

ULUSLARARASI
FELSEFE ARAŞTIRMALARI
DERNEĞİ
(U F A D)

AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏ VƏ
SOSIAL-SİYASİ
ELMLƏR ASSOSİASIYASI
(A F S E A)

FƏLSƏFƏ və sosial-siyasi elmlər

elmi-nəzəri jurnal

<i>PHILOSOPHY</i>		<i>FELSEFE</i>
<i>and</i>		<i>ve</i>
<i>SOCIAL-POLITICAL</i>		<i>SOSYAL-SİYASAL</i>
<i>SCIENCES</i>		<i>BİLİMLER</i>

1 (44)

Bakı - 2019

Redaksiya Şurası:

Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov (baş redaktor), Prof. Dr. Kənan Gürsoy (Türkiyə), Prof. Dr. Zarema Şaukenova (Qazaxıstan), Prof. Dr. Niginahon Şermuhammedova (Özbəkistan), Prof. Dr. Jildız Urmanbekova (Kırgızistan), Prof. A.N.Çumakov (Rusiya), Prof. Dr. Könül Bünyadzadə (Azərbaycan), Prof. Dr. Ebulfez Süleymanlı, Prof. Dr. Nedim Yıldız (Türkiyə), Prof. Dr. Aydın Işık (Türkiyə)
Prof. Dr. Nəbi Mehdiyev (məsul katib).



ISSN 1810- 9047

Redaksiyanın ünvanı:

AFSEA

UFAD

*Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 45
Tel.: (994-12) 498-17-45
Mobil: (994-50) 212-90-47*

*Beylerbeyi Mahallesi Yalıboyu
caddesi, Arabacılar sokak 11/3
İstanbul, Tel.: (90) 216 318-14-28*

E-mail: jurnal@felsefedunyasi.org

©UFAD, 2019

©AFSEA, 2019

MÜNDƏRİCAT

<i>Redaksiya Şurasından.....</i>	<i>5</i>
----------------------------------	----------

Məqalələr

<i>Nəbi MEHDİYEV – Rus düşüncəsi üzərinə bəzi mülahizələr</i>	<i>15</i>
---	-----------

<i>MALENKO S.A. – Rus kitab mədəniyyətində müqəddəs semiotika</i>	<i>23</i>
---	-----------

<i>Andrey NEKİTA – Müqəddəs Rusiya konseptində Novgorod monastr şəfəsi.....</i>	<i>34</i>
---	-----------

<i>Songül DAĞTAŞOĞLU – Siyasi xəyal: utopiya ideal dövlət və ideal fərd dizaynı kimi</i>	<i>45</i>
--	-----------

<i>Mustafa MACİT – V. Kandinski və T. V. Adornonun 20-ci əsrin bəstəkarı Şoenbergin on iki tonlu musiqisinə dair mülahizələri.....</i>	<i>57</i>
--	-----------

Tərcümələr

<i>Səlahəddin XƏLİLOV. Fəlsəfə və milli ruh</i>	<i>71</i>
---	-----------

<i>Table of Contents</i>	<i>88</i>
--------------------------------	-----------

İÇİNDEKİLER

<i>Yayın Kurulu`ndan</i>	<i>5</i>
--------------------------------	----------

Makaleler

<i>Nebi MEHDİYEV – Rus Düşüncəsi Üzerine Bazı Mülahazalar</i>	<i>15</i>
---	-----------

<i>S.A. MALENKO – Rus kitap kültüründe kutsal göstergebilim.....</i>	<i>23</i>
--	-----------

<i>Andrey NEKİTA – Kutsal Rusya Kavramında Novgorod Manastırı İyileştirmesi</i>	<i>34</i>
---	-----------

<i>Songül DAĞTAŞOĞLU – Siyasi Bir Hayal: İdeal Devlet ve İdeal Birey Tasarımı Olarak Ütopya</i>	<i>45</i>
---	-----------

<i>Mustafa MACİT – W. Kandinsky ve T. W. Adorno'nun 20. yüzyıl bestecisi Schoenberg'in on iki ton müziği üzerine mülahazaları</i>	<i>57</i>
---	-----------

Çeviriler

<i>Selahaddin HALİLOV. Felsefe ve Milli Ruh</i>	<i>71</i>
---	-----------

<i>Table of Contents</i>	<i>88</i>
--------------------------------	-----------

Dünya kontiniumundan *İnsan kontiniumuna*:

Jurnalımızın bu sayında milli kültür/mədəniyyət məsələləri ilə yanaşı, insanın/insanlığın mahiyyəti, həyatın mənası kimi əbədi fəlsəfi mövzularda müraciət edilmiş, Levinasın bu sahədəki araşdırmalarına münasibət bildirilmişdir.

Biz bu ümumbəşəri məsələlələrin bir də milli kontekstdə nəzərdən keçirilməsini vacib sayırıq. Belə ki, müasir fəlsəfi fikir boş yerdə oluşmur, - onun da milli təməlləri var. Bizim məqsədimiz ümumbəşəri fəlsəfi sistemlərin təməllərini üzə çıxarmaq və dünya fəlsəfi fikrinin ümumi mənzərəsində və tarixi təşəkkülündə özümüzü, öz fikir payımızı görməkdir.

Dünya fəlsəfi fikri heç də ayrı-ayrı filosofların qurduğu sistemlərin eklektik toplusu deyil; onun bir arxa planı və alt yapısı da vardır.

Qədim Azərbaycan düşüncə ənənəsinə və milli fəlsəfi fikrimizin ayrılmaz parçası olan zərdüştiliyə görə bu dünyada hər şey iki qütb arasındadır; dünyanın özü də.

Bizim yaşadığımız və bizim bildiyimiz dünya da fərqli rəqurslarda uyğun qütblərlə sərhədlənir. Min illərdən bəri insanlar bu qütbləri Yer və Göy kimi, bəzən də Şərq və Qərb kimi təsbit etmişlər. Başqa bir bölgüyə görə həyat zamanın qütbləri – keçmiş və gələcək arasında dövrən edir. Yəni zaman kontekstində də aktual varlıq – indi iki qütb arasında bəirlənir.

Bütün bölgələrdə qütblər varlığın, həyatın özünü deyil, sərhədlərini ifadə edir.

Lakin bu bölgələr heç də ilk baxışda göründüyü kimi, fiziki-həndəsi mənə ilə məhdudlaşmayaraq, çox mühüm simvolik mündəricəyə (podtekstə, məcazi mənaya) malikdir. Amma simvolik olaraq istənilən şeyin, hadisənin

hüdudları zaman-məkan təsəvvürləri ilə bəirlənir, ifadə olunur (fiziki-həndəsi təsəvvürlərin dilinə çevrilir.).

Rəmləşmə – fiziki dünya ilə insan dünyası arasındakı adekvatlığın ifadəsidir.

Əslində bu bölgülər sadəcə dünya miqyasında deyil, insan miqyasında da getmişdir. İnsan özü də iki qütb arasındadır; belə ki, bədən və ruh, duyğu və əql də müəyyən mənada insan kontinuumunun qütbləridir.

Fizikada, astronomiyada göyün və Yer mənəsi bəllidi. Bəs fəlsəfi, antropoloji mətlərdə necə?

Göyün, çox önəmli məcazı nədən ibarətdir?

Şərq və Qərbin, Göy və Yer mənələri nədən ibarətdir?

Göy sadəcə həndəsi məkan, yaxud uzaqlara bir işarədirmi, yoxsa nə isə daha dərin bir mənəni ifadə edir? Göy bəlkə elə mənəvi dünyanın ifadəsidir? Bütün elmi nailiyyətlərə baxmayaraq, hələ də bir sır olaraq qalan, “qapısı bağlı” olan elə məhz mənəvi dünya, ruh aləmi deyilmi?

Yoxsa, doğrudanmı insanın əsas məqsədi göylərə qalxmaq, uzaq planetlərin və ulduzların sirrini öyrənməkdir? Yoxsa, uzaqlara gedən yol fırlanıb insanın özünə qayıdır?

İnsan üçün öz bədəninin quruluşunu bilmək, kainatın quruluşunu bilməkdən daha cazib olmalı deyilmi?

İnsan üçün bədən sadəcə təbiətin bir hissəsi və təbiət qanunlarının daşıyıcısı olmaqla maraq kəsb edir. Bəs insan öz iç dünyasına öz bədənini vasitəsilə deyil, hansı yolla daxil olmalıdır? Bəlkə İ.Götenin dediyi kimi, insan özünü doğrudan da ancaq dünyanı dərk etdiyi dərəcədə dərk edə bilər?

Min illərin fəlsəfi düşüncələri, nəhayət, belə bir qənaətə gətirir ki, insanın hissi dünyadan uzaqlaşaraq, öz iç aləminə çəkilməsi də, onun dünyaya yaxınlaşmaq, bu dünyanın ahəngini, qanunauyğunluqlarını daha dərindən öyrənmək təcrübəsi də – fərqli istiqamətdə gedən proseslər olsa da, əslində eyni məqsədə xidmət edir. Fikir məkanı da həndəsi məkan kimi əyilir və özündən ayrılmış insan yenidən özünə qayıdır.

İnsan dünyanı öyrəndikcə, yaşadığı hissi dünyanın dərinliklərinə nüfuz etdikcə özündən uzaqlaşmır, başqa bir yolla yenə özünə qayıdır. İnsanı özünə qaytarmalı olan yollardan biri Şərq, digəri Qərb yoludur. Bu yolların hansı daha optimaldır?

Artıq neçə əsrlərdir ki, insan onu əhatə edən aləm haqqında, hissi dünya haqqında məqsədyönlü şəkildə biliklər əldə edir və dünyanı öz maraq dairəsinə uyğun surətdə dəyişdirməyə çalışır. Bu Qərb təfəkkürünün «anlamadığın şeyə sahib ola bilməzsən» (İ.Göte) prinsipinə uyğun olan bir seçimdir. İ.Göte bu məqamda məhz bir qərbli kimi fikir yürüdür. Bir şərqli isə «ürəyimə yatmayan mənim deyil», – deyərdi, anlamağı yox, duymağı, sevməyi önə çəkərdi. Şərqliyə görə, dünyanın dərkə və əməli surətdə dəyişdirilməsi insan üçün kənar bir ha-disədir və onu özündən uzaqlaşdırır. Özünə yaxınlaşmaq, özünü tapmaq üçün insan hər cür təcrübə və rəşional biliyin təsirindən xilas olaraq ancaq qəlbinin səsinə dinləməlidir.

Müasir dövrdə bəşəriyyətin əldə etdiyi ictimai təcrübə və yüksəltdiyi intellektual səviyyədən elm, fəlsəfə, din, əxlaq, sənət, kəltür, mədəniyyət və digər əqli-mənəvi dəyərlər sisteminə yenidən baxılmasına, onların insan həyatında rolunun yenidən dəyərləndirilməsinə böyük ehtiyac vardır.

Cəmiyyətin yüksək dərəcədə təşkilatlanmış olduğı bir şəraitdə hər bir insanın fərdi həyatı özündən daha çox, kənar amillərdən asılı olur. İnsan hələ dünyaya gəlməmiş, onun yaşamalması olduğı təbii, sosial-iqtisadi və mədəni-mənəvi mühit artıq formalaşmış olur və bu mühit fərdlə müqayisədə qat-qat böyük miqyaslı proseslərlə bağlı olduğundan, xeyli dərəcədə ətalətli və konservativ olur. Onun azacıq da olsa dəyişdirilməsi, bir tərəfdən, böyük daxili enerji, inqilabi təfəkkür və əzm, digər tərəfdən də sosial enerjinin konsentrasiyası, ictimai şüurun yönəldilməsi və idarə olunması – sosial-siyasi təşkilatlanma tələb edir.

Lakin mühiti dəyişmək lazımdır mı? Daha doğrusu, həmişəmi buna ehtiyac vardır?

İnsan müəyyən zamanda və məkanda dünyaya gəlir. Bu, onun qismətidir. O, ya öz taleyi, qisməti ilə barışmalı və mühitə uyğunlaşmalı, ya da mühiti dəyişdirmək kimi çətin bir yola qədəm qoymalıdır.

Mühitə qarşı dayana biləcəkdir, ona alternativ ola biləcəkdir yeganə mənbə insanın daxili mənəvi aləmidir. Lakin daxili aləm özü də mühitin təsiri ilə formalaşmır mı?

Mühit özü sosiallaşmış mənəvi potensialdır. İnsanların ideyaları, düşüncə və arzuları öz maddi təcəssümünü tapdıqca, təbiət özü də

insanlaşır, ikinci təbiət yaranır. İnsanların ehtiyacına uyğunlaşmış təbiət ictimai münasibətlərin daha dayanıqlı, stabil olmasına şərait yaradır. İnsanın mənəvi həyatı onun maddi varlığı, bədəni ilə bağlı olduğu kimi, cəmiyyətin də mənəvi həyatı maddi mədəniyyətlə, ictimai münasibətlər sistemi ilə, sosiallaşmış təbiətlə sıx surətdə bağlı olur. Əvvəlki nəslin ideyaları onun yaratdıqlarının timsalında sonrakı nəsil üçün mühitə, bazisə çevrilir. Bu bazis mürəkkəb, sinkretik sistem olmaqla həm ictimai mühiti, həm sosial-təbii mühiti, həm də mədəni-mənəvi mühiti ehtiva edir. Burada ictimai varlıqla ictimai mühit sıx surətdə bağlıdır.

Lakin insan mühitə bağlanmaq məcburiyyətindədirmi?

İnsan həyatının mənası onun hansı məqsədə xidmət etməsi ilə müəyyənləşir. Lakin məqsədi insan özümü seçir, yoxsa o, dünyaya müəyyən bir məqsəd üçün mü gəlmişdir (gətirilmişdir)?

Əlbəttə, insanın öz istəkləri, məqsədləri, yaradıcılıq planları vardır. O nələrinə yaradıcısı, müəllifidir. Lakin öz varlığının, şəxsi həyatının ideya müəllifi o özündür mü?

İnsanın həyatı ona potensial olaraq xas olanın realizasiyası prosesidir. İnsanın bir cismani varlıq kimi, bioloji sistem kimi ən optimal fəaliyyəti ona genetik olaraq verilənlərin, genlərdəki proqramın (“alın yazısının”, bioloji taleyin) həyata keçirilməsidir. İnsan doğulur, böyüyür, fiziki-bioloji gücün optimal həddinə çatır, sonra qocalır, orqanizm getdikcə zəifləyir, müxtəlif xəstəliklərin (proqramdan kənaraçıxmalar) və təbii aşınmaların nəticəsində ruhu (nəfsi) özündə saxlamaq, ruh üçün məskən olmaq funksiyasını tədricən itirir. (Əslində bu, diskret bir proses olub, ölüm anı adlanır).

İnsan dünyaya boş yerdə gəlmir. Ona qədər müəyyən təbii mühit və ictimai mühit mövcud olur. Və bu mühitin öz ruhu (nəfsi), öz meyarları və prioritet maraq dairəsi vardır. Bu mühitə düşən insanlar həmin bu maraqlara xidmət etməyə, öz həyatını həmin bu meyarlar baxımından qurmağa çalışırlar.

İnsanın daxil olduğu hər bir hadisənin öz məntiqi, öz ideyası vardır. Lakin bu hadisələr başqa, daha böyük hadisələrin tərkib hissələridir. Və bu böyük hadisələrin də öz ideyaları, məqsədləri vardır. Bu hadisələr də bütün dünyanın, ümumbəşəri fəaliyyətin tərkib hissələridir.

İnsanı mərkəzə çəkmək zaman-məkan kontiniumundan insan kontiniumuna keçid Jurnalımızın bu sayında aparıcı istiqamətlərdən biridir. Və sonrakı fəaliyyətimizdə də əsas hədəflərdən biri fəlsəfəni “göylərdən yerə endirmək”, insanı mərkəzə çəkmək və mücərrəd nəzəri sistemlərdən praktik təlimlərə keçid yollarını işıqlandırmaq, bir yaşam fəlsəfəsi oluşturmaq olacaqdır.

Bütün çətinlik və ən böyük vəzifə – Fərdi düşüncə ilə cəmiyyətin, hətta bütün xalqların və nəhayət, bəşəriyyətin “düşüncəsi” arasında keçid qurmaqdır. Ağlın, düşüncənin fərddən (birdən//vahiddən) cəmə//cəmiyyətə (çoxa, çoxluğa, ortaqlığa) transferi – bu prosesin modeli, strukturu – oluşumun / keçidin təsviri və idrakı baxımından çox önəmlidir.

“Dünya” dediyimiz heç də sabit bir şey deyildir.

Dünya – mərkəzi hər an dəyişən, mərkəzində “şüurun obyektı” olan və buna görə də dinamik bir sistemdir. Yəni biz nəyi görürüksə, nəyi dinləyiriksə, nə haqda düşünürüksə – fikrimiz-zikrimiz nədədirsə, nəyə yönəlibsə, o da həmin məqamda dünyanın mərkəzinə gətirilir. Başqa sözlə desək, nəyinsə “dərk olunması”, nəyinsə mənimsənilməsi – onun xüsusi status alması deməkdir. Bu status ənənəvi fəlsəfədə predmetin, hadisənin idrakın obyektinə çevrilməsi, adi şüurda, adi danışiq dilində onun “diqqət mərkəzinə gətirilməsi” və ya “yada salınması” kimi ifadə olunur.

Əslində bizmi nəyi isə mərkəzə gətiririk, yoxsa nə isə özümü (yaxud hansı isə kənar qüvvənin iradəsi iləmi) mərkəzə gəlir?

Önemli olan odur ki, predmet sadəcə hansı isə bir “vakansiya”ya, idrak lövhəsində onun üçün ayrılmış yerə gətirilmir, bütövlükdə bir dünya başqası ilə əvəz olunur. Yəni mərkəzə çəkilmə ancaq predmetin, maraq və ya tədqiqat obyektinin yerdəyişməsi, fokusa gətirilməsi olmayıb, bütün əvvəlki dünyanın yeni bir dünya ilə əvəzlənməsi deməkdir. Baxış fokusunun dəyişilməsi bütövlükdə dünyanın konfigurasiyasını dəyişir və biz fərqli, sanki yeni bir dünya ilə qarşılaşmış oluruq.

Əslində, mənim, sənin və ya onun dünya matrisası fərqli olmaqla yanaşı, nə isə ümumi bir dünyanın varlığını qəbul etmək zərurəti yaradır. Bunun üçün dünyanın özünü birmərkəzli dünya kimi deyil, çoxmərkəzli dünya kimi təsəvvür etmək lazımdır. İmkanlar dünyasında nə qədər varlıq

və ya imkan varsa, bir o qədər də mərkəz var. Bizim gerçək, real saydığımız dünya imkanlar dünyasının bu və ya digər vasitələrlə bizə açılmış, təqdim olunmuş hissəsindən ibarətdir. Və bu hissə hansı isə bir anda mənim üçün, sənin üçün və onun üçün eyni olmur; eləcə də müxtəlif zamanlarda hər birimiz üçün də dəyişir. Amma əsasən sabit qaldığı zaman intervalları olur. Bu zaman intervalı və ya anın uzunluğu insanın həmin andakı duruma dalması, odaklanması, köklənməsi ilə bağlıdır. Bizdən kənarda – real dünya dediyimiz “obyektiv aləmdə” dəyişikliklər baş versə də, biz hələ odaklanmış olduğumuz dünyanı tərk etmirik. Beləcə, – “real dünya” ilə bizim aramızda bir zaman sürüşməsi yaranmış olur.

Hər birimizin aktuallaşdırdığı dünya, bizə açı bəlli olan, yaşanan dünya, yaşadığımız/canlandırdığımız/işıqlandırdığımız dünya bizim fərdi həyatımızın xüsusiyyətlərindən, özəlliyindən dolayı fərqli cəhətlərə malikdir. Yəni kimdə isə müəyyən sahələr, bölgələr daha parlaq olub, bir başqasında alatoranlıqda və ya qaranlıqda qala bilər. Mənim sənli dünyam və sənsiz dünyam... Bunlar eyni deyil. Sən mənim dünyamın heç də daimi sakini deyilsən. Amma bütün insanlar üçün ortaq/ümumi olan sahə xeyli dərəcədə böyükdür. Daha doğrusu, bu baxımdan dünyanın xəritəsini çəksək, burada müxtəlif mədəniyyətlər, millətlər, sivilizasiyalar və s.-in bir-birinə nəzərən necə yerləşdiyini fərq edə bilərik. Yəni eyni dövrə, eyni bölgəyə, eyni millətə, eyni təhsil səviyyəsində olan adamlara aid ortaq sahələr daha böyük olur. “Zəmanə” həm də dünyanın müəyyən bir təxmini mənzərəsi deməkdir. Başqa “zəmanə” başqa bir mənzərəyə uyğun gələcəkdir. ...

Həmin ortaq dünya – mənim, sənin və onun şərti, nisbi ortaq dünyası bizim hamımız tərəfindən “obyektiv reallıq” kimi qəbul olunur. Çünki biz əminlik (əslində bu bir praktikanın, təkrarın verdiyi əminlikdir, bir də elmin verdiyi əminlik var. Bunlar hamısı nisbi əminlikdir) ki, bir dəfə gördüyümüz şey həmişə var və həmişə həmin yerdədir. Onun hərəkət qanunauyğunluğu haqqında bir şey biliriksə, deməli, indi harada və necə olduğunu da hesablaya bilərik. Yəni dünyanı bir dəfə gördüyümüz, eşitdiyimiz, kitablardan oxuduğumuz kimi, – “indi olduğu kimi” yox, dəyişən bir sistem kimi qəbul edə bilərik. Beləliklə, ilk yaxınlaşmada əminliklə tanıdığımızı,

bildiyimizi zənn etdiyimiz dünya, əslində təxmini və dəyişkən və buna görə də xeyli dərəcədə naməlum və müəmmalı bir dünya imiş.

Sartre deyir: “Bizim hər birimiz – şeylər içində şey, insanlar içində insanıq”. Yəni fenomenologiyanın gücü ancaq buna çatır. “Buna”, – yəni hər dəfə yeni, fərqli bir dünya əvəzinə, yeni, fərqli şeylər, insanlar... Başqa sözlə, marksizmin bu sahədəki terminologiyası nəzərə alınsaydı, “mühit” anlayışından istifadə olunardı. Yəni “şey – mühit”, “insan – mühit”... Burada Avenariusun prinsiplial koordinasiya prinsipi də yada düşür. Mərkəzi “mən” və mühit, bunlar arasında əks-əlaqə münasibəti... (Dünyanın işi belədir, bir çox təlimlər, mükəmməl və perspektivli ideyalar harada isə yarımçıq atılır, bir başqaları həmin ideyaya başqa kontekstdə və onun çox primitiv formalarında bir də qayıdırlar.)

Lakin mühit nədir?

Hər bir adam özünü bu və ya digər dərəcədə, müxtəlif səviyyələrdə dərk edir. Amma əslində insanın özü haqqında təsəvvürü gerçəkliyə uyğun olmaya da bilər. Ən pisi odur ki, insanlar öz obrazını, öz modelini çox vaxt tərəfkeşliklə, obyektivlikdən uzaq, bəzən hətta idealizasiya etməklə yaradırlar. Bəzən başqalarını özlərindən daha çox tanıyırlar. Çünki başqalarına münasibətdə daha obyektiv olurlar.

Lakin insan özünü olduğu kimi dərk etməyə çalışsa da, bu elə asan məsələ deyil. O öz sifətinə aynada rahatca baxa bilər, amma iç dünyasını göstərən ayna tapmaq çətindir. Belə bir funksiyanı yerinə yetirən “ayna” – əslində fəlsəfədir. Yəni insan özünü qapalı olduğu vaxtda, tənhalıqda, ayrılıqda deyil, ancaq dünya ilə münasibətdə dərk edə bilər. Dünya iki fərqli vəziyyətdə öyrənilir: insanın müdaxiləsi olmadan, obyektiv şəkildə; bu – elmin funksiyasıdır. Bir də İnsanın, “mən”in iştirakı ilə, yəni insanlaşmış, “mən”ləşmiş dünya – bunu öyrənmək ədəbiyyatın, sənətin funksiyasıdır.

Əbu Turxan təlimində dünya əbədi sonsuz və tükənməz olan imkanlar dünyasıdır. Hər bir insanın model-dünyası ancaq bir an ərzində aktuallaşa bilər. Və bu an sonsuz kiçik olduğu təqdirdə insanın dünyası heçliyə çevrilir. Fəlsəfə ilə dini uzlaşdırmaq təşəbbüslərindən biri məhz bu məsələyə aiddir. Onun fikrinə görə, imkanlar dünyası zaman və məkan çərçivəsinə salınmadan, yəni bütövlükdə və tamamilə ancaq Allah tərəfindən

aktuallaşdırıla bilər. Allahın dərgahında imkan ilə gerçəklik eyniyyət təşkil edir; çünki imkan dünyası heçlik yox, varlıqdır. Buna yaxın mövqedən çıxış edən sufilər belə hesab edirlər ki, var olan ancaq Allahdır, qalan hər şey fanidir, heçlikdir. Lakin Əbu Turxan təlimində məsələ bir qədər başqa cür qoyulur. Burada söhbət Allahın varlığından-yoxluğundan getmir; söhbət dünyanın O-nun üçün var olmasından, varlığından gedir. Yəni əslində insanın ancaq bir zaman anı və ən kiçik məkan kontinuumu çərçivəsində (guya) aktuallaşdırıla bildiyi model-dünyadan fərqli olaraq, Allah üçün öz yaratdığı dünyanın həm zaman, həm məkan rakursunda bütün nöqtələri aktuallaşa bilər.

Burada məkan-zaman kontinuumuna transfer edilmiş bir problemin başqa bir rakursdan da işıqlandırılmasına ehtiyac vardır. Bu – yaradıcılıq rakursudur. İnsanın nəyi isə “yaratması” və Allahın yaratması köklü surətdə fərqlidir. İnsan istənilən anda və istənilən məkanda yarada bilmir. Bunun üçün ona müəyyən məkan və zaman kontinuumu verilməlidir. İkincisi insan heçdən yaratmır, o nəyi isə sadəcə dəyişir və bu dəyişiklik zaman axınında baş verir. İnsanın dünya haqqında düşüncələri mexaniki dünyagörüşü ilə məhdudlaşdığı vaxtlarda bu problem özünü daha aydın şəkildə göstərir. Belə ki, insanın bütün yaradıcılığı hansı isə şeylərin və onların hansı isə hissələrinin məkanda yerini dəyişməklə həyata keçir. Məsələn, dülgər ağacdən masa düzəldirsə, o bu ağacın müəyyən hissələrini atır, müəyyən hissələrini kəsib o birisinin yanına gətirir və onunla calaşdırır; yəni təbiətdə öncədən hazır şəkildə olan şeylərin məkanını dəyişməklə iş görür.

Hər bir insan öz boyuna biçilmiş bir həyat yaşayır. Onun üçün öncədən ölçülüb-biçilmiş bir həyat. Lakin insan müəyyən bir yetkinlik həddindən sonra özü də ölçməyə başlayır və daha yüksək yetkinlik məqamına çata bilirsə, onda öz həyatını həm ölçür, həm də biçir. Yəni bu həyat birinci mərhələdə dərk olunmuş, şüurlu bir həyatdır, lakin burada hələ insan öz həyatını özü qura bilmir. Burada şüur hadisələrə, həyatdan sonra gəlir. İkinci mərhələdə isə insan öz həyatını özü seçir; yəni söhbət şüurlu surətdə qurulmuş bir həyatdan gedir.

İnsanın öz həyatını dərk etməsi və gələcək həyatını düşünülmüş surətdə qura bilməsi ancaq fəlsəfi düşüncə sayəsində mümkün olur. Lakin

hər bir insan fəlsəfi düşüncə səviyyəsinə qalxa bilmir və böyük əksəriyyət dərk olunmamış, kor-təbii bir həyat yaşayır.

Məqsəd az sayda özünü və dünyanı dərk etmiş insanın əldə etdiyi işıqlanmanı, özünüdərk vərdişini başqalarına da çatdırmaq, hamının istifadəsinə verməkdir. Lakin bu mümkündürmü? Hələ ki, biz ancaq bilikləri ötürə bilirik. Yəni insanlar arasında daxili işıqlanmanın, əqli enerjinin ötürülməsi, transformasiya praktikası bəlli deyil. Ona görə də hər şey öncə məntiq qəliblərinə, bilik formasına salındıqdan sonra özgələşə bilir, sanki hamı üçün ümumi olan fəzaya, kosmosa çıxır və ancaq bundan sonra başqalarının qəbul edə bilməsi üçün yararlı olur. Daha doğrusu, ötürülmə dil vasitəsilə mümkün olur. İnsan öz yaşadığı halı da, keçirdiyi duyğuları da fəlsəfinin, elmin, ya da sənətin dili ilə ötürə bilir.

Hər bir insanın filosof olması təbii ki, mümkün deyil. Lakin filosoflar insanı, dünyanı, yaşadıkları həyatı dərk etməklə bərabər bunu başqalarına çatdırmağın üsullarını da işləyib-hazırlaya bilirlərmi?

Bir var özünüdərk, yəni insanın öz şəxsi həyatını sanki kənardan müşahidə edərək anlaması və özü ilə özündən kənarlaşdırdığı “Mən” arasında dialoqu, qarşılıqlı anlaşmanı sonrakı həyat təcrübəsində istifadə etməsi, bir də var əldə olunmuş biliklərin mücərrədləşdirilməsi, şəxssizləşdirilməsi, şəxsi həyatın dışına çıxarılması və sanki ümumiyyətlə insana, insanla dünyanın münasibətlərinə aid olan bu bilikləri sistemə salması, ümumiləşdirməsi və onlardan bütöv nəzəri bir təlim yaratması.

Lakin sonrakı mərhələdə bu şəxssizləşmiş, mücərrəd biliklər sistemi – fəlsəfə - yenidən həyata enməli və özü filosof olmayanların həyatını işıqlandırmalıdır.

Fəlsəfinin tədrisində məqsəd insanların dünyagörüşünü zənginləşdirmək, onlara öz həyatlarının mənası haqqında düşünmək vərdişi aşılamaq, dünyada baş verən hadisələrin daha dərin qatlardakı səbəblərini aşkara çıxarmaqda yardımçı olmaqdır. Amma özü müstəqil surətdə filosofluq edə bilməyən, öz həyatını və ümumiyyətlə həyatı tək cismani müstəvidə deyil, həm də psixi və əqli-mənəvi müstəvidə yaşaya bilməyən, həyatla iç-içə olmayan, dünyaya öz “Mən”inin işığında baxa bilməyən “fəlsəfə professorları” olsa-olsa ancaq məlum fəlsəfi sistemlərin məlumat halına salınmış

surroqatını və ya başqa sözlə desək quru/soyuq/passiv bilik toplusu təqdim edə bilir ki, bununla da insanlar çətin ki, özünüdərk vərdişi əldə edə bilsinər.

Elm və sənət üçün bu problem daha rahat həll olunur. Belə ki, elmi biliklər asanlıqla formallaşdırılır, riyaziləşdirilir, sistemləşdirilir və başqalarının da rahatlıqla həzm edə biləcəyi hala salınır. Yəni əkilmiş hansı isə bir bitki, meyvə və s. yetkin hala çatdırıldıqdan sonra (məhsul yetişdikdən, hazır olduqdan sonra) adamların istifadəsinə verilir. Meyvəni və ya hansı isə xörəyi yeyən adam onun necə yetişdirilməsi və ya necə hazırlanmasını təsəvvür etməyə də bilər. Amma kal meyvəni və ya hələ hazır olmamış xörəyi yemək mümkün deyil. Fəlsəfə meyvənin (fəlsəfə bağçasında meyvə-ideyalar) yetişdirilməsi prosesidir, amma onun ötürülməsi, paylanması və başqaları tərəfindən mənimsənilməsi başqa xarakterli proseslərdir.

Jurnalımızın növbəti sayında elmi-fəlsəfi camiyənin diqqətinin bu aktual məsələlərə yönəldilməsi nəzərdə tutulur.

Baş redaktor: *Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov*

Rus Düşüncəsi Üzerine Bazı Mülahazalar

Nebi Mehdiyev*

Özet

Rus düşüncəsi üzerine yapılan Batı merkezli çalışmalar, Rusya'da felsefi düşüncenin 18. yüzyılda ortaya çıktığı yönünde temel bir iddia taşımaktadır; bu iddia, doğal olarak Rus düşüncesinin Batı kaynaklı olduğu sonucuna yol açmaktadır. Fakat, Rus düşüncesi ile Batı düşüncesi arasında organik bir bağın bulunmayışı ve dahası, tarihsel olarak Rusya'da Batı tarzı felsefe yapmanın küçümsenmesi ve önemli Rus düşünürlerinin Batı düşüncesini bir tehdit olarak görmesi ve bunun yanı sıra kendi tarzında felsefe yapmaktan asla geri durmamaları, Rus düşüncesinin Batı kaynaklı olduğu iddialarını geçersiz kılmaktadır. Batı düşüncesinin zamansal ve biçimsel etkilerini bir tarafa bıraktığımızda, Rus düşüncesini besleyen en temel kaynağın, Rus tarihinde belirleyici rolü bulunan patristik gelenek olduğu ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Batı-merkezcilik, Rus Düşüncesi, Patristik Gelenek.

Some Considerations on Russian Thought

Abstract

Western-centered studies on Russian thought share the fundamental contention that philosophical thinking in Russia first began in the 18th century. This claim leads naturally to the conclusion that Russian thought has a Western origin. The fact, however, that there is no organic connection between Russian and Western thoughts and that, moreover, western style of philosophizing is something that is generally looked down on in Russia and that important Russian thinkers see western thought as a threat and they never refrain from their own way of philosophizing nullify this contention. When we leave the temporal and formal

* Prof. Dr., Trakya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü,
nebimehdiyev@hotmail.com

effects of Western thinking aside, the patristic tradition which has a decisive role in Russian history, appears to be the most important source that nourishes Russian thought.

Keywords: Eurocentrism, Russian Thought, Patristic Tradition.

Giriş

Rus düşüncesinin Batı düşüncesinin bir devamı olup olmadığı ve eğer değilse hangi kaynaklardan beslendiği sorusu, kültür tarihçileri tarafından hâlen dahi bir tartışma konusudur. Bu sorulara bağlı olarak, Danilevski'nin 1869 yılında yayınladığı *Россия и Европа* [Rusya ve Avrupa] adlı eserinde Rusları ayrı bir kültürel tip olarak nitelemesinden bu yana, bu “ayrı bir kültürel tip oluş”un ne anlama geldiği sorusu da cevabını bekleyen esaslı bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Birkaç sene önce Rusya’da yayınladığım bir yazıda, yukarıdaki soruları kısmen cevaplamaya ve Rus düşüncesi üzerine genel bir değerlendirmede bulunmaya çalıştım.^{**} Burada, söz konusu sorunsalı bir kez daha gündeme getirmek suretiyle önceki değerlendirmemi geliştirmeye çalışacağım.

* * *

Rus düşüncesi üzerine kaleme alınmış Batılı çalışmalar, Rusya’da felsefî düşünceyi Rus İmparatorluğunun kuruluş yıllarıyla (18. yüzyılın ilk çeyreği) başlatma eğilimi taşımaktadır; bu tür çalışmalara örnek olarak, Dmitrij Tschizewskij’nin *Russian Intellectual History* (1978), Andrzej Walicki’nin *A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism*^{***} (1979) ve Frederick Copleston’un *History of Philosophy X: Russian Philosophy* gibi eserlerini gösterebiliriz.

^{**} “Критика западного восприятия русской мысли [Rus Düşüncesinin Batılı Algısının Eleştirisi], *Beresten* 1 (4), Veliki Novgorod 2014, s. 75-80.

^{***} Türkçe çevirisi: *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanmadan Marksizme*, çev. Alaeddin Şenel, İstanbul: İletişim Yayınları 2009. Eserin Türkçe çevirisi üzerine yazdığım değerlendirme için bkz.: *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sayı 19 (Mart 2011), s. 539-541.

Rus kimliğinin İskandinav Slav karışımının bir sonucu olduğu şeklindeki bir kültür tezinden yola çıkan Tschizewskij, bu kitabında bir taraftan Sovyet araştırmacılarının “milliyetçi” görüşlerine itiraz etmekte, diğer taraftan da Rus düşüncesini 1700-1905 yılları arasında cereyan eden “Batı ve Rusya” karşıtlığı çerçevesinde açıklamaktadır. Batı felsefe yazımında yaygın olan bu görüşün bir diğer önemli savunucusu da, şüphesiz ki Alexandre Koyre’dir; o, *La Philosophie et le Problème National en Russie au début du XIXe siècle* adlı eserinde, çağdaş Rusya’nın düşünce tarihini yalnızca Rusya ile Batı arasındaki ilişkinin belirlediğini ileri sürmüştür.

Walicki’nin çalışmasında Rus düşüncesi Petro sonrası Batılı filozofların etkileriyle başlatılmakta ve 1900’de sona ermektedir. Ayrıca Walicki, spekülatif anlamda Batıya bağlılığını öne çıkardığı Rus düşüncesini neredeyse bütünüyle toplumsal bağlamına indirgemektedir; buna göre spekülatif felsefe, Rus filozofların ilgi duymadığı ve hatta küçümsediği bir tür elitist ve halk karşıtı düşünme tarzıdır.

Son olarak, Copleston’un Rus Felsefesi adlı eserine gelince, burada da Rus düşüncesinin Çadayev ile başlatıldığını ve devrim sonrasını sürgündeki düşünürlerle devam ettirildiğini görüyoruz. Bu çalışmada Rus düşüncesinin Batıya bağımlılığı çok daha keskin bir şekilde ortaya konulmuş ve her bir Rus düşünürün görüşlerinin arkaplanında mutlaka bir Batılı düşünürün etkisi bulunduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Helmut Dahm, “Russian Philosophy: Traditional and Contemporary Accounts” (*Studies in Soviet Thought*, 22/3 1981) adlı makalesinde, bu görüşü destekleyecek argümanlar ileri sürerek Batıda eğitim görmüş ya da hayatını sürdürmüş Rus felsefecilerin bir listesini sunmaktadır.

Batı-merkezli Rus düşüncesi tarihi araştırmaları Rusya dışındaki Rus yazarlar tarafından da benimsenmiştir; Bu alanda mutlak söz sahibi -ve Rus düşüncesi üzerine kaleme alınmış tüm çalışmaların fevkinde olan- iki önemli çalışmanın (N. Losski (Londra 1951) ve V. V. Zenkovski’nin (Paris 1948) *История русской философии* [Rus Felsefesi Tarihi]) aynı adlı çalışmalarının içeriği, yukarıdaki çalışmalardan çok farklı değildir. Rusya sınırları içerisinde -özellikle akademik yayınlar içerisinde yaygın olan- bu

yaklaşım tarzının en önemli temsilcisi, Stalin tarafından idam ettirilen Rus düşünce tarihinin seçkin isimlerinden fenomenolojist G. Şpet'tir. O, *Очерк развития русской философии* [Rus Felsefesinin Gelişimi] (1922-23) adlı eserinde, eleştirel bir yöntemle Rusya'da felsefî düşüncenin gelişiminin Batılı kaynaklarını ortaya koymakta ve geleneksel Rus düşüncesini bu ölçüte göre değerlendirmektedir.

Bu örnek çalışmaların ortak özelliği, “Batı-merkezci” bir bakış açısına sahip olmasıdır; bu yaklaşıma göre, belirli bir görüşün felsefî olarak addedilebilmesi için, formel, metodik ve kavramsal olmak üzere bazı şartları yerine getirmesi gerekir. Bu anlamda; eleştirel olarak “varlık”, “neden”, “doğruluk”, “hak”, “toplum”, “insan”, “devlet” vs. çekirdek kavramlar üzerinden belirli görüşlerin metinleştirilmesi, Petro sonrası döneme, özellikle de Fransız Aydınlanmacılarına yakınlığıyla bilinen II. Katerina'nın hakimiyeti yıllarına (1762-1796) tesadüf etmektedir. Yöntem sorunu tartışması dolayısıyla, Rus felsefesi kimine göre Skovoroda ile, kimine göre de Çaadayev ile başlar; şöyle ki Skovoroda, Batı felsefesi kavramlarını kullanmış olmasına rağmen hâlâ dogmatik bir düşünürdü; Çaadayev ise Rus düşüncesi diye bir şeyin bulunmadığını savunmasının yanı sıra felsefenin anavatanının Batı olduğunu iddia ederek yeni bir geleneğin başlatıcısı olma unvanını kazanmıştır. O halde, “Batı felsefesi kavramlarına dayalı olarak eleştirel bir tarzda yazılmış (basılmış) metinler” şeklindeki Batı-merkezci Rus düşünce tarihçiliğinin “felsefe” tanımından hareket edildiğinde, Rus düşüncesini “Batı felsefesinin yerel şartlara uyarlanmış Rusça bir edebiyat kültürü” olarak görmek ve bu düşüncüyü Batı felsefesi metinlerinin Rusçaya çevrilmesi veya benzerlerinin üretilmesine koşut olarak 18. yüzyılla başlatmak son derece tutarlı bir yöntem olarak görülmektedir. Ayrıca, sözgelimi Schelling'in Rusya'da Almanya'dan çok daha ileri düzeyde bilinmesi ve takip edilmesi, Marks öğretisinin kendisini gerçekleştirme imkanı bulması ve en esası, tüm seçkin Rus felsefecilerinin Batı üniversitelerinde eğitim almış ve Batılı felsefecilerle doğrudan temas kurmuş olmaları, Batı-merkezci Rus düşünce tarihçiliğini destekleyen tarihsel argümanlar olarak ileri sürülebilir.

* * *

Ne var ki bazı fiili durumlar ve ileri mütalaalar, Rus düşüncesinin bütünüyle (Batı) Avrupa entelektüel kültürünün -etkisi inkar edilemezse bile- bir uzantısı olduğu ya da Batı felsefesinin Rus düşüncesini besleyen temel kaynak niteliğini taşıdığı görüşünü zayıflatmaktadır.

Birincisi, Batı felsefesi tarihçiliği ile Rus felsefesi tarihçiliği arasında organik bir bağ söz konusu değildir. Sözgelimi, Batı felsefesi tarihiyle ilgili hacimli eserlerinde B. Russell (*A History of Western Philosophy* (1945)) yahut da F. Copleston (*A History of Philosophy* (1946-74)) Rus felsefesini Batı düşüncesinin bir bileşeni olarak değerlendirmezler; Russell, Rus düşünce geleneğini bir sorunsal olarak görmezken, Copleston bu geleneği ayrı bir cilt halinde (X) ele alarak bir anlamda sözünü ettiğimiz organik bağın kurulamayacağını göstermektedir. Bu tarihsel kopukluk ya da fragmentasyon, Rus felsefe yazarları için de geçerlidir; akademik felsefe tarihi kitapları içerisinde Rus felsefesini ayrı bir başlık altında mütalaa etmek artık bir gelenek halini almıştır (sözgelimi bkz.: P.V. Alekseyev, *История философии* [Felsefe Tarihi], Moskova: 2005). Batı felsefe tarihi yazımında Rus felsefesini görmezden gelmek ya da ayrı bir başlık altında mütalaa etmek, ters açıdan, bu felsefenin (Batı) Avrupa felsefesinin zorunlu bir bileşeni olmadığına işaret etmektedir.

İkincisi, Batı felsefesi ölçütleri doğrultusunda Rus düşüncesini “Batıcı-Slavcı” karşıtlığı şeklinde açıklama yöntemi, bir yanlış-yöntem örneğidir. Şöyle ki “Slavcı” başlığı altından toplanan her türlü görüş, Rus düşüncesi ile Batı düşüncesi arasında herhangi bir benzerliğin bulunmadığı yönünde temel bir iddiada birleşmektedir; yani Slavcılığın muhatabı, yalnızca Rus düşüncesi içerisindeki Batıcılaştırmacılar değil, aynı zamanda bu kesimin yaslandığı Batı tarzı düşünce yapısıdır da. Bu düşüncenin en önemli savunucusu olan A. Homyakov, Batı düşüncesinden farklı olarak Rus düşüncesinin kaynağının ve Rus kimliğinin gerçek taşıyıcısının Kilise olduğu şeklindeki yaygın bir kanaati dile getirerek, Kilise’nin olağan anlamıyla tarihsel ve kurumsal bir güç olmanın ötesinde bireylerin manevi organizasyonunu sağlayan gizli (zahirî olmayan) bir yapı olduğunu savunmaktadır (*О старом и новом* [Eski ve Yeni Üzerine] (1839); *Церковь одна* [Tek Kilise] (1838)). Rus düşüncesinin özünü oluşturan bu

görüŖe göre, Tanrı gibi tek ve gerçək olan Pravoslav Kilisesi'nin birlikçi gücü (sobornost) ve bu gücün Rus kimliği üzerindeki mührü olan gayri-ferdiyetçi yaşam tarzıdır (obŖşına). Bu düşüncenin mantıksal sonucu olarak, söz konusu iki kavrama atıf yapılmaksızın ortaya konulan Rus düşüncesi tarihi çalışmaları, Rus'un dışında (kurgusal) bir Rus düşüncesi tarihi çalışmaları olarak görmək durumundayız.

Üçüncüsü, Rus düşünürler Rus halkının Batılılardan (ve diğerlerinden) farklı bir medeniyeti temsil ettiklerini savunurlar; özellikle, eski Slavcıların yanı sıra Dostoyevski (*Yazarın Günlüğü*) gibi yazarların da aralarında bulunduğu “vatanperverler”den (poçvenniki) N. Danilevski'nin geliştirdiği medeniyet teorisi, Avrupa merkezliğinin ciddi bir eleştirisini sunmakla birlikte Rusya'nın farklı bir “kültürel tip” oluşturduğu kanaatine entelektüel bir görünüm kazandırmıştır. O. Spengler ve A. Toynbee gibi kültür tarihçilerini önceleyen ve etkileyen bu görüşe göre, Roman-Cermenlerle Slavlar arasında din, tarih ve mizaç gibi etnografik farklılıklar söz konusudur ve bu farklılıklardan dolayı Rusya ile Avrupa'nın bir arada düşünölemeyeceği gibi geri dönüşü olmayan sürekli bir çatışma hali de kaçınılmazdır (*Россиа и Европа* [Rusya ve Avrupa] (1869)). Rus düşüncesinde derin iz bırakmış olan Danilevski'nin bu “tarihi-kültürel tipler” teorisi, “Avrasyacılık” adı altında hâlâ etkinliğini sürdürmekte ve Batı-merkezciliğe karşı entelektüel bir set niteliği taşımaktadır.

* * *

Şimdi, (1) Batı felsefesiyle Rus felsefesi arasında organik bir bağın bulunmayışı, (2) Rus düşüncesinin kavramsal yapısının farklılığı ve (3) Rus kültürünün özgünlüğü gibi karşıt argümanları bir arada değerlendirdiğimizde, Batı-merkezci Rus düşüncesi tarihçiliğinin kurgusal olduğunu, daha başka bir ifadeyle, Rusya'da kabul görmüş olsa bile Rus düşüncesini belirleyen özelliklerden soyutlanmış bir Rus düşüncesi anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Eğer Rus düşüncesini (sözgelimi, Amerikan düşüncesi gibi) Batı düşüncesinin bir uzantısı olarak görme imkanına sahip değilsek, o halde Rus düşünce tarihini Batı tarzı felsefi metinlerin ortaya çıkışıyla (1700'ler) birlikte başlatmak da doğru değildir.

Kaldı ki, 850’li yıllardan 1700’lere kadar Doğu Avrupa’da etkin bir topluluk olan Rusların sistemli bir düşünce geliştirmediklerini ya da bunu kayda almadıklarını savunmak, aslında Batılı tarzda düşünmediklerini savunmaktan başka bir şey değildir. Diğer taraftan, eğer söz konusu bu 850 yıllık bir zaman diliminde belirli bir düşüncenin mevcudiyetini kabul edeceksek, o halde bu düşüncenin Batı düşüncesiyle temas kurulur kurulmaz bir anda kaybolmadığını da kabul etmek durumundayız. Nitekim, Kazan Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı Başkeşiş Gavriil, ilk Rus felsefesi tarihi çalışmasında (*История русской философии* [Rus Felsefesi Tarihi] (1839)), Rusya’da felsefe tarihini 11. yüzyıldan başlatarak bunun bir örneğini sunmaktadır.

Diğer taraftan, eğer Rus düşüncesi, Batı-merkezci bakış açısının kurguladığı “Rus düşüncesi tarihi”nden öte bir şey ise, o halde bu düşüncenin kaynağını İngiliz empirizmi, Alman idealizmi veya Fransız rasyonalizminin ötesinde aramak gerekir. Her bir düşünce havzasının varlığını sürdürme dinamiğini kendi içinde barındırması gibi, Rus düşüncesinin temel dinamiği de kendi geçmişinde bulunmaktadır. Zenkovski’nin, “Florovski’nin *Rus İlahiyatının Yolları* (*Puti russkogo bogosloviya*, 1937) adlı eseri olmaksızın Rus felsefesini anlamanın mümkün olamayacağı” yönündeki iddiasının temelinde de bu kaygı vardır. O halde, Rus düşüncesini besleyen temel kaynak, Rus kültürünün ayrılmaz bir parçası ve dinamiği olan patristik gelenektir. Nitekim, eğer bugün Rus düşüncesinin özgünlüğünden söz ediliyorsa, bunun tek nedeni ne Rus felsefecilerin içinde bulunduğu karmaşık toplumsal bağlam (Walicki) ne de onların epistemoloji ve ontolojiden ziyade etiğe duymuş oldukları yoğun ilgiden (Copleston) kaynaklanır; esas neden, söz konusu karmaşık toplumsal bağlamlarda felsefi düşüncelyi yönlendiren ve besleyen patristik gelenektir.

Türkiye’de felsefe tarihçiliğinin Batı-merkezci bir niteliği haiz olması, ayrı bir araştırma konusu olarak Rus düşüncesinin ya dikkate alınmamasına ya da genel anlamda Batı düşüncesinin bir uzantısı olarak görülmesine yol açmıştır. Fakat, Batı entelektüel tarihinden farklı olarak Rusya’nın Skolastisizm, Rönesans ve Aydınlanma gibi aralarında yapısal farklılıklar bulunan düşünce hareketlerini yaşamamış ve fakat bunun yanı sıra aynı

kültürle hem sayı hem de nitelik olarak mukayese edilebilecek derecede çok edebî ve felsefî metinler üretmiş olması, Rus düşüncesinin ayrı bir araştırmaya konu olmasını ve söz konusu düşünsel birikimin nedenlerinin tespit edilmesini gerekli kılmaktadır.

Rus düşüncesinin temel kaynağının patristik gelenek olduğu şeklindeki iddiam, bu temel kaynağın dikkate alınmadığı takdirde gerek Batı Avrupa gerekse de Türkiye’de (ya da dünyanın başka bir yerinde) Rus düşüncesinin ne doğru anlaşıla ne de araştırılabileceği şeklindeki başka bir iddiada daha bulunmamı mümkün kılmaktadır. Ancak somut verilerle ve çağdaş Rus felsefecilerinin câri düşünceleriyle desteklenmediği sürece bu iddialarımın birer iddia olmaktan öte bir şey olmayacağı açıktır; ne var ki bu kısa yazıda söz konusu iddialarımı temellendirmem teknik olarak mümkün değildir. Bunun için münhasıran bağımsız çalışmalar yapılmalı ve yapılmaktadır. Bu çalışmalara giriş niteliği olarak okunmasını arzu ettiğim bu yazımı şu sözlerle bitirmek istiyorum: Prehistorik döneminin pagan izlerini taşıyan Rus Ortodoksluk anlayışını dikkate almadan Rus düşüncesinin sağlıklı bir açıklamasının mümkün olmayacağı gibi bu düşünceyi Rus tipi kolektif “din” olgusu dışında anlamaya çalışmak da her zaman başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur.

Сакральная семиотика в русской книжной культуре

Маленко С.А.^{*}

Аннотация

Статья посвящена анализу архетипической диалектики семиотических и символических контекстов книжной культуры. Автор приходит к выводу, что образ книги-кодекса является способом презентации архетипа Самости, который в зависимости от конкретного периода в русской истории реализуется в различных социокультурных контекстах. Создание и распространение книг в центрах русского иночества формирует особую традицию почитания книжности как способа приумножения Святости. В дальнейшем книга утрачивает свою священную роль в обществе и рассматривается как способ хранения и передачи актуальной, но профанной информации, что обуславливает усиление кризиса образования и культуры в целом.

Ключевые слова: иночество, архетип, символ, образ, Самость, книга, слово, текст, ментальность.

Sacred Semiotics in Russian Book Culture

Abstract

The article is devoted to the analysis of archetypal dialectic semiotic and symbolic contexts of book culture. The image of a book-code is a way of presentation of the archetype of the Self, which, depending on the specific period in Russian history is implemented in different cultural contexts. The creation and distribution of books in the centers of Russian monasticism forms a special tradition of honoring literacy

^{*} Доктор философских наук, профессор; Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого.

as a way of increasing Holiness. In the future, the book loses its sacred role in society and is seen as a way of storing and transferring actual, but profane information. This leads to the intensification of the crisis of education and culture in General.

Keywords: Monachism, Archetype, Symbol, Ikon, The Self, Book, Word, Text, Mentality.

Дошедшие до нас памятники древнерусской литературы, в том числе и новгородские литературные памятники, демонстрируют особую манеру фиксации предмета изложения. Как известно, в этих шедеврах письменности практически не структурировалась форма повествования. В современном понимании книга, летопись, свод были едиными, целостными произведениями-текстами, в которых отсутствовала привычная для современного читателя грамматическая структура, в которой единицы смысла обязательно должны формально обозначаться с помощью пунктуации и разделения слов, предложений и абзацев. Такие семантические требования, вырабатываясь исторически, позволяли задавать размерность и ритм как изложения, так и последующего восприятия текста. Буквы, слитые в слова, слова – в предложения, предложения, объединенные в тексты, образовывали знаково-семиотическую ткань повествования. Подобная технология позволяла унифицировать процесс авторской фиксации письменного текста и его читательского восприятия. То есть такого рода семиотическая процедура становится неизбежным и закономерным результатом внедрения формально-логических правил в книжную культуру. Ее продуктивность состояла в том, что любые знаково-зафиксированные единицы смысла были представлены однозначными и функциональными характеристиками, которые четко воспринимались реципиентами в любой точке соответствующего знакового пространства. Таким образом, со временем письменный текст превратился в дисциплинарное пространство смысла со всеми полагающимися в таких случаях атрибутами: правилами, исключениями и ошибками. В социокультурном смысле такая трансформация письменного

текста, которую мы наблюдаем в истории Древней и Средневековой Руси, является зеркальным отражением сложных культурных процессов, проходивших на ее территории. Поэтому семиотический каркас языка явился результатом сложных, многовековых трансформаций древнерусской ментальности под влиянием внешних социально-политических и культурных событий.

В ранних же летописных произведениях, созданных в древних центрах книжности (а Новгород является одним из ведущих таких центров), подобной семиотической структуры мы не наблюдаем. Это относится к одним из самых ранних текстов, созданных в Новгороде, например, «Мстиславово Евангелие» XII века, или «Триодь постная и цветная» (кон. XII – нач. XIII века). В то же время, в более поздних книжных произведениях, таких как «Геннадиевская Библия» (1499 г.), или «Великие Четьи Миней» (XVI век), составленных под руководством Новгородского архиепископа Макария, мы наблюдаем лишь появление пунктуации и по-прежнему слитное написание слов. Любой исследователь древнерусской письменности всегда отмечает неоднозначность и сложность восприятия летописных текстов. И это, в первую очередь, относится не к содержанию произведений, а к отсутствующей формально-логической структуре текста. Присущая современным текстам знаковая и семантическая дифференциация в древнерусских текстах отсутствует полностью, поскольку там нет привычных нам слов и предложений, есть лишь начало и конец повествования, что изначально намекает на сакральный характер повествования. В этом смысле любая древняя книга наглядно воплощает общебиблейскую ментальную установку: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» [2, 22:13].

В этом контексте необычайно сложным видится интерпретация этих произведений с точки зрения современных нормативных представлений о языке, как одном из множества дисциплинарных пространств. Видимо, трансляция книжного знания требовала наличия иного навыка восприятия знаковой структуры текста, воспроизводящей определенного рода социокультурную реальность. Отсутствие

семиотических дифференциаций в древнерусском книжном тексте указывает на наличие других принципов организации текстового пространства, исследование которого недопустимо проводить только лишь классическими, формально-логическими методами. К альтернативному методологическому инструментарию может быть отнесена юнгианская архетипическая философия, которая базируется на признании иных сценариев формирования осознанных представлений о мире, представленных, в том числе, и в языке.

Речь идет о образно-символических (имагогенных) способах формирования сознания и культуры. Вот как можно было бы охарактеризовать специфику этой социокультурной модели: «Образ представляет лишь отдельные стороны бессознательного и готовит человека к восприятию уже вызревшего внутреннего содержания, предлагаемого ему в качестве одного из осмысленных сюжетов бытия, но только символ открывает перед индивидом поле коллективного, родового опыта. Выступая основным видом коллективного мышления и чувственности, предоставляя возможность осмысления экзистенциальных устоев человеческого существования, он выводит индивида из кошмара означенной социальной обыденности в сферу всеобщего и универсального, открывая перед ним подлинную, сокровенную сущность бытия. Образование символа как общекультурного феномена является результатом сложного бессознательно-сознательного взаимодействия, подчиненного закономерностям, направляющим и развитие отдельного индивида» [3, С. 41].

Именно поэтому древнерусские тексты следует рассматривать не как набор формально-логических, семантико-семиотических структур, постоянно стремящихся рассыпаться на отдельные элементы и термины, однозначность которых указывает в большинстве случаев на то, что общеупотребимые понятия – всего лишь «имена для фактов, которые только и имеют вес» [6, С.269]. Это единое символическое пространство, изначально открытое к творческой реинтерпретации. Поэтому в нем единицы смысла не прикреплены намертво к знаковой форме слов, понятий и предложений, но разлиты в пространстве чистого листа, представляющего собой безбрежное поле для

символической, архетипической реализации сознания. Фактически древнерусский книжный текст – это гармонизированное, ритмичное пространство, где сами буквы являются символами доступной и известной для сознания части «бытия» букв, а межстрочные и межбуквенные расстояния выступают самостоятельными и самодостаточными «маркерами» пока еще неизвестного и неявленного смысла. Таким образом, пространство летописного текста зримо воплощает архетипическую диалектику известного и неизвестного, сознания и бессознательного, и задает важнейшие мировоззренческие и ментальные векторы.

Фундаментальная для юнгианской культурософии диалектика «Тени» и Сознания, в структуре древнерусского летописного текста оказывается представленной светотеневой игрой букв с пока еще свободным от индивидуально привнесенного смысла архетипическим пространством книги. Поэтому книга является не только непосредственным носителем какой-либо информации, но в первую очередь, выступает универсальным, материализованным символом, раскрывающим конструктивный, «светоносный» потенциал «неизвестного» (как «теневой» стороны сознания). Таким образом, менторское, архетипическое призвание книги заключается не столько в том, чтобы научить читателя воспринимать знаковую форму смысла, но и привить ему уникальный, маевтический навык чтения «между строк», обеспечивающий навык развития сознания и личности. Именно поэтому, памятники древнерусской книжности следует рассматривать как исторически-реализованный, продуктивный сценарий образно-символического развития сознания, который становится культурно-значимым и, будучи наиболее адекватным архетипической диалектике, ложится в основание русской ментальности.

В то же время, на примере формально-логической структуры современных книжных текстов, в какой бы форме они не реализовывались, проявляется альтернативный, имагостазный сценарий фиксации промежуточных результатов познавательной деятельности, потенциал которого направляется не на образование сознания и

культуры, а на формирование однозначных дисциплинарных пространств, сковывающих мысли поступки индивидов. «Именно в языковых конструкциях [*книжного текста* – С.М.] «логически» (от греч. – «*λογος*» – «слово») оформляются промежуточные результаты процессов отчуждения, фиксируя характерную для данного этапа институализации общества меру отчуждения и его социальные масштабы. С другой стороны, «слово» как «логос» становится и необходимым промежуточным этапом освоения отчуждённых социальных отношений» [3, С.95–96]. Кстати говоря, многовековое господство церковно-славянского языка, дошедшего практически в неизменном виде до современных православных богослужебных ритуалов, как раз указывает не столько на необходимость его присутствия для сохранения традиций культуры и книжности, сколько на изначальное стремление политической власти сформировать единое дисциплинарное пространство, в котором религия, образование и культура выступают ее необходимыми духовными «приводами».

Книга является символическим средоточием примордиальных для сознания смыслов, которые выступают результатом герменевтико-феноменологической процедуры. То есть пространство содержания книги, несмотря на уже существующий в ней семиотический каркас, является открытым для бесконечных творческих, символических интерпретаций. Таким образом, книга выступает естественным фактором, стимулом и простраством развития сознания, а значит, культурно значимым проводником архетипической диалектики коллективного бессознательного. Поэтому, появление книги в древнерусском обществе знаменовало открытие новых путей развития как самосознания человека, так и культуры в целом. Даже уже ставшая повсеместной форма книги в виде кодекса указывает на соборный характер духовных процессов, возникающих в ходе ее создания и освоения.

Свернутые вчетверо листы, впоследствии сшиваемые в тетради, образуют тело кодекса как материальной основы будущей книги. Помимо этого, интересна и символика в технологии сшивания книги как единого культурного артефакта. Соединенные с одной стороны страницы, а затем и тетради, будучи развернутыми, становятся подоб-

ными вееру. При этом, они фактически очерчивают замкнутую на триста шестьдесят градусов окружность, превращаясь в символ концентрации и центростремительного движения. То есть, книга в таком виде является средоточием знаков, образов, символов и смыслов, которые способны практически бесконечно раздвигать горизонты сознания читающего. С другой стороны, многостраничная книга выступает символом присутствия любого содержания, потенциально открытого для восприятия, разворачивая центростремительные процессы в сознании. Таким образом, книгу можно считать архетипическим артефактом человеческого сознания, вдохновляющим его на непрерывный процесс символического открытия окружающего мира через самое себя.

Удивительное повторение принципа четвертичности в технологии создания книги-кодекса напоминает настойчивые алхимические поиски философского камня, непременно скрывающихся в нумерологических закономерностях. Уже сама форма книги в виде прямоугольного параллелепипеда указывает на особый символический смысл, таящийся в ее будущей заготовке. В то же время, полностью развернутая книга очерчивает контуры окружности, в которую она себя «вписывает», проявляя, таким образом, свои необъективированные, нуминозные качества. Если использовать методологический аппарат культурософии К.Г.Юнга, это значит, что книга фактически выступает образно-символической проекцией архетипа Самости, который определяет квадратуру целостности мира. С другой стороны, архетипическая диалектика центробежных и центростремительных смыслов книги дает возможность провести аналогию с символом Мирового Древа, демонстрирующего драматизм становящегося сознания во времени и пространстве.

Таким образом, весь образ книги оказывается пронизанным принципом четвертичности, как древнейшим символом гармонизированного, богоподобного сознания. И естественно, что впоследствии содержание, которое фиксируется в книге, тоже приобретает изначально-сакральный характер. Поэтому христианство, как и другие

мировые религии, очень удачно использует ее нуминозную символику для фиксации и последующего продвижения своей модели мироздания. Ведь именно ее повседневным и многотрудным воспроизводством и занимаются монахи-переписчики, а сама Библия является книгой, в которой «[...] лекарства душевные и телесные зуполне найдете» [5, С. 9], выступая общекультурным символом и образцом пути духовного совершенствования человека. Еще один аспект четвертичности связан с тем, что книга выступает символическим средоточием мироздания, представляя собой, во-первых, культурно-значимый артефакт, во-вторых, символически ценное повествование, в-третьих, авторскую модель его интерпретации, в-четвертых, личностный, читательский способ восприятия этого авторства и символической композиции, называемой книжностью. В совокупности эти факторы ложатся в основание сакральных качеств и ритуального почитания книги в древнерусской и средневековой культуре.

Поэтому переписывание книг является одним из самых распространенных ритуалов распространения Священного на всем пространстве Святой Руси. В духе традиций византийских иконопочитателей утверждавших, что «честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз» [4, С.18], любой книжный список также выступает этапом человеческого приближения к Божественному. Так в отечественной традиции возник феномен книгопочитания, основанный на архетипической роли Слова в древнерусской культуре. Во-первых, Слово рассматривалось как божественный инструмент духовного творения, во-вторых, через него проявлялась богоподобность человека, в-третьих, слово изначально выступало символом просвещения, в-четвертых, только во взаимодействии с развивающимся сознанием оно способно превратится в общекультурный смысл. Таким образом, именно книга выступает универсальным, словесно-представленным и знаково-воплощенным символом архетипа Самости, а активно практиковавшееся в монастырских центрах, в том числе Новгородской земли, искусство переписывания и прививаемые навыки чтения книг (как важнейшие социокультурные ритуалы), демонстрируют продуктив-

ность модели индивидуации, утвердившейся на долгие столетия на территории Древней и Средневековой Руси.

В этом смысле, создаваемые в монастырях копии священных текстов представляли собой не результаты механического воспроизведения графики сакрального первоисточника, но несли на себе след архетипических образцов, имеющих нуминозный статус для сознания. Поэтому, труд монахов-книжников нельзя сравнивать с современной технологией создания тиражной печатной продукции не только из-за несопоставимых сроков и объемов книг. Инок-книжник – не копирайтер или рерайтер, и не только в силу сакрального характера переписываемых им текстов. По сути, он является ментальным проводником, медиумом коллективного бессознательного, настойчиво возделывающим культурную ниву для последующего возвращения сознания и культуры. Наглядным доказательством справедливости данного утверждения является история и особенно мировоззренческие и социокультурные последствия технологизации процесса изготовления книги.

Фактически, в истории России книга проходит многоступенчатую процедуру десимволизации, связанной с обесцениванием уникальности авторски созданных историко-культурных повествований, которые некогда воспринимались как уникальные образцы личностного роста и развития сознания. Они же, в свою очередь, являются необходимым этапом воссоздания коллективной традиции и социума в целом. Наличие книги как свидетельство абсолютного обладания истиной, которая, будучи воплощена в логико-семантических формах, тем не менее, является способом доказательства подлинности веры как иррациональной основы бытия человека и культуры. Таким образом, уже на первых этапах зарождения и распространения книжной культуры в Древней Руси и в Новгороде, в частности, обнаруживается механизм, лежащий в основание познания и культурной традиции в целом. Его сущность заключается в опоре на бессознательные, коллективные по форме, установки и представления, которые становятся фундаментом для более поздних рациональных моделей

обоснования картины мира. То есть, в Древней Руси традиционализм как основу ментальности можно истолковать как диалектику осознанных и неосознанных форм интерпретации социокультурной и природной реальности. Неконфликтно переплетаясь друг с другом, они позволили сформировать особый тип культуры, в котором религиозность выступает высшей формой гносеологического, этического и эстетического бытия человека и культуры. Эту идею достаточно емко сформулировал Н.Бердяев: «В религиозных переживаниях все постигается в высшем своем предназначении, за эмпирическим человеком прозревается его вечный образ, абсолютное по своему значению лицо, за природой прозревается божественная красота, в познании, искусстве и общественной жизни открываются вечные ценности. Религия повышает ценность жизни, а не понижает, открывает глаза на все подлинные богатства мира, а не отвращает от них» [1, С.205].

Такая духовная парадигма позволяет квалифицировать древнерусскую ментальную традицию как «культуру текста», которая не превращала книгу и ее содержание в социальные фетиши, а давала возможность установить фундаментальные и незыблемые, священные и архетипические принципы функционирования социокультурной реальности. Опираясь на них, наши предки сумели создать гармонично развивающуюся картину мира, в которой человек, социум, природа и Бог находились в диалектическом взаимодействии. Драматичная история России XVI-XVII веков наглядно продемонстрировала попытку переосмысления древнерусских культов почитания книги и текста и формирования модернизированной модели социокультурного развития. Однако противоположная «культуре текста» «культура грамматики», как достаточно древняя и политизированная традиция управления обществом и индивидом с помощью текстов, изначально ориентировалась на тщательную регламентацию основных правил создания и интерпретации культурного текста. Таким образом, он практически всегда оказывался заложником элементов смысла, заключенных в рамки тех или иных выгодных власти грамматических форм. В то же время, постпетровская Россия, конъюнктурно отвергнув символику «культуры текста», так и не смогла определиться в семантике и

прагматике «культуры грамматик» и до сегодняшнего дня вынуждена пребывать в ментальном вакууме между отринутым собственным сакральным и так до конца и не освоенным инородным профанным. Тогда как, иноческое книжное подвижничество, трепетно превозносящее сакральный смысл, было отдано на поругание, с одной стороны, жаждущей «хлеба и зрелищ» пастве, а с другой, упивающейся собственной значимостью и «высоким штилем» культурной элите.

Список литературы

Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. 233 с.

Откровение // Библия. Книги Священного Писания и Нового завета. Канонические. Объединенные библейские общества, 1992.

Маленко С.А., Некита А.Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества: монография. Великий Новгород, 2008. 298 с.

Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2003. 162 с.

Францыск Скарына і яго час: энцыкл. Даведнік / рэдкал.: І. П. Шамякін. Мінск: БелСЭ, 1988. 608 с.

Юнг К.Г. Психология переноса. Статьи. Сборник / пер. с англ. М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1997. 304 с.

Новгородское монашеское целительство в концепте Святой Руси

Андрей Григорьевич Некита*

Аннотация

Статья посвящена анализу феномена иноческого целительства в Новгородской земле. Именно ментальное единство целительства и религиозной веры определяет неразрывную связь душевного и телесного здоровья. Формирование круга целительских фетишей позволяет определить архетипические качества инока-целителя и выявить символические процедуры исцеления, восстанавливающие гармонию земного и небесного, человеческого и божественного. Поэтому врачевание является одним из исторически первых и важнейших атрибутов феноменологии архетипа Самости и устанавливает приоритетное значение ментальных традиций для реализации целительских практик в концепте «Святой Руси».

Ключевые слова: иночество, монастырь, архетип, символ, образ, Самость, житие, целитель.

Novgorod Monastic Healing in the Concept of Holy Russia

Abstract

The article is devoted to analysis of the phenomenon of monastic healing in the Novgorod land. It is the mental unity of healing and religious faith determines the inextricable link the mental and physical health. The formation of a circle of healing fetishes allows you to define the archetypal quality of the monk-healer and identify symbolic healing procedures that restore the harmony of earth and heaven, human and divine. Therefore, healing in the history as the first and an important attribute of the phenomenology of the archetype of the Self and sets the priority of mental traditions to implement healing practices in the concept of "Holy Russia".

Keywords: Monachism, Monastery, Archetype, Symbol, Ikon, The Self, Legend, Healer.

* Доктор философских наук, профессор; Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого.

Великий Новгород всегда занимал в истории российской государственности и культуры особое место. Оно определялось многими факторами и повлияло на все сферы общественной жизни. Специфический формат отношений между властью, церковью и народом позволил сформировать целостную картину мира, в которой жизнь любого человека понималась как вариант воплощения гармонии Земного и Небесного. Поэтому любая профессия в той или иной степени должна была воспроизводить этот ментальный принцип. Одним из наиболее социально-значимых видов деятельности в Новгородской республике, уже начиная с приятия христианства, становится врачевание, как неотъемлемый атрибут новгородской святости. В силу этого, формирование традиций русского целительства на Новгородской земле имело изначальный сакральный смысл.

Труд святых лечцов, которые самоотверженно возвращали зрение, речь, разум, способность двигаться, в ментальной традиции Древней Руси фактически приравнивался к исцеляющим чудесам Христа. Согласно свидетельству величайшего авторитета христианской церкви, святителя Григория Богослова «[...] они (св. мученики) прославляются великими почестями и праздниками, они прогоняют демонов, врачуют болезни, являются, прорекают; самые тела их, когда к ним прикасаются и чтут их, столько же действуют, как святые души их; даже капли, крови и всё, что носит на себе следы их страдания, так же действительны, как их тела» [3].

В то же время, само отношение к врачеванию в Древней Руси существенно отличалось от современного прочтения врачебной деятельности, как комплекса лечебно-профилактических мероприятий, направленных на борьбу с болезнями, их предотвращение и сохранение здоровья человека и общества, посредством формирования здорового образа жизни и среды обитания. Духовным ядром целительства в Новгородской республике изначально была православная церковь, для которой врачевание, кроме всего прочего, являлось еще и мощным объединительным символом, ключевым механизмом преодоления внутрицерковных и социокультурных конфликтов.

Православная церковь представлялась как организующее, мироупорядочивающее, духовное начало, которое не только просветляло умы и души, но и было способно исцелять тело человека. Именно поэтому Церковь можно сравнить со вселенским врачом, возвращающим и сохраняющим здоровье в соответствии с божественными законами взаимодействия Материи и Духа.

Иноческая святость представляет собой символическое воплощение православной доктрины, которая, в том числе, реализовывалась и в практиках целительства. Этимология понятия «целительство» связана с «исцелением» и восходит к символическим смыслам слов «уцелеть» и «цілити» (укр.) [10, С. 296] как синонимов лечения, возвращающего человеку исходную меру гармонии телесного и духовного, изначально называемую «здоровьем». Кроме того, исцеление напрямую связано с приобретением, либо восстановлением утраченной целостности, то есть, исцеляемый индивид приобретает/возвращает здоровье исключительно в рамках соборной процедуры, позволяющей гармонизировать недужные части тела и души. В этом контексте, «целостность» рассматривается как аналог «здоровья» [10, С. 297], а с другой стороны, как результат реализации цели. Это значит, что бессознательное формирование целей и осознанный поиск средств к их реализации является диалектическим фундаментом процесса исцеления как такового. Таким образом, целительство выступает духовной практикой по реализации сущности архетипа Самости, а само исцеление символизирует обретение человеческим сознанием и телом нового качества.

Таким образом, можно констатировать, что иноческое целительство фактически является особого рода духовной практикой, которая посредством личностного роста позволяет придать человеческому телу принципиально новое качество, выраженное в выходе за пределы повседневного опыта и физических законов. В логике архетипической философии К.Г.Юнга подобные процессы всегда связываются с преодолением ограниченности бессознательного, социально-ролевого взаимодействия индивида, разрушением его социальной маски и открытием реальности собственного «Я». Первоначальное освоение индивидом коллективно-бессознательных, «тенивых» сторон своей

натуры свидетельствует о приобретении ним навыка саморефлексии, которая выражается в умении дифференцировать «свое» и «чужое», а также в установлении диалектической взаимосвязи между ними. Нравственным образцом такого поведения может служить иноческое подвижничество, с его ориентацией на нестяжательское отношение к миру. По мнению русского писателя и литературоведа В.Вересаева, «древнерусские иноки-целители не знали платы за лечение; они были "врачами безмездными". [...] Эта "безмездность" необходимо должна была лежать в основе высокой деятельности каждого врача» [1]. Безусловно, подобная традиция коренится в самом способе жизни инока, посвящающего себя без остатка Богу и людям.

Известная исследовательница традиций русского монашества Е.Романенко в своей книге «Повседневная жизнь русского средневекового монастыря» указывает, что «келейное имущество также было простым, дешевым и необходимым, но при этом инок не должен был считать его своим. [...] пожалуй, только иконы и книги были личной собственностью монаха в киновии» [7, С. 275]. Преподобный Иосиф Волоцкий указывал в своих сочинениях, что в «кельях своих братия ничего не имели, кроме икон, книг божественных и худых риз, а потому у дверей келий и не было запоров» [4, С. 7]. Именно в силу этого для инока, пожизненно облаченного в черное одеяние, символизирующее его максимальное погружение в Тень и греховность мира, не было миссии важнее, чем извлечь из всей черноты бытия искру божественного света и отдать ее людям.

Итак, врачевание для древнерусской иноческой традиции – это не набор методик и приемов, а мировоззрение, неконфликтно реконструирующее целостную картину бытия в представлениях каждого новгородца. Потому врачевание выполняло культуротворческую функцию, нацеленную на преодоление раскола между душой и телом человека, между индивидом и обществом, между Земным и Небесным. С другой стороны, придание врачеванию и целительству уникального статуса, как в Новгороде, так и в христианстве в целом, свидетельствует о наличии острейших противоречий, раздирающих древнерус-

ское общество. Поэтому врач (лечник, лекарь) всегда атрибутировался не как узкий специалист, а как философ, мудрец-духовник, восстанавливающий через просветление Души (что напоминает современные психоаналитические стратегии лечения) полноценную телесную жизнь человека.

Эта культурная функция уже в древней житийной литературе интерпретировалась исключительно как чудотворная, что позволяет определить в параметрах древнерусской и новгородской ментальности главенство духовного над материальным. Врачевание, как и любое чудо, также имеет сверхъестественное происхождение и становится неотъемлемым атрибутом святости, образцом личностного самосовершенствования, направленного на служение Богу, через повседневное душевное и телесное исцеление людей.

Исцеление как результат непосредственного контакта индивида с иноческой святостью всегда атрибутировалось символически и сакрально. Показательно, что в новгородской летописной литературе сохранились весьма незначительные упоминания о врачебных способностях новгородских старцев. Фактически лишь Варлаам Хутынский и Иосиф Волоцкий вошли в агиографическую литературу как святые инок, которые уже при земной жизни обладали даром исцеления расслабленных и немощных.

Однако основная доля чудодейственных исцелений относится к ритуалам, связанным с почитанием святых останков. Православная символика здесь весьма разнообразна. Наиболее распространенными символами исцеления в Новгородской земле, как и в остальном христианском мире, становятся гроб, рака или могила. К этому перечню следует отнести почитание святых вериг, мощей или их частей, а также одежды и предметов, связанных с повседневной, бытовой жизнью святого. Наши далекие и умудренные опытом предки издавна обратили внимание, что эффективное исцеление страждущих и болящих возможно даже от созерцания ними святых образов врачей. Поэтому, особое место в истории чудодейственных исцелений занимают повествования о воздействии на болящих и страждущих иконописных и фресковых образов святых иноков, а также изобра-

жений библейских сюжетов в церковных росписях Великого Новгорода, на которых врачеватели изображались равными по статусу иным святым. Таким святыми врачами-великомучениками в новгородской традиции, согласно Э.Гордиенко, были Ермолай и Пантелеймон, Косма и Дамиан, Кир и Иоанн, Флор и Лавр [См.: 2, С. 16-25].

Примечательно, что целительная сила символов иноческой святости проявляется не только в непосредственном действии на больных предметов-фетишей, но и выражается в сакральных свойствах природных объектов, с которыми была связана жизнь святых иноков. Изначально появление подобной силы обусловлено имажинативной интерпретацией любого предмета как лекарства, либо врачебного инструмента. И в этом новгородское православие лишний раз подтверждает истинность исторически сложившихся в мировой практике форм врачевания. Например, Э.Тайлор в своей работе «Миф и обряд в первобытной культуре», связывает появление целительных свойств у предметов с особым значением, которое они приобретают в восприятии человека после сна или видения. Поскольку, по мнению ученого, у североамериканских индейцев «распространено убеждение, что объекты снов и видений – действительные духи, то отсюда ясно вытекает анимистическая природа этого поверья. Таким лекарством может быть целое животное или часть его, кожа, когти, перо, раковина или же растение, камень, ножик, трубка. Юноша должен добыть себе этот предмет, который с тех пор становится на всю жизнь его покровителем» [9, С. 346]. Это, безусловно, перекликается с христианской идеей об ангеле-хранителе и о святом, заступнике каждого православного человека. Таким образом, рассматривая эволюцию фетишизма, можно установить, что и в практиках целительства появление врача является результатом длительного индивидуационного пути, предусматривающего необходимую трансформацию космогонических мифов в тео- и антропоцентричные.

Таким образом, исцеление в контексте истории Новгородской святости выступает не просто способом борьбы с физическими или психическими недугами. Это ритуал, связанный с почитанием остан-

ков Святых, посредством которого восстанавливается архетипическая целостность предков и потомков как единого поколения, посвятившего себя служению Совершенству. Через культы Святых мощей воспроизводится наиболее эффективная, в данном случае, коммуникационная модель и социокультурная традиция в целом. Воссоединение предков и потомков осуществляется как некое ритуальное действие, гармонизирующее Земное и Небесное, Божественное и Человеческое, сознательное и бессознательное, а фетишизированные останки святых как непосредственных предков выступают символическими посредниками между миром живых и миром мертвых.

Хотя мы не должны забывать и о том, что подобные ритуалы способны нивелировать индивидуальную активность, что «фактически означает индивидуальную и социальную “смерть”. Для человека, отказавшегося видеть себя мерой бытия, перестаёт существовать Свет и Святость. Отныне он для мира “помер”, “померк”, так как “померян” последней мерой и “при-мирён” с миром, с Жизнью и Смертью» [6, С. 254], а значит, обречен бессознательно отрабатывать религиозные модели отчуждения, превращая его из индивидуальной формы в социокультурную.

В то же время, в истории Новгородской земли чудотворные исцеления связывались не только с обладанием различными сакральными предметами. Так вода, скопившаяся в гробу преподобного Мартиниана, игумена Ферапонтова монастыря, считалась чудодейственной и целительной. Вот как до нас дошла эта легенда. «Игумен и братия решили похоронить его (архиепископа Иоасафа – *А.Н., С.М.*) близ преподобного Мартиниана. Сотворив молитву, начали копать могилу, и когда открыли гроб преподобного, то с изумлением увидели, что не только тело, но и одежды святого остались целыми и не подверглись тлению, хотя весь гроб был наполнен водой. Все, видевшие это, прославили Бога, а некоторые из них, будучи особенными почитателями памяти святого, с верой взяли воды из гроба в свои сосуды на благословение. И не тщетной оказалась их горячая вера. Эта вода послужила источником исцелений. Так, инок Ферапонтовой обители Памва, будучи одержим тяжким недугом всего

тела, взял воды из гроба святого Мартиниана и, полный веры к преподобному, выпил той воды, помазал ею все тело и тотчас выздоровел» [8, С. 648].

С другой стороны, целительными свойствами, как оказалось, обладают и места моления, страдания, подвигов святых иноков, а также места их вечного упокоения. Таким образом, можно констатировать, что целительные практики в большей степени связывались не столько с врачебной деятельностью самих иноков, сколько с тем необычайным имажинативным воздействием, которое их жизнь и деяния оказывали на окружающих людей и все социальное пространство. Эта особенность находит свое яркое подтверждение в требованиях искренней молитвы и обета, которые предъявляются к православным. Именно она выступает основным инструментом преодоления телесных и психических недугов, а с другой стороны, становится основным средством познания Бога.

В контексте используемой авторами исследовательской методологии, это означает наличие сформированных и апробированных на протяжении веков стратегий индивидуального развития, вписанных в общекультурный контекст Древней Руси. Поэтому борьба с недугом должна выстраиваться не на основании материалистически-механистической трактовки диалектики души и тела (опирающейся на набор манипуляций с телом пациента, лекарствами и врачебными инструментами), а ориентироваться на спиритуалистическое объяснение природы болезни [9, С. 151], появление которого во многом связывалось с коллективно-бессознательными, архаическими моделями интерпретации действительности.

Э.Тайлор анализирует врачебный ритуал племени зулусов, успех которого напрямую зависел от искусства приготовления лекаря к исцелению «путем воздержания от пищи, путем лишений, страданий, бичевания и уединенных странствований» [9, С. 232]. Эта практика буквально перекликается с элементами образа жизни, характерного и для новгородских святых иноков. Именно поэтому, чудотворные исцеления на мощах, у гроба и т.д., по сути дела, являются

модернизированными способами реанимации первобытного анимизма, тогда как фетишизация отдельных явлений либо элементов окружающей природы и очеловеченного мира предстает лишь способами его фиксации.

Как это ни парадоксально, аналогия между почитанием святых мощей и мест пребывания святых иноков с первобытными, фетишизированными ритуалами имеет особый смысл. Вообще, «фетишем может быть любой предмет. Впрочем, из бесконечного множества предметов не ко всем может быть приложена идея сосуда, вместилища или орудия духовных существ. Предметы могут быть лишь простыми знаками, внешним выражением идеальных представлений или идеальных существ [...]. Далее, они могут быть символическими волшебными вещами, действующими через воображаемое посредством специальных свойств, присущих предмету [...]. Наконец, некоторые предметы могут рассматриваться без всякой определенной мысли, просто как странные украшения или диковины» [9, С. 336-337]. Реинкарнация фетишизма в древнерусской культуре, с одной стороны, указывает на универсальность языка, придуманного первобытным человеком, а с другой – позволяет квалифицировать само православие как явление, достаточно чуткое к душевным запросам развивающегося индивида и общества.

Итак, идеал врачевателя – повсеместно как для Новгорода, так и для Древней Руси – является примером наиболее культурно ценного смысла человеческой жизни, в котором индивидуальное направлено на служение общему, коллективному. В почитании врачевателя в древнерусском мировоззрении находит свое выражение сущность христианского альтруизма, который на протяжении последующих веков российской истории позволял сохранить гуманистическую направленность медицины, удерживая ее от чрезмерно увлечения техническими новшествами и технологическим прогрессом, которое во многом дискредитировало идею страдания как предопределенного свыше пути духовного очищения и самосовершенствования.

Современные стратегии борьбы с болезнью есть не что иное, как технологии вытеснения, заглушения страдания, посредством ликви-

дации или купирования его соматических, в первую очередь, болевых симптомов. Такой подход в корне противоречит базовым христианским концепциям искупления грехов страданиями, мученичеством и подвижничеством. Еще древние новгородцы заметили, что благая мысль уже сама по себе является действенным средством излечения от болезней. Поскольку душевная, психическая деятельность (как богоподобная) является наиболее сложной из всех человеческих способностей, она, в то же время, становится эффективным способом преодоления физических страданий и гармонизации культурной среды. Исторический пример новгородских иноков-врачевателей и целителей показывает нашим современникам, что они воспринимались как носители совершенно особого, божественного знания, вызывающего священный трепет у всех остальных людей, которым не было суждено к нему прикоснуться.

Таким образом, представления о врачевании как о специфическом, сакральном способе духовного очищения грешного человека роднили его с просветительством и миссионерством. И не случайно в истории православия всегда подчеркивалось генетическое родство этих двух видов социокультурной деятельности, которые являлись имманентными функциями преподобных, святых князей, жен и подвижников. Фактически целительская традиция Новгородской республики выражалась в формировании представлений о ведущей роли духовной жизни в преодолении физических страданий и болезней.

Таким образом, почитание святых как целителей на Новгородской земле становится неременным условием создания концепта Святой Руси как пространства реализации особой духовной практики, направленной на собиранье земель в единую целостность. Как отмечал Д.С.Лихачёв, раскрывая сущность этой идеи, это «[...] прежде всего святыни русской земли в их соборности, в их целом. Это ее монастыри, церкви, священство, мощи, иконы, священные сосуды, праведники, святые события истории Руси. Все это как бы объединялось в понятие Святая Русь, освобождалось от всего греховного, выделялось в нечто неземное и очищенное, получало существование и вне земного,

реального и было бессмертно» [5, С. 6–7]. То же самое можно отнести и к конкретному человеку, лечение, или «исцеление» которого ни в коем случае не сводится к ликвидации последствий болезни, ранения, травмы, но предполагает, в первую очередь, особый соборный ритуал, восстанавливающий духовную и физическую целостность индивида с самим собой, миром, природой и Богом.

Список литературы

- Вересаев В.В. Записки врача. М.: Эксмо, 2010. URL: http://www.velib.com/book/veresaev_vikentev/zapiski_vracha/. (Дата обращения: 10.09.2014 г.).
- Гордиенко Э. А. Культ святых целителей в Новгороде в XI–XII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1. С.16-25.
- Золотой корабль. Православная библиотека. URL: http://golden-ship.ru/knigi/1/grigoriy_bogoslov_1-15.htm. (Дата обращения: 10.09.2014 г.).
- Иосиф Волоцкий. Просветитель. М. Институт русской цивилизации. 2011. 432 с.
- Лихачёв Д.С. Святая Русь. В Жизнеописания достопамятных людей земли Русской (X-XX вв.). М.: Моск. рабочий, 1992. 336 с.
- Маленко С.А., Некита А.Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.
- Романенко Е. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М.: Молодая гвардия, 2002. 359 с.
- Святые Новгородской земли или история Святой Северной Руси в ликах. 10-18 века в 2 томах. Т.1. 10-15 век. Великий Новгород. 2006. 735 с.
- Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре /пер. с англ. Д. А. Коропчевского. Смоленск: Русич, 2000. 624 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4т. / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева; под ред. и с предисл. Б.А.Ларина. 3-е изд., стер. – СПб. : Терра Азбука, 1996. т.4. 864 с.

Siyasi Bir Hayal: İdeal Devlet ve İdeal Birey Tasarımı Olarak Ütopya

Songül Dağtaşoğlu*

Özet

Ütopyalar edebi ve felsefî bir tür olarak 16. yüzyılda Thomas More'un aynı ismi taşıyan eseriyle karşımıza çıkmaktadırlar. Ancak, bu isimle anılmasalar da aynı özellikleri taşıyan eserlere Antikçağdan beri rastlanmaktadır. Bunun en kamil ilk örneğine Platon'un *Devlet* isimli diyalogunda rastlanmaktadır. Dolayısıyla ismen olmasa da tür olarak ütopyaların tarihleri çok daha eskilere gitmektedir. Bu çalışmada sosyal bilimlerin birçok alanında ilgi odağı olan ütopyanın terimsel anlamı ortaya konmuş ve tarihsel gelişimi ana hatlarıyla ele alınmış, ardından temel özelliklerinin neler olduğu tespit edilmiştir. Buna bağlı olarak, ideal devlet tasarımı ile ideal birey arasında ne gibi bir ilişki olduğu tartışılmış ve ideal devlet tasarımı üzerinde çokça vurgu yapılmasına rağmen ideal birey tasarımının neden geri planda kaldığı açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ütopya, Distopya, İdeal Devlet, İdeal Birey.

A Political Dream: Utopia as a Desing of Ideal State and Ideal Individual

Abstract

Utopias appear as a literary and philosophical genre in the 16th century with Thomas More's work of the same name. However, although they are not mentioned by this name, works with the same features have been found since Antiquity. The most decisive example of this can be found in Plato's dialogue named *State*. Therefore, the history of utopias as a genre, if not by name, goes back much earlier. In this study, the terminological meaning of utopia, which is the center of attention in many fields of social sciences, has been presented and its historical development has been outlined, and then what are its main features have been determined. Accordingly, the relationship between the ideal state design and

the ideal individual has been discussed and it has been tried to explain why the ideal individual design remains in the background despite much emphasis on the ideal state design.

Keywords: Ütopya, Distopya, İdeal Devlet, İdeal Birey.

Giriş

İnsan diğer canlılardan farklı olarak yaşamı için gerekli koşulları üretmek zorundadır. Doğal durumda kendine verilenlerle hayatını sürdürme olanağından yoksundur. “Doğa insana ne öküzün boynuzlarını, ne aslanın pençelerini ne de köpeğin dişlerini vermiştir.”¹ Bu yüzden de aklını kullanarak yaşamı için gerekli olan araçları oluşturmak zorunda kalmıştır. İnsan doğayı izlemek suretiyle doğadaki düzeni görmüş ve kendi yaşamı için de böyle bir düzen oluşturması gerektiğini düşünerek ihtiyaçlarını karşılamada yardımlaşabilmek amacıyla toplumu meydana getirmiştir. Dolayısıyla toplum bireyin haklarını daha iyi koruyabilmek, birey-birey, birey-toplum ilişkilerini düzenleyebilmek için kurumlar ihdas etmiş, zamanla gelişen bu kurumlar arasındaki ilişkiyi sağlıklı işletebilmek için de “devlet” adı verilen üst kurumu oluşturmuştur. Ne var ki devletler bir kez kurulduktan sonra başlangıçtaki amaçlarını her daim izlememişlerdir. Zira bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemek, adaleti ve eşitliği sağlamak adına devlete verilen güç ve yetki kimi zaman yanlış yönde kullanılmıştır. Üstelik bu olgu birkaç örnekle sınırlı değildir ve insanlık tarihi bunun örnekleriyle doludur.

Devletlerin sorunları çözmek konusunda başarısız kaldığı ve toplumların sıkıntılarla boğuştuğu dönemlerde mevcut düzenden rahatsızlık duymaya başlayan ve halihazırdaki aksaklıkları gören insanlar, yanlış kabul ettikleri uygulamaların yerine yenilerini tasarlamış ve kurgusal bir düzen oluşturmuşlardır. İşte bu kurgusal düzen bugün “ütopya” olarak adlandırılmaktadır. Burada Atilla Erdemli’den şu pasajı aktarmak yerinde olacaktır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İnsan ve Toplum Araştırmaları Anabilim Dalı, sondemirci@gmail.com

¹ Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, İstanbul, Yazko Yazıları, 1982, s. 119

Kimi düşünürler toplumda eskimiş, artık zararlı olan veya daha ortaya konulurken olumsuzluğu belli düzenlemelere karşı çıkıp, hızlı değişimi savunurken, kimileri de, sanırım toplumun çabuk değişemeyeceğini veya en azından kendilerinin toplumun kolayca değişmesini sağlayamayacaklarını bildiklerinden, belki de içinde yaşadıkları koşulların ağırlığından, bir kurgusal ortamda yeni bir toplumsal yapılanma ve düzen ya da yaşama tasarlarlar. Bu bir kurgu'dur, fakat bir devlet anlayışıdır ve Utopia buradan çıkar.²

Kısacası, ütopyalar mevcut düzene karşı duyulan rahatsızlığın ürünü olarak yaratılmışlardır. Hemen her ütopya ortaya konulduğu döneme bir eleştiri niteliğindedir. Dolayısıyla tasarlandıkları dönemlerdeki sıkıntıların çözümlerine yönelik, karşılaşılan yaşama sorunlarının çözümlerine dönük bir tür 'eskiz' olarak değerlendirilebilir.³ Bu çalışmanın amacı ise ütopyanın anlamına açıklık kazandırarak özelliklerini ortaya koymak ve buna bağlı olarak tarihsel süreçteki gelişimine kısaca değinip ideal devlet ile ideal birey tasarımı arasındaki ilişkileri irdelemektir.

Kavram Olarak Ütopyanın Anlamı ve Tarihçesi

Ütopya kelimesiyle ilk kez 1516 yılında İngiltere'de Sir Thomas More'un yazdığı bir kitabın ismi olarak karşılaşmaktayız. Kelime bu tarihten önce kullanılmamıştır, çünkü More tarafından icad edilmiştir. "Yok yer" anlamına gelen bu kelime eski Yunanca yok anlamına gelen "ou-" ön eki ile yer anlamına gelen "topos" kelimesinin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

Utopia'nın isim babası Thomas More'un yaklaşımıyla kelimenin etimolojik açılımını yaptığımızda, kelimenin kökeninde, Eski Yunanca'da 'ou-' (yok) ve 'Eu-' (iyi) ön takılarından alınıp, 'yer' anlamına gelen 'topos' ile birleştirilmiş olduğunu görüyoruz. Outopia "yok yer" ve Eutopia "iyi yer"den hareketle, Utopia'nın "iyi ve yok yer" olduğunu da söyleyebiliriz.⁴

² Atilla Erdemli, "Thomas Morus'un 'Ütopia'sı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Sayı: 92, Şubat 2002, s. 34.

³ Akın Sevinç, *Ütopya: Hayali Ahali Projesi*, Okyanus Yay., İstanbul 2004, s. 13.

⁴ Akın Sevinç, *Ütopya: Hayali Ahali Projesi*, s. 19.

Thomas More yalnızca yeni bir kelime türetmekle kalmamış, bu kelimeye, yazdığı kitabı ile kavramsal bir içerik de yüklemiştir. Nitekim sözcük anlamı “yok yer” olmasına karşın kavram olarak ütopya; “ideal toplum düşüncesi”ne⁵ karşılık gelmektedir. Ütopya kelimesi o denli yaygınlık kazanmıştır ki siyasi ve edebi kullanımları yanında günlük dile de sirayet etmiştir. Nitekim Türk Dil Kurumu sözlüğündeki karşılığı: “Gerçekleştirilmesi imkansız tasarı veya düşünce”dir.⁶

Bir yazım türü olarak ütopyaдан bahsettiğimizde, türün oluşum tarihini 1516 (More’un *Ütopya*’yı yayınladığı tarih) olarak almamız pek mümkün görünmemektedir. Türün bilinen ilk örneği Platon’un *Devlet* adlı diyalogu kabul edilmektedir. Platon da anlatısına, tıpkı More gibi, yaşadığı dönemin toplumsal yaşamını ve siyasi rejimini eleştirerek başlar ve ardından da yeni bir toplumsal düzen ve siyasi rejim önerisi ile devam eder. Platon şöyle söyler: “Biz bu devletimizi, bütün topluma birden mutluluk sağlasın diye kuruyoruz.”⁷ Tüm insanlığın mutluluk içinde yaşadığı bir devleti ayırtıları ile resmetme işini ilk yapan Platon olmasına karşın fikir çok daha eskilere dayanmaktadır. Zira ütopya arayışının kökenine inmek istediğimizde “altın çağ” fikrine kadar geriye gitmemiz gerekmektedir. Altın çağ kavramı ile ilkin antik dönemin mitoslarında karşılaşırız. Hesiodos *İşler ve Günler* adlı eserinde bize insan türünün geçmiş yaşamını çağlara ayırarak anlatır.

Olympos’ta oturan ölümsüzler yarattı
Ölümlü insanların ilk soyunu altından.
O zamanlar Kronos’un gökleri tuttuğu zamanlardı,
Tanrılar gibi yaşıyordu insanlar
Kaygısız, rahat, acısız, dertsiz.
Belalı ihtiyarlık çökmüyordu üstlerine⁸

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yay., İstanbul 2000, s. 1068

⁶ Hasan Eren v.d., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1988, s. 1542.

⁷ Platon, *Devlet* 420-c, çev. Sabahattin Eyüpoğlu; M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2000, s. 99.

⁸ Hesiodos, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, Çev. Sabahattin Eyüpoğlu; Azra Erhat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997, s. 146.

Fakat bu altın soy çok uzun bir süre devam etmez. Bolluk ve bereket içindeki insan şımararak haddini aşar ve tanrılar tarafından helak edilir. Altın soyundan sonra tanrılar sırasıyla gümüş, tunç ve bakır soyunu yaratırlar. Her bir soyla beraber insanlar başlangıçtaki olumlu, dertsiz tasasız durumdan uzaklaşırlar. İnsanların son soyu olan “demir soyu” ile ilgili Hesiodos şöyle söylemektedir:

Keşke o soydakilerden biri olmasaydım ben,
Keşke daha önce ölsem, ya da daha doğmasaydım!
Çünkü bu beşinci soy demir soyudur.
Onlar gündüzleri didinir ezilirler,
Geceleri kıvranır dururlar,
Tanrıların yolladığı türlü dertlerle.
Belalarla karışık birkaç sevinçtir bulabildikleri.⁹

Altın çağını kaybeden insan demir çağına gerilemiştir, bu gerilemiş insanın kendi hataları sonucunda gerçekleşmiştir. Ahlakını bozmuş, haddi aşmış bu sebeple altın çağdan ve diğerlerinden kovulmuştur. Kendine çeki düzen vermediği taktirde kim bilir daha ne kadar kötü durumlara düşecektir. O halde yazının ilerleyen bölümünde değineceğimiz gibi insanın davranışlarını kontrol etmesi, mutluluk içinde ve dertsiz yaşamak istiyorsa buna göre hareket ederek Tanrıları kızdırmaması gerekir. Benzer bir anlatı semavi dinlerde de karşımıza çıkmaktadır. İlk insanlar olan Adem ve Havva başlangıçta cennette bolluk ve bereket içinde yaşarlarken, Tanrı'nın buyruğuna uymayarak yasak meyveyi yerler ve bu ilk günahın bedelini ödemek için Dünya'ya gönderilirler.

Dedik ki: “Ey Adem, sen ve eşin cennette oturun, ondan dilediğiniz yerde bol bol yeyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz!” Derken şeytan onlar(ın ayağın)ı oradan kaydırđı, içinde bulundukları (ni'met yurdu)ndan çıkardı. (Biz de) dedik ki: "Birbirinize düşman olarak inin. Sizin, yeryüzünde kalıp bir süre yaşamanız lazımdır.”¹⁰

⁹ Akın Sevinç, *Ütopya: Hayali Ahali Projesi*, s. 148.

¹⁰ Kur'an-ı Kerim, 2:35, 36. (Kur'an-ı Kerim'den yapılan alıntı Süleyman Ateş mealinden alınmıştır). Bilindiği üzere aynı öykü ufak tefek farklarla *Kitab-ı Mukaddes*'te de geçmektedir, bu konuda bkz. *Tekvin*; 3:1-7.

Adem ve Havva yaptıkları hatanın sonucunda dünyaya gönderilmek ile cezalandırılmışlardır, fakat Tanrı merhamet sahibidir ve onlara belli bir süre dünyada kalıp yaptıklarının cezasını çektikten sonra -eğer doğru davranışlarda bulunurlarsa- cennete yeniden girebileceklerini bildirir. Bir zamanlar insanların içinde yaşamış bulundukları cennet şimdi bir arzu, bir umut olarak insanın önüne konulmaktadır. Yitirilmiş cennet tasavvuru olarak ütopyaların, kavuşmak için ölümden sonrasını beklememize gerek olmayan, akıllıca bir düzenleme içerisinde bu dünyada, içinde yaşadığımız toplum içinde dahi ulaşılabilecek bir hedef olarak görülmeye başlanması, yukarıda da belirttiğimiz gibi Platon'un *Devlet*'i ile gerçekleşir. Ortaçağa gelindiğinde Aziz Agustinus *Civitas Dei (Tanrı Devleti)* adlı eserini kaleme alır.¹¹ Kitapta pek çok Hristiyan düşünürü gibi siyaset ve etiği birbirine bağlar. Yeryüzü devleti ve Tanrı devleti olmak üzere iki devlet şeklinden bahseder. Tanrıya yönelmiş insanların bir araya gelmesi ile Tanrı devleti oluşacaktır. Ortaçağda bir başka ütopya örneğini ise İslam medeniyetinde görmekteyiz. Farabi Platon'dan etkilenerek yazdığı *El Medinetü'l Fazıla*'sında insanın tecrit edilmiş bir halde değil, iyi yönetilmiş bir toplumda başkaları ile iyi ilişkiler içinde yaşadığı taktirde erdemli olabileceğini belirtir. Platon'un "Filozoflar devleti ele geçirmediği, ne devletin ne de yurttaşların dertleri bitmez ve bizim tasarladığımız devlet hiçbir zaman gerçekleşmez"¹² söylemine yakın bir şekilde Farabi de; "Erdemli şehrin yöneticisi herhangi bir insan olamaz. Çünkü yöneticilik iki şeyle olur: a) O insan, yaradılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe istidatlı olmalıdır; b) O insan yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır"¹³ demektedir. Ardından da yöneticide bulunması gerek özellikleri sıralayarak kitabına devam eder.

Ve nihayet 1516'da Thomas More *Ütopya* adlı eserini kaleme alır ve ardından bir ütopyacılık geleneği başlar. Thomasso Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (1623), Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i (1626) en az More'un ütopyası kadar ün kazanmış olan eserlerdir. Bu saydığımız üç eser kurguca

¹¹ Fatima Vieira, "Ütopya Kavramı", *Ütopya Edebiyatı*, Haz. Gregory Claeys, Çev. Zeynep Demirsü, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017, s. 7.

¹² Platon, *Devlet* [501-e].

¹³ Farabi, *İdeal Devlet*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 2004, s. 94.

birbirine oldukça benzemektedir. Her üç eserde de bir adaya düşen gemiciler bu adada gördüklerini ülkelerine döndüklerinde anlatırlar. Kendi ülkelerinde gördükleri hatalı tutumlar, yozlaşmalar bu ülkelerde yer almaz. Etkileyici ve umut vaat eden bir toplumsal tasarı anlatmaktadırlar ve bu anlatılar bir geleneğin şekillenmesini sağlamışlardır: Ütopya yazım geleneği. 1900'lü yıllara kadar pek çok düşünür eserleri ile bu geleneği beslemiştir. 1900'lerden itibaren ise insanların geleceğe dönük hayaller kurarak bugüne katlanabilme becerileri, dünyada yaşanan şiddet olayları, değişen devlet rejimleri, açlık, sefalet vb. olumsuzlukların yaygınlaşması ile birlikte azalmıştır.

Antik Çağ'dan başlayıp günümüze kadar uzanan zaman içerisinde gelenekleşmiş ütopya yazımına 1918 ile 1962 yılları arasında yayınlanan bazı kitaplar ile yeni bir alt tür olan distopyalar (negatif ütopya, karşı ütopya, kara ütopya ya da ters ütopya) eklenmiştir.¹⁴ Distopyalar, düşünürün olup biteni gözlemlediği, fakat olması gerekene yönelmek yerine, olup bitenlerin bir takım olumsuz yönlerini hesaba katarak, her şeyin yine aynı seyri izlemesi durumunda gelecekte nelerin olabileceğini tasarlamak suretiyle insanları nelerin beklediğini anlatmaya çalıştıkları eserlerdir. İnsanın içinde yaşadığı dünyadaki rahatsızlıklarını dile getirirler ancak bir kurtuluş yolu, bir umut sunmazlar. Gelecekteki ideal bir devleti düşleyip dururken kıyısına geldiğimiz uçurumu işaret etmek isterler. Bu geleneğin en önemli temsilcileri şunlardır: Eugene Zamiatin “Biz” (1924), Aldous Huxley “Cesur Yeni Dünya” (1932), George Orwell “1984” (1948), Ray Bradbury “Fahrenheit 451” (1953). Ancak konumuz ütopya olduğu için distopyalar üzerinde durulmayacaktır.

Ütopyaların Özellikleri

Tüm ideal toplum tasarımlarına baktığımızda onların hepsinde ortak bir takım özellikler görmekteyiz. Bu özellikler: Kapalılık, zaman dışılık, düzenlilik, durağanlık ve sil baştanlıktır. Kapalılık ile kastedilen durum ideal devlet tasarımlarının dış etkilerden uzak olması durumudur. Ütopyaların hemen hepsi ada devleti olarak tasarlanmışlardır ve etraflarını

¹⁴ Nazil Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu*, Say Yay., İstanbul 1984, s. 10.

çeviren okyanus sayesinde diğər devletlerden yalıtılmış vaziyettedirler. Böylece dışarıdan gelebilecek her türlü bozucu etkiden uzak yaşamak imkanına sahip olmaktadırlar. Bu kapalılik durumu onların farklı görüşlere karşı hoşgörüsüzlüğünün de bir göstergesi olmaktadır. Akın Sevinç'in deyimiyle "...en ideali düşünüp ortaya koymuş olmanın verdiği güvenle, bütün ütopyaların yeni öneri ve değerlere kapalı olduklarını görüyoruz."¹⁵

Ütopyaların diğər bir özelliğı zaman dışılıktır. Ütopyalarda tasarlanan devlet ve toplum yapıları zamandan ve mekandan bağımsızdırlar, bunun bir sonucu olarak ne hangi zamanda ne de hangi mekanda yer aldıkları belirtilmektedir. Bu zaman dışılığın temel amacının ise ütopyalarda tasarlanan ideal düzenin zamanın bozucu etkisinden korunması olduğı ileri sürülebilir.

Diğər bir husus ütopyalardaki düzenlilik hususudur. Şöyle ki, ütopyalar son derece düzenli, derli toplu planlanmış kentlerden ve yönetim birimlerinden oluşur. Orada her şey bir düzen uyarınca işler, evlerin mimarisinden tutun da insanların kılık kıyafetlerine kadar her şey önceden belirlenmiştir. Düzenin temelinde yatan şey ise akılsallıktır. Ütopya yazarı çağına bir başkaldırı, bir karşı çıkış olarak kurguladığı ideal devletinde akılsallığı temele koymakla her türlü karmaşadan uzaklaşmak istemektedir.

Düzen ve zaman dışılıkla bağılantılı olarak gündeme gelen diğər bir özellik ise durağanlıktır. Ütopyanın düzeni en yetkin düzendir. Savaştan ekonomiye, eğitimden evliliğe, ailenin toplum içindeki yerinden kadın, erkek ve kölelerin durumuna kadar her şey en ince ayrıntısına kadar anlatılmaktadır. Mükemmel olan bu toplumsal düzenlerin değışmesi düşünülemez. Çünkü değışim zorunlulukla iki yönde olmalıdır; ya daha iyiye ya da daha kötüye. Şu anki durumundan kötüye doğru değışirse bozuluş yaşıyor demektir ve bozuk bir düzen ütopya olamaz. Daha iyiye doğru değışmesi halinde ise şu anda olabileceğı en yetkin halde değil demektir ki bu durumda da ideal olmuş değildir. Dolayısıyla ütopyalar ideal yapılar olarak tasarlandıklarından durağanlık onların en temel özelliklerinden birisi haline gelmektedir.

¹⁵ Akın Sevinç, *Ütopya: Hayali Ahali Projesi*, s. 32

Son olarak sil baştanlık özelliği üzerinde durmak yerinde olacaktır. Çünkü günün sorunlarından kalkarak ileriye dönük tasarılar oluşturan ütopyaların hiçbirisi mevcut düzen üzerinde birkaç rötuşla daha iyi bir toplumu oluşturma peşinde olmamışlardır. Onlar mevcudu tamamen yadsıyarak yerine yenisini inşa etmeye koyulmuşlardır. Bunu yaparken ütopya ne sildiği düzenin silinişini, ne de kurduğu yeni düzenin kuruluşunu tarif eder. Ütopya adasına bir kaza eseri atıverir gemicileri, adaya adım atar atmaz eski silinmiş ve o bahtlı gemiciler için yeni ve mükemmel bir yaşam başlamıştır.

İdeal Devlet mi? İdeal Birey mi?

Ütopyalar ideal devlet tasarısı olarak adil ve mutlulukçu bir yaşam çizmeye çalışırken, Platon'un *Devlet*'inde olduğu gibi birkaçı müstesna, sıkı bir devlet denetiminden bahsetmezler. Klasik ütopya anlatılarında genellikle çok az yasaya ihtiyaç vardır. Ancak burada bir yanlış anlamaya mahal vermemek için şunu belirtmek gerekmektedir ki, ütopyalarda sıkı denetimin bulunmadığı ve adil olunduğu iddiası bir aldatmacadır ve bu aldatmaca hümanizm dalgasının etkisiyle ütopyalara girmiştir. Zira insanın doğuştan iyi bir yaradılışa sahip olduğu anlayışı Rönesans'ta hümanizm ile birlikte ütopya yazarlarını etkilemiştir. Buna göre insan iyi bir eğitimle kötülüklerden uzaklaşır, neredeyse yasaya hiç ihtiyaç duymaz. "Böyle iyi eğitilmiş insanlara birkaç yasa yettiği için, pek az sayıda yasa vardır *Utopia*'da."¹⁶ Burada akla gelen soru, insanlar bu kadar iyi ve erdemliyken bir devlete ihtiyaç olup olmadığı ya da ütopyalarda asıl hayal unsuru olan şeyin devletin yapısından çok bireylerin kendisinin olup olmadığıdır.

Ütopyalılar sıradan insanlara pek benzememektedir. Kılık kıyafetleri dahi eşitliği bozmamak adına aynıdır. Ütopyalardaki eşitlik anlayışı daha çok imtiyazsız eşitlik anlayışıdır. "Bu anlamda (eşitlik), 'A ile B' eşittir demektir 'bunlardan biri diğerine üstün tutulamaz' demektir."¹⁷ Ütopyalılar her bakımdan aynılaştırılmaya çalışılmışlardır. Aynı tür giysiler giyip, aynı

¹⁶ Thomas More, *Utopia*, çev. Vedat Günyol, Selahattin Eyüpoğlu; Mina Urgan, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2000, s. 140.

¹⁷ Gerald F. Gaus, *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, çev. Nihal Akdere, Phoenix Yay., Ankara 2016, s. 228

tip evlerde oturup, aynı işleri yapmaktadırlar; pek çok ütopya metninde aynı ailenin üyesidirler de, tüm toplum tek bir aile olarak kabul edilir, çocuklar biyolojik anne ve babalarını dahi bilmezler. Farklılıkların bu denli rahatsızlık kaynağı olarak görülüp ortadan kaldırılmaya çalışıldığı bir toplumda bireyin konumu ne olacaktır? Ütopyalarda bireyler asla durumlarından şikayetçi değildirler. Hepsi sanki Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya* kitabındaki gibi bir gram soma (sağlığa zarar vermeyen uyuşturucu bir madde) kullanmış ve bin musibeti defetmişlerdir.

Ütopyalarda siyasi anlamda ideal olabilecek bir devlet kurgulanırken insan ve onun tabiatı unutulmuş gibidir. Bu sebepten bir ütopya metnini okuyan kişinin kendine şu soruyu sormaması kaçınılmaz gibi görünmektedir: Burada anlatılmakta olan ütopya bir devlet şeklinin mi yoksa bireyin mi idealini betimlemektedir? Açıkça dile getirilmiş olmasa da burada karşılıklı bir ilişki var gibi görünmektedir. Çünkü ideal bir devletin mümkün olması ancak ideal bireylerle mümkündür ve aynı biçimde ideal bir bireyin ortaya çıkması da ancak ideal bir devlet sayesinde gerçekleşebilmektedir. Bu noktada Aristoteles'in siyaset anlayışı akla gelmektedir. Aristoteles'in de belirttiği üzere insan siyasal bir hayvan (*zoon politikon*) olduğu için tek başına yaşaması mümkün değildir, dolayısıyla devlet insan için büyük bir önem taşımaktadır.¹⁸ Zira “insanın varolma nedeni ve amacı olan mutluluğun ne olduğu ahlak tarafından belirlenmekte ve siyaset tarafından da gerçekleştirilmektedir.”¹⁹ Bu anlamda devletin görevi yurttaşlarını bu doğrultuda geliştirmek ve yetkinleştirmektir.²⁰ Ancak burada eksik kalan husus devletin ön plana çıkarılmasına rağmen bireyin kurum olarak devletteki öneminin nispeten gölgede kalmasıdır. Oysa aslında tarif edilen ideal toplumun temelinde bulunan en önemli unsurlardan birinin ideal birey olduğunu söylemek mümkündür; bu ise ütopyalarda ele alınmış olmakla birlikte hak ettiği kadar detaylandırılmamıştır.

¹⁸ Aristoteles, *Politika* Kitap-I, Bölüm-2, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi 6. bs., İstanbul 2002, s. 9.

¹⁹ Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, Dergah Yay., İstanbul 2015, s. 301.

²⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 12. bs., İstanbul 2000, s. 80.

Sonuç

Yok yer anlamına gelen “ütopya” kelimesi Thomas More tarafından düşünce tarihinde gündeme gelmiş olsa da tür olarak ütopyaların çok eskilere dayandığını söylemek mümkündür. Bunların hepsinde ortak olan yanlar ise ideal yapılar olmaları hasebiyle kapalı, zaman dışı ve durağan olmaları, bunların yanı sıra eski düzene kökten bir eleştiri getirmeleri hasebiyle yeni ideal düzeni sil baştancı bir tutumla akılcı bir biçimde tasarlamalarıdır. Bu sebeple tüm ütopyalar dışarıdan gelebilecek etkilere kapalı tasarlanmış, yeni öneri ve değerlere sıcak bakmamıştır. Tüm bu özellikleri nedeniyle ideal yapılar olarak devletlere vurgu oldukça güçlü olmasına rağmen devleti var eden en temel unsur olan birey yeterince dikkate alınmamıştır. Böylece ideal devlet ile ideal birey arasındaki ilişki yeterince irdelenmeden kalmıştır. Dolayısıyla siyasi bir hayal olan ütopyalarda ideal devlet tasarımları net biçimde karşımızda durmasına rağmen ideal birey tasarımına yeterince yer verilmemiştir. Bunun temel nedeninin ise Aristoteles’ten beri bireyin mutluluğunun devlet içerisinde mümkün olduğunun düşünülmesi, dolayısıyla bireyin değil devletin öncelenmesidir. Son olarak şunu vurgulamak yerinde olacaktır ki çalışmamızın konusu dışında kalan distopyalarda bu durum bir ölçüde değişmiş ve devlet içerisinde bireyin sergüzeşti daha çok gündeme gelmiştir. Bunun ise siyasi, toplumsal ve tarihi çeşitli sebepleri bulunmaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles; *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi 6. bs., İstanbul 2002.
- Bezel, Nail; *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu*, Say Yay., İstanbul 1984.
- Bıçak, Ayhan; *Felsefenin Kuruluşu*, Dergah Yay., İstanbul 2015.
- Cevizci, Ahmet; *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000.
- Erdemli, Atilla; “Thomas Morus’un ‘Ütopia’sı”, *Bilim ve Ütopya Dergisi* Sayı: 92, Şubat 2002.

- Eren, Hasan v.d.; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1988.
- Farabi, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 2004.
- Gaus, Gerald F.; *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, çev. Nihal Akdere, Phoenix Yay., Ankara, 2016.
- Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 12. bs., İstanbul 2000.
- Hesiodos; *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu; Azra Erhat, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kant, Immanuel; “Dünya Yurttaşlığı amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, Yazko Yazıları, İstanbul 1982.
- Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit: Tevrat, Zebur (Mezmurlar) ve İncil*; Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997.
- Kur'an-ı Kerim*; Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1975.
- More, Thomas; *Utopia*, Çev. Vedat Günyol, Selahattin Eyüpoğlu, Mina Urgan, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2000.
- Platon; *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu; M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2000.
- Vieira, Fatima; “Ütopya Kavramı”, *Ütopya Edebiyatı*, Haz. Gregory Claeys, çev. Zeynep Demirsü, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2017.

W. Kandinsky ve T. W. Adorno'nun 20. yüzyıl bestecisi Schoenberg'in on iki ton müziği üzerine mülahazaları

*Mustafa Macit**

Özet

Bu çalışmada, 20. yüzyılın dışavurumcu ressamı ve aynı zamanda da sanat nazariyatçısı Wassily Kandinsky ve eleştirmen Theodor W. Adorno'nun "yeni" nosyonu bağlamında Schönberg'in müziğine dair düşüncelerine yer verilmiştir. Her iki nazariyatçı ve filozofun, Schönberg'in on iki ton sistemiyle oluşturduğu müziği üzerine farklı görüşleri ele alınmış ve bu sistemi geliştirmesindeki unsurlar incelenerek, aldığı eleştiriler karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Kandinsky'nin "geleceğin müziği"; Adorno'nun ise "yeni müzik" olarak nitelendirdiği Schönberg'in on iki ton sistemi ile ürettiği müziğin neden iki farklı şekilde ifade edildiği ve günümüzdeki kullanımı araştırmanın temelini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Adorno, Kandinsky, Schoenberg, Müziğin Geleceği, Yeni Müzik, On İki Ton Müziği

W. Kandinsky and T. W. Adorno's interviews on twelve tons of music by Schoenberg, the 20th century composer

Abstract

In this study, the thoughts of Schönberg's music in the context of the notion of "new" by Wassily Kandinsky, the expressionist painter of the 20th century and also

* Müzik Eğitmeni, Trakya Üniversitesi.

the art theologian, and critic Theodor W. Adorno are included. The different opinions of both theoreticians and philosophers on the music of Schönberg's twelve tone system were discussed and the elements of his development of this system were examined and the criticisms he received were examined comparatively. Kandinsky's "music of the future"; On the other hand, why the music produced by Schönberg, which Adorno describes as "new music", is expressed in two different ways with the twelve tone system, and its use today constitutes the basis of the research.

Keywords: Adorno, Kandinsky, Schoenberg, Music of Future, New Music, Twelve Tone Music

Giriş

20. yüzyıl sanat düzleminde incelendiğinde çoğu yeniliğe şahitlik etmiştir. Kendisinden evvel var olan kaideleri bir biçimde sarsan farklı akımlar yeniden bu asırda meydana çıkmıştır. Ekspresyonizm ile ortaya çıkan Proses, Pürizm, Kübizm, Dadaizm ve Fütürizm soyut yaşam ile gerçek yaşamın birbirine girdiği gerçeküstücülük ile soyut resim kavramının mimarı olduğu aktarılan Kandinsky ile düşünsel sanatın tezahür etmiş ve günümüze kadar dâhili seyahatini devam ettirmiştir. Bürger'in "İki Dünya Savaşı Arasında" olarak tarif ettiği öncü teorisinden ve geleneksel kavramlardan soyutlamaya giden Bauhaus Okulu'na kadar çoğu sanatçı çeşitli akımlara liderlik etmiş, Frankfurt Okulu'nun yetiştirdikleri, eleştirel fikirleri, bu akımlar ve akımların oluşturduğu yapıtlar aracılığı ile teşhir etmiştir. Orta Çağ'da hâkim olan sanat düşüncesinin Rönesans ile hareket etmesi ve bu döneme kadar olan zaman zarfında devrin sosyal ve politik unsurlarına bağlı olarak sanayi meselesine odaklanması ve kültürün bir endüstri haline getirilerek geleneksellikten uzaklaşma isteği, 'yeni' kavramını arama ihtiyacını doğurmuştur. Tam da bu noktada çağının seçkin filozoflarından besteci, sosyolog ve bir piyanist olmasının yanında eleştirmen kimliği ile daha da öne çıkan Adorno, genellikle 'yeni' kavramını istintak etmesiyle birlikte kültür ve müzik meselelerine 'yeni' kavramı üzerinden çeşitli eleştiriler ortaya koymuştur.

Adorno'nun Viyana'da Schoenberg ile tanışmış olması, Schoenberg'in on iki ton sistemi ile yarattığı müziğini eleştirmesi ve “Yeni Müzik” olarak tarif etmesi, bu kavramı sorgulaması, müziğin tarihsel gelişim açısından büyük önem teşkil ettiği düşünülebilir. Daha sonra Adorno'nun Schoenberg üzerinden eleştirdiği ‘yeni’ kavramı meselesi çalışmanın içerisinde detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Öte yandan devrin ünlü teorisyeni, soyut sanatının öncüsü ve sanat meselesinin de tinsel olarak işlenmesini savunan Kandinsky'nin Rusya'da öncü bir akım olan “Mavi Süvari” topluluğunu oluşturmuştur. Adorno'nun ‘yeni’ olarak adlandırdığı tüketim kültürü sınırları içerisinde olan Schoenberg'in ortaya koyduğu ‘yeni’ müziği, Kandinsky'nin tüketim kültüründe geleceğin müziği olarak ele alması oldukça ilgi çekmektedir. Adorno ve Kandinsky bağlamında Schoenberg'in yaptığı müzik ile ilgili teorik yaklaşımlara değinmeden önce kompozitörün iki ton sistemi üzerine inşa ettiği müzik yapısını öz bir şekilde tetkik etmek meseleyi sağlıklı bir şekilde analiz etmek açısından faydalı olacaktır.

Schoenberg ve On İki Ton Müziği

Tonal düzen, müzikte var olan her unsurun temelinde nota olmasıyla ilişkilendirilebilir. Müzik tarihi incelendiğinde tonal sistem ile oluşturulan müzik formu, 1900'lü yıllara gelindiğinde Anton Webern'in perspektifinden artık eskiyen bir araç olarak görünmektedir. Mimaroglu, 20.yy ortamında oluşturulan bu sistemi; “Yirminci asrın müzik sanatına getirdiği en mühim dil yeniliği, öncelikle tonal sistemin yıkılması, sonra da yıkılan sistem yerine yeni bir sistemin on iki nota sisteminin kurulmuş olmasıdır. Tonaliteyi yıkan ilk şahıs değilse bile Arnold Schoenberg (1874-1951), parçalanmış sistem yerine yenisini oluşturan kişidir” (Mimaroglu, 1999:146) biçiminde ifade etmektedir. Schoenberg'in gelenekselden uzak, muayyen kalıpların dışına çıkardığı müziğinin kendisinden ileri temsilcilerinden ve bunun yanı sıra II. Viyana Okulu'ndan olup, Schoenberg'le de çalışma olanağı bulmuş olan Berg ve Webern ile gelişip bugüne dek devam etmesi, onu on iki ton sisteminin kurucusu olarak gösterilebilir.

Schoenberg'in on iki ton müziği tampere edilmiş sistemdeki on iki notanın itina ile sıralanması olarak da tarif edilebilir. Notaları itina ile

sıralamadan kasıt bestecinin oluşturduğu dizilimdir. Burada önemli olan notalar nasıl sıralanırsa sıralansın, besteci on iki notadan hepsini, diğer on bir nota gelmeden aktaramamasıdır. Matematiksel hesaplamaları içerisinde barındıran sistem içerisinde on iki notalık gamı farklı varyasyonlar üretilerek ilerleme sağlanabilir. 1900'lü yılların başında, Viyana'da Webern'in öğrencilerine derslerinde anlattığı bu varyasyonların on iki ton müziğinin lokomotifi olduğunu belirtmektedir. Ona göre varyasyon biçimi, Beethoven ve Wagner dâhil olmak üzere birçok bestecinin müzikal yapıtlarında karşımıza çıkmaktadır (Webern, 1998: 74). Bu bağlamda Schoenberg'in kurucusu olarak görülen on iki ton sistemini bütünüyle özerk bir şekilde eskiyi unutarak kaldırılmış bir sistem olarak görmek pek mümkün olmadığı ifade edilebilir. İçerisinde bulunan vaziyeti Webern, Goethe'nin şu sözüyle izah etmiştir. “Gerçekte kök saptan, sap yapraktan, yaprak çiçekten farklı değildir. Bunların hepsi aynı düşüncenin çeşitlemeleridir (Webern, 1998: 75)”. Ayrıca “On iki ton müziği ile yazılmış ilk eseri, Schoenberg'in 1923 yılında bestelediği Op.23 Piyano için Beş parçanın beşincisi olmuştur” (Mimaroglu, 1999:148).

Tonal bir müzik parçası üretilmeye karar verildiğinde mutlak bir tonalite belirlenerek, seçilen tonalite üzerine temellendirilerek bir müzik eseri oluşturulmuştur. Burada önemli olan kaidelere bağlı kalarak oluşturulan müzik eserine nazaran on iki ton müziğinin tonal kavramını dağıtması, müziğe yeni bir pencere aralamıştır. Schoenberg'in birçok kuramcı ve eleştirmen tarafından kötü eleştiri yağmuruna tutulsa da, müzik tarihi açısından farklı bir tropizme kılavuzluk yaptığı yadsınamaz bir gerçektir. Schoenberg'in 1910 yılında yayınladığı Armoni ‘*Harmonielehre*’ adlı kitabında erken atonal stile göndermede bulunan eleştirmenlere on iki ton müziğiyle ilgili aydınlatıcı bir bilimsel düzeyinde olmasına rağmen, dışarıdan bakıldığında bir müzikal kompozisyon kitabı olarak görülmektedir. Schoenberg yayınlanan bu kitabın son kısmında sanatçının bir üretkenliğinin içsel bir mesele olduğunu ve izlenimlerini eserlerine yansıttığını dile getirmiştir (Simms, 2000: 5). Burada dile getirdiği “ufak bir gözlemin yapının üstüne yansıtılması”, gelecekte O'nun on iki ton müziğini ilerletmesinin bir referansı olarak gösterilebilir. Bir diğer yönden bakılacak olunursa; Schoenberg, yaşadığı dönem içerisinde aldığı ağır eleştirilere

karşılık müziğini, Armoni kitabı üstünden yumuşak bir yaklaşım ile ele aldığı ve gelecekte gerçekleştireceği devrime bir tür hazırlık yapmış olduğu da ifade edilebilir. Adorno'nun da açıkladığı üzere geleneği kıran on iki ton müziğini kabullendirmede Schoenberg 1913'te kendine dönük olumsuz eleştiriler ile ilgili: "Yapıtlarımın her birini kabul ettirebilmek amacıyla müthiş bir harp vermem şart olmuştu; eleştirmenlerden en ağır hakaretleri görüyordum. Bana düşman olan bir dünya ile karşı karşıya idim" ifadesini kullanmıştır (Chevassus, 2004:9). Schoenberg'in dünya genelinde ses getirmesiyle on iki ton müziği, bugünkü atonal müziğin ilerlemesinde mühim bir yer almıştır. "Pierrot Lunaire adlı piyesi, *Erwartung Operası* ve *Beş Orkestra Piyesinden Op 16*, bugünkü çağdaş repertuarının baş eserleri olmuştur"(Simms, 2000: 6).

Adorno Açısından Schoenberg'in On İki Ton Müziği

Birtakım eleştiriler, I. Dünya Savaşı'nın arkasındaki sosyal karşılıkların bestecinin yaşadığı sarsıntıların ve kaygının dışavurumundan ötürü atonal müziği oluşturduğu doğrultuda olmuştur. Adorno, bozulmuş kapitalist toplumun üretmiş bulunduğu tarihsel proses ortamında atonalitenin tezahür ettiğini belirtmiştir. Adorno'ya göre Schoenberg'in müziği, duygusuz bir dünyada büyümüş ve gelişmiştir. Dünya, asli olarak bir sistem içerisinde olmaktan çıkmış, temelden kötü bir hal almıştır. İlk defa Adorno "Yeni Müzik" terimini bu sistem amacıyla kullanmıştır. Hatta bu terimi müziğin yaygın gelişimini kıran, normal müzikal söylemi şok edici bir biçimde yabancılaştırma olarak ifade etmiştir (Simms, 2000: 4). On iki ton müziğini meydana getiren unsurları birer formül olarak tarif eden Adorno, bu yöntemlerin pıhtılaşmış bulunduğunu ve fonksiyonlarının da mekanik bulduğundan dolayı bu fonksiyonları reddettiğini belirtmektedir. Böylece Adorno'ya göre mekanik olarak çalışan bu müzik, Schoenberg'in on iki ton müziğindeki on iki sesin belirli kurallar kapsamında oluşturulması şeklinde ifade edilebilir.

Diğer taraftan Adorno'ya göre Schoenberg, sanayileşmiş 'yeni' kültürün bir parçası olarak 'yeni' müziğini yaratmış ve bu müzik tüketim sanayisi ortamında yer almıştır. Duygudan uzak, tamamen mekanikleşmiş beyinlerin, riyaî işleyişi bu müzik türü ile açıklanabilir. Aslında gidişat

böyle miydi? Oysaki Schoenberg, Webern ve Berg, on iki ton düzeneğinin kilise modlarının ortadan kalkıp, konumunu majör ve minör tonaliteye bırakması, daha sonra majör ve minörün de ortadan kalkıp konumunu tek bir dizi olan kromatik diziye bırakmasıyla birlikte doğan bir sistem bulunduğunu dile getirmişlerdir (Webern, 1998: 30).

Bu yönden bakıldığında, bestecinin oluşturduğu bu var olan diğer sistemlere göre yenidir. Bilhassa majör ve minör tonaliteden kromatik tek gam sistemine geçişini Schoenberg; “ İki türün bir araya gelip daha üstün bir kuşak yaratmak” olarak tanımlamaktadır (Webern, 1998: 32). Bu bağlamda Schoenberg’in ‘yeni’ müziğinin, alışkın olunan güzellikten daha güzel daha iyi bir tür yaratma isteğinden doğmuş olabileceği mevzu edilebilir. Mimaroglu’na göre “Schoenberg’in bugün var olan yaygın olumsuz şöhreti, duygulu bir sanatçı olmayıp bir matematikçi gibi başı, aklı gözetten bir müzik bestecisi olduğu fikri yalnız, Op. 25’ten Op. 30’a kadar yazdığı on iki nota eserleriyle kanıtlanabilir. Yoksa besteci, Op.31 orkestra amacıyla varyasyonlarında yeni morfolojisi artık elastiklikle kullanmaya ve anlatımın emrine koşmaya başlamıştır (Mimaroglu, 1999:149)”. Çok fazla olumsuz şekilde eleştirilen Schoenberg ve müziğinin bu olumsuz şöhretini Webern, çağının bu müzik için yeterince hazır olup olmadığından kaynaklandığı yönünde değerlendirmiştir. Ona göre yeni müzik, seslerin tabiatınca ortaya konmuş bir müzik biçimidir. On iki ton müziğinin yarattığı uyuşmayan tınılar aslında yaratılmamış, tersine keşfedilmiştir (Webern, 1998: 21). Ayrıca zamanın olgunlaşması, insanların, müziği derinlemesine farklı bir biçime taşıyan, tonal sistemin sınırlarını zorlaması, yeni bir sistemi idrak etmesi ile ilişkilendirilebilir. Schoenberg doğrulusunda sarf edilen anlaşılabilirlik kavramının bu teması tanımlamak açısından mühim olduğu söylenebilir. On iki ton sistemi oluşturulurken bestecinin anlaşılabilirlik esasına dayandığı, kendi açısından bütünlüğü korumanın en önemli unsuru olarak görülmektedir. Farklı bir üslup ile bütünlük anlaşılabilirliği sağlamaktır. Dolayısıyla, on iki ton müziği sistemindeki sıralama ve onun varyasyonlarından ortaya çıkan eserler, bir bütün içerisinde müziği tamamlayabilir ve akabinde anlaşılabilirliği da getirmesi düşünülebilir. Öte yandan Schoenberg’in 1920’lere değin on iki ton sisteminde kaleme alınmış eserlerinin olmaması düşünüldüğünde, bestecinin o iki ton sistemini,

müzikal evrende yeni üretimler yapma hissiyatından ortaya çıkan içsel bir yaklaşım ihtiyacından dolayı bir istek olarak üretmiş olduğu düşünülebilir. Bu mesele anlaşılabilirlikten ortaya çıkan, içsel bir mecburiyet ile ürettiği sistem üzerinden bestelediği eserlerini bir bütünlük içerisinde tasarlayan bestecinin, alışlagelmiş güzellik kavramının aksine, sürekli bir iyiye ve güzele ulaşma isteği içerisinde oluşundan kaynaklandığı şeklinde açıklanabilir. Webern, konuyla ilgili makalelerinde ve yönettiği müzik derslerinde “yol almak” ifadesini kullanmıştır. O’na göre on iki ton müziği ilk defa icra edildiğinden dolayı ‘yeni’ bir müziktir ve bu müzik, daima ilerleyecektir (Webern, 1998: 8).

Kandinsky Açısından Schoenberg’in On İki Ton Müziği

Schoenberg’in aktivist olmasının yanında besteci, müzik eğitimcisi, müzik kuramcısı, eleştirmen ve ressam olmasıyla bilinmektedir (Frisch, 1999: 9). 1910 yılında Viyana’da kendi bestelerinden oluşan eserler eşliğinde ilk sergisini açan Schoenberg’in Kandinsky ile tanışması bu döneme denk gelmiştir. Kandinsky’nin ‘Mavi Süvari’ (Blue Rider) adlı sergisinde Schoenberg’e ait üç resme yer vermiştir. Ayrıca Schoenberg tarafından bu sergi hakkında bilgi veren bir betimlemeye mavi süvari yıllığında yer verilmiştir (Frisch, 1999: 5).

Meyer (2000:1), Schoenberg ve Kandinsky’nin dostluğu hususu ile ilgili: “1911’in ilk günlerinde ressam-besteci A. Schoenberg, müzik takdirkârı ve ressam W. Kandinsky ile bir görüşmelerinde ‘Geleneksel etkilerden beklenen her biçimsel işlem, şuurlu motivasyondan doğduğunda tam anlamıyla özgür değildir. Fakat sanat özgürlük ve kavrayışsızlığa bağlıdır.” biçiminde bir çıkarımda bulunmuştur. Schoenberg ve Kandinsky’nin buluşması, geçmişte hiç geleneksel müzik yapımına yönelmemesi, müziğin hudutlarını genişletmemiş, özümleme sanatını gerilerinde bırakmış ve perspektifleriyle derinleştirilmiş bu iki bireyin arasında yeşeren dostluk kendisini açık etmektedir. Kandinsky, Schoenberg’in müziğinin çalışmalarında önemli bir etkiye sahip olduğunu hissetmiş, Schönberg’e ahşap gravür koleksiyonunu hediye etmiş, ayrıca St. Petersburg’ta kendi eseri olan “*Pelleas und Mellisande*” senfonik şiirini de Mavi Süvari’nin üyesi olarak yönetmesini sağlamıştır. Entelektüel çerçeve

bağlamda görüşmeleri üç yıl sürse de arkadaşlıkları ömür boyu devam etmiştir. Kandinsky ile Schoenberg'in benzer tarafı, her ikisinin de yenilikçiliğin öncülerinden olmasıdır. Bir taraftan müzikte “on iki ton sistemi”, diğer taraftan sanatta “soyutlama” Kandinsky ve Schoenberg'in yenilikçiliğe getirdiği avangart biçimdir. Öyle ki her ikisinin güçlü ve yaratıcı enerjisi, kendi ruhlarında yer alan dışavurum ve özgünlüklerinden kaynaklanmaktadır (Brand, Hailey 2007: 50).

Schoenberg'in müziğinin Kandinsky de bu kadar çok hayranlık uyandırıcı seviyede olması, Kandinsky'nin içsel yükümlülük ilkesiyle temellendirmektedir. “*Sanatta Manevîlik Üstüne*” adlı kitabında, Schoenberg hayranlığını içsel yükümlülük ilkesine üzerine temellendirerek sanatçının, bilinen güzelden vazgeçişini geleneksellik kalıbından çıkışını şu sözlerle ifade etmektedir:

Alışlagelmiş güzelden bu şekilde tamamen vazgeçiş, kendini dışa vurma düşüncesine hizmet eden bütün argümanları baş tacı ederek gerçekleştiren bir kompozitör olarak bugün sadece çok az insanın ilgi duyduğu A. Schoenberg var. Bu “reklamcı”, “göz bağı”, “şişirme iş yapan” kompozitör, kaleme aldığı Armoni kitabında şöyle diyor: “...*Sesler arasında, her beraberlik her gelişme mümkündür. Ben ama daha bugünden hissediyorum ki, burada da belirli şartlar vardır ve bu şartlar benim o ya da bu şekilde dissonansı kullanmamı belirlemektedir.*” Burada Schoenberg, net bir biçimde sanatın nefes aldığı serbest ve kayıtsız şartsız hava anlamına gelen ve en büyük özgürlüğün salt bir biçimde olamayacağını anlamaktadır. Bu özgürlükten her dönem için o döneme özgü bir dilim ayrılmıştır. İşte bu özgürlüğün sınırlarını en muazzam kuvvet bile aşamaz. Fakat ne olursa olsun, bu özgürlüğün sonuna kadar kullanılması gerekir... Özgürlüğü tüketici bir biçimde harcama çabasını Schoenberg de göstermiş ve içsel yükümlülüğe giden yolda şimdiden yeni şaheserlerin altın madenlerini keşfetmiş bulunmaktadır. Schoenberg'in müziği bizi müzikal yaşantıların akustik değil, salt psikolojik yaşantılar olduğu yeni bir evrene sokuyor. İşte yarınların müziği burada inşa edilmekte...(Kandinsky, 2011: 51-52).

Chevassus'un (2004: 23) da ifade ettiği gibi Kandinsky'nin kitabı 1912 tarihliken, Schoenberg Armoni kitabını 1911 yılında tamamlamıştır. Kandinsky ile birçok ortak çalışma yürüten ve karşılıklı mektuplaşmalarıyla da dost olduğunu bilinen Schoenberg, yaratıcı güç mevzusunda basitliğe karşı tavır almıştır. “Basitlik yüzeysellikte eş anlam taşımaktadır.” ifadesini kullanmıştır. Bu radikal yanıt ancak bir kavgaya girmiş olan güçlü bir

karakterden gelebilirdi. Yalnızca o zaman sanat eserinin temel taşı ile görüntüsü buna erişecek düzeyde olabilirdi. Adorno'nun 'yeni' müziğini Kandinsky'de "geleceğin" müziği olarak tanımlanmıştır. Her iki filozofta gelenekselden vazgeçişin altını çizse de yaklaşımları açısından aynı olmalarının yanı sıra sanat tarihçiler ve teorisyenler tarafından çeşitli okumalara bağlı tutulabilmektedir. Adorno, tüketim kültürü çerçevesinde Schoenberg'in yeni müziğini değerlendirirken, Kandinsky ise ekspresyonizm üzerinden Schoenberg'in müziğini geleceğin müziği olarak savını dile getirmiştir. Adorno, değişen yeni süreçte müziğin kavramlarının da değiştirilebileceğinin de kaçınılmazlığı üzerinde durmuştur. Ona göre Schoenberg, tonalite gibi değişmez müzik kavramlarını dönem itibarı ile alt üst ederek, diğer bir deyişle yıkararak yerine yeni bir sistem oluşturmuş, oluşturduğu bu sistem ile on iki ton müziğini yaratmıştır.

Kandinsky'e göre ise sanatçı, içsel yükümlülük ilkesiyle hareket eder.

Tradisyonellik'ten kopuş, yeni bir dönemin başlaması açısından önem teşkil etmektedir. Sanatçı yaşadığı her olaydan (siyasi, sosyal) etkilenebilir ve tasarımlarını bu etkilene sonucuna ortaya çıkarır. Ondaki yeni güzellik, alışlagelmişin tam aksine tekdüzeliği kıran bir güzelliktir. Müzikte, özellikle de Schoenberg'in müziğinde, bilinen melodik kalıpların dışına çıkılması, tonalite üzerinde belirgin şekilde değişiklik yapılması, alışılmış geleneksel yaklaşımı değiştiren en önemli özelliklerden biridir. Böylece Kandinsky'e göre içsel yükümlülük ilkesiyle hareket eden sanatçı, özgürlüğün farklı boyutlarına ulaşmış olur. Belirli şemaların ötesine geçilip, renklerin özgürce kullanıldığı soyut resimde olduğu gibi sesler de belirli şemaların dışına çıkmalıdır. Müzikte belirli bir şema olarak tonal armoni kurallarını örnek gösterecek olursak Schoenberg'in, tonal müziğin iki temel ögesi olan majör ve minör dizilerini bir araya getirip yeni bir sistem oluşturması, bu müziğin geliştirilmesi ve kullanım sahasını genişletmesi açısından bir özgürlük sağladığı şeklinde düşünülebilir.

Schoenberg'e göre; *"Bir besteci, içinden geldiği gibi, candan, gönülden yazmazsa iyi müzik veremez. Ömrüm boyunca hiçbir zaman bir kurama saplanıp kalmadım. İçime ne doğarsa onu yazarım. Tonal, politonal ya da poliplanar müzik yazdığım da bunu bilinçli olarak yaptığımı sanmayınız. İçimdeki duyguyu kâğıt üzerine dökerim o kadar... Hem, başarılı bir sanat ürünü, ne tür bestelendiğini sezdirmeyen, hele bir zihin çalışması sonucu*

olduğu izlenimini vermeyen yapıttır.” şeklindeki düşüncesi, yapılan bütün eleştirilere karşı cevap olarak bestecinin kendini ifade etmesidir (Mimaroğlu, 1999:147).

Bu meselede zihinlerde farklı sorular oluşabilir. Münazara konusu olan, döneminde birçok eleştiriye maruz alan Schoenberg’in on iki ton müziği, besteleme metodu açısından besteciye nasıl bir özgürlük alanı yaratmıştır? Tonal müzikteki majör ve minör paradigmaların on iki notadan oluşması ve bu notaların muayyen armonik kalıplar içerisinde kullanılmasının aksine on iki ton müziğinin kullanım açısından değişkenlik gösterdiği daha önce ifade edilmiştir. On iki ton müziğinde ardışık sıralı on iki nota vardır. Bu sıra baştan sona, sondan başa, yansıtma ve yansıtmanın sondan başa yazımı şeklinde dört farklı türde çeşitlenebilir. Bu çeşitlemeler dizinin her bir derecesi üzerine inşa edilecek olunursa bir eseri oluşturmada $12 \times 4 = 48$ farklı varyasyon kullanılabilir. Bu da tonal düzenin çift dizisine oranla besteciye daha farklı bir yönelim sunmaktadır.

Sonuç

Webern’in de ifade ettiği gibi Schoenberg’in daima iyiyi aramak üzerine çalışmalarını sürdürüp geliştirdiği, on iki ton müzik sisteminin yeni müzik olarak dile getirilmesi, Berg ve Webern tarafından her zaman daha güzel daha iyinin ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Adorno’nun da “yeni müzik” olarak ifade ettiği Schoenberg’in müziği, tutum açısından paralellik göstermektedir. Bu sebeple Schoenberg’in, eskiden sıyrılarak daha önce kullanılan hiçbir argümana dayandırmadan on iki ton müziğini oluşturduğu düşünülemez. Devrinin çok öncesinde Beethoven, Wagner gibi bestecilerin kullandıkları varyasyon formunu Schoenberg’in, kromatik diziden oluşan on iki ton müziğinde kullandığı göz önünde alındığında, müziğinin ‘yeni’ olarak tanımlanması, bilinen tonal düzene ilave olarak daha farklı, daha yeniye ulaşmak ile ilişkilendirilebilir. Schoenberg’in müziği, içerisinde barındırdığı modlar, kurulduğu düzen bakımından ‘yeni’dir. Bu perspektiften bakıldığında, daha önce hiç yapılmamış bu müzik için ‘yeni’ denebilir.

Schoenberg Armoni kitabında, on iki ton müziğinde yer alan uyumsuz seslerin birlikteliğinden ortaya çıkan uyumluluğunu; “Dissonanslar yalnızca uzak konsonanslardır.” şeklinde ifade etmiştir (Manav ve Nemutlu,

2011:167). Dolayısıyla bestecinin müziğinde, uyumsuz sesler (dissonanslar) uyumlu sesler (konsonanslar) gibi düşünülebilir. Schoenberg'e göre bu teorem, yenedünyanın kapılarının açılmasını sağlayan, yeni bir işitme biçimi oluşturma çabasıdır. Böylelikle bestecinin isteğinin, bilinene bir alternatif olarak yeni bir dizge yaratmak arzusundan doğan içsel bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Çünkü 20.yüzyılda her şey değişime başlamıştır. Politika, sanayi, endüstri, sanat... Öte yandan, şahsına yapılan olumsuz eleştirilere göre, Schoenberg'in on iki ton müziğini yaratmasındaki neden, bestecinin değişen her şeye uyum sağlama çabası olarak da düşünülebilir. Dolayısıyla Adorno'nun da anlattığı üzere; "Bilinç, tonaliteye veda etmekte epeyce zorlanır." (Adorno, 2003: 321). Schoenberg'in on iki ton müziğini tasarlarken temellendirdiği anlaşılabilirlik yasasına ilave olarak, Adorno'nun da anlaşılabilirlik olarak ifade ettiği şey, üretilen müziğin icra edilmesinden sonra dinleyici tarafından anlaşılıp anlaşılmadığıdır. Adorno'ya göre müzik soyutlamaya dayandırılmalıdır. Bundan dolayı tonal sistemde yazılmış olan müziğin Adorno'ya göre anlaşılabilir, Schönberg'in atonal düzende oluşturduğu müziğinin ise anlaşılabilirliğinin zorluğuna dikkat çekmektedir. Çünkü zor olan müzik daha zor anlaşılabilir.

Schoenberg'in on iki ton müziği ile ortaya çıkan tesiri günümüze kadar gelen bu polemik, 20.yüzyıl'da benzersiz boyutlara ulaşmıştır. Besteciler, türlü sesleri (makine, sanayi vb.) müziklerinde kullanmış ve kullanılmaya devam etmektedir. Başka bir deyişle, sadece tonal armoni kuralları ile bestelenen müzikten söz edilmemektedir. Tartışmaların oluşturduğu problemler, atonal müziğin nereye gideceği konusunda olmaktadır. Dolayısıyla Schoenberg'in oluşturduğu yeni bir sistem ile (on iki ton sistemi) düzenlediği müziğinin, bu tartışmaları ateşleyen ilk kıvılcım olduğu söylenebilir. Kandinsky'nin de ifade ettiği gibi geleceğin müziği, günümüzde birçok besteci tarafından geliştirilerek gelişimini sürdürmektedir. Ayrıca 20.yüzyıl'dan itibaren yeni bir dünya düzenine girildiğini düşünürsek, Schoenberg'in yenedünyanın kapılarını araladığını söylemek de pek yanlış olmaz. Evirilen bu yenedünyanın düzeninde, müziğin gelişerek değişmesinin elzem olacağı da bir gerçektir. Herakleitos'un da ifade ettiği üzere "*Değişmeyen tek şey değişimin kendisidir.*"

KAYNAKÇA

- ADORNO, T., W., (1951), *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Verso Books Publish, 2005, London, UK.
- ADORNO, T., W., (1999), *Sound Figures*, Trans.by. Livingstone, R., Stanford Univ. Press, California, USA.
- ADORNO, T., W., (2003), “Müzik ve Dil”, *Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, Cogito, Say. 36, YKY, Yaz 2003.
- ADORNO, T., W., (2007), *Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi*, Çev., Ülner N., Tüzel M., Gen, E., İletişim Yay., İstanbul.
- AKTÜZE, İ., (2003), *Ansiklopedik Müzik Sözlüğü*, Pan Yayıncılık, İstanbul.
- ANNIS, S., M., (2008), *Kandinsky's Dissonance, and a Schönbergian view of Composition VI*, Graduate School Theses and Dissertation, University of South Florida, USA.
- BARAGWANATH, N., (2009), “Expression on Truth and Authenticity: On Adorno's Theory of Music and Musical Performance”, ed. Mario Vieira de Carvalho s. 258-266, <http://www.oxfordjournals.org>
- BRAND, J., HAILEY, C., (1997), *Constructive Dissonance: Arnold Scgönberg and the Transformations of Twentieth-Century Culture*, University of California Press, USA.
- CHEVASSUS.,RAMAUT, B., (2004) , *Müzikte Postmodernlik*, Çev. İlhan Usmanbaş, Pan Yayıncılık, İstanbul.
- CLAUSSEN, D., (2003), *Son Deha Theodor W. Adorno*, çev. Muradoğlu, D., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- DENORA, T., (2003), *After Adorno, Rethinking Music Sociology*, Cambridge University Press, NY, UK.
- FRISCH, W., (1999), *Schönberg and His World*, Princeton Univ. Press, New Jersey, USA.
- GATHOME, H., D., (2006), “Abstract Allies When Painter Wassily Kandinsky Heard Arnold Schönberg's Music He Found a Kindred Sprit in His War on Convention. The Two Men Changed Art and Music Forever”, *Financial Times*, 17 June 2006, s. 34, London UK.

- KANDEMİR, K., (2007), *20.yy Resminde Müziğin Etkisi ve Bu Etkilenmenin Klee ve Kandinsky Odaklı Biçimsel İncelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- KANDINSKY, W., (2011), *Sanatta Manevilik Üstüne*, Çev. Tefik Turan, Haylaz San. Yay., İkinci Baskı, 2011, İstanbul.
- LEPPERT, R., (2002), *Essays on Music: Theodor W. Adorno*, University of California Press, London, England.
- LOOMIS, G. (2001). "The kandinsky of the 12-note technique", Music Moscow, Financial Times. Alıntı: <http://search.proquest.com/docview/249195018?accountid=25092>
- MANAV, Ö., NEMUTLU, M., (2011), *Müzikte Alımlama*, Pan Yayıncılık, İstanbul.
- MASON, K., M., (.....), "Theodor Adorno's Theory of Music and its Social Implications", <http://www.moyak.com/papers/adorno-schonberg-atonality.html>.
- MEYER, C., (2000), *Concept for the Exhibition, Schönberg, Kandinsky, Blauer Reiter and the Russian Avant-garde – Art Belongs to the Unconscious*, Special Exhibition.
- MİMAROĞLU, İ., (1999) *Müzik Tarihi*, Varlık Yayınları, İstanbul.
- MORANGELLI, M., *Outline of Introduction to Contemporary of Music 2nd Edition, Joseph Machlis*, www.thereelscore.com
- ÖNDİN, N., (2009), *XX. Yüzyıl Sanatının Kuramsal Dili, Anlamsal Sorgulamalar*, MSÜ Yayınları, İstanbul.
- SCHROEDER, S., (2003), "Review of Essays on Music", *Essays in Philosophy*, vol. 4, Issue 2, article 4.
- SIMMS, B., R., (2000), *The a Tonal Music of Arnold Schönberg (1908-1923)*, Oxford University Press, NY.
- WEBER, A., (1998), *Yeni Müziğe Doğru*, Çev. Ali Bucak, İkinci Basım, Pan Yayıncılık, İstanbul.
- YÖRE, S., (2011), "Çağdaş Müzik: Bestecilik Ana Akımları, Teknikleri ve Başlıca Besteciler", Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 20, Sayı 3, s 1-20.

Tərcümələr

*Prof. Selahaddin Halilovun
"Maneviyat fəlsəfəsi" kitabından:*

Felsefe ve Milli Ruh

İnsanın kendi hayatını idrak etmesi ve gelecekteki hayatını bilinçli olarak inşa etmesi sadece felsefi düşünce ile mümkün olabilir. Fakat tüm insanlar felsefi düşüncenin yüksek seviyelerine erişemez ve büyük çoğunluk bilinçsiz ve anlık hayat yaşar. Tabi ki, filozof olabilmek herkes için mümkün değildir. Fakat filozoflar bunu başkalarına aktarmanın yollarını bulabilirler mi?

Herkesin kendi bireysel hayatını idrak etmesi ile evrensel felsefi düşünce arasında bir de milli düşünce aşaması vardır.

Her halkın tarihinde güncel sosyo-politik problemlerin yanı sıra onun strateji gelişim çizgisini belirleyen, milli öz bilinçten kaynaklanan görevler de vardır. Fakat ne yazık ki halkın milli benliğini ifade eden hayati meseleler bazen güncel problemler içerisinde, siyasal çekişmelerin, yerel sosyo-politik çıkarların, yine maddi ihtiyaçların karşılanmasından doğan bireysel ve toplumsal çabaların mücadelesi sahnesinde geri plana itilir ve bazen de büsbütün unutulur.

Çağdaş dönemde tüm dünya halklarının felsefi düşüncelerinin yapısında Batı felsefesi hakim konumdadır. Küreselleşme, sadece Batı tekniğinin, Batılı sermayenin yayılması ile sınırlı kalmayıp, aynı zamanda Batı'daki düşünce biçiminin saldırısı ile karakterize edilmektedir. Bir eliyle çağdaşlığa, Batı'ya sıkı-sıkıya tutunanlar, diğer eliyle milli felsefi düşüncelerini korumaya çalışıyorlar. Ancak hayat yolunu seçerken, çalışma programını belirlerken aktif düşünce biçimi olarak özellikle ilk eldekini

seçmek durumunda kalıyorlar. Çünkü hem biçim ve belki hem de içerik olarak geçmişe mal olmuş türk-islam felsefi düşüncesi, bizi kuşatan teknoloji dünyasında fayda sağlayamıyor. Diğer elimizdekini ancak bir sembol olarak, bir egzotik fikir olarak koruyoruz. O da eğer koruyorsak!?

Peki, bu durumda nasıl bir yol takip etmek gerekir? Milli-manevi değerlerimizi bir sembol yaparak gerçek süreçlere formel olarak eklemek değil, millilikle çağdaşlığın içerik zeminindeki vahdetini sağlamak gerekir!

Günümüzde millet, milli ben, milli kimlik hakkında çok konuşuluyor. Fakat bizi başkalarından farklı kılan, özgünleştiren hususlar, milli belirliliğin envanterleri bilinmediği sürece bu türden konuşmalar iyi niyetin ya da milliyetçi sloganların ötesine geçemez. Tam tersi milli mesele özel otoritenin, özel imacın etki alanının genişletilmesi için araca dönüşür. İnsanların milli duyguları üzerinden manipülasyon yapanlar bu konuyu politikada eninen boyuna kullanırlar. Ne yazık ki, aydınlarımızın bir kısmı da meselenin mahiyetini anlamadan, sadece milli birlik misyonunu gerçekleştirmek adına söz konusu çeşitli güçleri desteklemek için çaba sarfetmektedirler.

Milli ve evrensel çıkarların öznelere gerçek toplumsal güce dönüşmediğinde, her şey bireysel ekonomik çıkarların ve nefsanî duyguların etkisi altına girdiğinde, çıkarlar fezasında bireysel amaçları ifade eden vektörlerin istikameti güçlü milli ve evrensel duyguların etkisiyle genel bir eğilim edinmediğinde faaliyetler sistemi yerine faaliyetler kaosu oluşur ve böylece yedek vektör sıfırlanmış olur. Herkes belli yönde hareket ediyor, herkes çalışıyor, faaliyet gösteriyor ama milli gelişim katsayısı sıfıra eşit oluyor. Millet ne kendisi gelişiyor ne de insanlığın gelişimine pozitif etki ediyor.

Oysa her şeyden önce milletleşmek, gerçek anlamda millet olmak gerekiyor. İsim, soy ismi ile değil, sadece konuşma ile, saz ve söz ile değil, aynı zamanda idrak ve felsefi düşünceyle de. Milli ruh kendisi de belirli gelişim evrelerinden geçer. Bir kimsenin özbilinç sürecinde duygudan düşünceye ve oradan da felsefi dünyagörüşüne doğru geçtiği yola benzer biçimde bir millet ancak ruhun duygusal halinden felsefi özbilinç düzeyine yükseldiğinde tam anlamıyla büyük millete dönüşür. Kendini sevmekten, kendine tapmaktan başlayıp özbilince uzanan bir yol!

Milli felsefi fikrin, ahlakın, gelenek-göreneklerin yeni kuşaklara iletilmesi, varlığının devam ettirilmesi bakımından milli-manevi yapıtlar, sanatsal edebiyat gerçekten büyük önem taşımaktadır. Bir milletin canlı tarihi bir yerlerde kırıldığında, gelişiminin hareketettirici güçleri kısıtlandığında, yine gelişim yolu dış güçlerce kasıtlı olarak başka yöne döndürüldüğünde milli genin hiç değilse farklı bir kulvarda, tarihistü biçimlerde, düşünce, hatıra, edebiyat ve güzel sanatlarda yaşatılması zorunluluğu doğar.

İnsan, belli bir millete ait olmanın öncesinde insandır. Ve milli mensubiyeti ne olursa olsun her bir insan için genel, gerekli yönler vardır. “Etnik-milli” anlamı çeşitli grupların bireylerini ayırtıran yönleri ihtiva ettiği için içerik olarak fakir ve solgundur. Geniş anlamda “milli” anlamı ise her insana özgü gerekli şartları sağladığından, daha zengin ve kapsamlıdır.

İnsanı karakterize eden niteliklerden çoğu; onun maddi ihtiyaçları, zekâsı, bilgisi ve pratik becerileri evrensel nitelik taşır. Asırlar boyunca önceki kuşakların çalışmaları ile gelişmiş bilim ve teknoloji, maddi ve teknik servetler tüm insanlara aittir. Ancak herhangi bir millete mensup olan insanlar belirli bir dili konuşur, belirli adet ve gelenekleri muhafaza ederler. Bunlar etnik-milli özelliklere aittir. Milli dilden farklı olarak matematiğin dili, bilgisayarın dili, tekniğin dili küresel özellik taşır. Daha doğrusu bu dilleri bilen insanlar da milletler gibi gruplaşıp kendi aralarında iletişim kurarlar.

Bu bakımdan, biz artık yeni toplumsal birliktelik normlarının doğduğu ve onların “etnik” birlikteliklere oranla daha dayanıklı olabileceği bir döneme adım atmış bulunuyoruz. Özellikle, küreselleşme ortamında kitle iletişim araçlarının ve internetin yol açtığı, mekân sınırından bağımsız olan böyle yeni birliktelerin oluşumu ve insanlığın çalkalanıp yeni formlar edinmesi oldukça dikkate değer süreçlerdir ve bunlara kayıtsız kalmak mümkün değil.

Milli felsefi düşünce; dünyanın bir insana yaklaşımını veya bir insanın dünyaya özel, bireysel yaklaşımını aksettirmekten farklı olarak, milli ben ile dünya arasındaki ilişkiyi ifade eder. “Milli ben”, “bireysel ben”den ve “evrensel ben”den farklı olduğu gibi, onun dünya ile ilişkisi de farklıdır.

Evrensel idrak, evrensel öz bilinç asırlar boyunca insanların dünyaya ilgisinin rasyonelleşmiş ifadesidir. Burada duygudan, hissiyattan (hatıradan, kederden vs.) daha çok idrak ile ilgili (cognitive) bilgiler yer alır. Ancak

insanın dünya hakkındaki bilgileri farklı hiyerarşik basamaklarda ortaya çıkar. Felsefe en genel bilgilerin fonunda, en genel kanunların idraki üzerinden dünyanın genel manzarasını oluşturmaya çalışır.

Hangi ülkede yaşarsa yaşasın ve hangi millete mensup olursa olsun filozof, dünyayı bir insan ölçütü ile, insan prizmasından, evrensel değerler noktasından anlamaya çalışır ve dünyanın, insan-dünya ilişkilerinin farklı modellerini, anlayışlarını oluşturur.

Fakat insan dünya ile ilgisini kendi milli ve bireysel prizmalarından açıkladığında da genelleme için yararlı olan rasyonel bilgiler biraraya gelir. Her bireyin kendi dünyası olduğu gibi, kendi felsefesi de vardır. Farklı bireylerin felsefelerini toplayıp, ortak noktaya getirmek mümkün değildir. Daha doğrusu, felsefenin kendine has toplanma kuralları vardır. Bu kurallar bilimsel bilgilerin, aynı şekilde sanat eserlerinin, sanatsal izlenimlerin toplanmasından farklıdır.

Bir milletin felsefi düşüncesi onun her bir üyesine ait felsefi düşüncelerin toplamı değildir; milleti temsil yetkisi olan, milli ruhun taşıyıcısı, milli öz bilinç baryerini aşmış tek tek şahsiyetlerin, filozofların felsefi yaklaşımlarından, bu yaklaşımların örgüsünden oluşur.

Mutlak ruha götüren yol milli ruhtan geçmek zorundadır. Fakat bunun için öncelikle milli kendilik bilinci gerekir ve bu görevin toplumsal sahada gerçekleştirilebilmesi milli felsefi düşüncenin gelişimi dışında mümkün değildir. Evrensel felsefi problemlerin yanında milli felsefi problemler de vardır. Evrensel bilgi bağlamında bunları biz kendimiz araştırmazsak kimse araştırmayacaktır. Yani felsefede matematik ve doğa bilimlerinden farklı olarak belli bir özerklik söz konusudur. Bu durum kendisini sosyoloji, siyasetbilim, felsefe tarihi ve benzerleri gibi artık felsefeden ayrılarak bağımsızlık kazanmış somut felsefi bilimler alanında daha belirgin biçimde açığa vurur.

Felsefi bilgiler sisteminin aslında zaman çizgisinde, tarihsel düzlemde öğretilmesi gerekir. Öncelikle insanlar, medeniyet tarihinin bir parçası olarak evrensel felsefi düşüncenin otoriter isimleri hakkında bilgilendirmeliler. Aydın bir kimse müzisyen olmasa da Dede Efendi, Beethoven, Tchaikovsky ve Üzeyir Hacıbeyov hakkında, ressam olmasa da Levni, Behzad, Raphael, Rembrandt, Picasso, Settar Behlulzade hakkında, edebiyatçı olmasa da Homer, Nizami, Shakespeare, Necip Fazıl hakkında belli oranda bilgi sahibidir. Aynı bunun gibi Sokrates, Aristoteles, İbn Sina, Behmenyar, John Locke, Kant gibi filozofların

hayatı ve temel düşünceleri hakkında bilgi sahibi olmak da “kültürlü” nitelemesinin önemli koşullarındandır. Diğer taraftan ideanın gelişim tarihini bilmeden medeniyetlerin tarihini benimsemek imkansızdır.

İkincisi, bilimden farklı olarak felsefi bilgiler zamanla eskimiyor. Fizik ve matematik gibi bilimlerde sonraki kuşağın bir öncekinin omuzlarına çıkması gerekirken, felsefede bunların aynı safta bulunmaları icab eder. Bugün sıradan bir fizikçi Newton’dan daha fazla fizik bilgisine sahipken, felsefe alanında en meşhur akademisyenin bile Aristoteles’ten daha iyi felsefe bildiği düşünülemez. Biz bugün de Platon’u, Aristoteles’i, Hegel’i, Sühreverdi’yi zorlukla anlıyor (tabi eğer anlıyorsak) ve onların baş vurduğu derinliğe dalmaya cesaret etmiyoruz.

Felsefe klasikleri bizim çağdaşlarımızdır. Belki de bu yüzdendir ki, fizikle uğraşan bilim adamları kendilerine kolaylıkla “fizikçi” diyebiliyorlar, felsefe ile uğraşanlar ise kendileri hakkında kolay kolay “filozof” nitelemesinde bulunamıyorlar.

Felsefe alanında araştırmalarda bulunmak, yeni birşey demek son derece zordur. Çünkü burada bir bariyer vardır. Her felsefe klasiğine yönelik düzeltmelerde bulunmaya, başkasının sistemi içerisinde söz söylemeye manevi hakkımız yoktur. Yeni felsefi sistem oluşturmak ise çok zordur ve bu bariyeri ancak filozof doğanlar geçebilirler.

Felsefenin rolü ve önemi üzerine konuşurken, farklı felsefi teoriler hakkındaki bilgilerin, felsefi konuların sistematik sunumunun yanı sıra felsefi düşünce yeteneğinin şekillendirilmesi konusu görece bağımsız bir görev olarak dikkate alınmalıdır. Şöyle ki, çeşitli felsefi akımları herkesin öğrenmesi belki de gerekmiyor. Oysa felsefi düşünce tarzı, “tefekkür medeniyeti”nin ayrılmaz bir parçasıdır ve herkes için faydalı olabilir.

Bireysel felsefi düşünceler, insanın dünyadaki harmoni ve güzellik karşısındaki hayretinden doğan sorular, insanın kendisi ve dünya ile teketek konuşmaları yetkinliğe uzanan yolun duraklarıdır. Bu duraklar kendisini maddi dünyadan sıyıran, farklı bir mahiyetin temsilcisi olduğunu idrak eden, kendisinde dünyaya karşı koyabilecek bir manevi güç, idea kaynağı bulan, bu kaynaktan sürekli beslenerek yetkinleşen, dünya kadar olan ve nihayetinde bu dünyaya sığmayan insan-filozofun veya kelimenin gerçek anlamıyla İNSAN’ın yaşam anları, idrakin çileli ve muhteşem adımları, manevi yükseliş yaşantılarıdır. Hayretle başlayan idrak yolculuğunda çilenin ve sevincin, aşkın ve üzüntünün vahdetidir...

Bilimlerin aksine felsefe, maddi dünyanın nesnel kurallarını araştırmakla uğraşmaz. Elbette ki, pek çok filozof felsefenin bilimlerden farkını sadece ölçekte açıklamaya çalışıyor. Yani somut bilimlerin dünyadaki olayların şu veya bu

yönünü araştırmalarına karşın, felsefe bütünüyle dünyayı, onun en genel yasalarını öğreniyormuş... Hal böyle olunca felsefe nihayetinde yine bilimler sırasına dahil edilir. Halbuki felsefe tamamen farklıdır ve onun dünyayı (kastedilen maddi dünyadır) araştırmak gibi bir derdi yoktur. Felsefenin konusu dünyayı aşıyor ve manevi bir varlık olarak dünyadan sıyrılmış insanın dünya ile ilişkisini yansıtır. Bilim objektif dünyayı, insansız (bensiz, manevi etkensiz) dünyayı araştırır. Felsefe ise tam tersi bizatihi insanlı dünyayı, insanileşmiş, simgeleşmiş dünyayı tetkik eder. Aslında sanat da dünyayı ifade eder, sanatsal imgeler, simgeler aracılığıyla “yansıtır”. Fakat burada mevzu bahis edilen, bilimdeki anlam yansıması değil, idea-estetik yaşıttır. Bu bakımdan edebiyat ve sanat bilime kıyasla felsefeye daha yakındır. Bilimden farklı olarak edebiyat ve sanat bütün halkın kullanımına sunulduğu gibi, felsefe de bütün insanların dünyagörüşlerinin biçimlenmesinde önemli bir rol üstlenir.

İnsanın sosyal hayatı onun manevi varlığında da iz bırakmaktadır...

Bireysel manevi varlık / iç dünyası genel manevi olguları da içine almaktadır. Toplumun manevi hayatı, milli-manevi değerler bireylerin iç dünyasını, manevi varlığını ihtiva etmez; bilakis milli ve evrensel manevi hayat bireylerin iç dünyasına dahil olur. Bu sebepten de bireysel maneviyat daha zengindir.

Her milletin kendine ait bir kimliği, kimlik anlayışı, bir düşünce ve yaşam tarzı vardır. Yaşamın bir amacı, bir ideali varsa, bir millet bir idea/fikir etrafında toplanabilirse, sadece coğrafi konumu nedeniyle değil, sadece inançlarından veya belirli bir dine bağlı olmasından değil, belirli/hangi ise bir dilde konuştuğundan değil, hem de bir manevi, bir kültürel özelliğe sahip olduğundan dolayı diğerlerinden ayrılır.

Maalesef, insanların günlük yaşam kaygıları nedeniyle çalışmak, kendilerinin ve ailelerinin geçimini sağlamak zorunda olmaları ve bu tür çalışmaların/uğraşların çok zaman talep etmesi nedeniyle, günlük yaşamlarından ayrılıp geçmişe ve geleceğe de bakmalarına, kendisi, kendi kimliği, milleti ve genel olarak beşeriyet/insanlık hakkında düşünmelerine zaman yetmeye bilir. Zamanın akışıyla süreçler ve olaylar daha hızlı cereyan ettiği için zaman sanki kendimizi unutmamızı talep ediyor. Aynı zamanda sanki ulusal/milli kimliğimizi unutmamızı gerektirir.

Dünyada küreselleşme denilen bir süreç söz konusudur. Bunun merkezinde, bilimin, bilginin ve teknolojinin gelişimi yer almaktadır çünkü bilgi ulusal değil evrenseldir. Yani matematik, fizik ve diğer bilim alanları... Bilim ve teknolojinin

evrensel doğası nedeniyle bu alanlarda öncüllük kazanmış milletler, liderlik konumuna gelmektedir. Dolayısıyla, onların yaşam ve düşünce tarzları, kültürleri de sanki öncüllük kazanmış olur ve diğer milletler ve halklar, belki hiç bilincinde de olmadan bunları taklit etmek zorunda kalıyorlar. Bu süreçlerin hız kazandığı bir ortanda/dünyada her bir millet ya kendi kimliğini ve özgünlüğünü korumak isterse, dünyadaki bu gelişme ve ilerlemeden kendisini tecrit etmek zorunda kalacaktır ki bu imkânsızdır veya öncül konuma gelmelidir ki, diğerleri için bir taklit kaynağı oluşturabilsin.

Her bir insan dünyaya sadece bir kez gelir. Zamanı da kendisi seçmiyor. Hangi zamanda, hangi yüzyılda gelmek? Hangi ülkede veya bölgede dünyaya gelmeyi de kendisi seçmiyor. Hangi ulusu temsil edeceğini de seçmiyor. İnsanın dünyaya gelişi, yetişmesi ve şekillenmesi önceden belirlenmiş bir durumdur, önceden belirlenmiş bir ortamdır, çevredir.

Bu çevre dâhilinde insan neleri kendi istediği gibi yeniden kurabilir? Neleri kendi istediği gibi değiştirebilir? Ve çevrenin kendisinin değişip değişmemesi gerekebilir mi? İçinden gelen nedir? İnsanın içinde de bir başka çevre, bir başka dünya var mı? Yoksa var olan sadece dış dünya ve etrafındaki olaylar mıdır, bu ölümlü dünyanın olayları mıdır? Eğer içinde farklı bir dünya varsa, o dünya bu dünyayla ne kadar örtüşüyor? Ne ölçüde bir uyumluluk var? Eğer bulunduğu çevrede insan kendini iyi hissediyor ise, iç ve dış dünyası arasında bir uyum/ahenk vardır demektir. Bu insan tam da burada yaratılmalıydı ve böyle de oldu. Ya da insan aslında başka zamanın insanıdır, kendini bu zamanda bulmuş. Ya içinde başka bir şey söylüyor, istedikleri başkadır, onu mutlu eden başkadır, çevresinde cereyan eden olaylar ise ona yabancıdır...

Bu insanın mutluluğu, bir şeylerin değişmesini gerektirir. Bir insan olarak, kimliğimizi anlamak ve derk etmek, çevremizdeki olayları anlamak, çevremizde cereyan eden olayları seçme imkanımız olsa doğru tercih yapabilmemiz için kendi iç dünyamıza bakmamız gerek. Bunun için üçüncü bir göz, irfan gözü kazanmak istiyor isek bunun yolu felsefeden geçer. Ben biraz farklı düşünüyorum. Yani derk edilmiş ve derk edilmemiş yol vardır. Bir tür kuvvete güveniyorsun, bu seni yönlendiriyor. Öte yandan nereye gideceğini sen kendin seçebilirsin. Bu ikinci yolun anahtarı, felsefedir.

İnsan mutlu olmak ve hayatını anlamlı kılmak için kendisini belirli bir milletin temsilcisi olarak derk etmeli midir? Bu zaruri mi? Buna ihtiyaç var mıdır? Belki kozmopolit olmak daha doğrudur. Belki kendi çevremiz, aile ve arkadaş çevremiz ile sınırlı kalmamız daha doğrudur. Dünyada cereyan eden olaylar, siyasi,

iktisadi başarılar ve krizler – o kadar çok olaylar/süreçler cereyan ediyor ki, her biriyle uğraşsak, kendimizi düşünmeyi unuturuz. Hangi yol daha doğrudur?

Bunu bir daireler halinde düşündüğümüzde ilk olarak insanın kendisi, ailesi ve akrabalarının: daha sonra milletin, daha sonra ise genel olarak beşeriyetin yer aldığını göreceğiz. İnsanlığın kaderi ve sorunları bizi ne ölçüde etkilemeli ve kelimenin tam anlamıyla bir insan olarak hayatımızın gerçekten ne derecede değerli olduğunu düşünmeliyiz? Maalesef bazen biz tam da bunu unutmaktayız.

Genel olarak insanlığın sorununu derk etmek, genel olarak insanlığın kaderine kayıtsız kalmamak, bu konuda düşünmek her bir insanın borcudur/görevidir ve her bir insan öncelikle insan olmanın üstünlüklerinin ve insanlığın farklılıklarını ve özelliklerini tanımak ve korumakla yükümlüdür. Yalnız bu çerçevede bu zaruri/gerekli koşullar yerine getirildikten sonra ikinci bir adım atılabilir. Diğer insanlardan farklı olabiliriz. Bu bağlamda Aristo'nun çok bilinen bir fikrini hatırlayalım. Aristo, nadan/cahil insanların sadece farkı görebileceğini söylüyor. Bilim insanı veya diğer bir ifadeyle gerçek insan geneli görebilen bir insandır. Yani, bir insan olarak gezegenimizdeki tüm insanlarla ortak zeminimizi görebilmemiz için biraz daha yüksek bir seviyeye ihtiyacımız var. Bu anlamda birey beşeriyet arasında bir köprü vardır. Yani, ulusal kimliği anlamadan insanlığı anlamak mümkün değildir. Evrensel süreçlere katılırken kendi milliliğimizi hatırlamadan kendimize geri dönemeyiz.

Başka bir deyişle, kendinize, kişisel ölçeğe, aile ölçeğine düşünerek, akıl ile geri dönebilmemiz için aradaki aşamayı geçmek gerek. Bu, insanın milli özgünlüğüdür.

Bir millet neden özgünlüğünü korumak ister? Neden her milletin siyasi olarak, yani bir devlet olarak bir araya gelir, kendi sınırlarını çizer ve bu sınırlar içindeki her şeyi korumaya çalışır?

Bu sadece coğrafi anlamda bir sınır değil. Bu aynı zamanda kültür için de geçerlidir. İnsan, kendisine ait olan her şeyi korumaya çalışır. Çünkü bir insanın mutluluğunun temel şartlarından biri, içinde, iç dünyasında olanlar ile dışında olanlar arasındaki uyumluluktur. İnsan, onu mutlu eden şeyleri bulamayacağı bir ortamda kendini bulabilir. Her şey farklıdır. Ben mutlu olamam. Bunun için benim tamamen değişmem gerekiyor. Başka bir müzik dinlemem, daha önce güzel bulmadıklarımı güzel olarak görmeyi öğrenmem, yeni alışkanlıklar edinmem, bunları özümsemem ve kendimi bunların gerçek kültür olduğuna inandırmam gerek. Sevdiğim müzik ve çocukluğumdan beri dinlediğim müzik gerçek müzik değilmiş ve şimdi caz, senfoni dinlemek gerekmiş... Bunları benimseyerek,

kendime ait olanları unutmam gerekmiş. Yani, bunları da benimsemek gerek, fakat temellerimizi unutmadan ve bu ikisi arasındaki bağlantıyı bularak. Böylece, mutluluğa erişmek için, ya çevrenin insanın iç dünyasına uyması, ya da insanın içindeki dünyanın değişmesi gerek. İnsanın çevreye adapte olması gerek. Yani, çoğu zaman çevreyi değiştirmenin zorluğu, insanın değişmesini gerektir. Fakat güçlü ve akıllı insanlar çevrenin kendilerine uymasını ister.

Milli felsefi düşünce devletçiliğin mihenk taşlarındandır. Kendini idrak etmemiş bir halkın vatan ideali olamaz. Toprak parçası, arazi ancak milli ideanın maddi tezahürlerine dönüştüğünde Vatan adını alır. Deneysel bilgi ve ilkel duygu düzeyindeki bir vatandaşlık ve vatan sevgisi kalıcı olamaz. İnsan kendi ülkesinin sınırlarını aşarak yabancı ülkelere seyahat ederken bilinçli şekilde ya da bilinçaltı düzeyde kendi yetiştiği çevre ile yeni gördükleri arasında karşılaştırma yapar. Karşılaştırma yapabilmek, kendini tam da kendi ülkesi bazında ayırabilmek için, hiç kuşkusuz öncelikle milli Ben'i, Vatan'ı hem duygu hem de tefekkür düzeyinde bilmek gerekir. Kendinden (kendi ülkesinden) ayrılmak, başka bir memleket, farklı bir ülke ile tanışmak duygusal düzeyde bir hasrete neden oluyorsa da tefekkür düzeyinde kendine dışarıdan bakma şansı, özbilinç için objektif bir ortam oluşturuyor.

Aksi takdirde öz ve yabancı olanı ayırştırmak, kendine ait olan ile ötekilere ait olanlar arasında ayırım yapmak imkansız olurdu. Ne yazık ki, çoğu insan kendini (kendi milli varlığını) ya ayırştıramıyor, ya da ancak duygusal düzeyde ayırştırıyor. Kendi ülkesini öznlüyor, vatanını seviyor fakat bunun nedenini idrak edemiyor. Kendi ülkesi, kendi halkı için bir şeyler yapmak için çabalıyorsa da ne yapması gerektiğini bilmiyor. Elbette, kimisi bildiğini zannediyor. Sanıyor ki, bilmediğini idrak etmek bildiğini zannetmekten daha iyidir! Bunun nedeni çeşitli insanların bireysel biçimde, kendi akılları ve vatan tasavvurları esasında yaptıkları faaliyetlerin vahit bir istikamete yönelmemesi, üst üste toplanmak yerine çoğu zaman karşı karşıya durmasıdır.

İdrak edilmiş bir vatanseverlik gayet tabii daha sağlam ve faydalı olacaktır. Vatana, halka, millete severek ve bazen hatta tam da sevdiği için zarar vermek mümkündür. Vatan ile millet arasındaki fark anlaşılmadığında, onun rasyonel veçhesi görülmediğinde, çıkarları idrak edilmediğinde sadece sevgi notaları üzerine akor edilmiş bir faaliyetin fayda veya zarar doğurma oranı eşittir.

Vatanı bilinçli şekilde sevme, milli özbilinç ve bireysel faaliyetlerin bu bağlama oturtulması talebi herkesin omuzlarına ağır bir yük koymaktadır. Fakat bunu herkesten talep etmek doğru değil. Yani insanlardan her birinin önce filozof olup, sonra faaliyete geçmesi imkansızdır. Milletin, vatanın bilimsel-felsefi

özbilinç muhayyilesi tüm milli zekanın harekete geçme alanında milli filozoflar, toplumsal-siyasal liderler tarafından oluşturulmalı ve geniş kitlelerin hizmetine sunulmalıdır. Fakat bunun bilimsel-felsefi üslupla değil, bilimsel-kitlesel, felsefi-kültürel, şiirsel bir dille, sanatsal imgeler aracılığıyla, edebiyatın, sanatın ve kitle iletişim araçlarının tüm imkanlarının kullanılarak yapılması gerekir.

Milli ideolojiye dayanmayan, vahit anlayış temelinden yoksun körü körüne bir faaliyet, sevgiden ve milliyetçilik duygularından doğmuş olsa dahi en nihayetinde sadece zarara neden olabilir.

Yapmaya çalıştığımız şey insanları ataletle sürüklemek, milli duyguların, vatanseverlik hissinin etkisi ile atılan adımların önünü kesmek değil. Sadece her şeyden önce düşünüp taşınmak gerektiğini ifade ediyoruz. Öncelikli gereğimiz milli anlayıştır. Önce milli ideolojiye ihtiyacımız var. Ve bu milli ideolojinin temelinde milli felsefi düşüncenin yer alması gerekir.

Fakat yaşam durup, beklemiyor. Toplumsal süreçler her hangi bir yönde başını alıp gitmekte ve kafa kafaya gelmektedir. Aynı sevginin doğurduğu çeşitli hareketler birbirini dengeliyor.

Vahit milli ideanın etki alanına girip yönlendirilemeyen, birbirini tamamlayamayan süreçlere dönüşen faaliyetler haberimiz dahi olmadan küresel ölçekteki diğer milli ideaların etkisinde kalarak yerel güç odakları oluşturur.

Etnik-milli düşünceden milli devletçilik bilincine giden yol, milli ve evrensel olanın sentezinden geçer. “Milli” anlayışı iki farklı içerik yüküne sahiptir. Birincisi her millet için karakteristik olan, onu farklı kılan özellikleri, ikincisi ise özgün ve evrensel yönlerin vahdetini ihtiva eder.

İnsan, belli bir millete ait olmanın öncesinde insandır. Ve milli mensubiyeti ne olursa olsun her bir insan için genel, gerekli yönler vardır. “Etnik-milli” anlamı çeşitli grupların bireylerini ayrıştıran yönleri ihtiva ettiği için içerik olarak fakir ve solgundur. Geniş anlamda “milli” anlamı ise her insana özgü gerekli şartları sağladığından, daha zengin ve kapsamlıdır.

İnsanı karakterize eden niteliklerden çoğu; onun maddi ihtiyaçları, zekâsı, bilgisi ve pratik becerileri evrensel nitelik taşır. Asırlar boyunca önceki kuşakların çalışmaları ile gelişmiş bilim ve teknoloji, maddi ve teknik servetler tüm insanlara aittir. Ancak herhangi bir millete mensup olan insanlar belirli bir dili konuşur, belirli adet ve gelenekleri muhafaza ederler. Bunlar etnik-milli özelliklere aittir. Milli dilden farklı olarak matematiğin dili, bilgisayarın dili, teknolojinin dili küresel özellik taşır. Daha doğrusu bu dilleri bilen insanlar da milletler gibi gruplaşıp kendi aralarında iletişim kurarlar.

Bu bakımdan, biz artık yeni toplumsal birliktelik normlarının doğduğu ve onların “etnik” birlikteliklere oranla daha dayanıklı olabileceği bir döneme adım atmış bulunuyoruz. Özellikle, küreselleşme ortamında kitle iletişim araçlarının ve internetin yol açtığı, mekân sınırından bağımsız olan böyle yeni birliktelerin oluşumu ve insanlığın çalkalanıp yeni formlar edinmesi oldukça dikkate değer süreçlerdir ve bunlara kayıtsız kalmak mümkün değil.

Bu yeni çerçeveden bakıldığında “milli” anlayışının da yeniden değerlendirilmesine, onun içine giren yeni anlam renklerine özel dikkat gösterilmelidir. Onun için, yeniden “bireysel Ben”, “milli Ben” ve “evrensel Ben” anlayışlarına geri dönmek, “milli” anlamının içeriğini de yeniden gözden geçirmek gerekir.

Milli felsefi düşünce; dünyanın bir insana yaklaşımını veya bir insanın dünyaya özel, bireysel yaklaşımını aksettirmekten farklı olarak, *milli ben* ile dünya arasındaki ilişkiyi ifade eder. “Milli ben”, “bireysel ben”den ve “evrensel ben”den farklı olduğu gibi, onun dünya ile ilişkisi de farklıdır. Peki, dünya *milli ben* prizmasından nasıl görünür? Elbette, asıl büyük felsefe *bireysel ben* ile dünya arasındaki ilişkiyi yansıtır. Şöyle ki, *bireysel ben*, *evrensel* ve *milli ben*’leri kapsama imkânına sahip olduğundan daha güçlüdür. Ancak *bireysel ben* kendisini her zaman idrak edemez. Aynı ayrı bireylerin özbilinç yolu milli ve evrensel bilincin ancak belirli unsurlarını ihtiva eder. Daha doğrusu, bireysel özbilinçte duygu unsuru, hissi unsur, akıldışı unsur daha büyük alanı kapsar. Rasyonelleşmiş hususlar ise azınlık teşkil eder. Bu bakımdan, bireysel bilinç daha zengin olmakla birlikte daha belirsizdir ve rasyonelleşmiş kısmın yüzdesi itibariyle geri kalır.

Evrensel idrak, evrensel özbilinç asırlar boyunca insanların dünyaya ilgisinin rasyonelleşmiş ifadesidir. Burada duygudan, hissiyattan (hatıradan, kederden vs.) daha çok idrak ile ilgili (cognitive) bilgiler yer alır. Ancak insanın dünya hakkındaki bilgileri farklı hiyerarşik basamaklarda ortaya çıkar. Felsefe en genel bilgilerin fonunda, en genel kanunların idraki üzerinden dünyanın genel manzarasını oluşturmaya çalışır. Hangi ülkede yaşarsa yaşasın ve hangi millete mensup olursa olsun filozof, dünyayı bir insan ölçütü ile, insan prizmasından, evrensel değerler noktasından anlamaya çalışır ve dünyanın, insan-dünya ilişkilerinin farklı modellerini, anlayışlarını oluşturur.

Fakat insan dünya ile ilgisini kendi milli ve bireysel prizmalarından açıkladığında da genelleme için yararlı olan rasyonel bilgiler biraraya gelir. Her bireyin kendi dünyası olduğu gibi, kendi felsefesi de vardır. Farklı bireylerin felsefelerini toplayıp, ortak noktaya getirmek mümkün değildir. Daha doğrusu, felsefenin kendine has toplanma kuralları vardır. Bu kurallar bilimsel bilgilerin, aynı şekilde sanat eserlerinin, sanatsal izlenimlerin toplanmasından farklıdır. Bir

milletin felsefi düşüncesi onun her bir üyesine ait felsefi düşüncelerin toplamı değildir; milleti temsil yetkisi olan, milli ruhun taşıyıcısı, milli özbilinç barini aşmış tek tek şahsiyetlerin, filozofların felsefi yaklaşımlarından, bu yaklaşımların örgüsünden oluşur.

Elbette, duygudan, hissiyattan, izlenimin irrasyonel yönlerinden arınmış rasyonel bilgiler kümesi; felsefi duyumun, insanın dünyaya yaklaşım manzarasının tam anlatımını veremez. Somut yaklaşım, bütüncül özelliğe sahip izlenim rasyonelleştikçe fakirleşir, solgunlaşır ve sonuçta bilgilerin çok az kısmı korunmuş olur. Ancak kavrama süreci de bilimsel düzeyde bununla nitelendirilir ki, burada birinci odak uzaklığındaki rasyonel bilgiler ayrı, ikinci odak uzaklığındaki rasyonel bilgiler ayrı olarak bir araya getirilmek suretiyle sonradan kümelenebilirler. Toplanmadan elde edilen manzara, her biri ayrı olarak soluk bilgileri güçlendirir, yeniden kompleks hiyerarşik bir yapının rasyonel görünümü doğar. Burada bir çeşit enterferanse uygun tamamlanma gerçekleşir.

Milli felsefi düşünce milli ruhun teorik-kavramsal incelemesidir. En temel mesele milli ruhun kendi varlığıdır. Öyle halklar vardır ki onların temsilcileri felsefi risaleler yazar, ancak onları karakterize eden, özel kılan, ifade eden ruhtan yoksunlar. Çoktan başka ruhlarla karışmış, onların içinde kaybolmuşlardır. Başkasına katılmak, başkasında kaybolmak hiç de ilk bakışta görüldüğü gibi kötü bir şey değildir. Çoğunun akıbeti budur. Tüm küçüklerin akıbeti!

Bu büyük dünyada, büyük halkların yaşadığı dünyada büyük tarihler ve büyük teoriler oluşturan halklarla birlikte yaşayıp onlara katılmamak, farklı olmak kolay iş değil. Diğer taraftan, “farklı olmak gerekir mi?” diye bir soru da sorulabilir.

Son zamanlar, özellikle Türki cumhuriyetler bağımsızlıklarına kavuştuktan sonra sık sık, “Biz kimiz?” ve “Bizim milli birliğimiz var mı?” soruları sorulmaktadır. Çağdaş bir Türk için kim ideal olabilir? Behmenyar mı, Fûzulî mi, Köroğlu mu? Cengiz Aymatof mu, Oktay Sinanoğlu mu, Seyit Onbaşı mı? Elbette, birileri, “Farklı kategorilerden insanları kıyaslamak doğru değildir.” diyebilir. Haklı görüştür ve bizim amacımız onları karşılaştırmak değildir. Esas mesele şu ki, halkın özellikle hangi alandan olan büyük insanlara daha çok rağbet göstermesi olgusu onun milli tefekkürünün ve duygu dünyasının yapısında hangi alana eğilimin daha güçlü olduğunu açığa çıkarmaya imkân sağlamaktadır. Keloğlan’ın, Dede Korkut’un, Köroğlu’nun timsalinde terbiye almış gençliğin, Nizami’nin, Fûzulî’nin, Dede Efendi’nin timsalinde terbiye almış gençlikten ne farkı vardır? Peki, bunlar birlikte ele alındığında nasıl olur? Acaba makamların, sazın etkisi de

ilave edilirse nasıl bir tablo oluşur? Söz konusu nitelikler kümesi, belki de bizi bir İngiliz ve Rus'tan farklı yapmaktadır. Ancak onların da Sheakesper'i, Byron'u veya Puşkin'i, Tolstoy'u vardır. Onların da Robin Hood'u, Kral Arthur'u veya İvan Grozni'si, İlya Muromets'i, Suvorov'u vardır.

Önemli olan, herhangi bir milletin oluşumunda felsefenin mi, bilimin mi, şiirin-sanatın mı yoksa ticaretin, üretimin veya savaşların mı rolünün büyük olduğudur. Milli hikâyeler, destanlar, ninniler, şarkılar insanlara daha çok neyi telkin etmiştir? Sevgiyi, şefkati veya cesurluğu, kahramanlığı mı, yoksa aklı ve tedbiri mi? Belki hileyi?

Her bir milletin kahramanlık efsanesi de, sevgi destanları da vardır, milli Hamza'sı da, milli Köroğlu'su da vardır, haini de, hilekarı da, kahramanı da vardır. Peki Hamza'ları bilge sayanlar kimdir, onlardan nefret edenler kimdir? Gerçek soru budur. Milli bilincin oluşumunda onların payı ne kadardır? Bireysel milliyetçi bilinçten farklı olarak, istatistiksel orta gösterge nasıldır?

Milli mantalite de, milli bilinç de, hatta milli-felsefi düşünce de bütün bu göstergelere bağlı olarak oluşur. Her şey bireysel ve toplumsal idealin eğilimi ile belirlenir. Başka şekilde olamazdı da. Çünkü hayatın anlamını arayan felsefe bu anlamı milli idealin ötesinde bulamaz.

Diğer taraftan her hangi bir halkın geçmişini yansıtan felsefi düşünce tarihi ile o halkın çağdaş düşünce tarzı ve milli ideali arasında tam bir çelişkinin olması da mümkündür. Gayet tabii, çağdaş milletin tarihi seleflerine göre ilerlemesi veya gerilemesi ya da başka etkilere maruz kalması sonucunda.

Antik Yunanların felsefi mirasını Ortaçağ'da Yunanlar değil Araplar, yeni dönemde ise Almanlar yaşattılar. Demek ki, felsefi düşünce nispeten bağımsızlığa sahiptir ve herhangi bir halktan, millettten ayrılarak, başkaları tarafından kabul edilmek ve sürdürülmek, hatta toplumsal ideale, yaşam kuralına dönüşme imkânına sahiptir.

Çağdaş milletlerin yararlandıkları sadece kendi yaptıkları değildir. Bütün diğer milletlerin bilimsel-felsefi yapıtları, aynı zamanda medeniyetin gelişimine olan diğer katkıları insanlığın faydasına sunulmuştur. Onun için, tarih boyu insanlığın düşünce ve medeniyet hazinesine büyük katkılarda bulunmalarına rağmen şimdi ondan az faydalananlar olduğu gibi, tarihi geçmişte hizmetleri az olsa da şimdi bu genel hazineden herkesten daha çok yararlananlar da vardır.

Burada çok ilginç bir durumla karşılaşırız. Milli mantalite itibarıyla almaya ve sahiplenmeye mi, yoksa vermeye ve hizmet etmeye mi daha fazla eğilimin olması bu konuda da tüm halk, tüm millet seviyesinde kendisini açığa vuruyor. Yardımlaşmak, dayanışmak, hizmet etmek isteyenler, kendilerinin şimdi ne kadar

geri kaldıklarını veya fakir olduklarını unutarak, yine de başkalarına karşı cömertlik ve misafirperverlik göstermeye çalışırlar. Ferdi ölçekte gerçekten çok güzel olan bu özellik milli ölçek, özel devletçilik konumu itibarıyla çok olumsuz sonuçlar doğurur. Hâlbuki öğrenmenin, özümsemenin de kendi teknolojisi vardır. Bu bir kültürdür ve ona sahip olmadan çağdaş küreselleşme ortamında yalnızca zarar görmek mümkündür.

Evet, küreselleşme ortamında milli ve manevi değerlerimiz gerçekten büyük tehlikelerle karşılaşır ve milli felsefi düşünceye dayanmadan, milli ideolojinin şekillenmesini sağlamadan ve milli-toplumsal nefsi müdafaa bilinci oluşturmadan bu tehlikeden kurtulmak güçtür.

Çağdaş dönemde tüm dünya halklarının felsefi düşüncelerinin yapısında Batı felsefesi hakim konumdadır. Küreselleşme, batılılaşma sadece Batı tekniğinin, Batılı sermayenin yayılması ile sınırlı kalmayarak, aynı zamanda Batı felsefesinin, siyasal düşünce biçiminin saldırısı ile karakterize edilir. Bir eli çağdaşıktan, Batıdan sıkı-sıkı yapışanlar, diğer eliyle Behmenyar'ın, Nesimi'nin düşüncelerini korumaya çalışırlar. Ancak hayat yolunu seçerken, çalışma programını belirlerken aktif düşünce biçimi olarak özellikle ilk eldekini seçmek durumunda kalırlar. Çünkü hem biçim ve belki hem de içerik olarak arkaikleşmiş Doğu felsefi düşüncesi, bizi kuşatan teknoloji dünyasında fayda sağlayamıyor. Diğer elimizdekini ancak bir sembol olarak, bir egzotik fikir olarak koruyoruz. O da eğer koruyorsak!?

Peki, bu durumda nasıl bir yol takip etmek gerekir? Milli-manevi değerlerimizi bir sembol yaparak gerçek süreçlere formel olarak eklemek değil, millilikle çağdaşlığın içerik zeminindeki vahdetini sağlamak gerekir!

Şiir, sözlü halk edebiyatı, türküler, epik düşünce ve siyasal tefekkür dil ile sıkı bir ilişki içerisinde. Bir dilin genelliği söz konusu dilde oluşturulmuş zenginliklerin genelliğini, estetik-sanatsal düşüncenin vahdetini doğurur. Türksoylu halkların kendi kültürlerine, edebiyatlarına sıkıca bağlı bulunmaları bir rastlantı değil. Yine bu halklar pek çok konuda aynı estetik-sanatsal anıtları paylaşırlar. “Dede Korkut” ve “Köroğlu” destanları, aşık edebiyatı ve benzerleri buna örnek olarak gösterilebilir.

Dil ne kadar büyük bir anlam taşırsa taşırsın milli birliğin yegane göstergesi olamaz. Burada tefekkür tarzının, toplumsal muhayyele düzeyinin, gelenek ve göreneklerin, dini inancın, yaşam biçiminin, kültürel-manevi yapıtların, özellikle de yazılı edebiyatın, felsefi fikrin, siyasal ve ekonomik zihniyetin de dikkate alınması gerekir. Coğrafi durum, iklim ve rölyefe bağlı olup yaşam biçimini

etkileyen özellikler ve bunların doğurduğu ritüeller, ayinler, bayramlar vs. de önemsiz sayılmaz.

Aslında yaşam biçiminin, zevklerin, estetik-sanatsal, hatta mitolojik ve fantastik düşüncenin, kutsallık duygusunun, düşüncedeki rasyonellik oranının, kitleye yönelik etkinliklerin, etnik özelliklerin, geleneksel giyimlerin, müziklerin, raksların, kısacası bütün bunların belirlenmesi, geleneğe dönüştürülmesi ve toplumsal muhayyele ile vahdeti toprak ve iklim ile, gelişmiş işletme türleri ile, teknolojik gelişim düzeyi ile de yakından irtibatlıdır. Buna rağmen coğrafi etken de, toprak da, etnogenez/köken de milli belirlenmişlik konusunda temel kabul edilemez. Ziya Gökalp'ın da ifade ettiği gibi milliliğin çağdaş duruma göre ve öncelikli olarak kültür ortaklığı fonunda belirlenmesi gerekir.²¹

Düşünce biçimi, manevi kültür, ahlak normları bir bütün halinde göreceli bağımsızlığa sahip olduğu için bir bölgeden diğer bölgeye geçildiğinde insanlar önceki maddi ortamın etkisi ile oluşmuş manevi nitelikleri, bayramları ve ritüelleri beraberlerinde götürürler ve bu olgu, maddi ortam ile manevi nitelikler arasında bir uyumsuzluğa neden olabilir.

Din coğrafi bölgelerden bağımsız biçimde yayılır ve herkes için aynı olan hükümlerin, ayinlerin genelleyici rolü kendini açığa vurur. Aynı şekilde şeriat bölgeye bağlı olmaksızın muhafaza edilir. Dil de insanların bir yerden başka yere göç ettikleri zaman hemen unutulmuyor ve uzun süre yerel ortamlarda, aile içerisinde muhafaza edilir. Başka ülkelere göç etmiş insanlar için resmi dil, işlevsel dil değişse bile ana dili bizzat kültürel-manevi mirasın anahtarı olarak korunur.

Coğrafi mekanın, politik mekanın, vatandaşlığın, ihtisas ve mesleğin, işletme faaliyetlerinin, hatta rasyonel düşüncenin değişmesine karşın maneviyat uzun süre değişmez kalır. İnsan yaşamaya başladığı yeni çevrenin ahlak normlarına, yeni kıstaslara, her şeyden önce de hukuk normlarına uymak zorundadır. Toplumsal ilişkilerde bir tür, kendisi ile iletişimde ise başka türlü olur. Yabancı memlekette aklın istekleri ile kalbin istekleri, rasyonel düşünce ile duygular arasında oluşan uyumsuzluk, dahili manevi ortam ile harici toplumsal ortamın talepleri arasındaki mücadele insanın mutluluğunu engeller. İnsan bıkkınlık duygusu, vatan hasreti yaşar. Hukuksal-politik vatan ve milli-manevi vatan arasındaki uyumsuzluk insanı iktidarlık, yabancılaşma tehlikesi ile karşı karşıya getirir. Fakat yabancı bir ülkede yaşamasına rağmen insan kendi dahili manevi ortamını muhafaza etmişse eğer bu

²¹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s.97-99.

ortamın büyük ölçekli imgesi olan Büyük Vatan'a bağlılık, vatanına hizmet etme fırsatı söz konusu faciayı berteraf etmeye yardımcı olabilir.

Milli felsefi düşünce, milletin özbilinç evresinde ortaya çıkan bir olgudur. Bunun her millete nasip olduğu söylenemez. Bu bakımdan “millet” kavramını “halk”tan (etnos) farklı kılan en önemli kriterlerden biri milli-etnik tefekkürle milli-siyasi tefekkürün vahdetinden doğan milli felsefi düşüncenin teşekkül etmesidir.

Bazı milletlerde milli-felsefi düşüncenin bir teori şeklinde belirginleşmemesi bu düşüncenin büsbütün yokluğu gibi anlaşılmamalıdır. Milli özbilince dair hususlar estetik-sanatsal düşünce aracılığı ile ifade edilebilir.

Türk halkının fikri gelişiminde estetik-sanatsal düşüncenin rolü her zaman büyük olmuştur. Sembolik düşünce, bir zihniyet biçimi olarak rasyonel bilimsel düşünceyi her zaman öncelemiştir. Felsefi düşünceye götüren yol edebiyattan geçmiş, milli felsefi düşünce genel olarak bilimsel risale ve monografiler üzerinden değil de estetik-sanatsal metinler aracılığıyla aktarılmıştır.

Genellikle soyut bir karakter arzeden felsefi düşünce, milli özellik ve özgünlükleri ifade etmek için elverişli bir araç olarak görülmemektedir. Büyük felsefi düşünce okulları kurmuş halkların, örneğin Yunanların, Almanların, İngilizlerin ve Fransızların milli-etnik özkanıtalama girişimleri daha çok edebiyata yansımıştır. Geniş halk kitlelerine Homer Aristo'dan, Shakespeare Bacon'dan, Goethe Hegel'den, aynı şekilde Yunus Emre Ali Kuşçu'dan, Nizami Behmenyar'dan, Mehmet Akif Ziya Gökalp'ten, Necip Fazıl Cemil Meriç'ten çok daha etkili olmuştur. Evrensel ideallere hizmet eden, genellikle insanın mahiyetinden hareket eden felsefi düşünce, daha çok milli-manevi somutluğun (concrete) kendini ispat biçimi olarak ortaya çıkan estetik-sanatsal düşünceyi tamamlamış, özel ile genelin fikri düzeydeki vahdeti gerçeklikte milli ve evrensel olanın vahdetini yansıtmıştır.

İnsanlığın gelişim serüvenine dikkatlice bakarsak zihnimizde şöyle bir tasavvur oluşturabiliriz: İnsanlık tarihi, etnik-milliden milli devletler evresine geçmiş, oradan ise evrensel ideallere, bütün insanlar için aynı olan hukuka dayalı sivil topluma doğru bir istikamet belirlemiştir. Kant'ın bu süreci doğa tarafından insan türüne yüklenmiş bir misyon olarak değerlendirmesi rastlantı değildir. İnsanlığın üstlendiği ya da Tanrı'nın, doğanın, Mutlak Düşünce'nin insanlık için takdir ettiği bu misyonun sınırları artık belirginlik kazanmıştır. Olayların gelişim yönünün etnik-milli tefekkürden geçerek insanların hukuk ve özgürlüklerine,

evrensel dəyərlərə dayanan global sivil topluma doğru evrildiyi kuşkusuz kabul edilmelidir.

Ancak eski dönemle ilgili bir gerçək asla göz ardı edilemez. İlk devletlər və onların bilimsel-felsefi düşüncəsi tam da evrensel təsəvvürlərə, milli somutluktan uzaq soyut insan-devlet ilişkilerine dayanıyordu.

Platon devlet hakkında yazarken herhangi somut milli realitedən deyil, genel olaraq insanlar arası ilişkilerin ən uyğun biçimində düzenlenmesindən söz eder. Onun düşüncesinde insanlar arasındakı fərqlilik milli deyil, ən fazla toplumsal bir özellik arz etmektedir. Yine Aristo'nun devlet düşüncesinde millilikle ilgili daha fazla somutluk hissedilməklə birlikdə genəldə soyut insan-devlet ilişkileri üstünlük təşkil edir.

Cicero'nun toplumsal birlighin temeli için hukuk normları kadar önəmli gördüyü toplumsal fayda ilkesi insanların vahit halk olaraq birləşməsinə xizmet edən çeşitli təsəvvürlər, ayinlər, mitolojik hikayələr və gələnlərlə doğrudan irtibatlıdır. Bununla birlikdə ədalət ilkesi hər kəsə eşt davranılmasını gərəktirir. Ədalət ilkesi, kolektif yaşam quralları hansı milli kulture özgü olursa olsun ədalət ilkesi değışmezdir. Bۆyleliklə, Cicero'nun devlet anlayışında evrensel ilkələr, qurallar və hukuk milli fərqliliklərdən daha üstün bir konuma sahipti.

Roma İmparatorluğu döneminde devletin çeşitli milli kultureləri ihtiva etməsi Roma hukuk sistemini için bir eksiklik olaraq görölmüyordu. Devlet fərqli inanç, ədet, gələnlər və kultureləri vahit senkretik bir sistem olaraq kəndində birləşdiriyordu. Rəsmi devlet dilinin Latince olmasına rağmen seçkin kəsmlər Yunancadan yararlanmaktaydılar. Dönəmin dillər və mēdeniyətlər arasındakı hoşgörü ortamı, kulture çeşitliliğı düzlemindəki vahit hukuk devletinə təşəkkülü günümüzde insanlığın ulaşmaya çalıştığı toplumsal-politik ideali çağırıştırmaktadır.

İnsanlık bۆylesinə gelişim evrelerinden geçerek inkarı inkar aşamasına, sentez aşamasına gelmiştir. Söz konusu sentezin içeriğinin derinlemesine təsəvvür edilebilmesi için isə Hegel üçlemesinin ikinci aşaması olan antitezin fazlasıyla karmaşık bir yapıya sahip olduğu dikkate alınmalıdır. Klasik devletçilik örneklerinin de gösterdiği gibi antitez aşaması kendi içerisinde ikiye ayrılır, din ilə başlar və milliliklə sonlanır. Hristiyanlığın yayılması və nihayetinde Roma İmparatorluğu tarafından rəsmi devlet dini olarak ilan edilmesinin ardından din giderek hukuk sistemini sıkıştırmıştır. Basit devlet düzeninin yerini kompleks Kilise-Devlet ilişkileri almıştır.

İslam dünyasında halife aynı zamanda dini otorite və devlet başkanı funksiyonlarını kəndisində birləştdirdiğindən bu ikilem ən azından formel olarak problem təşkil etməmiştir. Bunun səbəbi, İslam dini açısından din ilə hukukun

vahdet oluşturmaları, şariat'ın (fıkıh) bu iki gerçeği ihtiva etmesi idi. İslam senkretik bir anlam ifade etdiği için hukuk, ahlak ve medeniyet bir bütün oluşturmaktaydı. Aynı zamanda bir yaşam biçimi olan din milli prensiplerin bağımsız gelişimine olanak tanımıyordu.

Avrupa devletleri dinden ayrılıp, milli devlet aşamasına geçtiği modern dönemde İslam dünyası hala dinin etkisi altında idi. Günümüzde Avrupa'nın artık antitez evresini geride bırakıp, inkarı inkar noktasına, yeniden hukuk devleti aşamasına erişmesine ve bu temel üzerinde birleşme azmi sergilemesine karşın, milli devletlerin oluşumu Doğu'da henüz tamamlanmamıştır.

Gerçek şu ki, zaman hızla akıyor. Bugün gözümüzü açıp, kendimizi Avrupa'nın koynunda görüyoruz. Bu konumumuzu idrak edinceye kadar Avrupa bizi farklı bir dünyaya götürüyor. Süreç, uzun uzun istişareler yapmamızı, olayları düşünüp tartışmamızı beklemeden işliyor. Dolayısıyla ya kendimizi sürecin akışına bırakmak zorundayız ya da bütün entelektüel gücümüzü toplayarak geçmek zorunda olduğumuz yolu kendi idak ve irademizle geçmeliyiz.

Genelde Türk Dünyası, özellikle ise Azerbaycan ve Türkiye bunun için önemli potansiyele sahiptir. Örneğin, Doğu'da modern anlamda milli bir devlet ilk kez Azerbaycan'da (1918), ardından ise Türkiye'de (1923) kurulmuştur. Fakat Avrupa ile ilişkilerinde Türk Dünyası'nın karşısında aşılması gereken psikolojik ve ideolojik bariyerler hala varlığını muhafaza etmektedir. Bunların aşılması için Doğu-Batı ilişkilerine bütüncül bir açıklık getirmek, İslam'a karşı tavırdan kaynaklanan çalkantıların giderilmesi misyonunu üstlenmek gerekir.

İslam dünyasının önde gelen ülkelerindeki sosyo-politik ve ideolojik süreçlerin mahiyetini Batı prizmasından görmek çok zordur. Onun içindir ki, Batılı politikacılar hukuk devletinin, sivil toplumun teşekkülü istikametinde adımlayan bazı ülkelerin spesifik problemlerini ve özelliklerini dikkate alamıyorlar. Onların temel amacı sadece söz konusu ülkelerde Batı standartlarının uygulamaya konulmasıdır. Fakat iç ilişkilerinde ideolojilerden kurtulma ilkelerini savunan Batı devletleri bu ülkelere yeni ideoloji ihraç ettiklerinin farkında bile olmayabilirler. Nitekim gelişmiş Batı ülkelerinde artık toplumsal gerçekliğe dönüşmüş politik-hukuki değerler sistemi söz konusu ülkeler için dışarıdan empoze edilen, hatta bunun da ötesinde sadece teorik fikirler olarak değil, somut uygulama reçeteleri şeklinde takdim edilen bir ideoloji hüviyeti kazanmaktadır.

TABLE OF CONTENTS

<i>From Editorial Board</i>	<i>5</i>
-----------------------------------	----------

Articles

<i>Nebi MEHDIYEV – Some Considerations on Russian Thought.....</i>	<i>15</i>
--	-----------

<i>S.A.MALENKO – Sacred Semiotics in Russian Book Culture</i>	<i>23</i>
---	-----------

<i>Andrey NEKITA – Novgorod Monastic Healing in the Concept of Holy Russia.....</i>	<i>34</i>
---	-----------

<i>Songül DAĞTAŞOĞLU – A Political Dream: Utopia as a Design of Ideal State and Ideal Individual.....</i>	<i>45</i>
---	-----------

<i>Mustafa MACİT – W. Kandinsky and T. W. Adorno's interviews on twelve tons of music by Schoenberg, the 20th century composer.....</i>	<i>57</i>
---	-----------

Translations

<i>Salahaddin KHALILOV. Philosophy and National Soul.....</i>	<i>70</i>
---	-----------