedipus Tyrannos*'ta Egemenlik Terimlerinin Dağılımı

Monarkı tanımlamak üzere elimizde üç tane sözcük bulunuyor: Mikenlerden kalma *wanax* (ya da *anax*), karanlık çağlardan kalma *basileus* ve seküler bir icat olarak *tyrannos*. *Anax* sözcüğü ilk kez Oedipus tarafından, Delphoi tapınağından yeni dönen Kreon'a bir saygı hitabı olarak kullanılır: "*Anax*, Kreon, akrabam, ne yanıt / getirdin bize Delphoi'nin tanrısından?" (Sophocles, 2013b: 55, satırlar 84-85). Kâhinden gelen haberler, Thebai'nin uzun zaman önce işlenmiş bir cinayet yüzünden bir *miasma* altında olduğunu bildirmektedir. Kreon, "*Anax* Phoibos bize toprağı kirleten şeyi sürmemizi açıkça buyurdu" (Sophocles, 2013b: 55, satırlar 96-97) der; böylece Phoibos Apollon'un egemenliğı, *anax* tipi bir egemenlik olarak kodlanır. Oedipus "Kim öldürüldü?" diye sorduğunda Kreon, "Sen devletin başına geçmeden önce Laius adında bir *ἄναξ*'ımız vardı" (Sophocles, 2013b: 56), satırlar 103-104) yanıtını verir. Laius'un egemenliğı de arkaik/kutsal bir egemenlik düzenine yerleştirilir.

Oedipus, soruşturmayı bizzat üstlenir: kurbanın sorumluluğunu Apollon'un üzerine aldığını, halkın da üzerine düşeni yaptığını belirttikten sonra kendisinin de ülkenin ve Apollon'un müttefiki olacağını söyler; *miasmayı* defetmenin uzak bir dosta değil, doğrudan kendisine hizmet olacağını, çünkü Laius'un katilinin kanlı ellerinin kendisine de uzanabileceğini vurgular (Sophocles, 2013b: 57, satırlar 132-145) – ironik bir biçimde, o kanlı eller oyunun devamında Oedipus'un kendisine de uzanacak, Oedipus kendi gözlerini kendi elleriyle kör edecektir.

Oedipus soruşturmayı üstlenirken Laius'la özdeşleşmektedir, ancak Oedipus'u kuşatan semantik alan ile Laius'u kuşatan semantik alan arasında belirgin bir mesafe vardır ve bu fark, iki egemenliğin yerleştiğı meşruiyet uzamındaki ayırımdan kaynaklanır. Laius, egemenliğinin meşruiyetini sürekli yeniden tesis etmek zorunda kalmamıştır; oysa bir kriz anında getirdiğı çözümlerle iktidara

yükselen Oedipus, her yeni krizde kendisini iktidara taşımış o kurucu jesti tekrarlamak zorundadır. Rahibin sözleri bu durumu daha baştan çerçevelemektedir:

Sen geldin ve gelişinle kentimizi kurtardın,  
Merhametsiz şarkıcı Sfenks'e verdiğimiz  
Haraçtan kurtardın bizi. Ve bunu  
Bizim sana asla veremeyeceğimiz  
Asla bizim öğretemeyeceğimiz bir bilgiyle yaptın  
İnsanlar diyor ki tanrı yardım etmiş sana  
Tanrının yardımıyla kurtarmışsın hayatlarımızı  
Oedipus, herkesin gözündeki en büyük adam,  
Şimdi ayaklarına kapanıyor ve sana yalvarıyoruz  
Kurtuluş için bize güç ver.  
Belki bir tanrıdan bilgece bir şey işitirsin  
Belki bir insandan bir şeyler öğrenirsin (Sophocles, 2013b: 54, satırlar 35-44).

Oedipus'un iktidarı, tam da bu iktidara meşruiyetini veren şey tarafından daimî bir meşruiyet krizine yazgılı bir hale getirilmiştir: Sfenks'in bilmecesini özel bir bilgiyle çözüp iktidara gelmiştir; bu onu kalıtımsal-soy temelli *anax/basileus* çizgisinden ayırır ve *tyrannos* tipine (seküler, performatif yetiyle meşrulaşan iktidar tarzı) yakınlaştırır. Oedipus, miras yoluyla değil bilmesi sayesinde iktidardadır ve ne geleneksel anlamda bir *anax*, ne de geleneksel anlamda bir *basileustur*. Bu nedenle Laius'la özdeşleşmesinin bir sınırı vardır; nitekim Laius'un yararına olan şey -cinayetin açığa çıkarılması- Oedipus'un yıkımının dinamiği hâline gelecektir.

Oedipus'un soruşturmayı üzerine almasından sonra gelen koro şarkısında Zeus'a hitaben "Lykaion *anax*, yalvarırım bizim tarafımızda ol, bize yardım et" (Sophocles, 2013b: 59, satır 203) ifadesi geçer. Zeus'un ardından sırasıyla Atena, Apollon ve Artemis çağrılır. Yardım çağrısının gerekçesi şudur: "Çünkü bize düşman olan tanrı, diğer tanrılar tarafından onurlu kabul edilmeyen tanrıdır" (Sophocles, 2013b: 59, satır 215). Bundan kasıt savaş tanrısı olduğu halde hiçbir savaşı kazanamamış olan Ares'tir; çünkü Ares kazanmaktan ya da şandan değil, bizzat yıkımdan beslenen bir tanrıdır. Böylece Zeus'un egemenliği de *anax* sözcüğüyle adlandırılmaktadır. Koro liderinin, Laius'a göndermeyle "Ne ben öldürdüm *anax*,"

ne de kimin öldürdüğünü söyleyebilirim” (Sophocles, 2013b: 60, satırlar 276-277) demesi Laius'u da aynı arkaik egemenlik mantığına kayıtlı bir figür olarak sunar.

Koro lideri tarafından “bütün insanlar içinde, doğası itibariyle hakikati kendi içinde taşıyan biricik kişi olan tanrısal kâhin” (Sophocles, 2013b: 61, satırlar 297-299) olarak tarif edilen kör kâhin Teiresias geldiğinde, Oedipus, ona saygı jestiyle ὦ ἄναξ diye hitap eder (Sophocles, 2013b: 61, satır 304). Hakikat Teiresias'tadır; bu onu *anaxlık* ufkuna yaklaştırır, ama κράτος (*kratos*, fiilî iktidar) onda değildir. Tüm oyunu, Oedipus'un Teiresias'ın simgesel konumuna doğru kaymasının hikayesi olarak okumak da mümkündür: sonunda çok şey bilen, kör, ama iktidarsız bir figüre dönüşecektir. Bu, bilgi ile iktidar arasındaki bir kopukluğa değil, değişmiş bir bilgi ve iktidar rejiminde eski düzenin bilmesinin iktidarı meşru kılmaya yetemeyeceğine işaret etmektedir. Teiresias da buna işaret edercesine şunları söyler: “Eyvah! Bilge adama herhangi bir yarar sağlamayan bilgelik ne berbat şeydir! Pek iyi biliyordum bunu da çıkıvermiş aklımdan. Yoksa buraya hiç gelmezdim” (Sophocles, 2013b: 62, satırlar 316-318). Bir bilgi ve iktidar rejimi yerini köklü bir biçimde farklı bir bilgi ve iktidar rejimine bırakmak üzeredir. Oedipus tragediyaları bu eşiği, farklı bilgi ve iktidar rejimleri arasındaki semantik ve politik kavşağı temsil ederler.

Teiresias bütün hakikati söyler. Kirlenmenin sebebi Oedipus'tur; çünkü Laius'un katili odur. Evli olduğu kadın aynı zamanda annesidir. Fakat Oedipus, Teiresias'ın sözlerini, iktidarı ele geçirmek için Kreon tarafından kendisine karşı kurulmuş bir komplonun bir parçası olarak yorumlar ve Teiresias'ı suç ortağı ilan eder. Bunu işiten Kreon durumla yüzleşmek üzere geldiğinde Oedipus suçlamalarını ona da yöneltir. Kreon itiraz ettiğinde koro Oedipus'a hitaben “[Kreon'un] sözleri, düşmekten korkan biri için oldukça bilgece sözler, *anax*” (Sophocles, 2013b: 72, satırlar 616-617) der. Oedipus, Kreon'u ihanetle suçlayıp da sürgünle ya da ölümle cezalandıracağını söyleyince itidal çağrısı yapan koro “Sana yalvarıyoruz, dikkatli düşün *anax*, lütufkâr ve merhametli ol” (Sophocles, 2013b: 74, satır 649) der. Sonrasında koro yine “ὦ ἄναξ” (*ho, anax*) diye hitap eder Oedipus'a (Sophocles,

2013b: 75, satır 689). Hemen ardından Jocasta ona şunu sorar: “Anlat bana *anax*, nedir seni böyle öfkeliendiren?” (Sophocles, 2013b: 75, satırlar 697-698). Sonrasında Jocasta Laius’u tarif ederken Oedipus kaygıya kapılıp da bütün lanetleri aslında kendisine savurmuş olduğunu ima edince Jocasta peş peşe “Ne kastediyorsun? İşte şimdi sana bakarken korktum *anax*” (Sophocles, 2013b: 77, satırlar 746-747) ve “Ama *anax*, seni huzursuz eden şeyin ne olduğunu bilmek sanırım benim de hakkım” (Sophocles, 2013b: 78, satırlar 769-770) der. Ardından Korinthos’tan Polybus’un öldüğünü haber vermek üzere gelen haberci de Oedipus’a hitap ederken *anax* sözcüğünü kullanır: “O halde neden sizi bu korkudan kurtarmayayım *anax*, çünkü tamamen iyi niyetle geldim size” (Sophocles, 2013b: 86, satırlar 1002-1003). Ve son olarak sorguya çekildiği sırada, Oedipus’u henüz bebekken annesinden almış olan sığırtmaç, “Evet *anax*, [Jocasta] böyle yaptı” (Sophocles, 2013b: 93, satır 1173) derken yine aynı sözcüğe başvurur.

*Anax* sözcüğü bir saygı jestini veya kutsal otorite çağrışımını içermektedir. Oedipus’un söylemi giderek *tyrannos* merkezli bir söz dağarına kayıp komplo paranoyasıyla keskinleşse de çevresinin onu hâlâ *anax* diye çağırması, egemenliği adlandıran terimler arasındaki çatallanmayı görünür kılmaktadır. Tiran sözcüğü ilk kez Oedipus’un ağzından dile gelir. Kreon’a “Hangi sorunuz sizi tiranınızın öldürülmesini soruşturmaktan alıkoyacak kadar büyük olabilir?” (Sophocles, 2013b: 57, satırlar 128-129) diye sorar. Teiresias’la konuşurken, Kreon’un Teiresias’la birlikte kendisine bir komplo kurmuş olduğundan kuşulanmaya başladığı sırada “Zenginlik, tiranlık ve rakibinin yeteneklerine üstün gelen yetenek / kıskanılan bir hayata karşı entrika kurmak için” (Sophocles, 2013b: 65, satırlar 380-381) der. Sophocles paranoya ile tiranlık arasındaki yakın ilişkiyi göstermek istercesine, sözcüğün kullanımını bu konudaki tartışmaların döndüğü kısımlarda yoğunlaştırır. Sözcüğün en yoğun biçimde kullanıldığı bölümler Oedipus’un paranoyaya kapıldığı andan hemen sonraki bölümlerdir.

Teiresias ağır suçlamalardan bunalınca Oedipus'a şunu söyler: "Eğer sen tiransan benim de kendimi sana karşı savunmak için konuşma hakkım var" (Sophocles, 2013b: 66, satırlar 407-408). Kreon yurttaşlara, *ἄνδρες πολῖται*ye (*andres politai*) hitaben "Yurttaşlar, geldim çünkü işittim ki Tiran Oedipus .. beni suçlamaktadır" (Sophocles, 2013b: 69, satırlar 513-515) der. Burada *ἄνδρες πολῖται* ile tiranlığın karşı karşıya getirilmesi dönemin Atina'sının bütün politik gerilimlerini de yansıtmaktadır: *isonomia/politeia* ideali ile tiranlık korkusu arasındaki çatışma. Oedipus ithamını sürdürür: "O adamın katili olduğunu açıkça gösterdiğin ve açıkça tiranlığımı elimden almaya çalıştığın halde evime gelmeye cüret edecek kadar yüzsüz müsün?" (Sophocles, 2013b: 69, satırlar 531-535). Dahası, öğüt vererek Kreon'u aşağılar: "Arkanı kollayan insanlar ya da dostların olmaksızın tiranlığı ele geçirme girişiminde bulunman aptallık değil mi?" (Sophocles, 2013b: 69-70, satırlar 540-543). Oedipus, içinde bulunduğu iktidar ilişkisini tiranlığın kategorileriyle okumakta; siyasal rekabeti hukuksal/kurumsal zeminde değil, kişisel yeti, güç ve entrika ekseninde kavramaktadır.

Kreon'un kendisini savunurken ortaya koyduğu akıl yürütme bir yandan da tiranlığa eşlik eden duygu durumlarını net bir biçimde ortaya koyar: Korku ve paranoya.

Bir insanın huzur içinde uyuyarak yönetmek varken korku içinde olup da yönetmeyi, üstelik her iki durumda da aynı iktidara sahipse, tercih edeceğini mi düşünüyorsun gerçekten? Ben, tiranlar ne yapıyorsa onu yapabilir olduğum halde bir tiran olmak yönünde çılgınca bir arzuya sahip değilim. Bilgeliği ve kendini kontrol etmeyi öğrenmiş herkes de böyledir. Mevcut durumda, bütün ödülleri alabiliyorum ve hiçbir korkum yok. Ama kendim tiran olsaydım eşyanın tabiatına aykırı çok şey yapmak zorunda kalırdım. Şimdi nasıl olur da tiranlık, sancısız bir iktidardan ve garanti altına alınmış bir otoriteden daha tatlı gelir bana? (Sophocles, 2013b: 72, satırlar 584-593).

Sonrasında Oedipus kendisini huzursuz eden şeyin ne olduğunu Jocasta'ya anlatırken "Ve yolculuğum sırasında bu tiranın öldürüldüğünü söylediğiniz yere geldim" (Sophocles, 2013b: 79, satırlar 798-799) der. Şimdi geriye yapılacak tek bir iş kalmıştır: Olaya tanıklık eden çobanın anlatacağı hikayeyle Oedipus'un hikayesini karşılaştırmak. Koro da ünlü "Tiranı hubris filizlendirir" (Sophocles, 2013b: 82, satır

872) ifadesini bu bekleyiş sırasında dile getirir. Ardından tiran sözcüğü üç kere daha kullanılır: İlkinde Korinthos'tan gelen haberci Oedipus'un evini sorarken "Tiranın sarayı nerede acaba?" (Sophocles, 2013b: 83, satır 925), ikincisinde aynı haberci "İsthmus halkının Oedipus'u tiran seçmeye karar verdiğini" (Sophocles, 2013b: 83, satır 939) aktarırken; üçüncüsünde de haberci Laius'tan söz ederken Oedipus ona "Eski günlerde burada hüküm süren tiranı mı kastediyorsun?" (Sophocles, 2013b: 88, satır 1043) dediği sırada. Böylece Oedipus hem kendine hem de Laius'a yönelik referanslarda aynı etiketi dolaşıma sokar; fakat kavramsal mercek değişmez, yalnızca özne kayar.

*Basileus* sözcüğü ise sadece iki kere kullanılır. İlkinde Oedipus cinayeti aydınlatmamış oldukları için diğerlerine kızarken, "Eğer bu tanrının emri olmasaydı bile meseleyi öylece, günahtan arındırılmamış bir şekilde bırakmak yakışmazdı size, çünkü büyük bir adam öldü, bir *basileus* öldü" (Sophocles, 2013b: 60, satırlar 255-258) der. İkincisinde ise Oedipus'un bütün hakikati anlamasından, yani *anagnorisis* anından hemen sonra koro Oedipus'a hitaben şunları söyler: "Sen öldürdün bilmece dolu sözlerin pençeli hizmetçisini ve yokluğa saldın. Topraklarımızla ölüm arasında bir kule gibi dikildin ve bu yüzden *basileus* dendi sana ve bu yüzden bütün onurların en yükseği ile onurlandırıldın ve bu yüzden hüküm sürdün büyük Thebai şehrinde" (Sophocles, 2013b: 94, satırlar 1199-1204).

Oedipus *anax* (Kreon'a yönelik bir saygı jestiyle) ve *basileus* (hem Laius'la özdeşleşir hem de cinayeti çözme işinin sorumluluğunu üzerine alırken Laius'a iliştiirdiği bir sıfat olarak) terimlerini sadece birer kere kullanmaktadır. Her iki kullanım da Oedipus'un paranoyaya kapılmasından öncedir. Bunların dışında Oedipus ne türde bir yönetici söz konusu olursa olsun daima tiran sözcüğünü kullanacaktır. Üstelik *anax* ifadesiyle hitap ettiği Kreon'u tiranlığı kendi elinden almaya çalışmakla suçlayacak, yine *basileus* olarak andığı Laius hakkında daima tiran diye söz edecektir. Tiran sözcüğünün metin içinde yoğun bir biçimde kullanıldığı yerlerin, aynı zamanda Oedipus'un komplo varsayımlarıyla bir krize yol

açtığı yerler olması da tarihsel olarak tiranların tam da kriz anlarında ortaya çıkmış olmaları olgusunun alegorik bir anlatımıdır.

### **Sonuç: *Histôr*'un Sekülerleşmesi ve Bilginin Politik Dönüşümü**

Oedipus'un iktidarını çevreleyen *anax*, *tyrannos* ve *basileus* terimlerinin çatışan anlamlarına ve oyundaki dağılımlarına ilişkin inceleme onun iktidarının dilsel temsilinde yaşanan derin bir belirsizliği görünür kılmaktadır. Bu belirsizliğe, Oedipus, “vebanın dayattığı bulmacayla yüz yüze, kâhine, görücülere ve diğer tanıklara başvurmak suretiyle Atina prosedürlerinin bütün klasik aygıtlarına başvurarak hukuksal bir soruşturmayı üstlendiği” (Vernant ve Vidal-Naquet, 1996: 318) halde, kayda değer bir biçimde, asla *histôr* -tanık ya da soruşturmacı için kullanılan Yunanca bir terim olarak tanımlanmaması da eklenmektedir. Yukarıda da belirtilmiş olduğu üzere, kendisini hiçbir şey bilmeyen bir baba olarak tanımladığı sırada Oedipus da bu sözcüğün fiil haline başvurarak bir *histôr* olamamışlığını dile getirir.

Halbuki Korinthoslu habercinin çobanı sorguladığı sırada yaptığı iş bu terimle adlandırılır: “τί δ' ἔστι; πρὸς τί τοῦτο τοῦπος ἱστορεῖς; / Nedir bu? Neden bu soruyu soruyorsun?” (Sophocles, 2013b: 91, satır 1144). Aynı diyalogun devamında Oedipus da “Ah, efendilerin en iyisi, sizi nasıl gücendirmiş olabilirim?” diyen çobana “οὐκ ἐννέπων τὸν παῖδ' ὄν οὗτος ἱστορεῖ / Adamın sana sorduğu çocuk hakkında konuşmayı reddettiğinde” (Sophocles, 2013b: 92, satırlar 1149-1150) yanıtını verirken habercinin yürüttüğü soruşturma işini tanımlamak için aynı sözcüğü kullanır. Israrlı sorular karşısında bunalan çoban soruşturmaya son verilmesi için yalvarırken de aynı sözcüğü kullanmaktadır: “μὴ πρὸς θεῶν, μή, δέσποθ', ἱστορεῖ πλέον / Efendim, lütfen! Yalvarıyorum efendim, bana daha fazla soru sormayın” (Sophocles, 2013b: 93, satır 1165). Haberci bir *histôr* olabilirken Oedipus asla bu terimle tanımlanmamaktadır. Bu terminolojik dışlama, 5. yüzyıl Atina'sında yaşanan köklü epistemolojik kaymaya işaret etmektedir.

Bu dönüşümü anlamak için *histôr* kavramının tarihsel evrimine kısaca bakmakta fayda var. Terim, Homeros'un *İlyada*'sında kutsal bir aura taşır ve

genellikle, insanlar bir tanrıyı (çoğunlukla Zeus) yeminleri, vaatleri ya da taahhütleri için tanıklığa çağırdıklarında kullanılır. Örneğin yedinci kitapta Agamemnon, Priamos'un habercisi Idoiös'a ne kadar kararlı olduklarını bildirdikten sonra şunu söyler: "ὄρκια δὲ Ζεὺς ἴστω ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης / Hera'nın gümbürtülü kocası tanık olsun yeminlerimize" (homer.library.northwestern.edu, 2025: 7, 411). Onuncu kitapta, Hektor, Dolon'a birkaç at hediye edeceği sözünü verdiğinde "ἴστω νῦν Ζεὺς αὐτὸς ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης / Hera'nın gümbürtülü kocası tanığım olsun ki" (homer.library.northwestern.edu, 2025: 10, 329). On beşinci kitapta, Zeus'un karşısında, Poseidon'un yapıp ettikleriyle ilgili olarak kendi masumiyetini kanıtlamaya çalışan Hera Gaia'yı (Yeryüzü), Uranos'u (Gökyüzü) ve Styx Irmağını tanıklığa çağırır: "ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε / καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος – Tanığım olsun Gaia, üstündeki koca Uranos, mutlu tanrıların en büyük, en korkunç yeminlerini dinleyen Styks'ün yer altında çağlayan suları tanığım olsun" (homer.library.northwestern.edu, 2025: 15, 36-37). On dokuzuncu kitapta, Agamemnon, Akhilleus'la arasındaki sürtüşmeye bir son verirken şunları dile getirir: "ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος / Γῆ τε καὶ Ἥλιος καὶ Ἐρινύες, αἵ θ' ὑπὸ γαῖαν / ἀνθρώπους τίνονται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση, / μὴ μὲν ἐγὼ κούρη Βρισηΐδι χεῖρ' ἐπένεικα - Önce tanığım olsun Zeus, tanrıların en ulusu, tanığım olsun toprak, Güneş, Erinysler, andını bozan insanlara yer altında ceza veren, elimi sürmüş değilim Briseis kıza" (homer.library.northwestern.edu, 2025: 19, 258-261). Bütün bu örneklerde hep tanrılar tanıklığa çağrılmaktadır; fakat yirmi üçüncü kitapta, Patroclus'un cenaze töreni nedeniyle düzenlenen oyunlardaki bir araba yarışıyla ilgili olarak Idomeneus ile Ajax arasında bir ihtilaf ortaya çıktığında Idomeneus bahse girmeyi ve ἴστωρ (histôr) olarak da Agamemnon'u teklif eder: "ἴστορα δ' Ἀτρεΐδην Ἀγαμέμνονα θείομεν ἄμφω, - yargıç olsun bize Agamemnon, Atreusoğlu" (homer.library.northwestern.edu, 2025: 23, 486). Ama unutmamalı ki Agamemnon da Zeus'un verdiği krallık asası kendisinde olduğu için *basileustur*. Bilgi ve hakikate

tanıklık, ilahi alana aittir ve histôr rolünü üstlenebilmek için ya bir tanrı olmak ya da kutsalla özel türde bir ilişki gereklidir.

Aeschylus'un *Oedipus Tyrannos*'tan yaklaşık kırk yıl önce sahnelenmiş olan *Persler* tragedyasında histôr terimi İlyada'daki anlamına yakın ancak bir değişimi de içerecek bir biçimde kullanılır. Serhas'ın yenilgisini haber veren haberci, kralın "gelecek hakkında kötü bir yargı verdiği" için yenildiğini belirtir: κακῶς τὸ μέλλον ἱστορῶν (Aeschylus, 1997: satır 454). Serhas, olabileceklere dair işaretleri yanlış okuduğu için histôr olamamıştır. Ardından, olup bitenlere bir açıklık getirsin diye Darius'un ruhu çağrılır. Kendisinden hesabı düzeltmesi, geleceği doğru okuyan biri olarak belirmesi, yani τὸ μέλλον ἱστορῶν işini καλῶς (iyi) yapması beklenmektedir. Ancak Darius Pers ordularının ve Serhas'ın başına neler gelmiş olduğu konusunda hiçbir şey bilmemektedir. Gereksinim duyduğu bilgiyi soruşturarak edinir ve ancak bunun ardından olup bitenleri yeniden ve teolojik bir bağlam içerisinde anlatır. Oğlunun Çanakkale Boğazına köprü yaptırmış olduğunu öğrenen Darius, Serhas'ın bu hübrisini büyük bir tanrının onun algılarıyla oynamış olmasına (Aeschylus, 1997: satırlar 725-726) bağlar. Burada *histôr* rolü, aktif bir sorgulama sürecini içermeye başlamıştır, ancak nihai anlamlandırma ve otorite hâlâ geleneksel bir düzene (ataların ruhu, tanrısal düzen) dayanmaktadır.

5. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde histôr terimi artık yepyeni bir bilgi biçimine ve alanına işaret etmektedir. "Herodotos'un tariyografik işlemi, daha ilk cümlesinden itibaren kendisini, yeni bir bilgi ve pratik formunun biçimlendirilmesi olarak, yeni bir konumun adını belirlemek olarak sunar: *historié* ... ve bizim *Herodotos Tarihi* adını verdiğimiz şey bu *historié*'nin hem kamuya sunulması (*historiés apodexis*) hem de gösterilmesi ya da sergilenmesidir" (Hartog, 1992: 84). *Herodotos Tarihi* şu cümleyle başlar: . "Ἡροδότου Ἀλικαρνησσοῦ ἱστορίας ἀπόδειξις ἧδε / Halikarnassoslu Herodotos burada *historié*'sini sunmaktadır" (Herodotos, 1975: 2). Artık bir *histôr* olabilmek, bu konumdan bir söz üretebilmek için ilahi otorite şartı bulunmamakta, temeli *polis* olan bir meşruiyet zemini yeterli

görülmektedir. “Herodotos bir yurttaş olarak bizzat kendi sesiyle konuşmaktadır. Hiçbir kral, hiçbir tanrı ona ruhsat vermiş değildir. Oldukça uzun hikayeler anlatma konusundaki öncelinin, *İlyada* ile *Odysseia*'nın yazarının (ya da yazarlarının) aksine musalara başvurmaz; tamamen kendi insani kaynaklarına ve analiz konusundaki insani güçlerine dayanmaktadır” (Roberts, 2011: 16).

İşte Oedipus'un trajedisini ve *histôr* olamayışını, bu epistemolojik devrimin sancılı bir yansıması olarak okumak da mümkündür. Oedipus, tıpkı bir Homeros kahramanı veya bir Darius gibi, bilgiye yalnız başına ve neredeyse mutlak bir kesinlikle erişebileceğine inanır. Onun sorgulaması, biçimsel olarak Herodotos'unkine benzer: tanıkları çağırır, çelişkileri ortaya çıkarmaya çalışır, kanıtları bir araya getirir. Ancak, bu sorgulama Darius örneğinde olduğu gibi tek bir kişinin yürüttüğü ve her şeyi birleştirdikten sonra bir muhasebe oluşturduğu bir modeli izlemez; kolektif bir nitelik edinir. Bu nedenle, Oedipus, neyin izini sürmekte olduğunu bilmeksizin kendi kökeninin izini sürerken, aslında kendi iktidarının ve bilgi iddiasının temelini dinamitlemekte olduğunun da farkında değildir.

Sophokles'in yaşadığı çağın Atina'sı artık Oedipus'un temsil ettiği türden bir bilgi-iktidar figürünü istememektedir. Esas olan, hakikatin tek ve yalnız bir kaynaktan (ister kral, ister kâhin hatta isterse de bizzat demos olsun) gelmesi değil, diyalogla, çoklu seslerin ve tanıklıkların çarpıştırılmasıyla inşa edilmesidir. *Histôr* artık “gören” değil, “dinleyen” ve “soruşturan”dır. Oedipus'un trajik kusuru, yani Dodds'un işaret ettiği entelektüel *hamartia*, daha geniş bir tarihsel ve politik bağlamla ilişkili olarak belirmektedir. Oedipus Foucault'nun da işaret ettiği gibi bilgiye biricik erişimiyle yöneten “bilge yönetici” arketipinin son temsilcisidir; ancak Sophocles'in zamanında bu “biriciklik” artık bir kusur niteliğindedir: Tiranlığı çağrıştırmaktadır. Bu nedenle Oedipus'un düşüşü bir bilgi rejiminin ve onunla bağlantılı iktidar modelinin çöküşünün trajedisi olarak da görülebilir. Sophokles, Oedipus'u bilinçli bir şekilde, demokratik *polis*'ten çok önceki mitik bir kahramanlar çağına ait bir figür olarak konumlandırır ve bu eski modeli,

kendi iç çelişkileriyle yıkıma sürükler. Onun başarısızlığı, bilginin artık yalnız, otoriter ve kesin bir şekilde elde edilemeyeceğinin; aksine, *polis*'in kamusal alanında, paylaşılan söylemin, sivil sorgulamanın ve özneler-arası diyalogun ürünü olarak inşa edileceğinin alegorik bir anlatımıdır. *Histôr* kavramının Homeros'tan Herodotos'a uzanan anlam yolculuğu, Oedipus'un neden bir soruşturmacı olarak bile bu sıfatı alamadığını ve nihai trajedisinin özünde yatan epistemolojik yalnızlığını açıklamaktadır. Oedipus'un tragedyası, kahramanca epistemolojinin dramatik bir vedasıdır.

# The Epistemological Shift in Ancient Greece and the Political Semantics of *Oedipus Tyrannos*

## Summary

**Abdurrahman AYDIN**

Dr. Res. Asst.

Adiyaman University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Art History, Adiyaman, TR

ORCID: 0000-0001-9443-4536

abdurrahmanaydin@adiyaman.edu.tr

### Introduction

This article offers a comprehensive re-reading of Sophocles' *Oedipus Tyrannos*, positioning it not merely as a narrative of individual downfall but as a critical text that reflects a profound epistemological and political transformation in 5th-century Athens. Building on E. R. Dodds' reinterpretation of *hamartia*, not as a moral failing but as an intellectual error committed in ignorance, the analysis expands the scope to examine the play as a crossroads-text. At this crossroads, different historical regimes of knowledge, diverse modes of sovereignty, and conflicting semantic fields collide, staging the dissolution of an archaic-heroic model of knowledge-power in the face of the emerging democratic *polis*.

### The Epistemological Shift

The central argument is that Oedipus's tragedy encapsulates a historical rupture in the foundations of legitimate knowledge. The play dramatizes a shift from a solitary, autocratic form of knowing—embodied by the heroic, tyrant-like figure who solves the Sphinx's riddle through individual *gnome*—to a collective, civic, and evidence-based mode of inquiry. This epistemological shift is explored along three interconnected axes: the transition from tyranny to democracy in archaic and classical Athens; the semantic conflicts in the terms of sovereignty (*anax*, *basileus*, *tyrannos*); and the transformation of witnessing (*histôr*) from a sacred, divine function into a form of secular, civic investigation.

### The Historical Context: From Tyranny to Democracy

The play was written during the zenith of Athenian democracy, a period shaped by the reforms of Cleisthenes, which dissolved kinship-based tribal structures in favor of demes, and later by Ephialtes, who curtailed the aristocratic powers of the Areopagus. This political evolution marked a decisive break from an *oikos*-based political paradigm to one founded on *isonomia* (equality before the law) and *isegoria* (equal right to speak). The rise of the hoplite class and the Athenian navy further empowered the *demos*, making

collective decision-making and shared civic responsibility the new ideals, in direct opposition to the solitary rule associated with tyranny.

### **The Distribution of the Sovereignty Terms in the Play**

The article analyzes the distribution of sovereignty terms within the play to illuminate the political semantics of *Oedipus Tyrannos*. *Anax*, a term with Mycenaean roots denoting a sacred, absolute ruler, is primarily used by other characters to address Oedipus with respect, and to refer to the divine authority of gods like Zeus and Apollo, as well as the slain king Laius. *Basileus*, a term from the Dark Ages for a chief or king whose authority was constrained by other elites, is used only twice: once by Oedipus to honor the murdered Laius, and once by the chorus to acknowledge Oedipus's past savior-status. In stark contrast, *tyrannos*, a secular term for a ruler who seizes power through personal skill and popular support rather than heredity, is used almost exclusively by Oedipus himself. He applies it to himself, to Laius, and to the position he suspects others of coveting. This linguistic choice is not arbitrary. Oedipus's increasing use of *tyrannos* correlates with his growing paranoia and his interpretation of political conflict as personal conspiracy. His language reveals a mindset trapped in an archaic model of power, where rule is a prize to be seized and defended, rather than a civic office embedded in a legal-institutional framework. The chorus's famous ode, "Hubris begets the tyrant," explicitly links this personal arrogance to the political form he embodies.

### **The Evolution of *Histôr*: From Divine Witness to Civic Inquirer**

The most compelling evidence for the epistemological shift lies in the evolution of the term *histôr* (witness/inquirer). In Homer's *Iliad*, *histôr* is a divine or quasi-divine role; gods like Zeus are called upon as witnesses to oaths. Even when a mortal like Agamemnon is proposed as a judge, his authority is derived from his sacred scepter given by Zeus himself. In Aeschylus' *Persians*, the term begins to incorporate active inquiry, as the ghost of Darius must question the messenger to learn what has happened, though the final interpretation remains theological. However, by the time of Herodotus, *histôr* has been fully secularized. Herodotus presents his *historiē* as an investigation (*apodexis*) based on his own human resources, inquiry, and cross-examination of witnesses, without invoking divine authority. This transformation is critical for understanding Oedipus. Throughout his investigation into Laius's murder, Oedipus gathers witnesses (Teiresias, the herdsman, the messenger), cross-examines them, and pieces together evidence. Formally, his method resembles the new civic inquiry. Yet, he is never called a *histôr*. In a moment of tragic self-awareness, he laments being a father who neither sees nor *historeō* (investigates/knows). The term is reserved for the Corinthian messenger who actively questions the herdsman. Oedipus cannot be a *histôr* because his mode of knowing remains fundamentally solitary and autocratic. He believes he can possess and unveil truth through his singular will and intellect, a belief that was effective against the Sphinx but fails when the truth concerns his own identity and place within the civic order. His knowledge is a first-hand knowledge of one who wants to see everything with his own eyes, an autocratic knowledge that operates in isolation from the collective.

### **Conclusion**

In conclusion, Oedipus's *hamartia*, his intellectual error, is thus not simply ignorance of his parentage but his adherence to a superseded epistemological model. He is the last representative of the wise ruler archetype, for whom knowledge and power are one and the same. In Sophocles' Athens, this unity has become a flaw, coded as tyranny. His downfall is the dramatic farewell to that heroic epistemology. The true inquiry, the *histôr*'s work, is now a collective, civic process that constructs truth through dialogue, conflicting testimonies, and public judgment. Oedipus's tragedy lies in his inability to transition from being the solitary solver of riddles to a participant in this new, shared pursuit of truth. The play thus stands as a profound meditation on how regimes of truth are inseparable from regimes of power.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

Aeschylus. (1997). *Persians*. Ed. & trans. by Edith Hall. Wiltshire: Aris & Phillips Ltd. Teddington House.

Ağaoğulları, M. A. (2013). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Yayınları.

Andrewes, A. (1963). *The Greek Tyrants*. New York: Harper & Row.

Aristotle. (2009). *The Nicomachean Ethics*. Trans. by David Ross. New York: Oxford University Press.

Aristotle. (1938). *The Athenian Constitution – The Eudemian Ethics – On Virtues and Vices*. Trans. by H. Rackham. Massachusetts: Harvard University Press.

Aristotle. (2017). *Politics*. Trans. by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Aristotle (2013). *Poetics*, Trans. by Anthony Kenny, Oxford: Oxford University Press.

Azoulay, V. (2014). *Pericles of Athens* (translated by Janet Lloyd). Princeton University Press.

Chadwick, J. (1970). *The Decipherment of Linear B*. London: Cambridge University Press.

Chadwick, J. (1976). *The Mycenaean World*. London: Cambridge University Press.

Dodds, E. R. (1966). On Misunderstanding the 'Oedipus Rex.' *Greece & Rome*, 13(1), 37-49. <http://www.jstor.org/stable/642354>.

Finley, M. I. (2000). *Politics in the Ancient World*. Cambridge University Press.

Fornara, Charles W., and Loren J. Samons II *Athens from Cleisthenes to Pericles*. Berkeley: University of California Press, c1991 1991. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2p30058m/>

Foucault, M. (2000). Truth and Juridical Forms (trans. by Hurley, R.) *Power*. (Ed. J. D. Faubion, pp. 1-89). New York: New York Press.

Gagarin, M. & Woodruff, P. (2004). *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophist*. Cambridge University Press.

Goldhill, S. (2004). *Aeschylus: The Oresteia*. Cambridge University Press.

Halliwell, S. (1986). Where Three Roads Meet: A Neglected Detail in the *Oedipus Tyrannus*. *The Journal of Hellenic Studies*, 106, 187-190. <https://doi.org/10.2307/629656>.

Hartog, F. & W. R. Hayes (1992). Herodotus and the Historiographical Operation. *Diacritics*, 22(2), 83-93. <https://doi.org/10.2307/465282>.

Henrichs, A. (2019). *Greek Myth and Religion*. Boston: De Gruyter.

Herodotos (1973). *Herodot Tarihi*. (Çev. Müntekim Ökmen). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Herodotos. (1975). *Histories – The Greek Text with an English Translation*, trans. by A. D. Godley. Massachusetts: Harvard University Press.

Herodotos (2008). *The Histories*. Trans. by R. Waterfield. Oxford: Oxford University Press.

Homer (2008). *İlyada*. (Çev. Azra Erhat & A. Kadir). İstanbul: Can Yayınları.

Irwin, E. (2007). The Invention of Virginitiy on Olympus. *Virginitiy Revisited: Configurations of the Unpossessed Body* (ed. B. Maclachlan & J. Fletcher). Toronto: University of Toronto Press.

Jha, S. (2018). *Western Political Thought*. India: Pearson India Education Services.

Laertius, D. (2020). *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. & Ed. by Stephen White. Cambridge University Press.

Menke, C. (2009). *Tragic Play: Irony and Theater from Sophocles to Beckett* (trans. by James Phillips). New York: Columbia University Press.

Ober, J. (2007). "I Besieged That Man": Democracy's Revolutionary Start." İcinde *Origins of Democracy in Ancient Greece* (Eds. Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober, Robert W. Wallace). University of California Press, ss. 83-104.

Plutarch. (1975). *Lives of the Noble Greeks – A Selection*. Trans. & Ed. by Edmund Fuller. New York: Dell Publishing Company.

Pomeroy, S. B., Burstein, S. M., Donlan, W., ve Roberts, J. T. (2004). *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*. Oxford: Oxford University Press.

Powell, B. B. (2018). *Klasik Mitoloji* (çev. Sinan Okan Çavuş). İstanbul: Bilge Yayıncılık.

Raaflaub, K. A. (2007). "Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece." İcinde *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Eds. Christopher Rowe & Malcolm Schofield). Cambridge University Press. ss. 23-59.

Roberts, J. T. (2011). *Herodotus: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Sophocles. (2013a). *Oedipus at Colonus* (trans. by R. Fitzgerald). *Sophocles 1* (Ed. D. Greene ve R. Lattimore). Chicago: The University of Chicago Press.

Sophocles. (2013b). *Oedipus the King* (trans. by D. Grene). *Sophocles 1* (Ed. D. Greene ve R. Lattimore). Chicago: The University of Chicago Press.

Sophocles. (1937). *Oedipus Tyrannus* (Yunanca metin). *The Oedipus Tyrannus of Sophocles – The Greek Text with English Translation* (trans. by A. J. Hunt). Oxford: Oxford University Press.

Stanton, G. R. (2005). *Athenian Politics c. 800–500 BC: A Sourcebook*. Routledge.

Thucydides. (2009). *The Peloponnesian War*. Trans. by Martin Hammond. Oxford: Oxford University Press.

Vernant, J. P. (2001). *Evren, Tanrılar, İnsanlar* (çev. Mehmet Emin Özcan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınlar.

Vernant, J. P. ve P. Vidal-Naquet (1996). *Myth and Tragedy in Ancient Greece* (trans. by Janet Lloyd). New York: Zone Books.

Vernant, J. P. (1982). *The Origins of Greek Thought*. New York: Cornell University Press.

Wallace, R. W. (2007). "Revolutions and a New Order in Solonian Athens and Archaic Greece." İçinde *Origins of Democracy in Ancient Greece* (Eds. Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober, Robert W. Wallace). University of California Press, ss. 49-82.

Wright, J. H. (1892). The Date of Cylon. *Harvard Studies in Classical Philology*, 3, 1-74. <https://doi.org/10.2307/310410>

<https://homer.library.northwestern.edu/html/application.html> (erişim tarihi 05.09.2025).