

Kharmidēs'te Sōphrosynē: Platon'da Bir Mefhumlaştırma Örneği

Sōphrosynē in the Charmides: A Pattern of Conceptualization in Plato

ERMAN GÖREN 
İstanbul University

Received: 29.03.2023 | Accepted: 29.06.2023

Abstract: In Classical Greek thought, some words pointing to traditional values before they became current as philosophical concepts, gained in size over time and attained a multidimensional appearance. Many concepts in Greek thought settled in their final positions as a result of a head-to-head contest with different prospective concepts in an environment of “competition” (agōn). In this process, they separated their way with their fellow concepts when the time came and settled in their dominant position in Classical Greek thought as the basic “virtues” (aretai) that the Greek people should have. As a result of this process, it was discussed even in Antiquity as one of the main problems of Classical Greek thought, exactly which virtue of sōphrosynē, the control of pleasures appealing to the senses, what kind of harmony as the germination ground of wisdom. For this reason, the fact that sōphrosynē's virtue expressed in different contexts is appropriately met creates a problem of ambiguity regarding the history of thought and living culture rather than a translation problem. In this article, it is stated that by following sōphrosynē in the historical process, notions with a wide range of references such as it cannot be understood from a single context, that we need a holistic view over contexts to understand such notions, but that this follow-up is specifically applied to Plato's Charmides to demonstrate that it will enable us to comprehend a skeleton of conceptualization strategies on the way to refine the philosophical identity of it.

Keywords: Sōphrosynē, aretē, self-knowledge, conceptualization, Plato, Charmides.



Giriş

Klasik Yunan düşüncesi çerçevesinde sōphrosynē en geniş anlamıyla insan kişiliğinin ahengini ve bütünlüğünü temin eden bir tür “akl-ı selim” olarak ifade edilebilir. Buradaki aklın selâmeti söz konusu ahengi ve bütünlüğü tehdit edebilecek haz ve ıstırabın, hatta bu haz ve ıstıraba ulaşma yolunda ortaya çıkan arzuların tecrübeleriyle irtibatlı bir şekilde, bunlar arasında kurulabilecek münâsip bir denge sâyesinde ortaya çıkar. Böyle bakıldığında duyuların muhâtap olduğu her şeyle kurulan sıhhatli bir zihni tutuma teşmil edilebilecek bu mefhum, Aristoteles’in Ēthika Nikomacheia eserinde sadece üç eyleme –yeme, içme ve cinsellik (en sitois kai en potois kai tois aphrodisiois)– hasredilerek kendine özgü daha dar bir çerçeveye kazanır. Bu tespiti giden yolda Aristoteles tat alma ve dokunma duyularının hâricindeki duyuların tecrübelerindeki kendine hâkim olma yönelimlerinin niçin sōphrosynē olarak nitelenemeyeceğini uzun uzadıya temellendirme gayretine girer. Nitekim sōphrosynē’nin birlikte serpilip geliştiği kimi mefhumlardan ayrı konumunun sağlamaştırılması Aristoteles’te çok yanlı bir şekilde ele alınan bir mesele haline gelir. Bu anlam daralması sürecinde sōphrosynē ve bu ismin sıfat biçimi olan sōphrōn’un farklı bağlamlarda tek kelimeyle karşılanamayacağı açıktır. Aşağıda daha ayrıntılı bahsedeceğim farklı vurgularıyla sōphrosynē, ne olduğu kadar ne olmadığıyla, hangi mefhumlarla kesişim kümesi oluşturduğu kadar hangi mefhumlarla karıştırılmaması gerektiğiyle de tafsîlatlı bir mütâlaayı hak ediyor. Aşağıdaki metinde bu neviden bir mercek altına alma işlemiyle başta sōphrosynē mefhumunun tarihî yolculuğunun ve dolayısıyla Klasik Çağ’da Yunan insanının kazanması gerektiği düşünülen meziyetlerden biri haline nasıl geldiğinin panoramasını sunmayı, sonrasında da Platon’un Kharmidēs diyalogunda bir mefhum olarak sōphrosynē’ye nasıl felsefi bir kimlik kazandırdığını tahlil etmeyi amaçlıyorum. Bu manzaraya bakarak sōphrosynē’nin özellikle Türkçedeki görünümleriyle ilgili tenkîdi bir yaklaşım geliştirmeyi de hedefliyorum. Bu nedenle öncelikle sōphrosynē’nin Türkçedeki telakkîlerini ele almakla işe başlayacağım.

1. Türkçede Platon’un Erken Çevirilerinde Sōphrosynē Telakkîleri

Antik edebiyatın tercümesi süreci temel mefhumlarda taşınan orijinal anlamların önemli ölçüde aşınmasına neden olur. Bunun en erken örnekleri Latinceye aktarılan Yunanca felsefi terminolojide bulunabilir.



Nitekim Martin Heidegger Eski Yunanca felsefi terminolojinin Latinceye aktarımında ciddi sıkıntılar olduğunu düşünür ve bu meseleyi farklı mefhumlar üzerinden tartışır. Diğer modern dillerin antik metinleri çeviri süreçlerinde olduğu gibi, Türkçede de Yunanca mefhumların yerli yerince ve filolojik bir tutarlılıkla anlaşılması istikametinde kimi aksaklıklar yaşandı. Sōphrosynē çerçevesinde bu başlangıca yakından bakmak terimin ifade ettikleriyle ilgili belleğimizdeki olası kirliliği temizlememize yardımcı olabilir.

1940'lı yıllardan itibaren Platon metinlerin Türkçedeki erken çevirileri incelendiğinde Klasik Yunan düşüncesi çerçevesinde merkezi mevki işgal eden meziyetlerden biri olan sōphrosynē'nin ifade ettiği mefhum konusunda tam bir kafa karışıklığı olduğu göze çarpar. Şahinbaş Alki-biadēs A' tercümesinde "bilgelik" in yanı sıra "ölçülü hareketler" biçiminde bir tercümeyle de sōphrosynē'yi karşılar. Meneksenos tercümesinde ise Şahinbaş "ölçülülük" karşılığını tercih eder. Siyavuşgil Philēbos tercümesinde "ıımlılık" karşılığını yeğlerken, Akverdi kimi zaman "ölçülülük", "ölçü" kimi zaman da "bilgelik" karşılığında karar kılar. Boran ile Karasan "bilgelik" karşılığını münâsip bulurlar. Cemgil Menōn tercümesinde "ölçü" ve "ölçülülük" karşılıklarına farklı bağlamlarda başvurur. Kösemihal Kharmidēs tercümesinin önsözünde sōphrōn'un "aklı başında, olgun, ölçülü bir adam anlamına geldiği" kanaatini ifade etse de esas aldığı çeviriye riâyet ederek Fransızca saggese'ı "bilgelik" olarak karşılamayı tercih ettiğini belirtir (Kösemihal, 1949, ii). Keza Kösemihal Protagoras'ı çevirirken de ekseriyetle "ölçü", "bilgelik" karşılıklarını kullanır. Öte yandan aynı Kösemihal Lakhēs tercümesinde yine "bilgelik" in yanı sıra "isteklerimize karşı koyabilmek" gibi bir karşılığa da başvurmuştur. Suut Kemal Yetkin ile Hamdi Ragıp Atademir Phaidōn tercümelerinde tutarlı bir şekilde "ölçülülük" karşılığını yeğ tutarlar. Güney ile Ay ise Timaios'ta geçen tek sōphrosynē'yi "bilge[lik]" ile karşılarlar. Baydur Kratylos çevirisinde "akıllılık" karşılığını tercih eder. Erben Gorgias tercümesinde "ölçülülük", "ölçülü olmak" hatta "usluluk" karşılıklarına başvurur. Rohde'nin Erhat'la birlikte yayıma hazırladığı Politeia'nın ilk iki kitabının ikinci baskısında sōphrosynē'nin geçtiği tek kısımda "temkin" karşılığı bulunur. Bu saydığım tercümelere göre nispeten daha geç dönem bir çalışmada, Erhat ile Eyüboğlu Symposion tercümelerinde sōphrosynē'yi karşılamak



üzere “ölçülü olmak”, “ölçü”, hatta “akıl hazinesi” gibi ibareler kullanırlar.

Benzer şekilde sōphrōn sıfatı da Platon metinlerin Türkçedeki erken çevirilerinde nasıl karşılanacağı hususunda tereddütle kalınmıştır. Şahinbaş Alkibiadēs A’ tercümesinde “bilge” ve “ölçülü” sıfatlarıyla sōphrōn’u karşılar. Şahinbaş Meneksenos tercümesinde ise “bilge” karşılığını tercih eder. Suut Kemal Yetkin ile Hamdi Ragıp Atademir Phaidōn tercümelerinde sōphrōn için “ölçülü” karşılığını tutarlı tercih ederler. Adnan Cemgil Menōn tercümesinde “ölçülü” karşılığını kullanır. Boran ile Karasan da “ölçü” ve “ölçülü” karşılıklarını münâsip bulurken, Karasan Sophistēs tercümesinde “akıllı” karşılığını kullanır. Siyavuşgil Philēbos tercümesinde “ılımlı” ve “bilge” karşılıklarını yeğlerken, Akverdi kimi zaman “kendini tutabilen”, “bilge” kimi zaman da “ölçülü” karşılığında karar kılar. Kösemihal “bilge” olarak karşılamayı tercih eder. Güney ile Ay ise Timaios’ta sōphrōn’ları “alçak gönüllü” ve “bilge” olarak karşılarlar. Erben Gorgias tercümesinde “ölçülü” ve “uslu” karşılıklarını tercih eder. Eralp Euthydēmos, Eyüboğlu Lysis tercümesinde “ölçülü” karşılığında karar kılarlar. Erhat ile Eyüboğlu Symposion tercümelerinde sōphrōn’u karşılamak üzere “düzenli” ve “akıllı” gibi ibareler kullanır.

Ne yazık ki bu tablo bağlama uygunluktan kaynaklanan bir karşılık çeşitliliği sunmuyor. Kimi isabetli karşılıklar olmasına rağmen, bunlar metodolojik bir bilince değil, çoğunlukla rast gelmiş mütercim uyanışlarına dayanıyor. Şüphesiz bu kafa karışıklığının arkasındaki etkenlerin başında erken dönem tercümelerin önemli bir bölümünün Batı dillerinden yapılan başka tercümelemleri temel almış olması ve muhtemelen kimi durumlarda mütercimlerin terimlerin içeriği konusundaki filolojik bilgi yetersizlikleri geliyor. Aynı zamanda terimlerin yeniliği yüzünden tam terimleşmiş Türkçe karşılıklar bulmak da başlangıçta pek kolay olmamış olabilir. Ancak tercümelerdeki yerelleştirme gayreti de terimlerin somluğunu ilk feda edilecek değerlerden biri haline getiriyor. Bu netice erken tercümeler kapsamında Türkçeye mahsus bir durum değil, erken İngilizce ve Fransızca tercümelerde de bu türden yaklaşımlara rastlamak mümkün. Hep orijinal dili temel aldıkları halde antik metinlere hızla giriş yapma kaygısını taşıyan diğer modern dillerin erken çevirilerinde de olduğu gibi Türkçede de mefhumların somluğu devrin en yetkin tercümanların sezgilerine emanet edildi. Ancak şimdileyin felsefi mefhumlara ilişkin bu muğlaklıklarla



düşünmeye devam etmek bilgiye erişim biçimleri köklü şekilde değişmiş entelektüel çevrelerde pek mümkün değil. Dolayısıyla bilhassa felsefi metinlerin filolojik tutarlılık taşıyan yeni tercümeleri kadar, belli başlı felsefi mefhumların zaman içindeki değişim ve dönüşümleri çerçevesinde yerinde bir şekilde izah edilmesi elzem hale geliyor. Aşağıda sōphrosynē ile onunla aynı kökten türemiş terimler ve bu mefhumun kesiştiği başka mefhumlar eşliğinde böyle bir izâhat sunmaya gayret edeceğim.

2. Sōphrōn ve Sōphrosynē'nin Etimolojileri

Platon Kratylos (411e-412a) diyalogunda sōphrosynē'nin etimolojisini de sunar. Tek bir cümlede ifade edilen bu etimoloji büyük ölçüde modern etimolojik yaklaşımlarla paralellikler arz eder: “sōphrosynē'yi de şimdilerde “basiretin kurtarıışı” (sōtēria... phronēseōs) olarak değerlendiririz (Platon, 2016, 127-128). Modern etimolojilere geçmeden önce, Platon'un yaklaşımını enine boyuna müzakere etmekte fayda var. “Kurtarış” olarak çevrilen kelime sōtēria burada daha sonra özellikle Hristiyanlık bağlamında kazandığı eskatolojik anlamlardan oldukça uzaktır. Gerek Platon'daki gerek Platon dışındaki Klasik Çağ yazarlarındaki bağlamlarına bakıldığında daha ön plana çıkanlar sōtēria'nın eskatolojik bir yükü olmayan “selamet,” “koruma,” “muhafaza,” “emniyet” anlamlarıdır. Nitekim Proklos da Sokrates adının Kratylos'ta tam olarak verilmeyen etimolojine kendi şerhinde açıklık getirirken sōtēria'ya olan vurguyu tekrarlar. Sokrates Proklos tarafından ruhu kurtulmuş, yani emniyet altında olan, zarar görmesine imkân olmayan biri olarak sunulur.

Bu etimolojik açıklama Aristoteles tarafından da tasvip edilir. Sonrasında Stoacı filozof Khrysippos da Latince muâdili temperantia'yı ele alan Latin hatip ve düşünür Cicero da bu etimolojiyi onaylayanlar kervanına katılır. Platon'un phronēsis ile sōphrosynē arasında kurduğu bu irtibat semantik etimolojinin sunduğu tesadüfi bir tespit değildir. Nitekim modern etimolojinin açıklamaları Platon'un yaklaşımlarını destekler niteliktedir. Öyle ki Ionia lehçesindeki saos ve Attika lehçesindeki eşdeğeri olan sōs kökünün sōphrosynē'nin türemesinde oynadığı rolü modern dönemdeki etimoloji uzmanları da tasdik eder (Chantraine, 1984, 1084-1085; Walde & Pokorny, 1930, 706). Sōphrosynē'nin etimolojisinin sağladığı bu selamette ve emniyette olma fikri farklı seviyelerde erken Yunan şiirinden itibaren inşa edilmeye başlanır. Ancak sōphrōn ve sōphrosynē'nin kılıktan



kılığa giren ve bir türlü sabitlenemeyen anlamları cari olmaya devam eder.

3. Erken Yunan Şiiri'nde Sōphrōn ve Sōphrosynē'nin İfade Ettikleri

Erken dönemde kısaltılmamış biçimleriyle saophrosynē ve saōphōn kelimelerinin geçtikleri kısımlar daima şiirlere sonradan eklenmiş parçalar olarak değerlendirilmiştir (Kollmann, 1941, 12-34). Anlamlarının da oldukça sınırlı bir çerçeveye sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu dar çerçeveye karşın küçük ancak belirgin ayrımlara sahip farklı anlamlarda kullanılırlar. Genel itibarıyla bu kelimelerin vurgusu bir tür “feraset”, “açıkgözlük” ya da “cin fikirlilik” üzerinedir. Herhangi bir girişimde bulunan kişinin eyleminin sonuçlarının kendi yararına olup olmayacağı konusundaki muhasebesi saōphōn kişinin tutumunun belirleyicisidir.

Ilias'ta saōphōn kelimesinin geçtiği tek kısımda Apollon Poseidon'la teke tek bir dövüşe girse amcasının kendisine saōphōn (akl-ı selim sahibi) demeyeceğinin altını çizer (Hom. Il. 21.462-463): “Ennosigaios, “akl-ı selim sahibi” (saophrōn) olduğumu söylemezdin herhalde | şayet savaşıydım seninle birlikte fanilerin uğruna.” Apollon'un akl-ı selimi Poseidon karşısındaki kendi gücünün yetersizliğinin bilgisine dayanıyor gibi görünmektedir (North, 1966, 5). Nitekim saōphōn'un kendiliğın bilgisi çerçevesindeki bu kökensel anlamı tarihi süreçte başka kılıklarda yeniden tezahür eder.

Odyssiea'daki kısım ise “selim” olanın hangi açıdan zarar görmemiş olduğunu vurgular. Hiç beklenmedik bir şekilde Odysseus'un geri döndüğünü müjdeleyen Eurykleia'ya karşı Penelopeia şöyle söyler (Hom. Od. 23.11-13): “Sevgili anacığım, tanrılar ‘divane’ (margos) etmiş seni, yapabilir onlar | ‘bön’ (aphrōn) hale getirebilirler ziyadesiyle ‘anlayışlı’ (epiphrōn) olsa da birisi | ‘aklı-kıt’ (khaliphrōn) birini bile revan ederler ‘akl-ı selim’in (saophrosynē) yoluna.” “Anlayışlı” (epiphrōn) olmakla “akl-ı selim” (saophrosynē) arasındaki yakınlık, tam da “bön” (aphrōn) ve “aklı-kıt” (khaliphrōn) olmaktan uzaklıklarından kaynaklanır. Dolayısıyla hem sezgilerin hem düşüncelerin mercii konumundaki phronēsis bir noksanlıktan kurtularak “akl-ı selim sahibi” (saophōn) hale gelir (krş. Theog. 431; Hdt. 1.4.2; Xen. Mem. 4.3.2). Aynı kısmın biraz ilerisinde (Hom. Od. 23.30) Eurykleia bu sefer “akl-ı selim’in (saophrosynē) Telamakhos'un babasının “niyetler”ini (noēmata) gizli tuttuğu yer olduğunu ifade eder. Saophrosynē, phronēsis'i kimi noksanlıkların yol açtığı zarardan koruduğu gibi, niyetle-



rin muhafaza edildiği bir korunaklı alan olarak hizmet eder. Ancak dışarı çıkması engellenen tek unsur gizli niyetler değildir. Kişiyi bir kabahat işlemekten alıkoyan “hicap” (aidōs) gibi, saophrosynē de kişinin kendi arzu ettiği halde ortaya çıktığından çevrenin arzu etmeyeceği bir eylemi gerçekleştirmesine mani olur. Telemakhos Sparta'da Menelaos'un konuğu olduğu sırada söz söylemekten çekinince, yoldaşı Peisistratos durumu şöyle açıklar (Hom. Od. 4.158-160): “zira “akl-ı selim sahibi” (saophrōn) biri, hürmet edip çekindi yüreğinde | gelip de buraya baştan aceleci sözler etmeye senin | karşında, bir tanrının gibi bize hoş geldiği halde onun sadası.” Peisistratos'un kullandığı “hürmet edip çekindi” (nemessatai) ifadesinde başvuru nemesaō fiili “hınçlanmak” anlamına gelebileceği gibi (krş. Hom. Il. 15.103), “toplum açısından münasip olmayandan kaçınmayı” da ifade eder (krş. Hom. Il. 16.544). Bu kaçınma peyderpey kişiyi akl-ı selim sahibi yaptığı gibi, akl-ı selim sahibi oldukça da kişi bu kaçınmayı sürdürmekte ısrarcı kılar. Dolayısıyla Telemakhos'un durumunda saophrōn olmak, Apollon ve Eurykleia'daki gibi bir vaziyeti değil, aynı zamanda bir eylemin bastırılmasını ve dizginlenmesini ifade eder. Bu özelliğiyle de bir tür “saygılı bir mesafede tutan ihtiyat” (Verdenius, 1987, 66) olarak anlaşılabilir aidōs'la oldukça yakın bir yerde konumlanır. Nitekim yukarıda Apollon'un amcası Poseidon'la dövüşmekten alıkoyan saophrosynē, onun “hicap etmesi” (aideomai) ile tezahür eder (Hom. Il. 21.468). Aidōs ile saophrosynē arasındaki bu irtibat Yunan klasik çağında soykütüğe ilişkin bir bağlantının oluşturulmasına kadar vardırılır. Nitekim North'un da işaret ettiği gibi (North, 1966, 6), MÖ 4. yüzyıla tarihlenen bir epigram şöyle bir seslenişle başlar (Kaibel, 1878, 13 § 34): “Muhterem Sōphrosynē, alicenap Aidōs'un kerimesi.”

Erken Yunan şiirinin Ilias ve Odyseia dışındaki örneklerinde saophrōn'un kullanımları haddini bilmez tavırlarla karşıtlık oluşturur şekildedir. Dionysos'a İlahi'de tutsak haldeki tanrıya hürmet etmeyen tayfaların davranışları sonucunda Dionysos bir aslana dönüştüğünde geminin dümencisi “mütedil yürek”e (saophrōn thymos: Hom. Hymn. 7.49; Gören, 2021, 110) sahip biri olarak nitelenir. Dümencinin tayfalardan en önemli farkı tutsak haldeki kişinin bir tanrı olduğunu fark etmiş olmasıdır. Herkes korkudan koşuştururken, dümenci itidalini kaybetmeyen bu tavırla dümeninin başında kalmaya devam eder. Saophrosynē'nin kişinin



haddini aşmasına mani olan durdurucu gücü burada dümencinin mutedil bir ruh dinginliğini muhafaza edebilmesine imkan tanır.

Nitekim Theognis'in bir elegeia beyitinde aynı saophrôn thymos belirli bir zıtlık içinde belirginleşir: “Bunları bilip, aziz yoldaşım, hakkaniyetle amel ederek | mutedil bir yürekle ‘pervasızlık’tan (atasthalia) âri” (Thgn. 754). Ilias’ta geçtiği bir kısımda “pervasızlık” (atasthalia) ile sôphrosynê arasındaki karşıtlık sôphrosynê’nin aidôs’la yakınlığını pekiştirir. Paulydamas’ın öğüdünü dinlemeyip ahaliyi sur içine alıp güvenliğini sağlamadığından Troia ordusu hezimete uğrayınca Hektor şu sözleri söyler: “şimdi madem helâk ettirdim ahalimi ‘pervasızlığım’ (atasthalia) yüzünden, | ‘hicap ederim’ (aideomai) Troialılar’dan, feracesi-yerlerde-sürünen Troialı-kadınlar’dan.” Dolayısıyla sôphrosynê sahibi olan “pervasızlık” (atasthalia) yapmaz, olur da ortaya bir pervasızlık çıkarsa, neticede telafisi ancak aidôs (hicap) göstermekle mümkündür. Farklı bir karşıtlık Theognis’in başka bir elegeia beyitinde sôphrosynê ile hybris arasında kurulur (Thgn. 379). Hybris burada haksız davranış ya da “zulüm”dür. Bu karşıtlık Yunanca külliyatta ilk defa Theognis’te toplum barışı çerçevesinde politik bir kimlik de kazanır (Thgn. 39-42). Nitekim Epikharmos’un da mısralarında sulhun neticesi olan kişileşmiş haldeki “Sükûn” (Hâsykhia = Hēsychia) komşusu olarak Sôphrosynê’nin yakınında sakin olur (Epichar. 101; krş. Thuc. 1.84.2). Öte yandan, Theognis’te sôphrôn kişi içki masasında aşırılığa kaçmayı engeleyen bir zapt-ı nefis ile davranır, ancak sôphrosynê zapt-ı nefsin kendisi değil, nefsi zaptetmeye imkan tanıyan zihin durumunu ifade eder (Thgn. 497-498). Birbirine oldukça yakın ancak farklı anlamlarda kullanıldığı bu bağlamlarda sôphrosynê toplum ya da tanrılar nezdinde belirli bir sınırı aşmamayı, fevri itkilerle değil şuurla davranmayı mümkün kılan zihin durumunu kasteder. Ancak Klasik Yunan düşüncesinin sôphrosynê formüleştirmeleri zaman içinde daha yerli yerine oturmuş bir tanım arayışı içine girecektir.

4. Klasik Yunan’da Sôphrosynê’nin Genel Çerçevesi

Tragedya şairlerinde genel itibarıyla sôphrosynê “kendine hâkim olma” vurgusu taşımaz. Aiskhylos’ta bütünüyle eril bir erdem olarak sunulan sôphrosynê, hybris’in mümessili olduğu toplum müesseselerine (tiranlık, adaletsizlik, saldırganlık, kadınsılık ve barbarlık) karşı, yerli yerince bir “şehir-devleti”nin (polis) değerlerinin (özgürlük, adalet, saldırganlığa karşı



nefs-i müdâfaa, erkeksilik ve Hellenlik) tarafında yer alır (North, 1966, 33). Sōphrosynē ile hybris arasındaki bu net karşıtlık, neticede insanda sōphrosynē'nin “takva” (sebas) sahibi biri gibi ilahî olan karşısındaki sınırlarını ihlal etmeme biçimindeki genel çerçevesini ortaya koyar. Aşırılığı, sınırları aşmayı yasaklayan mēden agan bu türden bir sōphrosynē'nin öncelikli şiarıdır. Her ne kadar örneğin sōphrōn için cinsî açıdan “ıffetli” (Aeschl. Ch. 140; Eur. El. 1099) ya da “kendini hâkim olan” veya “zapt-ı nefis sahibi” (Aeschl. Ag. 1664; Soph. Ai. 132; krş. Plat. Rp. 415d; Xen. Hel. 6.2.39; Thuc. 3.82.8) gibi anlamlarda tragedya şairlerinin ve diğer Klasik Çağ müelliflerin müşterek kullanımları bulunsa da, bir mefhum olarak sōphrosynē'nin farklı irtifalarda farklı işlevleriyle oldukça çeşitli bir anlam alanı sunduğu ortadadır.

Nitekim Sophokles'te sōphrōn olmanın gerekleri sōphrosynē ile hybris arasındaki politik gerilimden daha ziyade zihnin işleyişine kaydırılır. Neticede insanî olan ile ilahî olan arasındaki uçurumun şuuruyla ihlalden kaçınmanın yerini, “soylu” (eugenēs) değerler taşıyan kahraman ile zaafıyla baş başa kalan sıradan insan arasındaki gerilimi yönetebilen bir zihin durumu alır (North, 1966, 50-51). “Gaflet” (atē) yüzünden manevî gözleri kör olan tragedya karakterinin sınırları ihlal ettiğini bile fark etmeyen bir kendini bilme eksikliği gerek Oidipous Tyrannos'taki Oidipous'ta gerek Antigone'deki Kreon'da gerekse Aias'taki Aias'ın zaafalarında ön plana çıkar. Sōphrosynē kendini bilmektir (sōphrosynē esti to heauton gignōskein: Plat. Alc. 1 131b; Alc. 1 133c, Amor. 138a, Ch. 164d, 165b, 167a, 169d) önermesinin Platon'daki defalarca ifade edilmesi tragedya'daki bu temsille koştuluk arz eder.

Euripides'teki aklı olanın aklı olmayana galip geldiği kendine has trajik bağlamda sōphrosynē aklın tarafındaki aktörlerden biri olarak belirir. Tutkular, ihtiraslar, öfke, hırs, oburluk ya da ayyaşlık makulleştirilmesi zihni bir tutum olarak ortaya çıkan ancak ahlakî bir sınırlayıcı olan sōphrosynē sayesinde mümkün olur. Euripidesçi aklın rehberliğiyle yola getirme vurgusu, sōphronizein fiilinin ıslah etmek, hikmetli kılmak, makulleştirmek (Eur. fr. 209.1; Plat. Gorg. 478d; Xen. Cyr. 8.6.16; Dem. 25.93) gibi anlamlarıyla öne çıktığı bir Klasik Çağ'ın bakış açısıyla beraber düşünülebilir. Aklın rehberliğinden uzaklaşmanın yeniden akılla zaptedilmesi ya da doğurtulması icap eder (Eur. H.F. 869; Thuc. 8.1.3; Xen. Mem. 2.1.16).



Şayet uzaklaşma ve yoldan çıkma icap ettiriyorsa bir tür aklını başına getirme ya da yeniden şuurunu kazandırma (Thuc. 6.78.2; Xen. Cyr. 3.1.19; Xen. An. 6.1.28) da sōphronizein fiilinin kabil oldukları arasındadır. Her ne kadar aklın sınırlayıcı ve doğrultucu yönü Euripides'te Aiskhylos ve Sophokles'tekine göre çok daha belirgin olsa da, bu bakış açısı Klasik Çağ'ın anlayışlarına farklı seviyelerde sinmiştir. Nitekim kelimenin iffet, imsak, itidal, temkin, ayıklık yahut [cinsî açıdan] kendini zaptetme (Democr. DK 68 B 210; Aristoph. Nub. 962, Pl. 563; Plat. Phaedr. 237e; Aristot. Pol. 1263b9; NT I. Tim. 2.9) anlamlarındaki kullanımları erken Yunan düşüncesinden Yeni Ahit'e kadar takip edilebilir. Özellikle belirli hazlara ve arzulara "hâkimiyet" (Plat. Rp. 430e; Symp. 196c) vurgusu Platon'da da belirginleşir. Keza Thoukydides'te "yüreklilik" (eupsykhia) ve "ihtiyat" (euboulia) ile ilişkilendirilen sōphrosynē (Thuc. 1.84.2) bir tür "cesaret"le (andreia) de bağlantılıdır.

Ancak bu kullanımlar Platon'da sōphrosynē'nin bütün bu çerçeveye sınırlı tutulabileceği anlamına gelmez. Platon Klasik Çağ yazarların çeşitli kullanımlarını, mefhum haline gelme sürecindeki bir kelimenin doğal koşullarında gözlemlenebileceği bir temaşa alanı olarak değerlendirir. Temaşa edilen kelime damıtılıp yoğunlaşarak bir mefhumun çok yönlü, çok anlamlı, güçleri tanımlanmış görünümüne kavuşmasına hizmet eder.

5. Platon'un Kharmidēs'inde Sōphrosynē'nin Tanımları

Bütünüyle sōphrosynē temasına hasredilmiş Platon'un Kharmidēs diyalogu, mefhumun tarihi seyrini ve gelişimini hesaba kattığını belli eden oldukça kendine has bir açılış yapar. Cepheden dönen Sokrates "en yakışıklı" (kallistos) olana arzu besleyen "âşıklar"ının (erastai) sohbetine rast gelir (Plat. Ch. 154a). En yakışıklı olarak nitelenen Kharmides baş ağrısından müzdariptir. Sokrates bu ağrıyı Thrakialı tanrı-hekim Zalmoksis'in öğretisine dayanan bütüncül bir tıp yaklaşımıyla iyileştirilebileceğini ileri sürer ve bu tedavi biçiminin nihai amacı ruhu sōphrosynē'ye erdirmektir (Plat. Ch. 156d-157a). Ancak bu tedavi hastaya verilecek bir şifalı bitki yaprağının bir "efsun"la (epōidē) tamamlanması sayesinde neticeye ulaşır. Efsunlanıp sōphrosynē'ye sahip olmak ve baş ağrısından kurtulmak üzere Kharmides Sokrates'e teslim olur. Halbuki kendisi amca oğlu Kritias'ın gözünde zaten "açık ara kendi emsalleri ve diğerlerinin hepsi içinde tam da en sōphrōn kişi"dir (pany poly sōphrosynestatas einai tōn nyni: Plat.



Ch. 157d). Ancak Sokrates, şayet Kharmides sōphrosynē'ye sahipse veya hut da yeterince sōphrōn ise Zalmoksis'ten öğrenilmiş efsunun elzem olmadığını vurgular (Plat. Ch. 158b-c). Parça-bütün ilişkisi hususundaki bu tartışmada, ancak bütünün sağlıklı olmasıyla parçanın da sağlıklı olabileceği, dolayısıyla ancak ruhta sōphrosynē'nin bulunması sayesinde bedene bir şifalı bitki aracılığıyla şifa verilebileceği vurgulanır (Coolidge, 1993, 30-32). Ancak bu tıbbi analogi, Sokrates'in soruşturmasının ruhu sağaltmaya yönelik bir eylem olduğunu vurgulamak üzere yapılır.

Diyalogta bundan sonrası Kharmides'in sōphrosynē'ye sahip olup olmadığının dolayısıyla sōphrosynē'nin gerçekte ne olduğunun sorgulanmasıyla geçer. Diyalogun kimi dramatik ayrıntıları dahi sōphrosynē'nin yoldaşı olan mefhumlardan ayrılışını sezdirme gayesi taşır. Kharmides'in soruşturulacak oluşu kendisinin yüzünün kızarmasına neden olur; bu vesileyle “mahçubiyet”in (to aiskhyntēlon) onun yaşındakilere ne denli yakıştığı vurgulanır (Plat. Ch. 158c). Halbuki ilerleyen aşamada sōphrosynē'nin yüzün kızarmasıyla ortaya çıkan mahçubiyetten ne denli uzaklaşan incelikli bir mefhum olduğu aşama aşama ortaya koyulacaktır. Nitekim ilk soruşturma yolu sōphrōn olan kişide “belirli bir duyusu” (aisthēsis tis) ortaya çıkaracağı, bunun tespit edilmesi gerektiğidir. Bu girişim ilk tanımın ifade bulmasına yol açar:

1. Kharmides'in Birinci Tanımı: “Bir tür ‘sakinlik’ (hēsychiōtēs)” (Plat. Ch. 159b1-160d4).

Kharmides'in bu sakinliği “her şeyi nizami ve sakince yapmak” (to kosmiōs panta prattein kai hēsychhēi) şeklinde açıklaması onun verdiği örneklerle (yolda yürürken ve sohbet ederken) daha net hale gelir (Plat. Ch. 159b). Sokrates'in bu tanımı yavaşlık-hızlılık karşıtlığı çevresinden ele almasıyla, hēsychiōtēs'in hem ruhani hem fiziki olarak hareketsizliği vurgulayan bir terim olarak ele alındığı ortaya çıkar. Dolayısıyla “nizami/yerine göre” (to kosmiōs) olmanın böyle olamayacağı temellendirilir. Bu sefer Kharmides sōphrosynē'ye evvelden beri yoldaşlık eden başka bir mefhumu gündeme getirerek onu tanımlaya yeltenir:

2. Kharmides'in İkinci Tanımı: “Bir tür ‘hicap/edep’ (aidōs)” (Plat. Ch. 160d5-161b4).

Kharmides'in yeni tanımında sōphrosynē “mahçup olmayı ve mahçup



bir insan"ın (aiskhynesthai poiein hē sōphrosynē kai aiskhyntēlon) meydana gelmesini sağlar. Sokrates'in bu tanımı ele alırken "nizami/yerine göre" (to kosmiōs) olanla oldukça yakın bir yaklaşımı yansıtan "yerli yerinde" (to kalon) olmayı kanıtlamasından kullanmaya devam etmesi kayda değerdir. Sokrates ardından to kalon ile to agathon'un birbiriyle içiçe geçtiği kalokagathia idealini hatırlatır tarzda Odysseia'dan bir alıntı yaparak kanıtlamasını sürdürür: "hicabın/edebin muhtaç kişide bulunması iyi değildir" (aidōs d' ouk agathē kekhrēmenōi andri pareinai: Plat. Ch. 161a = Hom. Od. 17.347). Dolayısıyla yerine göre iyi olan aidōs ile her durumda iyi olması gereken sōphrosynē'nin de ayrılık zamanı gelmiştir. Yeniden tanımı çürütülen Kharmides bu sefer bir ruh durumu yerine, bir eylem durumuna tanımı için müracaat eder:

3. Kharmides'in Üçüncü Tanımı: "Kendisine ait işleri yapmak (to ta heautou prattein)" (Plat. Ch. 161b4-162b11).

Kharmides'in yeni manevrasının Kritias'tan mülhem olduğu Sokrates'in gözünden kaçmaz. Ancak bu manevranın arkasındaki asıl niyetin Klasik Atina'da oldukça rahatsızlık yaratan, komedy sahnesinde de alay konusu olan (krş. Aristoph. Ach. 833) bir tutumdan kaçınmak olduğunu fark eden Sokrates, farklı işler yapmanın daima bir tür "işgüzarlık" ya da "başkalarının işine burnunu sokma" (polypragmosynē) olmadığını temellendirme gayretine girer. Ancak asıl dikkat çekici terim şimdilik hasır altı edilir: "Kendisine ait [şeyler]" (ta heautou). Kritias ilk tanımında bu vurguyu ihmal etmeyi tercih edip ikinci tanımında daha güçlü bir şekilde müzakeredeki rakibi Sokrates'e yüklenir:

4. Kritias'ın Tanımı (Üçüncü Tanımın Yorumlanması): "İyi/soylu şeylerin eylemi veya imali (hē tōn agatōn praxis ē poiēsis)" (Plat. Ch. 162c1-164d3).

Kritias müzakerede Kharmides'in yerini alırken, birbirine oldukça yakın anlamlı iki mefhumu gündeme getirir ve bunların kesin bir şekilde birbirinden farklı olduğu üzerine kanıtlamasını kurar (Plat. Ch. 163b): "Bir iş işlemek" (to ergazesthai) ve "bir şey imal etmek ya da birini bir hale getirmek" (to poiein). Bu ayrımın barizliğini belirtmek için "iş işleyen" kişiye bir "genelev" (oikēma) çalışanını örnek verir. Başkaları için bir şey imal edenlere göre, bir iş işleyen kişiler farklıdır. İş görenlerin hepsine iyi demek mümkün değildir. Halbuki imal edilen neticede iyiye de kullanılsa



kötüye de kullanılsa iyidir. Bu Sokrates'in vereceği hekim örneğinde çatal-
lanan bir görünüm sergiler. Bir hekim “birini sağlıklı hale getirerek” (hygia
tina poiōn) hem kendisi hem de onu uyguladığı kişi için yararlı bir şey
yapmış olur (Plat. Ch. 164a-b). Ancak bu sefer de şu soru belirginleşir.
Hekim hekimlik yaptığı için mi yoksa ortaya çıkardığı yararlı sonuç yü-
zünden mi sōphrōn sayılabilir? Yararlı bir sonuç alıyorsa, bunu nasıl yaptır-
ğını bilip bilmemesinin bir önemi var mıdır? Sokrates'in Savunması'nda
(Plat. Ap. 21a23b, 28b30b) da merkezi rolü olan bu ne yaptığını bilmek
Kritias'ın yapacağı yeni tanıma zemin hazırlar:

5. Kritias'ın Yeni Tanımı: “Kendini bilmek (to gignōskein heauton)”
(Plat. Ch. 164d4-165c4).

“Sōphrosynē kendini bilmektir” (sōphrosynē esti to heauton
gignōskein: Plat. Ch. 164d, 165b, 167a, 169d) tespiti bu kısımda birkaç kez
tekrarlandığı gibi, başka Platon diyaloglarında da ifade edilir (Plat. Alc. 1
131b; Alc. 1 133c, Amor. 138a). Sokrates müzakerenin seyrini belirleyen bir
tutum sergilemiş gibi görünmekten imtina ederek, araştırmayı sürdürme
sürdürme kendisinin de daha önceden bilmediği sonuçlara ulaştığını ifade
eder. Müzakerenin bu aşamasında Sokrates'in birkaç kez tekrarladığı
skeptomai fiili, araştırmanın anlamak üzere inceleyen bir gözle sürdüğün-
nü, Sokrates'in zaten hazırladığı önermeleri sıralamadığını vurgular. Kri-
tias ve Sokrates'in gözleri bu sefer sōphrosynē'nin bir tür “uzmanlık bilgi-
si” (epistēmē) olduğu temel kanaatine çevrilir. Bu altıncı aşama
epistēmē'ye yoğunlaşarak bir tanım arayışıyla sürer:

6. Sokrates ile Kritias'ın Epistēmē Tartışması: “Kendisinin bilgi-
si”nden (epistēmē heautou) “kendinin bilgisi”ne (epistēmē autēs) (Plat.
Ch. 165c4-166e3).

Esasen “kendilik” üzerine girilen bu müzakere, iki tür kendiliği peşi
sıra gündeme getirerek bilme çerçevesinde kişinin özelindeki bilginin
tikel niteliğinden nesnelere yönelen bilginin tümelliğine doğru bir gidişat
sunar. Öyle ki dönüşlü heautos'la kurulan “bir kişinin kendisine ilişkin
bilgisi” (epistēmē heautou) tikel olarak kişinin sōphrōn olmasının ön ko-
şulu sayılırken, her bir bilgi alanında sōphrōn olma için yeterli olamaz.
Zira hekimliğin bilgisine sahip kişi, kendisini bilerek değil, hekimliğin
“kendi”sini (autos) bilerek hekim olarak sōphrōn olabilir. Bu noktada
Kritias ve Sokrates'in birbirinden oldukça farklı “kendini bilme” mefhum-



ları ortaya koydukları söylenebilir (Tsouna, 2022, 23–28). Sokrates’in ki insani hikmetin sınırlarını fark etmeye yoğunlaşırken, Kritias’ın ki kendini içine kattığı aristokratik ferdin bu sınırları aşabilme doğrultusunda adım atabilmek üzere kendi istidatlarının farkında olmasına odaklanır. Öyle ki burada heautos sıfatının müphemliğine bilinçli bir şekilde başvurularak epistēmē heautou ibaresiyle bir uzmanlık alanın kendine ait bilgisi de kastedilir. Dolayısıyla zorunlu olarak “uzmanlık bilgilerinin bir uzmanlık bilgisi” ya da “erbablığın erbablığı” (epistēmōn epistēmē) olmak durumundadır:

7. Kritias’ın Nihai Tanımı: “kendinin bilgisi”ne (epistēmē autēs) ve “bilginin bilgisi” (epistēmē epistēmēs) (Plat. Ch. 166e4-167a8).

Neticede bu tartışma bilginin bilgisinin yanı sıra “bilgi yoksunluğunun bilgisi”ni (anepistēmōsynēs epistēmē) de gündeme getirir (Plat. Ch. 166e7-9). “Bilgi”nin (epistēmē) ne olduğu hususundaki tartışma, “bilmek ne bildiğini ve ne bilmediğini bilmektir” (to eidenai ha te hoiden kai ha mē hoiden) tespitiyle sonuca bağlanır (Plat. Ch. 167a). Ancak bu aşamada yeni bir sōphrōn tanımı gündeme gelir: “Kendisini bilmenin bizatihi bilgisine sahip biri” (tis ekhei epistēmēn hē autē autēn gignoskei). Bu kişinin kendini bildiğini varsaymak akla yakındır; ancak “nasıl olur da neyi bilmediğini bilebilir?” sorusu “çıkamaz”a (aporia) doğru sürüklenen müzakereyi cevapsız bir soruyla başbaşa bırakır (Plat. Ch. 169e). Kendinin bilgisinin Kritias ve Sokratesçe yapılan farklı mefhumlaştırmaları gnōsis (tanıma ya da aşına olma) ile epistēmē (uzmanlık bilgisi ya da ilim) arasında müphemleştirilen bir bilgi tanımının alanında devam eder. Sokrates bu müphemliği kesin bir şekilde ortadan kaldıracak adımı atmadan, kendini soruşturan kişinin ananevi erdemlerin sınırlarını keşfedebileceğini ortaya koyar (Schmid, 1998, 56). Aşama aşama kendini bilmenin diğer bilgi türelerinden ayrılığı neticesinde nihai yararının anlaşılmağına doğru sürüklenen diyalogun “çıkamaz”ı (aporia), Kritias’ın sōphrosynē’yle bitişik saydığı ananevi erdemlerden ayrılığı ortaya koyulur. Kritias’ın ve Sokrates’in kendini bilmeyi mefhumlaştırma denemeleri, sōphrosynē’nin tarihi süreçteki yoldaşlarından nasıl ayrıldığına ortaya koyar.

Ksenophon’un Hellenika eserinde Kritias “menfaatperestlik”i (pleoneksia) ve “çıkar” (kerdos) peşindeki tutumuyla resmedilir (Xen. Hell. 2.3.17, 21; Pownall, 2012, 1–17). Benzer şekilde başka eserlerinde de Kse-



nophon Kritias'ı Sokrates'ten ayrılıp Thessalia'ya sürgüne gittikten sonra sergilediği yerleşik sōphrosynē anlayışlarına uygun olmayan tavırları ve Sokrates'ten öğrendiği bu erdemi “talim” (askēsis) ile güçlendirmemesi yüzünden eleştirir (Xen. Mem. 1.2.12-16, 24; 1.3.7-8).

Oysa Kharmidēs aristokratik bir sōphrosynē anlayışının Ksenophon'dan çok farklı bir çerçeveden eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Özellikle Kritias'ın soruşturmaya dahil olmasıyla bu eleştiri daha da bariz bir çerçeve kazanır. Ksenophon'un tersine, Platon Kritias'ın Sokrates'ten uzaklaşması yüzünden yozlaştığı gibi bir argümana girişmez; bunun yerine sahip olduğu ve amca oğlu Kharmides'te cisimleşen –dolayısıyla şeceresinde dahi görünür olan– aristokratik sōphrosynē'nin tanımını üzerinde bir tartışmaya girişir (Gottesman, 2020, 254-256). Neticede Platon'un niyeti Kritias örneğini kullanarak sōphrosynē'yi doğudan aristokratik değerlere dayandırmadan yeniden mefhumlaştırmaktır. Bu mefhumlaştırma ananevi erdemlerin sunduğu insan modelinden, Sokrates'in Savunması'nda tanımlanan kendini bilmenin yeniden ele alındığı Platoncu bir insan modeline geçişi temsil ediyor (Levine, 2016, 176).

İlk olarak, aşk ve “en yakışıklı” (kallistos) olarak tasvir edilen Kharmides'e yönelik arzuyla açılan diyalog, sōphrosynē'nin erken Yunan şiirindeki ve klasik tragedya sahnesindeki yoldaşı aidōs'tan (hicap/edep) kopuşunu izah ederek başlar. Ksenophon'da Sokrates'in sıklıkla enkrateia (zapt-ı nefis) sahibi bir kişi olarak sunulmasına rağmen (krş. Xen. Mem. 1.2.1; 1.2.14; 1.3.5-14 vs.; Xen. Ap. 16), Kharmidēs'teki tanımların hiçbirinde sōphrosynē bir tür enkrateia'ya indirgenemez. Nitekim enkrateia, yalnızca sōphrosynē'nin bir yönüdür ve neticede ne bilginin bir şubesi ne de bir erdem, bunun yerine sadece bir tür tamamlayıcı mizaçtır (Dorion, 2007, 137-138). Bu nedenle Kharmides'in yüzün kızarmasıyla somutlaşan (krş. Xen. Mem. 1.2.26; Arist. Rhet. 1390b), sōphrosynē'nin arzuları ve hazları denetim altında tutmak ya da evli kadınlarda eşine sadakat, genç kızlarda iffet, delikanlılarda âşıklarına karşı edepli davranmak şekilde idealleştirilen bir formuyla karıştırılmamalıdır (Rademaker, 2005, 257-262).

İkincileyin yukarıda değindiğimiz selametli ve sıhhatli bir phrōnēsis vurgusunun, Sokrates'in tıbbi-felsefi uygulamaları sayesinde, görüldüğü kadar net olmadığı, parça-bütün ilişkisi yerli yerine oturtulmadıkça böyle



bir sıhhate kavuşmanın mümkün olmadığı ortaya koyulur. Neticede sōphrosynē etimolojik kökleriyle dayandığı kaynak o olsa da, phronēsis'in ya da bir tür pratik hikmetin bir ürünü değil, onu kapsayan bir mefhum olarak ele alınır.

Üçüncü olarak sōphrosynē, Platon'un çağdaşlarında gerek erkeksi (Aristoph. Nub. 727-729, 962-982; Eur. Bac. 504, 641) gerek kadınsı (Aeschl. Supp. 198, 710, 724, 992; Soph. Ai. 586; Aristoph. Lys. 507-508) değerler açısından ifade edilen “sakinlik” (hēsychiotēs) ve “ışgüzarlık etmemek”ten (apragmosynē) uzaklaşan bir mefhumlaştırmayla ele alınır (Rademaker, 2005, 263-266). Her seferinde bu erken mefhumlarla yollarını ayıran sōphrosynē tam bir kopuş yerine bu mefhumları kendi veçhelelerinden biri haline getirir ve kendi potasında eritir.

Diyalogun sonu müstakbel tiran Kritias'ın Kharmides'e Sokrates'ten ders almasını emretmesiyle, belirli bir karşıtlığı vurgulayarak sonlanır. Kritias'ın vasisi olduğu Kharmides'e yönelik emredici “cebir”i (bia) Sokrates'in altını çizdiği bir husus olur. Sokrates'in değinisi, sōphrōn olmanın “adil” ya da “doğru” (dikaios) olmakla olan akrabalığını hatırlatır (krş. Lys. 1.28). Nitekim ananevi erdemler itibarıyla, sōphrosynē başkalarının hakkını çiğnemeyen, bu dengeyi korumak adına “istişare” (boulē) önemseyen bir çizgidedir (Plat. Ch. 176d; krş. Thgn. 41, 379, 431, 437, 454, 701, 754, 756, 1082a). Ancak Sokrates sōphrosynē'yi bu türden bir “doğruluk”u ya da “hakkanîyet”i (dikē) de kapsayan ancak ondan ibaret olmayan bir mefhum olarak düşündüğünden, Kritias'ın emredici “cebiri”ne (bia) itiraz etmeden Kharmides'le bu konularda söyleşmeyi kabul eder. Sōphrosynē'nin “adilet”le (dikaiosynē) de yolları bu noktada ayrılmakta, daha doğrusu kapsayıcı bir şemsiye haline gelerek adil olmanın da içerildiği bir mefhumlaştırma olarak tescillenmektedir.

Sonuç

Homerosçu mısralarda ve arkaik Yunan şairlerinde belirli meziyetlerle ilişkilendirilen ve aristokratik değerlerin taşıyıcısı olan insanın nitelikleri olarak belirginleşen belli başlı öbür kelimeler –örn. alētheia, logos, aretē vb.– gibi, sōphrosynē de erken dönemde yüklendiği anlamlar itibarıyla bariz bir çeşitlilik içinde görünür. Bu çeşitlilik farklı düzeylerde sınırların ihlal edilmediği bir haddini bilirlik kadar, gerektiğinde çıkar yolu kestirebilmeyi kapsayan bir feraset ve açıkgozlüğü, ilahi olanı tanıyıp icap eden



yiğitlikle karşısında durabilmeyi de ifade eder. Bu nedenle erken örneklerinde daha sonra Klasik Çağ'da standart karşılıklarla anılan mefhumların çok farklı anlamları olduğu unutulmamalıdır. Nitekim sōphrosynē ve bu ismin sıfat hali sōphrōn'un erken dönemdeki kullanımları bu konuda gösterilmesi gereken dikkati oldukça elzem hale getirmektedir. Farklı bağlamlarda sōphrōn olan kişinin davranışına yansıyan meziyeti birbirinden oldukça farklı olduğundan, sōphrosynē'nin genelgeçer bir "ölçülülük" mefhumuyla karşılanması mümkün değildir.

Öte yandan, Klasik Çağ'ın mefhumlaştırmaları farklı perspektiflerde farklı standartlaştırmalar sunar. Sōphrosynē'nin tragedyadaki değişik görünüşleri kadar, Ksenophon ve Platon'daki birbirinden farklı mefhumlar olarak tanımlanmaları da bu türden birden fazla standartlaştırma denemeleri bulunduğunu göstermektedir. Yukarıdaki çözümlemede görüldüğü üzere, Platon'un Kharmidēs'te yaptığı kendine has mefhumlaştırma stratejisi başta geleneğin farklı kabullerini ele alıp sōphrosynē'nin kapsayıcılığını ortaya koymaya, sonrasında da kendi çağdaşı cari mefhumlaştırmalarla hesaplaşmaya yoğunlaşır. Diyalogun dramatik kurgusu dahi bu iki ana stratejiyi birbirinden ayırmak üzere planlanmıştır. Henüz müzakere başlamadan sōphrosynē'nin Klasik Çağ'daki en genel ifadesi olan arzuların ve hazların denetim altında tutulmasını ima eden bir bağlamla, Kharmides'in herkes tarafından arzulanan yakışıklılığı ve âşıklarının çokluğuna dikkat çekilir. Diyalogda bu en genel çerçeveden aşama aşama özelleşen bir çerçeveye doğru ilerlenir. Nitekim Kharmides'in konuşucu olduğu bölümde geleneğin gözündeki bir erdem olarak sōphrosynē'nin tanımlarıyla ilgilenirken, Kritias'ın fiilen müzakereye katılmasıyla kelimenin yeni mefhumlaştırmasının belirginleştirilmesinde iki farklı "kendini bilme" anlayışına müracaat edilir.

Platon'un bu mefhumlaştırma stratejisi, kendi felsefi terminolojini inşa etme biçimi kadar, kökleri ve komşu dalları olarak farklı mefhumlarla ilişki içinde olan Klasik Çağ'ın mefhumlaştırmalarının ne denli "tartışmaya açık" mefhumlar oluşturduklarını ortaya koymaktadır. Bu durumdan, Klasik Yunan düşüncesinin mefhumlarının daima eski yoldaşlarıyla bir ilişki ve bir tür rekabet içinde nihai konumlarına tırmandıkları anlaşılmaktadır. Bu doruk noktaları sabit, tartışılmaz, geriye dönük olarak farklı tarihi seviyelere giydirilebilir mefhumlara değil, kendi mefhum yoldaşları-



nı geride bırakarak gücünü korumaya ve bir süreliğine etkilerini devam ettiren mefhumlaştırmalara işaret eder. Bir mefhumlaştırma hayatiyetini ya ürettiği mefhumun felsefi gücüyle o dorukta uzun süre kalarak ya da yalnızca lugattaki bir maddede iz bırakarak devam ettirir. Filolojik bir hassasiyetle bu hayatiyetin sınırlarının çizilmesi ya da birbirinin üzerine binen mefhumlaştırma alanlarının arasındaki çizgilerin silikliğinin fark edilmesi, mefhumların felsefi gücünün yerinde bir şekilde ifadesinin yegane teminatıdır.

Kaynaklar

- Chantraine, P. (1984). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris: C. Klincksieck.
- Coolidge, F. P. (1993). The Relation of Philosophy to Σοφροσύνη: Zalmoxian Medicine in Plato's *Charmides*. *Ancient Philosophy*, 13(1), 23–36.
- Curzer, H. J. (1997). Aristotle's Account of the Virtue of Temperance in *Nicomachean Ethics* III.10–11. *Journal of the History of Philosophy*, 35(1), 5–25.
- Dorion, L.-A. (2007). Plato and Enkrateia. In C. Bobonich & P. Destrée (Eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* (119–138). Leiden/Boston (MA): Brill.
- Eflâton. (1942a). *Birinci Alkibiades*. (İ. Şahinbaş, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1942b). *Lakhes*. (Ş. Kösemihal, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1942c). *Lysis*. (S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1942d). *Menon*. (A. Cemgil, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943a). *Phaidon*. (S.K. Yetkin & H.R. Atademir, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943b). *Phaidros*. (H. Akverdi, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943c). *Philebos*. (S. E. Siyavuşgil, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943d). *Protagoras*. (Ş. Kösemihal, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943e). *Sofist*. (M. Karasan, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1943f). *Timaios*. (E. Güney & L. Ay, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1944a). *Devlet Adamı*. (B. Boran & M. Karasan, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâton. (1944b). *Meneksenos*. (İ. Şahinbaş, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.



- Eflâtun. (1945). *Euthydemus*. (H.V. Eralp, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Eflâtun. (1946a). *Devlet I-II*. (G. Rohde & A. Erhat, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Eflâtun. (1946b). *Gorgias*. (R.H. Erben, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Eflâtun. (1949). *Kharmides*. (Ş. Kösemihal, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Eflâtun. (1958). *Şölen*. (A. Erhat & S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gören, E. (Çev.). (2021). *Homerosçu İlahiler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gottesman, A. (2020). The *Sōphrosynē* of Critias: Aristocratic Ethics after the Thirty Tyrants. In D. C. Wolfsdorf (Ed.), *Early Greek Ethics* (243–261). Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1983). *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 40: Einführung In Die Metaphysik*. (P. Jaeger, Ed.). Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 29/30: Die Grundbegriffe Der Metaphysik - Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2011). *Gesamtausgabe: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976: Vorträge Und Aufsätze*. (F.-W. Hermann, Ed.). Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.
- Humble, N. (2009). *Sōphrosynē* and the Spartans in Xenophon. In S. Hodkinson & A. Powell (Eds.), *Sparta: New Perspectives*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Kaibel, G. (1878). *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*. Berlin: G. Reimer.
- Korobili, G., & Stefou, K. (2021). Plato's Charmides on Philosophy as Holistic Medical Practice. In C. Thumiger (Ed.), *Holism in Ancient Medicine and Its Reception* (s. 201–219). Leiden/Boston (MA): Brill.
- Levine, D. L. (2016). *Profound Ignorance: Plato's Charmides and the Saving of Wisdom*. Lanham/Boulder/New York (NY)/London: Lexington Books.
- Merk, A. (Ed.). (1957). *Novum Testamentum Graece et Latine*. Roma: Pontificii Instituti Biblici.
- Montanari, F. (2018). *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill.



- North, H. (1966). *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Platon. (2016). *Kratylos Giris, Metin, Ceviri ve Dizimler, Cilt 1*. (E. Gören, Çev.). İstanbul: Dergâh.
- Pownall, F. (2012). Critias in Xenophon's *Hellenica*. *Scripta Classica Israelica*, 31, 1-17.
- Proklos. (2016). *Adlandırmanın Ontolojisi: Platon'un "Kratylos"una Yorum*. (E. Gören, Çev.). İstanbul: Dergâh.
- Rademaker, A. (2005). *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*. Leiden/Boston (MA): Brill.
- Rahlfs, A. (Ed.). (1979). *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Schmid, W. T. (1998). *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*. Albany (NY): State University of New York Press.
- Schöpsdau, K. (1986). Tapferkeit, Aidos und Sophrosyne Im Ersten Buch Der Platonischen Nomoi. *Rheinisches Museum Für Philologie*, 129(2), 97-123.
- Tsouna, V. (2022). *Plato's Charmides: An Interpretative Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuozzo, T. M. (2011). *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verdenius, W. J. (1987). *Commentaries on Pindar: Volume I, Olympian Odes 3, 7, 12, 14. Commentaries on Pindar*. Leiden: E. J. Brill.
- Von Arnim, H. F. A. (1903). *Stoicorum Veterum Fragmenta, Vol 1: Zeno Et Zenonis Discipuli*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Walde, A., & Pokorny, J. (1930). *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, Vol. I*. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter.

Öz: Klasik Yunan düşüncesinde felsefi birer mefhum biçiminde yerleşik hale gelmeden önce ananevi değerlere işaret eden kimi kelimeler zamanla cesamet kazanmış, çok boyutlu bir görünüme kavuşmuştur. Nitekim Yunan düşüncesinde pek çok mefhum bir "rekabet" (agōn) ortamı içinde rakibi olan farklı mefhum namzetleriyle girdiği başa baş bir mücadelenin sonucunda nihai markamlarına oturmuştur. Bu süreçte yoldaşı olan mefhumlarla zamanı geldiğinde



yolunu ayırarak Yunan insanının sahip olması gereken temel “meziyetler” (aretai) olarak Klasik Yunan düşüncesindeki hâkim konumlarına yerleşmişlerdir. Bu sürecin bir neticesi olarak, sōphrosynē'nin tam olarak hangi meziyeti, hangi duylara hitap eden hazların denetlenmesini, bilgeliğin filizlenme zemini olarak hangi türden bir ahengi ifade ettiği Klasik Yunan düşüncesinin temel sorunlarından biri olarak Antik Çağ'da dahi tartışma konusu edilmiştir. Bu nedenle sōphrosynē'nin farklı bağlamlarda ifade ettiği meziyetin yerinde bir şekilde karşılanması hususu bir tercüme probleminden öte düşünce ve yaşama kültürü tarihine ilişkin bir muğlaklık sorunu oluşturuyor. Bu makalede, sōphrosynē'yi tarihi süreç içinde takip ederek genelde onun gibi atıf alanı geniş mefhumların tek bir bağlamdan anlaşılamayacağını, bu tip mefhumları anlamak üzere bağlamlar üstü bütüncül bir bakışa ihtiyacımız olduğunu, ancak bu takibatı özelde de Platon'un Kharmidēs diyaloguna uygulayarak bir kelimeye felsefi bir kimlik kazandırma yolundaki mefhumlaştırma stratejilerinin bir iskeletini idrak etmemizi mümkün kılacağını ortaya koymaya çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Sōphrosynē, aretē, kendini bilme, mefhumlaştırma, Platon, Kharmidēs.

