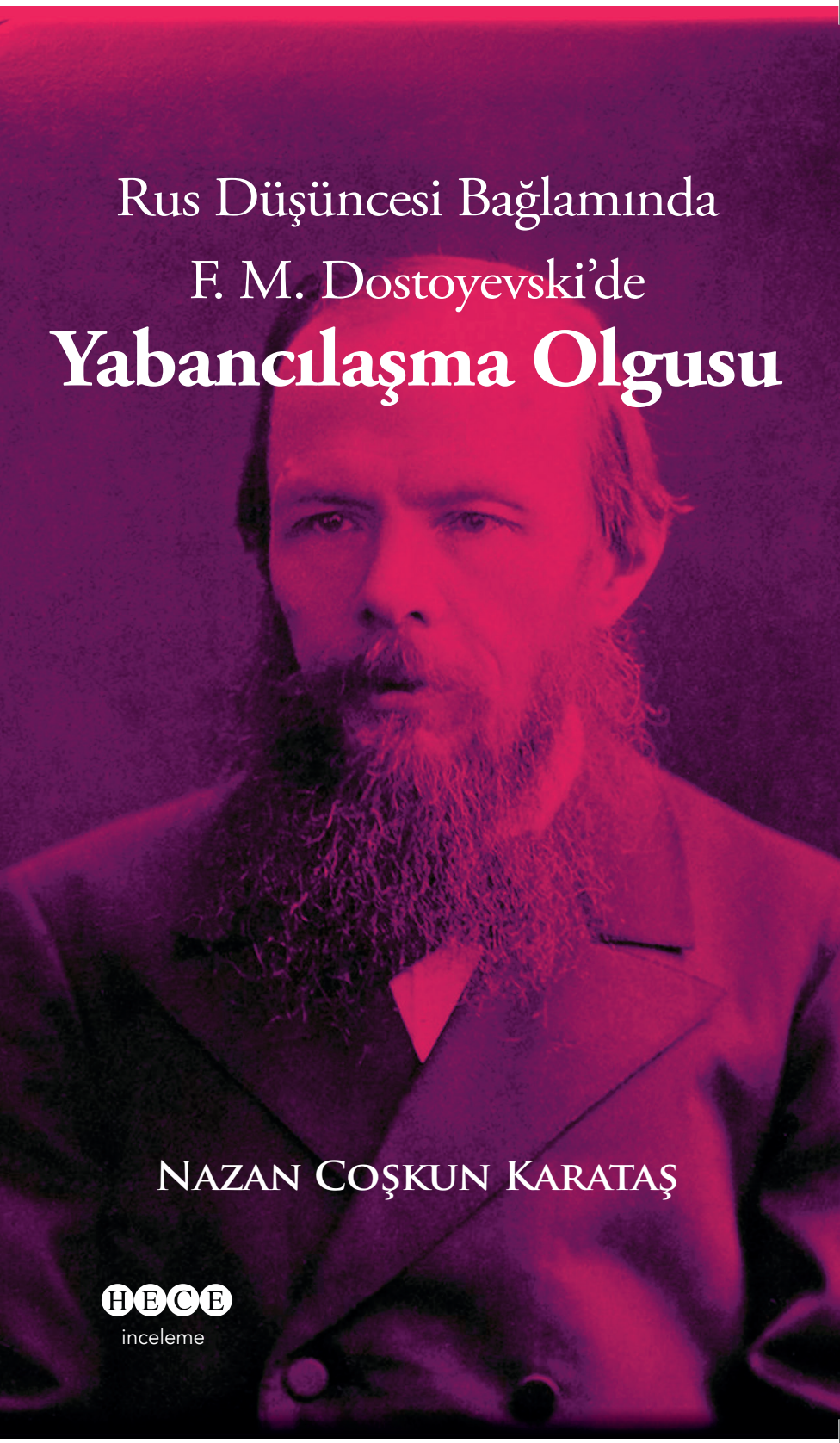


Rus Düşüncesi Bağlamında F. M. Dostoyevski'de Yabancılaşma Olgusu

Nazan Coşkun Karataş

HECE
inceleme

Nazan Coşkun Karataş: 2008 yılında İstanbul Üniversitesi Rus Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. Aynı yıl başladığı yüksek lisans eğitimini 2011 yılında tamamladı. 2012 yılında araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladığı Artvin Çoruh Üniversitesi adına doktora eğitimi için İstanbul Üniversitesine görevlendirildi. 2018 yılında tamamladığı doktora eğitiminin ardından üniversitesine dönüş yaptı ve Dr. Öğretim Üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Rus düşüncesi ve Rus edebiyatı yazarın çalışma alanları arasında yer almaktadır.

RUS DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA F. M. DOSTOYEVSKİ'DE YABANCILAŞMA OLGUSU

Nazan Coşkun Karataş

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 550

İnceleme

©Hece Yayınları

Editör

Âtıf Bedir

Birinci Basım

Kasım 2019

Kapak Tasarımı

www.sarakusta.com.tr

Teknik Hazırlık

www.hece.com.tr

ISBN: 978-605-7547-43-9

Baskı

www.dumat.com.tr

HECE Basın Yayın Reklamcılık San. Tic. Ltd. Şti.

Konur Sokak No: 39/1-2 Kızılay-Çankaya/Ankara Yazışma: P.K. 79 Yenişehir/

Ankara T: (0 312) 419 69 13 F: (0 312) 419 69 14

e-posta: hece@hece.com.tr

Sertifika No: 17672

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ / 7

Giriş: Yabancılaşma Olgusunun Sosyo–Felsefi Temeli / 11

I. BÖLÜM: ANTİK ÇAĞ'DAN 19. YÜZYILA YABANCILAŞMA OLGUSU

1. Antik Çağ'da Yabancılaşma / 27

2. Orta Çağ'da Yabancılaşma / 42

2.1. İlk Günah, İlk Yabancılaşma / 52

2.2. Tarihin Ötesinde Yer Alan Gelecek / 62

3. Rönesans: Prometheus İmgesi ile Modern Yabancılaşmanın Başlangıcı / 68

4. Rus Ön-Rönesans'ından 18. Yüzyıla Dünyevi Yabancılaşmaya Giriş / 85

5. Aydınlanma Döneminde Yabancılaşma / 103

5.1. Yabancılaşma Karşıtı Bir Süreç Olarak Aydınlanma / 103

5.2. Yabancılaştırıcı Bir Süreç Olarak Aydınlanma / 106

5.3. Rusya'da Aydınlanma ve Yabancılaşma Olgusu / 122

II. BÖLÜM: 19. YÜZYILIN İLK YARISI RUS DÜŞÜNCESİ VE F. M. DOSTOYEVSKİ'DE YABANCILAŞMA OLGUSU

1. 19. Yüzyılın İlk Yarısı Batı ve Rus Düşüncesine Yabancılaşma Olgusu Çerçevesinde Genel Bakış / 137

2. Yabancılaşmaya Karşı Batıcı Toplum Teorisi / 165

3. Pyotr Yakovleviç Çaadayev: Dinî-Tarihsel Yabancılaşma / 168

4. Demokratik Batıcılıktan Rus Sosyalizmine: Vissarion Belinski ve Aleksandr Hertsen / 178

5. Yabancılaşmaya Karşı Slavcı Toplum Teorisi / 197

6. İvan Kireyevski ve Yabancılaşmaya Karşı Bütünsel Ruh / 200

7. Aleksey Homyakov ve Yabancılaşmaya Karşı Sobornost / 211

8. 19. Yüzyılın İlk Yarısında F. M. Dostoyevski'nin Penceresinden Yabancılaşma Olgusu / 222

8.1. Küçük İnsanın Yabancılaşması / 227
8.2. Yabancılaşmanın *Öteki*'nden Görünümü / 237
9. Slavcı ve Batıcı Tartışmalar Ekseninde Dostoyevski'nin Yabancılaşma Olgusuna Yaklaşımı / 246
10. Sürgün ve Yabancılaşma / 270

III. BÖLÜM: 19. YÜZYILIN İKİNCİ YARISI RUS DÜŞÜNCESİ VE F.M. DOSTOYEVSKİ'DE YABANCILAŞMA OLGUSU
1. 19. Yüzyılın İkinci Yarısı Rus Düşüncesine Yabancılaşma Olgusu Çerçevesinde Genel Bakış / 281
2. Toprağa Dönüş: Dostoyevski'nin Penceresinden Yabancılaşmaya Çözüm / 286
3. Yabancılaşmaya Karşı Yeni İnsan İdealleri: Yeni İnsanlardan Rasyonel Egoistlere / 300
4. Yabancılaşmanın Yeraltından Görünümü: Kristal Saraya İsyan / 320
5. Raskolnikov'un Çelişkisi ve Yabancılaşma / 335
6. Yabancılaşmaya Karşı Mükemmel Olumlu Kahraman İdealleri / 359
7. Ecinliler Çağına Giriş: Babalar ve Oğullar Denkleminde Yabancılaşma Eleştirisi / 384
8. Teodise ve Yabancılaşma / 404
9. Yabancılaşma Olgusuna Ütopyacı Yaklaşım: Altın Çağ / 429
10. **SONSÖZ**: Dostoyevski'nin Yabancılaşmaya Karşı Evrensel Toplum İdeali / 456

KAYNAKÇA / 503

ÖNSÖZ

Yabancılaşma, genel olarak insanın içinde yaşadığı gerçeklikle kendisini bir duyumsayamaması durumu olarak farklı, ideal bir gelecek ya da özlem duyulan bir geçmişe yöneliş duygusunu da beraberinde getirir. İnsanın diğer canlılardan ayrıldığı en temel özelliğinin bilinç olduğu varsayımından yola çıkıldığında ise bilincin hayal gücü ile olan bağlantısı doğrultusunda, yabancılaşma ile insan varoluşunun her daim iç içe olduğu görülür. İnsan, bilinç sahibi bir varlık olarak her çağda hâkim olan toplumsal-politik ve ekonomik koşullar çerçevesinde aitlik, bütünsellik, kendini gerçekleştirme, yaşamına bir anlam bulma gibi çeşitli açılardan bir yabancılaşma duygusu ile baş başa kalır. Bu bağlamda yabancılaşmanın tarihini, insanlık tarihi ile eş zamanlı olarak ve toplumsal yaşamı belirleyen etkilerin çeşitliliği çerçevesinde çok yönlü bir olgu olarak ele almak gerekmektedir. *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora tezi olarak hazırlanan* çalışmamız kapsamında yabancılaşma olgusu, sosyo-tarihsel inceleme yöntemine başvurularak, Antik çağdan 19. yüzyılın sonuna kadar her bir çağın hâkim toplumsal ögeleri çerçevesinde irdelenmiştir.

Çalışmamızın ana konusunu oluşturan ve adını tarihe sadece bir edebiyatçı olarak değil, düşünür olarak da yazdıran Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, tüm yaratıcılığını *insanın*

sırrını çözmeye adar. Yazarın insan olmayı, bu sırrın çözümü ile eş anlamlı gördüğü yaratıcılık süreci, bu anlamda bütünsel olarak insana yönelik bir bakışa işaret eder. İnsan, Dostoyevski için yaşamın anlamı olan Tanrı'yla bütünleşme sürecinin öznesidir. Bu çerçevede insan yaşamının her alanında hissedilen yabancılaşma olgusu, Dostoyevski'nin yaratıcılığı ve dünya görüşünün ana sorunlarından biri olarak karşımıza çıkar. Dostoyevski'de yabancılaşma olgusu; hem insan varoluşuna özgü bir olgu hem de toplumsal politik temelleri olan ve tarihsel olarak anlamlandırılması gereken bir olgudur. Bu bağlamda çalışmamızda yabancılaşma olgusunu, sosyo-tarihsel inceleme yöntemi kapsamında bir bütün olarak ele almak, Dostoyevski'nin eserleri ve dünya görüşünde de bir gereklilik halini almıştır. Böylece geçmişten 19. yüzyılın sonuna kadar hem Batı hem de Rus medeniyetinin 19. yüzyıla kadar geçirdiği dönüşüm süreçleri göz önünde tutularak, yazarın bu tarihsel, toplumsal sürece yönelik düşünceleri, yabancılaşma olgusu bağlamında sentezlenmiştir. Bu süreçte yazarın eserleri arasında bir sınırlamaya gidilmemiş, konu ile bağlantılı olarak bütün eserleri inceleme konusuna dâhil edilmiştir. Ancak bu inceleme, eserlerin bütünsel bir analizinden ziyade, kahramanlar bağlamına yerleştirilmiştir. Çalışmamızda başvurduğumuz sosyo-tarihsel inceleme yönteminin, çalışma sürecinde karşılaştığımız zorluklarla eş zamanlı olarak biçimlendiğini de belirtmek gerekmektedir. Rus düşüncesi bağlamında Dostoyevski'de yabancılaşma olgusunu incelemeyi amaç edindiğimiz bu çalışma sırasında yaptığımız araştırmalar, yabancılaşma olgusunun yoğun olarak hem Batı hem de Rus medeniyeti kapsamında 20. yüzyıla özgü bir olgu olarak ele alındığı yönündedir. 19. yüzyılda yabancılaşma olgusuna yönelik çalışmalarda ise bu olgunun başta Karl Marx olmak üzere, modernleşme ve kapitalist ekonomik toplumsal düzen çerçevesinde ele alındığı görülmüştür. Çalışmamız boyunca da açıklamaya

çalıştığımız üzere, 19. yüzyıl Rus düşüncesi ve Dostoyevski'nin dünya görüşü, Marksist yabancılaşma kuramının temel değerlerinin Rus kültüründe gelişmemiş olması dolayısıyla uygulanması yeterli olmayacak bir kuramdır. Bu doğrultuda çalışmamızda, yabancılaşma olgusu Rusya'nın Batı medeniyeti ile faklı kültürel, tarihsel ve toplumsal temellere dayanan yapısı çerçevesinde sosyo-tarihsel olarak ele alınmış, böylece yabancılaşma olgusunun hem 19. yüzyılda Marksist yabancılaşma kuramına kadar olan sosyo-tarihsel yapısı anlamlandırılmaya hem de 20. yüzyılda yabancılaşma olgusunun ele alınışına bir temel sağlamak amaçlanmıştır. Bu çalışmanın sonuçlanmasına giden yolda, her zaman yanımda olan, hem desteğini hem de yardımlarını esirgemeyen, yönlendirmeleri ile bana yol gösteren değerli danışmanın Prof. Dr. Emine İnanır'a içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca değerli hocalarım, Prof. Dr. Türkan Olcay, Prof. Dr. Esin Gören ve Prof. Dr. Gönül Uzelli'ye çalışma sürecim boyunca bilgi ve yönlendirmeleri ile gösterdikleri destek için teşekkür ederim. Bu süreçte beni destekleyen, ayrıca lisans yıllarından itibaren eğitimimde emeği geçen İstanbul Üniversitesi Rus Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında görev yapan tüm öğretim görevlilerine teşekkürlerimi sunarım. Her zaman yanımda olan, desteği ile bana güç veren eşim Hakan Karataş'a, aileme, özellikle her ruhum daraldığında benimle aynı duyguyu paylaşabilen, her zaman yanımda olduğunu hissettiren, dualarıyla bana güç veren sevgili ablam Şükran Coşkun'a teşekkür ederim.

Nazan Coşkun Karataş
İstanbul 2018

GİRİŞ

YABANCILAŞMA OLGUSUNUN SOSYO–FELSEFİ TEMELİ

> Size gerçek, gerçeğin ta kendisi olarak diyorum ki: toprağa düşen bir buğday tanesi yok olmazsa yalnızca bir buğday tanesi olarak kalır; ama yok olursa, o zaman bereketli ürün doğurur.[1]

Yaratıcılığı üzerinde tartışmaların devam ettiği Rus ve dünya edebiyatının önde gelen yazarlarından biri olan Fyodor Mihayloviç Dostoyevski'nin son eseri *Karamazov Kardeşler*'de (Bratya Karamazovı) Yuhanna İncil'inden epigraf olarak yer alan bu alıntı, yazarın dünya görüşünün köşe taşlarından biridir kanımızca. Dünyaca ünlü bir yazar olmanın ötesinde, düşünür de olan Dostoyevski'nin dünya görüşü ve yaratıcılığını Rus düşüncesi bağlamına yerleştirerek, yabancılaşma olgusu ekseninde ele alacağımız bu çalışmada da bu epigrafın anlamsal bağı oldukça önemlidir. Pek çok boyutu ile detaylı olarak inceleyeceğimiz yabancılaşma olgusunun çözümünde Dostoyevski için kurtuluşa giden yolda bir uğraktır bu epigrafın anlamsal düğümü.

---

1 Kutsal Kitap, *Yuhanna 12,* Bap, 24, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, s. 1354.

Ancak bu anlamsal düğümü çözme yolunda, hem Dostoyevski'nin felsefesini oluşturan kurtuluşa varma süreci hem de bizim yazarı anlama sürecimizde katedilmesi gereken uzun ve zorlu bir yol vardır. Bu zorluğu belirleyen en büyük etken ise yazarın kendisini bir sırrın peşinde koşmaya adamış olmasıdır. Bu sır insandır ve tanrısal yaratımın tacı olan, bilinç sahibi insan için yabancılaşma âdeta bir varoluş yasadır. Bu çerçevede yabancılaşma olgusunun Dostoyevski'nin yaratıcılığındaki yerini anlamlandırmak için öncelikle yabancılaşma olgusunun sosyo-felsefi temellerinin aydınlatılması ve sosyo-tarihsel incelemeye dayanarak neden sonuç ilişkisi bağlamında bütünsel bir yol katedilmesi gerektiği kanısındayız.

Latince bir sözcük olan *alienatio* fiilinden gelen[2] ve tarihsel geçmişi, insan ile eş zamanlı olarak ele alınabilecek olan yabancılaşma; *ayrılmak, kopmak, uzaklaşmak, başkalaşmak, dönüşmek,* gibi genel anlamlarının yanı sıra, tarihsel süreç içerisinde *devretmek, çılgınlık* gibi farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Günümüzde ise yabancılaşma karşılığı olarak İngilizce ve Fransızcada *alienation*, Almancada *Entfremdung,* Rusçada *otçujdeniye* kavramları kullanılmaktadır. Ancak kavramın bugünkü kullanım anlamına ulaşmadan önce hukuk, sosyoloji ve tıp alanlarında farklı anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim Psikiyatr Serol Teber, yabancılaşma kavramının Latincede toplumun günlük yaşamının en az üç değişik alanında ve çeşitli anlamlarda kullanıldığını belirtir:

1. Hukuk alanında translaio- venditio karşılığı olarak devretme, elden çıkarma, mülkiyet hakkını başkasına verme anlamında.
2. Toplumbilim alanında, disiunctio- aversatio karşılığı olarak ayrılmak, diğer insanlardan, yurdundan, tanrılar-

[2] Karine İvanovna Politkina, "*Fenomen religioznogo otçujdeniya*", *Voprosıy teori i praktiki,* No:12, 2012, s. 146-149.

dan ayrı düşmek, kopmak anlamında.

3. Tıp-psikoloji alanında dementia-insania karşılığı olarak çılgınlık, tinsel şaşkınlık gibi bir tür bunama ya da psikolojik bozukluklar demeti, ruh hastalığı karşılığı olarak kullanılır. [3]

Teber'in yabancılaşma olgusunun tıp alanında akıl kaybı olarak kullanılmasına dair görüşlerini, çağdaş sosyolog Erich Fromm da paylaşılır. Fromm, yabancılaşma sözcüğünün, eskiden akıl hastalarını tanımlamak için kullanıldığının altını çizerken Fransızcadaki *aliene*, İspanyolcadaki *alienado* sözcüklerinin psikozu, yani bütünüyle kendisinden kopmuş olan insanı tanımladığını ve İngilizcede bugün bile akıl hastalarına bakan doktorlara *alienist* denildiğini belirtir.[4] Çeşitli bilim dalları tarafından ele alınan yabancılaşma olgusunun, bu bağlamda her bilim dalının inceleme alanlarına göre farklı anlamlar kazandığı görülür. Psikoloji ve sosyolojide, *kimlik kaybı, kaygı durumları, yalnızlık, ümitsizlik, köksüzlük, duyarsızlık* ve benzeri pek çok kelime ile ifade edilen yabancılaşma, iki bilim dalında birbiri ile bağlantılı olarak toplumsal gelişme sürecinde, bireyin toplumdaki rolünü ve yerini etkileyen toplumsal ekonomik süreçler çerçevesinde ele alınır.

Felsefe alanında yabancılaşma olgusunun kökenleri, çalışmamızın ilk bölümünde ele alacağımız üzere Antik Yunan düşüncesine dayanır. Ancak felsefi bir kategori olarak yabancılaşma olgusunun ele alınışı, Rus araştırmacı Lyubov Valts'ın da belirttiği üzere klasik Alman felsefesi ile başlar. Klasik Alman felsefesinde yabancılaşma olgusunun ele alınışında rol oynayan başlıca isim ise Immanuel Kant'tır. Kant, dünyayı;

---

3 Serol Teber, *İnsanın Hiçleşme Serüvenine Giriş*, İstanbul, Papirüs Yayınevi, 2001, s. 139-140.

4 Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, Çev. Yurdanur Salman, Zeynep Tanrısever, İstanbul, Payel Yayınları, 2006, s. 116.

anlaşılamayan, kavranamayan, irrasyonel yani yabancılaşmış *kendinde şeyler* dünyası olarak tanımlar ve dünyanın, insanın kendi faaliyetlerinin yabancılaşmış ürünü olarak onun karşısında durduğunu belirterek, insan ile içinde yaşadığı dünyayı, yabancılaşma olgusu çerçevesinde değerlendirir.[5] Rus yazar Petr Alekseyev ise yabancılaşma olgusunun farklı bilim dalları çerçevesinde ele alınışını irdelerken, hukuk ve felsefe alanlarına, dinî alanı da ekler. Alekseyev, hukuk alanında yabancılaşmanın, birinin kendi haklarını başkasına devretmesi anlamına geldiğini, felsefede yabancılaşmanın; bireyin faaliyetleri ve insanın özsel yetilerinin bütünselliği ile ilişkilendirildiğini açıklar. Üçüncü bir alan olarak dinî alanda yabancılaşmanın ise kişinin ölümü, fiziksel faaliyetlerini kaybetmesi, ruhunun bedenine, bedenin de ruhuna yabancılaşması anlamında kullanıldığını belirtir.[6] Bir diğer araştırmacı Kamil Naileviç İsmagilov, yabancılaşma olgusunun genel olarak dört temel alanda ele alındığını belirtir ve bu alanları ekonomik, sosyolojik, antropolojik ve sosyo-kültürel olmak üzere sınıflandırır. Araştırmacı, ekonomik yaklaşımında yabancılaşma olgusunun, üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin insan ve toplum yaşamına etkileri üzerinden temellendirildiğini belirtirken, sosyolojik yaklaşımda ise devlet, kilise, gelenekler, sanat gibi toplumsal, dinî ve bürokratik kurumlar çerçevesinde ele alındığını belirtir. Araştırmacıya göre antropolojik yaklaşım, birey ve toplum çerçevesinde yabancılaşma olgusunu ele alır ve bireye öncelik verir. Sosyo-kültürel yaklaşım ise kültür temelinde toplum ve bireyi bir bütün olarak değerlendirir ve böylece diğer yaklaşımların tek yönlülüğünü aşma temelinden yola çıkar.[7] Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, yabancılaşma;

---

5 Akt. Lyubov Leonidovna Valts, *Evolyutsiya otçujdeniya kak sotsialnogo fenomena v usloviyah globalizatsii,* S. Petersburg, Ministerstvo obrazovaniya RF., 2009, s. 10.

6 Petr Alekseyev, *Sotsialnaya filosofiya*, Moskva, İzdatelstvo prospekt, 2016, s. 201.

7 Kamil Naileviç İsmagilov, *Sotsialno-Filosofskii analiz form otçujdeniya*, Ufa, Başkirski gosd. universitet, 2001, s. 34-37.

bireysel, toplumsal, dinî olmak üzere farklı alanda ifade bulan bir olgudur. Tüm bu alanlarda yaşanabilecek olan yabancılaşma durumunun öznesi ise insandır. Yabancılaşma, çeşitli tarihsel dönemler çerçevesinde bir bütün olarak değerlendirildiğinde; korku, güçsüzlük hissi, yalnızlık, çaresizlik, yazgı karşısında edilgenlik, anlamsızlık, boşluk, hiçlik, parçalanma, bölünme, uzaklaşma gibi pek çok anlamı ifade eder. Farklı disiplinlerce değişik anlamlar yüklenen yabancılaşmanın ortak noktası, insanın kendi özünden, ürününden, tabii ve toplumsal çevresinden koparak bu olguların egemenliği altına girmesidir.[8] Ancak Teber'in de belirttiği gibi sözcük çok anlamlı bir insani yaşantıya gönderme yapar: *"Bu yaşantı, bir hüzün, bir zihin perişanlığı, bir şaşkınlık, yoğun bir yalnızlık duygusu, derin bir tedirginlik, yaklaşan bir felaketin sezgisi, bir tinsel bitkinlik duygusu, yaşama, güvene ve inanca bir yeniden dönme özlemidir."*[9] Teber'in tanımıyla çok anlamlı bir insani yaşantıya gönderme yapan yabancılaşma olgusunun, yabancılaşmanın öznesi ve nesnesi bağlamında kurulan ilişkiler alanında ortaya çıkış biçimleri şöyle sınıflandırılabilir: İnsanın kendine yabancılaşması, insanın insana yabancılaşması (insan-insan), insanın faaliyetinin ürünlerine yabancılaşması (insan-toplum), toplumun topluma yabancılaşması (toplum-toplum), insanın topluma, toplumun insana yabancılaşması, insan ve toplumun doğaya yabancılaşması.[10] Bu ilişkiler alanında insan, toplum ve doğayı içine alan yabancılaşma süreçleri; dini, toplumsal, politik, bireysel, ekonomik olmak üzere farklı alanlarda yabancılaşma olgusunu doğurur. Bu doğrultuda yabancılaşma olgusunun kapsadığı anlamların bütünsel bir açıklamasının yapılabilmesi, geniş toplumsal-politik bir inceleme ve bakış açısı

---

8 Faruk Karaca, *Yabancılaşma ve Din Dinsel Yabancılaşmanın Sosyol Psikolojik Analizi*, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2014, s. 34-36.

9 Teber, *age.*, s. 137.

10 Marina Aleksandrovna Sigareva, *Formıy otçujdeniya i puti ego preodoleniya v sovremennom obşestve*, Mahaçkala, Piyatigorski gosd. universitet, 2014, s. 77.

gerektirmektedir. Nitekim Rus araştırmacı Elena Şetulova, yabancılaşma olgusunun kökeni ve tarihsel gelişiminin incelenmesinde ilk olarak medeniyetin gelişim sürecindeki dönüm noktalarının ele alınmasına dayanan bir yaklaşım öne sürer.[11] Şetulova, bu yaklaşımdan yola çıkarak somut tarihsel anlamda medeniyetin oluşumunun birinci evresi olarak ilkel toplumları ele alır ve yabancılaşma olgusunu bu çerçeveden anlamlandırır. İlkel toplum çağı, insanlık tarihinin en uzun ve bilimsel bilgi anlamında çözümlenmesi en zor dönemlerinden biridir. Ancak bununla birlikte ilkel dönem, insanın henüz biyolojik evriminin devam ettiği bir süreç olarak karmaşıklaşan bir süreç değil; ilkel insan topluluklarının oluşum sürecini ifade eden dönemdir. Yabancılaşma olgusunu incelemek için ilkel düzenin niteliksel özelliklerini belirtmek gerekir. İnsan varoluşunun en erken evresi olan bu dönemde, toplumsal yabancılaşma tam anlamıyla bilinmez. İlkel sürü çağında yabancılaşma biyo-sosyal bir yapıdadır. Biyo-sosyal yabancılaşmanın varlığı ve rolü insanın doğadan çıkış süreci ve toplumsal bir varlık olarak oluşum sürecinde görülür. Bu süreç, insanın doğadan yabancılaşma sürecinin ifadesidir. Henüz toplumların oluşmadığı dönemde, doğa ile baş başa kalan ilkel insan, doğa ile bir bütünlük içinde yaşar. Ancak aynı zamanda ilkel insan için ilk yabancılaşma, doğadan yabancılaşmadır. Bu yabancılaşmanın nedeni, ilkel insanın doğanın gizemi ve güçleri karşısında korkuya kapılmasıdır. İlkel insanların doğal ikamet yeri olan doğa, insanları kendisi karşısında güçsüz bir duruma sokar. Üretim koşullarını elinde tutan doğa, bunun sonucunda yıkıcı bir güç haline gelir. Doğa güçlerinin insan üzerindeki egemenliği, fetişizm ve büyü gibi birtakım irrasyonel inançların yaratılmasına neden olur. İlkel insan zamanla doğa ile bütünleşmeyi öğrenir ve doğanın sunduklarıyla yaşamını devam

[11] Elena Dmitriyevna Şetulova, *Sotsialno-Filosofski analiz otçujdeniya v istoriçeskom protsesse*, Nijnii Novgorod, İzd. Federalnoye agenstvo po obrazovaniye, 2010, s. 114.

ettirir. Yabancılaşmasına neden olan doğa güçlerinin gizemini ise çeşitli mitler, inanışlar oluşturarak aşmaya çalışır. Bu durum yabancılaşmanın tarihsel kökeni bağlamında iki farklı noktayı açığa çıkarır. İlk olarak, ilkel insanların doğa karşısındaki güçsüzlükleri, onları doğadan yabancılaşmaya sürüklerken, ikinci olarak, ilkel insanın doğa karşısında yabancılaşmadan kurtulmak için ürettiği mitler, büyü ve din gibi inanışlar, zamanla yeni yabancılaşma kaynaklarını oluştururlar ve tarih; sürekli yenilenen yabancılaşma kaynakları ile ilerler.[12] Bu yeni yabancılaşma biçimlerinin ilki, insanın doğa güçleri karşısında çaresizliğin bir ifadesi olarak geliştirdiği dinsel inançlarının bir yansıması olan puta tapma olgusudur. Nitekim yabancılaşmanın ilk biçimlerinden biri Eski Ahit'te geçen puta tapma olgusu ile ilişkilendirilir. Fromm, *Sağlıklı Toplum* adlı eserinde yabancılaşma kavramının en eski halinin Tevrat'taki peygamberlerin puta tapma dedikleri şey olduğunu belirtirken, puta tapmanın insanın kendi yarattığı nesnenin kölesi olması bağlamında bir yabancılaşma biçimini olduğunun altını çizer:

> İnsan enerjisini, sanatsal yeteneklerini, bir put yapmak için harcar, sonra da kendi insanca çabasının sonucundan başka bir şey olmayan bu puta tapar. İnsanın yaşam güçleri bir nesneye aktarılmıştır, bu nesne artık bir put olduğundan insanın kendi yaratıcı çabalarının sonunda ortaya çıkmış bir şey değil de sanki ondan kopuk, onun üstünde, ona karşı olan, insanın tapıp boyun eğdiği bir şey olarak algılanır. Puta tapan insan kendi elleriyle yarattığı şeyin önünde eğilir, put onun yaşam güçlerini yabancılaşmış bir biçimde gösterir.[13]

Sosyolog Barlas Tolan da yabancılaşma kavramının ilk kez Eski Ahit'te puta tapma ile ilgili olarak kullanıldığını,

[12] Şetulova, *age*., s. 114-115.
[13] Fromm, *age*., s. 117.

ancak bunun çok tanrıya değil de, insanların kendi yarattığı nesnelere taparak kendi yabancılaşmalarına gönderme yaptığını belirtir.[14] Yabancılaşma olgusunun gelişim sürecinin sosyo-tarihsel süreç çevresinde ele alan bir diğer araştırmacı, yabancılaşma olgusunun dört temel alanda ele alındığını belirten İsmagilov'dur. İsmagilov, insanlık tarihini yedi temel tarihsel döneme ayırır ve bu dönemlerin her birinin kendine özgü bir yabancılaşma biçimi yarattığını ileri sürer. İnsanlık tarihinin birinci dönemi zoolojik dönemdir. Bu dönemin toplumsal yaşam biçimi, sürü halinde yaşayan ilkel gruplardan oluşur. Bu dönemin insanını belirleyen temel özellik; homo bestiarius olması yani avcılığıdır. Bu dönemde toplumu düzenleyen güce bağlı olarak hiyerarşi oluşur ve bu güce dayalı hiyerarşi toplumunda, yabancılaşmanın biçimi zorbalıktır. İnsanlık tarihinin ikinci dönemi; kan bağına dayalı akrabalık dönemidir. Kabile, soy, aile gibi toplumsal grupların yer aldığı bu dönemin bireysel tipi, aynı soydan insan anlamına gelen homo gentiliusdur. Bu toplumsal düzende hiyerarşik yapı akrabalığa, soya göre düzenlenirken, yabancılaşmanın temel biçimini ise klanlık oluşturur. İnsanlık tarihinin üçüncü dönemi, mülkiyet dönemidir. Cemaat tarzı topluluğun ortaya çıktığı bu dönemin insan biçimi, aynı topraktan, aynı memleketten olan insan anlamına gelen homo locates, toplumsal yaşamı belirleyen güç ise komşuluktur. Dönemin yabancılaşma biçimi otarşi, kendi içine kapanık olma, kendi kendine yeterli olma durumudur. Bu dönem, kan bağına dayalı akrabalık döneminin yabancılaşma biçimi olan klanlığın aşılması olarak ortaya çıkar. İnsanlık tarihinin dördüncü dönemi, dini-dilsel dönemdir. Bu dönemde halkçılık-ulusçuluk, toplumsal yaşamın temel belirleyenidir. Dönemin birey tipi homo religens yani dindar insandır. Toplumsal yaşamı belirleyen güç, iletişim iken, yabancılaşma

[14] Barlas Tolan, *Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma*, Ankara, İktisadi ve Ticari Bilimler Akademisi Yayınları, 1981, s. 143.

biçimi her şeyi ve herkesi değişmez dinî dogmalara tabi tutma ve farklı düşüncelere karşı tam bir düşmanlık, sabırsızlık, hoşgörüsüzlük ile karakterize olan temelciliktir. İnsanlık tarihinin beşinci dönemi, ulusallık dönemidir. Bu dönemde toplumsal yaşam biçimini ulus belirler. Dönemin birey tipi, homo patrioticus, vatansever insandır. Toplumsal yaşamda hâkim güçler, kültür ve gelenektir. Dönemin temel yabancılaşma biçimi ise abartılı, saldırgan bir vatanseverlik ve ulusal üstünlük inancı ile biçimlenen şövenizmdir. Altıncı dönem, ekonomik dönemdir. Bu dönemde toplumsal yaşam biçimini halk ve yurttaş toplumu belirler. Dönemin insan tipi, homo industrius, yani işçi, çalışan insandır. Üretim ilişkileri toplumsal yaşamdaki temel güçtür. Dönemin yabancılaşma biçimi ise şeycilik, nesneciliktir. İsmagilov'a göre insanlık tarihinin son dönemi, yani yedinci dönemi politik dönemdir. Bu dönemde toplumsal yaşamın hâkim gücü, devlet ve onun bileşenleridir. Dönemin temel insan tipi homo politicus iken yabancılaşma biçimi ise totalitarizmdir.[15] Bu doğrultuda çalışmamız kapsamında, yukarıdaki araştırmacıların tarihsel gelişim süreci çerçevesinde, sosyo-tarihsel inceleme yöntemlerinden yola çıkılarak bir inceleme yapılacaktır. Bu inceleme, kapsadığı geniş alan ve anlam itibariyle felsefe, sosyoloji, teoloji ve edebiyat gibi çeşitli bilim dallarının bakış açılarını da kapsayacak biçimde disiplinlerarası bir temele dayandırılacaktır. Çalışmamız kapsamında bu yöntemi uygulamamızın nedeni ise Rus düşüncesi ve Dostoyevski'de yabancılaşma olgusunu araştırırken, insanlık tarihinin sosyo-tarihsel gelişim sürecinin bir bütün olarak taşıdığı değer ve neden sonuç ilişkisi bağlamında çalışmamızın ana konusunu oluşturacak olan 19. yüzyılın anlamlandırılmasında taşıdığı önemdir. Bu nedenle yabancılaşma olgusu tarihsel ilerleme bağlamında Batı düşüncesini de kapsayacak biçimde, Rus düşüncesi çer-

[15] İsmagilov, *age*., s. 102-105.

çevesinde değerlendirilecek ve Dostoyevski'de yabancılaşma olgusu, bu çerçeveye yerleştirilerek açıklanacaktır. Ancak Rus düşüncesinin, Batı düşüncesi ile olan yadsınmaz bağı, öncelikli olarak her tarihsel dönemde yabancılaşmayı, Batı düşüncesi çerçevesinden anlamlandırdıktan sonra, Batı ile olan ilişkisi çerçevesinde Rus düşüncesinin ele alınmasını gerektirmektedir. Bu gerekliliği belirleyen bir diğer etken, Dostoyevski'nin yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımının bir bütün olarak Batı medeniyetine yönelik eleştiriler kapsamında biçimlenmesidir. Tarihsel ilerleme bağlamında insanlık tarihinin geçirdiği aşamaları ele almaya dayalı olan sosyo-tarihsel inceleme yöntemi, yabancılaşma olgusunun ilkel çağdan 19. yüzyılın sonuna kadar geçirdiği aşamaları anlamlandırmamızda bütünsel bir analiz yapmamıza da yardımcı olacaktır.

Bu bakış açısıyla, çalışmamız kapsamında yabancılaşma olgusu, birinci bölümde Antik dönemden 19. yüzyıla kadar ele alınacaktır. Sosyo-tarihsel bakış açısı, insanlığın geçirdiği tarihsel dönemleri toplumsal düşüncede hâkim olan ögeler bağlamında kendi içinde de çeşitli evrelerde ele almamızı gerektirmiştir. Bu doğrultuda Antik dönemde yabancılaşma olgusu, Mitolojik, Hellenik ve Hellenistik dönem olmak üzere üç dönem çerçevesinde ele alınacak, bu dönemlerde hâkim olan ögeler çevresinde yabancılaşma olgusu anlamlandırılacaktır. Antik çağdan sonra gelen Orta Çağ ise hem yabancılaşma olgusunun bu dönemde kazandığı hâkimiyet hem de çalışmamızın ana konusunu oluşturan Rus düşüncesi ve kültüründe yabancılaşma olgusunun daha sonraki gelişiminin seyrini de belirleyecek olan temellerin bu dönemde gerçekleşmesi bağlamında özel bir öneme sahip olacaktır. Bu doğrultuda Orta Çağ'da yabancılaşma, hem Batı hem de Rus kültürü çerçevesinde öncelikle dinî açıdan ele alınacak, Hristiyanlığın ilk günah ve öteki dünya düşüncelerinin Orta Çağ yorumu çerçevesinde yabancılaşma olgusu ile olan

bağı incelenecektir. Ayrıca Rusların Hristiyanlığı kabul etme süreci detaylı olarak irdelenecek böylece çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde yabancılaşma olgusunun Rus kültür ve düşüncesinde geçireceği evrelerin anlaşılmasının temelleri atılacaktır. Hristiyanlığın iki medeniyeti temsil eden Batı ve Rusya'da gösterdiği gelişim farklılıklarını irdelemek, Dostoyevski'de yabancılaşma olgusununun açıklanmasında yazarın her iki medeniyete olan yaklaşımlarını anlamlandırmamıza da yardımcı olacaktır. Orta Çağ'dan sonra yabancılaşma olgusu, Rönesans çağında modern dünya sorunu çerçevesine yerleştirilerek incelenecektir. Nitekim yabancılaşma olgusu incelenirken daha önceki dönemlerde çeşitli görünümlerinden söz edilse de, bir bütün olarak modern çağa özgü bir olgu olarak ele alınmakta, modern çağ ise Rönesans ile ilişkilendirilmektedir. Ancak modern çağa özgü bir sorun olarak yabancılaşma olgusu, Batı ve Rus kültürü çerçevesinde söz konusu dönemdeki yabancılaşma olgusunu da farklı bir çerçeveye yerleştirmemize neden olur. Bu bağlamda Batıda Rönesans, Prometheus ile simgeleşen modern dünyayı simgeleyen bir dönem, yabancılaşma olgusu da bu simge etrafında biçimlenen bir olgu olarak modern dünya değerleri çerçevesinde anlamlandırılacaktır. Modern dünya değerleri kapsamında yapılacak bu inceleme, söz konusu dönemde yabancılaşma olgusunu Orta Çağ karşıtlığında ele almamızı gerektirecektir. Rus düşüncesinde ise Rönesans değerlerinin gelişim süreci incelenecek ve bu süreç sonucunda Batı düşüncesi ile olan farklılıklar ekseninde bir değerlendirme yapılacaktır. Aydınlanma döneminde, Rönesans çağında olduğu gibi yabancılaşma öncelikli olarak Orta Çağ karşıtlığında ele alınacak daha sonra bu karşıtlık karşısında Aydınlanma döneminin yarattığı yeni yabancılaşma biçimleri irdelenecektir. Bu doğrultuda çalışmamız kapsamında Aydınlanma, hem yabancılaşma karşıtı hem de yabancılaştırıcı bir süreç olarak ele alınacaktır. Bu dönemde Rus düşünce ve

kültüründe yabancılaşma olgusunun asıl anlamı ise Rusya'nın Batı Avrupa medeniyeti karşısında farklı toplumsal politik ve tarihsel süreçler geçirmesi ile farklı bir çerçeveden değerlendirilecektir. Rusya'da Aydınlanmanın gelişim süreci incelenecek, yabancılaşma olgusu ile olan bağı Batı düşüncesi ile karşılaştırılarak açıklanacaktır. Çalışmamızın ana konusunu oluşturan Rus düşüncesi bağlamında Fyodor Mihayloviç Dostoyevski'nin dünya görüşü ve yaratıcılığında yabancılaşma olgusunun incelenmesine, ikinci bölümde, 19. yüzyılın ilk yarısı çerçevesinden giriş yapılacaktır. Bu dönemde öncelikli olarak hem Batı hem de Rus düşüncesinde yabancılaşma olgusunun gelişimini etkileyen temel öge olarak modernleşme olgusu üzerinde durulacak modernleşmenin her iki medeniyetteki gelişim sürecine değinilecektir. Ancak modernleşme ve yabancılaşma denkleminde her iki medeniyette ifade bulan sorunların birbirinden farklı olması, yabancılaşma olgusunu da farklı çerçevelerden ele almamızı gerektirmiştir. Batı medeniyetinde modernleşme, bilimsel teknik ilerleme, sanayileşme, bu gelişmelere bağlı olarak gelişen sekülerleşme, yabancılaşma olgusunu modern dünyanın bir sorunu olarak anlamlandırmamızı gerektirecektir. Bu doğrultuda Batıda yabancılaşma; modern dünyanın *insanı kendi yarattığı ürünlerin kölesi* haline getiren sürecin ifadesi olarak ele alınacakken ayrıca Karl Marx ve Ludwig Feuerbach örneğinde modern dünyanın seküler yapısının bir görünümü olarak dinî çerçeveden de değerlendirilecektir. Rusya'da ise yabancılaşma olgusunu belirgin kılan öge, modernleşmeden ziyade modernleşme isteği veya karşıtlığı olacak böylece bir bütün olarak Batı medeniyeti, yabancılaşma olgusunu inceleme sürecimizin öznesi konumuna gelecektir. Bu çerçevede 19. yüzyılın ilk yarısı Rus düşüncesinde yabancılaşma, ilk olarak Petr Çaadayev örneğinde dinsel-tarihsel çerçeveden ele alınacaktır. Daha sonra Aleksey Stepanoviç Homyakov ve İvan Vasilyeviç Kireyevski örneğinde Slavcı

düşünce, Vissarion Grigoroviç Belinski ve Aleksandr İvanoviç Hertsen örneğinde Batıcı düşünce ekseninde Rusya'nın Batı medeniyeti karşısındaki konumu çerçevesinden incelenecektir. Modernleşme isteği ve karşıtlığı yabancılaşma olgusunun anlamlandırılmasında temel öge olduğu ölçüde, söz konusu düşünür ve düşünce akımlarının yabancılaşma olgusuna karşı öne sürdükleri toplumsal düzen idealleri de açıklanmaya çalışılacaktır. Çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan bu bölüm, edebiyat ve düşünce tarihi arasında sanatsal bir ifade olarak bağ kurulup disiplinler arası yönteme başvurularak ve yazara dönük eleştiri yöntemi kullanılarak Rus düşüncesi ekseninde Dostoyevski'nin eserleri ve dünya görüşünde yabancılaşma olgusunun irdelenmesi ile biçimlenecektir. Bu doğrultuda öncelikli olarak yazarın *İnsancıklar (Bednıye Lyudi), Öteki (Dvoynik)* gibi ilk eserleri çerçevesinde dönemin edebî ve düşünsel geleneği çerçevesinde yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımı açıklanacaktır. Daha sonra yazarın *Ev Sahibesi (Hozyaika), Yufka Yürekli (Slaboye serdtse), Beyaz Geceler (Belıye noçi)* gibi yine erken dönem eserleri çerçevesinde Slavcı ve Batıcı düşünceler ekseninde yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımı incelenecek ve bu bölüm, yazarın 1849 yılında tutuklanması ile başlayan sürgün yıllarının yabancılaşma olgusu bağlamındaki ifadesinin açıklanması ile tamamlanacaktır.

Çalışmamızın son bölümünü oluşturan 19. yüzyılın ikinci yarısında, Dostoyevski'nin sürgün sonrası dönemde kaleme aldığı eserleri ile yüzyılın ikinci yarısında yer alan tartışmalardaki konumu, Rus düşüncesi ekseninde yabancılaşma olgusu bağlamında irdelenecektir. Bu süreçte ilk olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısında hâkim olan düşünce eğilimleri incelenirken hem Dostoyevski hem de söz konusu dönemde kazandığı etki alanı çerçevesinden devrimci demokrat ideoloji üzerinde detaylı olarak durulacaktır. Bu düşüncenin yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımı ve yabancılaşmaya karşı savunduğu ideal

insan ve toplum modeli "Yeni İnsanlardan Rasyonel Egoistlere" başlığı altında ele alınacaktır. Daha sonra Dostoyevski'nin bu düşüncelere olan yaklaşımı *karşıt tersi teorisi* kapsamında, öncelikle Yeraltı Adamı ve Raskolnikov örneğinde incelenecek, yazarın yabancılaşmaya olan yaklaşımı, daha doğru bir ifadeyle çözüm yolu, *mükemmel olumlu kahraman* idealleri ile anlamlandırılacaktır. Çalışmamızın üçüncü bölümünün ilerleyen başlıklarında yabancılaşma olgusu yine dönemin sosyo-politik koşulları ve düşünce geleneği çerçevesinde *babalar ve oğullar* olarak adlandırılacak kuşak çatışması, teodise sorunu ve altın çağ ideali ekseninde değerlendirilecektir. Çalışmamızın son bölümü, Dostoyevski'nin toplumsal düzen idealinin yabancılaşma olgusu bağlamında anlamlandırılması ile tamamlanacaktır. Çalışmamızın bu son başlığında, yabancılaşmaya karşı ideal toplumsal düzen, toplumsal açıdan, Dostoyevski'nin Rus düşünürleri ile olan etkileşimi çerçevesinde anlamlandırılacak, daha sonra bu ideal toplumsal düzene ulaşmanın bireysel, ahlaki boyutları, Dostoyevski'nin bireysel dünya görüşü ekseninde detaylı olarak irdelenecektir. İnsanlığın tarihsel gelişim çerçevesinde neden sonuç ilişkisi bağlamında bir inceleme yöntemine dayandırılarak tamamlanmaya çalışılan kitabımız, tüm çalışmamız boyunca ulaştığımız bulgu ve sonuçların bir sonuca bağlanması ile tamamlanacaktır. Bu doğrultuda yabancılaşma olgusuna hem genel olarak Rus düşüncesi bağlamında Dostoyevski için ifade ettiği anlam açısından bir açıklama getirilecek hem de bireysel olarak insana, insanlık tarihine ilişkin bir olgu olarak yabancılaşma olgusunun taşıdığı anlam ve çözüm yollarına dair bir sonuç oluşturulacaktır.

BÖLÜM 1

ANTİK ÇAĞ'DAN 19. YÜZYILA YABANCILAŞMA OLGUSU

1. ANTİK ÇAĞ'DA YABANCILAŞMA

Antik Yunan kültürü; Sümer, Mısır, Babil, Hint ve Çin gibi medeniyetlerden beslenerek gelişir ve daha sonra bu kültür, Batı düşünce ve kültürünün gelişmesinde önemli bir rol oynar. Bu bağlamda Antik kültürde yabancılaşma olgusunun seyrini incelemek, konumuz açısından iki yönlü bir öneme sahiptir. Öncelikle çalışmamızın temelini oluşturan 19. yüzyıl Rus düşüncesinde yabancılaşma olgusunun belirleyen temel öge, Batı kültürü olacaktır. Bu bağlamda Batı kültürünün dayandığı gelenekleri bilmek, ayrı bir önem arz etmektedir. İkinci olarak çalışmamızın giriş bölümünde de sözünü ettiğimiz üzere, yabancılaşma olgusunun seyrini insanlığın sosyo-tarihsel gelişim süreci çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağımız için Antik Yunan kültürü dönemi bu sosyo-tarihsel gelişim sürecinde önemli bir dönemeci işaret etmektedir.

Antik Yunan düşüncesinde yabancılaşma olgusu Mitolojik, Hellenik ve Hellenistik olmak üzere üç dönem çerçevesinde ele alınabilir. Antik Yunan düşüncesinin ilk dönemlerinde belirleyici ilkeler; mitler ve mitolojik inanışlardır. Bu dönemdeki temel inanış; dünyayı tanrıların yönettiği inancı ve insanın tanrıların kuralları ve iradeleri karşısındaki çaresizliğidir. Bu bağlamda söz konusu kültürde, yabancılaşmanın birincil görünümünü, yaradılış düşüncesiyle bağlantılı olarak ele almak mümkündür. Bu dönemde tanrılar tarafından yaratılan insanın, kendi yazgı-

sına dair hiçbir hükmü yoktur. Bütün varlığı, istekleri, yaşamı, tanrıların kararlarına bağlıdır. Burada yabancılaşmayı belirgin kılan; insanın edilgenliği, yazgısını değiştiremeyeceğini bilmesidir. Edebiyat alanında tanrıların yönettiği bir dünyada ölüme yazgılı, yazgısı tanrıların keyfi iradesine göre belirlenen yabancılaşmış insanın ilk örneklerinden biri[1] Homeros'un *Odysseia* adlı eserinin kahramanı Odysseus'dur. Odysseus, savaş yıllarının ardından vatanı İthake'ye ulaşmak için tanrıların iradeleri ile mücadele etmek zorunda kalır ve sonunda bu mücadeleyi kazanır. Çiğdem Dürüşken'e göre *"bu destanın sunduğu insan modeli, doğanın tanrıların egemenliğinde olduğunu bildiği halde, kendi kararlarını vermek isteyen, bireyselleşme çabasındaki insan modelidir*."[2] Antik edebiyatta yazgı ve tanrısal kararlarının insanı sürüklediği çaresizlik, Aiskhylos ve Sofokles'in tragedyalarında da karşımıza çıkar. Eski Yunan edebiyatının en önde gelen tragedya yazarlarından biri olan Aiskhylos'un Oresteia Üçlemesi, tanrıların keyfi iradesi karşısında edilgen bir varlık haline dönüşen ve yabancılaşan insanın yazgısını anlatır. Eserin dayandığı ana fikir, insanın kaçınılamayan bir yazgı ile karşı karşıya olmasıdır. Bu yazgı, insanı isteği dışında suç işlemeye dek götüren,

---

1 Sümer destanı *Gılgamış*'ı tanrıların iradesi ile belirlenen yaşama ilk başkaldırış örneği olarak ele almak mümkündür. Bu destanda yabancılaşma bağlamında temel konu tanrısallıktan dünyeviliğe geçiş, tanrılardan kopuştur. Üçte ikisi Tanrı etinden, üçte biri insan etinden oluşan Tanrı ve insan karışımı biri olan Gılgamış, acımasız ve güçlü bir kraldır. Tanrılar bu kralla başa çıkması için Enkidu diye birini göndermek zorunda kalırlar. Tanrıların iradesi gerçekleşmeyip Enkidu ile Gılgamış dost olunca, Enkidu tanrılar tarafından ölüme mahkûm edilir. Ancak Enkidu'nun ölümü Gılgamış'ta da ölüm korkusu yaratır ve Gılgamış bu korkuyu yenmek için ölümsüz yaşamı aramaya koyulur. Yolculuk sırasında ölümsüzlüğün tanrılar tarafından tek bir kişiye Ut-Napiştim'e verildiğini öğrenen Gılgamış, onu aramaya başlar. Türlü zorluklardan sonra Ut-Napiştim'in bulunduğu Dilmun'a varan Gılgamış onu ikna ederek ölümsüzlük otunu almayı başarır. Ancak otu yılana kaptırır ve böylece ölümsüzlük hayalinden vazgeçmek zorunda kalır. Gılgamış'ın hikâyesi başarılı olmasa da tanrıların iradesi ile belirlenen insan yazgısına, bu iradenin yarattığı yabancılaşmaya bir başkaldırış simgesi olarak okunabilir Bkz. *Gılgamış Destanı*, Çev. Sait Maden, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

2 Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, İstanbul, Alfa Basım Yayım, 2014, s. 25.

çıkış yolunun sadece tanrıların iradesine bırakıldığı bir yazgıdır.[3] Nitekim Orestes, tanrıların iradeleri ile pek çok suç işler ve içine düştüğü girdapta sonunda yine tanrıların kurduğu yasaların hâkimiyeti altına girer. Sofokles'in *Kral Oidipus* adlı eseri de tıpkı Aiskhylos'un Oresteia üçlemesinde olduğu gibi tanrıların iradesi altında yabancılaşan, yaşamı üzerindeki hükmünü kaybeden Oidipus'un, dehşet içinde bu belirlenmiş yaşamdan kaçma çabasını anlatır. Ne var ki Orestes'in yazgısını, kral Oidipus da paylaşır ve yazgı karşısında çaresiz kalır. Çektiği acılara dayanamayan Oidipus, karşı gelemediği tanrısal buyruk karşısında iradesini sadece kendi bedenine uygulayabilir ve gözlerini kör eder, zira onun için bu dünyada görmeye değer bir şey de kalmamıştır artık: *"Apollon, dostlarım Apollon. Bu dayanılmaz acıları o çektiriyor bana. Ama gözlerimi kör eden başka eller değil, kendi ellerim. Hem benim için bu dünyada görmeye değer ne kalmıştı ki?"*[4]

Edilgen bir varlık haline dönüştürülen insanın, bu edilgenlikten doğan yabancılaşması, 6.yüzyılda, doğa filozoflarınca aşılmaya çalışılır. Bu yüzyıldan itibaren olay ve olguların gerisindeki kalıcı bir düzene, onları anlaşılır bir hale getirecek bir temel bulmaya yönelim başlar. Bayram Ali Çetinkaya, ilk doğa filozoflarının yaptıkları temel değişimin, "*her şeyden önce bir görünüş gerçeklik ayrımı*" olduğunu söyler ve bu filozofların temel hedefinin "*görünüşlerin gerisinde keyfilik ve gelişigüzelliğin değil de; temel ve düzenli bir yapının var olduğuna inanç*"[5] olduğunu belirtir. Bu bağlamda insanı edilgin bir hale getirerek yabancılaştıran tanrıların keyfi düzeni ve kaderin belirsiz işleyişi karşısında ihtiyaç duyulan mantıkla biçimlenen dönem, Antik Yunan düşüncesinde Hellenik felsefe olarak adlandırılan dönemdir. Antik felsefenin ilk üç yüzyıllık dönemini kapsayan

---

3 Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri I İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyat I, 1943. s. 83-84.

4 Sofokles, *Kral Oidipus*, Çev. Bedrettin Tuncal, İstanbul, Mitos Boyut Yayınları, 2009, s. 62.

5 Bayram Ali Çetinkaya, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011, s. 71.

bu dönem; dinî veya mito-poetik düşünceden kopuşla karakterize olur. Bu dönemde doğal olayların doğaüstü nedenlerle açıklama geleneği yıkılmaya başlar. Bu dönemin ana sorunsalı, kent devletleri içinde ahlaki ve mutlu bir yaşam sürdürme idealidir.[6] Yunan düşüncesinin çok tanrılı yapısında insanın tanrıların keyfi iradeleri ile belirlenen yazgısının getirdiği yabancılaşmadan sonra, Hellenik dönemde yabancılaşma olgusu, genel olarak ruh-beden düalizmi ve etik düşünce çerçevesinde karşımıza çıkar. Bu dönemde ruh ve beden düalizmini ilk ele alan düşünürlerden biri Pythagoras'dır. Pythagoras felsefesi ile birlikte Yunan düşüncesinde evrenin özünü oluşturan temel madde ve evrenin nasıl oluştuğu gibi düşünceler yerini insanların evren içindeki kurtuluşuna bırakır. Felsefenin amacı da insanlara evren ve doğa ile ilgili bilgi vermek değil; onları kurtarmak olur. Nitekim Çetinkaya, felsefenin bu dönemdeki amacını, "*Bu yeni dönemde felsefe insanları bilgilendirmeyi değil; günahlarından, suçlarından arındırmayı amaçlayacaktır*"[7] sözleriyle açıklar. Burada söz konusu olan kurtuluş, maddi dünya ve bu maddi dünyanın simgesi olarak adlandırılan bedendir. Pythagoras, insanı ruh ve beden olarak iki farklı bileşenden oluşan bir varlık olarak ele alırken, ruhun insanın gerçek özünü meydana getirdiğini, bedenin ise bağımsız bir varlık olduğunu, beden öldüğünde, asıl gerçeklik olan ruhun kaldığı düşüncesini savunur. Ruh-beden düalizminde yabancılaşma olgusunu belirgin kılan öge ise insanın bedenle olan ilişkisinin asıl özünü, ruhunu bozup kirletmesine dayanır. Nitekim Pythagorasçılar, bedeni ruhun hapishanesi olarak görürler.[8] İspanyol düşünür Ortega Y Gasset, Pratogarasçıların bedeni bir hapishane olarak algılayışlarını kelime oyunu ile de dile getirdiklerini belirtir ve bu durumu şöyle açıklar: *"Yunancada bedene "soma", mezara "sema" denir,*

6 Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2014. s. 28.
7 *Ae.*, s. 97.
8 Akt. Cevizci, *age.*, s. 45.

onlar da soma sema diye yinelerler- mezar beden, hapishane beden yani."[9] Bu bağlamda, bedenin ruhla olan ilişkisi yabancılaşmanın temelini oluştururken, yabancılaşmanın aşılması ise ruhu sınırsızca geliştirmeye ve beden adlı hapishaneye mahkûmiyeti, her yönden en aza indirgemeye dayanır.[10] Bunun yollarından biri felsefe, ilim ve sanattır. Bu düşünceye göre felsefedeki amaç; salt anlamak ve öğrenmek değil; arınmak, bilgi yoluyla saflaşarak evren ruhuyla birleşmektir. Genel bir değerlendirmeyle, Pythagoras düşüncesine göre yabancılaşmanın temeli insanın ruh ve beden olarak iki ayrı bileşenden meydana gelmesidir. Ancak asıl önemli olan, ruhun bedenden farklı ve ondan bağımsız bir varlık olması değildir. Aslında bu düşüncenin temelini oluşturan insanın özünün saf ruh olması, insanın beden içine hapsedilmiş olmasıdır. *Ruh tanrısal bir dünyaya aittir, asıl yurdu burasıdır ve içinde yaşadığı dünyada yabancı, zindana kapatılmış bir mahkûm gibi bulunur*[11], böylece yabancılaşmış bir yaşamı devam ettirir. Bu doğrultuda insanın yabancılaşmadan kurtuluşu; maddi değerlerden uzaklaştığı ölçüde mümkündür.

Hellenik dönemde yabancılaşma olgusu, Platon felsefesinde idealar kuramı ile de karşımıza çıkar. Platon felsefesinde yabancılaşma, Pythagoras'ın ruh-beden düalizmi ve yabancılaşma düşüncesi ile benzerlik gösterir. Platon, *"zaman ve mekân içerisindeki fiziksel nesneler dünyasının ötesinde bulunan ama bu dünyayla sıkı bir ilişki içerisinde duran fiziksel, mekânsal, zamansal olmayan bir başka dünyanın varlığını savunur ve bu dünyayı idealar-formlar dünyası olarak adlandırır."*[12] Platon'un metafizik düşüncesine göre, içinde yaşadığımız dünyadaki varlıklar, gerçek değildir; gerçekten var olan, doğanın öte-

---

9 Ortega y Gasset, *İnsan ve Herkes*, Çev. Neyyire Gül Işık, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2011 s. 80.

10 Cevizci, *age*., s. 45.

11 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 147.

12 W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi* C.I, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, s. 185.

sindeki değişmez özler, yani idealardır. İçinde yaşadığımız fiziki dünya, yalnızca görünüşlerden, ideaların taklitleri ya da kopyaları olan nesnelerden meydana gelen bir dünyadır.[13] Taklit ve kopyadan oluşan âlem, tek tek nesnelerin yer aldığı ya da sürekli bir değişim halindeki gölgeler âlemidir.[14] Bu bağlamda Platon, gerçekte iki âlem olduğunu ve insanın bu iki âlem arasında bulunduğunu düşünür. Böylece Platon felsefesi, gerçek olan idealar ve onların kopyalarından oluşan dünyada, insanın bu iki âlem arasındaki yabancılaşmasına dayanır. Platon iki dünya arasındaki ayrımı *Devlet* adlı eserinde bölünmüş çizgi ve mağara benzetmesini kullanarak açıklamaya çalışır.[15] Böylece Platon, Pythagorasçıların ruh-beden düalizmine dair düşüncelerini idealar kuramı ile birleştirir. Ona göre ruh, bir zamanlar bedenden ayrı, idealar âleminde bir hayat yaşar, ancak daha sonra idealar âleminden bu dünyaya düşer. Ruh, bir mahkûmiyet olan bu düşme yüzünden, bundan böyle bir bedene bağlı olmaya, bir beden içinde sıkışıp kalmaya mecbur olur.[16] Platon için her ne kadar beden; ruhun hapishanesi olsa da insan akli yanını kullanarak idealar âlemine düşünsel bir yolculuğa çıkma imkânına da sahiptir. Bu düşünsel yolculuğun temelini, "*içe bakış ve ilk halini hatırlama denemesi ile aklı her zaman işler durumda tutup bedensiz bir yaşama, salt zihinsel bir yaşama kavuşmanın yollarını aramak oluşturur.*"[17] Çiğdem Dürüşken, Platon'un felsefesini "*İşte insanın dünyadaki hali bu kadar trajiktir, çünkü sadece gölgeleri görmekte ve hakikatin gölgelerini hakikatin kendisi sanmaktadır*"[18] sözleriyle açıklar. Nitekim bu dünya, gerçek dünya olan idealar dünyasının yalnızca kopyalarından meydana gelir. Bu kopya dünyası, insanın bir

13 Cevizci *age*., s. 205.
14 Dürüşken, *age*., s. 183.
15 Platon, ***Devlet***, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 226-234.
16 Aster, *age.,* s. 133.
17 Dürüşken, *age.,* **s.** 193.
18 *Ae.,* s. 185.

mağarada tutsak bir şekilde yaşadığı dünyayı andırır. İnsanlar da gerçeği değil; mağaranın duvarına yansıyan gölgeleri gören insanlar gibi taklitleri gerçek sanarak yaşarlar. Bu insanlar, Platon felsefesine göre, gerçeğin bilgisini kavrayamadıkları için yabancılaşmış insanlardır.

Antik dönemin son evresi, Hellenistik felsefe olarak adlandırılan dönemdir. Roma felsefesinden meydana gelen Hellenistik felsefe, tarihsel süreç içerisinde kültürel ve politik olarak Hellenizm, Romanizm ve Hristiyanlık[19] olmak üzere üç ana ögenin etkisi altında gelişir. Bu dönemde imparatorluk genişler ve kültürde toplumsal bir mücadele başlar. Fetihler ve buna bağlı olarak genişleyen egemenlikle birlikte toplumsal statü ve tabaka farklılıkları arasındaki denge bozulur. Fethedilen yerlerden getirilen köleler, toplumsal yapının değişmesine yol açar, halk ekonomik sorunlar altında ezilmeye başlar. Bunlar toplumsal yapıdaki değişimlerin dışsal görünümleridir. Daha önemli olarak içsel yapı da sarsılmaya başlar. Jones, içsel yapıda meydana gelen değişimleri ise Yunan kent devletinin yapısıyla karşılaştırarak şöyle açıklar:

> Kent devletinin atmosferi insanların kendi çabaları ve hemşerileriyle işbirliği yoluyla güvenlik ve refah sağlayabileceklerine inanacakları kadar küçük çaplıdır. Yani kent devletinin yurttaşlarında kendi kaderlerini denetleyebilecekleri ve kendi problemlerini çözebilecekleri duygusu vardır. Bu belki de bir yanılsamadır, fakat bu duygu var olduğu sürece insanlara güven ve bir bağımsızlık hissi verir. Onlar kendilerini daha iyi bir hale getirmeyi hedeflemenin emek harcamaya değer olduğunu hissederler, çünkü onların hayat şartları bu hedefe ulaşmak için önlerinde bir fırsat eşitliği bulunduğuna inanmalarını sağlar. Yeni koşullar içerisinde ise, insanların

[19] Cevizci, *age.,* s. 465.

> değerleri kaçınılmaz bir değişikliğe uğrar. İmparatorluk gibi büyük çaplı bir örgütlenme içerisinde kimsenin kaderinin kendi elinde bulunmadığı apaçıktır.[20]

Jones, bu dönemde hâkim olan düşünceyi; "*eski kendini-iyileştirme idealini ya terk etmek ya da kökten bir şekilde değiştirmek zorunludur*"[21] sözleriyle açıklar. Düşünüre göre, bu dönemde insana öğretilmesi gereken şey, artık olayların akışını etkin bir şekilde, dilediğince değiştirmeye çalışmak yerine, hayat ne getirirse getirsin edilgin bir şekilde kabullenmektir. Alâeddin Şenel de *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş* adlı eserinde, Yunan kent devletlerindeki hayatın küçük bir toplumsal birim oluşunun, bu kültüre başka toplumlarda bulunmayan özellikler verdiğini belirtir. Şenel'e göre herkesin birbirini tanıdığı bu küçük çevrede, toplum, bireyin bütün davranışlarına yön vererek düzenler. Bunun sonucunda güçlü bir toplumsal kontrol ve dayanışma ortaya çıkar. Yunan kent devletlerinin ideal yaşamını belirleyen temel, toplumsal sorunları en aza indirgeyen, dolayısıyla yabancılaşmanın önüne geçen "kültürel birliği"[22] gerçekleştirmiş olmasıdır. Nitekim yukarıda açıkladığımız üzere Yunan kent devletleri dönemi olarak da adlandırılan Hellenik dönemde yabancılaşma; ruh ve beden düalizmi çerçevesinde değerlendirilen ve ahlaki değerlerle maddi değerlerden uzaklaşıp ruhu özgürleştirmeye aşılabilecek bir sorun olarak ele alınan, sosyo-ekonomik ve politik bir temele sahip olmayan bir olgudur. Oysa Hellenistik dönemde, Yunan kent devletinin sabit, sınırlı doğası bozulur ve imparatorluklar çağının başlangıcıyla birlikte insan ve yaşamı da değişir. Artık temel ideal; küçük, sınırlı kent devletinde mutlu bir yaşam

---

20 Jones, *age.,* s. 466.

21 *Ay*.

22 Alaaddin Şenel, *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 258, 1968, s. 36.

olanağı değil; "*sınırların büyüdüğü bir dünyada yalnızlaşan ve yabancılaşan insanın sorunlarıdır*."[23] Nitekim Çiğdem Dürüşken bu dönemde büyük dünya imparatorluğunda, artık önemli kararların dıştaki krallar tarafından verildiğini, insana kendi toplumunda değil de; koskoca mekânda bir yer ayrıldığını, dolayısıyla insanın birey olarak yalnız bırakıldığını belirtir. Koskoca evrende yalnız bırakılan insan, boşlukta nerede duracağını artık kendisi belirlemek zorunda bırakılır.[24] Böylece Hellenistik dönemde kültürel birliğin parçalanması ile ortaya çıkan yabancılaşma olgusu, felsefenin de teoriden pratik olana kaymasını gerektirir. Bu belirsizlik içinde dönemin felsefe okulları olan Epikürosçuluk ve Stoacılık insana anlam arayışında yol gösteren düşünceler olurlar. Bu doğrultuda, bu düşünceleri genişleyen imparatorluk sınırlarında yabancılaşan insanlara bu yabancılaşmadan kurtulmaları için bir yol bulma arayışına giren düşünceler olarak değerlendirmek mümkündür.

Epikürosçuluk ve Stoacılık, kendilerini yalnız ve yabancılaşmış duyumsayan insanlara çözüm yolu olarak, dünyadan ve dünyada olup bitenlerden bağımsız olmaya dayanan bilge insanı gösterirler. İmparatorluk çağının insanları, Yunan kent devletleri döneminin insanlarından farklı olarak, kendisine sunulan ideal toplumsal yaşamda yeni şeyler yaratmakla ilgilenen insan değil; aksine toplumsal sorunlar karşısında ideal yaşamı bulmak zorunda olan insandır. Nitekim bu dönemde insanlar, imparatorlukların büyük gücü ve baskısı altında dünya üzerinde hiçbir etkilerinin olamayacağını, fakat huzurlarının bu dünyanın bir şekilde üstesinden gelmeye bağlı olduklarını anladıkları zaman, dış dünyayı, kendi üzerindeki etkileriyle baş etmek suretiyle aşma yoluna giderler. Dönemin önde gelen okulları olan Epikürsoçuluk ve Stoacılığa göre dış dünyanın muazzam kaosu ve sınırsız baskısı karşısında insanın sükûneti kendi içinde bulması

[23] Cevizci, *age.*, s. 29.
[24] Dürüşken, *age.*, s. 10.

bilgeliğin en büyük anahtarıdır.[25] Epikür felsefesine göre insanın sorunlarının temel kaynağı, yaşamı katlanılmaz bir hale getiren ölüm korkusudur. Ölüm korkusuna neden olan ise tanrıların insanlar üzerindeki egemenliğine olan inançtır. Bu inanç, ölümden sonra ceza düşüncesi ile insanları dehşete düşürür. Bu bağlamda Epikürosçular, acı ve korkudan kurtulmak veya özgürleşmek olarak tanımladıkları hazzın önemine vurgu yaparlar. Epikür felsefesinin Hellenistik dönemde yalnız ve yabancılaşmış insana sunduğu öğreti, edebiyatta Lucretius'un yedi bin dört yüz dizeden ve altı kitaptan oluşan *Evrenin Yapısı* adlı destansı şiiri ile de karşımıza çıkar. Tanrıların insanlardan bağımsız olduğunu, ruhun bedenle birlikte öldüğünü, ölümden sonra bir cezanın olmadığını dile getiren Epikürosçuluk, insan mutluluğu için temelinde haz ilkesinin olduğu bir çözüm reçetesi sunar. Lucretius, Epikürosçuluğun haz öğretisini şöyle açıklar:

Ne yazık mutsuz insan yüreğine! Ne yazık
Düşten yoksun insan kafasına! Ne kadar ufacık
Aştığımız yaşam yolu, ne korkulu, ne karanlık!
Anlamıyor musun, iki itişi var, iki amacı doğanın:
Bedenin açı çekmemesi, erince varması ruhun,
Tadından korkmaması haz veren duyumların.
Gerçekten azdır bedenimizin gereksinmeleri,
Tümünün de amacı kaçınmaktır acıdan.[26]

Bu dönemde yaşanan yabancılaşma karşısında, insanlara yol göstermeye çalışan bir diğer düşünce olarak Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan Stoa Okulu ele alınabilir. Stoacı düşünceye göre, evrende her şey belirlenmiştir ve insanın bu belirlenmişliğe müdahale etme şansı yoktur. Bu bağlamda Stoacılık, bütünsel bir belirlenimciliğin hâkim olduğu dünyada, her türlü karşı

[25] Cevizci, *age.,* s. 468.
[26] Lucretius, *Evrenin Yapısı*, Çev. Tomris Uyar, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974, s. 51.

çıkışa bütünsel bir kabullenme ile yaklaşırlar ve bu doğrultuda stoacı kabullenişte yabancılaşmaya yer verilmez. Fransız yazar Jean Bruno, Stoacıların bu yazgı anlayışını şöyle açıklar:

> Stoa düşüncesinde yazgı, trajik ya da özünde dünya dışı bir ifade olmaktan çıkar, dünyanın yapısında, evreni ve varlıkları canlandıran yaşamın içinde yer alan doğal, ahlaki ve teolojik bir gerçekliğe dönüşür. (…) Stoa dünyasında ne kendiliğinden olan için, ne de rastlantı için yer vardır. Kozmik ve tanrısal kuvvet olarak yazgı, tanrısal öngörüyle birdir. (…) İnsan bilgeliği bütün şeylerdeki bu yazgı gücünün bilincine varmakla başlayacaktır ve varlıkları kendi aralarında birleştiren yaşam akışına boyun eğmekle ve katılmakla açılacaktır.[27]

Bir diğer düşünür Pierre Hadot da Stoacılığı "*kaderin oyuncağı olan insanın acıklı durumunun bilincine varmak*"[28] olarak tanımlar. Stoacıların yazgıya dair düşünceleri Epikletos'un görüşlerinde açık bir biçimde ifade bulur. Epikletos, insanı konusu dünya ve dünya tarihi olan bir dramda, rolü sadece oyunculuk olan bir aktöre benzetir. Bu dramda oyuncu oynayacağı rolü seçemediği gibi dekora, oyunun kendisine de etkide bulunamaz. İnsanın bu tarihsel döngüde ne olacağını belirleyen, yalnızca Tanrı ya da akıl ilkesidir.[29] Dünya sahnesinde, bir tiyatro eserindeki oyuncuya benzeyen insanın, Tanrı'nın ilkelerini kabul etmekten başka çaresi yokken, kontrol edebileceği tek şey ise kendi tavrı ve tutkularıdır.[30] İnsanın herhangi bir etkide bulunamayacağı bu dramda kayıtsız kalması tek çıkış noktasıdır. Nitekim Epikletos insana şöyle seslenir: "*( ) Senin görevin, sana*

---

27 Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, Çev. Medar Atıcı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 63-65.

28 Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir*, Çev. Muna Cedden, Ankara, Dost Kitabevi, 2011, s. 130.

29 Akt. Cevizci, *age.*, s. 511.

30 *Ae.,* s. 511-512.

verilen rolü oynamak ve iyi oynamaktır ama seçim ya da rol dağıtımı başkasınındır."[31] Stoacılar için dünyada önemli olan tek şey, sadece dış dünyanın koşullarına boyun eğmek değil aynı zamanda erdemli bir insan olabilmektir. Stoacılığa göre iyi olan erdemli olandır, insan için en temel erdem de bilgeliktir. İnsan, bilgeliğe ulaşmak için kendini doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görmeli, doğanın seyrine ayak uydurmalıdır. Zira insan, belirlenmiş dünyanın gidişatına engel olamaz, bu nedenle yapması gereken şey, dünyanın gidişini olduğu gibi benimsemektir.[32] Genel bir değerlendirmeyle Stoacılar, belirlenmiş bir dünya içinde insanın yaşamının kendisine değil de Tanrı'ya ait olduğunu düşünürler. Nitekim Tanrı'ya ait olan bu dünyada, insan tamamen onun tarafından belirlenir ve kendisine verilen rolü sorgulamadan yerine getirmelidir. Zira Tanrı'nın ilahi düzenindeki iyiliği sorgulamamak gerekmektedir. İnsan kendisini Tanrı'nın yarattığı doğanın bir parçası olarak görmeli ve doğanın işleyişine ayak uydurmalıdır. Ancak Stoacıların insanı belirlenmiş bir dünyanın kurallarına boyun eğmeye sevk eden bu düşüncelerinin, aynı zamanda insanı mutlak bir yabancılaşmanın içine sürüklediğini de söylemek mümkündür. Zira mutlak kabulleniş, insanın düşünme ve sorgulama yetilerini köreltir. Oysa insanın ontolojik niteliği; bilinç sahibi, düşünen bir varlık olmasıdır. Ayrıca Stoacı düşüncede kişisel kimlik yoktur, sadece belirlenmişlik vardır. Bu durum, akıl ve bilinç sahibi insan için temel insani niteliklerinin körelmesi doğrultusunda ontolojik bir yabancılaşma süreci yaratır. Hellenistik düşünce dönemi, kendi içinde iki ayrı dönem olarak ayrılır. Bu dönemin ilk evresi, Antik Yunan geleneklerinin sarsılmasıyla yalnızlaşan ve yabancılaşan insanların hayatlarında sığınacakları belli ilkeler yaratma arayışı ile belirlenirken, ikinci dönemi, bu arayışın sonucu olarak açık bir din ihtiyacıyla

[31] Akt. Marshall Berman, *Özgünlüğün Politikası Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı,* Çev. Nursel Yıldız, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2010, s. 26.

[32] Cevizci, *age.,* s. 509.

belirlenir. İmparatorluk döneminin kuruluş aşamasında fetihler aracılığıyla farklı milletlerin ve kültürlerin bir araya getirilmesi beraberinde yeni sorunları getirir. İmparatorluk sınırları içinde milli bağımsızlıklarını olduğu kadar kimliklerini de kaybeden insanlar içsel, manevi olarak bir arayış içine girerler. Yukarıda sözünü ettiğimiz üzere yerli halkın da, kendisine içinde yaşadığı gerçeklikte bir yer edinememesi doğrultusunda Hellenistik dönemin sonunda yeni inanç biçimlerine yöneliş başlar. İnsanoğlunun dünyaya olan ilgisi, ilahi âleme dönük bir ilgiye kayar ve kurtuluş dinlerde aranmaya başlanır.[33] Bu doğrultuda ortaya çıkan inançlardan biri Yahudilik, diğeri ise Hristiyanlıktır. Dinî inançlar ile felsefi düşüncenin etkileşiminden ise yeni Plâtonculuk olarak bilinen yepyeni bir düşünce ortaya çıkar. Bu yüzden Helenistik-Roma felsefesinin ikinci dönemine dinî dönem adı verilir. Bu dönemde yabancılaşma olgusu M.S. 204 yılında Mısır'da dünyaya gelen Plotinos felsefesinde yeniden madde ve ruh düalizmi ekseninde karşımıza çıkar. Plotinos felsefesinde de ondan önce ruh ve beden düalizmini ele alan düşünürlerde olduğu gibi ölümsüz olan ruh, bedene hâkim olan öz olarak, insanın asıl özünü oluştururken, ölüme mahkûm olan beden ise ruhun hapishanesidir. Plotinos, varlık hiyerarşisini Tanrı'dan başlatır ve varlıkları da Tanrı'ya yakın ve uzak olmalarına göre değerlendirir. Bu uzaklık, kötülük ve yabancılaşmaya eşdeğer görülür. Plotinos'un varlık hiyerarşisinde bu uzaklığın temel göstergesi ise madde yani bedendir. Cevizci, Plotinos'un varlık hiyerarşisini şöyle açıklar:

> Plotinos'un Tanrı'dan başlayan türüm sürecinde varlıklar tanrıya yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, tanrıdan uzak oldukları ölçüde değersiz ve kusurludurlar. Bu değer ya da varlık cetvelinin tepesinde yetkin Tanrı vardır, cetvelde aşağılara doğru indikçe, yetkin olandan yetkin olmayana,

[33] *Ae.,* s. 467.

> değişmezlikten değişmeye, birlikten çokluğa ve nihayet manevi olandan maddi olana doğru bir gidiş söz konusu olur. Plotinos'un varlık hiyerarşisinde tanrıdan sonraki ilk düzeyinde akıl, en alt noktasında ise tanrının en uzağındaki varlık, mutlak yokluk ve yoksunluk olarak madde bulunur.[34]

Genel bir değerlendirmeyle Plotinos felsefesinde, evrenin hayatı iki yönlü bir hareketten oluşur, ilk hareket Tanrı'dan ayrılış, ikincisi ise Tanrı'ya dönüş hareketidir. Varlık hiyerarşisinin en üstünde Tanrı bulunur. Tanrı'ya en yakın olan ise ruhtur. Beden ise ruhun hapishanesi olarak ruhu yabancılaştıran bir yapıya sahiptir. Ruh, yalnızca manevi dünyada kendini evinde duyumsar ve yabancılaşmadan kurtulur. Bu bağlamda beden; hem ruhun hapishanesi, hem de ilahi özüne uzaklaştıran bir yapıdır. Ruhun yabancılaşmadan kurtulup özüne dönüşü ise belli evrelerde gerçekleşir: *"Bunlardan ilki erdemdir, ikinci evre ruhun önceki yaşamı ile bağlantılı olan diyalektik evredir, üçüncü ve yabancılaşmadan kurtuluşun son evresi ise ruhun ilahi özüyle birleşme evresidir"*[35]. Bu evrelerin gerçekleşmesinin temelini, dünyadan ve maddi değerlerden uzaklaşma belirlemektedir. Maddi olandan vazgeçildiğinde tanrısal düzenin anlaşılması kolaylaşır ve ilahi düşünce evresine geçiş başlar. Son aşamada ise Tanrı'yla mistik bir birleşme yaşanır ve ruh yabancılaşmadan kurtulur. Buraya kadar insanın tanrıların iradesi ve yazgı düşüncesi karşısındaki çaresizliğinden doğan yabancılaşması, ruh ve beden düalizmine dayanan yabancılaşma biçimi gibi Antik çağda yabancılaşmanın çeşitli görünümlerinden söz ettik. Ancak her ne kadar Antik çağda yabancılaşmanın çeşitli görünümlerinden söz etsek de çalışmamızın bir sonraki başlığında ele alacağımız üzere yabancılaşma olgusu, gelişiminin bir sonraki aşaması olan Orta Çağ'dan farklı olarak bu

[34] Cevizci, *age*., s.555.
[35] *Ae.,* s.559.

dönemde insanı katı bir hiçlikle yüz yüze getirecek bir sınırda değildir. Yabancılaşmaya karşı insanın başta erdem olmak üzere kendi çabası ile ulaşabileceği hedefleri söz konusudur. İnsana olan yaklaşım; güçlü bir varlık olduğu ve erdemle ideal bir yaşama kavuşabileceği yönündedir. Orta Çağ'a gelindiğinde ise yabancılaşma olgusu, dinî düşünceyle çok daha belirgin bir görünüm kazanacak, insana olan yaklaşım da değişecektir. Antik çağda yabancılaşmanın başlıca nedenlerinden birini oluşturan yazgı düşüncesi, Orta Çağ'da çok daha güçlü bir yabancılaşma aracına dönüşecek, Antik dünyada dışsal bir karakter taşıyan belirlenmişlik, Orta Çağ'da insanın kararları ile de bağlantılı olan daha ağır bir yük haline gelecektir. Orta Çağ, insanın doğuştan günahkâr, yabancılaşmış bir varlık olarak tarih sahnesine çıkışının tarihi olacaktır artık.

2. ORTA ÇAĞ'DA YABANCILAŞMA

Orta Çağ, Batı dünyası için tarihsel olarak Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ile başlayıp, Rönesans'a kadar olan uzun bir dönemi kapsar. Bu dönem, Antik çağın sonlarında Yeni Plâtonculuk ile başlayan dinî düşüncenin bir devamı olarak gelişme gösterir. Yeni Plâtonculuğun yarattığı dinsel düşünce ikliminden Hristiyanlık doğar ve gelişir. Hristiyanlığın İmparator Theodosius zamanında Roma'nın resmî dini olarak kabul edilmesi ile Hristiyan misyonerler, Roma'nın askerî ve siyasal gücünü de arkalarına alarak faaliyet göstermeye başlarlar. Nitekim Antik dönemde sözünü ettiğimiz gibi imparatorluk sınırlarında yalnızlaşan ve yabancılaşan insanlar için Hristiyanlık, sığınacak bir liman olur. Rus düşünür Nikolay Korotkov, Hristiyanlığı; Roma İmparatorluğunda zulüm gören kitlelerin pasif, toplumsal protesto biçimini ifade eden ve bu doğrultuda gelişen bir inanç olarak tanımlar. Köleler ve sömürülen sınıflar için Roma imparatorluğu, gerçek özgürlük ümidinin yitirildiği bir yerdir artık. Bu yüzden Hristiyan Mesihçiliği düşüncesi toplumsal zulümden kurtulmanın tek olasılığı olarak görülürken, Hristiyanlık, Tanrı önünde bütün insanların eşit olması düşüncesi ile de insanları kendine çeker.[36] Bir diğer Rus yazar Anatoli Pogasiy de Hristiyanlığın, toplumsal-politik ve etik öğretilerle dönemin Roma toplumunun ihtiyaçlarına cevap veren bir olgu olarak gelişme gösterdiği düşüncesini ileri sürer.[37] Ancak başlangıçta Roma İmparatorluğu'nun sınırları içinde yalnız ve yabancılaşmış insanlar için sığınacak bir liman olan Hristiyanlık, Orta Çağ'da yeni bir yabancılaşma kaynağı haline gelir. Orta Çağ düşüncesinin temel belirleyeni olan Hristiyanlık, Doğu ve Batı'da farklı bir gelişim süreci geçirir ve

[36] Nikolay Dmitriyeviç Korotkov, *Sotsialnıy aspekt problemıy çeloveka v religioznoy filosofii*, Kiev, İzdatelstvo naukova dumka, 1978, s. 79-80.

[37] Anatoli Pogasiy, *Tserkovnıye raskolıy v rossiiskom pravoslavii XIV-naçala XX vekov*, Kazan, nauçnoye izdaniye, 2009, s. 61.

henüz daha ilk konsillerde ortaya çıkan anlaşmazlıklar, 1054 yılında Doğu ve Batı kiliselerinin karşılıklı olarak birbirlerini aforoz etmesi ve ayrılması ile sonuçlanır. Böylece Hristiyanlık, Bizans devleti tarafından temsil edilen Ortodoksluk ve Roma tarafından temsil edilen Katoliklik olarak ikiye ayrılır. Bu ayrılığın[38] nedenleri arasında ilk sırada kilise ve devlet ilişkisine dair yaklaşımlar yer alır. Doğu kiliseleri ruhani iktidar ile dünyevi iktidarın bağımsızlığını savunur. Nitekim yeni kurulmakta olan Rus devletinin din seçiminde daha sonra açıklayacağımız üzere, bu durumun oldukça büyük etkisi olacaktır. Bu ayrışma, 19. yüzyılın ilk yarısında Petr Çaadayev tarafından Rusya'nın gerçek Hristiyan değerlerden ilk yabancılaşması olarak değerlendirilecekken daha sonra Slavcı düşünürler tarafından Batı medeniyeti karşısında Ortodoks Rusya'nın özgün değerlerinden biri olarak savunulacaktır.

Rus düşünce ve kültüründe Orta Çağ, Batı dünyasından çok daha uzun bir dönemi kapsayan ve Doğu Hristiyanlığı ile biçimlenen bir yapı sergiler. Rus kültüründe Orta Çağ'ın başlangıcı, Knyaz Vladimir Svyatoslaviç'in 988 yılında Hristiyanlığı kabulünden itibaren ele alınırken, bitimi ise geçiş çağı

[38] Hristiyanlığın Doğu ve Batı kiliseleri olarak ayrılmasının en önemli nedenlerinden biri de İsa'nın özüyle ilgili tartışmalara dayanır. Batı Roma Hristiyanlığı İsa'nın Tanrı ve insan olarak ikili bir tabiatı olduğunu ileri sürerken, Doğu kiliseleri İsa'nın yalnızca tanrısal bir doğaya sahip olduğunu savunur. Kutsal ruhun özü tartışması ile ayrılık alevlenir. Batı kiliseleri Kutsal Ruhun Tanrı ve İsa ile aynı özden olduğunu savunarak Hristiyan teolojisine ve oğuldan anlamına gelen "Filioque" sözcüğünü ekleyerek kutsal ruhun Tanrı ve oğuldan geldiğini kabul eder. Doğu kiliseleri ise buna karşı çıkar. Bkz. Sevinç Alkan Özcan, *Rusya ve Polonya'da Din, Kimlik, Siyaset*, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 29-30.; Aytunç Altındal, *Türkiye ve Ortodokslar*, İstanbul, Alfa Basım Yayım, 2014, s. 79. Rus araştırmacı Anatoli Pogasiy, bu ayrılığın nedenlerini şöyle açıklar: Hristiyanlığın 1054 yılında Doğu (Ortodoks) ve Batı (Katolik) kiliseleri olarak ayrılmasının pek çok nedeni vardır. Bu nedenlerden ilki Roma Katolik kilisesinin filiogue sözcüğünü temel dinî dogmalar arasına yerleştirerek kutsal ruhun sadece babadan değil oğuldan da geldiğini kabul etmesine dayanan dogmatik nedendir. Bu bölünmenin kanonik nedeni ise kilise ritüellerinde tarihsel ve coğrafi koşullarla bağlı olarak ortaya çıkan farklılıklardır. Ancak bu bölünmenin en önemli nedeni Batı Roma İmparatorluğu ile Bizans İmparatorluğu arasındaki güç savaşına dayanan politik nedendir. Bkz. Pogasiy, *age.,* **s.** 30-31.

olarak değerlendirilen 17. yüzyıldaki önemli değişimlere dek dayandırılır. Nitekim Rus düşünür ve yazar S.İ. Nekrasov, *Rus Din Felsefesi* (Russkaya Religioznaya Filosofiya) adlı eserinde Rusya'da Orta Çağ'ın 1613 yılında Romanovlar hanedanlığının tahta geçtiği döneme kadar sürdüğünü ileri sürer.[39] İnsanın, toplumun, yaşamın, insana dair her şeyin, din ve Tanrı düşüncesi altında biçimlendiği Orta Çağ, Batı dünyası için çoğu zaman karanlık bir dönem olarak addedilir. Rus tarihi açısından ise Orta Çağ, Hristiyanlığın kabulü ile başlayıp ve bununla beraber yazılı kültürü oluşturması bağlamında, bir tür düşünsel uyanış dönemi olarak görülür. Hristiyanlığın kabulü ile kiliseler eğitim merkezleri haline gelirken, Hristiyanlık aracılığıyla iyi ve kötüye dair ahlaki kurallar geliştirilir. Rus araştırmacı Viktor Pavlov'a göre günümüzde sanat ve edebiyatın yerine getirdiği eğitici işlevi, o dönemde Hristiyanlık yerine getirmektedir.[40] Bu bağlamda Rus toplumunda bütünsel bir ulusal kültürün ve dünya görüşünün ortaya çıkışı, Hristiyanlığın kabulü ve bunun bir sonucu olarak yazı kültürünün oluşması ile ilişkilendirilir. Batı Avrupa için Orta Çağ'dan önce var olan kültür; Yunan mirasıyla biçimlenen, Antik Roma kültürü ile iç içe geçmiş Hristiyan kültür iken, Rus Orta Çağ'ından önce var olan kültür, putperestliktir. Sayısız Tanrı ve Tanrıçaya sahip putperest kültür, toplumun temel inanç ve ibadet biçimini, etik ve felsefi dünya görüşünü biçimlendirmektedir. Hristiyanlığın kabulünden önce Slav kabileleri dağınık bir yaşam sürmektedirler ve bütünsel bir devlet yapıları yoktur. Hristiyanlığın Knyaz Vladimir zamanında kabul edilmesinin başlıca nedenini de bu dağınık yaşam biçimi oluşturur. Knyaz Vladimir, güçlü bir devlet kurma idealini gerçekleştirmek için dağınık kabileleri bir araya toplaması gerektiğini düşünerek

[39] İ.S. Nekrasov, N.A. Nekrasova, *Russkaya religioznaya filosofiya*, Orel, İzdatelstvo Orlovski gasudarstvennıy universitet, 2008, s. 6.

[40] Viktor Mihayloviç Pavlov, *Tri veka poiska istinıy Russki raskol XVII veka,* Moskva, İzdatelstvo Daşkov i K., 2015, s. 32.

öncelikle birtakım reform girişimlerinde bulunur. Putperest Ruslar arasında en büyük Tanrı olarak kabul edilen Perun adına yerel bir panteon[41] hazırlanır. Ancak kabileler arası dağınıklık, bu reform ile düzeltilemez. Daha da önemlisi putperestliğin devam etmesi Rusları Orta Çağ dünyasının Bizans ve Roma gibi büyük devletlerinden uzaklaştırdığı için Knyaz Vladimir tarafından tam bir çözüm olarak görülmez. Bu durumda Rusya'da Hristiyanlığın kabulü sadece dinî bir tercih değil; genç devletin ekonomik, politik varlığını güçlendirmek için başvurulan bir yoldur denilebilir. Sonuçta Rusya'nın tüm tarihsel gelişmesini etkileyecek olan ve konumuz açısından oldukça önemli bir nokta oluşturan Hristiyanlığın kabulünün Bizans Ortodoksluğu üzerinden benimsenmesi gerçekleşir. Rusların, Hristiyanlığı Bizans Ortodoksluğu üzerinden benimsemelerinin pek çok nedeni vardır ve bu nedenlerden bazıları yabancılaşma olgusunun Rus kültüründe geçireceği gelişim sürecinde de önemli rol oynayacaktır. Bu nedenlerin başında, Konstantinopol ile Kiev arasındaki ticari ilişkiler yer alır. Bir diğer önemli neden, kilise ve devlet ilişkilerinin Batı ve Bizans'taki farklarıdır. Batı'da kilise, dünyevi egemenlikten yani devletten daha üstün olarak kabul edilir. Batı dünyası V. yüzyılda papa I. Gelasius tarafından ortaya atılan "İki Kılıç"[42] öğretisine uygun olarak kilisenin üstünlüğünü savunur. Bu düşünceye göre, toplumların başlangıcında devlet yoktur, insanlar Tanrı'nın aracısız himayesi altındadırlar. Ancak insanların sayısız günahları sonucunda Tanrı himayesi kaybedilir ve insanlık, devleti oluşturmak zorunda kalır. Bu bağlam-

---

41 Detaylı bilgi için Bkz. Gönül Uzelli, *Slav Mitolojisi, İnanışlar ve Söylenceler*, İstanbul, YKY Yayınları, 2016.; Gönül Uzelli, "Vladimir Panteonunda Yer Alan Pagan Tanrılar", *Art Sanat Dergisi*, Sayı 8, 2017, s. 181-197.

42 İki Kılıç: Dünyevi iktidar ile kilise üstünlüğünü tanımlamak için kullanılan iki kılıç öğretisinde dünyevi iktidar krallara verilir ancak kilise iktidarının üstünlüğü kabul edilmek zorundadır. Bkz. Celal Büyük, "Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hristiyanlık -Siyaset ilişkisine Genel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 7, s. 19, s. 131-138.

da Katolik Batı düşüncesine göre, devlet; günahın ürününden başka bir şey değilken; dünyevi egemenlik de şeytanın ürünüdür.[43] Böylece Knyaz Vladimir'in büyük bir devlet kurma ve dağınık kabileleri birleştirme amacı dikkate alındığında, Bizans Ortodoksluğu tercihinin önemli nedenlerinden biri aydınlatılmış olmaktadır. Aleksandr Zamaleyev, Sergey Levitski, İgor Yevlampiyev gibi araştırmacılara göre Ortodoksluğun Bizans üzerinden kabul edilmesinin bir diğer nedeni, Bizans Hristiyanlığının kilise ibadetlerini ulusal dilde yerine getirmeye izin veren dil özgürlüğüdür. Roma Katolik Kilisesi, resmî ilahiyat dili olarak Latinceyi kabul eder, ancak söz konusu araştırmacıların da belirttiği gibi bu dil sınırlaması, birtakım sorunları da beraberinde getirir. Zamaleyev'e göre bu durum, ilk olarak geniş halk kitlelerinin kutsal kitapları okumasını engeller ve onları papalığa tabi kılar. Böylece din adamları, Tanrı ile inananlar arasında tek aracı konuma yükseldiği için papalık daha güçlü bir konuma yükselir.[44] Katolik Batı kilisesi, dil kısıtlaması ile bir taraftan halkı kendisine tabi kılırken, diğer taraftan da kiliseye karşı herhangi bir karşıt düşüncenin oluşmasının da önüne geçer, böylece dinî yabancılaşmanın ilk temelleri atılmış olur.

Roma Katolik kilisesinden farklı olarak, Bizans Ortodoks kilisesi, yerel dilde ibadeti yasaklamaz. Nitekim Hristiyanlığın kabulünden önce, Ruslar arasında yazı kültürü henüz yoktur, ancak Slav kökenli Hristiyan misyonerler Kiril ve Methodi tarafından hazırlanan alfabe ile Ruslar arasında yazı kültürü gelişmeye başlar.[45] Ruslar, Bizans'ın yerel dil özgürlüğüne bağlı olarak, kendi dillerinde Hristiyanlığı benimserler. Ancak

[43] Aleksandr Fazlayeviç Zamaleyev, *Filosofskaya mıysl v srednevekovoy Rusi (XI-XVII vv),* Leningrad, İzdatelstvo Nauka, 1987, s. 31.

[44] Sergey Aleksandroviç Levitski, *Oçerki po istorii Russkoy filosofii*, Moskva, İzdatelstvo Kanon, 1996, s. 11.; Zamaleyev, *age.,* s. 32.; İgor İvanoviç Yevlampiyev, *İstoriya Russkoy filosofii*, Petersburg, İzdatelstvo RHGA, 2014, s. 17-18.

[45] Slav alfabesinin kurucusu olan Kiril ve Methodiy kardeşlere dair detaylı bilgi için bkz. Emine İnanır, *Rusların Gözüyle İstanbul*, İstanbul, Kitabevi, 2013.

Batıda dil kısıtlamasının getirdiği sorunlar gibi, Rusya'da da bu dil özgürlüğünün birtakım sonuçları olur. Araştırmacılar bu sonuçları, olumlu ve olumsuz olarak iki temelde ele alırlar. Levitski, Hristiyanlığın Bizans üzerinden kabul edilmesini Batıdan ilk kopuş olarak değerlendirir. Ancak Levitski'ye göre bu durum olumlu sonuçlar da doğurur. Bizans'ın yerel dil özgürlüğüne bağlı olarak, kendi dillerinde Hristiyanlığı benimseyen Rus halkı, İsa imgesini Batıda olduğundan çok daha içten bir şekilde yüreğinde taşır. Bu düşünce, daha sonra Dostoyevski tarafından da ele alınacak ve İsa öğretilerini en saf biçimiyle koruyan Rus halkı, insanlığın evrensel kurtuluşuna dayanan toplumsal düzen idealini temeline yerleştirilecektir. Ancak Levitski, Batı geleneğinden ayrı oluşun asıl nedenini; Rus ruhunun doğasında Ortodoksluğun olması ile açıklar.[46] Araştırmacı Yevlampiyev'e göre de kutsal yazıların, dinî ve felsefi edebiyatın ulusal dile çevrilerek okunması ile yeni oluşmakta olan Rus kültürü, kendini Batı ve Yunan kültür geleneklerinden korur ve özgün bir gelişim yolu belirler ve bu durum dil özgürlüğünün olumlu sonucunu oluşturur. Ancak diğer taraftan da bu durumun bir sonucu olarak, Rusya'da felsefi düşünce oldukça geç ortaya çıkar.[47] Böylece dil özgürlüğünün Rus kültür gelişimi için ikili bir sonuç doğurduğu görülmektedir. Bu durum, bir taraftan özgün bir kültürün gelişmesine neden olurken, diğer taraftan Batı ve Yunan kültürünün zengin mirasından yoksun kalınması nedeniyle düşünsel geleneğin geç ortaya çıkmasına neden olur. Nitekim Rus kültür tarihi boyunca tartışılacak olan bu konu, yabancılaşma olgusu açısından da önem taşımaktadır. Temelleri Hristiyanlığın Bizans üzerinden kabul edilmesine dayandırılan ve kimilerine göre Rusya'nın özgünlüğünü, kimilerine göre ise geri kalmışlığını belirleyen bu durum, çalışmamızın ilerleyen

[46] Levitski, *age.,* s. 11.
[47] Yevlampiyev, *age.,* s. 26.

bölümlerinde söz edeceğimiz gibi, yabancılaşma olgusunun, özellikle 19. yüzyılda Slavcı ve Batıcı düşünürlerin bu olguyu anlamlandırma biçimlerine doğrudan yansıyan bir durum olacak, ayrıca yabancılaşma olgusunun her iki kültürde farklı gelişim yolları geçirmesini gerektirecektir. Ruslar arasında Hristiyanlığın Bizans Ortodoksluğu üzerinden kabul edilmesinin; ticari ilişkiler, dünyevi-ruhani egemenlik ve dil sorunu gibi temellerinin olmasının yanı sıra kimi araştırmacılara göre ise bu seçimi belirleyen bir diğer temel, putperest ögelerle biçimlenmiş Rus ruhudur. Araştırmacı Yevlampiyev, "*Vladimir'in bu seçimini belirleyen etmenler Rus halkının dünya görüşü ile Ortodoks temeller arasındaki derin manevi yakınlıktır*" sözleriyle bu tarz yaklaşımı açıklar. Yevlampiyev'e göre Rus halkının dünyevi yaşam, güzellik ve mutluluğa dayanan putperest dünya görüşü, Hristiyanlığın kabulü ile yeni dinî dünya görüşü ile birleşir ve bu birleşimden insanın Tanrı'yla, en yüksek gerçeklikle birleşmesi gibi mistik düşünceler, ezeli uyum arzusu ve mutlak mükemmellik düşüncesi oluşur.[48] Nitekim Orta Çağ Rus düşüncesinin belirgin özelliklerinden biri; putperestlik ve Hristiyanlığının, toplum bilincinde uzun süre bir arada yer almasıdır. Bu bir aradalık, Ortodoks-putperest birleşimi olarak tanımlanan ikili inanç (dvoeveriye) kavramıyla açıklanır.[49]

Pek çok araştırmacının da söz ettiği gibi, Ortodoksluk ile eski putperest inançların etkileşimi, Rus Orta Çağ'ının temel özelliklerindendir. İrina Nedugova'ya göre Bizans Hristiyanlığının katı asketizmi; putperest Rus köklerinde doğa kültüyle birleşerek yeni bir renk kazanır. Bu yeni renk, putperest Rus geleneklerinin yansıması olarak dünyevi yaşamın, tutkuların önem kazanmasıdır.[50] Yevlampiyev'e göre bu iki karşıt eğilimi bünye-

[48] Yevlampiyev, *age.,* s. 15.
[49] Tatyana Georgiyeva, *Kultura Rossii i russkoye pravoslaviye*, Moskva, İzdatelstvo Kraft, 2012, s. 99.
[50] İrina Anatolyevna Nedugova, *Russkaya Filosifiya*, Çelyabinsk, İzdatelski tsentr YUURGU, 2010, s. 16.

sinde taşıması Rus Ortodoksluğun özgünlüğünü oluşturur.[51] Slav putperestliğinin temelini doğa ve doğa güçlerinin kutsallaştırılması oluştururken, Hristiyanlığın temelini ise doğanın yetersizliğinin vurgulanması, dolayısıyla dünyevi yaşama karşı tanrısal yaşamın yüceltilmesi oluşturur. Yevlampiyev'e göre putperest ve Hristiyan değerlerin bir karışımı olan Rus Ortodoksluğu için bu bağlamda Tanrı arzusu dünyevi varoluşu yadsımak anlamına gelmez; aksine Tanrı ile insanın birliği, dünyevi varoluşun yeni ve mükemmel bir varoluşla birleşmesi anlamına gelir.[52] Ortodoksluğun özgün değerini ifade eden bu düşünceler, daha sonra *Karamazov Kardeşler* (Bratya Karamazovı) adlı eserde Dostoyevski tarafından da ele alınacak, eserde saf Ortodoksluğu temsil eden Zosima, çileci rahiplik yaşamının karşısında dünyevi yaşamın değerini, günahtan geçen hakikatin tanrısallığını vurgulayacaktır. Ancak her ne kadar, erken dönem Rus Ortodoksluğunda putperest ögelerle Hristiyan düşüncesinin bir birleşimi meydana gelse de zamanla bu dünya görüşü çerçevesinde insana yeni anlamlar yüklenir. Hristiyan görüşünde insan iyilik ve kötülüğün, ruh ile bedenin sürekli savaş alanı olduğu yeni bir anlam kazanır. Bu yeni anlamda, iyilik ve kötülük; ruh ve beden, maddi ve manevi olan ile özdeşleştirilerek açıklanır. Nikita Kozlov ve Mihail Gromov gibi yazarların da vurguladığı gibi putperestliğe karşı Hristiyan dünya görüşü, maddi ve manevi olan ayrımında önemli bir değişimi gerektirir. Onlara göre putperest dünya görüşünün en belirgin özelliği, maddi ve manevi olan arasındaki ayrılmazlık iken Hristiyan dünya görüşünde Tanrı-şeytan, ruh-beden, iyilik ve kötülük gibi keskin bir ruh ve madde ayrımı vardır ve bu ayrım insan ve evrende, iki uzlaşmaz, karşıt kaynağın savaşının hüküm sürmesi ile sonuçlanmaktadır.[53]

Putperest dünya görüşünden farklı olarak yeni Hristiyan

---

51 Yevlampiyev, *age*.**,** s. 15-17.

52 *Ae*.**,** s. 21.

53 Nikita Stepanoviç Kozlov, Mihail Nikolayeviç Gromov, *Russkaya filosofskaya mıysl X-XVII veka*, Moskva, İzdatelstsvo MGU, 1990, s. 49.

kültürde maddi gerçekliğin altında ezeli bir başlangıç olduğu düşüncesi gelişir. Maddesel olan her şey Tanrı ile insan arasında bir sınır olarak görülmeye başlar ve maddi sınırlılığı aşmanın ancak Tanrı'ya hizmet ile mümkün olduğu savunulur. Hristiyan dünya görüşü bu bağlamda insanı ahlaki bir sorumluluğa tabi tutar. İnsan artık, iki karşıt dünya gücü arasında bilinçli bir seçim yapmak zorundadır. Böylece tarihin omuzlarına yüklediği en ağır yüklerden biri olan, onu derin bir yabancılaşmaya sürükleyen Tanrı'nın iradesi ile kendi özgür iradesinin çelişkisinin sonuçları ile yüzleşmeye çağrılır. Bu çağrıyı biçimlendiren ise Hristiyanlığın eskatalojik dünya anlayışıdır.[54] Zaman, bu iki dünya görüşünün açıklanmasında önemli rol oynayan kavramlardan bir diğeridir. Putperest bilinçte zaman, mevsimlerin değişimi ile karakterize olan ölüm ve yeniden doğuş girdabı ile belirlenirken, Hristiyan dünya görüşü bu zaman algısını değiştirir; zamanı tarihin başı ve sonu olarak ikiye ayırır. Bu görüşe göre tarih, insanın ilk günahı işlemesi gibi bir trajedi ile başlarken, ebedi bir Tanrı hükümdarlığı ile son bulacaktır. Bu bağlamda zaman, anlamsız bir girdaptan çıkıp, anlamlı teolojik bir harekete dönüşür.[55] Ancak Hristiyanlığın bakış açısından anlamlı olan bu dönüşümde, insanın korku içinde bekleyişi ile biçimlenen ve insanı içinde yaşadığı dünyaya, hatta sahip olduğu bedene yabancılaştıran bir yabancılaşma süreci de ortaya çıkar. Bu yabancılaşma sürecinin nesnesi ise hem Batı hem de Rusya için Hristiyanlık olur. Rus toplumunda Hristiyan Ortodoksluk hâkim iken Batı dünyası Katolik'tir. Ancak aşağıda söz edeceğimiz gibi, Orta Çağ'da yabancılaşmanın temel görünümlerini oluşturan olgular açısından bakıldığında Katolik ve Ortodoks bakış açıları arasında büyük bir farkın olmadığı

[54] Olga Kozlova, *Samobıytnıy fenomen Russkoy srednevekovoy filosofii*, Moskva, İzd. Flinta, 2012, s. 30-31.

[55] Dmitri Dolguşin, Dmitri Tsıyplakov, *Religiozno-Filosofskaya kultura Rossii*, Novosibirsk, Praavoslavnaya gimnaziya vo imya prepodobnogo seriya Radonejskogo, 2011, s. 63-64.

görülür. Bu bağlamda Orta Çağ'da insanın yabancılaşmasını belirleyen etkenlerin her iki kültürde de ortak özellikler taşıdığı söylenebilir. Ancak Rusların Hristiyanlığı Bizans üzerinden kabul edip Batı'dan kopmaları, tarihsel, kültürel, politik ve toplumsal gelişimlerini büyük ölçüde değiştirdiği için yabancılaşmanın seyri bu iki medeniyet tarihi boyunca farklı bir yol çizecek ve bu farklılık özellikle modern dönemlerle birlikte açıkça kendini belli edecektir.

Orta Çağ dünyasında ise Hristiyanlık, yabancılaşma olgusu bağlamında iki kültür için de benzer özellikler taşır ve her iki kültür içinde de yabancılaşma olgusunun seyrini Hristiyanlık belirler. Orta Çağ dünyasında Hristiyanlık ile yabancılaşmanın ilk bağı; bu dinin Tanrı anlayışında ortaya çıkar. Dünyayı istenciyle yoktan var eden Tanrı anlayışı, Macit Gökberk'in tanımıyla "*Yaradan ile yaratık arasına aşılmaz bir uçurum, giderilemez bir ayrılık koyar*".[56] Bu ayrılığa neden olan ise tanırsal buyruğun çiğnenmesi, ilk günahın işlenmesidir. Hristiyanlığın özünde Tanrı suretinde yaratılmış bir varlık olan, Tanrı'nın ruhunu taşıyan insan anlayışı, Orta Çağ'da yerini ilk günahla yozlaşmış, ilahi doğasına yabancılaşmış, günahkâr insan imgesine bırakır. Bu bağlamda Orta Çağ'da insan, akıl sahibi, tanrısal bir varlık değil; öncelikle Tanrı tarafından yaratılmış fakat ilahi özünden ayrı düşmüş, tanrısal doğasına yabancılaşmış bir varlıktır. Ahmet Cevizci bu düşünce bağlamında Orta Çağ düşüncesinde insanın görünümünü şu sözlerle açıklar:

> Orta Çağ düşüncesi bildik insan nosyonundan bütünüyle yoksundur, insani oluş düşüncesine tamamen yabancıdır. Orta Çağ düşüncesinde insan her şey bir yana günah işlemiş, işlediği günah nedeniyle Tanrı'nın cennetinden kovulmuş ve dolayısıyla düşmüş bir varlıktır. Bu bağlamda Tanrı'nın cennetinden sürülmüş yaratıklar olarak insanlar, bireyler

[56] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990, s. 148.

> veya bireylerden müteşekkil bir halk olarak değil de kul olarak tanımlanırlar. Kul olan insanların da eylemde sorumluluk iddiası taşımaları mümkün değildir. Dahası Orta Çağ düşüncesi bu dünyayı biricik ve iyi bir Tanrı tarafından yaratılmış ve yönetilmekte olan bir dünya olarak görür. Bu statik ve değerden yoksun dünyada insana düşen şey de doğallıkla kendisine biçilen role, onu hiç sorgulamaksızın itaat etmektir. Katıldığı her şeyiyle belirlenmiş, fakat anlamı kendisine kapalı kutsal tarihin edilgin bir parçası olmaktır.[57]

Cevizci'nin sözlerinden de anlaşıldığı üzere, Orta Çağ'da insan, insani oluş düşüncesine yabancı, bireyselliğini yitirmiş, tek yetisi kul olmak olan bir varlıkken, bu varlığın suçu; ilk günah, cezası ise yabancılaşmadır.

2.1. İlk Günah, İlk Yabancılaşma

Orta Çağ'ın başlangıcında ilk günaha dayalı yabancılaşma düşüncesi Gnostisizm ile karşımıza çıkar. Antik çağın sonlarında ortaya çıkan bir düşünce olan Gnostisizm, adını bilgi anlamına gelen gnosis sözcüğünden alır, ancak burada vurgu, Tanrı bilgisi üzerindedir.[58] Gnostiklere göre insan bu dünyada yaşar ancak bu dünyaya yabancıdır. Fırlatılmış olduğu bu varoluşta mutsuzdur, insanı bu dünyaya yabancılaştıran ise ilk günahtır. Tanrı ile aynı özden olan insan, Tanrı'nın buyruğuna karşı çıkıp, cennetten kovulduğunda, yalnızca maddeden oluşan bu dünyaya fırlatılır ve yabancılaşmış bir yaşamın içine düşer.[59] Gnostiklere göre doğayı yaratan Tanrı, kötü Tanrı'dır ve doğaya da bu kötü suretini vermiştir. Kurtarıcı olan asıl Tanrı ise kurtuluş gününe kadar susacaktır. Kötülüğün hâkimiyetindeki dünya, yaşanacak bir yer değildir ve insan bu dünyaya bir

---

57 Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 15.

58 Gökberk, *age*., s. 143.

59 Tuncar Tuğcu, *Yabancılaşma Problemi: Hristiyanlığın ve Marksizmin Kökleri*, Ankara, Alesta Yayınevi, 2002, s. 36.

türlü ait olamaz, dünya; insanın ruhunun hapsolduğu bedenin mekânıdır sadece.[60] Bu bağlamda Gnostikler, Tanrı ve maddenin belirlediği bir düalizm içinde, Tanrı'yı yüceltirken, maddeyi ve maddenin simgesi olan insan bedenini kötülerler. Gnostikler yabancılaşmayı ilk günaha dayandırırken, yabancılaşmış yaşamı madde ile özdeşleştirerek, madde ve ruh arasında ayrım yaparlar. Bedeni ve maddeyi yaratan Tanrı ile ruhu ve ışığı yaratan Tanrı aynı değilken, insanın kurtulmasının sırrı da bu gerçeğin farkına varıp evrenin tuzağına düşmemesine bağlıdır. Bunu sağlayacak olan da bilgi ve anlama anlamındaki gnosistir. Bir ışıktan düşerek bu dünyaya gelen insanın amacı; ışıktan olan özüne, kendi benliğine gnosis yardımıyla geri dönmektir.[61] Gnostisizm, "*ilk kez insanoğlunu yeryüzünde yersiz yurtsuz kılar. Dünyaya gelmiş olmak bir felaket, beklenecek şey ise ölümdür*".[62]

Orta Çağ'da hâkim olmaya başlayan Hristiyanlık ise gnostisizmin iyi ve kötü kavramlarını reddederek, gnostikleri heretik olarak kabul eder. Hristiyanlık, gnostisizmin kötü Tanrı anlayışının yerine, evrenin Tanrı tarafından iyi olarak yaratıldığını ancak insanın ona verilen özgürlüğü kötüye kullanarak, bu iyiliği bozduğunu savunur. Böylece Orta Çağ düşüncesi, gnostisizmden farklı bir biçimde bütün sorumluluğu insana yükleyerek, yabancılaşmayı ilk günah öğretisine dayandırır. Doğuştan günahkâr, ilahi özüne yabancılaşmış insan düşüncesinin resmî dinî öğretiler çerçevesinde kökeni, Yahudi din anlayışından gelir ve Orta Çağ Hristiyanlığında da korunur. İlk insan olan Âdem ve Havva, cennette Tanrı ile birlik içinde bir yaşam sürerlerken, yasak olan bilgi ağacının meyvesini yiyerek, tanrısal buyruğu çiğnerler. İlk insanlar, Tanrı'nın buyruğuna karşı geldikleri için Tanrı'nın cennetinden

---

60 Zeynep Sayın Balıkçıoğlu, *Kötülük Tekilcilik Postmodernizm*, İstanbul, Mitos Yay., 1994, s. 56.

61 *Ae.,* s. 17-18.

62 *Ae*., s. 57.

kovulurlar dolayısıyla ilahi özlerine yabancılaşırlar. Böylece insanlar arasına iyinin ve kötünün bilgisi ile günah kavramı girer. Bu yabancılaşmanın bedeli ise yeryüzünde çekilecek acılara işaret eder: *"Toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, "yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın. "Toprak sana diken ve çalı verecek, yaban otu yiyeceksin. Toprağa dönünceye dek ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağa döneceksin."*[63] Fransız yazar, Jacqueline Russ'a göre bu düşünce geleneği "*insanlığı bir zamanlar ayrı düştüğü aşkınlıkla bütünleşmeye çağıran bir insanlık tarihi algısına*"[64] götürür. Nitekim Orta Çağ Hristiyan dünya görüşü çerçevesinde ilk günah öğretisi ile başlayan insanlık tarihi, bir bakıma yabancılaşmanın ve yabancılaşmadan kurtulmanın tarihi olarak ele alınabilir. Hristiyanlıkta ilk günah düşüncesini ilk dile getiren kişi, İsa'nın ölümünün ardından ilk Hristiyanlar arasında yer alan ve Hristiyanlığı yaymak için yola çıkan isimlerden biri olan Pavlus'tur. Ona göre Âdem'in işlediği ilk günahla yeryüzüne ölüm girer ve bu ilk günah, Âdem'in tüm soyuna bulaşır.[65] Pavlus, Romalılara Mektup'ta bir tek insan yüzünden günah nasıl dünyaya girdiyse, günah yüzünden de ölümün dünyaya girdiğini belirterek[66] günah ile ölüm arasında ilişki kurar ve yine bir tek insan yani İsa ile de iyiliğin dünyaya geldiğini söyler. Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik* adlı eserinde insanlık öyküsünün Pavlus'tan sonra değiştiğini; *"tarihin başında ilk insan çiftinin Tanrı'nın gizemli bahçesinde yaşadıkları maceraların anlatıldığı bir hikâye olan insan öyküsünün ilk günah öğretisinden sonra günahın, kötülüğün dünyaya nasıl*

---

63 Kutsal Kitap, Eski Antlaşma (Tevrat ve Zebur), Yaradılış 3-4, Bap 17-19, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, s. 5.

64 Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, Çev. Özcan Doğan, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011, s. 14.

65 Muhammet Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Asli Günah", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1, 2006, s. 307-318.

66 Kutsal Kitap, Pavlus'tan Romalılara Mektup, "Tanrıyla Barışmak", Romalılar 5-6, Bap 18-19, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, s. 1429.

geldiğini anlatan etiyolojik bir mit olarak okunduğunu"[67] belirtir.

Orta Çağ düşüncesinde yabancılaşmanın temelini oluşturan doğuştan kötü, günahkâr insan düşüncesinin en büyük temsilcisi, Aurelius Augustinus'tur. 354-430 yılları arasında yaşayan Augustinus, ilk büyük Hristiyan filozof olarak kabul edilir. Nitekim Macit Gökberk, Augustinus'u "*Orta Çağ Hristiyan kültürünün gerçek öğretmeni*" felsefesini de "*Orta Çağ Hristiyan felsefesinin çıkış noktası ve temeli*"[68] olarak tanımlar. Rus araştırmacı Dmitri Şmonin, Augustinus'un varlık hiyerarşisinde Tanrı'nın en tepede bulunduğunu, ezeli, tek, ölümsüz ve mutlak olanı ifade ettiğini belirtir. [69] Maddi varlıklar, bu varlık hiyerarşisinin en altında bulunurken insanların ruhları ise Tanrı'yla fiziki varlıklar arasında ortadadır. İnsan ruhları da kendi aralarında bir hiyerarşiye sahiptir. İyi insanların ruhları, günahkâr insanların ruhlarının üstünde yer işgal ederler.[70] Augustinus'a göre en yetkin varlık olan Tanrı'nın önderliğindeki bu varlık hiyerarşisinde, her şey iyilikten pay almıştır ve kötülükten söz edilemez, kötülük, sadece iyiliğin yokluğudur. W.T. Jones'un aktarımıyla Augustinus öğretisinde, "*Bizim kötü dediğimiz şey, basitçe yaratılanın yaratıcısından kaçınılmaz ayrılığının sonucu olan bir eksiklik ve bir sonluluktur.*"[71] Bu bağlamda Augustinus düşüncesinde kötülüğü, yabancılaşma olarak ele almak mümkündür. Augustinus'un varlık hiyerarşisi düşüncesine göre, yukarıdaki varlıklar, daha aşağıdakileri yönetirler. Evrenin düzeni bu işleyişe göredir. Varlık yapısındaki düzen, olması gerektiği gibi olduğunda, her şey gereken yerde bulunduğunda, düzen ve adalet; aksi durumda ise düzensizlik hâkim

---

67 Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006, s. 37.

68 Gökberk, *age.*, s. 145.

69 Dmitri Şmonin, *Vvedeniye v srednevekovuyu filosofiyu Patristika*, Petersburg, İzd. RHGA, 2008, s. 109.

70 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'den Baudrillard'a*, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 202.

71 Jones, *age.*, s. 127.

olur. Kötülük de bu bağlamda ortaya çıkar. Cevizci'nin belirttiği gibi Augustinus'a göre "*kötülük varlık hiyerarşisinin bu düzeninin bozulması, yani düzensizlik ve bunun beraberinde getirdiği adaletsizlik, şeylerin doğal düzenlerinden uzaklaşmaları, doğal düzenlerine yabancılaşmalarıdır*."[72] Bu uzaklaşma ve yabancılaşmaya neden olan ise insanın, ruhun akıllı parçasının idaresinden çıkıp, tutku ve duygusal isteklerine göre davranmasıdır. Bundan dolayı Augustinus'a göre kötülüğün sorumlusu, Tanrı değil; insandır. "*Kötülük, yaratılmış iradenin, Tanrıya yüz çevirmesinin, sonsuz Tanrıdan uzaklaşmasının bir sonucudur.*"[73] Bu uzaklaşmanın vardığı nokta ise yabancılaşmadır. Augustinus'a göre insanın Tanrı'nın yarattığı varlık hiyerarşisindeki eşsiz adalet düzeninden çıkması, Tanrı'ya başkaldıran ilk günaha dayanır. Nitekim Augustinus *İtiraflar* adlı eserinde Tanrı'dan uzaklaşan insanı "*Efendisinden kaçan ve onun yerine bir gölgenin peşine takılan bir köle! Ne kokuşmuşluk! Ne ucube bir yaşam ve ne derin bir ölüm!*"[74] sözleriyle betimler. Augustinus'un ilk günah öğretisini yabancılaşma bağlamında önemli kılan asıl öge; insanın yabancılaşmış doğası değil; bu günahın yükünü bütün insanlığın paylaşmasıdır. Augustinus, ilk günahın yükünün tüm insanlığa bulaşmış olduğu düşüncesini savunarak, insanlığı tanrısal adalet konusunda büyük bir sorgulama ile baş başa bırakır. Nitekim çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız üzere Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* adlı eserinin kahramanı İvan Karamazov da bu sorgulamayı yapacak, elma yiyen babalarının günahının bedelini, acı çeken çocuklarının gözyaşları ile ödediği bir dünyayı kabul edemeyeceğini belirtecektir.

Orta Çağ düşüncesinde ilk günah konusunda hâkim düşünce Augustinus'un düşüncesi olsa da, tam aksi bir görüşü temsil eden Pelagius'ta (M.S 360-420) önemli bir yer

72 Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a*, s. 203.
73 *Ae.*, s. 204.
74 Augustinus, *İtiraflar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 113.

tutar. Pelagius, Augustinus'un aksine, ilk günah düşüncesinin Âdem'den insan soyuna geçtiği düşüncesini reddeder. İnsan, Tanrı'nın adaletine uygun olarak özünde iyidir ve özgür iradeye sahiptir. Kurtuluş, Augustinus'un ileri sürdüğü gibi sadece Tanrı lütfuna bağlı değil; insanın çalışma ve gayretlerine de bağlıdır.[75] Muhammet Tarakçı, Augustinus'un düşüncelerinin "*insan kendi başına kötülükten ve günahtan kaçamaz*" şeklinde özetlenebileceğini ve bu düşüncenin Pelagius'a göre yaratıcıya saygısızlık anlamı taşıdığını belirtir. Pelagius'a göre bu düşünce, insanı tanrısallığın kuklası haline getirir, oysa insan; özgür irade ve buna bağlı olarak kendi sorumluluğunu kendisi taşıyan bir varlıktır.[76] Mircea Eliade'ye göre Pelagius'un öğretisi, insan aklına ve özellikle iradesinin olanaklarına duyulan sınırsız güvene dayanır.[77] Bu bağlamda Orta Çağ'da hâkim düşünce olan Augustinus'un insanı hiçleştiren, kendi varlığına ve yaratıcı özüne yabancılaştıran öğretisine, ilk karşı çıkışın, Pelagius öğretisi ile gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Genel olarak Hristiyanlığın ilk günah anlayışı, Ortodoks Ruslar tarafından da benimsenir. Ancak ilk günah öğretisi, Ortodokslukta Katoliklikte olduğu kadar katı değildir.[78] Ortodokslukta ilk günah kabul edilir ancak Pelagius'un düşüncesine benzer biçimde miras alınmış bir suç olarak görülmez. Ortodoks inancına göre Âdem ile başlayan ilk günah, onun iradesi ile gerçekleşmiş bir itaatsizliktir. Âdem'in torunlarının ondan devraldığı miras, günaha karşılık olarak verilen ölümlülüktür. İlk günahın tüm yükü Âdem'in soyuna geçmez. Ortodoks inancına göre her insan kendi iradesiyle gerçekleştirdiği kendi eylemlerinden sorumludur. Bu bağlamda Ortodoksluk, Kato-

---

75 Dursun Ali Aykıt, "Pelagianizmin Tarihi ve Öğretileri", *İ.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı 22, 2010, s. 175-196.

76 Akt. Tarakçı, *age.,* s. 307-318.

77 Mircea Eliade, *Dinsel İnanışlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktay, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2001, s. 61.

78 Kürşat Demirci, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2005, s. 6.

likliğin düşmüş insan doğası öğretisine dayanan, kötümser bakış açısını paylaşmaz. Bu inanca göre, ilk günahla bozulan insandaki Tanrı imgesi solar, yıpranır ancak tam olarak yok olmaz. İnsan, hâlâ yaratımın tacı, Tanrı suretinde yaratılmış tek varlıktır.[79] Böylece Katolik Batıda yabancılaşmayı kaçınılmaz kılan ilk günah öğretisinin Ortodoks yorumunda, insanın değer kazandığını, özüne daha uygun olarak sorumluluk, özgürlük ve bilinç sahibi bir varlık olarak ele alındığını ve bu durumun da yabancılaşmayı daha etkisiz hale getirdiğini söylemek mümkündür. Ancak yine de ilk günah öğretisinin Hristiyanlığın temel öğretilerinden biri olarak Ortodoks mezhebinde de korunduğu görülmektedir. İnsanın doğuştan günahkâr olduğunu savunan Hristiyan düşüncesinde, günahtan kurtulma ise iki boyutlu bir yapı sergiler. İlk günahın ilk yabancılaşma olması doğrultusunda günahtan kurtuluş, aynı zamanda yabancılaşmadan kurtuluşu ifade eder. Kurtuluşun birinci boyutu; insanın günahkârlığından ancak Tanrı'nın yardımı ile kurtulabileceği düşüncesine dayanır. İsa, Tanrı'nın insanlığa yardımını simgeler. Hristiyan düşüncesine göre Tanrı insanları sevdiği için onları suçlarından kurtarmak ister ve İsa'yı bir kurtarıcı olarak gönderir. Nitekim İsa, insanın ilk günah olan suçunu üzerine alır ve ölümü ile de bu suçun kefaretini öder. Bu bağlamda insanın ilk günahın verdiği yabancılaşmadan kurtulmasının ilk yolu İsa'ya inançtır.[80] İsa ile kurtuluş, Hristiyan öğretinin temelini oluşturur. Buna göre nasıl günah tek bir kişi ile yeryüzüne gelmişse kurtuluşta yine tek bir kişi ile yani İsa ile gerçekleşecektir. Pavlus'un Romalılara Mektup'unda bu düşünce şöyle anlatılır: *"Tek bir suçun bütün insanların mahkûmiyetine yol açtığı gibi, bir doğruluk eylemi de bütün insanlara yaşam veren aklanmayı sağladı. Çünkü bir adamın söz dinlemezliği yüzünden nasıl birçoğu*

[79] Stefano Kapilupi, *"Kontsepsiya pervorodnogo greha na zapade i vostoke", Vestnik russkoy Hristiyanskoy gumanitarnoy akademi,* Tom 12, 2011, s. 150-159.

[80] Bedia Akarsu, *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu,* İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1998, s. 12.

günahkâr kılındıysa, bir adamın söz dinlemesiyle birçoğu da doğru kılınacaktır."[81] Orta Çağ edebiyatının önde gelen yazarlarından biri olan John Milton, ilk günah düşüncesini işlediği *Kayıp Cennet* adlı eserinde İsa'yı büyük insan imgesiyle ilk günahın bağışlatıcısı olarak şu sözlerle betimler:

İnsanoğlunun ilk itaatsizliği ve yasak ağacın
Tadı ölümcül olan meyvesi dünyaya
Ölüm ve acı, hepimize keder getirdi hep,
Cennetin kaybıyla birlikte, büyük insan gelene kadar[82]

Kurtuluşun ikinci boyutu ise insan iradesi ile ilgilidir. Kurtuluş için Tanrı'nın yardımını zorunlu gören Hristiyan düşüncesi, bir taraftan da insana bir sorumluluk yükler. İnsan doğuştan günahkâr olmasının yanı sıra, günaha karşı savaşmalıdır. İngiliz yazar Norman Hampson, günaha karşı savaşma düşüncesini "*Günah içinde doğmuş olan insanoğlu, çoğunluğun kaderinin sonsuza dek lanetlenme olduğunu bile bile, dünya denen bu gözyaşı vadisinin yanlışlarla dolu yollarında yürür*"[83] sözleriyle açıklar. Zeynep Sayın ise "*Tarih, insanın cennetten kovulduğu an başlar. İnsan cennetten kovulmayla kendi yaratısı olmayan bir sonsuzluktan, kendi yaratısı olan bir sorumluluğa geçer*"[84] sözleriyle Hristiyanlığın irade kavramına gönderme yapar. Hristiyan dünya görüşüne göre tüm evreni yaratan Tanrı, bu evrene müdahale etmemektedir ve insan, özgür iradeye sahiptir. Ancak Tanrı, ilk kez günahkâr insanlığı kurtarmak için İsa aracılığıyla dünya tarihine müdahale eder. İsa'nın birinci gelişi ve çarmıhta ölmesi, Tanrı'nın insanlığın kurtuluşu için

---

81 Kutsal Kitap, Pavlus'tan Romalılara Mektup, "Tanrıyla Barışmak", Romalılar 5-6, Bap 18-19, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, s. 1429.

82 John Milton, *Kayıp Cennet,* Çev. Enver Günsel, İstanbul, Pegasus Yayıncılık, 2013, s. 9.

83 Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı,* Çev. Jale Parla, İstanbul, Hürriyet V. Yayınları, 1991, s. 62.

84 Balıkçıoğlu, *age.,* s. 22.

müdahalesinin ilk aşamasıdır ve henüz tamamlanmamıştır. Altın çağın birinci adımı olan İsa'nın çarmıhta ölmesi, "*insanlık tarihinde bir devrin, hukuk ve günaha bağımlılık döneminin kapanmasını ve yeni bir devrin; iman ve sevgi aracılığıyla kurtuluş döneminin başlangıcını simgeler*".[85] İsa'nın ikinci gelişi ile tanrısal müdahale tamamlanacak ve altın çağ başlayacaktır. Altın çağ, tanrısal hükümdarlık ile karakterize olan ölümsüzlük çağı olacaktır. Böylelikle Hristiyanlığın insana yüklediği görev, Hristiyan kuralları temelinde bir yaşam sürdürmektir. Hristiyan inancında kurtuluş düşüncesinin bir diğer boyutunu kutsal kişiler, azizler oluşturur. Tanrı'ya doğrudan ulaşamayacakları hissine kapılan insanlar için kutsal kişiler yani Tanrı'nın lütfuna erişmeyi başarmış kişiler aracı olarak görülür.[86] Hristiyanlığın ilkeleri çerçevesinde biçimlenen erken dönem Rus kültüründe azizlerin önemi, edebiyat alanında da ifade bulur. Emine İnanır'ın *Rus Edebiyatı İncelemeleri* adlı eserinde belirttiği gibi erken dönem Rus edebiyatında kutsal kişilerin yaşamlarını anlatan öyküler büyük bir yer tutar. İnanır'a göre bu durumun başlıca nedeni ise insanın yaşam çizgisini iyilik doğrultusunda sürdürmesi ile kendi iradesi dışında gelişen kötü olaylar ve günahlarının bağışlanacağı düşüncesidir.[87] Nitekim dönemin başlıca edebî türlerinden biri olan Jitiyalar, ibret verici, öğretici bir amaç doğrultusunda insanlara iyiliğin yolunu, ölümden sonraki ebedi refah gibi düşünceleri ve günaha karşı tanrısal ceza korkusunu aşılamaya çalışırlar.[88] Kiev Peçerski manastırı rahibi Feodosi'nin yaşam öyküsünü anlatan *Feodosi Peçerski'nin Yaşamı* (Jitiye Feodosiya Peçerskogo) adlı eser, dönemin bu türde yazılan başlıca eserlerinden

[85] Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık,* İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 95.

[86] Abdimuhamet Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik,* Ankara, Berikan Yayın., 2013, s. 8.

[87] Emine İnanır, *Rus Edebiyatı İncelemeleri Kiev Rusya'sından XVII. Yüzyıla,* İstanbul, İ.Ü Yayınları, 2003, s. 9.

[88] Anonim, *İstoriya Russkoy literaturıy X-XVII vekov, pod redaksiyey D.S. Lihaçeva,* Moskva, Prosveşeniye, 1980, s. 43.

biridir. Dönemin bir diğer edebî türü Apokrif'[89]ler ise İncil tarihindeki kahramanlara dair efsanelerden oluşur. Dönemin bu türde yazılan başlıca eserlerinden biri *Meryem Ana'nın Acıları* (Hojdeniye bogoroditsıy po mukam) adlı eserdir. Apokrifler, sadece edebî eserler olarak değil; aynı zamanda dini, yol gösterici eserler olarak da önemli yer tutarlar. Bu eserlerde dönemin insanlarının başlıca ilgi alanlarını oluşturan dünyanın ahenksizliği, geleceği, insanın ölümden sonraki yazgısı gibi konularda ele alınır. Örneğin *Meryem Ana'nın Acıları* adlı apokrifte insanın ölümden sonraki yazgısı ele alınır. Bu eserde Meryem Ana baş melek Mihail'in eşliğinde cehenneme girer ve burada günahkârların ıstıraplarına tanık olur. Anlatıya göre Meryem Ana günahkârların acıları karşısında gözyaşlarına boğulur ve Tanrı'ya onları affetmesi için yalvarmaya karar verir. Eserde, tanrısal cezanın yanı sıra Tanrı'nın ve peygamberlerinin insanlara olan sevgisi ve merhameti de konu edilir. Bu bağlamda apokrifler kilise öğretilerinin temellendirilmesi, aşılanması, doğrulanması gibi bir misyon da taşırlar.[90] Böylece azizlerin yaşam öyküleri ve dinî metinlerin Orta Çağ insanları için bir kılavuz niteliği taşıdığı görülmektedir.

Genel olarak bakıldığında ilk günah öğretisinin ve günah kavramının Orta Çağ'ın temelini oluşturduğu görülür. Ancak ilk günaha olan yaklaşım iki boyutlu bir yapı sergiler. Rus araştırmacı Svetlana Petoşina, Orta Çağ'da ilk günah öğretisinin yabancılaşmanın temel görünümünü oluşturmasının, yabancılaşma bağlamında düalist bir yapı sergilediğini söyler. Ona göre Orta Çağ'da yabancılaşma; hem olumlu, hem de olumsuz bir anlama sahiptir: Bir taraftan yabancılaşma insanın Tanrı'yla olan ilk bağının kopmasıdır. Bunun ilk örneği ise insanın tanrısal öze yabancılaşması olarak günah işlemesidir. Diğer

---

[89] Apokrif: Yahudi ve Hristiyan dinsel efsanevi yazılarına verilen isim. Bkz. Emine İnanır, *Rus Edebiyatı İncelemeleri Kiev Rusya'sından XVII. Yüzyıla,* s. 6.

[90] Anonim, *İstoriya Russkoy literaturıy X-XVII vekov, pod redaksiyey D.S. Lihaçeva,* Moskva, Prosveşeniye, 1980, s. 46-47.

taraftan bu durum, insanın Tanrı'yla olan ilk iletişimi ve insan ruhundan maddi bir bedene geçişidir.[91] Bu bağlamda Petoşina, ilk günahı tanrısal özden kopuşla yabancılaşmanın olumsuz tarafı olarak ele alırken, insan ruhunun bir bedene bürünmesini ise olumlu bir taraf olarak görür. Erich Fromm'a göre ilk günah insan özgürlüğünün başlangıcıdır. Temelde ilk günah öğretisinden anlaşılan, insanın başlangıçta var olan doğa ile uyumunun bozulmasıdır. Bu bozulma, insanın özgürlüğe atılmış ilk adımıdır ve sonucu acıdır. Doğayı aşmak, doğadan ve yaratıcıdan yabancılaşmak, insanı çırılçıplak, utançlı hale getirir. Yalnız ve özgür, ama güçsüz ve korku doludur.[92] Orta Çağ düşüncesinin ilk günaha yüklediği temel anlam ise insanın Tanrı'nın iradesine karşı gelerek kutsal doğasını bozmuş olması ve böylece ilahi özüne yabancılaşmış olmasıdır.

2.2. Tarihin Ötesinde Yer Alan Gelecek

Orta Çağ dünyasının yabancılaşma bağlamında bir diğer etkisi, dünyevi yaşamı hiçleştirerek, insanı kendi yaşamına yabancılaştırması ve tarihin ötesinde yer alan gelecek düşüncesiyle cenneti mitleştirmesidir. Kültür tarihçisi Mılad Doueıhı, *Yeryüzü Cenneti* adlı çalışmasında cenneti, "*her şeyden önce, çoğu kez insanın en son durağı olarak düşünülen, yitik bir kökenin özlemini de içeren bir mutluluk vaadi*" olarak tanımlar. Ancak bu vaat ve özlem, insanlık tarihinde özellikle de bu tarihin başlangıcında bir eksiklik, bir yokluk anlamına gelir.[93] Hristiyan öğretisinin mitleştirdiği cennet de, dünyevi yaşamın başlangıcındaki bir yokluğa gönderme yaparak, öteki dünya yaşamını vurgular. Hristiyan öğretisine göre cennet; Mesih ile birlikte ebedi

[91] Svetlana İgorevna Petoşina, *Otçujdeniye kak sotsiokulturnıy fenomen i ponyatiye sotsialno-filosofskogo analiza,* Murmansk, Murmanski gosd. universitet, 2010, s. 23.

[92] Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış,* Çev. Semsa Yeğin, İstanbul, Payel Yayınları, 2011, s. 43.

[93] Mılad Doueıhı, *Yeryüzü Cenneti*, Çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2011, s. 15.

yaşamı, Tanrı'ya kavuşmayı ifade eder. Bu kavuşmanın gerçekleşmesi ise dünyevi yaşamın sonuna, öteki dünya düşüncesine dayanır. Orta Çağ Hristiyan dünyasında öte dünyasal düşüncenin hâkim olması, öteki dünya düşüncelerinin de merkezi bir rol oynamasını sağlar. Orta Çağ Hristiyan düşüncesine göre öteki dünyanın başlangıcı, Tanrı'nın oğlu İsa'nın melekler eşliğinde yeniden yeryüzüne gelmesinden sonraya dayanır. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi Hristiyanlıkta öteki dünya bir son değil; bir başlangıç, bir kavuşma anıdır. Bu kavuşma kurtuluş düşüncesi ile bağdaştırılır. Orta Çağ Hristiyan dünyasında öte dünyasal kurtuluş, İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesi olayı ile ilişkilidir. Bu inanışa göre İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesi, Tanrı'nın doğuştan günahkâr kullarına sevgisinin bir kanıtıdır. Nitekim Hristiyanlıkta öte dünyasal kurtuluş, İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesine dayandırılırken, kurtuluş yaşamının ise İsa'nın ikinci gelişiyle başlayacağına inanılır. Yani Hristiyanlıkta tarihin ötesinde yer alan gelecek anlayışı, ilk olarak İsa ile simgeselleşir, öte dünyasal yaşamın simgesinin İsa olduğu ve onun izinden kurtuluşa erişileceğine inanılır.

Bu bağlamda Orta Çağ'da yeryüzündeki hayattan çok, öteki dünyadaki hayatla ilgili sorunlar temel alınır. Fransız düşünür Etienne Gilson'un belirttiği gibi Orta Çağ düşüncesine göre bu dünya; özünde kötü ve bozuktur, bu yüzden ondan kaçınmak, onu yadsımak gerekmektedir.[94] Dünyevi yaşam, Orta Çağ düşüncesinde ancak Hristiyanlığın Altın Çağ düşüyle anlamlı bir hâl alır. Hristiyanlığa göre Altın Çağ döneminden önce büyük felaketler yaşanacak, ancak bu büyük felaketlerden sonra mutlu bir yaşama kavuşulacaktır. Böylelikle Hristiyanlık insanlığa gelecekte mutlu olacakları düşüncesini aşılar. Bu düşünceye göre yalnızca bedenler dirilmekle kalmayacak, İsa'nın birer yansıması olan bütün insanlar, bireysel

[94] Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu,* Çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2005, s. 111.

kurtuluşa ereceklerdir. Burada mutluluk vaadi, evrensel olarak kendini ifade eder. Tanrı'nın suretinde yaratılan bütün insanlar, katı kuralları olan kaderden kurtulacaklardır.[95] Öte dünya, bu dünyadaki yaşamı dayanılır kılan tek umuttur. Siyaset bilimcisi Francis Fukuyama'nın sözleriyle Hristiyan bakış açısından "*Yeryüzü tarihi, mahşer günüyle sona erecektir, o gün Tanrı'nın imparatorluğu başlayacak ve dünya ile dünyevi olan her şey tamamen batacaktır*."[96] Bu doğrultuda Müslüm Turan'ın sözleriyle Orta Çağ insanının öte dünyasal yaşam algısı şöyledir:

> Orta Çağ'da yaşayan Hristiyan dünyayı benimsemez ve dünyada rahatlık duymaz. Onun için yaşantının değeri kendisinin dışındadır ve yaşama değer katabilecek şey onun içkin özelliklerinde değil, göksel mutlulukla ilgili aşkın değerlerdedir. Hristiyan insan, tarihe, "az ya da çok" uzak bir gelecekte son bulacağı umut ve düşüncesiyle katlanır.[97]

Bülent Diken *İsyan, Devrim, Eleştiri* adlı eserinde "*Eskatalojik kıyametçiliğin başlangıç noktası yabancılaşma kavramıdır*" der ve eskatolojik bakış açısından var olan dünyada adaletsizlikten bol bir şey olmadığını ve hem insan hem de Tanrı kavramının yabancılaşmış olduğunu belirtir. Bu dünyanın ötesinde öbür dünya, özgürlük vaat eden gelecek dünya vardır. Fakat bu dünya ile öbür dünya arasındaki fark, nihilist kaçışçılık için bir model değildir, daha ziyade değerlerin başka değerlere dönüştürülmesine işaret eder. Ve bu iki farklı değer kümesine tekabül eden iki Tanrı vardır: yaradılışın, var olan dünyanın Tanrısı ve kurtuluşun Tanrı'sı. İkincisi, var olan dünyayı yok ederek gelecektir.[98] Bu bağlamda Orta Çağ Batı dünyasının

---

95 Russ, *age.,* s. 68.

96 Françis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan,* Çev. Zülfü Dicleli, İstanbul, Profil Yayıncılık, 2014, s. 90.

97 Müslüm Turan, *Postmodern Teori,* İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2011, s. 17.

98 Bülent Diken, *İsyan, Devrim, Eleştiri,* Çev. Can Evren, İstanbul, Metis Yayınları,

eskatolojik dünya görüşünü tanımlayan en anlamlı cümle; "*kurtuluş umuduyla bekleyen kesin bir korku dünyası*"[99]dır. Gilson, Orta Çağ Hristiyanlığının bu dünyayı hiçleştirdiği eskatolojik dünya görüşünü kökten bir kötümserlik olarak değerlendirirken, Hristiyanlığın varlığından emin olunan yegâne şeye yani dünyaya dair insanı umutsuzluğa düşürdüğünü vurgular. Bildiğimiz dünyanın karşısında yer alan gelecek cenneti ise *"Belki de hayalden başka bir şey olmayan bir dünyadır."*[100] Bu bağlamda Hristiyanlığın İsa ile biçimlenen öte dünyasal cennet vaadi, bu dünyadaki yaşamı hiçleştirerek, insanı dünyevi yaşamına yabancılaştırır. Orta Çağ tarihçisi Aron Gureviç'in tanımıyla *"Orta Çağ'da dünyevi yaşam, insanlığı sonunda Tanrıya götüren bir yolculuk olarak kavranırken insan ise bu dünyada bir "homo viatör" yani gezgin ve ruhsal ıstırap içindeki tövbekârdır."*[101] Betül Çotuksöken Orta Çağ düşüncesinin özetinin "credo ut intelligam" yani "Anlamak için inanıyorum" olduğunu söyler.[102] Bu bağlamda Orta Çağ insanının kendisini, çevresini kısaca tüm yaşamını anlamlandırmada dine ve Tanrıya başvurduğu görülür. Çotuksöken'in de belirttiği gibi değişmez Kutsal Kitap sözleri, mutlak geçerliliği olduğu sanılan anlayışlar, insanları kökten etkiler ve Orta Çağ'da hâkim olan görüşler, karşı çıkma türünden her türlü eleştiriye kapalıdır.[103] Cennet ve cehennem yani Tanrı ve şeytanın savaşı, Orta Çağ insanların bilinçlerinin temelini oluşturur. İnsan bu iki karşıt gücün savaşının bir oyuncağı gibidir âdeta. Jacques Le Goff'a göre Orta Çağ insanının yaşamı cennet ve cehennem imgesi ile son bulur. Ancak bu imge, insan ömrünün ne kadar edilgin geçtiğini vurgular ve

---

2013, s. 155.

99 Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı,* Çev. Hanife -Uğur Güven, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 203.

100 Gilson, *age.,* s. 111.

101 Aron Gruyeviç, *Ortaçağ Avrupası'nda Birey,* Çev. İlknur İgan, Zeynep Ülgen, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 1995, s. 21.

102 Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları,* İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1993, s. 14.

103 Çotuksöken *age.,* s. 36.

insanın yabancılaşmasının en yüksek, en çarpıcı ifadesidir.[104]

Genel bir değerlendirmeyle Orta Çağ düşüncesi insanın Tanrı ve din kuralları çerçevesinde belirlendiği bir evren yaratır. İnsan, yalnızca Tanrı'nın kadir-i mutlak olduğu bu düşünce geleneğinde günahkâr bir kul olarak varlık gösterir. Doğuştan ilahi özüne yabancılaşmış, Tanrı'nın cennetinden kovulmuş insanın yaşamı, bir taraftan Tanrı'nın belirlediği yazgı, diğer taraftan kendi seçimlerine bağlı olan dolayısıyla da onmaz bir çelişki içinde sürdürmek zorunda olduğu bir yaşamdır. Kurtuluş vardır, ancak bu dünyada değildir. İnsan hem doğuştan günahkâr ve ilahi özüne yabancılaşmış bir varlıktır hem de bu yabancılaşmadan kurtulması, Tanrı'nın cennetine tekrar kavuşması için çalışması gerekmektedir. Dolayısıyla, insanı derin bir yabancılaşmaya ve çaresizliğe iten Orta Çağ dünyasının genel görünümü: İnsanlığın elinden alınmış dünya, yazgı ile edilginleşen bir yaşam, kilise ve din adamlarının otoritesi ile kaybedilen sorgulama yetisi ve elde edilip edilmeyeceği ilahi bir sır olan gelecekte, tarihin ötesinde yer alan cennettir. Ancak yabancılaşma olgusu çerçevesinde yukarıda açıklamaya çalıştığımız Orta Çağ düşüncesi ve bu düşüncenin insanı derin bir yabancılaşmaya sürükleyen değerleri kanımızca genel olarak Katolikliğin, kimi noktalarda ise Ortodoksluğun dinin gerçek özüne yabancılaşması, yozlaşmasının sonucudur ve bir bütün olarak bu mezheplere veya Hristiyanlığa ithaf edilmemelidir. Nitekim Rusya'da din felsefesinin başlıca temsilcilerinden biri olan Vasili Rozanov, İsa öğretileri ile biçimlenen erken Hristiyanlık ile Hristiyanlığın sonraki dönemlerindeki kilise biçimi arasında ayrım yaparak, Orta Çağ Hristiyanlığının yozlaşmış yapısını vurgular. Düşünüre göre, aydınlık Hristiyanlık, (svetloye hristianstvo) temel olarak Tanrı ve insanın birliğine dayanan, insanın tanrısal bir varlık olarak görüldüğü ilk Hristiyanlıktır.

[104] Goff, *age.*, s. 172.

Bu dönemde insanın günahkârlığı onun mükemmelliği önünde engel değildir; İsa'nın çarmıha gerilmesi bu günahın bedeli olarak ödenmiştir. İsa'nın çarmıha gerilmesi, günahtan arınma ve insanın tanrısal doğasının yenilenmesi demektir. Karanlık Hristiyanlıkta ise (temnoye hristianstvo) kilise, günahı; İsa'nın çarmıha gerilmesinden çok daha güçlü görür. İsa'nın çarmıha gerildiği Golgotha tepesi burada insanın kurtuluşunu değil; İsa'nın acılarını simgeler. Rozanov'a göre karanlık Hristiyanlık, Orta Çağ kilise Hristiyanlığıdır.[105] Rozanov'un bu düşüncelerinden yola çıkıp, Orta Çağ'da dinin yozlaşmış biçimleri ile insanı bütünsel bir yabancılaşmaya sürükleyen karanlığa karşı her iki mezhebin de ortak kutsal kitabı olan İncil'e doğrudan başvurduğumuzda düşünürün sözünü ettiği aydınlık Hristiyanlığın, İncil'de yer alan Kaybolan Oğul Benzetmesi[106] başlıklı bölümde ifade bulduğunu görmek mümkündür. Tanrı'ya yabancılaşan her bir insan, kaybettiği birliği geri kazanma imkânına sahiptir.[107] Yeter ki yitik oğul gibi ölmüş olsa da, yeniden dirilsin. Hristiyanlığın insanı tüm günahları, yitişleri ile kabul eden bu aydınlık biçimi, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde inceleyeceğimiz üzere Dostoyevski'nin yaratıcılığında da yer bulacak, yabancılaşmanın, yozlaşmanın olmadığı ideal toplumsal yaşamın merkezini oluşturacaktır.

---

105 Akt. İgor İvanoviç Yevlampiyev, *Filosofiya çeloveka v tvorçestve F. Dostoyevskogo (ot rannıyh proizvedeni k bratyam Karamazovıym),* S. Petersburg, İzd. RHGA, 2012, s. 9-12.

106 Kaybolan Oğul Benzetmesi: Luka İncil'inde geçen bu hikâyeye göre iki oğlu olan bir adam bir gün küçük oğlunun isteği üzerine servetini iki oğlu arasında paylaştırır. Ancak küçük oğul kendi payına düşeni aldıktan sonra babasını bırakıp uzak bir ülkeye gider. Burada eğlenceye dalıp tüm servetini bitirir. Çalışıp ekmeğini kazanmak için uğraşır ancak baba evinde hiç görmediği bir yaşamla, açlıkla karşı karşıya kalır. Pişman olup baba evine döndüğünde babası hiç sitem etmeden onu kucaklayıp bağrına basar. Ölüp yaşama dönen, kaybolmuşken bulunan oğlu için eğlenceler düzenler. Bkz. Kutsal Kitap, Luka, 14,15, Bap 11-31, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, s. 1310-1311.

107 Vladislav Baçinin, *Teologiya, sotsiologiya i antropologiya literaturı (vokrug Dostoyevskogo),* Kiev, İzd. Duh i litera, 2012, s. 114.

3. RÖNESANS: PROMETHEUS İMGESİ İLE MODERN YABANCILAŞMANIN BAŞLANGICI

Rönesans, uzun bir dönemi kapsayan Orta Çağ toplumsal ve siyasi yaşamındaki ahlaki değerlerin çöküşüne bir tepki olarak doğar. İlk olarak İtalya'da ortaya çıkan bu kültür; Jacob Burckhardt'ın tanımıyla "*Orta Çağ'da insanları rüyada veya yarı uyanık bir haldeymiş gibi tutan bilincin üstünü kapatan örtünün, ilk defa İtalya'da uçup havalanmasıdır*".[108] Rönesans kavramı *"yeni bir doğuş*[109]*, yenilenme, yeni bir düşünce, buluş, ruhun ve insani varlığın yenilenmesi*"[110] gibi olgulara gönderme yapar. Rönesans, Avrupa tarihinin dönüm noktalarından birini oluşturur. Ancak bu dönüm noktası, geçmişten ani bir kopuşu değil; aşamalı bir değişim sürecini ifade eder. Bu aşamalı değişim sürecine etki eden faktörler arasında, coğrafi keşifler önemli bir yer tutar. Temelleri Nicolaus Copernicus tarafından atılan ve Galileo Galilei tarafından ilk kez dile getirilen dünyanın güneşin çevresinde döndüğü düşüncesi ile Tanrı'nın merkezinde olduğu, belli bir amaç doğrultusunda ve bir plana göre yaratılmış doğa anlayışı terk edilmeye, insanın evrenin merkezine yerleştirildiği bilimsel bir doğa anlayışı gelişmeye başlar.

Rönesans'ın düşünsel temellerinin oluşmasında, 1453 yılında Konstantinopol'ün Osmanlılar tarafından fethedilmesi de önemli bir yer tutar. Konstantinopol'ün fethedilmesinin ardından, Orta Çağ'ın eskatalojik dünya görüşü büyük bir sıç-

---

108 Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü,* Çev. Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul, Okuyanus Yayınları, 2013, s. 175.

109 Yeniden doğuş kavramı (vozrojdeniye) ilk kez Georgio Vassari (1511-1574) tarafından 16.yüzyılın ortasında İtalyan ressam, heykeltıraş ve mimarlara dair kaleme aldığı çalışmasında kullanılır. Vassari, bu kavrama, sanatların yeniden doğuşu, gelişmesi, büyümesi anlamını yükler. Bkz. Nataliya Krelenko, *İstoriya kulturı ot vozrojdeniya do moderna,* Moskva, İzd. İnfra-m, 2014, s. 7.

110 Anne Baudart, François Chenet vd., *Felsefe Tarihi Cilt II, Modern Dünyanın Yaratılması,* Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s, 136.

rama yaşar ve dünyanın sonunun geldiğine dair karamsar bakış açısı yeniden güçlenir. Ancak beklentiler boşa çıkıp, dünya var olmaya devam edince, Batı dünyasında Rönesans'ın temelini oluşturan eleştirel düşünce oluşmaya başlar. Konstantinopol'ün fethinin Rönesans'ın doğuşuna bir diğer etkisi, Bizans'ın yıkılışının ardından buradaki insanların Orta Çağ Avrupa'sında henüz bilinmeyen ancak Bizans'ta korunmuş olan Antik kültür geleneklerini ve eserlerini de yanlarına alarak Avrupa'ya gitmeleridir.[111] Bizans'ın fethedilmesinin ekonomik temelleri de ilerleme bağlamında Rönesans kültürünün oluşmasında önemli bir açı oluşturur. Boris Kagarlitsky, bu durumu şöyle açıklar: *"Bizans'ın düşüşü bir ticaret krizinin doğmasına ve yeni ticaret yollarının araştırılmasına neden olur; bu ise Amerika'nın keşfine giden yolu açar ve Hindistan'a yolculuklar düzenlenmesini sağlar*."[112] Bu gelişmeler, kapitalist dünya görüşünün ortaya çıkmasında büyük rol oynar. Nitekim kapitalist bakış açısı da modern dünya değerlerinin kilit kavramlarından biri olarak gelecek yüzyılların temel belirleyeni haline gelecektir. Rönesans, bu bağlamda düşünsel, ekonomik ve toplumsal alanlarda Avrupa tarihinin en önemli dönüm noktalarından biridir. Bu dönemde tarihsel olarak doğanın hâkimiyetinden Tanrı hâkimiyetine geçen insanlık, yeni bir liman olarak kendi varlığına sığınır. Tanrı merkezli (teosentrik) dünya görüşünden insan merkezci (antroposentrik) dünya görüşüne geçiş, araştırmacı Ludmila Çernaya'nın belirttiği gibi insan, kültür ve evrene dair yeni bakış açıları getirir:

> Tanrı merkezci dünya görüşünde mutlaklık, kültürün statikliği, insanın kapalılığı, dogmatizm, muhafazakâr gelenekler, nicelik, eşitlik ilkesi egemenken; insan merkezci dünya görüşünde izafilik, yenilik ilkesi, kültürün dinamikliği, insa-

[111] Yelena Viktorovna Aralova, "*Duhovnost i gumanizm epohi vozrojdeniya*", *İdei i smıysl, Vlast,* No:3, 2015, s. 48-52.

[112] Boris Kagarlitsky, *Çevrenin İmparatorluğu Rusya ve Dünya Sistemi,* Çev. Esin Soğancılar, Ankara, Phoenix Yayınları, 2007, s. 15.

nın açıklığı, geleneklerin gelişmesi, nitelik ilkesi, eşitsizlik ilkesi egemendir.[113]

Rus araştırmacı Svetlana Petoşina da Tanrı'nın işlevlerinin insana yüklenmesinin, Rönesans çağının en karakteristik özelliklerinden olduğunu belirtir ve bu dönemde yaygınlaşan insan merkezci dünya görüşünü şu sözlerle açıklar: *"Tanrı'nın yarattığı tüm dünya, insan yeteneklerinin hayata geçirilmesi için vardır; tanrı insana akıl, sezgi, yetenek, bellek ve düşünce gücü gibi pek çok tanrısal güç vermiştir ve insan bu güçlerle kendi mutluluğunu kendisi yaratabilir."*[114] Bu bağlamda Rönesans sürecinde insanın merkeze konulmasıyla başlayan bir dünyevileşme süreci söz konusudur. Nitekim araştırmacı yazar Müslüm Turan da dünyevileşme sürecinin Rönesans ile temellendiğini belirtir ve "*bu süreçte dünya hiçbir eskatolojik, yani öte dünyasal bir beklentiyle avunmaya olanak vermeyecek biçimde tümüyle dünyasal terim ve kavramlarla kuşatılır"*[115] sözleriyle düşüncelerini açıklar. Macit Gökberk de Rönesans'ı, "*Orta Çağ'ın dinî kültürü yerine, her bakımdan bu dünyaya ait olan, artık öbür dünyaya değil de bu dünyaya bağlı olmak isteyen bir kültürün kurulmaya başladığı çağ*"[116] olarak tanımlar. Ancak Rönesans çağında Tanrı ve din düşüncesinin tam olarak ortadan kalktığını söylemek doğru olmayacaktır. Bu dönemde yaşanan değişimin dinî yaşamın terk edilmesi biçiminde değil de; daha çok dinin, bilim ve sanat üzerindeki denetiminin sorgulanması bağlamında bir daralma yaşadığı biçimde olduğu söylenebilir. Rus düşünür Konstantin Sergeyev de Rönesans çağında Tanrı'ya olan inancın kaybolmadığını, ancak yavaş yavaş sadece Tanrı'ya güvenmenin ve pasif bir şekilde İsa'nın ikinci gelişinin beklenmesinin gereksiz

[113] Ludmila Çernaya, *Russkaya kultura perehodno goperioda ot srednevekovya k novomu vremeni,* Moskva, Yazıki Russkoy kulturıy, 1999, s. 44.
[114] Petoşina, *age.,* s. 24.
[115] Turan, *age.,* s. 19.
[116] Gökberk, *age.,* s. 208.

olduğu düşüncesinin yaygınlaşmaya başladığını belirtir.[117] Böylece Rönesans ile birlikte Orta Çağ'ın eskatalojik dünya anlayışının insana yüklediği pasif bekleyişin karşısına, insan çabasının yerleştiği görülür. Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Rönesans'ın doğuşunda Bizanslı düşünürlerin Konstantinopol'ün fethinden sonra Avrupa'ya gitmeleri büyük rol oynar. Beraberinde götürdükleri Antik kültür, Rönesans düşüncesinin temellerini atar. Bu bağlamda Rönesans, Antik kültürün yeniden canlandırılması olarak da ele alınır.

Antik çağa geri dönüşün en önemli sonuçlarından biri, dinin egemenliğin önüne geçmesi ve kısmen Hristiyanlık öncesi çağa ve pagan mitolojiye geri dönerek bir ölçüde sekülerleşme ile sonuçlanmasıdır.[118] Antik çağ dünyası içinde yer alan aşkın olmayan gelenek, hümanist düşüncenin temellerini atar. Nitekim hümanist düşüncenin kökenlerinin Antik Yunan düşüncesinin önemli felsefi akımlarından biri olan Sofistlere dayandığı yaygın görüşlerden biridir. Felsefe tarihçisi Walter Kranz'a göre Sofistler, "*bütün her şeyin ölçüsü insandır*"[119] anlayışlarıyla hümanist düşüncenin insan merkezliliğinin temelini atmış olurlar. Rönesans içinde gelişen en önemli akım olan hümanizm, Orta Çağ'da yok olan bireyin yeniden doğuşunu simgeler. Jacqueline Russ'a göre insanın iradesinin ve özgürlüğünün keşfine dayanan hümanizmin temel özellikleri, "*insanın sahip olduğu değerin yüceltilmesi, insana ve bütün bir yaradılışa dair iyimser bir bakış açısı, insanın ebedi bir nitelik kazandığı bir yaşam sanatı yaratma çabasıdır*".[120] Rus araştırmacı Aleksandr Gorfunkel, *Rönesans Çağı Felsefesi* (Filosofiya epohi vozrojdeniya) adlı eserinde, hümanist felsefenin insan merkezciliğinin

---

117 Konstantin Sergeyev, *Renessansnıye osnovaniya antropotsentrizma,* S. Petersburg, Nauka, 2007, s. 15.

118 Jack Goody, *Rönesanslar,* Çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 77.

119 Walter Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984, s. 194.

120 Russ, *age.,* s. 116.

sadece ilginin ontolojik sorunlardan etik sorunlara kaydırılması anlamına gelmediğini; aynı zamanda tüm yaşam tablosunun yenilenmesi ve merkezi bir tema olan tanrısal güçle, doğanın gücüne olan yaklaşımda yeni bir anlayış anlamına da geldiğini belirtir. Bu doğrultuda Gorfunkel'e göre hümanistler için insanın dünyevi yaşamı en önemli konulardan biridir ve hümanist felsefe, dünyayı acı ve gözyaşı yuvası olarak değil; insan faaliyetlerinin, insanın yaşam alanı olarak ele alır. İnsan, maddi ve manevi yapısıyla bir bütündür ve ulaşılması gereken de bu iki temel insan yapısı arasındaki uyumdur.[121] Bu bağlamda Rönesans hümanizminin insana olan yaklaşımı, Orta Çağ Hristiyan öğretisinin hiçlikle özdeşleştirdiği dünya ve dünyevi olan her şeyden yabancılaşmaya dayalı çileci yaklaşımına karşıtlık oluşturur. Rönesans'ı modern yabancılaşmanın merkezine yerleştirmemize neden olan düşünce ise yabancılaşma olgusunun genel olarak modern dünyaya özgü bir sorun olarak kabul edilmesi ve modern dünyanın temellerinin de Rönesans döneminde atıldığının varsayılmasıdır. Çalışmamız kapsamında bizi ilgilendiren bir diğer nokta ise Rönesans döneminin, Rusya ve Batı arasındaki tarihsel, toplumsal politik gelişme süreçlerini farklılaşması noktasında oynadığı roldür. Modern dünyanın temellerinin atıldığı bir dönem olarak Rönesans'a dönersek, İtalya'da başlayan Rönesans kültürü, yalnızca kültür, sanat ve bilim açısından değil; ekonomik kalkınma ve kapitalizmin doğuşu gibi açılardan da modernitenin ortaya çıkışında bir dönüm noktası olarak görülür. Antropolog Jack Goody gibi kimi düşünürler, Rönesans'ı modernitenin ya da kapitalizmin kilit noktası olarak görme eğilimine karşı çıksalar da, bu görüş, Avrupa düşünürleri tarafından genel kabul gören bir görüştür. Goody'nin de belirttiği üzere Avrupalılara göre Rönesans, modern tarihin başlangıcının bu kıtaya özgü belirli bir evresini

[121] Aleksandr Haymoviç Gorfunkel, *Filosofiya epohi vozrojdeniya*, Moskva, İzdatelstvo URSS, 2014, s. 40-41.

oluşturur ve Rönesans olmadan modernleşme de olmayacaktır. Goody'e göre Avrupalıların Rönesans'ı böylesine çarpıcı bir dönem olarak görmelerinin nedeni, kısmen Rönesans çağından önceki Orta Çağ alacakaranlığıdır.[122] Konumuz açısından önem taşıyan nokta ise Rönesans ile temelleri atılan modern değerlerin getirdiği dönüşüm ve bu dönüşümün yarattığı sorunlardır. Nitekim Fransız yazar Rene Guenon, Rönesans ve Rönesans'ın bir sonucu olarak gelişen reformasyonun bir yükselişten ziyade, derin bir düşüşü ifade ettiğini belirtir. Ona göre biri bilim ve sanat alanında, diğeri dinsel alanda, geleneksel ruhla bağların kesin olarak kopmasıdır. Bu doğrultuda Guenon, bu dönemi *"yeryüzünü fethetmek bahanesiyle gökyüzüne yüz çevirmek"*[123] düşüncesi ile özetlenebilecek bir dönem olarak tanımlar.

Rus araştırmacı Vladimir Lukov da Rönesans'ın insan merkezciliğinin bir diğer yüzünün egoizm, ahlaki sınırlardan kurtulma, bunun doğal sonucu olarak çıkarcılık ve katılık olduğunu dile getirir.[124] Benzer bir şekilde Erich Fromm da, "*Orta Çağ dünyası yıkıldığında, Batı insanı en cüretkâr düşlerini ve hayallerini nihayet gerçekleştirme şansını elde eder*" sözleriyle Rönesans ile gelişen yenidünyadaki gelişmeleri insanlık açısından değerlendirir. Fromm'a göre, Orta Çağın yıkılmasıyla insanlar kendilerini totaliter kilisenin otoritesinden, geleneksel düşünce tarzının yükünden ve coğrafi sınırlamalardan kurtarırlar. Umulmadık ölçüde büyük üretim güçlerini ortaya çıkaran yeni bir bilim yaratırlar. Ancak Fromm, tüm bunlara karşılık şu soruyu sorar: *"Ama biz bugün neredeyiz?"*[125] Fromm'un bu sorusu, Rönesans'ı modern yabancılaşma olgusunun başlangıç noktası olarak almamızın nedenini açık bir

---

122 Goody, *age.,* s. 14.

123 Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Mahmut Kanık, Ankara, Hece Yayınları, 2012, s. 47.

124 Vladimir Andreyeviç Lukov, **"***Epoha vozrojdeniya", Ensiklopediya gumanitarnıh nauk,* No:1, 2013, s. 299-303.

125 Erich Fromm, *Çağdaş Toplumların Geleceği*, Çev. Aydın Arıtan, Kaan Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 13.

şekilde ortaya koymaktadır. Rönesans çağında, yeni hümanist kültürün simgesi olarak Orta Çağ'da insanı günahın girdabına sokan Âdem'in yerine, kahramansı bir imge olarak Prometheus geçirilir.[126] Nitekim modern yabancılaşmanın başlangıcının Prometheus ile ilgisi, insanlığın Rönesans'tan bu yana Prometheus ile özdeşleştirilmesine dayandırılır. Jaccqueline Russ, "*Prometheus, insanlığın atılımını ve dinamizmini temsil eder*" der ve Rönesans'tan başlayarak, insanlığın Prometheus ile özdeşleştiğini, insanlığın dünyanın ve doğanın güçlerini fethetmek için çabaladığını belirtir. Araştırmacıya göre bu dönemde nesneleri dönüştürme arzusu baskın çıkan yaratıcı insanlık, her şeye meydan okuyarak kazanır.[127] Tanrılardan ateşi çalarak insanlara armağan eden, Tanrıların iradesine karşı kendi iradesini ilan eden Prometheus, "*İnsan olma çizgisini başlatan kişiliktir*".[128] Romen yazar Carl Kerenyi de "*Prometheus'un adağı bir kurtuluş eylemi, dünyamızın tesisidir*" sözleriyle insanlık tarihini Prometheus ile özdeşleştirir ancak Prometheus'un önemini iki açıdan yorumlar. Araştırmacıya göre Prometheus'un özelliği; hem insanların yozlaşma kaynağı hem de insanı ateşle ve varlığını ebedileştirmenin vasıtasıyla tanıştıran kurtuluş olmasından kaynaklanır.[129] Bu bağlamda Prometheus[130] yozlaşmanın, yani yabancılaşmanın kaynağı olarak modern dünyanın başlangıcını temsil eder. Prometheus'a insanoğluna acıyı ve derdi getiren Altın çağın son bul-

126 Gorfunkel, *age.,* s. 50.

127 Russ, *age.,* s. 82.

128 Afşar Timuçin, *Özgür Prometheus,* İstanbul, Bulut Yayınları, 2002, s. 14.

129 Kerenyi, *age.,* s. 65.

130 Prometheus ile modern insanı özdeşleştirmemizin bir diğer nedeni Prometheus'un insanın yaratıcısı olduğu düşüncesidir. Bu düşüncenin ortaya çıkışı M.Ö. IV. yüzyıla dayanır. Bu söylenceye göre Prometheus, suya ya da gözyaşlarına kil karıştırarak ölümlü ilk varlığın bedenine biçim verir. Sonra çamurdan yapılmış bir bedene yaşam soluğunu üfler. Bir başka söylenceye göre ise Prometheus ilk insanın yalnızca yapıcısıdır, yani yalnızca insanı biçimlendirendir, ilk insana hayatı, ruhu veren ise Athena'dır. Bkz. Bedrettin Cömert, *Mitoloji ve İkonografi*, Ankara, De Ki Basım Yayım LTD., 2010, s. 25.

masını sağlayan, yabancılaşmanın kaynağı olarak yaklaşan ilk isim Hesiodos'tur. Zühre İndirkaş'a göre Hesiodos'tan sonra tragedya yazarı Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus* adlı eserinde insanlığa ateşi bahşeden böylelikle aklın ve bilincin önünü açan bir kurtarıcı yaratır.[131] Zeus'a karşı insanlığı savunan Prometheus ile özdeşleşen Rönesans, akıl ve bilim düşüncesinin temellerinin atıldığı, insanın iradesinin, tanrısal iradeye meydan okuduğu bir çağ olarak, bir taraftan insanlığın büyük atılımını, dinamizmini, yeniden doğuşunu simgelerken bir taraftan da modern dünyanın sorunlarına kaynaklık etmiş olur, yani modern yabancılaşmayı başlatan nokta olur diyebiliriz. Nitekim Çiğdem Dürüşken'e göre Prometheus'un ateşi çalıp insanlığa hediye etme girişimi, öncelikle insanın Tanrılara rağmen kendi başına karar verme ve verdiği kararları uygulama istediği göstermesinin yanı sıra, insan doğasındaki teknik bilgiye olan yatkınlığın delilidir. Prometheus tanrılardan ateşi çalarken, kendi yaptığı bir alet olan rezene sapını kullanır. Bu ateş tanrısal bir sırdır ve Prometheus, kendi hayatını göz ardı ederek insanlığa armağan eder. Çünkü ateşi elde eden insanoğlu artık aklını ve zekâsını kullanarak gelişmeye başlayacaktır.[132] Dürüşken, Prometheus'u anlamak demek, "*elinize aldığınız her aletin özünde insan aklının ve ruhunun somutlaşmış bir gösterisine tanık olmak demektir*" der. Ona göre insanoğlu, Prometheus sayesinde aklını maddeyle buluşturur ve buna da sanatsal duyuşunu katar. Yani insan bir taraftan maddeyi işine yarar bir hale getirmeyi öğrenirken bir taraftan da maddeye ruhunu katmayı öğrenir. Tüm bunların sonunda da madde ile yaşamını düzenlemenin yollarına egemen olur ve medeniyet tarihini başlatır. Dürüşken'e göre tanrılar böyle olmasını istemedikleri için ateşi insanlardan saklarlar, çünkü ateşin bilgisi, medeniyetin başlatıcısı olarak tanrıların gücünü değersizleştir-

131 Zühre İndirkaş, *Mitolojiden Alegoriye*, İstanbul, Tekhne Yayınları, 2015, s. 19-21.
132 Dürüşken, *age.*, s. 37.

mektedir.[133] Ne var ki 19. yüzyılda Batı dünyası örneğinde ele alacağımız üzere, bu madde; insanın kendi yarattığı güçlerin kölesi olduğu bir dünya yaratması ile sonuçlanacaktır.

Bu doğrultuda Prometheus ile simgelenen Rönesans ideallerinin yarattığı yeni insanın temel özellikleri; cesareti, enerjisi, yaratma hırsı ile gelenek ve kurallara itaatten kendini kurtarmış olmasıdır. Rönesans çağında Orta Çağ'ın pasif yaşamı; yeni ve aktif yaşam idealiyle yer değiştirir. Varoluşun temel amacı aktif yaşam ideali ekseninde yeni yerler kurmak, yeni topraklar fethetmek olurken, sanatsal yaratıcılık ise dünyevi yaşama iz bırakma haline gelir. Bu bağlamda Rönesans çağında sanat, en parlak dönemlerinden birini yaşarken, Nataliya Krelenko'nun belirttiği gibi yaratıcı insan, en yüksek değere sahip insan olarak görülür.[134] Orta Çağ'da insan; maddi ve manevi olmak üzere iki temelde ele alınan maddi tarafını bedenin, manevi tarafını da ruhun oluşturduğu düalist algılanan bir varlıktır. Bu düşüncede, maddi tarafı oluşturan beden; aşağılanıp, hor görülürken; manevi tarafı oluşturan ruh ise yüceltilir. Rönesans da ise insan ruh ve beden bütünlüğü içinde anlamlı görülür. Bu düşüncenin ifadesi hümanizmdir. Hümanistlerin dünya görüşleri insanın dünyevi yaşam sorunlarının çözümüne odaklanır. Hümanizmin anlamsal özü, özgürce kendini geliştirebilen yeni birey kavramıdır. Rönesans çağında insan ölümlü bir Tanrı olarak düşünülür. Nitekim bu düşünce ekseninde Rönesans'ın özü, insanın tanrısal yaratımın tacı olduğu ve dünyevi yaşamın bağımsız bir değer ve anlama sahip olduğu düşüncesinden oluşur. Çağın temel yaklaşımının hümanizm olarak adlandırılmasından da anlaşıldığı üzere Rönesans'ın tüm dünya görüşünü; insan olanaklarının ve yeteneklerinin yüceltilmesi oluşturur. Bu bağlamda Orta Çağ'ın Tanrı merkezci düşüncesininin yerini Rönesans çağında insan

133 *Ae.,* s. 38-39.
134 Krelenko, *age.,* s. 16.

merkezcilik alır. İnsan, Tanrı'nın en mükemmel yaratımı olarak, felsefe ve sanatın merkezine yerleşir. Rönesans'ın insan merkezciliğinin özünü yansıtan hümanist yazarlardan biri Pico Della Mirandola'dır. Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev* adlı eserinde Tanrı'nın insana şöyle seslendiğini yazar:

> Seni dünyanın tam ortasına koyduk, baktığın yerden dünyadaki her şeyi daha rahat görebilesin diye. Seni ne yersel, ne göksel, ne ölümlü, ne ölümsüz olarak yarattık; özgür, olağandışı bir yontucu gibi kendini kendi seçiminle biçimleyebilesin diye.[135]

Rönesans çağındaki yeni yaşam koşulları, Hristiyanlığın itaat ve dünyevi yaşama kayıtsızlık gibi ideallerinden vazgeçmeyi gerektirir. Bu yâdsıma ruhu, Rönesans kültürünün temel belirleyenlerinden biridir. Ancak bu dönemde Hristiyan öğretisinin tam olarak ortadan kalktığı da söylenemez. Kilise ve din adamlarına yönelik eleştiriler oldukça yaygın ve sert iken, Hristiyan öğreti için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bununla beraber dönemin hümanistleri, sadece din adamlarının yanlışlarını değil; Orta Çağ'ın reddettiği dünya anlayışına, dünyadan yabancılaşma anlayışına da karşı çıkarlar.[136] Rönesans düşüncesinin Orta Çağ ile karşılaştırıldığında özeti, "*Orta Çağ'ın otoritelerle, Rönesans'ın ise ideallerle*"[137] belirlenmesidir. İtalyan düşünür Giorgio De Santillana, bütün çağların geçiş çağları olduğunu ama bazı çağların bu özelliğinin diğerine göre çok daha belirgin olduğunu belirtir. Ona göre Rönesans, bir yeniden kuruluş olmanın çok ötesinde, *"tüm cephe boyunca gerçekleştirilen hızlı bir hücumdur ve bu hücum bireyi şaşkına çeviren yeniliklerin hızıyla olup biten, kendini üç yüzyıldan az bir süre*

---

135 Pico Della Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Kitabevi Yayınları, 2013, s. 20.

136 Krelenko, *age.,* s. 16-20

137 Elena V. Aralova, "Duhovnost i gumanizmepohivozrojdeniya", *Vlast,* No:3, 2015, s. 48-52.

içerisinde bilim çağının sonu gelmez akışına kaptırmış bir yükseliştir."[138] Yazar Jerry Brotton'a göre Rönesans'ın Avrupa kültürü içinde Orta Çağ'dan kesin olarak kopuşunu temsil eden ve insanlık ile onun dünya üzerindeki yeri hakkında modern bir anlayış getiren belirleyici bir tarihsel dönemi tanımladığını ilk dile getiren düşünür Jules Michelet'tir.[139] Nitekim Michelet, Rönesans'ı "*dünyanın ve insanın keşfi*" olarak tanımlar ve insanın bu yüzyılda kendi benliğini yeniden bulduğunu belirtir.[140] Rönesans'la sorgulanan Orta Çağ dünyasından çıkıldığında, bu ruhun edebiyatta da karşılığını bulduğunu görülür. Rönesans döneminde edebiyatta yabancılaşma konusu, Rönesans'ın modern düşüncenin temelini atarak Orta Çağ'ın yabancılaşmış toplum ve insanına karşıt bir bakış açısıyla yeni bir dünya, toplum ve birey yaratma çabasıyla bağlantılıdır. Bu bağlamda Rönesans edebiyatında, yabancılaşmış kahramanlardan çok, yabancılaşmış dünyaya karşı çıkan ülküler ve kahramanlarla karşılaşılır. Berke Vardar, *Fransız Edebiyatı* adlı eserinde Rönesans çağında edebî idealleri şöyle açıklar:

> Batı dünyasının Orta Çağ'ın düşünce, sanat ve edebiyat geleneklerinden sıyrılarak Antik düşünce, sanat ve edebiyat anlayışına yeni bir açıdan bakarak yenilenme çabasını ifade eden Rönesans akımıyla Avrupalılar Orta Çağ Hristiyanlığının dar kalıplarından kurtulmuşlar, bütün yeteneklerini en düzenli bir biçimde geliştirerek mükemmel insan ülküsünü gerçekleştirme yolunu tutmuşlardır. Aklın ışığında tabiata hükmetmek isteyen, dinin öbür dünyada vaat ettiği cennete gitmeyi beklemeden, dünya üzerindeyken mutlu yaşamayı arzulayan, estetik duyguları, manevi yetenekleri gelişmiş

138 Girogio De Santillana, *Seçme Metinlerle Rönesans Filozofları*, Çev. İbrahim Yıldız, Aydın Gelmez, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012, s. 5.

139 Jerry Brotton, *Rönesans,* Çev. Hakan Güri, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2012, s. 19.

140 Jules Michelet, *Rönesans,* Çev. Kazım Berker, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 1998, s. 5.

kimsedir bu ülküde canlanan insan.[141]

Vardar'a göre böylece Hristiyanlığın doğa dışına sürüklemeye çalıştığı insan, hem dış tabiata açılır hem de kendi tabiatını, iç dünyasını fetheder. Yani bakışlar, dinî olandan insani olana çevrilir. Bakışların dinden insana kaydığı Orta Çağ'ın doğuştan günahkâr insan imgesinin silinmeye başladığı bu dönemde, yabancılaşmış toplum biçimine karşı ütopyalar, Rönesans'ın yenidünyasını simgelerler. Bu çerçevede Rönesans ütopyalarını yabancılaşmış Orta Çağ toplumuna bir tepki olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Ütopya yazarları yozlaşmanın ya da çürümenin tüm biçimlerini ifşa ederler. "*Ütopya'da insanın gerçek büyüklüğünü elinden alan aşırı pasifliğe karşı bir uyarı vardır. İnsan kaderini kendi yapan bir varlık olarak yer alır ütopya'da.*"[142] Rönesans kültürünün yarattığı ütopyalardan ilki, Thomas More'un aynı adı taşıyan eseridir. Eserde yaşamın tüm alanlarında tam bir huzur ve eşitliğin hâkim olduğu bir ortam çizilir. "*Ütopya dışındaki ülkelerin çoğunda olduğu gibi hiç kimse sabahtan akşama kadar esir gibi çalıştırılmaz*"[143] Herkes istediği dine inanmakta özgürdür. Bu kurala uymayan, başkasının inancına karışan biri, sürgün ya da kölelikle cezalandırılır. Savaş, insandan çok hayvanlara özgü ve gene insanın doğasına zarar veren bir şey olarak görülür. Sadece savaşta ele geçirilen esirler köle olabilir burada, bunun dışında Ütopya'da köle olanlar ya bir suç işlemişlerdir ya da başka ülkelerde ölüm cezasına çarptırılan kişilerdir.[144] Hiyerarşiye dayalı Orta Çağ toplumu ile karşılaştırıldığında More'un Ütopya'da yarattığı toplum, eşitlik üzerine kuruludur. More, burada "*toplumsal kötülüklerin nedenlerinin tanrı, alın yazısı*

141 Berke Vardar, *Fransız Edebiyatı*, İstanbul, Multilingual Yayınları, 2005, s. 51-52.
142 Baudart, Chenet, vd., *age.,* s. 177-181.
143 Thomas More, *Ütopya,* Çev. Necmiye Uçansoy, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2005, s. 83.
144 More, *age.,* s. 124.

veya doğuştan gelen günahlar olmadığını, bunların insan tarafından oluşturulan toplumsal yapıdan kaynaklandığını"[145] ileri sürer.

Rönesans döneminde yaşayan bir diğer ütopya yazarı Francıs Bacon'dır. Bacon, Rönesans döneminde oluşturulacağına inandığı yeni toplum için önce eskinin yanlışlarından kurtulmak gerektiğini savunur ve bu kurtuluş sürecini idoller kuramı[146] ile açıklar. Geçmişin etkilerinden sıyrılmak gerektiğini düşünen ve yeni bir toplum öngören Bacon, bu bağlamda Yeni Atlantis adlı ütopyasında Ben Salem adasının tüm kültürlerden kopuk ama eşit, düzenli, insancıl geleneklerle yönetilen yaşantısını anlatır. Alman düşünür Ernst Bloch, Yeni Atlantis'i, tekniğe dayalı mutlu bir ada olarak tanımlar. Ona göre Bacon burada *"çeşitli deneylerden, teknik aletlerden bahseder. Çünkü bütün bunlar onun gözünde insan egemenliğinin temelleridir ve teknik ütopyayı toplumsal bir ütopya izleyecektir."*[147] Rönesans düşüncesinin yeni toplum idealinin anlatıldığı bir diğer eser, Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi* adlı eseridir. Afşar Timuçin, *Güneş Ülkesi*'ni özel mülkiyetin bulunmadığı, düşsel bir ülke olarak tanımlar. Ona göre burada bütün kötülüklerin kaynağı bilgisizlik olarak görülür, bu nedenle de okumuşlar

---

145 Jacob Bronowski, Bruce Mazlish, *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*, Çev. Elvan Özkavrık Adanır, İstanbul, Say Yayınları, 2012. s. 82.

146 İdoller Kuramı: Bacon'a göre doğruya ulaşmak için önceden kabul edilmiş tüm görüşleri ve yanılsamaları terk etmek gerekir. Ona göre mağara yanılsamaları, türlerin yanılsamaları (kabile ve soy idolü), pazar yanılsamaları, tiyatro yani otorite yanılsamalarından oluşan dört idol, gerçekliğin önündeki en büyük engeller, yanılsamalardır. İnsanın doğasına yerleşik olan soy idolleri tüm insanlar için ortak iken mağara idolü bireysel insana aittir. İnsanlık için ortak yanlışlıkların dışında kendimize ait sığınağımız, mağaramız vardır. Bacon'a göre bunlar bireyden bireye değişen, çoğunlukla bireyin eğitiminden kaynaklanan kişisel özelliklerin sonucu olan kalıp ya da ön yargılardır. Pazar idolleri, çevremizle olan iletişimimizin sonucunda oluşurlar. Tiyatro idolü ise çeşitli felsefe dogmaları ve kanıtlama ilkelerinden edindiğimiz idollerdir. Bacon tiyatro metaforu ile ise "*dram ya da herhangi bir kurguda olduğu gibi hakikatin yapay bir taklidini değil, geçmişin büyük felsefi sistemlerinin yaptığı etkileri anlatır*". Bacon'a göre gerçek bilgiye ulaşmak bu ön yargı ve kanılarımızdan kurtulmamıza bağlıdır. Bkz. Kadir Çüçen, *Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe*, İstanbul, Ezgi Kitabevi, 2013, s. 275.; Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi,* s. 61-65.

147 Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi,* Çev. Hüsen Portakal, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010, s, 110.

önemli bir yer tutarlar. Burada yaşama egemen olan bilim ve felsefedir.[148] *Güneş Ülkesi*'nde de diğer ütopyalarda anlatılan yaşam gibi eşitlik, dostluk üzerine kurulu bir yaşam söz konusudur. Bu dönemde yazılan ütopyaların dışında dönemin önde gelen yazarları da Rönesans ruhunu edebiyat alanına taşırlar. Fransız edebiyatının önde gelen temsilcilerinden biri olan François Rabelais, Orta Çağ anlayışına, feodal düzene, Katolik kilisesine karşı oldukça sert eleştirilerde bulunur ve hümanist düşüncenin savunuculuğunu yapar. Rabelais, Orta Çağ'ın özüne yabancılaşmış, günahkâr insan imgesine karşı çıkar ve insandaki iyiyi bulup çıkarmayı, insanın yüceliğini savunur.[149] Rabelais, *Gargantua* adlı eserinde, Rönesans ruhunun yeni, insanı yücelten düşüncesini canlandırır. Bu düşüncenin temeli, insanın iyimser doğasına olan inanç ve bu bağlamda geleneklerle, dogmalarla bozulan yapısına bir başkaldırıştır.[150] Fransız sosyolog Albert Bayet, Rabelais'nin adı geçen eserinin Rönesans idealleri bağlamında taşıdığı önemi şu sözlerle açıklar:

> Rabelais Gargantua'sında yüzyıllarca saygı gösterilmiş olan bir ülküye cesaretle saldırır. Çile manastırına karşıt olarak Theleme manastırını çıkarır. Bir kuralı vardır buranın: Canının istediğini yap. Niçin konuyor bu kural? Çünkü doğuştan iyi eğitim görmüş, dürüst kimselerle düşüp kalkmış, serbest kişilerin doğal güdüleri ve dürtüleri vardır. Onları hep erdemli olmaya iten kötülükten alıkoyan bu güdüsel onurdur. Bu cümleyle insanın ilk günahla kirlenmiş olarak doğduğu konusundaki öğretiye cepheden hücuma geçilir. (…) İnsanlar bozulmuş olarak doğmazlar, bir güdü onları erdeme iter. Nelere dayanır bu erdem? Eski Hristiyan erdem anlayışına aykırı olarak güzelliği, zenginliği,

148 Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi II Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, İstanbul, Bulut Yayınları, İstanbul, 2012, s. 101.
149 Afşar Timuçin, *a.g. e.,* s. 82-83.
150 Vardar, *age.,* s. 55.

> lüksü, eğlenceyi, düşüncenin özgürce çiçeklenmesini sevmeye dayanır. Hristiyan manastırında beden güzelliği aşağılanır, Theleme manastırına ise sadece güzel, biçimli, sağlam yapılı kadınlarla erkekler alınır. Hristiyan manastırında yoksulluk yüceltilir, temizlenmenin bir aracı olarak bakılır ona. Themele de ise herkesin zengin olması öngörülmüştür. Themele'liler bu zenginlikten sadece rahat bir hayat sürmek için değil aynı zamanda ince ve uğraşılmış bir lüks içinde yaşamak için yararlanmaktadırlar. Rabelais Theleme efsanesiyle yeni zamanların insanlarını eskiyle iplerini koparmaya çağırır. Hayatın bir sınama dönemi ya da bir çeşit cehennem değil, büyük umut kaynağı olması gerektiğini savunur. (…) İnsanları en büyük devrime, ahlak devrimine çağırır. Onun bu davranışı özgür düşünce atılımına gönderme yapar.[151]

Rönesans çağında yukarıda aktarmaya çalıştığımız genel tablo dikkate alındığında yabancılaşmış kahramanlardan çok, yabancılaşmaya karşıt yeni düşünceler ve arayışlarla karşılaşılır. Ancak Miguel de Cervantes'in *Don Kişot* adlı eseri, söz konusu dönemde kaleme alınan eserler içinde bambaşka bir pencere açar. Cervantes, çağının değerlerine yabancılaşmış, sadece okuduğu şövalye romanları içinde bir yaşam sürerek, kendi kendine de yabancılaşmış bir insan görünümü betimleyerek, çağının oldukça ötesinde bir yaşam biçimine ışık tutar. Don Kişot'un içinde yaşadığı dünyaya ait olamama duygusu ile karakterize olan yabancılaşma duygusu, 19. ve 20. yüzyıllarda ana sorunu haline gelecek olan yabancılaşma olgusunun evrensel bir insanlık sorunu olarak oldukça erken bir tarihte betimlenmesidir. Nitekim Milan Kundera, *Roman Sanatı* adlı eserinde, "*tanrı kâinatı ve değerler düzenini yönettiği, iyiyi kötüden ayırdığı ve her şeye bir anlam verdiği yeri yavaş yavaş terk*

[151] Albert Bayet, *Dine Karşı Düşünce Tarihi,* Çev. Cemal Süreya, İstanbul, Broy Yay., 1994, s. 62-64.

ederken, Don Kişot evinden çıktı ve artık dünya tanınmayacak hale geldi"[152] sözleriyle, Don Kişot'un insanlık serüvenindeki yerini işaret eder. Kundera, Don Kişot'un insanlığın serüvenindeki yerini işaret ederken, aynı zamanda Rönesans döneminde temelleri atılan bilimsel düşünceyle Tanrı'nın tahtına kurulan insanın serüvenine de göndermede bulunur. Ahmet Ağır, "*Don Kişot romanı bir taraftan insanı yabancılaştıran dini-felsefi toplumsal etmenleri, diğer taraftan da kendi çağına ve insanlık değerine yabancılaşan yeni insanı içten içe eleştirir*"[153] sözleriyle Kundera ile benzer biçimde Don Kişot'un taşıdığı ikili anlama değinir. Bu bağlamda Don Kişot tıpkı Rönesans gibidir. Rönesans, nasıl bir taraftan Orta Çağ'ın yabancılaşmış insan ve toplum algısına bir başkaldırış dönemi, diğer taraftan modern yabancılaşmanın temellerinin atıldığı dönem ise Don Kişot da, hem bir başkaldırış simgesi, hem de yeni toplumsal düzende yabancılaşmış bir kahraman, Rönesans'ın yarattığı modern yabancılaşmanın ilk örneğidir. Nitekim Tarık Özcan "*Romanda Sosyal Ortam*" başlıklı çalışmasında Don Kişot'un önünde iki seçeneğin olduğunu belirtir: "*Ya böylesine bir ortama uyarak pragmatist bir insan olacak ve kendisine yabancılaşacaktır, ya da kendisine yabancılaşmak yerine yürüyüşüne devam edecektir.*"[154] Özcan'a göre Don Kişot, ikincisini seçerek yürüyüşünü sürdürmeye çalışır. İnsani özünü kaybetmektense, bedensel varlığını tüketmeyi seçer. Romanın sonuna kadar aradığı tek şey: "*Metalarla donatılmış evrende gözden kaçırılan insan gerçeğidir. Putlaştırılan maddeye karşı sürekli saldırışı bundandır*."[155]

Sonuç olarak Rönesans, bir yönüyle Orta Çağ'ın yabancılaşmış birey ve toplum yapısına bir başkaldırı olarak insanlığın

---

[152] Milan Kundera, *Roman Sanatı,* Çev. Aysel Bora, İstanbul, Can Yayınları, 2005, s. 18.
[153] Ahmet Ağır, *Türk Şiirinde Yabancılaşma Teorik Bir Yaklaşım*, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, s. 7.
[154] Tarık Özcan "*Romanda Sosyal Ortam*", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C.10, 2, Temmuz 2000, s. 99–109.
[155] Özcan, *age.,* s. 99–109.

atılım çağını simgelerken bir taraftan da modern yabancılaşma biçimlerine öncülük eder. Bu bağlamda Rönesans'a olan yaklaşım da ikili bir yapı sergiler. Rönesans bir taraftan hümanizm, Antik dünyanın yeniden canlanması, insanın onur ve değerinin yüceltilmesi gibi özellikleriyle aydınlık bir dönemdir. Rönesans bu yönüyle, Orta Çağ'ın günah, yazgı, kilise, din adamları gibi kişi, kurum ve öğretileri ile yabancılaşan insanın başkaldırışı olarak okunmalıdır. Ancak Rönesans bir diğer yönüyle de modern yabancılaşmanın başlangıcını oluşturur. Bütünsel bir sekülerleşme sürecinin başlangıcı olarak, insan varoluşunun anlamsal temellerinin sarsıldığı, mekanik anlayışın egemen olduğu ve böylece yaşamın da mekanikleştiği bir dönem olarak tanımlanır.[156] bireyselliğin başlaması, yani kültürün sekülerleşmesi süreci, Tanrı ile insan arasında yarattığı uçurum ile evrensel bir yalnızlığı yaratır. Çünkü kültürün sekülerleşmesi ile oluşan deist yaklaşım sonucunda, insan dünyadaki yaşamını düzenlemek ister ve bir umut arayışı için yeni bir güce ihtiyaç duyar. Putperest dünyada bu gücü doğa oluştururken, Hristiyanlıkla beraber Tanrı en yüksek güç haline gelir. Sekülerleşme ile Tanrı'nın uzaklara gönderilmesi, insanı yalnızlığa sürükler.[157] Yeni bir güç arayışına giren insan için kendisinden başka seçenek kalmaz. Ancak insana kalan kendi beninin serüveni, hiç de Rönesans hümanizmi ruhunda devam etmeyecektir yolculuğuna. Prometheus ile simgeleşen Rönesans çağı, medeniyetin temelini atarak daha sonra modern yabancılaşma biçimleri olarak adlandırılacak yeni yabancılaşma biçimlerine kaynaklık eder.

156 Sergeyev, *age.*, s. 45.

157 Denis Vladimiroviç Makarov, *"Ot drevney Rusi do postmodernizma (Hristiyanskaya model çeloveka v russkoy duhovnoy kulture)", Vestnik Slavyanskih kultur*, No:8, 2008, s. 37-42.

4. RUS ÖN-RÖNESANS'INDAN 18. YÜZYILA DÜNYEVİ YABANCILAŞMAYA GİRİŞ

Avrupa'da başlangıcı 15. yüzyıla dayandırılan Rönesans, Rusya'da gerek tarihsel olarak gerekse toplumsal ve düşünsel etkileriyle çok daha geç bir tarihte ve farklı özelliklerle ortaya çıkar. Bu bağlamda Batı dünyası için insanlığın atılımını, dinamizminin temsil eden Rönesans çağı, Rus kültürünün Batı Avrupa'dan farklı bir gelişim seyri izlediğinin göstergelerinden biri olarak ele alınabilir. Rus kültüründe, Batı'da 15.yüzyıldan itibaren yaşanan, insanın merkeze alındığı ve Prometheus ile simgeleşen bir Rönesans kültürü yerine, ileride açıklayacağımız gibi ancak 17.yüzyılda bir *Ön-Rönesans (predvozrojdeniye)* kültürü oluşmaya başlar. Bu durumun başlıca nedeni, Rusya'nın tarihsel ve buna bağlı olarak toplumsal gelişme koşullarının Batı'dan farklı bir yol izlemesidir. Çalışmamızın Orta Çağ başlığında belirttiğimiz gibi Rusya'nın Batı'dan farklı bir tarihsel ve kültürel yol izlemesinin birinci nedeni; Hristiyanlığın Bizans üzerinden kabul edilmesidir. Batı düşüncesinden ilk kopuşu ve özgün kültür değerlerinin oluşumunu simgeleyen bu durum, zamanla yerini daha güçlü tarihsel koşullara bırakacaktır. Rus devletinin Batı medeniyetinden kopuşunun ilk aşaması Bizans Ortodoksluğunun kabul edilmesiyle gerçekleşirken, Moğol-Tatar egemenliği dönemiyle de kültürel ilerleme bağlamında yine diğer medeniyetlerden bir kopuş yaşanır. Araştırmacı Mariya Şemyakina'ya göre Rönesans'ı kültürel olguların doğal yenilenme mekanizması olarak ele almak gerekir. Bu doğrultuda Şemyakina, her bir değişim çağını, bu değişimleri yaşayan halk için, var olan düzenden yeni bir düzene geçişte halkın kurban edildiği, trajik ve genellikle kanlı olaylarla biçimlenen bir geçiş çağı olarak tanımlar.[158] Rus kül-

[158] Mariya Konstantinovna Şemyakina, "*Russkoye vozrojdeniye kak tendentsiya obşekulturnogo razvitiya Rossii*", *Kultura i tsivilizatsiya*, No:1, 2012, s. 126-151.

türünde bu geçiş çağlarından ilki, Moskova devletinin kuruluş dönemidir. Rus toplumunun Moğol - Tatar istilasından kurtuluş döneminde ülkenin daha sonraki gelişimini ve kültürünü belirleyecek olan önemli olaylar yaşanır ve bu dönem, Rus Ön- Rönesans'ını hazırlayan koşulları yaratır.

Moğol-Tatar egemenliği, Emine İnanır'ın belirtiği üzere "*Rusya'da büyük bir yıkım, eşi görülmemiş bir trajedi olarak*"[159] algılanır. Bu dönemde bağımsızlığını kaybetmiş bir devlet olarak Rus toplumunda kötümser, eskatalojik dünya görüşü güçlenir. Bu bağlamda Kulikovo ovasında gerçekleşen savaşla bu egemenliğe karşı çıkış, Rus tarihinde oldukça büyük bir yankı bulur. Bu egemenlik, sadece Rusların bağımsızlığını kaybetmesi olarak değil; aynı zamanda Tanrı tarafından cezalandırılmaları olarak da algılanır. Bu bağlamda Moğol -Tatar egemenliğinden kurtuluş; sadece ulusal değil; aynı zamanda dinî bir görev olarak da görülür.[160] Rus modernleşmesi üzerine çalışmalarda bulunan çağdaş araştırmacılardan Alla Glinçikova'ya göre bu dönemde halkı saran korku ve dehşet duygusu, sadece Tatarlardan değil; bölünmüşlükten, yalnızlıktan, toplumun parçalanmış olmasından duyulan korku ve dehşettir. Bu dönem, sadece feodal bir parçalanmışlık dönemi değil; ahlaki olarak da bir parçalanmışlık dönemidir.[161] Moğol -Tatar istilası, Rus kültürüne büyük bir darbe indirirken, halkın kendini tanımladığı kimlik özellikleri, gelenekleri büyük bir yıkıma uğrar. Bu koşullar altında Rus halkı bir seçim yapmak zorunda kalır: ya halk olarak yok oluşlarını kabul edecek ya da Hristiyan inancı gibi bütünleştirici bir öge altında yeniden yola çıkacaklardır.[162] Bu doğrultuda seçim, ikinci tercihten yana kullanılır ve Mos-

[159] Emine İnanır, *Rus Edebiyatı İncelemeleri Kiev Rusya'sından XVII. Yüzyıla*, s. 17.

[160] Vladimir Lukiç Kurguzov, "*Bıyla li v istorii kulturı Rossii epoha "Russkogo Renessansa", Problemıy sotsialno ekonomiçeskogo razvitiya sibiri,* No:4, 2014, s. 103-112.

[161] Alla Glinçikova, *Rossiya i Evropa dva puti k sovremennosti*, Moskva, İzdatelstvo Kulturnaya revolyutsiya, 2014, s. 118.

[162] *Ae.,* s. 134-135.

kova Knyazlığı'nın yükselişe geçişi ile Moğol- Tatar istilasının aşılmasından sonra dinî toplumsal bir devlet yapısı oluşturulur.

Moğol-Tatar istilası dönemi, Rusya'nın kültürel, ekonomik ve toplumsal gelişimini önemli ölçüde etkilediği için Batı medeniyetinden geride kalmasının da önemli nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Kanımızca Rusya'da Batı Avrupa'ya özgü bir Rönesans kültürünün yaşanmamış olmasının açıklanmasında da başvurulması gereken tarihsel dönemeçlerden biridir. Sanat ve ticaretin merkezini oluşturan kent kültürü, Rönesans kültürünü yaratan itici güçlerden biridir. Ticaretin temelini oluşturan malların değiş tokuşu, bilgi ve düşüncenin de değiş tokuş edilmesi anlamına gelir. Vladimir Şulgin, Lidya Vasilyevna Koşman ve Mariya Zezina gibi Rus kültür tarihçilerine göre "*Sanatsal üretim, toplumun genel kuralların-dan bağımsızlığı ve bireysel yaratıcılığı gerektirdiği ölçüde, kent hayatı sakinlerinin dünya görüşü, tarım alanlarında yaşayanlara göre daha geniştir.*"[163] Nitekim Sevinç Alkan Özcan, *Rusya ve Polonya'da Din, Kimlik, Siyaset* adlı eserinde kentlerin yarattığı düşünsel dönüşümün etkilerini şu sözlerle açıklar:

> XI. yüzyıldan itibaren şehirlerin büyümesi hem ekonomik hem de kültürel bakımdan imtiyazlı bir yere sahip Roma kilisesi için en önemli endişe kaynaklarından biri haline geldi. Zira şehirlerin büyümesi ile birlikte yeni iktisadi ve entelektüel merkezler ortaya çıkmaya başladı. Yüzyıllar boyunca entelektüel faaliyetlerin merkezi olan ve bilgi tekelini elinde bulunduran kilise şehirlerin kendi entelektüel hâkimiyetine önemli bir tehdit teşkil ettiğini gördü.[164]

Sosyolog Boris Kagarlitsky, Kiev döneminde Rus kentlerinin gelişmişlik düzeyini, yabancı yolcuların Kiev Rusya'sını

[163] Vladimir Şulgin, Lidya Vasilyevna Koşman ve Mariya Rostislavovna Zezina, *Kultura Rossii IX-XX vv.,* Moskva, İzdatelstvo Prostor, 1996, s. 10.

[164] Özcan, *age.,* s. 35.

"*Kentler Ülkesi*" olarak adlandırdığını belirterek açıklarken, Moğol- Tatar istilası döneminde kentlerin tahrip edilmesini, Rus kültürü için yıkıcı bir durum olarak tanımlar.[165] Bu dönemde eski Rus kültürünün tüm toplumsal, ekonomik ve kültürel birikiminin yansıması olan kentlerin tahrip edilmiş olması, kent kültürü ve bu bağlamda yeniliklere, yaratıcılığa ve gelişime açık olan kültürel gelişmenin de sekteye uğraması anlamına gelir. Moğol-Tatar istilası döneminin Rusya'da düşünsel gelişmeyi geciktirmesi bağlamında yarattığı bir diğer etki; dinî görüşün güçlenmesine yaptığı katkıdır. Moğolların inanç özgürlüğü konusunda gösterdikleri hassasiyet ile Rus Ortodoks kilisesi tarihinin en güçlü dönemlerinden birini yaşar. Ancak Rusya'nın Batı'dan geri kalmış olmasının başlıca nedenleri arasında görülen bu hâkimiyet dönemi, Rusya için farklı anlamda bir yeniden doğuşu ifade eder. Nitekim araştırmacı Ludmila Rapatskaya, tarihçi Nikolay Kostomarov'un, Moğol-Tatar egemenliğinden kurtuluşu, Rus tarihinde bir yeniden doğuş olarak değerlendirdiğini ve Rusları küllerinden yeniden doğan Anka kuşuna benzettiğini dile getirir.[166] Bu dönemde egemenlik uğruna verilen savaş, insana olan yaklaşımı da değiştirir ve insanın kahramanlığı ön plana çıkarılır. Böylece ilgi "*kişinin üzerine yoğunlaşmaya başlar.*"[167] Bu bağlamda Kulikovo ovasında kazanılan zaferle aşılmaya başlanan Moğol-Tatar egemenliği dönemi, Rus tarihinde birinci yeniden doğuş dönemi olarak görülür. Bu çerçeveden bakıldığında, Moğol-Tatar istilası dönemi, Rus tarihinde ikili bir işlev yerine getirir: Bir taraftan iki yüz yıllık bir egemenlik ile Rus kültürünün bağımsızlığının kaybedilmesi, kültürel, ekonomik gelişmesinin sekteye uğratılmasına neden olurken, diğer taraftan da bu egemenlikten kurtuluşla güçlenen

165 Kagarlitsky, *age.,* s. 58.

166 Ludmila Rapatskaya, *İstoriya hudojestvennoy kulturı Rossii ot drevnıyh vremen do kontsa XX veka,* Moskva, İzd. Akademiya, 2008, s. 47.

167 Emine İnanır, *Rus Edebiyatı İncelemeleri Kiev Rusya'sından XVII. Yüzyıla,* s. 19.

ulusal bilinç ve yeniden doğuş düşüncesi söz konusu olur.

1453 yılında Konstantinopol'ün Osmanlılar tarafından fethedilmesi, çalışmamızın bir önceki başlığında açıkladığımız üzere Batı'da Rönesans'ın oluşmasında önemli bir rol oynar. Konstantinopol'ün fethi, Rusya'nın tarihsel, toplumsal, kültürel gelişmesi bağlamında ele alındığında ise Batı'da olduğu gibi bir yeniden doğuştan çok, ikinci yalnızlık aşaması ile karşılaşılır. Bu fetih, Moğol-Tatar egemenliği döneminden sonra yeniden toparlanan ve güçlü bir devlet olma yolunda adım atan Moskova Rusya'sı için, ikinci yalnızlık dönemini başlatır ve Rusya, Batı dünyasından tamamen kopar. Rus Kültür tarihçisi Aleksandr Pançenko'ya göre Orta Çağ Rusya'sı kapalı bir toplum değildir, ancak 15. yüzyılda Konstantinopol'ün fethinden sonra başlayan yalnızlık zamanla güçlenir ve Ruslar derin bir yalnızlığa gömülürler. Bu nedenle araştırmacı, 16. yüzyılı; Rusya'nın "*yalnızlık yüzyılı*"[168] olarak adlandırır. Batı medeniyetinden kopuş ve yalnızlık duygusunun etkisiyle bu dönemde Rus kültüründe Ortodoks inanç güçlenir ve Ortodoksluk temelinde Moskova-Üçüncü Roma teorisi geliştirilir. Bu teori, söz konusu dönemde kendi gelişim yolunu kendisi belirlemek zorunda kalan Rusların dünya görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Boris Kagarlitsky'e göre 15. yüzyıl sonları ile 16. yüzyılın başları Rus tarihinde bir dönüm noktası oluşturur. Rusya geri kalmışlığı ve yalnızlığına karşı mücadele düşüncesini bu dönemde geliştirir. Bu bağlamda Moskova-Üçüncü Roma[169] teorisinin

---

168 Aleksandr Pançenko, *O Russkoy istorii i kulture*, S. Petersburg, İzdatelstvo Azbuka, 2000, s. 23.

169 *Moskova Üçüncü Roma (Moskva tretiy Rim)* teorisinin kökenleri 1439 yılında toplanan Floransa konsiline dayanır. Bu konsilde, Bizans ve Roma papalığı arasında Osmanlı tehlikesine karşı anlaşmaya varılır. Bu anlaşma uyarınca Ortodoks ve Katolik kiliseleri birleşecek ve Bizans, Osmanlılara karşı korunacaktır. Dönemin Rus knyazı II. Vasili (Tömnıy) Moskova metropoliti İsidor'u bu konseye göndermeme kararı almasına rağmen İsidor, kiliselerin birleşmesini gerektiğini düşündüğü için yine de konsile katılır. Söz konusu konsilde Bizans, Roma Katolik kilisesinin üstünlüğünü kabul ederek Ortodoks kilisesinin Katolik dogmaları kabul ettiğini beyan eder. Ancak bu anlaşma Bizans'ın yıkılmasını engellemez ve 1453 yılında Bizans fethedilir. Ancak Ortodoksluk ve

ilan edilişi rastlantısal bir olay değildir.[170] Batı düşüncesinde 15. yüzyıl, bireyselliğin, dünyeviliğin ön plana çıktığı Rönesans kültürü ile biçimlenirken, Rus kültüründe ise 15. yüzyılda henüz dünyevi- bilimsel düşüncenin varlığından söz etmek için erkendir. Bu dönemde Rus toplumsal yaşamında Nil Sorski tarafından temsil edilen mülkiyet karşıtları (Nestyajatelstvo) ve Yosif Volotski tarafından temsil edilen Yosifliyanlar olarak adlandırılan iki karşıt düşüncenin savaşına tanıklık edilir. Bu iki karşıt düşüncenin temelini, dünyevi ve ruhani egemenlik ilişkisi sorunu oluştururken Nil Sorski'nin dünyadan yabancılaşma temeline dayanan yeni bir çilecilik öğretisini savunmasıyla, Batıda dünyevi ideallerin değer kazanmasına karşılık, Rusya'da dünyadan yabancılaşma temeline dayanan yeni bir çilecilik öğretisinin geliştiği görülür. Bu öğretinin temelini sessizlik, ruhun Tanrı'ya içsel olarak, sözsüz bir biçimde yönelmesi, maddi kazanç ve dünyevi yaşamdan uzaklaşma oluşturur. Sorski, insanı yozlaştıran, tanrısal özüne yabancılaştıran tutkular

---

Katoliklik yakınlaşmış olur. Metropolit İsidor, Rusya'ya Floransa konsilinin kararlarını uygulamak amacıyla döner. Ancak bu karar Moskova'da gerçek inancın kaybedilmesi, bozulması olarak yorumlanır. 1442 yılında Moskova'da toplanan kilise konseyinde II. Vasili'nin emri ile mitropolit İoan, Konstantinopol patriği unvanı olmadan atanır. Bu olay, Rus kilisesinin Bizans kilisesine karşı bağımsızlığını ilan etmesi anlamına gelir. Moskova Ortodoks kilisesi Hristiyan dünyadan soyutlanır ve kendine özgü bir kültür dünyası yaratır. Toplumda dindar bir yaşam aracılığıyla Tanrı'yla doğrudan iletişime geçme düşüncesi yaygınlaşmaya başlar. Çilecilik, keşişlik toplumsal yaşamın temel dinamikleri haline gelir. Nitekim bu dönem yoğun maneviyatı ile Rusya tarihinde "kutsal Rus" (svyataya Rus) adını alır. Ortodoksluğun merkezi Moskova çarlığı haline gelir. Rus din adamı Filofey Pskovski tarafından geliştirilen Moskova Üçüncü Roma teorisi bu temellerden beslenerek gelişir. Bkz. Ludmila Vladimirovna Şepotko, *İstoriya Rossii v sravnitelnom osveşçenii*, Vladivostok, Mor. Gosudarstvennıy universitet, 2003, s. 79-80. Araştırmacı Natalya V. Sinyavina, Floransa konsilinin Rus düşüncesinde çok önemli bir yer tuttuğunu belirtir ve bu önemi şu sözlerle açıklar: "*Bu konsilde Osmanlı akınlarından kurtulmak için destek bulmak zorunda kalan Ortodoks Bizans İmparatorluğu Katolik kilisesinin ve papanın önderliğini kabul eder. Böylece Floransa konsili Rus devletini bir seçim yapmak zorunda bırakır: Ya bu konsilde alınan kararları kabul edip doğu Hristiyan geleneklerinden vazgeçecek ya da bu kararları reddederek gerçek Hristiyanlığın koruyucusu olacaktır. Rus devleti ikinci yolu seçer. Zira 1453 yılında Konstantinopol'ün fethi Ruslara göre Tanrı'nın Ortodoksluktan vazgeçmenin sonucu olarak Yunanlılara verdiği bir ceza olarak yorumlanır.*" Bkz. Natalya Sinyavina, *İstoriya Russkoy kulturı*, Moskva, İzdatelstvo İNFRA-M, 2016, s. 60.

170 Kagarlitsky, *age.,* s. 121.

içerisinde en kötüsünü mülkiyet tutkusu olarak görür ve Hristiyanlığın ilk biçimlerine dönüşü savunarak İncil'de mülkiyetin göksel zenginliğin karşısında yer aldığının altını çizer:

> Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin. Burada güve ve pas yok eder; hırsızlar da girip çalar. Bunun yerine kendinize gökte hazineler biriktirin. Orada ne güve ne pas onları yiyip bitirir, ne de hırsızlar girip çalar. Hazineniz neredeyse yüreğiniz de orada olacaktır.[171]

Oysa Batı Avrupa Rönesans'ında, Orta Çağ'ın pasif yaşamına karşı geliştirilen aktif yaşam idelinde yeni yerler kurmak, yeni topraklar fethetmek, dünyevi yaşama iz bırakmak temel düşünce haline gelir. Sorski ise mülkiyeti başkasının emeğinin ürününe el koyma olarak değerlendirirken, dünyevi olandan ayrı oluşu ise dünyevi işlerden tam anlamıyla kopuşla özdeşleştirir.[172] Sorski'den farklı olarak Yosif Volotski, kiliseyi mutlak monarşinin hizmetinde olması gereken bir kurum olarak görür ve bu görüşüyle ruhani yaşamı dünyevi yaşamla birleştirir. Volotski kilisenin mülkiyet hakkını savunurken, bunu kilisenin toplumsal bir işlevi yerine getirdiği düşüncesine dayandırır. Ona göre Çar ve kilise bir bütündür, ancak Volotski bu bütünlük düşüncesine rağmen kilise egemenliğini daha üstün görür. Çünkü kilise egemenliği ruhani şeylerle ilgilenirken Çar, sadece dünyevi ve bedensel şeylerle ilgilenir. Tüm 15. yüzyıl boyunca Rus düşüncesinde önemli bir yer edinen mülkiyet karşıtları ve Yosifliyanlar tartışmasında mücadeleyi, devlet desteği ile Yosif Volotski ve taraftarları kazanır. Araştırmacı Yevlampiyev'e göre Volotski düşüncesinin zaferi, Rus kültürünün düşüş çağını başlatır. Devletin güçlenmesi ve kilisenin maddi gücünün artışı, toplumsal ve manevi yaşamda

171 Kutsal Kitap, Matta 6, Bap 19-20, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, s. 1199.
172 Nedugova, *age.,* s. 53.

Hristiyan derinliğinin yok olduğu, yeni bir kültür geleneği başlatır. Bu bakımdan Yevlampiyev, Kiev Rusya'sı dönemini manevi toplumsal yaşamın düzgün olduğu, dinsel yabancılaşma biçimlerinin henüz oluşmadığı bir toplum olarak görürken, Moskova Rusya'sı dönemini ise Ortodoksluğun, manevi temellerini yitirmesi sonucu dinî yabancılaşmanın ortaya çıktığı bir toplum olarak ele alır. Bu durumun nedeni ise kilisenin, Volotski'nin girişimleri ile maddi kazanç ve egemenlik biçimi halini alarak tüm derinliğini yitirmesidir.[173] Yukarıda sözünü ettiğimiz temellerden beslenen Rus düşüncesinde, tarihsel ve toplumsal gelişmelere de eş zamanlı olarak, her ne kadar Batı'da olduğu kadar keskin bir biçimde olmasa da insana olan yaklaşımda 16. yüzyıldan itibaren değişim gözlenmeye başlar. Burada henüz Batı toplumlarında Rönesans insan merkezciliği bağlamında bir değişim söz konusu olmasa da toplumsal gelişme, devlet düzenindeki değişmeler, ulusal bilincin artması, dünyaya yeni bir bakış getirirken, bireye olan ilginin de artmasına neden olur. Anatoli Galaktionov, Petr Nikandrov gibi Rus araştırmacılara göre Rus toplumunda Moğol-Tatar istilasının aşılmasının ardından belirgin bir sosyo-ekonomik gelişme, 16.yüzyılın başlarında merkezi devlet yapısının oluşması ile birlikte ekonomik, politik ve kültürel ilişkilerde önemli gelişmeler kaydedilir.[174]

17. yüzyıla gelindiğinde ise toplumsal yaşamda hissedilen değişim, çok daha belirgin bir görünüm kazanır. Eski statik insan anlayışının yerini, çevresel koşullarla değişebilen insan anlayışı alır. Kültür tarihçisi Koşman'a göre 17. yüzyılda toplumsal yaşamdaki değişiklikler kültürün gelişimini ve özelliklerini de belirler. Bu bağlamda 17. yüzyılda kültürel tarihsel süreç, dinin egemenliğinde olan geleneksel Orta Çağ dünya

173 Yevlampiyev, *İstoriya russkoy filosofii*, s. 29.

174 Anatoli Andrianoviç Galaktionov, Petr Nikandrov, *Russkaya filosofiya XI- XIX vekov,* Leningrad, İzdatelstvo nauka, 1970, s. 56.

görüşünün yumuşaması ile karakterize olur. Kültürün dünyevileşme (obmirşeniye) süreci, kilisenin manevi egemenliğinin azalması ölçüsünde güçlenir. Bu durum Rus kültüründe demokratik eğilimlerin gelişmesi ile bağlantılıdır. Bu süreçte kilise, düşünce ve kültür değerlerinin yayılmasında öncü rolünü kaybeder, sanat ve ticaretle uğraşan kent nüfusu artış gösterir. Buna bağlı olarak da kilisenin çileci ilkelerinin karşısında yaşama dair yeni ideal ve tasavvurlar, ahlaki ve estetik normlar gelişir. Kilisenin çileci öğretilerinin zayıflaması ile dünyevi yaşama olan ilgi artar ve böylece insan da değer kazanır, ayrıca insanın kendi yazgısını belirlemesinde bireysel faaliyetlerinin önemi artar.[175] Nitekim kültür tarihçisi Sinyavina, 17. yüzyılı Rus düşünce tarihinde biz kimliğinden, ben kimliğine geçiş ile karakterize olan ön Rönesans çağı olarak değerlendirir. [176]

Bu bağlamda Rus kültüründe, Batı'nın Rönesans'ına özgü atılım ve değişimi temsil ettiği biçimiyle bir Rönesans kültürünün ancak 17. yüzyılla beraber, kısmen gerçekleştiğini söylemek mümkündür. 17.yüzyıl, toplumsal çalkantıların yüzyılı olarak Rus tarihine "*İsyan Yüzyılı*" (buntaşnıy vek) olarak geçer. Rus kültür tarihçisi Aleksandr Pançenko'ya göre 17. yüzyıla kadar Rus kültürünü belirleyen temel özellik, Ortodoks ahlakının temelini oluşturan sessizlik ve sükûnet ahlakıdır. Pançenko, Orta Çağ Rusya'sının dinamizm sözcüğüne tamamen yabancı olduğunu belirtir ve bu durumu "*toplumsal yaşamı belirleyen en önemli etken, din bilincidir ve insanlar, Hristiyan ahlakına göre yaşamlarını sürdürmektedirler*"[177] sözleriyle açıklar. 17. yüzyıl ise Rus tarihine olayların yüzyılı olarak geçer. Nitekim 17. yüzyılın ilk on yılını kapsayan dönem tarihsel olarak Kargaşa Dönemi'dir (Smutnoye vremya). 17. yüzyıl boyunca tarihin ve toplumsal yaşamın biçimlenmesinde önemli rol

175 Şulgin, Koşman, Zezina, *age.,* s. 84.
176 Sinyavina, *age.,* s. 103.
177 Pançenko, *age.,* s. 17.

oynayan pek çok olay yaşanır. Bu dönemde Leh-İsveç saldırısının yanı sıra İvan Bolotnikov öncülüğünde ilk köylü isyanı patlak verir. (1606-1607) Daha sonra 1667-1671 yılları arasında Stepan Razin'in başında bulunduğu bir köylü ayaklanması daha yaşanır. Polonya, İsveç, Osmanlı ve Kırım Hanlığı ile olan savaşlar, hem büyük insan kaybına, hem de maddi kayba neden olur. Yönetimin değişmesine neden olan Mutlakiyet krizi, Ortodoks kilisesinde yaşanan bölünme (raskol), toprak köleliği düzeninin şiddetlenmesi, 1649 Kilise Konseyi gibi olaylar, Rusya'nın 17. yüzyıldaki gelişim yolunun zorluklarını gösterir. Bunların yanı sıra 17. yüzyıl aynı zamanda Rus devletinin güçlendiği, sınırlarının genişlediği, sanayi üretiminin gelişim gösterdiği ilk atölyelerin ortaya çıktığı bir dönem olarak büyük kazanımların ve başarıların da yüzyılıdır.[178] Tüm gelişmeler göz önüne alındığında Pançenko'nun bu dönemi "*sükûnet ve sessizliğin iz bırakmadan yok olduğu*"[179] bir dönem olarak tanımlaması dönemin sade bir özetidir.

17. yüzyılda yaşanan başlıca kültürel toplumsal gelişmelerden biri, güçlenen Batı etkisidir. Andrey Kurbski (1528-1583) Rus düşüncesinde Batılılaşma düşüncesini ilk defa ifade eden düşünür olarak "*ilk Rus Batıcısı olarak*" kabul edilir.[180] Kurbski, Yunan ve Latin dillerinden yaptığı çevirilerle Rus düşüncesinde felsefi bir aydınlanma başlatır.[181] Çar IV. İvan'ın sert yönetimine karşı çıkan Kurbski, bireyin onuru ve doğal haklarına dair düşünceleri ile Rus Rönesans'ının da öncü isimlerinden biri olur.[182] Batı felsefi düşüncesinin Rusya'da yaygınlaşmasında önemli rol oynayan bir diğer isim Maksim Grek'tir. (1475-1556) Uzun süre İtalya'da yaşayan Grek, 1518 yılında

178 Kozlov, Gromov, *age.*, s. 208.
179 Pançenko, *age.*, s. 22.
180 Konstantin Kostyuk, *İstoriya sotsialno-etiçeskoy mıysli v russkoy pravoslavnoy tserkvi*, Petersburg, Aleteyya, 2014, s. 105.
181 Nekrasov, Nekrasova, *age.*, s. 18.
182 Kostyuk, *age.*, s. 16.

ünlü bir çevirmen ve ilahiyatçı olarak Moskova'ya gelir. Ancak kısa bir süre sonra 1521 yılında kutsal kitapları değiştirmekle suçlanarak İosifo-Volokolamski manastırına gönderilir ve burada 35 yıl geçirir. Maksim Grek, Rus düşüncesinde Antikite ve İtalyan Rönesans'ı ile bağlantılı felsefi düşünce geleneğinin takipçisi olarak büyük bir öneme sahiptir. Grek'in eserlerinin ana teması insan özgürlüğü, düşünce ve eylem seçiminde sorumluluk anlayışının gerekliliğidir. Grek'in düşünceleri, Rönesans çağının hümanist dünya görüşü temelinde biçimlenir. Ancak Maksim Grek, bu düşünürlerden farklı olarak insanın dünyevi yaşamının ve değerlerinin mutlaklaştırılmasına katılmaz. Grek'in hümanist ideali özgür insan ile mülkiyet düşkünlüğünü engelleme düşüncesini bağdaştırmaktır. Ona göre dünyevi olandan yabancılaşmak, insanın manevi yaşamının, imanının güçlenmesi demektir.[183]

17. yüzyılda güçlenen Batı etkisi, Rusya'ya Polonya ve Ukrayna üzerinden taşınır. Polonyalı yazarların eserlerinin çevirileri Batı felsefesi ve biliminin Rusya'da yayılmasında önemli rol oynar. Araştırmacı Çernaya'nın aktarımıyla tarihçi Vasili Klyuçevski'ye göre Rusya'nın Batıya yönelişi, 17. yüzyılda kargaşa döneminin bir sonucu olarak gerçekleşir. Rus kültürü, 17. yüzyıla kadar Bizans Ortodoks geleneğinin korunması düşüncesiyle biçimlenirken, kendisini yeryüzündeki tek Ortodoks toplum olarak kabul ederek, güven duygusu içinde duyumsamıştır. Ancak kargaşa dönemi, Rusya'nın geri kalmışlığını açığa çıkarmış, böylece Batıya yöneliş başlamıştır.[184] Bu doğrultuda Ruslar için Orta Çağ kültürüne geçişi Hristiyanlık belirlerken akıl kültürüne geçişi ise 17.yüzyılın başındaki kargaşa dönemi belirler.

17. yüzyılın başında Rus kültüründe büyük bir atılım yaşanır. Söz konusu atılım, bu dönemde Batı Avrupa ile

[183] Akt. Yevlampiyev, *age.,* s. 32- 33.
[184] Çernaya, *age.,* s. 17.

kurulan ilişkilerle biçimlenir. Kargaşa dönemi Rusya'nın toplumsal yapısını gözden geçirmesini ve kendi durumunu eleştirel olarak değerlendirmesini gerektirir. Bu bağlamda 17. yüzyılın ilk çeyreği, geçiş döneminin başlangıcını oluşturur. Tarihsel felaketler, Rusya'yı eski gerçeklik kavrayışı ilkelerini gözden geçirmeye iter. Dönemin publisistika olarak adlandırılan öğretici ve bilgilendirici yazı[185] türünde kaleme alınan yazılarında kargaşa dönemine olan yaklaşım, bir taraftan Orta Çağ düşüncesine özgü Tanrı'nın işlenen günahlara karşılık verdiği ceza gibi algılanırken, diğer taraftan ülkeyi bu duruma getiren olaylar, insanlar, olgular arasındaki gerçek bağlantıları kurma çabası da oluşmaya başlar. Yaşanan olaylar ise Tanrı'nın yörüngesinden çıkartılarak, rasyonel olarak değerlendirilmeye başlanır. Olay ve olgulara yönelik bu rasyonalist yaklaşım D. Lihaçev'in yorumuyla teolojik dünya görüşünden vazgeçme anlamına gelir. Ancak 17. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanan tüm bu gelişmeler ve kültürün dünyevileşmesi Orta Çağ kültür taraftarları tarafından tepkiyle karşılanır.[186] Bu tepkinin yansıması Rus kilisesinde yaşanan bölünme (raskol) ile doruğa ulaşır ve eski inançlılar, eski gelenekçiler olarak adlandırılan bir grup (staroobriyatsıy)[187] ortaya çıkar. 17. yüzyılda Batı düşüncesini Rus köklerine aşılamaya çalışan Rus Aydınlanmacıları arasında en önemli isimler Simeon Polotski (1629-1680) ve Yuri Krijaniç'tir (1618-1683). Emine İnanır'ın *I. Petro ve II. Katerina'nın Kanatları Altında XVIII. Yüzyıl Rus Edebiyatı* adlı eserinde belirttiği gibi Simeon Polotski,

185 Bkz. Emine İnanır, *I. Petro ve II. Katerina'nın Kanatları Altında XVIII. Yüzyıl Rus Edebiyatı,* İstanbul, İskenderiye Yayınları, 2008, s. 14.

186 Çernaya, *age.,* s. 52-53.

187 Patrik Nikon tarafından 1653 yılında Rus kilisesinde reform hareketi başlatılır. Nikon'un amacı Rus kilisesini Ortodoksluğun merkezi haline getirmek için dinî ritüelleri Yunan geleneklerine göre düzenlemektir. Ancak Nikon'un bu girişimi kilise içinde bölünmeye neden olur ve bu reformlara karşı çıkanlar *eski inançlılar (staroobriyatsı)* olarak adlandırılır. Karşı çıkanların önderliğini papaz Avvakum yapar. Bkz. Levitski, *age.,* s. 22.

> 17. yüzyıl Rus toplumunda ortaya çıkan eski Moskova gelenekçileri ve Batıcılar olarak ikiye ayrılan düşünce karşıtlığında, Batıcı topluluğun önde gelen isimlerinden biridir ve eski gelenekçilerin düşüncelerine karşı çıkarak, aydınlanma adına eğitimin, kilisenin denetiminden çıkarılması gerektiğini savunur.[188]

Polotski, cahilliğe savaş açarak eğitimin ve aydınlanmanın önemine vurgu yapar. İnsanı, düşünen ve hisseden bir varlık olarak ele alan Polotski, dış dünyanın yani çevrenin insan üzerindeki etkisinin altını çizer. Polotski beş duyu organına sahip olan insanı, dışa açılan beş kapısı olan duvarlarla çevrili bir şehre benzetir ve İngiliz düşünür John Locke'un "Tabula Rasa" görüşüne benzer biçimde, insanın çevre ile biçimlenen bir varlık olduğunu savunur. Polotski'nin yaratıcılığındaki aydınlanmacı eğilim, insana dair düşüncelerinin de temelini oluşturur, insanı ait olduğu sınıftan bağımsız olarak ele alan Polotski, insanı yeteneklerine, bilgisine, topluma faydalı olma yetilerine göre değerlendirir.[189]

Genel olarak değerlendirildiğinde 15. yüzyılda Batı düşünce ve kültüründe etkin bir biçimde rol oynayan Rönesans kültürünün, Rus düşüncesinde tarihsel koşullar nedeniyle başka bir görünüm kazandığı görülür. Rus araştırmacı Vitali Nikonenko, *Rus Felsefesi ve Edebiyatı Üzerine Çalışmalar* (Trudıy po russkoy filosofii i literature) adlı eserinde Batıda Rönesans'ın hâkim olduğu dönemde Rusya'daki durumu şöyle açıklar: "*Rus felsefesi ve kültüründe Avrupa Rönesans'ına benzer olgular bulmak oldukça zordur. Bundan dolayı ön- Rönesans kavramı gelişir. Bu kavram Rönesans çağında Rusların ulusal özel-*

---

188 Emine İnanır, *I. Petro ve II. Katerina'nın Kanatları Altında XVIII. Yüzyıl Rus Edebiyatı*, s. 31.

189 M.N. Peunova, "*Formirovaniye i razvitiye etiçeskih idey X-XVII vv.*", *Oçerki istorii Russkoy etiçeskoy mıysli,* Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1976, s. 43-45.

liklerini yansıtır."[190] Ön-Rönesans Rusya'da Rönesans'ı tanımlamak için Rus araştırmacı yazar D. Lihaçev tarafından geliştirilen bir kavramdır. Lihaçev'e göre Rusya 14. yüzyılın sonu ile 15. yüzyılın başında Rönesans tarzı bir gelişim süreci geçirir ancak bu süreç devamlılık göstermez. Ona göre Konstantinopol'ün fethiyle Bizans ile olan kültürel bağların kopması ve Rusya'nın diğer koşulları sonucunda Rönesans düşüncesi kısa süreli bir geçiş yaşayarak yeni bir duruma geçer. Lihaçev'e göre eski Rus toplumunda Rönesans'ı ifade eden bu yeni durum Baroktur. Lihaçev, 16. ve 17. yüzyıl ve kısmen 18. yüzyılda Rusya'da yeniden doğuşu ifade eden birtakım olguların olduğunu belirtir. Bu olgular yaratıcılıkta bireysel gelişim, bireyin Orta Çağ cemiyet egemenliğinden yavaş yavaş özgürleşmesi gibi olgular olsa da, Rusya'da bütünsel, tek bir yeniden doğuş çağı yaşanmaz, ağır ağır ilerleyen bir yeniden doğuş düşüncesi biçimlenir. Lihaçev bu yavaş ilerleyen yeniden doğuş koşullarını ön-Rönesans olarak adlandırır. Bu bağlamda araştırmacı Alfred Arutünyan, Lihaçev'in sanat tarihçisi V. Lazarev'in Rusya'da Rönesans'ın olmadığı ve ön-Rönesans'tan söz etmenin mümkün olmadığı görüşüne karşı çıktığını belirtir. Ona göre Lihaçev ön-Rönesans'ı Rönesans'tan ayıran, sahip olduğu niteliksel özellikleri ile ön Rönesans'ın sadece Rönesans'ın ilk adımı değil aynı zamanda Rönesans'ın gelişimini hazırlayan bir olgu olması bakımından ele alır. Ancak Rusya'da ön-Rönesans, Rönesans'a dönüşmez. Bunun nedeni Rusya'da gelişen ön Rönesans'ın Batıda olduğu gibi bir hümanizm hareketi olmaması, hâlâ din ile bağlantılı bir yapı sergilemesidir.[191]

Rus kültüründe Rönesans işlevi gören Barok, kültürün Orta Çağ yasalarından kopmasında önemli bir rol oynar. Avrupa'da Barok, Rönesans düşüncesinin değişiminden doğar.

---

[190] Vitali Nikonenko, *Trudıy po russkoy filosofii i literature*, Petersburg, İzdatelstvo PHGA, 2014, s. 29.

[191] Alfred Arutünyan, "*Rossiya i Renessans*", *Obşestvennıye nauki i sovremennost,* No:3, 2001, s. 89-101.

Amerikan yazar Paul Bushkovitch, Barokun 17. yüzyıl Avrupa'sında esas olarak bir sanat terimi olduğunu ve bu dönemde inşa edilen kilise ve saraylarda kullanılıp geliştirilen sanatsal tarzı ifade ettiğini söyler. Bushkovitch'e göre klasik örnekleriyle Rönesans sanatını ileri bir noktaya taşıyan Barok, tanrısallığı ön plana çıkarmasıyla başka bir eğilim de gösterir.[192] Nitekim Rönesans'ın temel değeri insan iken, Barokta yeniden Tanrı'nın dünyevi yaşamın amacı ve ilk nedeni olduğuna dair Orta Çağ düşüncesine dönüş yaşanır. Barok, kendi içinde Orta Çağ ve Rönesans düşüncesinin tuhaf bir sentezini barındırır. Bu tuhaflık Barok teriminin kendisine de işler, nitekim Barok, "biçimsiz inci" anlamına gelen "barocco" sözcüğünden gelir. Barok, Orta Çağ'a geri dönmesiyle mistisizmi, ölüm düşüncesini, korkunç mahkeme temasını, öteki dünyanın acılarını yeniden gündeme getirir. Ancak bununla beraber Barok, Rönesans mirasıyla bağlarını koparmaz ve Rönesans kazanımlarını yadsımaz. Antik tanrılar ve kahramanlar Barok yazarlarının karakterleri olmaya devam eder. Avrupa Barokunun bu düalist yapısı bu stilin Rusya'da benimsenmesinde önemli bir anlam taşır. Bir taraftan Barok estetiğindeki Orta Çağ elementleri, Orta Çağ kültürünün Batı'da olduğu gibi uzak geçmişte kalmadığı Rusya'da bu kültürün benimsenmesine yardımcı olur. Diğer taraftan Barok akımda kabul edilen Rönesans geleneği, bu stilin Rus kültürünün gelişiminde özgün bir rol oynamasını sağlar. Bu bağlamda Barok, Rusya'da Rönesans işlevi görür.[193] Emine İnanır'a göre "*Avrupa Barok'u Rönesans'ın bir uzantısıdır. Moskova Barokundan önce ise karşıtı olan Orta Çağ kültürü vardır. Bundan dolayı Moskova Barok'unda uyanış ilkeleri oldukça güçlüdür.*"[194] Yine İnanır'ın belirttiğine göre Rus kültüründe

---

192 Paul Bushkovitch, *Büyük Petro, (Peter the Great)* Çev. Berna Akkıyal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 56.

193 Anonim, *İstoriya Russkoy literaturıy X-XVII vekov, pod redaksiyey D.S. Lihaçeva*, Moskva, Prosveşeniye, 1980, s. 435.

194 Emine İnanır, *Rus Edebiyatı İncelemeleri Kiev Rusya'sından XVII. Yüzyıla*, s. 54.

Barok'a geçiş Avrupa'da olduğu gibi Rönesans'tan değil, Orta Çağın bir devamı olarak geliştiği için bu yerel Barok'ta mistik ve karamsar duygulara yer yoktur, aksine Aydınlanmacı özelliklere sahiptir.[195]

Batı ve Rus kültürleri bağlamında genel bir değerlendirme yapıldığında, Rönesans'ın Batı medeniyetinde yepyeni değerler yarattığı, insana tanrısal bir güç ve önem atfederek insanı merkeze yerleştirdiği görülür. Rönesans, Batı kültüründe bir yönüyle Orta Çağ'ın yabancılaşmış insanının tepkisidir. Orta Çağ insanı cennet vaadi ile dünyası elinden alınmış, yaşadığı dünyaya ve ilk günah öğretisi ile kendisine yabancılaştırılmış bir kuldur. Rönesans kültürü ile insana dair doğuştan özüne yabancılaşmış kötümser bakış, yerini insanın değerine dair iyimser bir bakış açısına bırakır. Ancak Rönesans, Batı kültürü için bir yönüyle de sonuçları insanlık tarihini trajediye dönüştürecek kadar insanın merkez alınması, keskin akıl ve bilimsel düşünce geleneğinin öncülüğü ile modern yabancılaşmanın da merkezini oluşturur. Rus kültürüne bakıldığında, 15. yüzyıl Avrupa'sına özgü Rönesans'ı çağrıştıran değişimin, Rusya'da 17. yüzyılda kısmen gerçekleştiği söylenebilir. Yukarıda söz ettiğimiz gibi Rusların tarihsel ve toplumsal gelişme koşullarının Batı medeniyetinden farklı bir yol izlemesi bu gecikmenin başlıca nedenlerinden biridir. Ancak iki yüzyıllık bir gecikme açısından bakıldığında da Batı medeniyetinin 15. yüzyılda başlattığı düşünsel dönüşümün, 17. yüzyıl Rusya'sı için hâlâ geçerli olmadığı görülür. 17. yüzyılı Rusya'da modern yabancılaşmanın başlangıç çağı olarak ele almak için henüz erkendir. Toplumsal yaşamda hâlâ din hâkim konumdadır. İnsan değer kazanmıştır ancak Batılı anlamda bireycilik henüz söz konusu değildir. Konstantinopol'ün fethedilmesi ile güç-

[195] Emine İnanır, *I.Petro ve II. Katerina'nın Kanatları Altında XVIII. Yüzyıl Rus Edebiyatı,* s. 27.

lenen Moskova Üçüncü Roma teorisi Rus kültüründe hâlâ Ortodoks dini çerçevesinde evrensel bir değerler sistemi yaşatılması çabasının en açık örneğidir. Nitekim araştırmacı Olga Vidova, 17. yüzyılın ortalarına kadar Rus kültürünün tipik bir Orta Çağ kültürü olduğunu[196] belirtirken bir diğer araştırmacı Anatoli Gorelov ise "*Batı Avrupa'da Rönesans 17.yüzyılda sona erip, Avrupa yeni bir çağa, Aydınlanma çağına geçiş yaparken Rusya'da Rönesans, 18. yüzyılda Aydınlanma ile birleşerek ilerler*"[197] sözleriyle Rusya'da Rönesans kültürünün ancak 18. yüzyılda Aydınlanma ile anlam bulduğunu belirtir. Ancak 17. yüzyılda yaşanan gelişmelerle birlikte Batı medeniyeti ile olan farkın bilincine varılması, Rus kültürüne Batı kültürünün taşınmasının ilk aşamalarından birini oluşturur. Bu bağlamda bu dönemde Rusya için yabancılaşmanın görünümü, daha çok kültürde Batılılaşma sürecinin başlaması açısından ele alınabilir. Nitekim Rus düşünür Georgi Fedotov, 17. yüzyılı Rus düşüncesinin doğuş dönemi olarak görürken, aynı zamanda bu dönemi toplumun bölünmesinin, halk ruhunun düşmesinin, Batı düşüncesi ile beslenen ve Rus köklerinden kopan bir aydın sınıfının doğmasına yol açan bir dönem olarak değerlendirir.[198] İvan Zaiçkin ve İvan Poçkayev gibi araştırmacılar da Makarov ile aynı düşünceyi paylaşırlar ve düşüncelerini "*17. yüzyıl Rus kültüründe yaşanan tüm değişimler ve dünyevileşme süreci ancak toplumun üst katmanlarında etkili olur. Bu dönemde nüfusun büyük bir bölümü hâlâ cahil ve batıl inançlarla doludur*"[199] sözleriyle ifade ederler. Bir diğer araştırmacı Alla Glinçikova, Rönesans döneminde Doğu ve Batı arasındaki farkların belirginleştiğini ve bir kriz durumunun ortaya çıktığını belirtir. Glinçikova, Batı'da kişinin bireyselleşmesi süreci

---

196 Olga Vidova, *A.S. Puşkin i Russkii renessans: materialıy k spetskursy dlya studentov vuzov*, Moskva, Drofa, 2004, s. 4.

197 Anatoli Gorelov, *İstoriya russkoy kulturı,* Moskva, İzdatelstvo Yurait, 2015, s. 174.

198 Çernaya, *age.,* s. 20.

199 İvan Zaiçkin, İvan Poçkayev, *Russkaya istoriya populyarnıy oçerk*, Moskva, İzdatelstvo Mıysl, 1992, s. 531.

olarak tanımladığı Rönesans'ın 16. ve 17. yüzyıllarda evrimini tamamlayarak yozlaşma aşamasına geldiğini söyler. Ona göre Batı da bu dönemde Tanrı, temel değer olarak yerini kaybeder. Doğuda ise aksine, birey tanrısalın içinde tamamen yok olur. Yani Doğu'da insan kaybedilirken, Batı da ise Tanrı kaybedilir.[200] Böylece Rus Ön-Rönesans'ında Tanrı'nın tahtına göz diken birey kültünün var olmadığı ve bu dönemi modern yabancılaşmanın başlangıç aşaması olarak ele almanın yerinde bir yaklaşım olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu dönem, Rus kültürü için Batılılaşma yolunda atılan ilk adımlar çerçevesinde 18. yüzyılda Çar I. Petro reformları ile belirginleşecek, 19. yüzyılda ise açıkça düşünsel bir savaşa dönüşecek olan bedeni ve ruhu ayrı topraklarda yaşayan, ülkesine, kültürüne ve bunların bir sonucu olarak benliğine yabancılaşmış, parçalanmış bir halk yapısının oluşumunun ilk filizlerini ifade eder.

[200] Glinçikova, *age.,* s. 568-569.

5. AYDINLANMA DÖNEMİNDE YABANCILAŞMA

Düşünsel bir hareket olmaktan öte bilimsel, kültürel ve toplumsal boyutları olan Aydınlanma, Avrupa'da 17. yüzyılın ikinci yarısı ile 18. yüzyılın sonunu kapsayan döneme gönderme yapar. Aydınlanma döneminin temeli, Rönesans ile ortaya çıkan birey olgusuna, hümanizme, rasyonalizme ve bilimsel düşünceye dayanır. Rönesans ile temellenmeye başlayan dünyevi, rasyonel, hümanist düşünce geleneği, 17. yüzyıldaki gelişmelerle birlikte, özellikle Rene Descartes'ın geliştirdiği Kartezyen felsefe ile olgunlaşarak, 18. yüzyılda Aydınlanma çağı olarak karşımıza çıkar. Aydınlanmacı dünya görüşü Batı toplumlarının din ve Tanrı merkezli dünya görüşünden sıyrılarak, akıl ve bilim merkezli bir dünya görüşünü benimsemeleri ile simgelenir. Bu görüşün benimsenmesindeki temel amaç ise insanı köleleştirdiğine, kendi öz benliğine yabancılaştırdığına inanılan mit, önyargı, batıl inançlar, din, kilise, din adamları gibi kişi, kurum ve inançları insan hayatından uzaklaştırmaktır. Nitekim Alman düşünür Immanuel Kant, Aydınlanmayı "*insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlaması*"[201] süreci olarak tanımlar. Bu yönüyle Aydınlanma yabancılaşma karşıtı bir süreci ifade eder.

5.1. Yabancılaşma Karşıtı Bir Süreç Olarak Aydınlanma

Aydınlanmayı, "*Musevi-Hristiyan geleneğinin yaradılış öğretisine, Tanrı'nın insan hayatına müdahalesi düşüncesine, öte dünyadaki hayatının ödül ve ceza sistemi düşüncesine karşı çıkan*"[202] ve böylece Orta Çağ boyunca insanı yabancılaşma ile karşı karşıya getiren sorunlara yönelik bir başkaldırı olarak ele almak mümkündür. Aydınlanma dönemi düşünürlerinin görüşlerini

[201] Akt. Gökberk, *age.,* s. 326.
[202] Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Bursa, Asa Kitabevi, 2008, s. 24.

ortak bir paydada birleştirdiğimizde, karşımıza çıkan temel düşünce; insanın doğuştan kötü olmadığı, kötülüğün çevresel ve toplumsal koşullara bağlı olarak gelişen bir olgu olarak kabul edildiğidir. Bu doğrultuda yabancılaşma karşıtı bir süreç olarak Aydınlanmanın, insanın ilk günah öğretisi ile doğuştan yozlaşmış ve tanrısal doğasına yabancılaşmış olduğu düşüncesine karşı gelişen bir düşünceyi ifade ettiği görülür. Nitekim Aydınlanma düşüncesinin kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilen İngiliz düşünür John Locke, boş levha (tabula rasa) görüşü ile Aydınlanmanın insan merkezci görüşünün öncülüğünü yapar ve doğuştan yozlaşmış, yabancılaşmış insan doğası anlayışına karşı çıkar. Locke'un boş levha görüşüne göre insan zihni doğuştan gelen boş bir levhadır ve bu boş levhanın biçimlenmesi çevresel koşullara bağlıdır. Bu bağlamda Cevizci'ye göre Locke, "*insanın doğuştan getirdiği hiçbir şeyi bulunmadığını öne sürerek önceki teolojik dogmaları yıkar.*"[203] Aydınlanma düşüncesinin bir diğer öncü isimlerinden Etienne Bonnot de Condilac da, Locke ile benzer biçimde Heykel Adam kuramıyla Orta Çağ'dan beri hâkim olan doğuştan yabancılaşmış insan doğasının karşısına duyumlara göre gelişen insan doğası anlayışını yerleştirir. Condillac'ın Heykel Adam teorisi, mermer bir kabuktan oluşan ve bu yüzden duyum alamayan bir heykel tasarımına dayanır. Heykel adamın her bir duyu organını kapatan kabuklar kaldırıldıkça, duyu alma yetileri açılmakta, gelişmektedir. Bu doğrultuda Condillac, mermerden yapılmış bir heykelle duyumların insan hayatındaki rolünü vurgulayarak dış koşulların önemine değinir ve böylece yabancılaşmış insan doğası kavramına bilimsel bir bakış açısıyla karşı gelir.

Fransız düşünür Jean Hyppolite, Aydınlanmayı üç ögeye dayalı hatalar krallığına karşı verilen, felsefi bir mücadele olarak tanımlar. Araştırmacının sözünü ettiği üç öge, genel

[203] Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 33.

olarak kendilerini Tanrı'nın tek temsilcisi olarak gören din adamları, despotluk ve deneyimsiz kitlelerin zayıf bilincidir. İlk iki ögenin kitleler üzerindeki hâkimiyeti ise yabancılaşma dünyasının dışa vurumunu yansıtmaktadır.[204] Bu bağlamda Aydınlanmanın din eleştirisinin temelinde Orta Çağ'ın, insanları din adamlarına mahkûm eden, onların aşıladıkları inançlarla bireysel inançtan uzaklaşarak yabancılaşan insanlara bireysel inanç aşılama düşüncesi yatar. Nitekim Aydınlanma düşüncesine göre inanç; ne din adamlarının otoritesine dayanmalı, ne de kutsal metinler tek kılavuz olmalıdır. İnanç, yalnızca akla uygunluk temelinde kabul edilebilir bir olgu olmalıdır.[205] Aydınlanma, inancı akla uygunluk düzleminde kabul ederken Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin öte dünyasal kurtuluş düşüncesini de reddeder. Rus düşünür Aleksey Malinov, Aydınlanmanın bu dünyaya yönelik bakış açısının insandaki yansımasını "*Aydınlanma çağının insanı bugünde yaşayan insandır ve bakış açısı geleceğe yöneliktir*"[206] sözleriyle tanımlar. Nitekim Aydınlanma düşüncesinin temelini, insanlığın akıl ve bilim ile cenneti yeryüzüne indirecekleri düşüncesi oluşturur. Ancak Aydınlanma düşüncesi, Orta Çağ'ın din, kilise ve din adamları ekseninde insanı yabancılaştıran düşüncelere karşı çıkarken; akıl, bilim ve ilerleme düşüncesi ile yeni putlar yaratır ve yabancılaştırıcı bir süreç haline bürünür. "*Kutsalı olanın günahı da vardır*"[207] düşüncesinden yola çıkıldığında, Aydınlanmanın, aklı tek kutsal ilke olarak ilan ederken, yeni bir yabancılaşma süreci ile kendi günahını yarattığı görülür.

---

[204] Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar,* Çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 97.

[205] Faruk Manav, Gökhan Gürdal, *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine*, Ankara, Sentez Yayıncılık, 2013, s. 12.

[206] Aleksay Malinov, *İstoriya Russkoy Filosofii XVIII vek*, S. Petersburg, S. Petersburgskii gosudarstvennıy universitet, İntersotsis, 2012, s. 12.

[207] Gönül Yonar, "Şövalyeler Çağından Nihilizmin Sırça Köşküne", *Hece Dergisi, Batı Medeniyeti Özel Sayısı***,** Haziran 2014, s. 296-308.

5.2. Yabancılaştırıcı Bir Süreç Olarak Aydınlanma

Aydınlanmanın rasyonalizme dayalı ilerleme kültü ve ilerlemeci tarih anlayışına yönelik eleştirilerin çıkış noktası, bu düşüncelerin sonuçları olarak görülen bilim ve teknolojiye yöneliktir ve insanlığın daha mutlu bir hayata kavuşup kavuşmadığı sorgulamasına dayanır. Aydınlanmaya yönelik bu eleştirel bakış açısı, Aydınlanmanın yarattığı değerlerin, yeni bir yabancılaşma biçimi yarattığı düşüncesinden hareket eder. Gencay Şaylan, "*Aydınlanma projeksiyonu, hem insanoğlunun büyük başarılarını, özgürleşmesini ancak aynı zamanda uygulamada yabancılaşmasını, baskı altına girmesini simgeler*"[208] sözleriyle Aydınlanmanın yabancılaşma ile olan bağını açıklar. Yabancılaştırıcı bir süreç olarak Aydınlanmanın başlıca özelliği, Orta Çağ'ın insanı yabancılaşmaya sürükleyen değerlerine karşı geliştirdiği yeni değerleri putlaştırmasıdır. Ancak aydınlanma, bu putlaştırma aşamasından önce insanın aitlik duygusunu yitirmesine neden olarak, Orta Çağın yerli yerindelikle tanımlanan yaşam biçimini altüst eder. Bu bağlamda sarsılan yerli yerindelik söz konusu dönemin başlıca özelliklerinden biri olarak ele alınmayı gerektirmektedir.

Mekân, insanın yeryüzünde varoluş biçimi, insanın bir yere ait olma ve güvenlik ihtiyacının yeryüzündeki ifadesidir. Sosyolog Köksal Alver, "*Mekân Tartışmaları ve Değişen Mekân Algısı*" adlı çalışmasında mekânın insan için önemini onun hayatta bütünlüklü bir biçimde kalması ile ilişkilendirir ve mekânı, insanın dağılıp gitmesinin önündeki en büyük engel olarak görür. Nitekim mekân, insana aitlik hissi veren ve aynı zamanda insan için kimliği ifade eden yerdir. İnsanın kimlik inşası, bir mekân çerçevesinde oluşur. Mekân, insanın yeryüzünde varoluş biçimidir.[209] Ancak insanın yeryüzünde varoluş biçimini oluşturan mekân, Orta Çağ dünyasında da insanın ait olamadığı bir

[208] Gencay Şaylan, *Postmodernizm,* Ankara, İmge Kitabevi, 2009, s. 143.

[209] Köksal Alver, "Mekân Tartışmaları ve Değişen Mekân Algısı" Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Modernizmden Postmodernizme, *Hece Dergisi*, 2008, s. 557-571.

yer olarak görülürken, aslında yine yabancılaşmanın mekânıdır. Orta Çağ'da yabancılaşma başlığında açıkladığımız üzere insan ilk günahın sonucu olarak yeryüzüne gönderilmiş, gerçek varoluş mekânından kopmuş, ait olmadığı bir mekânda yaşamaktadır. Ancak coğrafi olarak Orta Çağ'ın sınırları dar dünyası, insana yine de kendisini bir yere ait olma duygusu sunmaktadır. Rönesans döneminde yaşanan gelişmelerin Aydınlanma çağında ulaştığı seviyede ise bu aitlik hissi kaybedilir ve insan artık kendisini sınırsız bir dünyada çok daha çaresiz duyumsamaya başlar. Rönesans çağından itibaren coğrafi keşifler, haritanın bulunması ile bilinen dünyanın sınırları genişler, böylece zaman ve mekân algısında köklü bir dönüşüm gerçekleşir. Nitekim Fransız filozof Michel Foucault, *Öteki Mekânlara Dair* başlıklı çalışmasında mekânın tarihinin geriye doğru izlenmesi durumunda, Orta Çağ için en uygun tanımlamanın "yerli yerindelik" olduğunu, ancak bu yerli yerindeliğin, Galile tarafından yıkıldığını belirtir.[210] Ahmet Ağır'a göre Foucault, bu ifadelerle, "*insanlığın yaşadığı toplumsal ve bireysel kırılmanın boyutlarını gösterir. Bu kırılma aslında yabancılaşma duygusunun anlatımıdır. İnsan bir zamanlar tüm varlığı ile evrendeki yerini bilirken artık insanın evrendeki yeri mekanik evren anlayışının içinde soyut algılamalara dönüşür.*"[211] Erich Fromm'un sözleriyle ise "*İnsan artık uzayda bir yerde bir toz taneciği, bir hiçtir.*"[212] İnsanın aitlik duygusunu yitirdiği ve mekânsal olarak bir yabancılaşma içine girdiği yeni dünyada, tıpkı Orta Çağ dünyasında olduğu gibi yabancılaşma duygusunun gelişmesinde etkin olan asıl ögeler ise yaratılan yeni putlar olur.

Aydınlanma döneminde Orta Çağ'ın din ve kilisenin yozlaşmış biçimlerinin oluşturduğu putlarının yerini rasyonalizm,

---

210 Michel Foucault, "*Öteki Mekânlara Dair*", Çev. Burak Boysan, Deniz Erksan, *Defter Dergisi Arşivi*, Sayı 4, s. 8-15.

211 Ağır, *age.,* s. 13.

212 Ercih Fromm, *Sağlıklı Toplum*, Çev. Yurdanur Salman, Zeynep Tanrısever, İstanbul, Payel Yayınları, 2006. s. 115.

bilim, ilerlemecilik gibi yeni putlar alır. Bu dönemde rasyonel düşünce, Aydınlanma düşüncesinin kurucu unsurlarından biri olarak insan davranışının yegâne rehberi olarak kabul edilir. Sosyolog Marshall Gordon, rasyonalizmi; "*gevşek biçimde kullanıldığında bir inanç ya da dini reddetmek; daha katı anlamda ise, tüm bilginin bir sistem biçiminde ifade edilebileceği ve ilkesel olarak her şeyin bilinebileceği görüşünü karşılayan bir terim*"[213] olarak tanımlar. İnsanların eşitliğine vurgu yapan bu düşünce, aklı da bütün insanların sahip olduğu bir yeti olarak görür. İnsan, hayatını aklı sayesinde sürdürebilir, zira akıl, insana bu gücü veren yegâne kaynaktır. Ancak Aydınlanma düşüncesine göre aklı normal işleyişinden alıkoyan birtakım faktörler vardır. Bunlar kilise, devlet yapısı gibi kurumsal faktörler ve bunların batıl inançlar, bilgisizlik, önyargı olarak topluma yansıması ve kültürel çevreyi oluşturmasıdır.[214] Bilimcilik ise Aydınlanma akılcılığının ifadelerinden biridir. Aydınlanma açısından bilim, gerekli zihniyet değişiminin anahtarıdır. Bilim; ilerlemenin temeli, insanın mükemmelleşmesinin aracı, dünyadaki acı ve mutsuzluklardan arınabilmenin tek yoludur.[215] Nitekim Bedia Koçakoğlu da *Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm* adlı eserinde bilimin putlaştırılmasını şu sözlerle açıklar:

> Hristiyanlığın ilk günah anlayışıyla ezdiği insan iradesi modernizm süreciyle birlikte başkaldırır ve kilise Hristiyanlığına karşı büyük bir zafer elde ederek bağımsızlığına kavuşur. Âdeta zincirlerinden boşanan Avrupa bütün kutsallarını ayakları altına alarak yeni mabedine sığınır: *BİLİM*.[216]

---

213 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayıncılık, 2005, s. 12.

214 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 26.

215 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 27.

216 Bedia Koçakoğlu, *Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm,* Ankara, Hece Yayınları, 2012s. 16.

Koçakoğlu'na göre bu dönemde insanoğlu, Tanrı'nın tahtına kurulmaya yeltenir ve kendine yol gösterici olarak da bilimi seçer. İnsan, aklı ile edindiği bilgiye dayanarak doğada maddi zenginlikler elde edecek ve rasyonel bir toplum düzeninde herkes için refah ve huzur hâkim olacaktır.[217] Aydınlanmanın rasyonalizm ve bilimcilik düşüncelerinin genel sonuçları teknolojik gelişmelerdir. Rasyonalizm bilime götürürken bilim de ilerleme düşüncesini doğurur. Ancak bu süreç, modern dünyaya yönelik tartışmaların merkezini oluşturur. Fransız yazar Lord Northbourne'un sözleriyle, "*modern bilim düşüncesinin neticesinde insanlar ne daha iyi durumdadır ne de eskisinden daha mutlu ve güvenlidir. Bilimin getireceği söylenen gerçek faydalar bir türlü gelmediği gibi yaşam da daha önce hiç görülmedik bir biçimde çelişki ve iletişimsizlik korkularıyla sarsılmıştır.*"[218] Fransız sosyolog ve tarihçi Henri Lefebvre de *Gündelik Hayatın Eleştirisi* adlı eserinde insan yaşamının ilerlediğini ancak bunun gerçeğin yalnızca bir tarafı olduğunu, diğer tarafının ise yaşamın yoksunlaşması ve yabancılaşması olduğunu belirterek, bilim ve erk elde edilmesinin sonuçlarını şöyle açıklar: *"Bilim, erk elde edilir, ama hangi fedakârlıklar pahasına? Yoksun kalmış ve kendi dışına fırlatılmış olan insan yine de kendisinden gelen ve yalnızca kendisi olan kendinden ayrılmış ve karşıt güçlere teslim edilmiştir, hâlâ da öyledir."*[219]Ancak Lefebvre, tüm bu eleştirilerine karşın gerçeğin tarihinin, yanılgıların tarihinden ayrılamayacağını belirterek, insanın da ancak yabancılaşma aracılığıyla gelişim göstereceğini söyler. Fransız sosyolog Alain Touraine de Aydınlanmanın ruhu kurtarıcı, özgürleştirici olmak istediğini ancak bunu başaramadığını söyler. Ona göre akılcı düşüncenin gereklerini kabullenme, insanlığı batıl

---

217 *Ae.,* s. 18.

218 Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 50.

219 Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2010, s. 253.

inançlar ve cehaletten kurtarır ama bireyi kurtarmayı başaramaz. Birey, bu defa başka kurum ve düşüncelerin baskısı altına girer. Aydınlanma; geleneğin yerine aklın egemenliğini, geleneksel otoritenin yerine de meşru akılcı otoriteyi koyar. [220] Böylece Aydınlanma Orta Çağ'ın yarattığı insanın hiçleştirildiği, doğuştan özüne yabancılaşmış insan algısını yıkmaya çalışırken yeni yabancılaşma biçimleri ile insanlığı karşı karşıya bırakır. Bu yeni yabancılaşma durumunu "merkezde insan" önermesi ile tanımlamak mümkündür.

İnsan, modern öncesi dünya tasavvurunda tüm eylem ve edimlerinde tanrısal etkenlere bağlıdır. Ancak Avrupa tarihi Orta Çağ'ın sonundan bu yana bireyin ortaya çıkışının tarihi haline gelir. Her şey Tanrı için anlayışı, bu dönemde yerini her şey birey için anlayışına bırakır. Rönesans döneminde temelleri atılan birey düşüncesinin asıl gelişimi, Descartes felsefesine dayandırılır. Hakan Poyraz, "*Modernitenin İki Efendisi: Descartes ve Bacon*" başlıklı çalışmasında, Descartes'ı modern felsefe için önemli kılan "düşünüyorum öyleyse varım" (cotigo ergo sum) cümlesi olduğunu söyler. Araştırmacıya göre "*düşünüyorum*", modernliğin inşasında bireyin keşfini ifade eder. Ancak bu durum, sadece düşünmeyi öne sürmesinden dolayı değil; düşünen öznenin birinci tekil şahıs olarak, şimdiki zaman kipi içinde düşünmesindendir.[221] Rönesans felsefesi ve hümanizm akımında başlayan birey kültü, Aydınlanma döneminde doruğa ulaşır. Bu dönemde birey, kul olmaktan çıkarak, aklı sayesinde kendi kaderine yön verebilecek bir varlık haline dönüşür. Rus araştırmacı Vladimir Pustarnakov'un belirttiği üzere, Aydınlanmanın insan merkezciliğinde insan, yazgısının

[220] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi,* Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, YKY Yayınları, 2012, s. 323.

[221] Hakan Poyraz *"Modernitenin İki Efendisi: Descartes ve Bacon*", *Hece Dergisi, Modernizmden Postmodernizme Özel Sayı,* Sayı 16, 2008, s. 17-26.

hâkimi ve mutluluğunun yaratıcısıdır.[222] Ancak bireyin merkeze alındığı Aydınlanma dönemi, insanın kendi yaşamına yön verme gücüne sahip olması düşüncesi ile yabancılaşma bağlamında iki farklı açı yaratır: Bir taraftan Orta Çağ'da dünyası elinden alınan ve yazgısına dair hiçbir hükmü kalmayan, tek yetisi kul olmak olan yabancılaşmış insanın karşısına yaşamına hükmedebilecek, güçlü birey algısını çıkarırken, diğer taraftan bireyciliğin yarattığı yalnızlık, iletişimsizlik, toplumsal bütünlüğün kaybedilmesi gibi yeni sorunlara neden olur ve böylece yeni yabancılaşma biçimleri yaratır.

Bu doğrultuda 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Aydınlanma düşüncesi bir krizle karşı karşıya kalır. Rasyonalizm ve ilerleme düşüncesine dayalı dünya görüşü Tanrı'nın tahtından indirildiği ve insanın merkeze alındığı bir dünya yaratır. İnsan bu maddi dünyada maneviyatını kaybederek yalnız, yabancılaşmış bir varlık haline gelir. Orta Çağ'da cennetten kovulmanın sonucu olarak gönderildiği bir yer olarak dünyevi yaşamı, bu kovulmanın cezası olarak verildiği için de bedeni elinden alınan insanın, Aydınlanma çağında da tanrısı ve maneviyatı elinden alınır. Aydınlanma düşüncesinin temelini oluşturan bilimsel düşüncenin bunalımını ilk dile getiren isimlerden biri Fransız filozof Blaise Pascal'dır. Pascal, "*Bütün insanlar mutluluğu arıyor. Bunun hiçbir istisnası yok. Kullanılan araçlar farklı olmakla beraber herkes bu amaca ulaşmak için çabalıyor. Fakat çok uzun yıllardan beri, herkesin durmaksızın elde etmeye çalıştığı bu hedefe iman olmadan varan hiç kimse yoktur*"[223] sözleriyle inancın olmadığı bir dünyada mutluluğa ulaşmanın imkânsızlığını vurgulayarak, bilimsel düşüncenin karşısına inancı çıkarır. Nitekim Afşar Timuçin, Pascal'ın düşüncelerini Rönesans'la başlayan ve Aydınlanmayla süren din dışılığa ya da inançsızlı-

---

222 Vladimir Pustarnakov, *Filosofiya prosveşeniya v Rossii i vo Frantsii: opıyt sravnitelnogo analiza*, Moskva, Rossiiskogo Akademiya nauk, 2002, s. 85.

223 Blaise Pascal, *Düşünceler,* Çev. Metin Karbaşoğlu, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2003, s. 65.

ğa bir tepki olarak yorumlar.[224] Aydınlanma akılcılığının insan varoluşunu anlamlı kılmak adına yetersiz olduğunu söyleyen bir diğer isim Gottfried Leibnizdir. Bilime karşı çıkmayan Leibniz, bilimi tek başına evreni ve varoluşu anlamlandırmada yetersiz bulur. Ona göre insan ve evrene dair kaynağında Tanrı'nın da bulunduğu bir açıklama getirilmelidir. Aydınlanmanın materyalist düşünce yapısına karşı çıkan düşünürlerden bir diğeri Goerge Berkeley'dir. Berkeley, Aydınlanmanın rasyonalizmi ve onun bir sonucu olan materyalizmine karşı, maddenin olmadığını, yalnızca idelerin ve ruhun var olduğunu ileri süren bir immateryalizm savunuculuğunu yapar. Ona göre maddeleri bizim için var kılan, sadece bizim onları algılayan ruhsal varlığımızdır.[225] Berkeley'e göre "Avrupa kültürünü 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren egemenliği altına alan rasyonalist dünya görüşü, bir tür çürüme aşamasını simgeler. Evrenin, insanın rasyonel ölçülerle değerlendirildiği materyalist ve belirlenimci dünya görüşü hakikatten kopuş, böylece nihilizm batağına varacak olan yolun başlangıcıdır."[226] Hiçbir özel anlama sahip olmayan modern insan, kısa süreli maddi hazlar ile yaşamının anlamını kaybeder ve yabancılaşır.

Tüm bu düşünürlerin yanı sıra Aydınlanmaya yönelik en şiddetli eleştiri, Fransız düşünür ve yazar Jean Jacques Rousseau'dan gelir. Nitekim Rousseau, Aydınlanmanın aydınlanmış eleştirmeni olarak tanımlanır. Ünsal Oskay, Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserine yazdığı önsözde Rousseau'yu *"çağının içinde bir yabancı olarak kaldı"*[227] sözleriyle tanımlar. Zira Rousseau da, söz konusu eserde ken-

[224] Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi II Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, İstanbul, Bulut Yayınları, 2012, s. 183.

[225] Akt. Ayşenur Günler, *Berkeley'in İmmateryalist Metafiziği*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014, s. 50.

[226] Akt. Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s. 539.

[227] Ünsal Oskay, "*Önsöz*", *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 7-8.

disi de çağına yabancı biri olduğunu "*doğacağım yeri seçecek olsaydım*"[228] cümleleriyle dile getirirken, içinde yaşadığı gerçeklikten başka bir yerde doğmak istediğini belirtir. Rousseau'nun aydınlanma eleştirisi aydınlanmanın yarattığı medeniyet ve medeniyetin yarattığı yabancılaşma süreci çerçevesinde ele alınabilir**.** Rousseau, aydınlanmanın insan doğasına ilişkin iyimser dünya görüşünü paylaşır, ancak aydınlanmanın getirdiği medeniyetin, insanın doğal durumunun yozlaşmasının ve yabancılaşmasının temel nedenlerini oluşturduğunu düşünür.

Doğal durumunda insan, düşüncesini ilk ele alan ve bu düşünceyi yabancılaşma doğrultusunda açıklayan ilk isimlerden biri siyaset bilimci Thomas Hobbes'tur. Hobbes, Rousseau'dan farklı olarak, insanın doğuştan bencil, sonsuz arzu ve güç isteğine dayanan bir varlık olduğu düşüncesinden yola çıkarak, insanlığın doğal durumunu "insan insanın kurdudur" (homo homini lupus) sözleriyle açıklar. Hobbes'un düşüncesinde insanın, insanın kurdu olduğu bu doğal durumda hâkim olan öge özgürlüktür ve özgürlük, yabancılaşmanın olmadığı bir duruma da gönderme yapar. Bu doğrultuda Hobbes, yabancılaşmayı, gönüllü bir sözleşme ile hakların devlet kurumuna devredilmesi olarak tanımlar. Ancak Hobbes, bu yabancılaşma durumunu zorunlu bir süreç olarak görür. Çünkü insanlara doğal durumlarında egemen olan dürtü; egoizmdir ve bu durumda birinin isteği, mutlaka diğeri ile çatışacak ve bunun sonucunda da ortaya zorbalığa dayalı bir kaos ortamı çıkacaktır. Bu doğrultuda haklarından vazgeçme ya da yabancılaşma Hobbes düşüncesinde insan güvenliğinin garantisi olarak yer alır. Devlet, bu temel üzerinden ortaya çıkarken "*yabancılaşma da toplumsal refah ve bireysel varlığı korumak uğruna insan özgürlüğünün bir parçasının kaybedilmesi anlamını kazanır*".[229] Rousseau ise Hobbes'un

[228] Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,* Çev. R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 66.

[229] Petoşina, *age.,* s. 31.

bu düşüncelerini paylaşmaz. Ona göre Hobbes, uygar insanın özelliklerini, doğal durumundaki insana atfetmektedir.[230] Oysa insan, modern dönemle birlikte yozlaşmaya ve yabancılaşmaya başlar. Rousseau, bu yabancılaşma ve yozlaşmayı çeşitli evrelere ayırarak inceler. Rousseau bu yöndeki düşüncelerini ilk olarak *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı eserinde "*Avrupa yeniden ilkçağın vahşiliğine dönmüştür*"[231] sözleriyle dile getirir. Medeniyet ile yabancılaşmayı özdeşleştiren Rousseau'ya göre, medeniyetin oluşumunun kökeni toplumsallaşmaya bağlıdır, toplumsallaşma ise insanların zorunlulukların baskısı altında kalmalarının sonucu olarak gelişir. Rousseau, zorunlulukların baskısı altında kalma durumunu, doğal yaşam süreci ile ilişkilendirerek açıklar. Örneğin ağaçların yüksekliği insanların onlara ulaşmasını zorlaştırır. Toprağın, iklimlerin, mevsimlerin farklı olması insanları farklı yaşam tarzlarına girmeye zorlar. Kısaca toplumsallaşmanın ilk aşaması doğal durumundaki insanların birtakım doğal felaketler karşısında bir araya gelmek zorunda kalmalarıyla başlar. İkinci aşama yine insanın doğal yaşamdan kaynaklanan birlikte hareket etme zorunluluğu sonucu oluşur. Rousseau, üçüncü aşamayı ise bir rastlantı aşaması olarak değerlendirir. Bu aşamada madencilik ve tarım keşfedilir, insanlar madenleri işleyip toprağı ekip biçmeye başladıklarında, doğal iş bölümünden toplumsal iş bölümü aşamasına geçerler. Bu aşamanın yabancılaşma bağlamında birinci sonucu; insanların tükettiklerinden daha fazla üretmeye başlamaları iken, ikinci sonucu ise uzmanlaşmayı beraberinde getirmesidir.[232] Yozlaşmanın bir diğer kaynağı özel mülkiyetin ortaya çıkması ve bunun beraberinde getirdiği eşitsizliklerdir. Rousseau'ya göre mülkiyet "*bir toprak parçasının etrafını çitle*

[230] Yıldız Silier, *Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau,* İstanbul, Yordam Kitap, 2007, s. 53.

[231] Jean Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, Çev. Selahattin Eyüboğlu, İstanbul, T. İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 7.

[232] Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 282.

çevirip, bu bana aittir"[233] diyen insanla başlar ve bu insan medeni toplumun da gerçek kurucusudur. Özel mülkiyetin gelişmesi devletin ve yasaların kurulmasının doğal sonucu olarak gelişir. Çünkü devlet ve yasa, özel mülkiyetin mülksüzlerden korunması ve eşitsizliğin meşrulaştırılması içindir. Böylece doğal özgürlük geri dönüşsüz bir biçimde bütün insanlığı çalışmaya, köleliğe ve sefalete mahkûm ederek yıkılır.[234] Rousseau, insanın toplumsallaşma sürecini, aynı zamanda insanın zayıf, korkak, sürünür hale geliş süreci olarak görür.[235] Bu medeniyet, yozlaşma ve yabancılaşma üçgeninde Rousseau, yabancılaşmadan kurtulmak için doğa durumu öğretisini geliştirir. Bu anlayışın temeli yalıtılmışlık ve sınırlı gereksinimler düşüncesine dayanır. Ona göre toplumsal kurumlar yokken, insanın arzu ve ihtiyaçları birbiriyle örtüşmektedir. Sadece temel ihtiyaçlarını karşılamak için uğraşan insanlar, kendilerine yeterli bir yaşam sürmektedirler, masumiyet, özgürlük ve mutlulukla simgelenen bir dünyaya sahiplerdir.[236] Oysa modern dünya, aslında hepsi yapay olan ancak hiç tükenmeyen, yeni ihtiyaçlar üretmektedir. Rousseau düşüncesinde "medeniyet ve toplumsallaşma sürecinde yitirilen, bireyin gerçek varoluş biçimidir. Toplum içinde başkalarının uygun gördüğü biçimde davranmak zorunda kalan insan, bunun sonucunda kendi gerçekliği ile görünmek zorunda olduğu biçim arasında sıkışıp bölünmekte"[237], kendi varoluş duygusunu ötekilerin yargılarından çıkarmaktadır:

> Vahşet halindeki insan, kendi halinde yaşar; her zaman kendi dışında olan sosyal insan ise her zaman kendi kendinin dışında, ancak başkalarının kanılarına göre yaşamayı

---

233 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 133.
234 Silier, *age.,* s. 71.
235 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 100
236 Silier, *age.,* s. 100.
237 Gülnur Acar Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marks,* Ankara, Dipnot Yayınları, 2013, s. 82.

> bilir. Ve sadece onların yargılarından kendi varoluşunun duygusunu çıkarır.[238]

Ancak Rousseau, medeniyet çağını bütünsel bir yozlaşma ve yabancılaşmanın çağı olarak görse de, insanın doğal durumuna dönüşün mümkün olmadığının bilincindedir. Bu yüzden içinde yaşadığımız çağda yabancılaşmaya çare olarak, *Emile* adlı eserinde eğitimi öne sürer. "*Her şey yaratıcının elinden çıktığında iyidir; insanoğlunun elinde bozulur*"[239] cümleleriyle toplumsallaşma sürecinde insanoğlunun yozlaşmasını vurgulayan Rousseau, söz konusu eserinde eserinde kahramanın eğitimini yalnız başına sürdürmesi ile bu düşüncesini destekler. Rousseau'un yabancılaşmaya karşı geliştirdiği toplumsal ideal, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde açıkladığı üzere, erdemli bir yasa koyucu önderliğinde özgür bir toplumun yaratılmasına ve *genel irade* düşüncesine dayanır. Fransız sosyolog Alain Touraine, Rousseau'nun düşüncelerine dair, "*İnsanları toplumsal bir düzen yaratmaya ve haklarını mutlak bir hükümdara devretmeye iten savaş ve ölüm korkusu değildir, modern toplumda gelişen eşitsizliktir*" der ve Rousseau'nun eşitsizlikle mücadele aracı olarak genel iradeye çağrıda bulunduğunu belirtir.[240] Genel irade Rousseau'nun ideal toplum düşüncesinin temel kavramlarından biridir ve genel refah düşüncesine dayanır. Nitekim Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde genel iradeyi şöyle açıklar:

> Genel iradenin gerçekten genel irade olabilmesi için özünün de amacının da bu kavrama uygun olması gerekir. Herkese uygulanabilmesi için herkesten çıkması gerekir, genel irade bireysel ve belirli bir amaca yöneldiği takdirde doğruluğundan sapmış olur.[241]

---

238 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,* s. 174.

239 Jean Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine,* Çev. Yaşar Avunç, İstanbul, T. İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 5.

240 Touraine, *age.,* s. 39.

241 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, Çev. İsmail

Aydınlanma düşüncesine yönelik eleştiriler Blaise Pascal, Leibniz, Berkeley, Rousseau örneğinde ele aldığımız üzere, dönemin içinden başlayarak günümüze kadar devam eder. Ancak Aydınlanma akılcılığının neden olduğu yabancılaşmaya yönelik en sert eleştiriler, 19. ve 20. yüzyılda gerçekleşir. Bu durumun başlıca nedeni, söz konusu yüzyıllarda yaşanan savaşların, toplumsal ve bireysel sorunların, totaliter rejimlerin hâkimiyetinin, temelde Aydınlanma düşüncesinin bir uzantısı olarak görülmesidir. 19. yüzyılda Aydınlanma akılcılığına yönelik en sert eleştiri, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız üzere Dostoyevski'nin Yeraltı adamından gelecektir. 20. yüzyılda Aydınlanmaya yönelik en belirgin eleştirisi, Max Horkheimer ve Thedor Adorno gibi sosyologlardan gelir. Söz konusu sosyologlar, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserlerinde Aydınlanmanın, "efendi insan" anlayışının felaket alametleri ile parıldadığını belirtirler:

> İlerlemeci bir düşünce olarak Aydınlanmanın öteden beri hedefi, insanları korkudan arındırmak ve efendi konumuna getirmektir. Ne var ki tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor. Aydınlanmanın tasarısı dünyanın büyüsünü bozmaktı.[242]

Aydınlanmayı doğanın büyüsünü bozan bir süreç olarak ele alan Adorno ve Horkheimer, "*doğayı fethetmek için yola çıkan modern bilim anlayışının vardığı noktayı, insanlığı gerçekten bir insanlık durumuna getirmek yerine, yeni bir tür barbarlığa batırma ve bunun yarattığı kültürel çöküş*"[243] olarak değerlendirirler ve Aydınlanmanın, Aydınlanmadan çok daha fazlası

Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 85.

242 Thedor Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği,* Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 19.

243 Akt. Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi,* Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 23.

olduğunu şu sözlerle ifade ederler:

> Aydınlanma, Aydınlanmadan fazlasıdır; yabancılaşarak işitilir hale gelen doğadır. Zihin, kendisini, kendi içinde bölünmüş doğa olarak tanır ve doğa tıpkı eski çağlarda olduğu gibi yine kendisine seslenir. Ne ki bunu yaparken her şeye gücü yeten anlamına gelen mana adını kullandığı zaman olduğu gibi dolaysız değildir artık. Bu kez kendisine kör ve güdük bir doğa olarak seslenir. Doğanın çöküşü, zihnin var olabilmesi için elzem olan doğanın egemenliğinde sürer.[244]

20. yüzyılda Aydınlanmanın ilerleme anlayışını eleştiren isimlerden bir diğeri Fransız antropolog Claude Levi Strauss'dur. Strauss, Aydınlanma dönemi ile başlayan insanlığın geleceğine dair iyimser görüşlerin, çağdaş dünyadaki görünümünü şu sözlerle açıklar:

> Yaşadığımız çağda dünyada sahnelenen olaylar, bu iyimser görüşlere ters düşmüştür. Totaliter ideolojiler yaygınlaşmış, dünyanın pek çok bölgesinde de yaygınlaşmaya devam etmektedir. Milyonlarca insan katledilmiş, korkunç soykırımlara maruz kalmıştır. Barış ortamı sağlandığındaysa, bilim ve tekniğin insanlığa zararı dokunmayacağı düşüncesine, 18. yüzyılda doğan felsefi ilkelerin, siyasi kurumların ve toplumsal hayat tarzlarının, insanlık durumuna bağlı büyük sorunlara nihai çözümler sunduğuna artık şüpheyle yaklaşılmıştır.[245]

Araştırmacıya göre bilim ve teknik, fiziksel ve biyolojik dünyaya dair bilgiyi önemli ölçüde arttırır ve böylece doğa karşısında büyük bir güç kazandırır insana, ancak insan bu gücü

---

244 Adorno, Horkheimer, *age.*, s. 63.

245 Claude Levi Strauss, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji,* Çev. Akın Terzi, İstanbul, Metis Eleştiri, 2014, s. 14.

kazanmak için ödediği bedelin büyüklüğü altında ezilmektedir artık. Amerikalı araştırmacı ve siyaset bilimci Marshal Berman da Strauss ile benzer biçimde Aydınlanmanın yaratmak istediği ideal ile vardığı noktayı şu sözlerle açıklar:

> Aydınlanma, insan ilgi ve aklını dünyanın her bir köşesine yayarak varlığın dolaysızlığı ve bütünlüğü içinde dünyayla ilişki kurabilen insan idealini ortaya çıkarır ve bu sayede onun yeni keşfedilen gizil güçlerini kullanır. Ancak bir süre sonra dünyayı yöneten geleneksel politik ve sosyal sistemlerin insanlığın modern dünya tarafından ortaya çıkartılan etkinlik ve mutluluk imkânlarını boğduğu anlaşılır.[246]

Aydınlanmaya sosyo-toplumsal düzlemde yöneltilen bu eleştiriler, edebiyat alanında da ifade bulur. Aydınlanma akılcılığı edebiyat alanında düzen ve ölçü anlamına gelen Klasisizm olarak yansırken, edebiyat sahnesinde Aydınlanma akılcılığının ilk eleştirisi, "*Alman karşı Aydınlanma hareketi*"[247] olarak adlandırılan Sturm und Drang akımında ifade bulur. 1770'lere doğru Almanya'da ortaya çıkan Sturm und Drang akımı, Alman yazar Friedrich Maximilian Klinger'in bir piyesinin adı olmakla beraber fırtına ve atılım anlamına gelir. Sturm und Drang hareketinden sonra 18. yüzyılın sonlarında Romantizm, Aydınlanmanın yabancılaştırıcı etkilerine güçlü bir saldırı olarak ortaya çıkar. Nitekim Ernst Fisher, Romantizmi basit bir sanat akımı olarak değerlendirmenin sınırlılığına vurgu yaparak akımı; Klasisizme, Aydınlanmaya, Kapitalizme karşı bir başkaldırış olarak tanımlar.[248] Aydınlanmanın rasyonalizm, ilerleme ve bilimsel düşünce kültürünün bir

---

246 Berman, *Özgünlüğün Politikası Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı,* s. 32.

247 Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi,* İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 93.

248 Ernst Fischer, *Sanatın Gerekliliği*, Çev. Cevat Çapan, İstanbul, Payel Yayınları, 2005, s. 52.

sonucu olarak toplumsal yaşamın hemen hemen tüm alanlarında önemli bir değişimi beraberinde getiren Sanayi devrimi de romantik düşüncenin ortaya çıkışında önemli rol oynayan olgulardan biridir.[249] Sanayi devriminden sonraki dünyada, yeryüzü fabrikaların dumanlarına bürünürken, insan hayatları da bu dumanların arkasında yok olmaya yüz tutar. Bu doğrultuda Romantizmi bu dumanların arasında duyulan bir çığlık olarak değerlendirmek mümkündür. Aydınlanmanın yabancılaştırıcı bir süreç olan boyutuna karşı çıkacak olan Dostoyevski de romantizmi sıradan bir sanat akımı olarak değil; dikilen putların yere devrilmesinin bir sonucu olarak gelişen bir akım olarak tanımlar. Avrupa romantizmini George Cordon Byron ile özdeşleştiren Dostoyevski, Aydınlanma putlarının yıkıntılarından doğan Bayron'u şu sözlerle tanımlar:

> Batı Avrupa tarihinde belki de hiçbir zaman bu denli hazin bir dönem yaşanmamıştır. Dikilen putların bir anda devrilmelerinin nedeni yalnızca dış, siyasal değil, öngörülü yüreklerin ve öncü akılların açıkça gördüğü içten içe bir çürümenin sonucudur. Eski idoller yıkılmış, yerlerde yatmaktadır. İşte bu korkunç anda, büyük ve güçlü bir deha, tutkuyla dolup taşan bir şair belirmiştir, dizelerinde insanlığın o zamanki acıları ve özlemleri, kendisine belirlediği görevde ve boşa çıkan ideallerinde yaşadığı derin düş kırıklıkları çınlamaktadır. O zamana kadar hiç duyulmamış, hıncın ve kederin, lanetlemenin ve umutsuzluğun yeni bir esinidir bu.[250]

Bu bağlamda Romantizm, yalnızca edebî bir akım değil; akılcı dünya görüşüne yönelik bir tepkidir. Bu tepkiyi açık bir biçimde ifade eden eserlerden biri Rousseau'nun *Yalnız Geze-*

[249] Krelenko, *age.,* s. 214.
[250] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü II* Çev. Kayhan Yükseler, İstanbul, YKY, 2009, s. 1070-1071.

nin Düşleri adlı eseridir. Rousseau eserde, Aydınlanma akılcılığı içinde yalnız kalan, rasyonel değerler dünyasında yabancılaşan romantik bireyin dünyasını betimler. Nitekim Türkan Olcay, Romantizmi hazırlayan belirtilere ilk olarak Rousseau'nun yapıtlarında rastlandığını söyleyerek Rousseau'nun romantizmin babası olarak kabul edildiğini belirtir.[251] Eserine "*İşte yeryüzünde yalnızım*" diye başlayan Rousseau, "*Yaşamak için doğmuştum yaşamadan ölüyorum sözleriyle*"[252] devam eder ve kendisini var olan toplumsal yaşama ne kadar yabancı duyumsadığını belirtir. "*İnsanın özgür doğduğunu ama her yerde zincire vurulmuş*"[253] olduğunu söyleyen Rousseau, eserde Aydınlanma döneminin yeni putlarının karşısına yalnız, yabancılaşmış bir insan imgesi ile doğa gezintilerini çıkarır. Aydınlanma döneminde insanı yabancılaşmaya sevk eden başlıca olgu, rasyonel dünya görüşüdür, aklın her şeyin ölçüsü olduğu bir dünyada, sadece akıldan oluşmayan insan için yabancılaşma kaçınılmazdır. Nitekim Johann Wolfgang von Goethe'nin 1772 yılında kaleme aldığı eseri *Genç Werther'in Acıları* da Aydınlanma akılcılığında yalnızlaşan ve yabancılaşan insanı konu alır. 4 Mayıs 1771 ile 20 Aralık 1772 tarihleri arasında kaleme alınan mektuplardan oluşan bu eserde genç Werther'in insanın duygusal bir varlık olduğunu anlatan hikâyesi ile karşılaşırız. Dünya ona yabancıdır, o da dünyaya. "*Zaten bu dünyada kimse kimseyi o kadar kolay anlamıyor*"[254] der Werther. Ona göre dünyada insana en çok gerekli olan şey sevgidir. Bu yüzden yabancılaştığı akıl çağında genç Werther kendisini sadece bir gezgin, yerinde duramayan biri olarak tanımlar. Ona göre bu dünyada kendini

---

[251] Türkan Olcay, "*Rus Edebiyatında Romantizm Gogol ve Dikanka Akşamları Yapıtı*", İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997, s. 5.

[252] Jean Jacques Rousseau, *Yalnız Gezenin Düşleri,* Çev. Ester Yanarocak, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2005, s. 21.

[253] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi,* s. 57.

[254] Johann Wolfgang Goethe, *Genç Werter'in Acıları,* Çev. Kemal Bahadır, İzmir, İlya Yayınları, 2003, s. 59.

kötü hisseden sadece o değildir, "*bütün insanlar umutlarında ve beklentilerinde bir düş kırıklığına uğramaktadırlar*."[255] Nitekim Werther, Aydınlanma akılcılığının insanı yarı Tanrı durumuna yükselten akılcılığını şöyle eleştirir:

> İnsan hep övülen yarı Tanrı mıdır? İhtiyaçları için kullandığı güçleri hiç mi bitmez? Ve eğer sevinçler içinde savrulsa ya da acılar içinde gömülse, her ikisi için de yine de direnmeyecek mi, bir dilsiz gibi, soğuk bilincin tekrar getirdiği yerde sonsuzluk hisseleri içinde kaybolmayı özlemeyecek mi?[256]

Werther, rasyonalist düşünceye o kadar yabancılaşmış bir insan haline gelir ki, sevdiği kadını başkasıyla paylaşamayacağı için cinayet işleyen bir suçlunun bile savunuculuğunu yapar. Werther sonunda kendini yabancı duyumsadığı bu dünyada yaşayamayacağına karar vererek, yaşamını sonlandırır. Bütünsel bir rasyonalizm dünyası romantiklerin dünyası olamadığı gibi, 20. yüzyıl eleştirmenlerinin de dile getirdiği gibi kimsenin olamamıştır. Ancak içinde yaşanılan dönemde Aydınlanma ulaşılması gereken bir idealdir ve Rusya da bu idealin peşindedir.

5.3. Rusya'da Aydınlanma ve Yabancılaşma Olgusu

Rus devlet yapısının ve kültürel gelişiminin, sosyo-tarihsel ve dinsel koşullara bağlı olarak, Batı medeniyetinden farklı bir çizgide olması, Aydınlanma düşüncesinin de burada farklı özellikler göstermesine neden olur. Batı dünyasında Aydınlanmanın temelleri Rönesans'ın insan merkezciliği ile atılırken, Rus kültüründe Batı'da olduğu gibi güçlü bir Rönesans kültürünün yaşanmaması nedeniyle, Aydınlanma filizleri de daha geç ortaya çıkar. Rus kültüründe insanın, evrenin ve yaşamın anlamlandırılmasında, Tanrı merkezicilikten çıkış anlamında

[255] *Ae.*, s. 90.
[256] *Ae.*, s. 111.

ilk ilerlemeler, bir önceki bölümde sözünü ettiğimiz üzere 17. yüzyılda gerçekleşir ve 18. yüzyıla gelindiğinde çok daha belirgin bir görünüm kazanır. Rusya'da Aydınlanmanın tarihsel çerçevesinin çizilmesi de tıpkı Aydınlanmanın gelişim biçimi gibi farklılıklar gösterir. Rus araştırmacılar arasında Aydınlanmanın ortaya çıkışına dair çeşitli görüşler vardır.[257] Ancak tüm bu görüşlerin birleştiği ortak payda, Aydınlanmanın gelişim döneminin 18. yüzyıl olduğudur. Araştırmacı Nedugova'ya göre 18. yüzyıl, Rus kültürünün gelişiminde bir kırılma dönemi, Orta Çağ'ın dini-feodal kültüründen, modern çağ kültürüne geçiş dönemidir. Bu çağ, dünyevi bilimsel bilginin yaygınlaşması, felsefe, edebiyat, sanat ve mimaride dinî eğilimlerin yerini dünyevi temellere bırakması ile karakterize olur. Bu değişimlerde temel belirleyen ise bireye olan yönelimdir.[258] Bir diğer araştırmacı Nikonenko da 18. yüzyılı Orta Çağ'ın dünya görüşünden, çağdaş dünya görüşüne geçiş çağı[259] olarak tanımlar.

Ne var ki, Batı düşüncesinde Aydınlanma döneminde rasyonalizm, bireycilik, ilerleme ve bilimsel düşünce ile karakterize olan yabancılaşma olgusunun, Rusya'da bu ilkeler çerçevesinde gelişmesi henüz söz konusu değildir. Rusya'da Aydınlanmanın geçirdiği farklı gelişim süreci, yabancılaşma olgusunun gelişimini de farklı bir çizgiye kaydırır ve bu farklılıklar, büyük ölçüde Rönesans döneminde temellenir. Bu doğrultuda Aydınlanma döneminde Rusya'da yabancılaşma olgusunu belirgin kılan olgular, Batı'da olduğu gibi rasyonalizm, bilim ve ilerleme kültü değil; aksine bu değerlerin yokluğu ile bunlara ulaşma çabalarının yarattığı çelişki olur. Rus kültüründe rasyonalist dünya görüşünün hâkimiyeti, aklın insan doğasını anlamlandırmada

---

257 Rus Aydınlanmasının tarihsel çerçevesi için Bkz. Vladimir İvanoviç Moryakov, *Russkoye prosvetitelstvo vtoroy polovinıy XVIII Veka/ İz istorii obşestvenno-politiçeskoy mıysli Rossii,* Moskva, İzd. Moskovskogo universiteta, 1994, s. 10-11, s. 198-199.

258 Nedugova, *age.,* s. 83.

259 Nikonenko, *age.,* s. 40.

kullanılan tek araç olması bağlamında bir yabancılaşma süreci, ancak 19. yüzyılın 60'lı yıllarında öncülüğünü Nikolay Çernişevski'nin yaptığı devrimci demokrat düşünürler aracılığıyla gerçekleşecek, bu yabancılaşma biçimine en sert eleştirilerden biri ise Dostoyevski'nin Yeraltı adamından gelecektir. Batı ve Rus Aydınlanma hareketlerini birbirinden ayıran farklardan biri de, Batı'da Aydınlanmanın düşünce alanında, düşünürler aracılığıyla ifade bulması iken, Rusya'da yönetim aracılığıyla devlet tarafından gerçekleştirilmeye çalışılmasıdır. Aydınlanma, yabancılaştırıcı bir süreç olarak ele alındığında Rusya, Batı ile farklı özellikler gösterse de, Orta Çağ dünya görüşü karşıtlığında, yabancılaşma karşıtı bir süreç olarak, Batı'da olduğu gibi, Rusya'da da benzer bir işlevi yerine getirir. İnsanın kul olmaktan çıkarak, bireysel değerinin ön plana çıkarılması süreci, Rusya'da da söz konusu olur ve günahkâr, yozlaşmış, yabancılaşmış insan doğası anlayışı, yerini akıl sahibi, rasyonel bir varlık olarak yaşamını düzenleyebilen birey anlayışına bırakır. Nitekim Rus Aydınlanma çağının önde gelen yazar ve düşünürlerinden Vasili Nikitiç Tatişev, aklı; insanın en temel yetisi olarak görür ve bu temel yetinin yaşam boyunca mükemmelliğe doğru gelişme gösterdiğinin altını çizer.[260] Tatişev'in kiliseye yönelik düşünceleri de Aydınlanmanın Orta Çağ karanlığı karşısındaki gelişimi açısından önemlidir. Tatişev, kiliseyi; haklarını kötüye kullanıp, insan üzerinde bütünsel bir egemenlik kurmaya çabaladığı için eleştirir ve kilisenin devlete tabi olması gerektiğini savunur. Tatişev, kilisenin günahkâr ve özüne yabancılaşmış insan doğası anlayışına bağlı olarak geliştirdiği çileci öğretilerinin karşısına ise neşeyi çıkarır. Ona göre insan yaşamının temeli, neşeye dayanmaktadır ve ne kilisenin ne de devletin, insanın yaşamından bu anlamı çekip almaya hakkı yoktur. Tatişev'in Orta Çağ düşüncesine karşı geldiği başlıca konulardan biri de günahtır.

[260] Malinov, *age.*, s. 23.

Günahı, insanın yabancılaşmış doğasının bir ürünü olmaktan çıkaran Tatişev, günahı, cahilliğin bir sonucu olarak görür ve bu olguya dünyevi bir anlam yükleyerek, aklın tutkular üzerinde egemenlik sağlaması sonucu günahtan kurtulmanın mümkün olduğunu belirtir.[261] Rus Aydınlanmasının bir diğer temsilcisi Vasili Kirilloviç Trediakovski'nin düşünsel yaratıcılığı da yine Orta Çağ ile karşıtlık içinde, Aydınlanma düşüncesinin temel değerleri ile biçimlenir. Tüm Orta Çağ boyunca hatta Rusya'da ön Rönesans çağında Nil Sorski örneğinde ele aldığımız üzere, günah ile özdeş görülen tutkular, Trediakovski için günah değil; insan doğasının temel özelliği olan ben sevgisinin ifadesidir. İnsan doğasının bir parçası olan tutkular, bu doğrultuda yok edilmemeli, sadece akılla, sağduyu ile sınırlanmalıdır.[262]

Rus Aydınlanmasının öncü isimlerinden bir diğeri Aleksandr Nikolayeviç Radişçev'dir. Radişçev'in düşünsel gelişimi, Fransız Aydınlanma geleneklerine dayanır. Radişçev, bu düşünce temelinde, hümanist değerler bağlamında insan aklına inanç, özgürlük ve bireyin değeri gibi temel aydınlanmacı düşüncelere eğilir. Radişçev düşüncesinin temelini, toplumsal düzenin ana ilkesi olarak insan ve insan özgürlüğü konusu oluşturur. Radişçev'in *Petersburg'dan Moskova'ya Yolculuk* (Puteşestvie iz Petersburga v Moskvu) adlı eserinde dile getirdiği, "*Etrafıma baktığımda ruhum insanlığın acılarıyla eziliyor*"[263] sözleri tüm felsefi, ahlaki, politik arayışlarının ifadesidir. Radişçev'i kendinden önceki Aydınlanma düşünürlerinden ayıran başlıca özelliği, toplumsal düzen sorununa yönelik eleştirileridir. Aydınlanmanın birey ve özgürlük ideallerini Rus toplumsal, politik devlet düzeni ile karşılaştıran Radişçev, mutlakiyeti; insanlık durumuna karşıt bir yönetim biçimi olarak ele alırken, toprak köleliği

261 Akt. Nedugova, *age.,* s. 40-41.
262 Malinov, *age.,* s. 97-100.
263 Aleksandr Nikolayeviç Radişçev, *Puteşestviye iz Petersburga v Moskvu*, Paris, Bookking international, 1994, s. 11.

düzenini de sadece Rusya'daki temel toplumsal kötülük biçimi olarak değil; genel olarak insanın doğal haklarının çiğnenmesi olarak görür.[264] Ancak genel olarak bakıldığında Rus Aydınlanması, yabancılaşma karşıtı bir süreç olarak değerlendirildiğinde, Batı'da olduğu gibi dinin ve inancın radikal bir şekilde yadsınmadığı görülmektedir. Araştırmacı Yevlampiyev'in de belirttiği üzere Rus Aydınlanması, dinî düşünceden bir kopuşu içermez.[265] Batı Aydınlanmasında, Aydınlanmayı yeni putlar yarattığı ölçüde yabancılaştırıcı bir süreç haline getiren akıl kültü ve insan varoluşunu anlamlandırmada kullanılan rasyonel temeller, Rus Aydınlanmasında yer almaz. Rus Aydınlanmasında, Batı Avrupa'dan farklı olarak kilise karşıtlığı az, ateizm ise hiç yoktur. Rus düşüncesinde bu dönemde dinî dünya görüşü insanın yeryüzünde Tanrısız, yalnız kalması anlamında yadsınmaz. Dinin korunması bağlamında Rus Aydınlanmacıları geçmişle olan bağlarının tam olarak koparılmasına eğilim göstermezler.[266] Ancak Batı'da olduğu gibi keskin bir biçim kazanmasa da, Rus kültüründe de dinin toplumsal yaşamı yönlendirmede oynadığı rolde bir daralma yaşanır. Bu doğrultuda hem Batı hem de Rus Aydınlanmasını yabancılaşma olgusu bağlamında birleştiren ortak nokta, dinin toplumsal yaşamda oynadığı rol ile ilgilidir. Yukarıda sözünü ettiğimiz üzere bu süreç, Batı Aydınlanmasında oldukça güçlü bir biçimde hissedilirken, Rus Aydınlanmasında çok daha yumuşak bir biçim alır. Ancak etkileri daha az olsa da Rusya'da da Aydınlanma kültürü inancın sekülerleşmesi ölçüsünde dinin toplumsal yaşam ve bireylerin yaşamlarını anlamlandırma bağlamındaki rolünü daraltır. Bu bağlamda Aydınlanma çağında hem Batı'da hem de Rusya'da sekülerleşme ve rasyonelleşme koşullarında içsel yaşam ve dışsal yaşam arasındaki çelişkilerin çözümünde bir arayış ortaya

[264] Nedugova, *age.*, s. 165.
[265] Yevlampiyev, *age.*, s. 39.
[266] Nina F. Utkina, Niçik, Pavel Semonoviç Şkurinov, *Russkaya mıysl v vek prosveşeniya*, Moskva, İzdateslstvo nauka, 1991, s. 279.

çıkar. Bu arayışın 18. yüzyıldaki karşılığı Masonluk olur. Batı'da rasyonalizmin tek taraflılığına ve dinî şüpheciliğe bir tepki olarak doğan Masonluk, bu bağlamda akıl ve inancı, bilim ve dini, dini batıl inançlardan arındırma yoluyla uzlaştırma esasına dayanır. [267] Rusya da ise masonluk, toplumun geleneksel varoluş temellerinin kaybedilmesine, manevi olarak ayrışmasına bir tepki olarak gelişir.[268] Böylece Rus masonluğunun, bu manevi ayrışmanın temeli olarak gördüğü Aydınlanmaya da bir tepki olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim önde gelen Rus masonlarından biri olan Aleksandr Labzin, Aydınlanmadan, "*âdeta bir nehir gibi her yerde akan, gerçeği yutmaya çalışan sahte Aydınlanma*"[269] olarak söz eder. Mason düşünce, içinde yaşanılan gerçekliği yabancılaşmanın hükmündeki bir gerçeklik olarak görürken, bu durumdan kurtuluşu ise bireysel mükemmelleşme ile ilişkilendirir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız üzere Rusya'da Aydınlanma, yabancılaşma karşıtı bir süreç olarak Orta Çağ'ın karanlığına karşı Batı ile benzer özellikler gösterir. Yabancılaştırıcı bir süreç olarak Aydınlanma'nın 18. yüzyıl Rus kültüründeki gelişimine bakıldığında ise karşımıza çıkan ögeler, Batı'da olduğu gibi rasyonalizm, bilim ve ilerleme düşünceleri değildir. Batı'da Orta Çağ'ın karanlığına karşı gelinirken yaratılan yeni putlar, yeni yabancılaşma biçimleri yaratırken, Rusya'da bu putların yokluğu ile yaratılması arasındaki çelişki yabancılaşmayı belirgin kılar. Bu bağlamda Aydınlanma çağında Rusya'nın putu; bir bütün olarak Batı medeniyeti olur.

Çalışmamızın bir önceki başlığında sözünü ettiğimiz üzere Rusya'nın Batı medeniyetinden geri kalmış olması bağlamında Batı'ya yönelik ilk eğilimler 17.yüzyılda gerçekleşir. Ancak 18. yüzyıla gelindiğinde, Çar I. Petro'un (1672-1725)

---

[267] Levitski, *age.,* S. 33.

[268] İrina F. Huduşina, *Tsar. Bog. Rossiya. Samosoznaniye russkogo dvoryanstva (konets XVIII-pervaya tret XIX vv.),* Moskva, IFRAN, 1995.

[269] Akt. Yevgeni Viktoroviç Lunyaev, "*Etiçeskaya polemika Russkogo prosveşeniya*", *Obşestvennıye i gumanitarnıye nauki,* 2006, s. 32-34.

yönetim anlayışı ile birlikte Batılılaşma, Rus toplumsal-politik yaşamının temel ögesi haline gelir. Rusya, Çar I. Petro döneminde köklü bir değişim aşamasına girer. Çar, gelişmiş Batı Avrupa medeniyetleri karşısında Rusya'nın geri kalmış olduğu düşüncesinden yola çıkarak toplumsal, politik ve dinî alanda pek çok reform çalışması başlatır. Rusya'da kurmak istediği dünyevi Batı kültürünü yaratırken, en büyük eksikliğin teknik alanda olduğunu fark eden Çar I. Petro, öncelikle Rusya'da tekniğin gelişmesi için çalışmalarda bulunur. Nitekim Batı kültüründe Rönesans ve Aydınlanma düşüncesinin gelişimi teknik ilerlemelere dayanmaktadır ve Çar I. Petro tekniğin pratik faydasının bilimsel düşünce kültürü olmadan mümkün olmayacağının bilincindedir. Bu dönemde Aydınlanma yolunda atılan en önemli adım ise kilise reformudur. Çar, kiliseyi yönetmek amacıyla Kutsal Sinod'u kurarak, kiliseyi devlete tabi bir kurum haline getirir ve böylece dinin, toplumsal politik yaşamda büyük bir yer kapladığı Rusya'da, ağırlık merkezini dinî düşünceden İmparatorluk düşüncesine kaydırır.[270] Petro dönemine kadar Rus kültüründe Aydınlanma, putperestlik Hristiyanlık karşıtlığında yorumlanırken, Petro'yla beraber Rus kültüründe Aydınlanma miti, putperestlik Hristiyanlık karşıtlığı anlamını yitirerek, eski ve yeni Rusya karşıtlığı anlamını kazanır.[271] Nitekim sosyolog Boris Kagarlitsky Çar I. Petro döneminde yapılan reformlarla toplumun yeni bir biçim kazandığını belirterek bu reformlarını şöyle özetler:

> Tek bir nesil boyunca, bir dünya yıkıldı ve yerine yenisi yaratıldı. Kültürel yalnızlığın yerini açıklık, Batı korkusunun yerini yabancı modellere yöneliş aldı. Dil bile değişti, Alman ve Hollanda dillerinden daha önce bilinmeyen kavramları

[270] Yevlampiyev, *age.*, s. s. 37.

[271] Tatyana Şanskaya, Vadim Parsamov, "*Vlast i prosveşeniye v Rossii XVIII- naçala XIX vv.*", *Logos 4-5*, 2003, s. 243-259.

> anlatan bir yığın kelime dile yerleşti. Eski ataerkil yönetim sisteminin yerine Alman ve Fransız modelleri esas alınarak yeni ve merkezi bir bürokrasi oluşturuldu. Ordu ve donanma tümüyle yeniden örgütlendi. Yeni bir eğitim sistemi yerleştirilmeye başladı. İmla kuralları ve takvim değiştirildi. Yönetici sınıfın adetleri ve günlük yaşamı batılılaştı. Mimari değişti, dolayısıyla kentlerin görünümü de değişti.[272]

1703 yılında kurulan Petersburg kenti, Avrupa'ya açılan pencere olarak Çar I. Petro modernleşmesinin, yeni Rusya düşüncesinin sembolü olur. Emine İnanır'ın A.P. Tolstoy'un *Avrupa Gezi Notlarında Ben ve Öteki Konusu* adlı kitabında belirttiği üzere, bu kente Rusça bir ad yerine, yabancı bir ad verilmesi de Batı medeniyetinin simgesi olarak taşıdığı anlamın başka bir açıdan ifadesidir.[273] Ancak bu kent, modernleşmenin sembolü olarak aynı zamanda bir çelişkiler kenti de olur. Nitekim daha sonra Dostoyevski'nin yabancılaşmış kahramanlarının mekânı olacak bu kent, toplumsal eşitsizlik ve adaletsizliğin gölgesinde, Dostoyevski'den önce Aleksandr Sergeyeviç Puşkin'in, 1833 yılında kaleme aldığı *Bakır Atlı* (Mednıy vsadnik) adlı eserinde karşımıza çıkar. Puşkin, *Bakır Atlı*'da Petersburg'u yalnızca yeni kültürün bir temsili olarak değil; aynı zamanda toplumsal çelişkilerin şiddetli bir biçimde açığa çıktığı bir yer olarak da ele alır. Eserin kahramanı Yevgeni'nin hayallerini alıp götüren sel, Petersburg çelişkilerinin sembolü olur. Taşan Neva nehri ve kahramanın tüm düşlerini elinden alması, adaletsizliğin hüküm sürdüğü zenginlik ve lüks kenti olan Petersburg'da sıradan insanın kendi yaşamını kurmasının ne kadar güç olduğunu gösterir ve Yevgeni yıkılan hayalleri arasında Petersburg'un kurucusu Çar I. Petro heykeline saplanıp kalır:

---

272 Kagarlitsky, *age.*, s. 225.

273 Emine İnanır, *A.P. Tolstoy'un Avrupa Gezi Notlarında Ben ve Öteki Konusu,* İstanbul, İ.Ü. Edb. Fak. Yayınları, 2004, s. 15.

Ve Yevgeni büyülenmiş gibi,
Sanki mermere çivilenmiş gibi,
Başaramıyor inmeyi! Çevresini kuşatmakta
Sular ve yok hiçbir şey sulardan başka!
Ve dönmüş sırtını ona,
Sarsılmayan yüksekliğinde,
Yücesinde başkaldıran Neva'nın
İleriye uzanmış eliyle duruyor
Bir put bronz atının üstünde.[274]

Çar I. Petro'nun başlattığı Batılılaşma çalışmaları, yüzyılın ikinci yarısında 1762-1796 yılları arasında tahta kalan Çariçe II. Katerina döneminde gelişimine devam eder. Katerina dönemi Rus tarihinde Aydınlanmacı mutlakiyet dönemi olarak anılır. Nitekim Çariçe II. Katerina tahta çıktığında kendisine Batının Aydınlanma felsefesini örnek alır ve Fransız düşünür Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu* (O duhe zakonov) adlı eserini temel alarak, devlet yönetimini Aydınlanma çağının koşullarına uygun olarak düzenlemeye çalışır. Çariçe II. Katerina, Çar I. Petro'dan farklı olarak Avrupalı olmayı değil; topluma Avrupalı gibi düşünmeyi aşılamak ister. Bu nedenle Katerina'da vurgu, öğretimde değil; eğitimdedir. Çariçe II. Katerina bir taraftan soyluları Avrupa Aydınlanması ruhunda eğitmek ister, bir taraftan da yeni bir tür insan yaratmaya çalışır. Aydınlanma düşüncesine göre insan doğuştan iyidir, ancak bozuk çevre koşullarının etkisi ile bu iyiliğini kaybeder. Bu bağlamda çevrenin insan üzerindeki etkisinden yola çıkan Aydınlanma düşüncesi, insan iyiliğini bozan ve aynı zamanda bozuk çevreyi de yaratan toplumsal eğitim sürecine eğilir. Çevreyi değiştirmek için insanı değiştirmek gereklidir. Bunun yolu ise Rousseau'nun *Emile* adlı eserinde uyguladığı üzere

[274] Aleksandr Sergeyeviç Puşkin, *Bakır Atlı,* Çev. Azer Yaran, İstanbul, İyi Şeyler Yayıncılık, 1999, s. 81.

izole bir eğitimden geçmektedir. Çariçe Katerina'nın aydınlanmış mutlakiyeti de bu düşünceye dayanır.[275]

Rusya'da Çar I. Petro ve Çariçe II. Katerina'nın öncülüğünde gelişen Batılılaşma süreci, yüzyılın sonuna gelindiğinde ahlaki, toplumsal ve bireysel sonuçları bağlamında eleştirilmeye başlanır ancak Çar I. Petro'nun başlattığı Batılılaşma sürecinin Rusya'nın geçmişi ve geleceği bağlamında yorumlanması, esas olarak 19. yüzyılda başlayacaktır. Söz konusu dönemde Çar Petro reformları ile şekillenen Aydınlanmacı yeni Rusya idealini eleştiren isimlerden biri Mihail Şerbatov'tur. Şerbatov, *Rusya'da Ahlakın Bozulması Üzerine Söylev* (O povrejdenii nravov v Rossii) adlı eserinde, Çarın reformlarının ulaştığı sonuçları, bu sonuçlara ulaşmak için ödenen bedeller bağlamında değerlendirir ve bu reformlarla sağlanan ilerlemenin ahlak bakımından gerileme adına elde edildiğini[276] savunur. 18. yüzyılda Aydınlanma çerçevesinde yürütülen Batılılaşma sürecine yönelik eleştirilerin temel eğilimi; Batı'nın kör bir şekilde taklit edilmesi, Batı kültür özelliklerinin yeterince anlamlandırılmadan kabul edilmesi, ayıca değişimin sadece toplumun üst katmanlarında etkili olması, halka tepeden zorla benimsetilmeye çalışılması ve bu durumun yarattığı çelişkiler üzerine yoğunlaşır. Konumuz açısından önemli olan ise toplumun üst katmanlarında etkili olan Batılılaşmanın, Rus toplumunda birbirine bütünsel bir yabancılaşma içine girmiş iki farklı halk katmanını yaratmış olmasıdır. Nitekim araştırmacı Gennadi Kurgan, Çar I. Petro'nun yürüttüğü Batılılaşma sürecini, toplumsal olarak keskin çelişkilerin doğmasına yol açan bir süreç olarak değerlendirir ve bu çelişkilerin en önemlisinin Rus toplumunda yaşanan bölünme olduğunun altını çizer.

---

[275] Şanskaya, Parmasov, "*Vlast i prosveşeniye v Rossii XVIII- naçala XIX vv.*", *Logos 4-5*, 2003, s. 243-259.

[276] Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanmadan Marksime*, Çev. Alâeddin Şenel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 68.

Araştırmacıya göre Çar Petro, Rusya'dan bir Avrupa yaratmak istemiş, ancak başarılı olamamış, tek yönlü, sadece soylular cephesinde etkili olan bir Avrupa kültürü yaratmıştır. Böylece toplum; dünya görüşü ve kültür olarak Avrupalı olan soylular ile eski geleneklerine göre yaşayan halk olmak üzere birbirine yabancı iki katmana ayrılmıştır. Kurgan bu iki toplum katmanını, "*artık birbirlerini anlayamayan, birbirlerine yabancılaşmış iki farklı halk*"[277] olarak tanımlar. Bu tema, 18. yüzyıl yazarlarından Denis Fonvizin'in *Tuğgeneral* (Brigadir) adlı eserinin kahramanı İvanuşka'nın *"bedenim Rusya'da doğdu, bu bir doğru, fakat ruhum Fransız tacına bağlı*"[278] cümleleri ile edebiyat alanında da ifade bulur. Amerikan yazar Paul Bushkovitch ise Çar I. Petro döneminin yarattığı en kalıcı etkinin Batılılaşma olduğunu ve bu Batılılaşma hareketinin ancak soylu çevrelerle sınırlı kaldığını belirtirken, ancak Rus kültürü için asıl önemli olanın Batılılaşma yolunda peşinden gidilen Avrupa medeniyetinin de özünde tamamlanmış bir kültür olmaması olduğunu söyler. Araştırmacıya göre Avrupa kültürü, Orta Çağ'dan itibaren hızlı bir değişim sürecine girmiş ancak evrimini sürdürmekte olan bir kültürdür, bu bağlamda Rusların yaptığı şey, tam olarak akmakta olan bir nehre atlamaktır.[279] Sonuç olarak Rusya'da Aydınlanma döneminde yabancılaşma olgusu yukarıda açıklamaya çalıştığımız üzere Batı'da olduğu gibi çift yönlü bir görünüm sergiler. Bir taraftan Orta Çağ'ın karanlığına karşı yabancılaşma karşıtı bir süreç yaratır ve Batı Aydınlanması ile ortak bir paydada birleşir. Ancak yabancılaştırıcı bir süreç olarak Aydınlanmada, Rusya ve Batı arasındaki farklar da belirginleşir. Batıda Aydınlanmayı yabancılaştırıcı

---

277 Gennadi İvanoviç Kurgan, *"Russki raskol, ego istoki i isledovaniye v obşestvennoy mıysli Rossii XIX-XX vv.", Jurnal Filosofiya i obşestvo*, No: 4, 2005, s. 172-188.

278 Denis İvanoviç Fonvizin, *Tuğbay*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, Ankara, Maarif Matbaası, 1945, s. 40.

279 Paul Bushkovitch, *Büyük Petro (Peter the great)*, Çev. Berna Akkıyal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 56.

bir süreç haline getiren putlar, Rusya'da bir bütün olarak bu medeniyetin kendisi haline gelir ve bu süreç, aydın sınıf ile soylular arasında bir yabancılaşma durumu yaratır. Ancak 18. yüzyıl Rus Batılılaşma sürecinin doğurduğu yabancılaşmaya yönelik eleştiriler, yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere asıl gelişimini 19. yüzyılda alacaktır.

Nitekim çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere 19. yüzyılın ilk yarısında yabancılaşma olgusunun gelişimini belirleyen temel etken; halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorunu çerçevesinde bu süreci yaratan temeller, Rusya'nın Batı Avrupa medeniyeti karşısında konumu ve bu bağlamda modernleşme olgusu olacaktır.

BÖLÜM 2

19. YÜZYILIN İLK YARISI RUS DÜŞÜNCESİ VE F. M. DOSTOYEVSKİ'DE YABANCILAŞMA OLGUSU

1. 19. YÜZYILIN İLK YARISI BATI VE RUS DÜŞÜNCESİNE YABANCILAŞMA OLGUSU ÇERÇEVESİNDE GENEL BAKIŞ

19. yüzyılda hem Batı Avrupa medeniyeti hem de Rus medeniyeti bağlamında yabancılaşma olgusunu anlamlandıran temel sorun, modernleşme sürecidir. Modernleşme; yenilenme, Orta Çağ'a özgü komün toplumundan, modern çağa özgü burjuva toplumuna, geleneksel toplumdan, çağdaş topluma geçiş olarak değerlendirilir. Nitekim Rus araştırmacı Antonina Fomina, modernleşme sürecini sosyo-ekonomik ve politik sistemler temelinde toplumun değişim süreci olarak tanımlar.[1] Toplumun ekonomi, toplumsal yaşam, politika, hukuk, kültür gibi tüm alanlarını kapsayan, bütünsel bir süreci ifade eden modernleşme; ekonomi alanında, üretim alanındaki artış ve endüstrileşmeye gönderme yapar. Toplumsal alanda; toplumsal yapılardaki farklılaşmalar, modernleşmenin temel dinamiğini oluşturur. Politik alanda modernleşme, devletin işlevlerinin genişlemesi anlamına gelirken aynı zamanda egemenlik yapılarındaki yenilenmeyi, demokratik yönetim biçimlerinin kurulmasını ifade eder. Kültür alanında modernleşme, geleneksel değerlerin dönüşümünü, eğitimin, dünyevi bilginin yaygınlaşmasını, bireysel değerin artmasını ve bilincin rasyonelleşmesini ifade

[1] Antonina Sivrenovna Fomina, *İstoriya modernizatsii v Rossii,* Moskva, Moskovski mejdunarodnıy institut ekonometriki, informatiki, finansov i prava, 2003, s. 5.

eder.[2] Fransız yazar Abel Jeanniere, "*Modernite Nedir*?" başlıklı yazısında, moderniteye geçişi belirleyen bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel olmak üzere dört temel devrimden söz eder. Bilimsel devrim Newton ile başlar.[3] Newton'un yer çekimi kanununu bulmasıyla birlikte Musevi-Hristiyan dünya görüşünden köklü bir kopuş gerçekleşir. Modernitenin gerçekleştirdiği kültürel devrim, Aydınlanma hareketidir. Aydınlanmanın bilimciliği ve akılcılığının vardığı nokta ise endüstriyel devrimdir. Bu devrimle birlikte aletten makineye geçiş başlar.

Bu bağlamda toplumsal, ekonomik, kültürel olmak üzere pek çok alanda bütünsel bir değişimi ifade eden modernleşme, Batı Avrupa'nın Rönesans döneminden itibaren geçirdiği değişim sürecini kapsar. Bu süreci temsil eden temel düşünce, insanlığın geleceğine yönelik iyimser ideallerdir. 1789 Fransız devriminin sonuçları, her ne kadar bu iyimser idealleri sarsıntıya uğratmış olsa da, 19. yüzyılda, Aydınlanma yüzyılından itibaren Avrupa kültürünün temelini oluşturan insanlık tarihinin mutlu gelecek idealine duyulan inanç, varlığını sürdürür. Siyaset bilimci Francis Fukuyama'ya göre 19. yüzyılın iyimserliği iki temele dayanır: Bunlardan ilki, bu dönemde hâlâ modern bilimin, yoksulluğu, dünyevi sorunları yenilgiye uğratacağına ve insanların yaşamını temelden iyileştireceğine olan inanç iken, ikinci dayanak noktası ise özgür demokratik hükümetlerin daha çok ülkede yayılacağına olan inançtır. Bu inanışlara göre, yüzlerce yıldır insanın düşmanı olan doğa, modern teknik sayesinde yenilgiye uğratılıp, insan mutluluğunun hizmetine verilecek, bütün insanlar özgür, eşit ve kendi kaderinin sahibi olacaklardır.[4] Ancak bilimsel düşüncenin

---

2 Ludmila Şepotko, *İstoriya Rossii v sravnitelnom osveşçenii*, Vladivostok, Mor. Gosudarstvennıy universitet, 2003, s. 103-104.

3 Abel Jeanniere "*Modernite Nedir" Modernite versus Postmodernite*, Çev. Nilgün Küçük, Ankara, Vadi Yayınları, 1994, s. 114.

4 Françis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Çev. Zülfü Dicleli, İstanbul, Profil Yayıncılık, 2014, s. 30.

gücüne duyulan bu güçlü inanca rağmen, 19. yüzyıl, Avrupa tarihinde bir çelişkiler yüzyılı olarak gelişme gösterir. Bir tarafta rasyonel, bilimsel düşünce hızla ilerlemesini sürdürürken diğer tarafta romantik dünya görüşü başta olmak üzere rasyonel dünya anlayışının yarattığı insan ve toplum algısına karşı şiddetli eleştiriler ortaya çıkar. Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel tarafından temsil edilen Alman idealizminde, Aydınlanmanın yol açtığı materyalist dünya görüşüne karşı çıkılarak, tinin dünyası ön plana çıkarılır, maddenin her şeyin temel nedeni olarak açıklanması eleştirilerek, insanın manevi yönüne vurgu yapılır. Ancak genel olarak Avrupa medeniyeti 19. yüzyılda pozitivist, materyalist düşüncenin hâkimiyetinde, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin öncülüğünde modernleşme sürecini sürdürür. Bu doğrultuda 19. yüzyılda Batı Avrupa ülkeleri genel olarak Rönesans döneminden itibaren gelişmeye başlayan ve 18. yüzyılda zirveye ulaşan bilimsel düşünce ve ilerleme anlayışının bir sonucu olarak, modern, endüstrileşmiş bir görünüm arz ederler. Bu görünüm, Batı dünyasında yabancılaşma olgusunu, modern dünyanın sorunları çerçevesinde gelişen bir olgu olarak anlamlandırmayı gerektirir. Bilimsel ilerleme, teknolojik gelişme ve bir bütün olarak sanayileşme gibi yüzyılı belirleyen temel dinamikler, aynı zamanda Batı Avrupa medeniyeti çerçevesinde yabancılaşma olgusunun seyrini de belirler. Batı Avrupa medeniyeti bağlamında 19. yüzyılın gelişimini belirleyen temel etken sanayi devrimidir. Sanayi çağıyla birlikte "*sınırlı, kendine yeten yaşama çevrelerinin yerine, büyük bir balık ağı gibi bütün insanları, bütün ihtiyaçları içine alan evrensel bir bağlantılar sistemi geçer.*"[5] Sanayileşme ile eş zamanlı gelişen, teknoloji ve teknolojik gelişmenin bir sonucu olarak makine-

[5] Hans Frayer, *Sanayi Çağı*, Çev. Bedia Akarsu, Hüseyin Batuhan, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014. s. 10.

leşme süreci, 19. yüzyılda yabancılaşmanın temel nedenlerini oluştururlar. Teknoloji, insanın yaşayabilmek, ihtiyaçlarını karşılayabilmek amacıyla kullandığı araç ve gereçlerin tamamı olarak[6] tanımlanır. Ancak modern teknoloji, insanın yaşamına hizmet etmek için çıktığı yoldan, bambaşka bir yola sapar. Modern teknoloji için artık insan değil; insan sürüleri vardır. Başlangıçta bireyin amaçlarına hizmet etmek için yapılan makine, zamanla onun yerine geçer. Nitekim İngiliz düşünür Bertrand Russell, *Sorgulayan Denemeler* adlı eserinde teknolojinin insan yaşamında bir tür uyum bozukluğu yarattığını savunur. Russell'e göre teknolojinin ürettiği makineler, insanı mutluluğun iki önemli değerinden yoksun bırakır. İnsan, makineler dünyasında doğal davranma rahatlığı ve çeşitliliğinden yoksun kalır. Ancak asıl sorun, makinelerin yaşam tarzlarını değiştirirken, içgüdüleri değiştirememesi ve bunun sonucunda yaşanan uyum bozukluğudur.[7] Çağdaş düşünür ve araştırmacılardan Erich Fromm, "*Kendi elleriyle yaptığı şey insanın Tanrısı haline gelir*" sözleriyle insanın amaçları ile araçlarının değişim sürecini açıklar. Ona göre insan, her ne kadar kişisel çıkarlarının peşinden gidiyor gibi görünse de gerçekte bütün benliği ve onunla birlikte bütün somut gizli güçleri, kendi elleriyle inşa ettiği makinenin amaçlarına hizmet eden bir araç haline gelir.[8] Alman yazar Fritz Pappenheim de Fromm ile benzer bir düşünceyi paylaşır. Ona göre modern teknolojinin gelişim sürecinde, trajik bir çelişki vardır. Bireyin amaçlarına hizmet etmek için yapılan makine, insan iradesine karşı bağışıklık kazanacak kadar büyük bir güç kazanır. İnsan-

---

6 Gökhan Ofluoğlu, Ozan Büyükyılmaz, "Yabancılaşmanın Teorik Gelişimi ve Tarihsel Süreç İçinde Farklı Alanlarda Görünümleri", *Kamu İş,* C:10, Sayı I, 2008, s. 113-144.

7 Bertrand Russell, *Sorgulayan Denemeler*, Çev. Nermin Arık, Ankara, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1996, s. 91-94.

8 Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış,* Çev. Semsa Yeğin, İstanbul, Payel Yayınları, 2011, s. 104.

lar tarafından yaratılmış olan teknolojik gelişme, kendisini insanın yönetiminden kurtararak, kendi iç yasasını izler hale gelir. Pappenheim'e göre insan, bu durum karşısında yeryüzüne saldığı ancak denetleyemediği güçlere dehşetle bakan büyücü çıraklarına benzer. Bu büyücü çıraklarının ümitsiz dizeleri ise "*Çağırdığım ruhlardan şimdi bir türlü kurtulamıyorumdur*."[9] Çağırdığı ruhlardan kurtulamayan insanın trajik yazgısı, İngiliz yazar Mary Shelley'in 1818 yılında yayımlanan *Frankenstein ya da Modern Prometheus* adlı eserinde açık bir şekilde betimlenir. Eser, 19. yüzyılda modern bilimsel düşüncenin yarattığı yabancılaşmayı ve tanrıların keyfi iradesine karşı çıkan Prometheus ile simgelenen, Rönesans döneminde temelleri atılan akılcılık ve bilimcilik anlayışının dehşet verici sonuçlarını anlatır. Eserde modern akılcılığı genç öğrenci Victor temsil eder. Victor, öğrenmeye, keşfetmeye, bilime susamış biridir. Tüm varlığını adadığı bilim tutkusuyla cesetlerden topladığı parçalarla bir insan yaratabileceğine inanır ve uzun süren çalışmaları sonunda bunu başarır. Ancak sonuç hiç de beklediği gibi olmaz. Yarattığı varlık biçimsiz yüzü, devasa bedeni ile sadece bir *hilkat garibesidir*. Nitekim Victor, yarattığı varlık için "*Hiçbir ölümlü yoktur ki o çehrenin dehşetine katlanabilsin*"[10] ifadelerini kullanır. Victor, tıpkı 19. yüzyılın teknolojik gelişmelerinin çıktığı yerden yola çıkar ve onunla aynı hazin sona uğrar. Uğruna hayatını adadığı insanlığı da kurtaramadan, kendi yarattığı varlığın kurbanı olur. Victor'un yarattığı varlık gibi insanın teknolojik gelişme sürecinde kendi yarattığı güçlerin kölesi haline gelerek benliğine yabancılaşması sürecini Fromm, *Sağlıklı Toplum* adlı eserinde insanın kendine sahip olma sürecinin yitirilişi olarak şu sözlerle açıklar:

---

9 Fritz Pappenheim, *Modern İnsanın Yabancılaşması*, Çev. Salih Ak, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2002, s. 33.

10 Mary Shelley, *Frankenstein Ya Da Modern Prometheus,* Çev. Duygu Akın, İstanbul, Can Yayınları, 2015, s. 75.

> Çağdaş dünyada insan ilk kez, bütünüyle insan elinden çıkma nesnelerden oluşan bir dünya yaratır, yarattığı teknik çarkı yönetsin diye karmaşık bir toplumsal çark kurar. Ne var ki kendi eliyle yarattığı bütün bu şeyler, onun üstüne çıkar, ondan yüksektedir. Böylece insan kendisini bir yaratıcı bir merkez olarak değil de, elleriyle yaptığı bir robot, bir otomatın kölesi olarak algılar. İnsan yarattığı şeylerle kendi güçlerinin, nesneleşmiş, kendisinden kopmuş biçimiyle yüz yüze gelir. Yarattıkları ona sahip olur, kendi kendisinin sahibi değildir artık o.[11]

Teknolojinin yarattığı ürünlerin insanın üstünde bir güç haline dönüşmesi, 19. yüzyıl Batı düşüncesinde yabancılaşma olgusuna sistematik bir analiz getiren Karl Marx'ın (1818-1883) yabancılaşma kuramının temelini oluşturur. Sibel Özbudun, Marx'ın teorisinde yabancılaşmayı; "*insana ait olanın, insanın yarattıklarının öznenin üzerinde yer alarak onun üzerinde belirleyicilik kazanması hali*"[12] olarak tanımlar. Ancak Marksist kuramda bu süreç, temel olarak emek süreci ile bağlantılı olarak ele alınır ve tarihsel temelleri çok daha eskiye dayandırılır. Nitekim Ernst Mandel ve George Novack gibi Marksist araştırmacılar, Marksist kuramda yabancılaşmayı tarihsel bir olgu olarak ele alırlar. Söz konusu araştırmacılara göre yabancılaşmanın kaynağı ve modern toplumda devam eden temeli, kölelikten kapitalizme kadar bütün özel mülkiyet düzenlerinin özelliği olan emeğin yabancılaşmasıdır.[13] Ancak tarihsel olarak hangi dönemde ele alınırsa alınsın, Marksist teoride yabancılaşma sürecinin temelini, emek süreci oluşturur ve bu süreç, özne ve nesneleri de etkiler. Nitekim İngiliz

---

11 Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum,* Çev. Yurdanur Salman, Zeynep Tanrısever, İstanbul, Payel Yayınları, 2006, s. 120.

12 Sibel Özbudun, *Yabancılaşma,* Ankara, Öteki Yayınevi, 1999, s. 22.

13 Ernst Mandel, George Novack, *Marksist Yabancılaşma Kuramı,* Çev. Olcay Göçmen, İstanbul, Yücel Yayınları, 1975, s. 11.

düşünür George Thomson, Marx'ın emek sürecinin temel etkenlerini şöyle açıklar: İnsanın kişisel etkinliği yani yapılan işin kendisi, o işin öznesi ve o işte kullanılan araçlar.[14] Marksist teoride yabancılaşmaya olan yaklaşım da bu üç etken çerçevesinde gelişir.

Marksist kuramda yabancılaşma dört aşamada gerçekleşir: Çalışma süreci içinde yabancılaşma, üretim süreci içinde yabancılaşma, insanın kendine yabancılaşması ve insanın diğer insanlara yabancılaşması. Bu yabancılaşma biçimleri, birbirinden kopuk değil; aksine bunların tümü, aynı sürecin değişik aşamalarıdır.[15] Dört aşamada gerçekleşen bu yabancılaşma kuramında yabancılaşma, şeyleşme ve meta fetişizmi olmak üzere üç anahtar kavram rol oynar. İnsanlar arasındaki ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkilere dönme eğilimi, Marx'ın *şeyleşme* olarak adlandırdığı olgudur. Timoty Bewes ise şeyleşmiş bir toplumu "*anlamın yok olduğu ya da anlamlı sözlerin olanaksızlaştığı bir toplum*" olarak tanımlar ve Lezsek Kolakowski'den aktararak, bu toplum yapısını şu sözlerle yorumlar:

> Tüm insan ürünlerinin ve bireylerin nicel bakımdan birbiriyle karşılaştırılabilir mallara, eşyalara dönüştürülmesi; insanlar arasındaki nitel bağlantıların yok olması; özel yaşam ile kamu yaşamı arasındaki mesafe; kişisel sorumluluğun kaybı ve insanların, rasyonelleştirilmiş bir sistemin onlara yüklediği görevleri yerine getiren kimselere indirgenmesi. Bütün bunların sonucunda kişiliğin uğradığı deformasyon, insani temasların yoksullaşması, dayanışmanın kaybolması, genel bir kabul gören sanat eseri ölçütlerinin yokluğu, evrensel yaratıcı ilke olarak "deney"; farklı yaşam alanlarının birbirinden ayrılması, özellikle de tüm diğerlerinden bağımsız

[14] George Thomson, *İnsanın Özü*, Çev. Celal Üster, İstanbul, Payel Yayınları, 1979, s. 42.
[15] Serol Teber, *İnsanın Hiçleşme Serüvenine Giriş,* Yön. Oktay Şimşek, İstanbul, Papirüs Yayınevi, 2001, s. 146.

> bir unsur olarak düşünülen üretim süreçlerinin kurduğu tahakküm sonucu sahici kültürün kaybedilmesi.[16]

Meta fetişizmi ise insan emeğinin ürününün insandan bağımsızlaşarak ona hükmeder hale gelmesidir.[17] Bu olgular, emek süreci ile bağlantılı yabancılaşma sürecinin temel olgularıdırlar. Marx'a göre emek, insanın yaşam faaliyetidir. Zira insan, emeği ile dünyasını ve kendisini yaratmaktadır. Emeğin yabancılaşması, bu bağlamda insanın yabancılaşmasının birincil görünümüdür. Emeğin yabancılaşmasının birinci nedeni, iş bölümüdür. İş bölümü; kafa ile kol emeğini birbirinden ayırarak, bireyi tüm yetilerini geliştirmekten alıkoyar.[18] Alman sosyolog ve eleştirmen George Simmel'e göre, iş bölümünün yabancılaştırıcı etkisi, bireylerden giderek daha fazla tek yanlı bir faaliyet bekliyor olmasından kaynaklanır. Birey, tek yanlı bir uğraşta ilerleme kaydettiği ölçüde, kişiselliğini yitirme tehlikesi ile baş başa kalır.[19] Marx ise iş bölümünün yabancılaştırıcı etkisini *Alman İdeolojisi* adlı eserinde şöyle açıklar:

> İş bölümünün bize ilk örneğini sunduğu şey şudur: İnsanlar doğal toplum içinde bulundukları sürece, özel çıkar ile ortak çıkar arasında bölünme olduğu sürece, faaliyet gönüllü olarak değil de, doğanın gereği olarak bölündüğü sürece, insan kendi işine hükmedeceğine, insanın bu kendi eylemi, insan için kendisine karşı duran ve kendisini köleleştiren yabancı bir güç haline dönüşür. Gerçekten de iş paylaştırılmaya başlar başlamaz, herkesin kendisine dayatılan onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendine ait belirli bir faaliyet alanı

16 Timothy Bewes, *Şeyleşme Geç Kapitalizmde Endişe*, Çev. Deniz Soysal, İstanbul, Metis Eleştiri, 2008, s. 15.
17 Özbudun, *age.,* s. 28.
18 *Ae.,* s. 25.
19 George Simmel, *Modern Kültürde Çatışma,* Çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 98.

> olur. O kişi avcıdır, balıkçıdır ya da çobandır ya da eleştirici eleştirmendir ve eğer geçim araçlarını yitirmek istemiyorsa bunu sürdürmek zorundadır.[20]

İş bölümünün ikinci sonucu, teknolojinin gelişmesine bağlı olarak kol emeğini de makineye tabi kılması ve böylece özel mülkiyete zemin hazırlamasıdır. Özel mülkiyet ise hem yabancılaşmanın ürünüdür hem de yabancılaştırıcı bir işleve sahiptir.[21] Marx'a göre emeğin yabancılaşmasının ilk dayanağı, emeğin işçinin dışında olması, onun özüne ait olmamasıdır. Artık insan, üretimini özsel doğasına göre değil; kapitalist pazarın isteklerine göre yapmaktadır. İşi de onu mutlu değil; mutsuz kılmaktadır.[22] Marx'ın kuramında yabancılaşmanın ikinci görünümü, insanı emeğinin ürününe yabancılaştıran emeğin metalaşması sürecinde ortaya çıkar. Emek ile elde edilen ürün, bir yönüyle insanın hayatta kalmasını temsil ederken, esas olarak varoluşunu temsil eder. Bireyin ürettiği, onun yaşamsal faaliyetini anlamlı kılar. Oysa kapitalist toplumda insan emeğinin ürünü sadece bir mal olarak algılanır. Birey yaşamını anlamlandırmak için değil; devam ettirebilmek için üretmek zorunda kalır. Böylece hem kendi yaşamsal faaliyetine hem de yarattığı ürünlere yabancılaşır. Marx, *1844 El Yazmaları*'nda yabancılaşmış emek ve ürüne dair düşüncelerini şu sözlerle açıklar:

> İşçi ne kadar çok zenginlik üretir, erk ve hacim bakımından ne kadar artarsa, o kadar yoksul duruma gelir. Ne kadar çok meta üretirse, o kadar ucuz bir meta olur. İnsanların, dünyasının değersizleşmesi, nesnelerin dünyasının değer kazanması ile orantılı olarak artar. Emeğin ürettiği nesne,

---

20 Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi,* Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1999, s. 60.

21 Özbudun, *age.,* s. 26.

22 Karl Marx, *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe,* Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2011, s. 143.

> onun ürünü, yabancı bir varlık olarak, üreticiden bağımsız bir erk olarak, ona karşı koyar. Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış, bir nesne içinde somutlaşmış emektir, emeğin nesnelleşmesidir. Emeğin edimleşmesi, onun nesnelleştirilmesidir. İktisat aşamasında emeğin bu edimleşmesi, işçi için kendi gerçekliğinin yitirilmesi olarak, nesnelleşme nesnenin yitirilmesi ya da nesneye kölelik olarak, sahiplenme, yabancılaşma, yoksunlaşma olarak görülür.[23]

Marx'ın kuramında yabancılaşmanın üçüncü görünümü, toplumdan yabancılaşmadır. Marx'a göre emek, insanların birbiriyle iletişim kurma yollarından biridir. Bu emek yabancılaştırıldığında, toplumsal hayatımız ve diğerleriyle olan ilişkilerimizde de büyük sorunlar yaratır. Marksist yabancılaşma kuramı üzerine çalışan Dan Swain, yabancılaşmanın bu boyutunu şöyle açıklar:

> Yabancılaşma sadece işçiler ve onların emeği arasındaki ilişkiyi içermez. Toplumdaki herkes arasındaki ilişkiyi şekillendirir ve çarpıklaştırır. İnsanlar yalnızlaşır ve bölünür, komşularını işbirliği yapabileceği ortaklardansa düşmanca rakipler olarak görürler. Bireyler arasındaki ilişkilerin koşulları kapitalist sistemin mantığıyla çarpıklaşır. Diğer insanlar bizim için ekonomik kategoriler aracılığıyla var olurlar. Onlarla doğrudan değil müşteriler işverenler yöneticiler ya da rakipler olarak ilişki kurarız.[24]

Marx'ın yabancılaşma anlayışında yabancılaşmanın bu üç evresinin vardığı nokta kişinin kendisi ile bütünsel bir yabancılaşma yaşamasıdır:

---

[23] Karl Marx, *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe,* s. 140.

[24] Dan Swain, *Marx'ın Teorisine Bir Giriş Yabancılaşma*, Çev: Hande Urbarlı, İstanbul, Durak Yayınları, 2013, s. 50-51.

> İnsanın kendi emek ürününe, kendi yaşamsal etkinliğine, kendi cinsil varlığına yabancılaşmasının dolaysız bir sonucu da şudur: insan insana yabancılaşmıştır. İnsan kendi kendisinin karşısında iken onun karşısında olan ötekidir. İnsanın kendi emeğine, kendi emek ürününe ve kendi kendine ilişkisi için doğru olan şey insanın öteki insana ve onun emek ve emek nesnesine ilişkisi için de doğrudur. Genel bir biçimde cinsil varlığının insana yabancılaştığı önermesi, bir insanın ötekine olduğu gibi onlardan her birinin de insansal öze yabancılaştığı anlamına gelir. İnsanın yabancılaşması ve genel olarak insanın kendi kendisiyle içinde bulunduğu her ilişki ancak insanın öteki insanlarla bulunduğu ilişki içinde edimselleşir, dışa vurulur.[25]

Marx'ın yabancılaşma kuramında, "*bütün ayrışma ve bölünmelerden sonra bireyden geriye kalan sadece bir et yığınıdır. Çıplak kalan yabancılaşmış birey, bir soyutlamaya dönüşür. Çünkü bu birey, insana özgü olan her şeyle bağını yitirmiştir*."[26] Genel olarak Marx, yabancılaşmanın modern kapitalist toplumdaki çalışma etkinliği ile başlayıp, insan hayatının bütün alanlarına sızdığını düşünür ve yabancılaşmayı modern kapitalist dünyanın bir ürünü olarak değerlendirir.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız üzere, 19. yüzyıl Batı Avrupa medeniyetini toplumsal gelişme bağlamında tanımlayan temel değerler; sanayileşme, teknolojik gelişme ve makineleşmedir. Ancak bu gelişmeler, insan üzerinde egemenlik kurarak onu güçsüzleştirmekte, görünmez güçlerin elinde bir oyuncağa dönüştürerek yabancılaşmaya sürüklemektedir. Yüzyılın materyalist, rasyonalist, bilimsel dünya görüşünün yabancılaşma bağlamında ele alınabilecek bir diğer etkisi Tan-

---

25 Karl Marx, *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, s. 148.

26 Bertell Ollman, *Yabancılaşma Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, Çev. Ayşegül Kars, İstanbul, Yordam Kitap, 2012.s. 217-218.

rı-insan-inanç denkleminde insanı, Tanrı'nın tahtına çıkarmasıdır. Rönesans süreci ile başlayan evrenin merkezinden Tanrı'nın alınıp, insanın yerleştirilmesi süreci, 19. yüzyıl Batı düşüncesinde Karl Marx ve Ludwig Feuerbach (1804-1872) ile sistematik bir düşünce haline getirilir. Her iki düşünür için de Tanrı, yabancılaşmış insan doğasının bir ürünüdür. Tanrı'yı, ölümlü insanın, insani özü olarak ele alan Feuerbach, insan için Tanrı olan şey, kendi tini, kendi ruhudur ve insanın tini, ruhu, yüreği de kendi Tanrı'sıdır düşüncesinden yola çıkarak Tanrı'yı insanın açığa çıkmış iç dünyası, insanın kendisi olarak tanımlar. Nitekim Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü* adlı eserinde "*Bizim görevimiz tanrısal olan ve insani olan karşıtlığının hayali, boş bir karşıtlık olduğunu kanıtlamaktır*"[27] sözleriyle tanrısal olanın aslında insani olan olduğu yönündeki düşüncelerini dile getirir. Feuerbach'a göre insan Tanrı'yı kendisine karşıt bir öz olarak karşısına alır: "*Tanrı sonsuz, insan sonlu özdür, Tanrı yetkin, insan değildir, Tanrı ebedidir, insan fani, Tanrı kadiri mutlaktır insan aciz, Tanrı kutsaldır insan günahkâr*".[28] Bu doğrultuda Feuerbach için yabancılaşma; insanın aslında kendisine ait olan, kendi özünü oluşturan değerleri Tanrı'ya atfetmesi ve kendi özüne yabancılaşmasıdır. Peki, Feuerbach'ın deyimiyle "*Tanrı insanın en yetkin, en yüce özüyse" insan niçin Tanrı'yı yaratır?*" Feuerbach insanları arzu eden, gayret gösteren, talep eden, isteyen, dileyen varlıklar; tanrıları ise insanların dileklerini başarıya ulaştıran ya da sonlandıran, tamamlayan, yerine getiren, gerçekleştiren varlıklar olarak tanımlar.[29] Bu bağlamda Feuerbach, tanrıların ilk ortaya çıkışlarını dileğe bağlar. Ona göre tanrılar, dileklerin doğduğu yerde meydana gelir. Dilek insan; insan yaşamını oluşturan her şey ise, dilektir.

---

27 Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 49.

28 *Ae.*, s. 73.

29 Ludwig Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, Çev, Oğuz Özügül, İstanbul, Say Yayınları, 2012, S, 26.

Zira insan attığı her adımda, her girişiminde uğraşının başarıya ulaşmasını diler. Ancak insanın dileğinin yerine gelmesi, sadece onun çabasına bağlı değildir, dış koşullar da önemli rol oynar. Feuerbach bu durumu şöyle tanımlar: "*Sadece dilekler insanın tekelindeki mülkiyettir. Yapabilmek, yapmak, kendisinde insanınki kadar dış dünyanın da payı olan ortak bir mülkiyettir.*"[30] Yani insanın tüm çabalarının boşa çıkması da mümkündür. İşte insan bu olasılıkla, yüreğini kaplayan korkuyla tanrısal güçlere seslenir. Bu eksende tanrılar, talihsiz olayların, aşılmaz engellerin insan iradesini boşa çıkardığı yerde, en güçlü dileklerinin yerine getirilmesine gücünün yetmediği yerde ortaya çıkarlar. Feuerbach felsefesinde bu durum şu anlama gelir: "*Tanrılar insanların taleplerinin, dileklerinin bir sonucudur; bu taleplerde talihsizlik, felaket, zaruret anlarında ortaya çıkarlar. Kuraklığın olmadığı bir yerde kimse yağmur Tanrısına tapmaz!*"[31] Bir noksanlık duygusundan kaynaklanan Tanrı, yoksulluğun yalnızlığın, umutsuzluğun, doğa karşısındaki güçsüzlüğün sığınağıdır. Feuerbach'ın deyimiyle "*yaşam ne kadar boş olursa, Tanrı o kadar dolu ve somut olur*".[32] Tanrılar insanlara dileklerinin yerine getirileceğine ilişkin güven telkin ederler. Bu güveni telkin eden tanrısal güç; insanın olmadığı ama olmak istediği şeydir. Yani Tanrı "*insanın çıkarlarına kök salmış, dileklerin büyülü çevresine sürülmüş bir tasarımdır. Tanrı ve insan bir adla bir sıfatın ortaklaşa belirttikleri anlamı, iki adla ifade tarzı olan sadece bir hendiadys'tır.*"[33] İnsan aracılığıyla ya da onun içinde etkide bulunan Tanrı, sadece insanın yinelenmesi, insanın başka bir sözcükle ifade edilmiş varlığı, yabancılaşmış öz benliğidir. Marx ise dinin, insani özelliklerin bir Tanrıya yansıtılması olduğu yönündeki Feuerbach yorumunu yetersiz

30 *Ae.,* s. 48.
31 *Ae.,* s. 97.
32 Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 117.
33 Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, s. 213.

bulur. Feuerbach'a göre insan yetkin bir varlıktır ve Tanrı'ya atfettiği özellikler onun kendi sıfatlarıdır. Marx'a göre ise insan benliğini oluşturan işinde yabancılaştığından, varlık yapısından yoksun bırakıldığı için dine sarılır. Yani din, bir eksikliğin varoluşundandır. Marx'a göre din, ekonomik olarak yabancılaşan bir dünyanın manevi "aromasını" oluşturur. Din, "*Ezilen insanın içli ezgisi, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığı, tinin dışlandığı toplumsal koşulların tinidir*."[34] Kısaca din, Marx için yabancılaşmış yaşam unsurlarından biri, yabancılaşan insanın sığınağıdır.

Genel bir değerlendirmeyle sanayileşme, teknoloji ve makineleşme sürecinde insanın kendi yarattığı ürünlerin kölesi haline geldiği ve böylece kendi benliğine yabancılaştığı modern Batı Avrupa dünyasında, diğer taraftan da insan ile Tanrı'nın tahtı yer değiştirilir ve böylece insanın elinden yaşamına anlam veren başlıca değerlerden biri alınmış olur. Birey anlayışının geldiği son nokta olan aşırı bireycilik, kalabalıklar içindeki yalnızlıktan başka bir dünya sunmazken, Tanrı'nın tahtının boşaltılması ile insanların karşılaştığı ikinci hakikat, manevi bir yalnızlık olur. Modern Batı dünyasının insanları; sanayileşmenin, süreksizliğinin, hızın hâkimiyetindeki bu dünyada, sığınacakları bütün limanları kaybederler. İnsanlar arası ilişkiler, modern bireyciliğin çıkarcı yapısıyla parçalanır, böylece insanlar arası ilişkilerde derin bir yabancılaşma ortaya çıkar. 19. yüzyıl Batı Avrupa medeniyetinin yabancılaşmış toplumsal ve bireysel yapısını, insani ilişkilerini, yitirilen değerleri ve ilerleme anlayışının gölgesindeki yaşamı, en açık ifade eden eserlerden biri İngiliz yazar Charles Dickens'ın 1854 yılında kaleme aldığı *Zor Zamanlar* adlı eserdir. Eser, sanayi devriminin gölgesinde yaşayan 19. yüzyıl insanının makine çağına uygun mekanikleşmiş, yabancılaşmış yaşamlarını konu

[34] Karl Marx, *Yabancılaşma*, Çev. Barışta Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 2010, s. 17.

alır. Sanayi devriminin gölgesi gökyüzünü kaplayan kara dumanlardan, uzun bacalardan fışkırır âdeta. Nitekim yazar, olayların geçtiği mekânı, "kok kömürü anlamına gelen "coke" sözcüğünden türetilmiş olan "Coketown"[35] olarak adlandırır. Tüm kent, sanayi devriminin gölgesinde bir yaşam sürdürmektedir: "*Zaman Coketown'da makinelerin diliyle geçiyordu. Şu kadar mal üretilmiş, şu kadar yakıt tüketilmiş, şunlar eskimiş, şu kadar para kazanılmıştı.*"[36] Tıpkı kömürün siyahlığı gibi, bu yeni sanayi kentinin insanlarının üstünde siyah bir örtü vardır: Yabancılaşma ve mutsuzluk. Dickens, bu yabancılaşma ve mutsuzluğunun nedenlerini üç ayrı öykü üzerinden anlatır. Bu üç öykünün ortak noktası; mutsuz, yabancılaşmış insanların umutsuz yaşamlarıdır. Birinci öykünün kahramanı, babası sirkte palyaçoluk yapan küçük bir kız olan Sissy Jupe'dir. Jupe; eserde insanın akıl, duygu, vicdan, hayal gücü gibi özelliklerinden soyutlanamayacağının bir kanıtı gibidir âdeta. Aydınlanma ile temelleri atılan ve 19. yüzyılda devam eden bilimcilik, akılcılık düşüncelerinin insanı özüne yabancılaştıran sonuçlarına bir başkaldırıştır. Jupe'u eserin başında akılcı düşüncenin "gerçeklerin ve hesapların" adamı olarak tanıtılan Gradgrind'in karşısında sorduğu sorulara yanlış cevap verirken tanırız. Aslında cevaplar yanlış değildir; yalnızca o çağa yanlış gelirler. Zira hayal gücü, sanayi çağı için sadece bir saçmalıktır. İkinci öykünün kahramanları, sanayi kentinin işçileri olan Stephen Blackpool ve sevdiği kadın Rachael'dir. Onlar, sanayi devriminin ezip yok etmeye çalıştığı, basit insanlardandır, ancak makinelerin çarklarına kendilerini kaptırmamış, insani değerlerine hâlâ yabacılaşmış kişiler olarak, 19. yüzyılın hâlâ devam eden umudunu simgelerler. Üçüncü öykü, aslında tüm olayların nedenini oluşturan modern yaşam biçimini, akılcılığı, bilimci-

[35] Mine Urgan, *İngiliz Edebiyatı Tarihi III*, İstanbul, Altın Kitaplar, 1991, s. 257.
[36] Charles Dickens, *Zor Zamanlar*, Çev. Füsun Elioğlu, İstanbul, Oda Yayınları, 2009, s. 87.

liği simgeleyen Gradgrind ve kurbanları olan çocukları Louisa ve Tom'un öyküsüdür. Sanayi çağının iki simgesi Grandring ve arkadaşı Bounderby, bu çağın duygudan yoksun, hayatı ve insanları sadece rakamlarla, istatistiksel verilerle algılayan yabancılaşmış insanlarının en iyi örneklerini oluştururlar. Dickens, 19. yüzyılın insani değerlerine yabancılaştırılan insanlarının yaşamlarını anlatırken, yüzyılın bu yabancılaşmayı kaçınılmaz kılan tüm değerlerine de saldırır. Suphi Burak Üskent, Robert Bernand'dan aktararak Dickens'ın *Zor Zamanlar* adlı eserinde insanın yabancılaşmasına olan tepkiyi şöyle açıklar:

> Kitap, aslında insanların özgür yaratıcı hayal gücünü bastırmak, bireyselliklerini boğmak, onları bir makinenin çark dişleri veya sınıf içindeki öğrenci numaraları haline ya da bedenleri ve kafaları olmayan "eller" haline getirmek isteyen, o dönemin tüm eğilimlerini hedeflemektedir.[37]

Dickens'ın eserinde de ifade bulan sanayileşme ve makineleşmenin gölgesindeki yeni dünyada, insanın en temel ihtiyacı olan güvenlik ihtiyacını karşılayan Tanrı'nın tahtından indirilmesiyle ise güvensizlik, yalnızlık ve yabancılaşma modern toplumun ana sorunu haline gelir. Ne var ki Tanrı'nın artık herhangi bir yerinin olmadığı bir dünyada, yalnız ve yabancılaşmış Avrupa insanı, 20. yüzyılda yaşayacağı çaresizliğin henüz farkında değildir. Oysa 20. yüzyıl, insanın ölümü ile karakterize olacak bütünsel bir yabancılaşmanın yüzyılı olacaktır. Yabancılaşma olgusunun bir bütün olarak Batı Avrupa'da geçirdiği dönüşüm süreci, yukarıda açıklamaya çalıştığımız temeller üzerinden biçimlenir ve görüldüğü üzere modernleşme, bu sürecin temelini oluşturur. 19. yüzyılda Batı

[37] Suphi Burak Üskent, "*19. Yüzyıl İngiliz Romanında Endüstri Devrimi'nin Yansımaları: Dıckens'ın Hard Tımes'ı, Gaskell'in Mary Barton'ı Vedısraelı'nin Sybıl Or The Two Natıons'ı*" Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006, s. 18.

Avrupa'da modernleşme süreci içinde biçimlenen yabancılaşma olgusu, Rus düşüncesinde yine modernleşme sorunu çerçevesinde biçimlenir. Ancak Batı Avrupa'dan farklı olarak, yabancılaşma olgusunun nesnesi, modernleşmenin yarattığı sorunlarından çok, modern Batı Avrupa medeniyetidir. Bu bağlamda Rus düşüncesinde yabancılaşma olgusunu biçimlendiren öge; Rusya'nın tarihsel gelişme bağlamında Avrupa medeniyetinin gerisinde kalmış olması ve Avrupa medeniyet yoluna dâhil olması veya özgün bir gelişim yolunu takip etmesi gerektiği düşüncesidir. Ancak her iki düşüncenin ortak noktası, içinde yaşanılan Rus gerçekliği ile uzlaşılamamasıdır. Bu doğrultuda insanın yalnızlığını, çaresizliğini, bölünmüşlüğünü, geleceğe dair umutsuzluğunu, içinde yaşadığı gerçeklikle kendisini bir duyumsamamasını ifade eden yabancılaşma, 19. yüzyıl Rus düşüncesi çerçevesinde ele alındığında, Rus gerçekliğinin ta kendisidir ve bu gerçeklikten kurtuluş, modernleşme tartışmaları çerçevesinde biçimlenmektedir.

19. yüzyılın ilk yarısında Rus kültür ve tarihine bakıldığında, henüz modern bir ülkeden söz etmek için erkendir. Bu bağlamda 19. yüzyıl Rusya'sında yabancılaşma olgusunun seyri, her ne kadar modernleşme tartışmaları üzerinden yürütülse de, Batı Avrupa'dan farklı bir yapı sergileyecektir. Çalışmamızın bir önceki başlığında söz ettiğimiz üzere, Rusya'da modernleşme sürecinin ilk aşaması; toplumsal, ekonomik, politik değişim anlamında, ancak I. Petro döneminde güçlü bir Batılılaşma çabası ile başlar. I. Petro, Rusya'yı modernleştirme adına ilk olarak, teknik gelişme alanına yönelir ve piyasa ilişkilerini Rus ekonomisine yerleştirmeyi, dünyevi kültür ve eğitimi yaygınlaştırmayı amaçlar. Ancak Petro modernleşmesi sonucunda, çelişkili bir yapı ortaya çıkar; aydın sınıf arasında geleneksel değerler yok olurken, halk arasında bu değerler güçlenir. Petro modernleşmesi ile Rus kültürüne bir taraftan özel mülkiyet, dünyevi eğitim ve kültür gibi Batı değerleri

taşınırken, diğer taraftan da merkezileşme, bürokratikleşme, despotik devlet modeli ve toplumun dayanışması gibi Doğu medeniyetine özgü ögeler güçlenir. Böylece tek bir ülke çerçevesinde farklı değerleri, idealleri ve gelişim yolları olan iki toplum ortaya çıkar.[38] Petro döneminde ortaya çıkan bu yapının topluma yansıması ise birbirine yabancılaşmış iki halk katmanının oluşması olur. Bir tarafta, Batı medeniyetini örnek alan ve bu medeniyet değerlerinden beslenen, kendi kültürüne ve halkına yabancılaşmış soylular, diğer tarafta eski geleneklerine göre yaşamını sürdüren ve geliştirilmekte olan yeni kültür değerlerine yabancı kalan sıradan halk. Sosyo-kültürel bölünme, aydın nüfusun büyük bölümünün farklılaşması ve halka yabancılaşması, yönetimin aşırı ölçüde merkezileşmesi gibi pek çok olumsuz sonuca yol açan bu modernleşme süreci, 19. yüzyıl Rusya'sında da başarılı bir gelişim göstermeyecektir. Nitekim 19. yüzyıl Rusya'sı toprak köleliğinin ve mutlakiyetin güçlü bir yapı sergilediği bir ülke olarak çıkar karşımıza. Rusya, 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca geleneksel ekonomik ve toplumsal yapısını devam ettirir. Kapitalist ilişkilerin gelişiminden söz etmek güçtür. Zira kapitalist üretim ilişkileri, öncelikle özgür emek gücüne, para kaynaklarına ve alım gücüne sahip tüketicilere ihtiyaç duyar. Ancak Rusya'da devam eden toprak köleliği düzeni, bu koşulların oluşmasını engeller ve ülkenin modernleşmesinin önündeki en büyük engeli oluşturur. Rusya, yüzyılın ilk yarısında bir tarım ülkesi olarak kalır. Bu doğrultuda söz konusu dönemde Rus düşüncesinde yer alan temel sorun, ülkenin geri kalmışlığı sorunudur ve 19. yüzyıl Rus düşüncesinde yabancılaşma olgusu da büyük ölçüde bu sorun üzerinden biçimlenir. Batı düşüncesinde olduğu gibi 19. yüzyılın ilk yarısı Rusya'sında da toplumsal politik düşüncenin gelişimi bir önceki yüzyılın sonunda gerçekleşen Fransız dev-

[38] Şepotko, *age.*, s. 175.

riminin yankıları ile başlar. Devrim, yüzyılın başından itibaren toplumsal düşüncede oldukça derin bir etki yaratır. Bu durumun başlıca nedeni, devrimin bir önceki yüzyılın, Aydınlanma yüzyılının, insanlığın geleceğine dair iyimser idealleri yıkmış olmasıdır. Çağdaş sosyologlardan Berlin İsaiah'ın tanımıyla Fransız devriminden sonraki dünya, "*Aydınlanma umutlarının kırıldığı bir dünyadır*".[39] Aydınlanmanın temel düşüncesi, insani felaketlerin başlıca nedeninin adaletsizlik, zulüm, cehalet ve akılsızlık olduğuna dair sarsılmaz inançtır. Bu inanca göre, doğayı yöneten yasaları bilmek, insana doğaya egemen olma gücü verecek ve değişmez doğa yasalarının bilinci; mutlu bir yaşamın temelini oluşturacaktır. Ancak Fransız devriminin burjuvazinin hâkimiyeti ile sonuçlanan yeni dünya düzeni, Aydınlanma düşüncelerinin büyüsünü bozar. Rus düşüncesinde ise farklı bir yapı karşımıza çıkmaktadır, zira henüz Batı'da yaşandığı biçimiyle bir Aydınlanma, Rusya'da yaşanmamıştır. Söz konusu dönemde Rus düşüncesinde, Batı medeniyetinin gelişim yolunun takip edilip edilmeyeceği ve Aydınlanma ideali konusunda uzun yıllar sürecek olan bir tartışmanın temelleri atılmaktadır. Bu tartışmanın çıkış noktalarından biri Rusya tarihine Vatan Savaşı (oteçestvennaya voyna) olarak geçen 1812 savaşıdır. Yüzyılın başında Rus ve Batı düşüncesinin gelişimini etkileyen başlıca tarihsel olaylardan biri, Napolyon Bonapart'ın (1769-1821) kendini hükümdar olarak ilan etmesi olur. 1812 yılında Fransa ve Rusya arasında gerçekleşen Vatan Savaşı, 19. yüzyılın ilk yarısında Rus toplumsal düşüncesinin gelişmesinde önemli bir rol oynar. Dönemin toplumsal yaşamında hâkim olan çelişkiler, 1812 savaşı ile şiddetlenir. Bu savaşla birlikte, bir taraftan ulusal bilinç duygusu güçlenirken diğer taraftan savaş esnasında Batı'daki toplumsal düzeni görme imkânı elde eden Rus askerleri, Batı

[39] İsaiah Berlin, *İstoriya svobodıy-Rossiya*, Moskva, Novoye literaturnoye obozreniye, 2014, s. 87.

Avrupa ile Rusya'daki toplumsal düzeni karşılaştırırlar, böylece Rusya'nın ekonomik ve politik olarak geri kalmış olduğu düşüncesi güçlenmeye başlar. Batı'da bulunan Ruslar, özgür köylüleri gördüklerinde Vatan savaşındaki kahramanlıklarının ödülü olarak, kendi özgürlüklerinin hayalini kurmaya başlarlar. Ancak bu hayaller gerçekleşmez. Çar I. Aleksandr'ın 30 Ağustos 1814 yılında savaşın sona erdiğini ilan ettiği manifestoda, "*halkımız ödülünü Tanrıdan alacaktır*"[40] cümlesiyle köylülerin hayalleri yıkılır. Bu hayal kırıklığının yanı sıra, savaştan sonra Rus köylülerinin yaşam koşulları eskiye oranla daha da kötüleşir. Köylüler arasında hoşnutsuzluklar baş göstermeye başlar. Bu durumun başlıca nedeni, ekonomik durumlarının giderek kötüleşmesi iken bir diğer nedeni de savaş yıllarında gösterdikleri çabaların sonuçsuz kaldığını düşünmeleridir. Yurtlarını korumak için canla başla savaşan köylüler, kendilerini kurtarıcı olarak görürler ve kölece yaşantılarına devam etmek istemezler. Araştırmacı Grigori Gabov'a göre bu süreçte köylüler arasında "*ben bilinci ve bireysel onur duygusu güçlenir.*"[41]

1812 savaşından sonra toplumsal değişime dair umutlar çok daha güçlü bir biçimde duyumsanır. Ancak ülkede var olan düzene karşı hâkim olmaya başlayan hoşnutsuzluğun bastırılması için hükümet tarafından birtakım önlemler alınır. Çar I. Aleksandr (1801-1825) dinî bir ahlak yaratarak huzursuzlukları bastırmaya çalışır. Bu amaçla İncil Topluluğu (bibleyskoye obşestvo) adlı bir birlik kurulur ve bu birliğin yayınları halka ücretsiz olarak dağıtılır. Bunun yanı sıra, dünyevi eğitime karşı bir saldırı başlatılarak üniversiteler baskı altına alınmaya başlar. Ancak Rus araştırmacı Natalya Sinyavina'nın da belirttiği gibi Fransız devriminin eşitlik ve özgürlük ilkelerinin yarattığı

[40] Anonim, *Oteçestvennaya voina i Russkoye obşestvo 1812-1912*, Tom VII, Lyubileynoye izdaniye, S. 165.

[41] Grigori İonoviç Gabov, *Obşestvenno - politiçeskiye i filosofskiye vzgladıy dekabristov,* Moskva, Gosudarstvennoye izdatelstvo, 1954, s. 39.

düşünsel iklimde alınan hiçbir önlem ve uygulanan hiçbir baskı, istenilen etkiyi yaratmayı başaramaz.[42] Nitekim Puşkin 1818 yılında kaleme aldığı Çaadayev'e (K Çaadayevu) başlıklı şiirinin dizelerinde, I. Aleksandr döneminin umutla başlayan, ancak yeniden karanlığa gömülen yönetimini uzun sürmeyen, uyku gibi, sabah dumanı gibi dağılan bir dönem olarak betimlese de, geleceğe yönelik güçlü umudunu şu dizelerle aktarır:

Arkadaş, inan: er-geç doğacak
Büyüleyen mutluluğun yıldızı,
Rusya uykusundan silkinip kalkacak
Ve yıkıntılarına mutlakiyetin
Yazacaklar adlarımızı![43]

19. yüzyılın ilk yarısı, Batıda Fransız devriminin sonuçları ile bağlantılı olarak Aydınlanma karşıtı felsefenin ana hatlarının ortaya çıktığı bir dönemdir. Romantizm ve Alman idealist felsefesi, bu Aydınlanma karşıtı düşüncenin ilk yansımalarını oluştururken, ütopik sosyalizm düşüncesi de politik ve ekonomik alandaki yansıması olarak karşımıza çıkar. Ancak bu dönem boyunca Rusya'da öncü insan ve toplum teorileri ayrılmaz bir biçimde Aydınlanma ile bağlantılıdır. Her ne kadar Aydınlanma teorisinin devrimci biçimine karşı olsalar da, Fransız devriminin olumsuz sonuçları bile Aydınlanma ideolojisini Rus düşünürlerinin gözünden düşürmeye yetmez. Rusya'nın kendine ait bir deneyime ihtiyacı vardır ve bu deneyim 1825 yılında gerçekleşen Dekabrist ayaklanmasıyla (vostaniye dekabristov) yaşanır.[44]

---

42 Natalya Vladimirovna Sinyavina, *İstoriya Russkoy kulturı*, Moskva, İzdatelstvo İNFRA-M, 2016, S. 103.

43 Aleksandr Sergeyeviç Puşkin, "Çaadayev'e", *Aleksandr Puşkin "Seviyordum Sizi…" Seçme Şiirler*, Çev. Ataol Behramoğlu, İstanbul, Türkiye, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 5.

44 Zahar Abramoviç Kamenski, *Filosofskiye idey Russkogo prosveşeniya,* Moskva, İz-

Dekabrist ayaklanması[45] 1825 yılında I. Nikolay'ın (1825-1855) tahta çıkmasının yarattığı boşluğu fırsat bilen Rus aydınları tarafından gerçekleştirilen bir ayaklanmadır. Dekabrist ayaklanması, Çarlığa karşı yapılan ilk devrimci hareket olarak kabul edilir. Bu hareketin amacı; mutlakiyeti anayasal monarşi ile sınırlandırmak ve toprak köleliği düzenini ortadan kaldırmaktır. Dekabrist hareket, toplumsal gelişmenin temelini aydınlanmaya dayandırır ve toplumun gelişimini aklın aydınlanmasına ve batıl inançlardan arındırılmasına bağlar.[46] Aleksandr Hertsen'in "özgürlük havarileri" olarak tanımladığı dekabristler, 19. yüzyılın ilk yarısı Rus kültüründe eşsiz bir iz bırakırlar. Nitekim Hertsen dekabristlerin Rus tarihinde oynadığı rolü, "*Bizler ulu atalarımızdan, dekabristlerden bağımsızlık çabasını, kölelik nefretini, devrime saygıyı, insan onurunun uyanışı duygusunu, Rusya'nın dönüşümüne olan inancı miras aldık*"[47] sözleriyle açıklar.

Dekabrist hareket, Rus özgürlük hareketinin büyük tra-

datelstvo Mıysl, 1971, s. 72.

45 Ayaklanma aralık ayında gerçekleştiği için bu adla anılır. Dekabrist ayaklanması gizli örgütler biçiminde ortaya çıkmıştır. Dekabristlerin ilk gizli örgütü 1816 yılında kurulan soyuz spaseniya kurtuluş birliğidir. Bu grubun önde gelen isimleri Nikita Muravyev, İvan Dmitriyeviç Yakuşkin, Muravyev- Apostol, Pavel İvanoviç Pestel gibi isimlerdir. Bu grup içinde Pestel mutlakıyete karşı politik savaşı savunurken Yakuşkin, Rusya'nın özgürlüğü için Çarın öldürülmesini savunur. Bu grup içinde farklı görüşler oluşur ve 1818 yılında grubu yeniden organize etme düşüncesi gelişir. Bunun sonucunda kurtuluş birliği ortadan kaldırılır ve yerine *soyuz blagodenstviya* örgütü kurulur. Bu birlik çerçevesinde *zelenaya lampa* adı altında bir edebiyat topluluğu da kurulur. *Zelenaya lampa* aracılığıyla dekabristler birliklerinin içinde olmayan yazar ve şairleri ideolojik olarak etkilemeyi amaçlarlar. Puşkin de zelenaya lampa topluluğuna katılan şairler arasındadır. Ancak 1820'li yıllarda bu grup içinde de görüş ayrılıkları başlar. Pestel ve Yakuşin kati eylemlerden yana tavır alırlarken diğerleri yönetimle iş birliğini savunurlar. 1821 yılında yujnoye obşestvo adı altında bir grup daha kurulur. Bu grubun önderleri arasında Pestel, Muravyev-Apostol, Bestyujev-Rumin gibi isimler yer alır. Aynı yıl *severnoye obşestvo* adı altında dekabrist hareket yeniden organize olur. Dekabristlerin üçüncü gizli örgütü ise 1823 yılında kurulan *obşestvo soyedinennıyh Slavyan* adlı gruptur. Bkz. Gabov, *age.,* s. 7-12.

46 Aleksandr Nikolayeviç Arînin, Mihail Miheyev, *Proşloye Nastoyaşeye Buduşeye (istoriko-filosofskaya mıysl Rossii XIX-XX vv.)*, Moskva, İntelteh, 1995, s. 11-13.

47 Aleksandr İvanoviç Hertsen, *Sobraniye soçinenii v 30 tomah,* Tom XX, Moskva, İzdatelstvo akademiya nauk SSSR, 1960, s. 346.

jedilerle ilerleyecek olan yolunun başlangıç noktasıdır. Rus düşünce tarihi uzmanı Sergey Levitski'ye göre bu isyandan sonra, aydın sınıf ile devlet arasındaki uçurum keskinleşir. Çariçe II. Katerina ve Çar I. Aleksandr zamanında açılan bu uçurum, başlangıçta vatansever bir nitelik taşır ve çok keskin değildir. Ancak 1825'ten sonraki yıllarda Rus düşüncesinde bu keskinlik giderek güçlenir ve bu durumun bir sonucu olarak Rus düşüncesinin uyanış çağı doğar.[48] Bir diğer araştırmacı Gabov da bu ayaklanmayı Rusya'nın Ekim devrimine varacak olan yazgısının en önemli aşamalarından biri olarak kabul eder. Ona göre Rusya'da daha önce de köylülerin toprak sahiplerine karşı kitlesel ayaklanma hareketleri olmuştur. İvan Bolotnikov, Stepan Razin ve Yemelyan Pugaçev önderliğindeki ayaklanmalar, Rusya tarihinde yer alan başlıca ayaklanmalardır. Ancak bu ayaklanmaların hiçbiri, mutlakiyete dayalı toprak köleliği düzenini ortadan kaldırmaya yönelik olmamıştır. Bu köylü ayaklanmalarının önderleri "Çarcılardır", toprak ağalarına karşı çıkarak, daha iyi bir Çar için ayaklanmışlardır. Dekabrist ayaklanması ise Rus halkının Çar ve toprak sahiplerine karşı verdikleri özgürlük savaşında yeni bir aşama başlatır. Dekabristler, Rus özgürlük hareketi tarihinde var olan düzeni değiştirip, yeni bir düzen kurmaya dayalı ilk ayaklanmanın önderleridirler.[49]

Bu ayaklanmanın başarısızlığının temel nedenlerinden biri olarak, halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorunu öne çıkar. Nitekim Gabov, bu ayaklanmanın başarısızlığının başlıca nedeninin ayaklanmayı yürüten aydınların halktan kopukluğu olduğunu öne sürer.[50] Ayaklanma sürecinde yaşananlar, dekabristlerin planladıkları demokratik dönüşümde

---

48 Sergey Aleksandroviç Levitski, *Oçerki po istorii Russkoy filosofii,* Moskva, İzdatelstvo Kanon, 1996, s. 43.

49 Gabov, *age.,* s. 3.

50 Gabov, *age.,* s. 6.

halka değil; orduya ve dar bir gizli organizasyona güvendiklerini gösterir. Halktan kopuk aydınların, halk adına bir dönüşüme girişmesi, bu anlamda başarısızlıkla sonuçlanır. Halkın desteğinin olmadığı Dekabrist ayaklanmasının yenilgisi, Rus toplumunda ilerici değişimlere karşı inançsızlık ve kötümser bir ruh hali yaratır. Ayaklanmanın bastırılması ile başa geçen I. Nikolay'ın 1825-1855 yıllarını kapsayan yönetim dönemi, Rusya tarihinin en baskıcı dönemlerinden biri olarak tarihe geçer. Edebiyatta ağır sansür yasaları uygulanıp, dergiler kapatılırken, devrimci, yenilikçi düşüncenin önüne geçmek için atılan en ciddi adım, Resmî Halkçılık Kuramının (teoriya ofitsialnoy narodnosti) ilan edilmesi olur. Ortodoksluk-Otokrasi ve Halkçılık temeline dayanan bu kuramın kurucusu Sergey Semionoviç Uvarov'dur. Bu kuramın temellerinden birini oluşturan otokrasi; Rusya için sadece bir ideoloji değil; aynı zamanda Çar IV. İvan'ın 1547 yılında başa geçmesinden, 1917 Ekim Devrimine kadar olan süreci kapsayan, 370 yıl varlık gösteren tarihsel bir gerçekliktir.[51] Resmî halkçılık teorisi, Rus yaşamının Batı Avrupa'dan köklü bir şekilde ayrıldığı iddiasına dayanır. Rusya'nın özgünlüğünün vurgulandığı bu kuramda, bu özgünlüğün itici gücü olarak mutlakiyet ve halkçılık ilkeleri gösterilir. Bu kuram daha sonra ele alacağımız Slavcı düşüncenin gelişmesinde de önemli rol oynar. Ancak hükümet tarafından alınan tüm önlemler, söz konusu dönemde artan toplumsal sorunları ve değişim isteğini çözmede yetersiz kalır. Toprak köleliği, dönemin en büyük sorunudur. Sanayi alanında kapitalist gelişmenin önünde büyük bir engel oluşturmakta, böylece Rusya'nın gelişmiş Batı Avrupa ülkelerinin gerisinde kalmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda dönemin toplumsal görevi, toprak köleliğinin kaldırılması ve bu düzenin ekonomik, sosyo-politik ve kültürel yaşamdan çıkarılmasıdır.

[51] Lidiya Novikova, İrina Sizemskaya, *Tri modeli razvitiya Rossii*, Moskva, İzdatelstvo İF-RAN, 2010, s. 9.

Nitekim köylülerin sömürülmesi, politik haklarının olmaması, devletin baskıcı politikaları halk kitlelerinin ve soylu aydınların toprak köleliği düzenine karşı hoşnutsuzluklarını giderek güçlendirir.

19. yüzyılın ilk yarısı Rus toplumsal düşüncesine yabancılaşma olgusu çerçevesinde bakıldığında karşımıza çıkan ilk öge öncelikle halkın ve aydınların kendilerini içinde yaşadığı gerçekliğe yabancı duyumsaması, ihtiyaçlarını tatmin edecek, isteklerini hayata geçirecek bir toplumsal-politik imkâna sahip olmamasıdır. Halk, ülkenin geleceği adına savaşmış, ancak sonuçta görmezden gelinmiş, gelecekteki cennet vaadi ile susturulmuştur. Aydın sınıf ise ilerleme ve özgürlük adına her söylemine sürgünlerle cevap almaktadır. Dönemin Rusya'sının en belirgin sorunlarından bir diğeri ise aydın sınıf ile halkın birbirine yabancılaşmış olmasıdır. Bu durum en açık ifadesini, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Dekabrist ayaklanmasında bulmuştur. Dekabrist ayaklanmasından sonraki toplumsal ortamda hükümetin yarattığı baskı ve karanlıkla beraber Rus modernleşme süreci büyük ölçüde gerilese de, bu süreç tüm baskılara rağmen Rusya'nın geleceği üzerine tartışmaların çok daha belirgin bir görünüm kazandığı süreç olur ve yabancılaşma olgusu bu tartışmaların merkezinde yer alır. Batı Avrupa medeniyetine oranla, toplumsal tarihi gelişmenin gerisinde kalmış olma sorunu, bu dönemde Rus aydınları arasında bir kimlik tartışmasını yaşanmasına neden olur. Polonyalı araştırmacı Andrezj Walicki, *Rus Düşünce Tarihi. Aydınlanmadan Marksizme* adlı çalışmasında 19. yüzyıl Rus aydının genel durumunu tarihsel olarak varoluş misyonlarını anlamlandırma bağlamında şöyle açıklar:

> Bu çağda Rusların kendilerine sordukları soruların tümü ulusal kimlikleri ile ilgiliydi: "Biz kimiz?, "Nereden geliyoruz, nereye gidiyoruz?", "İnsanlığa yapabileceğimiz katkı

nedir?", "Bize verilen görevi yerine getirebilmek için neler yapabiliriz?"[52]

Rus araştırmacı Alla Vladimirovna Hohlova'ya göre kimlik krizi, yabancılaşma olgusunun başlıca göstergelerinden biridir. Kimlik krizi; bireylerin, toplumsal grupların ve toplumun kendilerini tanımlama yetilerini kaybetmeleridir. Birey ve toplum bilincinde toplumsal yapıların öznelliğinin yok olmasıdır. Nitekim insan da, bu koşullarda özne olma yetisini kaybeder. Zira özne olmak, birey olabilmek aklın varlığı, faaliyet yetisi, bireylerin bireyselliklerini gösterme yetileri, iradelerini hayata geçirme ve seçme özgürlüğüne sahip olmaları ile bağlantılıdır.[53] 19. yüzyılın ilk yarısında bu özelliklerin elde edilmesi, kimlik krizinin aşılması yolunda, tarihsel olarak farklı renklerle süslenen, ancak temel düşünceleri değişmeden kalan Batıcılık (zapadniçestvo) ve Slavcılık (Slavyanofilstvo)[54] olarak adlandırılan iki ana düşünce hâkim olur ve bu iki düşüncenin de temelini kimlik arayışı oluşturur. Bu kimlik arayışı sürecini hızlandıran etmenler, yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi Rus kültürü ve toplumsal düşüncesinin önceki dönemleri özellikle Çar I. Petro'nun reform çalışmaları ile biçimlenen yönetim

---

52 Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanmadan Marksizme*, Çev. Alâeddin Şenel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 16-17.

53 Alla Vladimirovna Hohlova, *Duhovnoye otçujdeniye kak sotsialnıy fenomen sovremennoy Rossii*, Moskva, İzd. Akademiya grajdanskoy zaşitıy, 2013, s. 68.

54 19. yüzyılda ortaya çıkan Slavyanofilstvo terimi ilk olarak 1804 yılında şair İ. İ. Dmitriyev ile D. İ. Yazıkov arasında geçen yazışmalarda geçer. Başlangıçta Slavcı ve Batıcı kavramları bu düşünce sistemlerinin adı değildir, her iki grubun düşünürü birbirini ironik bir şekilde Slavcı ve Batıcı olarak adlandırır. Ancak daha sonra bu adlandırmalar benimsenir ve her iki grup tarafından kendi düşünce sistemlerini adlandırmak için kullanılır. Araştırmacı Vadim Jukov'a göre en genel anlamıyla Ortodoks Doğu felsefesi olarak tanımlanabilecek Slavcılığın düşünce sistemi olarak ortaya çıkışı bu bağlamda Hristiyanlığın kabulü ile eş zamanlı olarak kabul edilebilir. Bkz. Vadim Nikolayeviç Jukov, *Obşestvennıy ideal rossii v sotsialnoy filosofii Slavyanofilstva,* Moskva, İnstitut molodöji kafedra sotsialnoy i politiçeskoy filosofii, 2000, s. 47- 71. Rus yazınında Slavcı düşüncenin gelişimi hakkında detaylı bilgi için Bkz. Emine İnanır, "Rus Yazınında 'Slavcılık' Düşüncesi", *Litera,* Sayı. 16, İstanbul, 2004, s. 121-134.

yılları ile bağlantılıdır. Petro'nun 18. yüzyılda başlattığı Avrupalılaşma çalışmaları, Rus Aydınlanması bölümünde ayrıntılı olarak açıkladığımız üzere iki temel sonuç yaratır: Bir taraftan Rusya'nın kültürel yalıtılmışlığı, diğer kültürlerden yabancılaşma durumu aşılırken, diğer taraftan da Bizans mirasının etkisi ile oluşan kültürün geleneksel temelleri kopar, böylece yeni bir yabancılaşma biçimi ortaya çıkar. 19. yüzyıla gelindiğinde ise 1812 Vatan Savaşı'nın etkisiyle güçlenen ulus bilinci ve Avrupa'yı yakından görme imkânının elde edilmesi, Rusya'nın yazgısına dair tartışmalarda, yeniden Avrupa'ya yönelişe neden olur. Bu bağlamda Slavcı düşüncenin gelişmesi, Rusya'nın Avrupalılaşma biçiminde modernleşmesine verilen bir tepki olarak ele alınabileceği gibi; Batıcı düşüncenin gelişmesi ise aksine Rusya'nın Avrupa'dan geri kalmış olmasına verilen bir tepki olarak ele alınabilir. Bu arayış çerçevesinde, Slavcı ve Batıcı[55] düşüncenin gelişim seyri, büyük ölçüde Petr Yakovleviç Çaadayev'in 1836 yılında *Teleskop* adlı dergide yayımlanan *Felsefi Mektuplar* (Filosofskiye pisma) adlı eseri ile belirlenir. Çaadayev'in Rus kültür ve tarihine olan yaklaşımları büyük bir yankı uyandırır, 30'lu yılların sonu ve 40'lı yılların başında Rus aydınları Batıcılar ve Slavcılar olarak iki uzlaşmaz kampa ayrılırlar. Batıcı düşüncenin başlıca temsilcileri Nikolay Stankeviç, (1813-1840) Vissarion Belinski, (1811-1848) Konstantin Kavelin (1818-1885), Timofey Granovski (1813-1855),

[55] Çalışmamız kapsamınında Slavcı düşünceyi açıklarken özellikle Aleksey Stepanoviç Homyakov ve İvan Vasilyeviç Kireyevski, Batıcı düşünceyi açıklarken ise Vissarion Belinski ve Aleksandr Hertsen ayrı ayrı incelenecektir. Slavcı düşünce içerisinde özellikle iki isim üzerinde durmamızın nedeni bu düşüncenin temellerinin Homyakov'un *O starom i novom* (Eski ve Yeniye Dair) adlı çalışması ve Kireyevski'nin bu çalışmaya cevap olarak kaleme aldığı *v otvet A. S. Homyakovu* (A. S. Homyakov'a Cevap) adlı çalışmasının kabul edilmesi iken, Slavcı düşünceye benzer şekilde Batıcı düşünce içerisinde de V.G. Belinski ve A. Hertsen'in ayrı olarak incelenmesinin nedeni Batıcı düşüncenin bu iki düşünürün ileri sürdüğü görüşler etrafında biçimlenmesidir. Ayrıca bütün düşünürleri ile ile Slavcı ve Batıcı düşünceyi ele almak bu kitabın sınırlarını aşmaktadır, bu çerçevede yabancılaşma olgusunun anlamlandırılması bağlamında bir sınırlamaya gidilmiş ve öncü isimler ele alınmıştır.

Vasili Botkin, (1812-1869) Pavel Annenkov (1813-1887) ve Aleksansdr Hertsen'dir. (1812-1870) Slavcı düşüncenin önde gelen temsilcileri ise Aleksey Homyakov, (1804-1860) İvan Kireyevski, (1806-1856) Konstantin Aksakov (1817-1860) ve Yuri Samarin'dir (1819-1876). Batıcı düşüncenin liderleri olarak Belinski ve Hertsen, Slavcı düşüncenin liderleri olarak ise Homyakov ve Kireyevski kabul edilir. Homyakov ve Kireyevski'nin 1838-39 yılları arasındaki yazışmaları Slavcı düşünce akımının oluşum süreci olarak görülür. İki düşünce akımının oluşmasında Batıcı düşüncenin ilk temsilcilerinden biri sayılan Çaadayev'in *Felsefi Mektuplar* adlı eserinin büyük yer tutmasından dolayı, öncelikle Batıcı düşüncenin gelişim sürecini ele alıp, daha sonra Çaadayev'in düşüncelerinin anlamlandırılması gerekmektedir.

2. YABANCILAŞMAYA KARŞI BATICI TOPLUM TEORİSİ

Yabancılaşmaya karşı Batıcı toplum teorisini açıklamak için, öncelikle Batıcı düşüncenin yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımını açıklamak gerekmektedir. Batıcı düşünce çerçevesinde, Rus kültüründe yabancılaşma olgusunu belirleyen temel özellikler; ülkenin sosyo-kültürel olarak Avrupa medeniyetinin gerisinde kalmış olması, aydınlanma ve bireysel özgürlüğün olmaması ve en önemlisi insanı köleliğe mahkûm eden toprak köleliği düzeninin devam ediyor olmasıdır. Nitekim yabancılaşmanın temel görünümlerinden biri, dış koşulların baskısı altında insanın kendisini güçsüz duyumsaması, var olan kültürel değerlerle uzlaşamamasıdır. Bu çerçevede Batıcı düşünürler, Rusya'nın hızlı bir şekilde Avrupa kültürünün kazanımlarını benimseyip, Rus kültürünün Avrupa temelinde yeniden gözden geçirilebildiği ölçüde gerçek bir medeniyet ülkesi haline dönüşebileceğini öne sürerler. Batıcılar, toplumun gelişmesi için bilime ve rasyonel toplumsal pratiklere vurgu yaparken, temel değer olarak bireysel özgürlüğü ve bireyin bağımsızlığını öne çıkarırlar. Yelena Amelina, Natalya Dubovitskaya, Vadim Jukov gibi Rus araştırmacılar Batıcı düşüncenin temel özelliklerini şöyle özetlerler:

> 1.Rusya'nın geleceğini Batı Avrupa'nın ilerlemeci gelişme anlayışı ile bağlama çabası.
> 2.İlerleme ve özgürlük arasında bağ kurma.
> 3.Bireyselliğin, bireyin özgürlüğünün ve yetilerinin merkeze alınması yani antropolojizm.
> 4.Devletin toplumda oynadığı eğitici, kültürel ve düzenleyici rolün tanınması.[56]

[56] Yelena Mihaylovna Amelina, Natalya Semenovna Dubovitskaya, Vadim Nikola-

Batıcılar, dönemin pek çok düşünürü gibi Petro reformları ile başlayan Avrupalılaşma sürecinde, toplumda yaşanan sosyo-kültürel bölünmeyi, yabancılaşmayı kabul ederler. Onlara göre bu yabancılaşmanın nedeni, devletin ve soyluların, halkı kendi amaçları adına kullanması, köylülerin özgür olmamaları, halkın cehalet içinde bırakılması, toplumun üst katmanlarının Avrupa kültürünü benimseyip, Avrupa yaşam ve normlarını idealize etmeleridir. Bu doğrultuda Batıcılar, ülkenin içinde bulunduğu sorunları, Petro reformlarının olumsuz sonuçları olarak değerlendirseler de bu yabancılaşmanın aşılması için tarihsel süreci geriye götürmeye karşı çıkarlar. Batıcılara göre bu yabancılaşma ve bölünme sorununun çözümü, farklı toplum katmanlarının kültürel etkileşimiyle, toprak köleliğinin kaldırılmasıyla ve eğitim kurumlarının yaygınlaştırılmasıyla mümkündür. Ancak Batıcılar, yeni ideal toplumun yaratılmasında öncü rolü halka vermezler. Onlara göre yeni hümanist kültürün yaratıcısı; yoksulluk içinde yaşayan, ekmeğinin derdine düşmüş, yüzyıllardır aşağılanan halk değil; farklı kültürlerin anlamını kavrayabilecek olan aydın sınıf olacaktır. Bu bağlamda Batıcılar, Slavcıların cehalet içinde ve yüzyıllık gelenekler temelinde yaşayan, yeni bir kültür yaratma yetisi olmayan halka, gelecekteki ideal toplumun kurulmasında öncü rol vermelerine eleştirel yaklaşırlar.[57] Batıcı düşüncede ideal toplumun kuruluş yöntemi de önemli bir yer tutar. Bu düşünürlere göre 19. yüzyılın ilk yarısındaki Rus gerçekliği insan hakları ve özgürlüğüne mutlak saygı talebine karşılık vermekten oldukça uzaktır, bu yüzden Batıcılar arasında özellikle Belinski ve Hertsen tarafından temsil edilen haliyle Rusya'nın yeniden

yeviç Jukov, vd., *Obşestvennıy ideal v Russkoy filosofii XIX- XXI* vv., Moskva, Gosd. universitet, 2014, s. 25.

57 Yelena Leonidovna Sarayeva, *Klassiçeskoye zapadniçestvo: kontseptsiya tsivilizatsionnogo razvitiya Rossii v novoye vremya,* Yaroslav, Yaroslavski gosd. pedagogiçeski universiet, 2010, s. 365.

yapılanması gerektiği düşüncesi savunulur.[58] Batıcı düşüncenin temelleri yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere Çaadayev'in Rusya'ya dair düşüncelerini açıkladığı *Felsefi Mektuplar* adlı eserinin yayımlanması ile atılır. Bu nedenle öncelikle Çaadayev düşüncesinde Rusya-Batı ilişkisi ve bu doğrultuda yabancılaşma olgusu ele alınacaktır.

[58] İgor İvanoviç Yevlampiyev, *İstoriya Russkoy filosofii,* S. Petersburg, İzdatelstvo RHGA, 2014, s. 96.

3. PYOTR YAKOVLEVİÇ ÇAADAYEV: DİNÎ-TARİHSEL YABANCILAŞMA

Batıcı düşüncenin ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Çaadayev'in Batı medeniyetine ve bu bağlamda yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımı, Batıcı ve Slavcı düşüncenin şekillenmesinde önemli bir rol oynamasına karşın, her iki düşüncenin genel yaklaşımlarından farklı özellikler gösterir. Rus kültür ve tarihine oldukça sert eleştiriler yönelten Çaadayev düşüncesinde yabancılaşma; dinî bir anlam taşır ve Tanrı hakikatinden kopuş olarak değerlendirilebilir. Bu tanrısal hakikatten kopuşun nedeni ise Rusların Hristiyanlığı, Bizans Ortodoksluğu üzerinden kabul ederek, tanrısal hakikatin taşıyıcısı olan Katolik kültürden yabancılaşmasıdır. Bu doğrultuda Çaadayev düşüncesinde yabancılaşma, tarihsel süreçte belirlenen dinî bir olgudur. Çaadayev'in tarih felsefesine göre, insanlığın evrensel tarih sürecinde, tarihsel arenaya ilk çıkan halk, eski Doğu halklarıdır. Ancak Doğuda toplumsal gelişme, maddi temeller üzerine şekillenir ve bu durum, Doğu kültürünün tarihsel gelişiminin önüne, aşılmaz bir sınır çizer. Dünya tarihinde Doğu'dan sonra en önemli yeri Antik dünya alır. Ne var ki Antik dünyanın da en büyük sorunu, maddi temellerin maneviyat üzerindeki üstünlüğüdür. Antik dünya, bu üstünlükle insanlık tarihinde etkin güç olarak varlık gösteremese de insanlığa âdeta armağan olarak, iki kazanım sunar. Bunlardan ilki, Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıdır. Bu olayın insanlık için bir armağan olmasının nedeni ise maddiyata dayalı toplumsal değerleri de beraberinde götürmüş olması, genel olarak eski toplumsal değerlerinin yıkılışını simgeliyor olmasıdır. Antik dünyanın insanlığa sunduğu ikinci ve asıl armağan ise yenidünya düzeni olarak Hristiyanlığın ortaya çıkışıdır.[59] Bu

[59] Akt. Mihail Antoniviç Alpatov, *Russkaya istoriçeskaya mıysl i zapadnaya yevropa*

bağlamda Çaadayev, Hristiyanlığın ortaya çıkışına kadar olan dünyayı, maddi temellerin egemenliği ile biçimlenen, maneviyatın yitirildiği, yabancılaşmanın hâkim olduğu bir dünya olarak görür ve hakikate ulaşma anlamında, ideal tarihsel sürecin Hristiyanlık ile başladığını düşünür. Çaadayev'in tarih anlayışında Hristiyanlık, evrensel tarihi gelişimin başlıca ögesi olarak yer alır ve yeni bir dünya düzenini simgeler. *Felsefi Mektuplar* adlı çalışmasında tarihsel gelişme sürecine teolojik açıdan yaklaşan dinî bir filozof olarak karşımıza çıkan Çaadeyev, dini; tüm düşünce sisteminin temel ögesi ve yeryüzünde Tanrı hükümdarlığı olarak tanımlanan tarihsel sürecin nihai amacının da özünü oluşturan bir olgu olarak görür.[60] Nitekim Çaadayev, adı geçen eserin sekizinci mektubunda şöyle yazar:

> Tek bir hakikat vardır: Tanrı hükümdarlığı, gökyüzünün yeryüzünde inşa edilmesi, tüm İncil vaatleri - tüm bunlar insanlığın tüm düşüncelerinin tek bir düşüncede birleşmesi, hayata geçirilmesidir ve bu tek düşünce Tanrı'nın ta kendisi olan düşüncedir, - başka bir ifade ile ahlaki yasanın hayata geçirilmesidir.[61]

Çaadayev'e göre insanlığın temel görevi, yaşamın tüm düşüncelerinin tek bir hakikat olarak Tanrı'da birleştirilmesidir. Bu görev, tarihin anlamı ve amacı olmasının yanı sıra, evrensel dramın da çözülmesi anlamına gelir. Çaadayev, tarihin amacı ve anlamı doğrultusunda halkların misyonu sorununu ele alır. Düşünür, bütün halkların gelişim tarihinde gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemleri olduğunu belirtir ve bu dönemlerden ilki olan gençlik dönemini, toplumsal ruhun gelişim

(XVIII–pervaya polovina XIX v.), Moskva, İzd. Nauka, 1985, s. 213.

60 Akt. Aleksandr Vladimiroviç Garşin, *İstoriçeskaya kontsepsiya P.Y. Çaadayeva,* Samara, İzdatelstvo STSAİ, 2010, s. 49.

61 Petr Yakovleviç Çaadayev, *Filosfskiye pisma,* Moskva, İzdatelstvo Terra, 2009, s. 216.

dönemi olarak tanımlar. Çaadayev, *Felsefi Mektuplar*'ın ilkinde, halkların tarihinin en cazip, ilginç dönemi olarak tanımladığı gençlik dönemini şu sözlerle ifade eder:

> Tüm halkların tarihlerinde fırtınalı, tutkulu dönemler, belli bir amaca hizmet etmeyen faaliyet dönemleri vardır. Bu dönemlerde insanlar yersiz yurtsuzlar gibi dolaşırlar ve ruhları da beraberinde dolaşır. Bu dönem büyük uyanışların, büyük tutkuların ve büyük başarıların dönemidir. (…) Halkların tarihindeki bu sürükleyici çağ gençlik dönemidir, bu dönemde yetenekler gelişirken bellek, olgunluk çağı için öğretiler biriktirir.[62]

Çaadayev'in yabancılaşma ve geri kalmışlık tarihi olarak gördüğü Rusya tarihine yönelik eleştirileri de, halkların gelişim aşamaları teorisi ile eş zamanlılık gösterir. Düşünüre göre Rusya'nın sorunu tam da burada saklıdır. Nitekim Çaadayev, birinci mektupta Cicero'nun, "*Eğer bellek şimdiyi geçmiş ile bağlayamıyorsa insan yaşamının anlamı nedir*" diye sorduğunu söyleyerek Rus halkını "*yeryüzüne gayrimeşru çocuklar olarak gelen bizler, mirassız, bizlerden daha önce var olmuş diğer insanlarla bağları olmayan onlardan hiçbir öğreti alamamış olan bizler*"[63] sözleriyle tanımlar. Böylece Çaadayev'in Rus tarih ve kültürüne yönelik eleştirisi, ülkesini tüm halklara özgü gelişim evrelerinden ilki olan gençlik evresinde yetenekleri gelişmemiş, olgunluk çağı için gerekli donanımı sağlayamamış bir halk olarak ele alması ile başlar. Nitekim Çaadayev, "*Biz ise aksine benzer hiçbir şeye sahip değiliz. Başlangıçta vahşi bir barbarlık, sonra kaba bir Batıl inanç, daha sonra sonuç olarak ulusal egemenliğin miras aldığı katı ve alçaltıcı bir yabancı hâkimiye-*

[62] Çaadayev, *Filosfskiye pisma*, s. 91.
[63] *Ae.*, s. 93.

ti: Bizim gençliğimizin hüzünlü tarihi işte budur"[64] sözleriyle düşüncelerini ifade eder. Çaadayev'in Rus kültürü eleştirisi, Rusya'nın insanlık adına hiçbir kazanıma imza atılmamış olması düşüncesi ile devam eder.

> Zaman deneyimi bizler için var olmamıştır. Çağlar ve nesiller bizim için verimsiz geçmiştir. Kendimize şöyle bir baktığımızda gördüğümüz şey; genel insanlık yasasının bize dokunmamış olması, dünyadaki yalnızlığımızdır. Yeryüzünde yalnız olan bizler, ne dünyadan bir şey almış ne de ona bir şey vermişizdir. İnsanlık düşüncesine tek bir düşünce bile katmamışızdır. Sosyal varoluşumuzun ilk anından bugüne kadar insanlığın genel refahı adına hiçbir düşünce bizden çıkmamıştır.[65]

Çaadayev, üçe ayırdığı tarihsel dönem çerçevesinde Rusya tarihini gözden geçirdiğinde, Rus medeniyetinin en üzücü özelliklerinden biri olarak geri kalmışlığının altını çizer:

> Özgün medeniyetimizin en üzücü özelliklerinden biri diğer ülkelerde sıradanlaşmış, hatta bizden çok daha geride kalmış bazı halkların bile keşfettiği gerçeği keşfedememiş olmamızdır. Mesele şudur ki, biz hiçbir zaman diğer halklarla bir arada olmadık, insanlık ailesinde ne Doğu'ya ne de Batı'ya ait olabildik, ne Doğu'nun ne de Batı'nın geleneklerine sahip olabildik. Âdeta zamanın dışında gibiyiz, insan türünün evrensel görgüsü bizde yer almadı.[66]

Çaadayev, bu geri kalmışlığın nedenini ise Rusya'nın herhangi bir medeniyete ait olmaması, dolayısıyla herhangi

---

64 *Ae.,* s. 92.
65 *Ae.,* s. 97.
66 Çaadayev, *Filosfskiye pisma,* s. 90.

bir gelenek ve deneyiminin oluşmamasına bağlar. Düşünüre göre Rusya'nın bu trajedisini belirleyen temel öge, Avrupa medeniyetinden coğrafi ve tarihsel nedenlerle kopmuş olmasıdır. Yazgı, Rus halkını medeniyet dünyasından uzaklaştırmış, Hristiyanlığın Bizans üzerinden kabul edilmiş olması ise Rusya ve Avrupa arasındaki yabancılaşmayı zirveye taşımıştır. Kiliseler arasındaki bölünme, Rusya'yı Batının Katolik halklarına yabancı kılmıştır. Çaadayev düşüncesinde Rusya'nın Avrupa'dan geri kalmış olmasının, Batı dünyasından kopuşunun bir diğer nedeni, Moğol egemenliğidir. Ancak bu egemenlikten kurtulan Rusya, toprak köleliği düzeni ile karakterize olan yeni bir köleliğin içine düşmüştür[67] ve toprak köleliği, Çaadayev'e göre Rus yaşamının en büyük ayıbı olmasının yanı sıra geri kalmışlığının da temel kanıtıdır. Çaadayev'e göre Rus tarihinin verimsizliğinin en büyük kanıtlarından bir diğeri, Petro reformlarıdır. Petro tarafından gerçekleştirilen geçmişinden tam olarak vazgeçme durumu, ancak kendine özgü herhangi bir geleneğin ve ulusal özün olmadığı bir ülkede gerçekleşebilir. Ona göre Petro'nun Rusya'yı medeniyet yoluna sokma çabaları, başarısızlıkla sonuçlanmış, Rus toplumu, Batı'dan sadece kılıf alabilmiş, içsel olarak eskisi gibi kalmıştır: "*Büyük Petro Rusya'yı medenileştirmek için yola çıktığında yalnızca medeniyet pelerinini Rus halkının üstüne geçirir. Pelerin giyilir ancak Aydınlanma dokunulmadan kalır*."[68] Çaadayev, Petro'nun Rusya'yı boş beyaz bir kâğıt olarak görüp, güçlü elleri ile bu boş sayfayı, Avrupa ve Batı sözcükleriyle doldurduğunu ileri sürer.[69] Ona göre, Rusya despot bir biçimde Avrupa medeniyetine dâhil edildiği için Batılılaşma çabaları istenilen arzuyu yerine getirememiştir.

---

67 Anatoli Andrianoviç Galaktionov, Petr F. Nikandrov, *Russkaya filosofiya XI- XIX vekov*, Leningrad, izdatelstvo nauka, 1970, s. 205.

68 Çaadayev, *Filosfskiye pisma*, s. 98.

69 Petr Yakovleviç Çaadayev, *Apologiya sumaşedşego,* Petersburg, İzdatelstvo Lenizdat, 2014, s. 199.

Çaadayev'e göre Rusya'nın trajedisini belirleyen özelliklerden bir diğeri, Doğu'da bulunduğu halde ne düşünce, ne de devlet yapısı itibariyle Doğu'ya da ait olamamasıdır: "*Avrupa'nın doğusunda yaşadığımız doğrudur ancak biz hiçbir zaman Doğu'ya ait olmadık. Doğu'nun bizimle ortak hiçbir şeyi olmayan kendine özgü bir tarihi vardır.*"[70] Çaadayev, dünyanın eskiden beri Doğu ve Batı olarak iki parçaya ayrıldığını, ancak bunun sadece coğrafi bir bölünme olmadığını da söyler. Ona göre bu bölünme, iki dinamik doğa gücü ile örtüşen iki ilkeyi, insan türünün tüm yapısını kapsayan iki düşünceyi temsil eder. Doğu'da düşünce kendi içinde derinleşirken, Batı'da açıkça yaygınlaşır.[71] Böylece Çaadayev düşüncesinde Rusya'nın Batı Avrupa'dan geri kalmasının temel nedenlerinin sırasıyla Ortodoksluk, Moğol Tatar egemenliği, Petro despotizmi ve toprak köleliği düzeni olduğu görülür. Bu doğrultuda bu nedenler, aynı zamanda yabancılaşmanın da temel görünümlerini yaratırlar. Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi tarihi, Tanrı'dan yabancılaşma ve ona kavuşma ile aşılacak bir yabancılaşmadan kurtulma süreci olarak ele alan Çaadayev, Ortodoksluğun Bizans üzerinden kabul edilmesi ile başlayan Rusların yabancılaşma tarihine, kendine özgü bir çözüm önerisi sunar. Çaadayev'in bu tarih anlayışı, Hristiyanlığın tarih anlayışına dayanır. Bu bağlamda insanlık tarihi, Âdem ile Havva'nın ilk günahı, yani insanların Tanrı'dan yabancılaşması ile başlamışsa, insanlığın temel görevi Tanrı'ya geri dönmek, Tanrı hükümdarlığını (tsarstvo bojiye) yeryüzünde de inşa etmektir. Çaadayev, tsartvo bojiye kavramından; ahlaki yasayı, tüm sınırların ortadan kalktığı, insanlığın büyük bir aile olarak birleştiği adaletli, toplumsal düzeni anlar.[72] Kavram, birey ve toplum açısından ele alındığında ise Hristiyanlığın hakikatini anlayan, Tanrı

---

70 *Ae.,* s. 204.

71 Çaadayev, *Apologiya sumaşedşego,* s. 202.

72 Akt. Denis Eduardoviç Letniyakov, *Oçerki istorii russkoy politiçeskoy mıysli,* Moskva, Letni sad, 2012, S. 55.

kurallarına göre yaşayan, yaşamını Tanrı'yla bir olma yolunda sürdüren, yüksek ahlaklı insanların manevi birliğini ifade eder. Çaadayev'e göre Tanrı hükümdarlığına ulaşmaya en yakın halk, Katolik kilisesi öncülüğündeki Avrupa halklarıdır. Çaadayev, tüm Batı tarihinin son 15 yüzyıl boyunca öyle ya da böyle Hristiyanlıkla bağlantılı olduğunu söyler. Hristiyanlık; Avrupa kültüründe özellikle de Batı'nın toplumsal yaşamında büyük bir etki yaratmıştır. Bu süreçte en büyük rolü, Avrupa'nın toplumsal ve politik yaşamına aktif bir şekilde katılan Katolik kilisesi oynamıştır. Bu nedenle Avrupa halkı, insanlığın öncüsüdür.[73] Çaadayev'e göre sadece Katoliklikteki iki temel ilke; birlik ve gelenek, Tanrı hükümdarlığın kurulmasına ulaşmanın temelini oluşturur. Birliğin simgesi, tüm Batı Avrupa halklarını bir çatı altında toplayan Roma Katolik kilisesidir. Nitekim Çaadayev, Hristiyan dünyasındaki her türlü bölünmenin de bu gizemli birliğin ihlal edilmesinin bir sonucu olduğunu düşünür.[74] Ona göre Tanrı; sevgi ve birliktir, insanlar kurtarıcı ile birleşmek için çabalamalıdırlar. Bireyin manevi gelişiminin amacı ve yeryüzünde Tanrı hükümdarlığının kurulmasının özü bu çabadır. Bu doğrultuda Çaadayev, tarihsel anlam ve amaç olarak Tanrı hükümdarlığının kurulması yolunda, hakikate ulaşmak adına aydınlara Rusya'ya dair sahte tasavvurlarından vazgeçmelerini önerir. Bu düşünceleri nedeniyle Çaadayev vatanını sevmemekle suçlandığında öncelikli olarak; "*Ben vatanımı kapalı gözlerle, baş eğerek, kilitli bir ağızla sevmeyi öğrenemedim. İnsan ülkesine ancak onu açık bir şekilde gördüğü zaman faydalı olabilir. Sanıyorum ki, kör âşıklık zamanları geride kaldı, bizler artık her şeyden önce vatana hakikati borçluyuz.*"[75] der ve hakikat sevgisi ile vatan sevgisi arasındaki farkları şöyle açıklar:

---

73 Letniyakov *age.,* s. 55-56.
74 Petr Yakovleviç Çaadayev, *Stati i pisma*, Moskva, Sovremennik, 1987, s. 109.
75 Çaadayev, *Apologiya sumaşedşego,* s. 208.

> Vatan sevgisi muhteşem bir şeydir, ancak çok daha muhteşem olan bir duygu vardır ki bu hakikat sevgisidir. Vatan sevgisi kahramanlar doğurur, hakikat sevgisi ise insanlık için düşünen bilgeler yaratır. Vatan sevgisi halkları böler, ulusal nefreti besler, yeryüzünü yasa boğar, hakikat sevgisi ise bilginin ışığının yaygınlaşmasıdır. Hakikat sevgisi manevi hazlar yaratır, insanlığı Tanrıya yaklaştırır. Göksel yola vatanla değil, hakikatle girilir.[76]

Ancak Çaadayev, her ne kadar vatan sevgisi ile hakikat sevgisi arasında bir ayrım yapsa da, Felsefi Mektuplarda açıkladığı düşünceleri yüzünden şiddetle eleştirilmesi, hatta deli ilan edilerek gözetim altında tutulması üzerine, bu eserin bir açıklaması olarak düşünülen *Bir Delinin Özrü* (Apologiya smasşedşego) adlı eserinde daha önceki düşüncelerini biraz yumuşatır. Ancak Çaadayev'in *Felsefi Mektuplar*'da ileri sürdüğü düşüncelerden tam olarak vazgeçmesi söz konusu değildir. Ne var ki bu eserde Katoliklik, hakikatin timsali olarak görülmez, aksine politik Hristiyanlığın çağını tamamladığından ve yerini manevi Hristiyanlığa bırakması gerektiğinden söz edilir. Çaadayev, söz konusu eserinde, Rusya'nın Avrupa halklarından geri kalmış olmasının bazı kazanımlarından da söz eder. Avrupa aydınlanmasının son ürünlerinin kullanılabileceğini, olumlu tarafların benimsenip olumsuz tarafların atılması gerektiğini ileri sürer.[77] Çaadayev *Bir Delinin Özrü*'nde Rusya'nın coğrafi konumunun ve yüz ölçümünün Rusya tarihinde ikili bir rol oynadığını belirtir. Bu durum, bir taraftan Rusya'nın politik olarak güçlü olmasını sağlarken diğer taraftan geri kalmışlığının temel nedenidir. Çaadayev bu eserini, "*Rus karakterinin tamamını belirleyen temel özelliğin, hem Rusya'nın politik büyüklüğünün hem de zihinsel güçsüzlüğünün tek bir*

[76] Çaadayev, *Apologiya sumasşedşego,* s. 194.
[77] Çaadayev, *Apologiya sumasşedşego,* s. 203.

nedeni vardır; o da coğrafi yapısıdır"[78] sözleriyle bitirir. Çaadayev'e göre Rusya'nın bu manevi varoluşsuzluk durumundan çıkması mümkündür, ancak bu basit bir süreç değildir. Bu sürecin temelini, Avrupa medeniyet yolunu başından itibaren takip etmek oluşturacaktır.[79] Berdyayev'e göre Çaadayev özür mektubunda Rusya'nın büyük misyonu düşüncesini öne sürer. Bu düşünce Rus halkının gücünün tüm tarih boyunca aktif hale getirilmediği ancak potansiyel durumda var olduğudur.[80] Geçmiş artık Rusya'nın elinde değildir; ama gelecek Rusya'ya bağlıdır. Rusya'nın tarihsel görevi; Ortodoksluk ve Katolikliği birleştirmek, Avrupa medeniyet yolunu takip ederken Avrupa'nın içine düştüğü hataları tekrarlamamaktır.

Genel bir değerlendirmeyle Çaadayev düşüncesinde yabancılaşma süreci tanrısal hakikatten kopuş süreci olarak yer alırken, yabancılaşmanın aşılması tanrısal hakikati elde etme, bu hakikate ulaşma bağlamında yer alır. Rusya tarihi açısından bakıldığında, Ruslar çeşitli nedenlerle genel Hristiyan kültüründen uzaklaşmış, böylece tanrısal hakikate de yabancılaşmıştır. Ancak gelecek, hâlâ Rusya'nın elindedir. Yabancılaşmanın olmadığı ideal bir dünya düzeninin yaratılması Ortodoksluk ve Katolikliğin birleştirilmesi ve bu süreçte Avrupa'nın içine düştüğü hataları tekrarlamamasında saklıdır. Berdyayev'e göre Çaadayev'den sonraki tüm Rus felsefe tarihi, Çaadayev'in *Felsefi Mektuplar*'ında yönettiği sorulara bir yanıttır.[81] Berdyayev'in bu düşüncesinden yola çıktığımızda, Çaadayev'in Rusların Ortodoksluğu seçerek tarihsel olarak yabancılaştığını ileri sürdüğü göz önünde bulundurulduğunda, 19. yüzyıl Rus düşüncesinde yabancılaşmanın Rusya-Batı denklemi içinde geliştiğini söylemek mümkündür. Çaada-

78 *Ae.*, s. 214.
79 Letniyakov, *age.*, s. 59.
80 Nikolay Berdyayev, *Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo,* Sbornik, İzdatelstvo Eksmo, 2016, s. 66.
81 Berdyayev, *age.*, s. 64.

yev'in öne sürdüğü bu düşüncelerin, Batıcı düşünceyle ortak noktası; genel olarak Slav medeniyetine yönelik eleştirileridir. Ancak Batıcı düşünce, Çaadayev'den farklı olarak ideal bir toplumsal düzen anlayışını Ortodoks ve Katolik bakış açısı çerçevesinde temellendirmez. Dönemin Rusyası'nda Batıcı düşüncenin başlıca temsilcileri olarak kabul edilen Belinski ve Hertsen örneğinde açıklamaya çalışacağımız Batıcı toplum teorisi, dinî bakış açısından ziyade toplumsal-politik sorunlar üzerinden yabancılaşma olgusunu anlamlandırmaya çalışır.

4. DEMOKRATİK BATICILIKTAN RUS SOSYALİZMİNE: VİSSARİON BELİNSKİ VE ALEKSANDR HERTSEN

19. yüzyılın ilk yarısında Rusya'nın önde gelen edebiyat eleştirmenlerinden biri olan ve devrimci demokrat hareketin kurucularından kabul edilen Vissarion Belinski'nin dünya görüşü, sadece sanata değil dünya ve insana dair de yeni bir bakış açısı sunar. Araştırmacı Vladimir Şerbina'ya göre 40'lı yıllarda uygulanan tüm kısıtlama ve sansüre rağmen halkın özgürlüğü düşüncesini geliştiren Belinski, kendinden sonra gelişen tüm düşüncelerin beslendiği ana kaynaklardan biridir.[82] Belinski'nin dünya görüşü 1812 Vatan Savaşı'nın sonunda ortaya çıkan vatansever atmosferde oluşurken 1825 Dekabrist Ayaklanması ile de olgunlaşır. Dekabrist ayaklanmasının başarısızlığından sonra, Rusya'da oluşan kötümser atmosferde Belinski, Çaadayev'den farklı olarak ümitsizliğe düşmek yerine, bu hareketten demokratik bir dönüşümün gerekliliğine dair bir sonuç çıkarır. Nitekim Belinski için yabancılaşma; özgürlüğe, bireyselliğe yer olmayan, baskı ve sömürünün hâkim olduğu mutlakiyete dayalı toprak köleliği düzeninde toplumun ve bireylerin karşısında duran bir gerçeklik, özgürlük ve toplumsal dönüşüm istemidir.

Yabancılaşmanın olmadığı ideal toplumu, toplumsal-politik sorunlar çerçevesinde ele alan Belinski için ele alınması gereken başlıca sorun, Rus toplumsal gerçekliğinin ana sorunu olan toprak köleliği konusudur. Nitekim Belinski, 1830 yılında kaleme aldığı *Dmitri Kalinin* adlı oyununda gerçekliğin karmaşık, çelişkili yapısını işler ve toprak köleliliği düzenini şiddetle eleştirir. Belinski, Radişçev ve Dekabristlerin izinden gider, nitekim Dmitri Kalinin, Radişçev'in vatan uğruna kendi yaşamını feda etme temeline dayanan vatansever duyguların-

[82] Vladimir Rodionoviç Şerbina, *Revolyutsionno-demokratiçeskaya kritika i sovremennost Belinski, Çernişevski, Dolrolyubov,* Mokva, İzd. Nauka, 1980, s. 5.

dan beslenir. Dmitri Kalinin'in halkın acılarına dair söylemleri, *Petersburg'dan Moskova'ya Yolculuk*'un (Puteşestviye iz Petersburga v Moskvu) yazarının ruh halini anımsatır. Söz konusu eserde "*Etrafıma baktığımda ruhum insanların acıları altında eziliyor*"[83] sözleriyle var olan toplumsal düzeni eleştirel bir dille betimleyen Radişçev'e benzer şekilde Kalinin de "*Başkasının özgürlüğünü en kutsal hazinesini elinden alma, onu esir etme hakkını, bu öldürücü hakkı kim vermiştir*"[84] diye sorar. Belinski'nin toplumsal felsefi görüşleri başlangıçta Hegel felsefesinin[85] gerçeklikle uzlaşma düşüncesi altında gelişir.[86] Belinski, Hegel'in *"gerçek olan her şey akılsal, akılsal olan her şey gerçektir" (vse deistvitelnoye razumno vse razumnoye deistvitelno)* düşüncesinden etkilenerek gerçeklikle uzlaşma *(Primireniye s deistvitelnostyu)* düşüncesini vurgular. Bu çerçevede Rus gerçekliğini oluşturan mutlakiyet de Belinski için başlangıçta olumsuz bir anlam taşımaz. Ancak Belinski, daha sonra bu görüşten tam bir kopuş yaşar, uzlaşma düşüncesini reddederek, demokratizm ve materyalizm düşüncelerini benimsemeye başlar. Belinski'nin bu düşünsel dönüşümü "*Artık benim için birey tarihten, toplumdan hatta tüm insanlıktan daha üstündür*"[87] sözlerinde ifade bulur. Böylece Belinski, Hegel felsefesine karşı toplumsal koşulların yarattığı sorunlarla acı çeken, içinde yaşadığı gerçeklikle ken-

---

83 Aleksandr Nikolayeviç Radişçev, *Puteşestviye iz Petersburga v Moskvu,* Paris, Bookking international, 1994, s. 11.

84 Visaryon Grigoryeviç Belinski, *Dmitri Kalinin,* Sobraniye soçinenii v devyati tomah, Tom I, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1976, s. 603.

85 Hegel felsefesi 1830'lu ve 40'lı yıllar Rus düşüncesinde önemli bir yer tutar. Bu felsefe dönemin iki farklı ve karşıt düşünce akımı olan Slavcı ve Batıcı düşüncenin teorik temellerini oluşturur. Batıcılar, Hegel felsefesinden diyalektik yöntemi, toplumsal tarihsel sürecin farklı taraflarının kendi içindeki bağı ve anlamı düşüncesini alırlar. Slavcılar ise her bir halkın insanlık tarihinde özgün bir rol oynadığı düşüncesini alırlar. Slavcılar, Hegel'in ulusal ruh kavramından yola çıkarak Batıcıların tam zıddı olan bir çıkarım yaparak, Rus halkının özgünlüğü ve ulusal misyonu düşüncesine ulaşırlar. Bkz. Mihail Trifonoviç İovçuk, *Belinski ego filosofskiyei sotsialno-politiçeskiye vzglyadıy,* Moskva, Gosd. sotsialno ekonomiçeskoye izd., 1939, s. 66-67.

86 Evgeniya Filatova, *Belinski,* Moskva, İzdatelstvo Mıysl, 1976, s. 37.

87 Vissarion Grigoroviç Belinski, *"Pismo k V.P. Botkinu", Sobraniye soçinenii v devyati tomah,* Tom 9, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1982, s. 403.

disini bir duyumsamayan, bu gerçekliğe yabancılaşmış somut insanı öne çıkarır.

Belinski'nin düşüncelerinin değişiminde içinde yaşadığı Nikolay yönetiminin uzlaşması imkânsız olan baskıcı yapısı önemli rol oynar. Ancak araştırmacı Vladimir İlleritski'ye göre Belinski, yanılgı döneminde bile içinde yaşadığı çağın resmî halkçılık kuramıyla uzlaşamaz. Dünya görüşünün temelini hümanizm ve aydınlanma düşüncesi oluşturan Belinski'nin gerçeklikle uzlaşma düşüncesi de tarihsel hakikatleri ve Rusya'nın gelişmesinde ilerici yolları arama isteğini ortadan kaldırmaz. Aksine bu dönemde Belinski'nin tarih anlayışı derinleşir. Tarihsel gelişimin nesnel yasalarını keşfetme sorununa eğilen Belinski, kısa sürede mutlakiyetin rolüne dair değerlendirmesinde hata yaptığını kavrar.[88] Nitekim Belinski, 1840'lı yılların sonunda Vasili Botkin'e yazdığı mektupta "*rezil gerçeklikle rezilce uzlaşma çabamı lanetliyorum*"[89] sözleriyle, gerçeklikle uzlaşma düşüncesinden kati bir şekilde kopuşunu dile getirir. Belinski'nin ideal toplum anlayışı çerçevesinde toplumsal düzen eleştirisinde çağın Rusya'sının toplumsal düzenine yönelik eleştirinin kökleri, Asya tipi medeniyet temeline dayanır ve bu düşünce üzerinden Petro reformlarının önemi vurgulanır. Belinski'ye göre Moskova Çarlığı'nın Batı Avrupa ile olan ilişkisinde 17. yüzyıl bir dönüm noktasıdır. Ona göre bu dönemde, Moskova Çarlığı ile Avrupa tam bir karşıtlık içindedir ve Rus kültürü Asya tipi medeniyet yapısı ile Avrupa karşısında durmakta zorlanmaktadır. Belinski, bu doğrultuda mutlakiyete dayalı devlet yapısının sona ermesi ancak Rus halkının yaşaması gerektiğini vurgulamasının yanı sıra, Rusya'nın içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için bir

88 Vladimir İlleritski, *Revolyutsionnaya istoriçeskaya mıysl v Rossii (domarksistski period)*, Moskva, İzdatelstvo mıysl, 1971, s. 76.

89 Belinski, *"Pismo k V.P. Botkinu," Sobraniye soçinenii v devyati tomah*, Tom 9, s. 403.

dehaya[90] ihtiyacı olduğunu dile getirir.[91] Bu bağlamda Belinski, I. Petro'yu, Rusya'yı içinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtaran ve onu Avrupa'ya yaklaştıran bir deha olarak görür. Belinski, Petro'nun ulusal Rus değerlerini yadsımasını ve tamamen Avrupa değerlerine yönelmesini bir gereklilik olarak değerlendirir ve Petro'yu ülkesini küçük görmekle suçlayanlar için "cahil" sıfatını uygun bulur. Ona göre Petro'yu ülkesini küçük görmekle suçlayanlar Petro'nun yola çıktığı yüce ülkünün bilincinde olmayıp, yanılgı içine düşmüşlerdir:

> Petro Rusya'ya sımsıkı bir bağla bağlıdır. Bu bağ, Petro'nun gelecekte yerine getireceğine inandığı yüce görev duygusundan beslenen bir bağdır. Ancak Petro Rusya'ya baktığında iki ülke görmektedir - içinde yaşadığı gerçeklik olan Rusya ve yeniden yaratmak zorunda olduğu Rusya.[92]

Belinski, "*Avrupalılaşmanın Rus insanını Rusluğundan çıkaracağını ve Rus olan şeylerin Asya tipi barbar ve cahil yapılanma ile korunabileceğini savunanlar, bugün de çok miktarda var*"[93] sözleriyle Petro'nun başlattığı Avrupalılaşma hareketine karşı çıkan Slavcı düşünceyi eleştirir. Belinski, Petro reformlarının Rus toplumunda bir bölünme ve yabancılaşma yarattığı düşüncesine iki açıdan yaklaşır: Doğallığından koparılan insanların kültürel bir yabancılaşma içine düştüğünü, kendi kültür değerlerine yabancılaştığını kabul ederken bu durumu zorunlu, tarihsel bir süreç olarak değerlendirir. Belinski'nin *Büyük Petro'ya Kadar Rusya* (Rossiya do petra velikogo) adlı çalışması, Avrupa medeniyetinin idealize edildiği ve Batıcı

---

90 Belinski'nin Dehalar Kuramı için Bkz. Türkan Olcay, *Rus Edebiyatında Doğalcı Okul*, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2003, s. 105.

91 Vissarion Grigoroviç Belinski, *"Petersburg i Moskva", Sobraniye soçinenii v devyati tomah*, Tom 7, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1981, s. 137.

92 Belinski, *"Petersburg i Moskva"*, s. 138.

93 *Ae.*, s. 138-139.

düşüncelerinin en açık biçimde ifade bulduğu çalışmalarından biridir. Belinski söz konusu çalışmasında şöyle yazar:

> Tüm yüce, iyi, insani, manevi olan her şey Avrupa köklerinde doğup, gelişmiş ve zengin ürünler vermiştir. Yaşamın çeşitliliği, cinsiyete olan saygı, ahlak yasalarındaki belirginlik, sanat, bilim, doğa güçlerini egemenlik altına alma, madde üzerinde kazanılan zafer, ruhun zaferi, bireye olan saygı, insan haklarının kutsallığı gibi insanın insan olarak gurur duyacağı, kendisini tüm dünyanın hâkimi ve Tanrı'nın bir parçası sayabileceği tüm kazanımlar Avrupa yaşam gelişiminin bir sonucudur.[94]

Belinski'ye göre Petro'nun gerçekleştirdiği reformların önemini anlamak için öncelikle Avrupa ve Asya'nın ne olduğunu, ne ifade ettiğini anlamak gerekmektedir. Bu soruların yanıtı, Petro'nun büyüklüğünü, anlam ve önemini ortaya koyacaktır. Belinski, bu doğrultuda Asya'yı, temel özelliği kendi iç âlemine dalan, sezgiye dayalı bir kültür olarak tanımlarken, Avrupa'yı bilinç, irade ve sağduyu sözcükleri ile betimler. Belinski, kuşku ve yadsımayı hakikate atılan ilk adım, bilgeliğin çıkış noktası olarak kabul eder.[95]Asya tipi yaşamın temel kuralı "*Babalarımız ve dedelerimiz böyle yaşadı*" inancı iken, Avrupa tipi yaşamın temelini ise akıl, bilinç ve buna bağlı olarak eleştirel yaklaşım oluşturur. Böylece Belinski için Avrupa ve Asya birbirine taban tabana zıt iki medeniyeti temsil eder. Nitekim Belinski, "*insani olan her şeyi Avrupalı, Avrupalı olan her şeyi ise insani*"[96] sözleriyle, bu taban tabana zıt olan iki medeniyetten, Avrupa medeniyetini yüceltir. Ancak Belinski, Avrupacılığı iki bakış

---

94 Belinski, "*Rossiya do Petra velikogo*", *Sobraniye soçinenii v devyati tomah, Tom 4*, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1979, s. 20

95 Belinski, "*Rossiya do Petra velikogo*", s. 33.

96 Belinski, "*Rossiya do Petra velikogo*", s. 17-20.

açısıyla ele alır: Bunlardan ilki, Avrupa medeniyetine ulaşma, ikincisi Avrupa deneyimlerinin benimsenmesidir. Belinski'nin Batıcı düşünce eğilimi ise Avrupa'nın taklit edilmesine değil; Batı medeniyet ögelerinin benimsenmesine dayanır. Rus medeniyetinin özgün yapısı, Batıcı düşünürlerin yadsıdığı bir değer değildir. Aksine Batıcılar, Rus halkının özgün geleneklerini korumak zorunda olduklarını ileri sürerler. Batı kültür ögelerinin benimsenmesi, toplumsal yaşamı zenginleştirip faaliyet alanlarını genişletecek, ancak Rus halkının ulusal ruhunu değiştirmeyecektir. Belinski, insan özgürlüğünün yok edildiği, cehaletin, toprak köleliği düzeninin, mutlakiyetin hâkimiyetindeki bütünsel bir yabancılaşma toplumu olarak gördüğü Rus gerçekliğinin karşısına, Batı medeniyet değerlerini çıkarırken, bu değerlerin benimsenmesi sonucu oluşacak olan ideal düzenin merkezine de insanı, bireyi yerleştirir. Ancak Belinski'nin birey anlayışı, bireyin toplumsal düşünceden üstün olması anlamında bir bireyciliğe dayanmaz. Ona göre insan, toplum içinde yaşayan ve anlam kazanan bir varlıktır ve bu doğrultuda tek başına bir amaç oluşturamaz. Böylece Belinski için toplumsal yapı, bireysel gelişme için oldukça önemli bir zemin oluşturur. Belinski, aydınlanma düşüncesinin insan anlayışından yola çıkarak, insan doğasına iyimser bir bakış açısıyla yaklaşır ve kötülüğün insanda değil; toplum ve çevrede biçimlendiğini düşünür. Bu nedenle ideal bir toplum düzeninin yaratılması doğru ve ideal bir yaşamın temel zorunluluğudur. Belinski, bireyin özgürlüğü için mücadele ederken insanın yabancılaşmasının, insanın insan tarafından sömürülmesinin yok olduğu toplumsal bir ideali savunur ve bu idealin demokratik bir toplumsal düzende hayata geçirilebileceğini ileri sürer. Belinski, Rusya'nın bu toplumsal ideale ulaşmasını modern, demokratik bir dönüşümle özdeşleştirir ve bu düşüncenin hayata geçmesi için nesnel koşulların oluşması gerektiğini ileri sürer. Ona göre nesnel koşullar oluşmadan bu dönüşümün gerçekleşmesi

mümkün değildir. Ancak Belinski, toprak köleliğinin hüküm sürdüğü Rusya'da bu koşulların henüz oluşmamış olmasının bilincinde olmasının yanı sıra içinde yaşadığı dönemi, bir geçiş dönemi olarak değerlendirir: "*Mutsuz bir nesle aidim, zor, lanetli zamanların hükmündeki bir nesil bu. Tüm geçiş nesillerine çok yazık- kendileri için değil, toplum için çalışıp didiniyorlar*."[97]

Belinski, yeni toplum ideali çerçevesinde en sert eleştiriyi dinin ve kilisenin sahte öğretilerine yöneltir. Belinski'nin bu konudaki düşünceleri en açık ifadesini *Gogol'e Mektup* (Pismo k Gogolyu) adlı çalışmasında bulur. Belinski bu mektubu, Nikolay Gogol'ün 1847 yılında yayımlanan *Dostlarla Mektuplaşmalardan Parçalar* (Vıybrannıye mesta iz perepiski s druzyami) adlı eserine bir cevap olarak kaleme alır. Belinski, toplumsal kötülüğün üzerinde kazanılacak zaferi, toplumsal düzenin değiştirilmesine bağlarken; Gogol, söz konusu eserinde tam aksi bir görüş ileri sürerek insanın değiştirilmesi gerektiğini söyler. Belinski, Rusya'nın ilerlemesi, gelişmesi için politik ve toplumsal reformların, toprak köleliğinin kaldırılmasının ve anayasanın gerekliliğini vurgularken; Gogol, Rusya'nın gelişimi için ne toplumsal kurumların ne anayasanın ve yasaların ne de ekonomik durumun önemli olduğunu; önemli olanın insan ruhunun değişmesi olduğunu belirtir. Kısaca Belinski, kişisel ve toplumsal refaha ulaşmanın yolunu toplumun yeniden yapılanmasında görürken Gogol, bireyin ahlaki olarak mükemmelleşmesinde görür. Gogol'e göre söz konusu ahlaki mükemmellik de ancak bireyin kendini mükemmelleştirmesi ile mümkündür. Ona göre insan, kendi yolunu özgür seçimleri ile belirler ve insanın neyi seçeceğinin hiçbir garantisi yoktur. Ancak daha fazla sayıda insanın doğru yolu bulabilmesi için yapılabilecek şeyler vardır; bireysel örnek, vaaz ve dua. Belinski Gogol'e cevap olarak kaleme aldığı mektubunda, yazarı eski dünya görüşüne

[97] Vissarion Belinski, *"Pismo k P.N. Kudryabtsevu", Sobraniye soçinenii v devyati tomah,* Tom 9, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1982, s. 375.

sırt çevirerek Ortodoksluk temelinde Çarlık düzenini savunmakla suçlar ve "hakikat duygusu ve insanlık onurunun aşağılanması" karşısında, "din perdesi ve kamçı savunması altında yalanı ve ahlaksızlığı hakikat ve erdemmiş gibi sayanların"[98] karşısında susmanın imkânsız olduğunu vurgular. Belinski, Gogol'ü Rusya'yı uzaktan izlemek, tekdüzelik içinde yaşamakla suçlar ve Rusya'nın içinde bulunduğu gerçekliğin farkında olmadığını, ona gerekli olan hakiki değerleri unuttuğunu dile getirir. Bu bağlamda Belinski, Rusya'nın içinde bulunduğu gerçekliği ve gelişmesinin önünde duran engelleri, bu engelleri aşmak için gerekli olan değerler üzerinden şu sözlerle açıklar:

> Rusya kurtuluşunu mistisizmde, askeizmde, pietizmde değil, uygarlığın ilerlemesinde, eğitimde, insan severlikte görüyor. Ona gerekli olan şey, vaazlar değil (yeterince vaaz dinledi!), dualar değil (çok dua yineledi bunca zamandır!); ona gerekli olan şey yüzyıllardır çamurlar, gübreler içinde yitip gitmiş olan insan onurunun uyandırılmasıdır! Ona gerekli olan şey, kilise öğretisi ile değil, sağduyuyla ve hakkaniyetle uyum içinde olan hukukun ve yasaların uyandırılması ve bunların olabildiğince katı bir biçimde uygulanmasıdır.[99]

Bu doğrultuda Belinski için yabancılaşma, insanın insanı sömürmesi, insan onurunun aşağılanması, yok sayılması, insanın köleleştirilmesi, özgürlüğünün elinden alınması iken, yabancılaşmayı meşrulaştıran ise mutlakiyete dayalı toprak köleliği düzenidir. Böylece Belinski, yabancılaşmanın aşılmasını ileriye doğru hareketle mutlakiyetin kaldırılması ve ideal demokratik, aydınlanmaya dayalı toplumun kurulması ile özdeşleştirir ve Batı değerlerinin taklitle değil; özümsenerek benimsenmesi gerek-

[98] Vissarion Grigoryeviç Belinski, *Gogol'e Mektup,* Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul, Evrensel Basım Yayım, 2004, s. 114.

[99] Belinski, *Gogol'e Mektup,* s. 115-116.

tiğini ileri sürer. Daha önce açıkladığımız üzere, her ne kadar Slavcıların Batılılaşmaya karşı ileri sürdükleri bazı eleştirilere katılsa da, Belinski'nin Slavcılarla uzlaşması mümkün değildir. Ona göre Petro döneminde başlatılan Batılılaşma, Rus toplumsal yaşamında toplumsal bir sorun olarak birbirine yabancılaşmış iki halk katmanı yaratmış, böylece içinde yaşanılan çağda da duyumsanan toplumsal bir soruna yol açmıştır. Ancak toplumun daha önce yaşanmış bir gelişim aşamasına geri dönmesi imkânsızdır. Nitekim Belinski için Rus kültüründe hâkim olan asıl yabancılaşma, halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma değil; insanın bireysel olarak kendini hayata geçirememesi, bireyselliğini yitirmesi, kölece bir yaşam sürmesi ile karakterize olan toprak köleliğine dayalı mutlakiyet rejiminin genel yaşam biçimi, medeniyet değerlerinden geri kalmış bir düzenin özüdür.

Belinski'nin 1848'de oldukça erken yaşta ölümünden sonra Batıcı düşüncenin gelişimi, büyük ölçüde Aleksandr Hertsen'in (1812-1870) düşünceleri ile biçimlenir. Hertsen'in düşünsel yaratıcılığını iki döneme ayırmak mümkündür: Birinci dönem, Hertsen'in 1847 yılına kadar Rusya'da geçirdiği dönemdir ve bu dönemde gerçekleşen Dekabrist ayaklanması, Hertsen'nin büyük bir sarsıntı yaşamasına neden olur. Nitekim Hertsen, *Geçmiş ve Düşüncelerim* (Byloye i dumıy) adlı eserinde bu olayı, onu çocukluk rüyalarından kati bir şekilde uyandıran bir olay olarak değerlendirir.[100] Dönemin zorlu koşullarında, 1847 yılında yurtdışına çıkan Hertsen, düşünsel savaşını burada devam ettirir.[101] Böylece Hertsen'in yaratıcılığının ikinci dönemi başlar. Hertsen'in dünya görüşünde yabancılaşma olgusu, Belinski ile

[100] Aleksandr İ. Hertsen, *Byloye i dumıy 1852-1868,* Sobraniye soçinenii v tridtsati tomah, Tom VIII, Moskva, İzd. Akademiya nauk SSSR,1956, S. 61.

[101] 1812 yılında Moskova'da doğan Hertsen 1833 yılında üniversiteyi bitirmesinin ardından 1834 yılında Çarlık yönetimi tarafından yönetim karşıtı düşünceleri nedeniyle tutuklanır ve Vyatka'ya sürgün edilir. 1839 yılında geri döndüğü Moskova'yı 1847 yılında terk edip yurtdışına çıkar ve göçmenlik yıllarına başlar. Hertsen 1847 yılından 1870 yılına kadar yurt dışında yaşar. Fransa, İtalya, İngiltere gibi çeşitli Avrupa ülkelerinde kalır. Bkz. Galaktionov, Nikandrov, *age.,* s. 258-260.

aynı sorunlara gönderme yapar. Nitekim Hertsen, yurtdışında bulunduğu yıllarda Rus gerçekliğinin en acımasız yönlerini oluşturan mutlakıyet ve toprak köleliği düzenine, yabancılaşmanın mekânına yönelttiği eleştirilerini, *Kuzey Yıldızı* (Polyarnaya zvezda) adlı bir yıllık ve *Çan* (Kolokol) adlı bir gazete yayımlayarak savunur. Hertsen'in ideal toplum anlayışı başlangıçta Batıcı bir eğilim taşır ve Belinski ile aynı doğrultuda ilerler. Bu bağlamda Hertsen için de yabancılaşma, Belinski'de olduğu gibi Rusya'nın, Batı medeniyetinin gerisinde kalması dolayısıyla oluşan geri kalmış medeniyete içkin bir sorundur. Böylece Hertsen'in düşünsel gelişiminin ilk döneminde Rusya'da kurulacak ideal toplumsal düzen, Batı değerlerinin benimsenmesi ve uygulanması ile gerçekleşecek bir ideal olarak karşımıza çıkarken, daha sonra bu ideal, yerini Rus sosyalizmine bırakacaktır. Hertsen, henüz daha Rus sosyalizmine yönelik düşüncelerinin oluşmadığı ilk dönemde, daha sonra kendi düşüncelerinin temellendirmesinde önemli ölçüde yer vereceği köy komünü düşüncesini, Slavcı düşüncenin Batı değerlerine karşı çıkarken temel değer olarak öne sürmelerini, ironik bir dille eleştirir:

> Bizim Slavseverler komünsel başlangıca dair konuşup duruyorlar, bizde proletaryanın olmadığını söylüyorlar, tarlaların paylaşımını konuşuyorlar; bunlar güzel tohumlar ancak diğer yandan bireye saygının olmadığından, her türlü baskıya, söze karşı aptalca bir sabır olduğundan bu şartlar altında nasıl yaşanılacağından söz etmeyi unutuyorlar. Bizim köylümüzün kişisel mülkiyet bağlamında mülkiyet edinme haklarının gelişmemiş olması, çalıştığı toprağın ona ait olmaması, hatta oğlunun, karısının, kızının kendine ait olmaması mantıklı mı? Bir kölenin ne gibi bir mülkiyeti olur ki, proleterden bile kötüdür hali, tarlayı sürmek için bir araçtan ibarettir.[102]

[102] Aleksandr İvanoviç Hertsen, *Stati i felyetonıy 1841-1846, Sobraniye soçinenii v tridtsati tomah, Tom II, Dnevnik 1842-1845,* Moskva, İzd. Akademiya nauk SSSR, 1954, S. 288.

Yukarıdaki alıntıda açıklanan düşünceler bağlamında, Hertsen'in 40'lı yıllarda henüz daha Rus sosyalizmine dair düşüncelerinin oluşmadığı görülmektedir. Bu dönemde Batı Avrupa toplumları ile karşılaştırıldığında Hertsen'e göre Rusya'nın önünde duran en büyük engel, toprak köleliği düzeni ve bu düzenin yarattığı insan ve dünya algısıdır. Birey, bireyin özgürlüğü konusu, Hertsen için toplumsal gelişmenin başlıca öncüllerinden biridir. Nitekim Hertsen, bireysel özgürlüğü muazzam birşey olarak tanımlar ve "*gerçek halk iradesinin ancak ve ancak bireysel özgürlük ile elde edilebileceğini*"[103] dile getirir. Hertsen'e göre Avrupa'nın en kötü zamanlarında bile bireye saygı, özgürlüğün tanınması, bağımsızlık ve hukuk vardır. Hertsen, Avrupa toplumsal yaşamında yer alan güçlü bireyselliği, yaratıcılığının başlangıç dönemlerinde yüceltir ve Avrupa'daki birey saygısının maddi bir varlıktan değil; ahlaki bir güçten kaynaklandığını dile getirir. Bu anlamda Hertsen'in erken dönem yaratıcılığında yabancılaşma olgusunun Rus toplumsal gerçekliğini oluşturan toprak köleliği düzeninin yarattığı bir sorun ve bu sorunun birey üzerindeki etkisi üzerinden şekillendiği görülür. İnsan, özgür bir varlıktır ve özgürlüğü bireyselliği ile hayata geçirebilecektir, ancak Rus gerçekliğinin toprak köleliği düzeninde sıradan insanlar hiçbir hakka sahip değildirler. Söz konusu toplumsal düzende, bireysel hakları belirleyen tek öge soyluluk ve servettir. Ancak soyluluk ve servet gibi ögelerin getirdiği bireysellik de Hertsen'in gerçekleşmesini istediği anlamda bir bireysellik değildir. Hertsen, *Karşı Kıyıdan* (S togo berega) adlı çalışmasında Rus toplumunda birey ve bireyselliğin yer almadığını, Petro dönemi ile kültüre taşınan Avrupa değerlerinin ise yozlaşarak despot bir görünüm kazandığını şu sözlerle açıklar:

[103] Hertsen, *"S togo berega", Soçineniye v dvuh tomah,* Tom II, Moskva, İzdatelstvo Mıysl, 1986, s. 8.

> Bizde birey her zaman ezilir, susturulur, ortaya çıkmasına bile izin verilmez. Özgürce konuşma cüret ve kendini beğenmişlik kabul edilir- suç sayılır; birey devlette sırra kadem basmış, toplumda kaybolmuştur. I. Petro'nun devrimi Rus'un eski yönetim şeklini Avrupai bürokratik düzenle değiştirdi; şimdi her şey İsveç ve Alman yasalarından kopya edilebilirdi ancak yönetime gem vuran ahlak, kişisel hak ve özgürlüklere, düşünceye olan içgüdüsel saygı oradan getirilemezdi, getirilemedi de. Kölelik bizde eğitimle birlikte arttı; devlet daha da gelişti, iyileşti fakat birey kazanmadı aksine devlet ne kadar güçlendiyse birey o kadar zayıfladı. Avrupai yönetim ve yargı biçimleri, askerî ve sivil kurumlar bizde garip bir biçimde kaçışı olmayan bir despotizme dönüştü.[104]

Hertsen'e göre bireyselliğin olduğu yerde, toplumsal sorunların çözümü için her zaman bir umut ışığı vardır. Nitekim Hertsen, Avrupa'da bulunduğu yıllarda buradaki sorunları da göz ardı etmez, ancak "*Sözcüklerin ölmediği yerde her şey bitmiş sayılmaz*"[105] sözleriyle, dönemin Avrupa toplumsal yaşamında hâlâ bir umuda tutunduğunu belirtir:

> Kana ve gözyaşına rağmen toplumsal sorular burada cevaplanıyor, çünkü burada acı çekmek hastalıklı ama şeffaf, kavga aşikâr, kimse hasıraltı etmiyor. Acı kazanılmış bir şey ama savaştan önce değil; sözler ağızlarda yutulmadı; halk çok fazla ama protesto da bir o kadar büyük, savaşçılar galerilere gidiyorlar elleri kolları bağlı ama kafaları dik ve özgürce konuşuyorlar. (…) Ve bu açık savaş için her şeyden vazgeçiyorum, onun için sizlerden vazgeçiyorum, elde ettiklerimden vazgeçiyorum ve bu "sarsılan fakat devrilmeyen" enerjik azınlığın saflarında belki de can vereceğim.[106]

---

104 Hertsen, "*S togo berega*", s. 9.
105 *Ae.,* s. 7.
106 *Ae.,* s. 7-8.

Ne var ki Hertsen'in Batı medeniyeti ile doğrudan ilişkisi, zamanla onun bu medeniyete olan yaklaşımında köklü değişimlere yol açar. 1848 devrimleri, Hertsen için büyük bir hayal kırıklığı yaratır. İşçi sınıfının kanlı yenilgisi, Hertsen'i derin bir manevi krize sürükler. Böylece Hertsen, özgürlük egemenliği olarak gördüğü Batı toplumunun romantik idealizasyonundan, Batıdaki manevi çöküşü ifşa etmeye ve onun burjuva dünya görüşünü eleştirmeye doğru bir değişim geçirir. Bu bağlamda 1848 devrimlerinin yarattığı hayal kırıklığından sonraki Avrupa, Hertsen için kapitalizmin çarkları altında insanın bireysel, özgür, yaratıcı varoluşuna yabancılaşmasının tarihi olan Avrupa'dır artık. Böylece Belinski'nin erken yaşta ölümüyle tanıklık edemediği tarihsel gelişmelerin, Hertsen ile yollarını ayırdığı görülür. Çalışmamızın önceki bölümlerinde sözünü ettiğimiz üzere, Avrupa'da bireyin ön plana çıkışı, insanın aklıyla, rasyonel düşünceyle her şeye gücü yeteceği düşüncesi Aydınlanma döneminde zirveye ulaşır. Ancak Aydınlanma, iki yönlü bir olgu olarak gelişme gösterir. Nitekim çalışmamızda Aydınlanma, yabancılaşma karşıtı ve yabancılaştırıcı bir süreç olarak ele alınmış ve bu bölümde Aydınlanmanın birbirine karşıt olan bu iki yönü açıklanmıştır. Hertsen de başlangıçta Aydınlanmayı Orta Çağ karanlığına karşı güçlü bir ışık olarak görürken daha sonra Avrupa gerçekliği içinde Aydınlanma kazanımlarının yarattığı yeni sorunları, büyük bir sitemle dile getirerek, Aydınlanma düşüncesini artık tanımadığını ilan eder:

> Kim daha fazla kutsadı 18. yüzyılın mirasını, felsefenin ışığını, geleneklerin zayıflamasını, toplum ruhunun her yere yayılmasını, halkların kardeşliğini, yönetimin uysallığını? Zira insanlığın ufkunda daha kara bulutlar belirdi ve umudun aydınlık ışıkları onların kenarlarından ışımakta (…) Yaşadığımız yüzyılın sonunu bütün insanlığın sonu olarak kabul ettik; teorinin pratikle, aklın eylemle buluştuğunu

> varsaydık. Nerede şimdi o teselli veren sistem? Kendi içinde parçalanıp gitti. (…) Kim düşünebilirdi, öngörebilirdi bunu? Nerede sevdiğimiz insanlar? Nerede aklın ve bilimin meyveleri? Aydınlanma çağı, seni tanıyamıyorum, kanlar ve yangınlar içinde, ölüm ve yıkım arasında seni tanıyamıyorum.[107]

Hertsen, Aydınlanma ideolojisinin yarattığı kapitalizmi acımasızlığı ile eleştirir ve özellikle 1848 devrimlerinin yenilgisinden sonra artık Batı'da kapitalizmi değiştirecek ve sosyalist bir toplum kuracak gücün olmadığına inanır. Böylece Hertsen'in *Rus sosyalizmi* düşüncesinin temelleri oluşmaya başlar. Hertsen'in Batı medeniyetine yönelik eleştirilerinin temelini, kapitalist toplum düzeni ve bu düzenin adaletsiz, eşitlik düşüncesinden uzak yapısı oluşturur. Kapitalist düzende eşitsizliğin ve adaletsizliğin temelini ise özel mülkiyet olgusu oluşturmaktadır. Batı Avrupa'da hâkim hale gelen burjuva toplum düzeni, özel mülkiyete dayalı kapitalist toplumun sınıfsal yansıması olarak Hertsen'in başlıca eleştiri odaklarından biri haline gelir. Hertsen'e göre Batıda insanlar oldukça özgürdürler ancak özgürlüklerini gereksiz, küçük işlerde kullanırlar, büyük oranda toplumsal adalet vardır, ancak Batı'nın bu toplumsal adaleti, resmî bir karaktere sahiptir. Batı'nın yüksek ideal öğretileri teoride kalmakta, pratikte ise burjuvazinin bataklığına gömülmektedir. Hertsen'in Batı burjuvazisi eleştirisini araştırmacı Levitski şu sözlerle açıklar:

> Çağdaş nesillerin kapital adında tek bir Tanrısı var. Burjuva Avrupa medeniyetinde rekabet yok ama Avrupa organizmasında kokuşmuş bir kurt olarak burjuvazi çağı var. Görmesi, inanması zor fakat Avrupa, inandığımız Avrupa işte bu.[108]

---

107 Hertsen, "*S togo berega*", s. 4-5.
108 Levitski, *age.,*

Hertsen'in Batıda gelişen kapitalist toplum düzeninin insanları, hayal edilenin aksine yeni bir bataklığa, maddi düşüncenin bataklığına çektiğini ileri süren düşüncelerinden yola çıkarak, eşitsizlik ve adaletsizlik temelindeki bu toplumu yeni bir güç olarak paranın egemenliğinde yabancılaşmış toplum olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Başta Marx olmak üzere Batıdaki sosyalist düşünürlerin kapitalizm eleştirisinin temelini ekonomik yaklaşım oluşturur; insan ihtiyaçlarının artması karşısında üretimin, kaynakların azlığının yanı sıra, emek sürecinde meydana gelen eşitsizlik de yabancılaşma olarak değerlendirilir. Hertsen ise kapitalizmin kültürel yönüne ve yarattığı kültürel yabancılaşmaya özellikle vurgu yapar. Ona göre kapitalist düzende kültür bir ticaret nesnesi haline gelmekte, "değer" (tsennost) sözcüğü yerini "eder" (stoimost) sözcüğüne bırakmaktadır.[109] Böylece kapitalizm toplumsal yaşam alanlarının tümünü tahrip ederek, insanın kültürel değerlere, benliğine yabancılaştığı bir yaşam yaratmakta, insani değerler ile maddi değerlerin yerini değiştirmektedir. Hertsen, yukarıda açıklamaya çalıştığımız üzere kırklı yılların sonundan itibaren başlangıçta yücelttiği Batı değerlerini eleştirir ve Batı eleştirisi üzerinden Rus toplumu için ideal bir toplumsal düzen arayışına girer. Ona göre Rusya'da kurulacak ideal toplumsal düzenin önünde duran başlıca engel, toprak köleliği düzenidir. Nitekim düşünür, Batı'nın kimi alanlarda elde ettiği kazanımları vurgularken, "*Bizi ona ulaşmaktan Çar değil; toprak köleliğinin korkunçluğu alıkoyuyordu diye yazar ve toprak köleliğini Rusya'nın kirli vicdanı, kölelik hukuku olarak tanımlar.*"[110] Hertsen, kölelik hukuku olarak tanımladığı toprak köleliği düzeni ve bu düzenin yarattığı sorunları 1847 yılında yayımlanan *Suçlu Kim?* (Kto vinovat?) adlı eserinde de ele alır. Bu düzenin yarattığı başlıca sorunlardan biri eşitsizlik ve güçlü

[109] Akt. Sergey Lyubimov, "*A.İ. Hertsen kak kritik kapitalizma", Veçe,* 2012, s. 77-85.

[110] Hertsen, *Proizvedeniye 1852-1857 godov, Sobraniye soçinenii v tridsati tomah,* Tom XII, Moskva, İzd. Akademiya nauk SSSR, 1957, S. 310.

bir yabancılaşmadır. Eserde toprak sahibi olan zengin bir generalin hayat hikâyesini anlattıktan sonra, oğluna ders verecek olan yoksul öğretmenin yaşam öyküsüne geçişte, "*şimdi bizim mondore fonce arabaların dünyasından, yarın yenecek bir dilim ekmeğin kaygıyla düşünüldüğü bir dünyaya, Moskova'dan uzak bir taşra ilçesine gitmemiz gerekiyor*"[111] sözleriyle, Rusya'da hüküm süren toplumsal yaşamın iki karşıt dünya ile yarattığı yabancılaşmanın altını çizer. Hertsen için eşitlik, ideal toplumun temel ögesi olarak en önemli sorunlardan biridir. Ancak Hertsen, eşitsizliğin yarattığı sınıfsal uçurumların aynı milletten olan insanları bile birbirlerine nasıl yabancılaştırdığını dile getirir ve toprak köleliği düzeninin Rusya nüfusunun büyük bir bölümünü oluşturan köylülerden, insanlığın yasa dışı ilan ettiği bir sınıf yarattığını açıklar:

> Bu evlerde de yaşam sürüyor, tutkular, coşkular kaynaşıyor, kuşaklar birbirini izliyor. Ve bizim bu evlerde yaşayan insanlar hakkında bildiklerimiz, Avusturyalı vahşiler hakkında bildiklerimizden daha fazla değil; insanlığın âdeta yasa dışı ilan ettiği ve tanımadığı insanların evleri bunlar.[112]

"*Bizler imparatorluğun en korkunç gelişimini gördük. Gizli polisin siyah kanatları ve pençeleri altında korku içinde büyüdük. Yetmedi mi artık? Ellerimizi çözüp harekete geçmenin, halkı uyandırmanın zamanı gelmedi mi artık*?"[113] diye soran Hertsen, Avrupa'daki yenilgilerin ardından, artık Rusya için harekete geçme vaktinin geldiğini düşünür. Rus halkını uyandırmanın gerekliliği ve misyonu sorununa yönelir ve Batıda yaşanan gelişmelerden sonra Rus sosyalizminin hayata geçirilmesine dair çok daha büyük bir umut besler. Avrupa'nın atladığı eşiğin

---

111 Aleksansr Hertsen, *Suçlu Kim?,* Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul, Yordam Kitap, 2016, s. 44.

112 *Ae.,* s. 45.

113 Hertsen, "*S togo berega*", s. 10.

Rus halkı için gerçekleşmediğini dile getirerek, Rus halkının bir adım önde olduğunu savunur:

> Köylü tabiatımızın dolaysızlığı, değişken ve katı olmayan ekonomik anlayışlarımız, karmaşık mülkiyet hakkımız, burjuvanın olmayışı ve yabancı bir şeyi olağanüstü şekilde özümseyebilmemizle çoktan yorulup kendini tüketmiş halkların bir adım önündeyiz.[114]

Hertsen'e göre Rusya kendine özgü, başka bir dünyayı temsil eder. Ona göre Rusya, Avrupa ve Asya arasında farklı temeller üzerine biçimlenmiş bir ülkedir. "*Katoliklik olmaksızın vaftiz olmuştur, Roma hukuku olmaksızın devlet düzeni kurmuştur ve kendine özgü insan ve toprak anlayışını korumuştur*."[115] Hertsen bir tarafta Rusya'nın özgün varlığını vurgularken, diğer taraftan da Avrupa'da yaşanan deneyimlerin Rusya için büyük bir tecrübe olduğunu belirtir. Batı Avrupa'ya, seslenirken, gelecekteki dönüşüme olan inancını dile getirir, ancak aynı yoldan yürümeyeceklerini tarihsel bir gerçeklik olarak şu sözlerle açıklar:

> Sizlerle gelecekteki büyük dönüşümde karşılaşacağız; ancak bunun için sizin geçtiğiniz yollardan geçmemize gerek yok… Sizin acılarınız ve yaşadıklarınız bizler için birer tecrübedir. Tarih adaletsizliklerden ibarettir, ilk sırada yer alanın yaşadığı deneyim, ikinci sıradakine ekmek sunmaz. Tüm insanlık tarihi, kronolojik kadir bilmezlikten ibarettir.[116]

Hertsen, Batının gittiği yoldan gitmeden kurulacak olan ideal Rus toplumsal düzenin *Rus sosyalizmi* teorisi olarak

[114] Hertsen, *Proizvedeniye 1852-1857 godov, Sobraniye soçinenii v tridsati tomah,* Tom XII, Moskva, İzd. Akademiya nauk SSSR, 1957, s. 431.

[115] Hertsen, *Stati iz kolokola i drugiye proizvedeniye 1866-1867 godov, Sobraniye soçinenii v tridsati tomah,* Tom XIX, Moskva, İzd. Akademiya nauk SSSR, 1960, s. 186.

[116] Hertsen, *Proizvedeniye 1852-1857 godov,* S. 263.

adlandırarak, bu teorinin temeline de Slav köy komünü ilkesini yerleştirir. Köy komünü, toprağın ve tüm mülkiyetin ortak kullanımına ve emeğin ortaklığına dayanan kolektif bir yaşam biçimidir. Bu yapı, Rus köylerinde feodal yaşam şartları içinde doğal olarak şekillenmiş bir yapıdır. Hertsen'in köy komününe dair görüşlerinin oluşmasında Slavcı düşüncenin önemli etkisi vardır. Hertsen, başlangıçta eleştirdiği köy komünü düşüncesini daha sonra Slavcı düşünceye benzer şekilde yüceltir ve köy komününü Rus sosyalizminin gelişiminin çekirdeği olarak ele alır. Ancak Hertsen ve Slavcıların köy komününde gördüğü gerçeklik farklıdır. Slavcılar için köy komünü, Hristiyan kardeşlik ruhunun görünümlerinden biri iken, Hertsen için Rus halkındaki sosyalist içgüdünün görünümüdür.[117] Bu bağlamda iki düşünce arasındaki etkileşim içsel değil; dışsal bir yapı sergilemektedir. Hertsen Rus sosyalizmini, "*Toprak ve köylü varlığı, fiili olarak köylüye toprak paylaştırılması ve paylaştırılmış toprak, komün mülkiyeti ve komün yönetiminin üzerinde şekillenen ve sosyalizmin ulaşmaya çalıştığı o ekonomik adaleti işçi arteliyle birlikte sağlayacak olan sosyalizme biz Rus sosyalizmi diyoruz.*"[118] Sözleri ile tanımlar. Ancak Hertsen'in düşüncesinde en önemli öge bireydir. Sosyalizm uğruna da olsa bireyin feda edilmesine şiddetle karşı çıkan Hertsen, sosyalizmi tek başına araç değil; sadece bireysel özgürlüğün amacı olarak görür. Sosyalizmin kendisinin bir amaç haline gelmesi kaçınılmaz olarak tiranlığın en korkunç biçimine varacak ve insan üzerinde bu defa da anonim toplumsal refah tiranlığı hüküm sürecektir. Böylece insanlar yine özgür olamayacak ve yabancılaşma kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Hertsen'in 20. yüzyıl Rusya'sının başına gelecekleri büyük bir öngörüyle kaleme aldığı düşüncelerini Levitski şöyle aktarır:

---

117 Levitski, *age.*, s. 88-92.

118 Hertsen, *Stati iz kolokola i drugiye proizvedeniye 1866-1867 godov, Sobraniye soçinenii v tridsati tomah, Tom XIX,* Moskva, İzd. Akademiya nauk SSSR, 1960, s. 193.

> Belki de bir gün gelecek ve sosyalizm tiranlığın en kötü biçimi olacak, tiransız bir tiranlık ve o zaman yeni neslin ruhunda yeni bir özgürlük arzusu uyanacak, özgürlük adına sosyalizmle savaş arzusu![119]

Sonuç olarak Hertsen'in Rus sosyalizmi düşüncesini, Batı Avrupa toplumsal yaşamı ile doğrudan etkileşimi sonucunda, Aydınlanma akılcılığın en açık ifadesi sömürü olan kapitalizmle sonuçlanmasının yarattığı hayal kırıklığı ile geliştirdiği görülmektedir. Hertsen'in Rus sosyalizmi en genel tanımıyla herkesin toprak sahibi olduğu, dışsal özgürlüğe içsel özgürlüğün de eşlik ettiği, bireyselliğin toplumsalla bütünlük içinde olduğu, bu bağlamda hem ekonomik temelleri hem de toplumsal politik temelleri olan bir düşünce sistemidir. Hertsen ve Belinski arasında genel bir değerlendirme yaptığımızda düşünsel gelişimine Belinski gibi bir Batıcı olarak başlayan Hertsen'in daha sonra Belinski'den farklı olarak özgün bir Rus sosyalizmi teorisi geliştirdiği görülse de yabancılaşma olgusu noktasında ortak bir dünya görüşünde birleşirler. Hem Belinski hem de Hertsen için yabancılaşma; bireyin hiçleştirildiği toplumsal koşullara gönderme yapar ve bu bağlamda her iki düşünür de bireyin özgürlüğünün, bağımsızlığının ön plana çıkarıldığı bir toplumsal düzen ideali için mücadele verir.

[119] Levitski, *age.*, s. 90-91.

5. YABANCILAŞMAYA KARŞI SLAVCI TOPLUM TEORİSİ

Slavcı düşünce, Batıcı düşüncenin yukarıda açıklanan tüm yaklaşımlarına; Avrupa medeniyet yolunun takip edilmesi talebine, ilerleme ve özgürlük arasında bağ kurulmasına ve bireysel özgürlüğün temel değer kabul edilmesine karşıt gelişme gösteren bir düşünce akımıdır. Araştırmacı Anton Vasilyev'e göre Slavcı düşüncenin ortaya çıkışı, Rus toplumunun geleneksel ve ulusal özelliklerinin Petro reformlarıyla başlayan süreçte yozlaşmasına verilen cevap niteliğinde bir tepkidir. Araştırmacıya göre Rus halkının sabrı, Ortodoks mirastan beslenen itaat ruhu, uzun süre Avrupalılaşma çabalarına karşı sessiz kalmış, ancak sonunda patlak vermiştir.[120]

Slavcı düşüncenin gelişmesinde 1823 yılında kurulan *bilgeseverler (lyubomudrıy)* topluluğunun düşünceleri önemli rol oynar. Bu topluluk, Dmitri Venevitinov, Vladimir Odoyevski, Stepan Şevıryev, Mihail Pogodin gibi düşünürler tarafından oluşturulur. Başlangıçta Alman düşünür Friedrich Schelling'in düşüncelerinden etkilenerek doğa felsefesine yönelen topluluk, 1825 ayaklanmasının yarattığı atmosferde tarih felsefesine yönelir. Bu dönemden itibaren Rusya'nın Batı medeniyeti karşısındaki konumu topluluğun düşüncelerinin odak noktasını oluşturur. Venetvitinov'un *Rusya'da Aydınlanmanın Durumuna Dair* (O sostoyanii prosveşeniya v Rossii) adlı çalışması, topluluğun Avrupa medeniyeti karşısında Rusya'nın konumuna dair düşüncelerini açıklaması bakımından önemli bir çalışmadır. Venevitinov, bu çalışmada, Rusya'nın henüz özgün bir medeniyet yapısı taşımadığını ancak gelecekte felsefi düşünce aracılığıyla bu özgünlüğü yakalayacağını vurgular.[121]

---

120 Anton Vasilyev, *Gasudarstvenno-pravovoy ideal Slavyanofilov,* Moskva, İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2010, S. 21.

121 Dmitri Venevitinov, "*O sostoyanii prosveşeniya v Rossii*" (Çevrimiçi): http:dugward.

Akımın bir diğer temsilcisi Odoyevski'nin yaratıcılığında da Batı medeniyeti konusu önemli bir yer tutar. Odoyevski, Batı medeniyetinin ölüm aşamasında olduğunu ileri sürerek bu ölümün temelinde fayda düşüncesi ile biçimsel aklın egemenliği olduğunu dile getirir. Odoyevski'ye göre özellikle biçimsel aklın egemenliği, Batı toplumunda bilim ve sanatın yozlaşmasına ve gerçek dinî duyguların yok olmasına yol açar.[122] Odoyevski, ulusun bütünlüğünü koruyan gücün, içgüdü olduğunu savunur. Walicki'nin deyimiyle buradaki içgüdü; "*biyolojik bir kavram değil; güçlü bir irrasyonel itki, mistiklerin, varlığını düşüşten sonra da insanın içinde korunduğunu ileri sürdükleri ve insana gelecekte yeniden doğma olanağını sağlayacağını düşündükleri tanrısal kıvılcım benzeri bir şeydir*."[123] Bu tür içgüdüsel güçler, ilkel halklarda oldukça çoktur ancak medeniyetin ilerlemesiyle zayıflamışlardır. Hristiyanlık, yeni bir içgüdü çağını başlatmış ancak rasyonalizminin hâkimiyeti ile yozlaşma aşamasına girmiştir. Bu bağlamda Odoyevski, *Rus Geceleri* (Russkiye noçi) adlı eserinde, "*Batı Ölüyor!*"[124] sözleriyle Slavcı düşüncenin temelini oluşturan Avrupa kültürünü kurtaracak Rus halkı düşüncesini dile getirir. Rus araştırmacı Levitski'ye göre Slavcı ideoloji ilk bakışta dönemin hükümetinin Uvarov tarafından ilan edilen Ortodoksluk, Otokrasi ve Halkçılık temelli ideolojisiyle özdeş görülür. Gerçekte Slavcılar da her şeyden önce Ortodoksluğu temel alırlar, monarşiyi savunurlar ve Rus halkını yüceltirler. Ancak bu ögeler, Slavcılarda farklı bir anlam taşır. Onlar, resmî kilise anlayışı için değil; halk arasında yaşadığına inandıkları Ortodoks ruhunun yeniden doğuşu için çabalarlar. Bu ruhun temeli ise Kiev ve Moskova

rulibraryvenevitinovvenevitinov_o_sostoyanii.html, (15 Kasım 2016)

122 Akt. İgor İvanoviç Yevlampiyev, *İstoriya Russkoy metafiziki v XIX- XX vekah. Russkaya filosofiya v poiskah absolyuta*, Çast I, S. Petersburg, İzd. Aleteyya, 2000, s. 72.

123 Walicki, *age.,* s. 139.

124 Vladimir F. Odoyevski, *Russkiye noçi,* Leningrad, İzdatelstvo nauka, 1975, s. 147.

Rusya'sında bulunur. Slavcılar, I. Nikolay'ın bürokratik monarşi anlayışına karşı çıkarak halkın bütünlüğüne dayalı bir devlet yapısını savunurlar. Devlet ve Halkçılık konusunda Rusya'nın öncülüğünde tüm Slavların birleşmesi düşüncesi, Slavcıların temel düşüncelerinden biridir. Ancak onların bu Mesihçi düşüncesi, sömürgeci devlet yapısına dayanan bir düzen isteği değil ulusal Ortodoks Rus kültürünün gelişmesine dayalı bir istektir ve Batı kültürünün de Ortodoks kültür ışığında yeniden doğuşunu kapsamaktadır.[125] Bu istek, genel olarak kutsal Rusya ideali olarak adlandırılır.

Slavcı düşüncenin kutsal Rusya idealleri bir tür nostalji esaretidir. Svetlana Boym, nostaljiyi; *"nostos (eve dönüş) ve algia (özlem), nostalgia- artık var olmayan veya hiç var olmamış bir eve duyulan özlem*"[126] olarak tanımlar. Slavcıların kutsal Rusya'sı özlem duyulan evleridir. Ancak Boym'um da dile getirdiği gibi nostalji, ilk bakışta bir mekân özlemi iken, gerçekte farklı bir zamana duyulan hasrettir.[127] Bu doğrultuda Slavcılar için kutsal Rusya ideali, yalnızca mekân anlamı taşımaz, farklı, kirlenmemiş, yabancılaşmamış bir zamana gönderme yapar. Nostaljinin bir yüzü de yabancılaşmadır. İnsan kendini yabancı duyumsadığı şimdiden, geçmişe dönüş ister. Bu bağlamda Slavcılar da 19. yüzyıl Rusya'sına kendilerini yabancı duyumsarlar ve bu gerçeklik içinde yabancılaşma sorununa bir çözüm üreterek, *bütünsel ruh (tselnost duha) ve sobornost* kavramlarını öne sürerler.

---

125 Levitski, *age.,* s. 52-53.

126 Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği,* Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 14.

127 *Ae.,* s. 16.

6. İVAN KİREYEVSKİ VE YABANCILAŞMAYA KARŞI BÜTÜNSEL RUH

Düşünsel gelişim yoluna Petro reformlarına büyük bir inanç besleyen Batıcı bir düşünür olarak giren İvan Vasilyeviç Kireyevski (1806-1856) daha sonra önemli bir değişim geçirir ve Slavcı düşüncenin başlıca temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Dönemin diğer düşünürlerinde olduğu gibi Kireyevski'nin dünya görüşünde de Rusya'da yabancılaşmanın olmadığı, ideal düzen yaratma düşüncesi, Batı incelemesi üzerinden biçimlenir. Kireyevski, *Avrupa Aydınlanmasının Karakteri ve Rus Aydınlanmasıyla Olan İlişkisine Dair* (O haraktere prosveşeniya yevropıy i ego otnoşenii k prosveşeniyu Rossii) adlı çalışmasında, Batı medeniyetinin Rus medeniyetine üstün olduğunu ileri süren Batıcı düşünürlerin görüşlerini ironik bir dille şöyle açıklar:

> Diyorlar ki, bizde, önceleri hâkim olan şey sadece barbarlıktı: Aydınlanmamız rasyonel gelişimimizi sınırsızca belirleyen Avrupa'ya öykündüğümüz andan itibaren başlamıştır. Bizde henüz hiç yokken, Avrupa'da bilim gelişmiştir, Avrupa'da olgunluğa ulaştığında bizde henüz yeni gelişmeye başlamıştır. Böylece onlar öğretmen biz öğrenciyiz; bununla beraber, öğrencilerin çok zeki olduğunu, hızlıca öğrendiklerini ve yakında hocalarını geçeceklerini sıradan bir kibirle ekliyorlar.[128]

Kireyevski, Batı medeniyetinin üstünlüğünü savunan düşünceleri incelerken, çağdaş Avrupa medeniyetini, öncelikle bu medeniyeti oluşturan temeller üzerinde durarak ele alır. Ona göre Avrupa medeniyeti, Antik dünyanın putperest

[128] İvan Vasilyeviç Kireyevski, "*O haraktere prosveşeniya Yevropıy i o ego otnoşenii k prosveşeniyu Rossii*", *İzbrannıye stati*, Moskva, İzdatelstvo Sovremennik, 1984, S. 200.

mirası, Roma İmparatorluğu'nu yıkan genç barbar halkların ruhu ve Roma Hristiyanlığı olmak üzere üç temel ögenin birleşiminden doğmuştur.[129] Avrupa medeniyetinin temelini oluşturan en güçlü öge, Roma medeniyet mirasıdır ve bu mirasın en önemli özelliği ise rasyonalizmdir. Rasyonalizm, Roma medeniyetinde hukuk alanında ifade bulmuş ve zamanla bu medeniyetin toplumsal yaşam biçimi haline gelmiştir. Ancak Kireyevski'ye göre ünlü Roma hukuku, sadece dışsal birlik ve düzen görünümünü yani biçimciliği ifade etmektedir. Kireyevski, Roma mirasından beslenen antik Yunan mirasının da, temel özelliklerinden birinin bu biçimcilik olduğunu düşünür. Bu bağlamda Kireyevski düşüncesinde, Batı medeniyetinde yabancılaşmanın temelini, Roma'dan miras alınan medeniyet özellikleri zemininde gelişen rasyonalizm ve biçimciliğin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Kireyevski'ye göre rasyonalist gelenek, Batı kilisesinin ve teolojisinin de temelini oluşturur. Ona göre Batı teolojisi, evrensel kilisenin manevi deneyiminin çeşitliliğini algılayamamış ve rasyonel bir yapıya bürünmüştür.[130] Bu rasyonel yapı sonucunda, Katolik kilisesi dışsal bir birlik inşa etmiş, uyuma dayalı içsel bir yapı kuramamıştır. Nitekim Kireyevski, 16.yüzyılda Avrupa Katolik kilisesinde yaşanan reformasyon hareketini, Katolik kilisesinin rasyonel bireyciliğinin köklerinden doğarak gelişen bir hareket olarak değerlendirir. Katolik kilisesinin bu dışsal yapısı, Batı insanının da yapısını belirlemiş, Batı insanının bilincini tam anlamıyla kuşatan bir olgu haline gelmiştir.[131] Kireyevski Batı insanını, bütünsel bir organizma olarak ele alarak, Protestan düşünceyi de Katolik çerçevede değerlendirir. Katolik ve Protestan düşüncenin aynı köklerden beslendiği ölçüde aynı ras-

[129] İvan Vasilyeviç Kireyevski, *"V otvet A.S. Homyakovu", İzbrannıye stati,* Moskva, İzdatelstvo sovremennik, 1984, s. 119.

[130] Kireyevski, "*O haraktere prosveşeniya Yevropıy i o ego otnoşenii k prosveşeniyu Rossii*", s. 234.

[131] *Ae.,* s. 213.

yonalist bakış açısına sahip olduğunu dile getirir. Kireyevski'ye göre Protestanlığın temelini oluşturan reformasyon, Roma'nın güçlü otoritesine karşı çıkarken onun düştüğü hataları tekrarlamış, bütünsel kilise düşüncesine yönelmek yerine, bozulmuş, yabancılaşmış insan doğası düşüncesine yönelmiştir. Protestanlığın düştüğü en önemli hatalardan biri de Katolik kilisesinin dışsal otoritesine karşı çıkarken, inancı ve kurtuluşu bireyselleştirmesidir.[132] Bu temel değerlerden yola çıkan Kireyevski, diğer Slavcı düşünürler gibi 19. yüzyıl Batı medeniyetinin bir kriz içinde olduğunu ileri sürer. Ancak bu kriz düşüncesi, Avrupa medeniyetinin kazanımlarının yadsındığı anlamına gelmez. Kireyevski, Avrupa medeniyetinin kazanımlarını iki açıdan yorumlar: Bir taraftan Avrupa'nın bilimsel ve teknik kazanımlarının önemini vurgularken diğer taraftan bilimsel, teknik ilerlemelerin öteki yüzünün kanlı savaşlar, insan emeğinin sömürüsü ve devrimler olduğunu belirtir. Bu kanlı yüzü belirleyen temel ise Batı medeniyetinin eski Roma'nın yasal mirasçısı olması ve Roma'nın Batı medeniyetine bıraktığı en önemli mirasın rasyonalizm ve bireycilik olmasıdır. Bu bağlamda 19. yüzyıl Avrupa'sının birbirinden yabancılaşmış, kopuk bireyleri de, bu mirasın sonuçları olarak gelişirler. Bu mirasın diğer sonuçları; egoizmin gücünün dayanışma gücüne üstün gelmesi, bireysel mülkiyet ve kişisel hak kültürünün egemenliğidir. Kireyevski'ye göre Batı bireyciliği toplumsal bütünlüğün parçalanmasına, düşüncenin karmaşıklaşmasına neden olur. "*Aklın sezgi ve inanç üstündeki egemenliği sonucunda Batının bugünkü görünümü manevi ölüm tehdidi altında duran Tanrısız ve materyalist bir dünyadır.*"[133] Kireyevski, Batı insanının yaşamını birbirinden farklı tutku ve çabalarla temellendirdiğini, bu farklı amaçları rasyonalist düşünceyle genel bir

[132] İvan Vasilyeviç Kireyevski, "*O neobhodimosti i vozmojnosti novvıyh naçal dlya filosofii*", *İzbrannıye stati,* Moskva, İzdatelstvo Sovremennik, 1984, s. 255-256.

[133] Akt. Levitski, *age.,* s. 65-68.

plana bağladığını ancak hayatının her anında başka bir insana benzediğini söyler ve bu düşüncelerini şu sözlerle açıklar:

> Batı insanının kalbinin bir köşesinde dindarlık duygusu vardır; bu duyguyu dinî pratikleri uygularken kullanır; bir diğer köşesinde, ayrı ayrı- günlük uğraşlarında yer alan akıl ve çaba, üçüncü olarak – duygusal teselli çabası; dördüncü sırada ahlaki bir aile duygusu; beşinci olarak - kişisel çıkar arzusu; altıncı olarak – haz duygusu. (…) Batı insanı sabahları sıcak, gergin, şaşırtıcı coşkuyla kolayca dua edebilir; Ardından, harcadığı çaba dolayısıyla dinlenir ve duaya dair her şeyi unutur, sonra tüm gücünü işine verir ve işinde harcadığı gayret yüzünden yeniden dinlenir. Ancak bu defa sadece fiziksel olarak değil, ahlaki olarak da mola verir. Sonra bu haz veren yapay gösteriye dalar, tüm gününü ve hayatını unutur. Böylece ertesi gün dışarıdan sorunsuz gibi görünen hayatının çarklarını çevirmek onun için çok daha kolay olacaktır.[134]

Kireyevski'ye göre aklı en yüksek otorite olarak görmek, yaşayan gerçekliğin yok edilmesi, ümitsiz bir çöl bırakmaktır arkada. Her şeyi kapsayan rasyonalizm inancı, inançla birlikte insanı da yok eder. Rasyonalist dünyada, insan bir tiyatro seyircisine dönüşür. Bu bağlamda Kireyevski'ye göre Batının içine düştüğü kriz, aynı zamanda maneviyatın ve antropolojinin krizidir. Kireyevski bu antropolojik krizi, Batı insanın özelliklerini ile ilişkilendirerek şöyle açıklar:

> Kibrin erdem kabul edilmesi, kişilerin bireysel inançlarının eylemlerine yön veren tek güç olması, buna bağlı olarak bireylerin kendilerini sadece özel değil aynı zamanda diğer insanlardan üstün, mükemmel olarak görmeleri, çıkara

[134] Kireyevski, "*O haraktere prosveşeniya Yevropıy i o ego otnoşenii k prosveşeniyu Rossii*", s. 229.

> dayalı ilişkiler dışında bireyler arasında hiçbir bağın olmamasıdır.[135]

Rasyonalizmin, çıkara dayalı ilişkilerin, egoizmin hüküm sürdüğü toplumsal ilişkiler, Kireyevski için gerçek özgürlüğün ve bağımsızlığın yitirilmesidir ve temel değerlerini yitiren insan, Kireyevski için bütünsel bir yabancılaşmanın ifadesi olan yarı hayvani bir kayıtsızlığa gömülür:

> Batı insanı tek yönlü akılcılık sonucu tüm inançlarını yitirme aşamasına gelmiş, nihayetinde kendi gücüne olan inancını da yitirmiştir. Kendine olan inancını yitiren Batı insanının son görünümü, içinde bulunduğu gerçekliğe karşı yarı hayvani bir kayıtsızlıktır.[136]

Bu bağlamda Kireyevski düşüncesinde Batı insanı; dışsal bağlarla çevrelendiği ölçüde içsel birliğini kaybetmiş ve bu doğrultuda yabancılaşmış bir bireydir. Kireyevski'ye göre Avrupa medeniyetinin çağdaş görünümünün önemli dönemlerinden birini simgeleyen Aydınlanma, 19. yüzyılın ikinci yarısında gelişimini tamamlamış, ancak içsel olarak derin bir kriz aşamasına girmiştir. Bu bütünsel gelişimin sonucu; genel bir memnuniyetsizlik ve hayal kırıklığıdır.[137] Bu noktada Kireyevski, Katolik Batı medeniyetinin karşısına Doğu medeniyetini çıkarır. Avrupa medeniyet krizinin en belirgin nedeninin rasyonalizm olduğunu söyleyen Kireyevski, Rus medeniyetini ise Ortodoksluk ekseninde bütünsel, yabancılaşmamış toplum ve birey yapısına sahip bir medeniyet olarak ele alır. Bu bağlamda Rus ve Avrupa medeniyetlerinin gelişimini Hristiyanlığın Katolik ve Ortodoks biçimleri ile özdeşleştirerek açıklar.

---

135 *Ae.*, s. 210.
136 *Ae.*, s. 203.
137 *Ae.*, s. 201

Kireyevski, Rusya ve Batıda halkın gücünü, yaşamın temellerini oluşturan temel ögenin Hristiyanlık olduğunu, ancak bu iki medeniyet ve iki kültür arasındaki ayrımı belirleyenin, Hristiyanlığın özel türleri, Aydınlanmanın farklı eğilimleri, kişisel ve halk yaşamını anlamlandırmalarındaki farklılıklar olduğunu vurgular.[138] Batıda Hristiyanlığı belirleyen Roma papalığına dayanan Katolik kilisesi iken Rusya'da ise Ortodoks kilisesidir. Rusya ve Avrupa başlangıçta farklı yollardan yürürler ve bu durum iki medeniyetin maddi ve manevi gelişiminde silinmez izler bırakır. Ona göre Batı kültürünün biçimci rasyonalizminin başlıca sonuçlarından biri kilisenin başı olarak İsa'nın yerine papanın kabul edilmesidir. Katolikliğin tüm özellikleri, biçimsel aklın gelişim sürecinde oluşmuştur. Katoliklerin rasyonalizmle suçladığı Protestanlık da Katolik rasyonalizmin doğrudan bir sonucudur.[139] Bu bağlamda Kireyevski, kiliselerin Doğu ve Batı olarak ayrılmasına neden olan bu olayı, "*rasyonalizmin inanç üzerindeki ilk zaferi" ve "papanın üstünlüğünün yasal olmayan kabulü*"[140] olarak tanımlar. Kireyevski, Batı Hristiyanlığının tarihini "*önce bütünselliğin kaybedilmesi olarak Doğudan kopuş, sonra inanç içinde skolâstik düşüncenin oluşması, bu durumun sonuçlarından biri olarak inançta reformasyon ve son olarak inançsız bir felsefe*" [141] olarak değerlendirir. Bu değerlendirmeler üzerinden Rusya tarihine yönelen Kireyevski, eski Rus devletinin ayırt edici özelliği olarak Hristiyanlığın gönüllü bir şekilde kabul edilmesini ön plana çıkarır. Ona göre Roma'da Hristiyanlığın ilk aşamasında karşılaşılan güçlükler, Rus kültüründe gerçekleşmemiş, Hristiyanlık burada halkın yaşayışı ile uyum içinde yerleşmiş, Rus kilisesi, devlet ve halk ile bütünlük içinde gelişmiştir. Kireyevski, Batı Avrupa ve Rus

---

138 İvan Vasilyeviç Kireyevski, *"V otvet A.S. Homyakovu", İzbrannıye stati,* Moskva, İzdatelstvo Sovremennik, 1984, S. 118-119.

139 *Ae.,* s. 119.

140 Kireyevski, *"O neobhodimosti i vozmojnosti novvıyh naçal dlya filosofii",* s. 253.

141 *Ae.,* s. 241.

medeniyetini, bu medeniyetlerin bilgi ve inanca olan yaklaşımlarını karşılaştırarak da ele alır. Bu bağlamda Kireyevski iki medeniyet arasındaki farkları şöyle özetler:

> Batıda teoloji rasyonel bir soyutlamaya dönüşmüştür. Ortodoks dünyada ise içsel bütünsel ruhunu korumuştur; Batıda aklın gücünün parçalanması, Rusya'da canlı bir bütünsellik çabası vardır. Batıda aklın mantık aracılığıyla hakikat arayışı, Rusya'da akıl ve duygunun bütünselliğine dayalı içsel bir yükselişle hakikat arayışı vardır. Batıda skolâstik ve hukuk üniversiteleri, eski Rusya'da manastırlar vardır. Batıda ruhun, düşüncenin parçalanması, Rusya'da ise aksine içsel ve dışsal olarak bütünsel varoluş çabası hâkimdir.[142]

Kireyevski, Batı ve Rus kültürünün farklarını açıklarken, ikinci temel olarak Aydınlanmanın farklı eğilimleri üzerinde durur. Ona göre Rusya'da aydınlanmanın temeli kilisede saklıdır. Batıda ise Aydınlanma Doğu kilisesinden tamamen koptuktan sonra antik rasyonalizm temelli bir gelişme göstermiştir. Batıda aydınlanma inanç ve akıl çatışmasına dayanırken, Doğu Hristiyanlığı bu çatışmaya yabancıdır.[143] Bu bağlamda Kireyevski'ye göre Batı'da Tanrı düşüncesi rasyonel bir soyutluğa dayanırken, Rusya'da canlı bir inanç ve Tanrı düşüncesi hâkimdir. Ortodoks kilisesine Romalıların putperest rasyonalizmi, Katolikliğin dünyevi hırsları bulaşmamıştır, Ortodoks kilisesi, Batı'ya yabancı olan bütünsellik, kardeşlik, özgür inanç temellerine sahiptir. Temel bölücü güçler olan özel mülkiyet ve katı bir sınıfsal yapı, Rusya'da bilinmemektedir. Rus toplumunun temelini oluşturan yapı, köy komünüdür ve köy komünü Kireyevski'ye göre sadece toprakların ortak kullanım biçimi

142 Kireyevski, *"O haraktere prosveşeniya Yevropıy i o ego otnoşenii k prosveşeniyu Rossii"*, s. 234-235.

143 Kireyevski, *"V otvet A.S. Homyakovu"*, s. 121-122.

değil aynı zamanda üyelerinin ahlaki bağlarla birbirine bağlı olduğu ideal bir toplum modelidir.

Genel bir değerlendirmeyle Kireyevski'nin Avrupa medeniyeti eleştirisinin aynı zamanda yabancılaşmış insan eleştirisi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Avrupa medeniyet krizinden doğan insanın yabancılaşmış doğasını betimleyen Kireyevski, Rusya'da Ortodoks temeller üzerine biçimlenen toplumsal yapıyı değerlendirdikten sonra yabancılaşmamış, bütünsel insana dair düşüncelerini açıklar. Kireyevski'ye göre insan doğası, tek bir dışsal görünümden ibaret değildir. Dışsal insanın davranış ve düşüncelerinin arkasında, içsel insan vardır. İnsanın bütünsel bireyselliğini tanımlayan ögeler dini, ahlaki, estetik ilkelerin toplamı ve bireysel yetilerdir. İnsan doğası, manevi bir bütündür ancak insan bu bütünselliğini yitirmiştir. Bu bütünselliğin yeniden elde edilmesi, bireysel ve buna bağlı olarak gelişecek toplumsal idealin temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Kireyevski'nin antropolojik ideali, dışsal ve içsel insanın birleşimine dayanır ve bu birleşim, *bütünsel ruh (tselnost duha)* kavramıyla açıklanır. Böylece Kireyevski'nin, yabancılaşma olgusunun temeli olarak gördüğü rasyonalizme karşı, inanç ile bütünlük içinde olan tselnost duha-bütünsel ruh olgusunu yerleştirdiği görülür. Bütünsel ruh, aklın tek başına hakikate ulaşmada yeterli olmadığı kabulüne dayanır ve insanın tüm yetilerinin, özelikle inanç ve aklın birliğine gönderme yapar. İnsan; aklı, iradesi, duyguları, vicdanı ile bir bütün olmalıdır. Kireyevski, *Hakikat Yolunda Akıl* (Razum na puti k itsine) adlı çalışmasında bütünsel insan doğasına, varoluşun içsel birliğine ulaşmayı "akıl, irade, duygu, vicdanın, mükemmel, hakiki, adaletli olan her şeyin tek canlı bir birlikte toplanması"[144] ile mümkün bir durum olarak açıklar. Bütünsel akıl yolu, parçalanmışlığın, bu bağlamda yabancılaşmanın aşılması

[144] İvan Vasilyeviç Kireyevski, *Razum na puti k istine, Filosofskiye stati, publitsistika, pisma***,** Moskva, izdatelstvo pravilo veıy, 2002, s. 282.

yoludur.[145] Bu doğrultuda Kireyevski, inançtan bağımsız akıl olgusuyla, düşüncenin yabancılaşma ve parçalanmaya giden yolunu betimler. Ona göre ancak inançla beslenen düşünce, ruhun farklı parçalarını birleştirip irade ve akıl, duygu ve vicdan birliğine dayanan bir bütünsellik yaratabilir ve ancak bu bütünsellik, insanın yaratılış zamanındaki parçalanmamış, ruh ve beden birliğindeki bütünselliğe yaklaşabilir. Kireyevski için inanç, bütünselliğe ulaşmanın ilk koşuludur. Nitekim Kireyevski, inancı, "*Tanrı'nın oğluna verdiği kanıtı yürekten kabul etme*", *"kalbi Tanrıya çevirme*"[146] olarak tanımlar ve inancın olmadığı insan yaşamını şu sözlerle açıklar:

> İnancın yer almadığı bir insan yaşamı anlamdan yoksun bir yaşamdır, insan zihni âdeta bir makineye dönüşürken, yüreği, ara sıra rüzgârın ıslık çaldığı bir dizi ruhsuz dizgenin kalbi olacaktır. Ve hiçbir eylem ahlaki bir karaktere sahip olmayacak ve aslında insan olmayacaktır, zira insanı insan yapan, inançtır.[147]

Kireyevski'ye göre, insanın hakiki bir inançla bütünlüğünü sağlayacak tarihsel güç, Ortodoksluktur. Kireyevski, Ortodoks inancı sayesinde bütünsel akıl ve ruhun Rus halkına içkin olduğunu düşünür. Ortodoksluk, Rus insanına asketizm ruhunu ve içsel dünyaya yönelmeyi öğretmiştir. Kireyevski "*Batı insanı içsel yetersizliklerin yükünü azaltmak için dışsal kaynakların gelişimine yönelmiştir, Rus insanı ise aksine dışsal gereksinimlerin yükünden kaçınmak için dışsal gereklilikler karşısında içsel olarak yükselmek için çabalar*"[148] sözleriyle Rus halkının temel özelliği

[145] Akt. Dmitri Dolguşin, Dmitri A. Tsıyplakov, *Religiozno-Filosofskaya kultura Rossii*, Novosibirsk, Praavoslavnaya gimnaziya vo imya prepodobnogo seriya Radonejskogo, 2011, s. 218-222.

[146] Kireyevski, *Razum na puti k istine*, s. 286.

[147] *Ae.,* s. 283-284.

[148] Kireyevski, *"O haraktere prosveşeniya Yevropıy i o ego otnoşenii k prosveşeniyu Rossii"*, s. 232.

olarak gördüğü içselliğe vurgu yapar. Kireyevski'ye göre Rus Ortodoks kilisesinin devletleştirilmesi ölçüsünde kilisenin toplumun manevi çehresini oluşturma yapısı zayıflamıştır. Böylece Rus halkı, başlıca toplumsal erdemlerinden biri olan kutsal hakikate saygı yetisini kaybetmiştir. Bu doğrultuda Kireyevski, yabancılaşmanın olmadığı, bütünsellik ile karakterize olan Rusya'yı, Petro öncesi Rusya ile özdeşleştirir. Petro reformları ile ataerkil ve uyumlu yaşam düzeni kaybedilmiştir ve yapılması gereken bu düzeni, geçmişe dönmeden yeniden inşa etmektir. Ona göre Petro reformlarının kimi değerleri kaybetmeye yol açmasının nedeni, Rusya'da Aydınlanmanın geçmişin ya da içsel gelişimin bir ürünü olmayıp zorlamayla gerçekleştirilmek istenmesi, bu yüzden de Rus ulusal yapısıyla çelişki göstermesidir. Kireyevski'ye göre Avrupa Aydınlanması Rusya'ya, Rus yaşantısı ile karşıtlık oluşturan dışsal bir güç olarak girer.[149] Ancak Kireyevski, eski Rus düşüncesinin bilge kilise öğretisine geri dönüşünün mümkün olmadığının bilincindedir. Bu yüzden Petro öncesi döneme dönüşü değil bu temeller üstüne yeni bir kültür yaratmanın gerekliliğini savunur.

Sonuç olarak Kireyevski düşüncesine göre Batı Avrupa felsefesi rasyonel düşünceyi hakikatin bilgisine ulaşmada tek araç olarak gördüğü ölçüde, bireyin bütünselliğini parçalamakta, onun tek bir yönünü, bütünselliğinin karşısına koymakta, böylece insanı manevi bir ölüme sürüklemektedir. Kireyevski'ye göre rasyonalizme dayanan Batı toplumlarının temel görüntüsü; içsel hakikati kaybetmiş, dışsal olarak birbirine bağlı, manevi olarak parçalanmış, yabancılaşmış bireyler toplamıdır. Ortodokslukta ve Rus halk bilincinde aksine bütünsel birey ideali korunmuştur. Kireyevski, bu düşünceleri, "*sadece inançlı bir Ortodoks hakikatin bütünselliğinin, bireyin bütünselliğini gerektirdiğini bilir ve bu*

[149] Akt. Aleksandr Kaplin, *Mirovozzreniye Slavyanofilov istoriya i buduşeyee Rossii*, Moskva, İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2008, S. 57-60.

yüzden daimî olarak bu bütünselliği arar"[150] sözleriyle ifade eder. Bu bağlamda Kireyevski, Rus ve Batı medeniyetini iki karşıt medeniyet olarak anlamlandırır ve Rus medeniyetini Ortodoksluk temelinde içsel (vnutrennıy) ve evrensel, Batı medeniyetini ise dışsal (vneşnıy) bir medeniyet olarak tanımlar. Batının Rusya'yı bilim ve teknikte geride bırakmasının nedeni, basit dışsal bir gelişim yolu seçmesidir, Rusya ise aksine zor bir içsel gelişim yolunu tercih etmiştir.[151] Bu içsel gelişim yolu, Rus medeniyetine bütünsellik kazandırmıştır. Batı bilimsel ve teknik alanlarda elde ettiği kazanımların bedelini, manevi yaşamının yozlaşması ile ödemiş ve daha fazla ilerleyemeyeceği sınırlara kadar varmıştır. Nitekim Kireyevski "*Avrupa söyleyeceklerini tamamen söylemiştir artık*"[152] diyerek Ortodoks Rusya'yı bütünsel Hristiyan inancıyla temellenmiş evrensel misyonunu yerine getirmek adına sahneye çağırır. Bu bağlamda Kireyevski, Batı'nın bireycilik, rasyonalizm ilkeleri ile belirlenen yabancılaşmış toplum yapısının karşısına, eski Rus devletinin kültürel temellerine dayanan yeni bir kültürel-toplumsal ve dinî toplum yapısı oluşturma düşüncesini ve bütünsel ruh öğretisini yerleştirir.

150 Alen Bezanson, *İntellektualnıye istoki leninizma,* Moskva, İzdatelstvo MİK, 1998, s. 69.
151 Kireyevski, *"o neobhodimosti i vozmojnosti novvıyh naçal dlya filosofii"* s. 261.
152 Kireyevski, *"O haraktere prosveşeniya Yevropıy i o ego otnoşenii k prosveşeniyu Rossii"*, s. 205.

7. ALEKSEY HOMYAKOV VE YABANCILAŞMAYA KARŞI SOBORNOST

Slavcı düşüncenin kurucularından ve önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Aleksey Homyakov düşüncesinde yabancılaşma ve yabancılaşmaya karşı toplumsal düzen ideali, Kireyevski de olduğu gibi Batı medeniyeti eleştirisi ekseninde gelişir. Ancak Homyakov, Batı medeniyeti eleştirisini Kireyevski'nin vurguladığı gibi Hristiyanlığın farklı özleri çerçevesinde ele almadan önce, insanlığın tarihsel gelişiminde rol oynadığını düşündüğü, iki başlangıcın savaşı çerçevesinde ele alır. Bu iki başlangıç; *iranstvo ve kuşitstvo* kavramları ile ifade edilir. Homyakov'a göre iranstvo ve kuşitstvo, gerçekliğin iki farklı durumunun ifadesidir. Bu iki farklılık, özgürlük ve gereklilikte sembolleşen belirlilik ve belirsizliktir. Kuşitstvo gereklilik ilkesini sembolize eder, doğum ve doğa yasalarında ifade bulur. İranstvo ise özgürlüğü simgeler ve doğaüstü ilkelerde ve yaratılışta ifade bulur.[153]

Homyakov, insanlık tarihini kabilesel, devletsel ve dinsel açılardan ele alırken özellikle din ögesi üzerinde durur. Ona göre her halkın ayırt edici bir tutkusu vardır. Homyakov, eski halklardaki ayırt edici tutkuyu inceler ve insanlık tarihinde yer alan halkları, iki karşıt öge ile temellenen halklar olarak ayırır. Bunlardan ilki fetihçi halklar iken, ikincisi ise tarıma dayalı halklardır. Homyakov'a göre fetihçi halklar hem yenilenler hem de yabancılara karşı bireysel kibir ve nefret duygusunu daima koruyanlardır. Tarım halkları ise evrensellik ideali ile beslenirler, kendilerini hiçbir halktan daha üstün görme duygusuna sahip değillerdir. Bu bağlamda bu halklar evrensel insanlık idealine çok daha yakın olan halklardır.[154]

---

153 Aleksandr Stepanoviç Homyakov, *Semiramida,* Soçineniye v dvuh tomah, Tom I, Rabottıy po istoriosofii, Moskva, İzd. Medium, 1994, s. 203.

154 Homyakov, *Semiramida,* s. 98.

Homyakov *iranstvo* ve *kuşitstvo* kavramlarını bu iki farklı halk yapısına uygulayarak tarıma dayalı halkları iranstvo, fetihe dayalı halkları kuşistvo özellikleri ile tanımlar. Söz konusu kavramları dinî açıdan da uygulamaya koyan Homyakov, iranstvo kavramını özgürlük dini, kuşitstvo kavramını gerekliliklerin dini olarak tanımlar. Bu bağlamda Homyakov, insanlığın tarihsel gelişimi, iranstvo ve kuşistvo temellerinin mücadelesine dayandırır. Bu iki karşıt temelden ilki olan iranstvo; insanlık tarihinin tarıma dayalı barış dönemini ifade ederken, kuşistvo ise savaş ve fetihler dönemi olarak ele alınır. Homyakov, Rus ve Batı medeniyetini karşılaştırırken ilk olarak bu iki tarihsel kökene vurgu yapar. Ona göre Antik medeniyetlerden sonra Hristiyanlık, iranstvo ilkesinin yeniden doğuşunu simgeler. Ancak kurtarıcı ışık, kuşistvo ilkesi ile yozlaşır. Hristiyanlık içindeki kuşitsvo ilkesi, Roma Katolik kilisesidir.[155] Bu doğrultuda Homyakov, Roma Katolik kilisesini, Hristiyan hakikatine yabancılaşmış bir öge olarak karşımıza çıkarır. Homyakov'a göre Batı kültürünün aksine, Doğu'da Hristiyanlık, Slav kabileleri tarafından korunmuş ve iranstvo ilkesi temelinde yozlaşmadan varlığını sürdürmüştür. Rus kültüründe daima iranstvo başlangıcının hâkim olduğunu düşünen Homyakov, Rusya'nın Batı medeniyetine olan içsel manevi üstünlüğünü de bu başlangıç ile özdeşleştirerek açıklar. Düşünüre göre, Batı medeniyeti dışsal amaçlar, maddi kazanç ve egemenlik gibi özellikleri olan kuşistvo temellerine dayanan bir medeniyettir. Bu bağlamda Homyakov düşüncesinde yabancılaşma olgusu, temellerini kuşistvo ilkesinden alan Batı medeniyetine ilişkin bir olgu olarak karşımıza çıkar.

Homyakov, tarihsel gelişmenin ilk temellerinden sonra, Batı ve Rus medeniyetleri arasındaki farklılıkları tarihsel ve dinî çerçevede değerlendirir. Kireyevski gibi Homyakov'a göre

[155] Akt. Bezanson, *age.*, s. 77.

de Batı medeniyetini oluşturan temel kaynak Roma mirasıdır. Katolik kilisesinin hukuki biçimciliği ve rasyonalizm anlayışı, temelini antik Roma devletinden alır. Homyakov, bu kaynaklardan beslenerek gelişen Katolikliği *özgürlüksüz birlik* olarak tanımlar. Homyakov'a göre Batı dünyasının içine düştüğü krizin, bu medeniyette hâkim olan yabancılaşma olgusunun başlıca nedeni, Batının, Hristiyanlığın değil; Latin kültürünün tek taraflı etkisi altında gelişmiş olmasıdır. Hristiyanlığın temelini birlik ve özgürlük oluşturmaktadır ancak Roma dünyası karşılıklı sevgiye dayanan bu ahlak yasasının özünü anlayamamıştır.

> Roma dünyası için birlik ve özgürlük birbirine karşıt iki güç, yani düşmandır. Bu iki esas değerden birlik tercih edilerek özgürlük feda edilmiştir. Bunun sonucunda Batı dünyası Hristiyanlık dışı bir düşünce temelinde gelişmiştir.[156]

Homyakov'a göre gerçek Hristiyan değerlerinin korunması ve yaşatılması, yabancılaşmanın olmadığı ideal toplumun temel ölçüsüdür. Dolayısıyla Batı medeniyetinde yabancılaşma olgusu bu medeniyetin kuruluşuna dek giden eski bir geçmişe sahiptir. Homyakov, *özgürlüksüz birlik* olarak tanımladığı Katolikliğin ardından, Avrupa medeniyetinde 16. yüzyılda yaşanan reformasyon sonrasında ortaya çıkan Protestanlığı ise *birliksiz özgürlük* olarak tanımlar ve bu süreç, Homyakov düşüncesinde yabancılaşmanın yeni bir aşaması olarak ele alınabilir. Protestanlık da tıpkı Latin kültürüne dayanan Katoliklik gibi, tek yönlüdür ancak onun tek yönlülüğünü özgürlük oluşturur. Homyakov'a göre Batı dünyası, Roma'nın hukuksal biçimci ruhu ile beslendiği için başka türlü bir gelişimin olması zaten söz konusu değildir.[157] Bu bağlamda Homyakov'a göre Kato-

---

156 Aleksey Stepanoviç Homyakov, *"Po povodu Gumbodta" O starom i novom Stati i oçerki,* Moskva, Sovremennik, 1988, s. 200.

157 Homyakov, *"Po povodu Gumbodta"*, s. 201.

liklik, sadece dışsal birliğe dayanırken, Protestanlık ise dışsal özgürlüğe dayanır. Rus araştırmacı Nikolay Losski'nin aktardığı bilgilere göre Homyakov'un düşüncesinde Katolik kilisesinin ve Protestanlığın bu eksikliğinin tek bir psikolojik kökeni vardır; o da korkudur; Katolik kilisesi, kilise birliğini kaybetmekten korkarken Protestanlar özgürlüklerini kaybetmekten korkarlar.[158]

Bu bağlamda Homyakov, yabancılaşmanın olmadığı bütünsel toplum teorisini; birlik ve özgürlüğün bağdaşması ekseninde gerçekleşecek bir teori olarak ele alır. Homyakov, Katolikliğin özgürlüksüz birlik, Protestanlığın birliksiz özgürlük temellerinin karşısına *birlik ve özgürlüğün sentezi* olarak Ortodoksluğun sobornost ilkesini çıkarır. Homyakov'a göre asıl kilise, insanların birbiriyle ve Tanrıyla olan mutlak birliğine dayanan kilisedir. Ancak asıl kilise, aynı zamanda bu birliği gelecek yaşamda değil; dünyevi yaşamda sağlayan kilisedir. Homyakov, insanların kilisedeki manevi birliğinin özünü *sobornost* kavramı ile ifade eder. Homyakov düşüncesinde sobornost; insanların inanç, sevgi ve ortak kurtuluş arayışı temelinde özgür birliğini ifade eder.[159] Bu ilkenin evrensel toplum ideali, Batı medeniyetinin çöküşü teorisi üzerinden şekillenir ve insanlığı kurtaracak üçüncü yol olan Ortodoksluğun özünü oluşturur. Araştırmacı Anton Vasilyev, Homyakov'un sobornost öğretisinin özelliklerini şöyle sıralar:

1. Sobornost inançlı Hristiyanların görünen ve görünmeyen, yani dünyevi ve tanrısal kilisedeki birliğidir.
2. Birlik organik olarak kurulur, insanların özgür iradesine dayanır. Homyakov'a göre kilise insanları mekanik bir şekilde birleştiren herhangi bir kurum veya organizasyon değildir. İnsanların gönüllü bir şekilde geldikleri

[158] Nikolay Onufriyeviç Losskii, *İstoriya Russkoy filosofii*, Moskva, İzdatelstvo Sovetski pisatel, 1991, s. 37.

[159] Olga Borisovna Leontyeva, *İntellektualnaya istoriya Rossii XIX- naçala XX vv.*, Samara, İzd. Samarski universitet, 2012, s. 50-52.

İsa'nın canlı bedeninin simgesidir.

3. Sobornost temelinde tüm insanlar dünyevi yaşamdaki durumlarından bağımsız olarak tektir. Burada insanların temel özelliği İsa sevgisi ve Tanrı hâkimiyetine olan inançtır.
4. İnsanı sadece sobornost'a dayalı birlik tanrısal bilgiye ve inayete erdirebilir.
5. Rusya'da sobornost imgesinin hakiki, canlı örneği Rus köylü komünüdür. [160]

Nitekim Homyakov, *Tek Kilise* (Tserkov odna) adlı çalışmasında sobornost öğretisinin temelini oluşturan bütünsel, evrensel kiliseyi şu sözlerle açıklar:

> Kilise; havarilere dayanan, kutsal, tek ve birleştiricidir, herhangi bir yere ait değildir, herhangi bir halk ya da ülke değil, ona inanan bütün insanlık ve tüm dünya onda kutsanır. Kilisenin özü yeryüzünde ona inananların her birinin ruhunun ve yaşamının birleşiminde saklıdır.[161]

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere Homyakov, sobornost'u kilisenin temel özelliklerinden biri olarak ve tüm inananlar için kilisenin birliği ve kutsallığının bütünlüğünü belirleyen öge olarak görür. Ona göre Ortodoks kilisesini tanımlayan özelliklerden biri olan sobornost, Tanrı hükümdarlığı kuruluncaya kadar olan dünyevi yaşamın zorunlu ifadesidir. Sobornost terimi, Homyakov için Ortodoks inancın temel özelliğidir. Homyakov'un Ortodoksluğa olan bu yaklaşımı, Roma Katoliklerinin Hristiyanlığın temellerini değiştirmesine dayanan eleştirisi ile ilgilidir. Ancak tıpkı Kieyevski de olduğu gibi Homyakov'da da birlik ve özgürlüğün uzlaşmasına dayalı toplum ideali, eski Rusya tarafın-

---

160 Anton Vasilyev, *Gasudarstvenno-pravovoy ideal Slavyanofilov*, Moskva, İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2010, s. 56-57.

161 Aleksey Stepanoviç Homyakov, *"Tserkov odna", Filosofskiye i bogoslovskiye proizvedeniya,* Moskva, Knigovek, 2013, s. 383.

dan temsil edilir. Homyakov'a göre de Petro dönemi ile birlikte Rus tarihinde yeni bir dönem başlar. Moskova'nın sınırlarından çıkan Rusya, kendisine tamamen yabancı olan Avrupa'ya yönelir. Ancak bu süreç, halk iradesi ile gerçekleşmez.[162] Petersburg bir hükümet şehridir ve devlet yaşamı ile halk ruhu arasında derin bir kopuş yaşanır. Homyakov, Batıdan örnek alınarak gerçekleştirilen ve böylece aydınlanma ile yaşam arasında ölümcül bir uçurumun açılmasının sonuçlarını şöyle sıralar.

> İlk olarak bizim ithal edilmiş topluma tepeden benimsetilmiş aydınlanmamız bilimdeki büyük keşiflerin hiçbirine ulaşamamıştır. Tüm bu bilgiler, tüm bu akılsal canlılık, verimsiz kalmıştır. Sadece bu duruma tamamen yabancı olan halk için değil, aynı zamanda bilimin kendisi için de verimsiz, ürünsüz kalmıştır. Bu durumun temel nedeni ise Rus kültüründe bilimsel düşüncenin özgün köklerden ve kendi yaratıcı faaliyetini oluşturma yetisinden yoksun olmasıdır.[163]

Ancak Homyakov'a göre Rusya, özellikle Petro reformlarından sonra her ne kadar kutsal yapısını kaybetmeye başlamış olsa da tam olarak yozlaşma aşamasına girmemiştir. Çağdaş Rusya'da aydın sınıf eski geleneklerden kopmuş olsa da halk Hristiyanlığın birlik ve özgürlük ideali inancına olan bağlılığını sürdürmektedir. Bunun en açık ifadesi, Rus köylüleri arasında korunan köy komünlerinin varlığıdır.[164] Bunun yanı sıra Homyakov'a göre Rusya, Batı karşısında sayısız üstünlüğe sahiptir. Rusya, tarihsel süreçte Batı gibi fetihçi halk rolüne bürünmemiştir. Rus devletinin kuruluşunda kan ve düşmanlık yoktur. Tatar istilasına kadar olan sadelik, ataerkil yaşam

[162] Aleksey Stepanoviç Homyakov, *"O starom i novom", Stati i oçerki*, Moskva, İzdatelstvo Sovremennik, 1988, s. 53.
[163] Aleksey Stepanoviç Homyakov, *"Mneniye Russkih ob inostrantsah", Stati i Oçerki*, Moskva, Sovremennik, 1988, s. 106-107.
[164] Dolguşin, Tsıyplakov, *age.,* s. 227-230.

düzeni insan hakikatine yabancı değildir. En önemlisi kilise, hiçbir zaman içsel yaşamındaki saflığı, temizliği yitirmemiştir. Kilisenin tarihi ve yasaları Rusya'nın gelişiminin yol gösterici ışıkları olmuştur. Bu bağlamda Homyakov'a göre Rus yaşamının bu eski geleneklerini yeniden canlandırmak, gelişimin amacı olmalıdır.[165] Homyakov için Rusya, "svyataya Rus", kutsal eski Rus devletidir ve yeniden yapılanma eski gelenekler üzerinde temellenmelidir.[166] Ancak Slavcı düşüncenin kutsal Rusya idealinin basit bir ülküleştirme olmadığının altını çizmek gerekmektedir. Nitekim Homyakov, *Eski ve Yeniye Dair* (O starom i novom) adlı çalışmasında Rusya'nın geçmiş tarihini değerlendirirken cehalet temel olmak üzere pek çok keskin paradoks üzerinde durur ve dönemi şöyle betimler:

> Deniliyor ki, geçmiş yıllarda Rus topraklarında her şey çok daha iyidir: köylerde okuma yazma oranı yüksek, şehirlerde düzen, mahkemelerde hukuk, hakikat, yaşamda ise memnuniyet hâkimdir. Rus toprakları ahlaki, rasyonel ve maddi olmak üzere tüm güçleriyle beraber ilerlemekte, büyümektedir. Rusya'yı koruyan ve sağlamlaştıran Rusya dışında kalan tüm dünyaya yabancı olan iki temel kaynak vardır; halkla bütünlük, dostluk içindeki egemenlik ve kilisenin özgürlüğü.[167]

Homyakov, bu düşüncelerin hepsinin tam bir yanılgı olduğunu söyler. Eski Rusya'ya dair bu düşüncelerin öne sürüldüğünü söyledikten sonra, tüm bu özellikleri eleştirmeye başlar. Örneğin memnuniyet durumunun gerçek dışılığını, en küçük bir kuraklık ya da kıtlık zamanlarında insanların açlıktan öldüğünü ve kaçtığını anlatarak eleştirir. Ancak sonuç itibariyle Rus halkının özgün gelişiminin haklılığının altını çizer:

---

165 Kaplin, *age.*, s. 40-42.
166 *Ae.*, s. 97.
167 Homyakov, "*O starom i novom*", s. 41.

> Eğer Rusya'nın geçmişinde iyi ve verimli olan hiçbir şey yoksa bu durumda yapmamız gereken diğer hakların tüm kazanımlarını elde etmek için çabalamak ve elde etmektir. Başarısızlık durumunda ise vicdanımızı nasılsa geçmişten daha kötü bir şey yapmadık diye susturabiliriz. Aksine eski Rusya, her türlü iyiliğin ve hakikatin beşiği ise yapılması gereken çok daha kolaydır: Geçmişe gidip kilitli sandıklardan bu değerleri çıkarmak.[168]

Homyakov bu düşüncelerini Rusya'nın her şeye rağmen Batı karşısında sayısız üstünlüğe sahip olduğu düşüncesiyle açıklar. Bu bağlamda Homyakov şu çağrıda bulunur:

> Şimdi, devletin oluşum çağı tamamlandığı, kitleleri düşman karşısında yenilmez bir şekilde bir araya getirdiği çağ tamamlandığına göre artık bizler için insanın ahlaki amaçlarına her bir insanın gücünün bütüne, bütünün gücünün de bireye ait olduğu toplumda ulaşabileceği gerçeğini anlama zamanıdır.[169]

Sonuç olarak Homyakov, insanın bütünselliğe ulaşmasının, yabancılaşmadan kurtulmasının temelini kilisede, ortodoks Rus geleneklerinde görür diyebiliriz. Ona göre kilise ne bir doktrin ne bir sistem ne de bir kurumdur. Kilise; sevgi ve hakikate dayalı canlı bir organizmadır. Her bir birey, kilisenin göğsünde yeniden biçimlenir. Her bir insan, kilisede kendini bulur ancak bu kendini buluş, insanın manevi yalnızlığının güçsüzlüğünde değil kardeşleri ve kurtarıcı ile olan manevi birleşimde gerçekleşir. Kiliseden kopan insan, çelişkilerin içine düşer ve bu da kaçınılmaz olarak düşmanlığa iter insanı. İnsan bütünsel hakikate ancak kilisenin bir parçası olduğu ölçüde

168 Aleksey Stepanoviç Homyakov, *Vsemirnaya zadaça Rossii*, Moskva, İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2008, s. 207-28.

169 Homyakov, "*O starom i novom*", s. 55-56.

erişebilir. İnsanın tek başına ulaşabileceği gerçek, kolayca yalana dönüşebilecek olan yarı gerçektir.[170] Rusya'nın tüm insanlık adına temel görevi sevgi, hakikat ve iyilik ilkelerini temel alarak, gerçek Hristiyanlığın özgür birliğini inşa etmektir. Bu birlik sobornost; hem çokluktaki teklik hem de teklikteki birliktir. Nitekim Homyakov, 1854 yılında kaleme aldığı *Pişman Rusya* (Raskayavşayasya Rossiya) adlı şiirinde, Rusya'yı evrensel misyonunu yerine getirmeye çağırır.

Hadi! Halklar seni çağırıyor,
Ve tamamladığında savaş ziyafetini
Kutsal özgürlük armağanını ver onlara,
Düşünceye yaşam ver, barışçıl bir dünya ver!
Hadi! Yolun aydınlık senin![171]

Slavcılık ve Batıcılık tartışmaları ekseninde yabancılaşma olgusunu ele aldığımız bu bölümde, Batıcı düşünce açısından yabancılaşma olgusunun, Rus gerçekliğinin bir sorunu olduğu ve bu sorunu biçimlendiren ögelerin bireyselliği engelleyen hatta bireyin gelişiminin önüne geçen, insanı köleleştiren mutlakıyete dayalı toprak köleliği düzeni olduğunu söyleyebiliriz. Slavcı düşünce çerçevesinden aksine Batı medeniyetinin bireysellik ve rasyonalizm temellerine dayanan toplumsal yapısıdır yabancılaşma olgusunu temellendiren nedenler. Aslında Slavcı düşüncede de birey önemli bir yer tutar. Ancak bireyin özgürlüğü, Slavcılar için önemli bir kavram iken ayrı, izole birey kavramı yanlış bir gelişimdir. Kendinden eminlik ve kibirle sonuçlanan izole, yabancılaşmış bireysellik karşısına, Slavcılar itaat (smireniye) ile ulaşılmış bir bireycilik çıkarırlar. İtaat, Slavcılara göre bireyin gelişmesi ve büyümesinin temel koşuludur. Bu bağlamda Rus edebiyat ve

[170] Levitski, *age.,* s. 57-59.
[171] Aleksey Stepanoviç Homyakov, *Raskayavşayasya Rossiya,* (Çevrimiçi) http://bytiye.ru/temy/khomyakov-o-russia.html, 19 Kasım 2016.

kültür tarihçisi Mihail Dunayev'in de dile getirdiği gibi söz konusu iki düşünce akımı, yaşamlarını aydınlatacak ışığı farklı kaynaklarda ararlar. Dunayev, bu farklı kaynakları şu sözlerle açıklar:

> Slavcı ve Batıcılar, yaşamlarını aydınlatacak ışığı farklı kaynaklarda arıyorlardı ve buna bağlı olarak bu ışığa farklı ögelerde kavuştular. Slavcılara göre her şeyi aydınlatacak olan İsa'nın ışığı iken, Batıcılara göre insan zihni dünyevi bilginin ışığıyla aydınlanıp, her şeyi aydınlatacaktır.[172]

Bir diğer araştırmacı V. G. Şukin de, Slavcı ve Batıcı dünya görüşünü iki farklı ideoloji olarak ele alır ve bu farklılığın özellikle dünyayı açıklamaya yönelik yaklaşımlarında açığa çıktığını belirtir. Ona göre, Slavcı yaklaşım teotsentrik yani Tanrı merkezcidir. Slavcılar, dünyanın merkezine her şeyin yaratıcısı ve sahibi olarak Tanrı'yı yerleştirirken, insanı ancak Tanrı suretinde yaratılmış bir varlık olarak evrenin en önemli halkası olarak görürler. Batıcılar ise Slavcı düşünürlerin aksine insan merkezci bir bakış açısına sahiptirler. İnsanı her şeyin ölçüsü olarak ele alırlar.[173] Rus düşünür Nikolay Berdyayev ise bu iki düşünce akımını, kimi noktalarda hatalı bulduğu yaklaşımları açısından değerlendirir.

Düşünüre göre Slavcıların, Petro reformlarını Rusya'nın özgünlüğünü bozduğu gerekçesiyle reddetmeleri hatalıdır, çünkü bu reformlar kaçınılmazdır. Rusya, teknik, ekonomik, kültürel olarak geri kalmış, kapalı bir Çarlık olarak daha fazla varlık gösteremeyecektir. Rus halkının da bu durumda büyük misyonunu yerine getirme şansı yoktur. Rusya, izole yaşamından vazgeçmeli, dünya kültürü ile bütünleşmelidir. Zira ancak bu yolla tarihsel görevini gerçekleştirebilecektir. Berdyayev'e

---

172 Mihail Dunayev, *Vera v gornile somneniy pravoSlaviye i Russkaya literatura v XVII-XX vv.*, Moskva, İzd. Russkoy pravoslavnoy tserki, 2003, s. 94.

173 V.G. Şukin, "Semeynaya razladitsa ili neprimirimaya raspırya? Zapadniçestvo i Slavyanofilstvo v kulturologiçeskoy persnektive", *Voprosıy filosofii,* No:5, 2003, s. 103- 123.

göre Batıcıların da Rus halkının ve tarihinin özgünlüğü reddetmeleri, hatalı bir bakış açısıdır. Batıcıların sadece Batı'yı takip etmek üzerine kurulu düşünceleri, Rus ruhu için uygun değildir. Berdyayev zorbalığı, Rus ruhu ile çelişen bir durum olarak değerlendirir ve zorbalık ile Petro dönemi Batılılaşma çabalarına gönderme yapar. Nitekim Berdyayev'e göre Rus halkının Petro'nun halk ruhuna ve inançlarına uyguladığı zorbalığa verdiği yanıt, onu İsa karşıtı olarak ilan etmeleridir.[174] Araştırmacıların bu yaklaşımları çerçevesinde, her iki düşüncenin de yabancılaşma sorununa ürettikleri çözümlerde birtakım eksiklikler olduğunu söyleyebiliriz. Zira yabancılaşma; bütünselliğin kaybedilmesi, insanın kendini ve dünyayı anlamlandırmasında tek yönlü bir ögenin etkisi altında kalmasının yarattığı bölünme, insanın içinde yaşadığı gerçeklikle kendini bir duyumsayamaması, kendini gerçekleştirememesi olarak ele alındığında, Slavcılığın tanrısal ilke ve Rus ortodoksluğu, Batıcıların ise bireysel ilke ve Batı medeniyet değerleri çerçevesinde bütünsel insan doğası düşüncesini tamamlayamadığını söylemek mümkündür. Oysa insan, bireysel ve tanrısal ögelerin birliği ile ancak bütünsel bir dünya kavrayışına sahip olabilecektir. Bu eksende toplumsal düzen bağlamında yabancılaşma olgunun aşılması için ileride Dostoyevski örneğinde açıklayacağımız üzere iki düşünce arasında bir sentezin gerekliliği söz konusu olacaktır. Dostoyevski de bu senteze ancak yaratıcılığının ikinci döneminde, sürgün sonrası geri döndüğü yeni Rusya'nın toplumsal koşullarında ulaşabilecektir. Yazarın erken dönem yaratıcılığında yabancılaşma olgusunun ele alınışı ise içinde yaşadığı dönemin yukarıda açıklamaya çalıştığımız toplumsal-düşünsel koşullarında oluşur.

---

[174] Nikolay Aleksandroviç Berdyayev, *İstoki i smıysl Russkogo kommunizma,* Moskva, Nauka, 1990, s. 11-12.

8. 19. YÜZYILIN İLK YARISINDA F. M. DOSTOYEVSKİ'NİN PENCERESİNDEN YABANCILAŞMA OLGUSU

19. yüzyılın ilk yarısı Rus düşüncesinde yabancılaşma olgusu, Batı Avrupa medeniyeti bağlamında içinde yaşanılan Rus gerçekliğine içkin bir sorun olarak görülür ve bu sorunun çözümü, Slavcı ve Batıcı düşünceler ekseninde ideal toplumsal düzen düşünceleri ile biçimlenir. 19. yüzyılın 40'lı yıllarında edebiyat yaşamına giriş yapan Dostoyevski'nin dünya görüşü de içinde yaşadığı toplumsal, ekonomik koşullarla biçimlenir ve bu doğrultuda dönemin Rusya'sında hâkim olan tartışmalar, yazarın dünya görüşünün oluşmasında önemli rol oynar. Dostoyevski'nin toplumsal açıdan Rusya-Batı medeniyeti bağlamında yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımına geçmeden önce yabancılaşma olgusunun Dostoyevski'nin yaşamındaki bireysel yerini açıklamak gerekir ise Dostoyevski'nin bireysel yaşamında yabancılaşmanın derin bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür. 1821 yılında Moskova'da dünyaya gelen Dostoyevski, yabancılaşma duygusu ile henüz daha çocukluk yıllarında tanışır. Babasının sert mizacı ve ailenin içinde bulunduğu ekonomik koşullar, dış dünyaya tamamen kapalı bir yaşam, Dostoyevski'ye mutlu bir çocukluk dönemi sunmaz. Çocukluğu kapalı bir aile ortamında yalnızlık içinde geçer. Toplumsal bir varlık olan insan için yalnızlık yabancılaşmanın ayrılmaz bir ögesidir. Kanımızca bu dönemde, Dostoyevski'nin yalnızlığının tek yoldaşı, daha sonraki dönemde de yaşamı beraber paylaşacağı ağabeyi Mihail ve babasının tüm yasaklarına rağmen Marinski hastanesinin hastalarıdır. Dostoyevski'nin yaşamında yabancılaşmayı daimî bir sorun olarak duyumsatan bir diğer etken, yoksulluktur. Yoksulluk, Dostoyevski'nin neredeyse tüm yaşamında karşısına çıkan bir sorun olarak, her daim yaratıcılığında da yer alacaktır. Rus araştırmacı Dmitri Grişin de Dostoyevski'nin çocukluk

yıllarında hâkim olan ögenin, yoksulluk olduğunu belirtir ve yoksulluğun Dostoyevski'yi yaşama yabancılaştırdığını, farklı, cazip bir dünyaya sığınmaya ittiğini dile getirir.[175] Dostoyevski'nin henüz daha çocukken yabancılaştığı gerçeklikten kaçtığı sığınağı ise kitapların dünyası olur. Dostoyevski'nin çocukluk yıllarında yalnızlıktan kurtulup doğayla bütünleştiği bir diğer sığınak, 1832 yılında Darovoye köyünden satın alınan yurtluktur. Ailenin yazlarını geçirdiği bu yurtluk, Dostoyevski'nin çocukluğuna renk katan ender yerlerden biridir. Bu yurtluğun Dostoyevski'nin dünya görüşü ve yaratıcılığı bağlamında çok özel bir anlamı daha vardır. Dostoyevski, yaratıcılığında önemli bir yer tutacak olan Rus halkı ile doğrudan olarak ilk kez burada tanışır. Yalnızlık içinde ve sert bir babanın katı eğitim anlayışı altında geçen çocukluk yıllarından sonra, Dostoyevski'nin yabancılaşma olgusunun en katı biçimini yaşadığı dönem Askeri mühendislik okulunda geçirdiği dönemdir. Bu dönem, genç Dostoyevski için büyük bir hayal kırıklığı ile başlar. Tek dostu olan abisi sağlık sorunları yüzünden okula kabul edilmediğinde, Dostoyevski bilmediği bir kentte, tanımadığı insanlar arasında bir yabancı olarak duyumsar kendini. Dostoyevski'nin askerî okuldan arkadaşı Konstantin Trutovski'nin anılarından da anlaşıldığı üzere Dostoyevski, bu dönemde içinde bulunduğu yabancılaşma duygusunun derinliği içinde kaybolur:

> Dostoyevski diğer tüm öğrencilerden farklıydı. Daima kendi halinde yaşardı, boş zamanlarında düşünceli bir şekilde dolaşır, etrafında olan biteni fark etmezdi. (…) Onun bu kendini izole etmiş tavırları arkadaşlar arasında gülüşmelere neden olurdu. (…) Ancak Dostoyevski arkadaşlarının bu tür davranışlarına pek aldırış etmezdi.[176]

---

[175] Dmitri Vladimiroviç Grişin, *Rannıy Dostoyevski,* Avstraliya, Melburnski universitet, printed by unification publishers Pty.Ltd., 1978, s. 21.

[176] Konstantin Trutovski, "Vospominaniye o Fyodore Mihayloviçe Dostoyevskom", *F. M. Dostoyevski v vospominaniyah sovremennikov,* C.I, Moskva, Hudojestvenna-

Askeri okul döneminde Dostoyevski'nin yalnızlık ile belirginleşen yabancılaşma duygusuna, çocukluk yıllarından itibaren yüzleşmek zorunda kaldığı ekonomik sorunlar yine eşlik eder. Ancak çocukluktan gençlik dönemine geçen Dostoyevski için ekonomik durum, artık öteki olmamak çabasının bir nesnesine dönüşür. Ruhsal yabancılaşmanın yükü yeterince ağırdır ve maddi nedenlerle öteki, yabancı olmak istememektedir. Askeri okuldan babasına gönderdiği şu mektup, Dostoyevski'nin ruh haline ışık tutmaktadır*: "İstesem de istemesem de içinde bulunduğum toplumun kurallarına göre davranmak, onlara uymak zorundayım. Kendimi nasıl muaf tutayım, nasıl istisna olayım?"*[177]

Dostoyevski'nin askerî mühendislik okulunda yaşadığı yabancılaşma duygusunun bir diğer nedeni, gönlünde yatan yazar olma isteğidir. Babasının isteği üzerine başladığı askerî okul, ruhu ile çelişmekte, Dostoyevski, başarılı olmak için verdiği tüm çabalara rağmen kendini buraya ait hissedememektedir. Nitekim 16 Ağustos 1839 yılında askerî okuldan ağabeyine yazdığı mektupta, yabancılaşma duygusunun bütünsel bir kayıtsızlığa vardığını söyler ve bu durumdan kurtulmak için yabancı bir kalabalığın ortasında tek başına kalacak olsa da hayallerinin peşinden gideceğini yazar:

> Artık etrafımdaki şeylere tam bir kayıtsızlıkla bakıyorum… Tek idealim var o da özgür olmak. Bunun için her şeyi feda ederim. Sık sık özgürlüğün bana ne vereceğini düşünüyorum… Yabancı bir kalabalığın ortasında tek başıma ne yapacağım? Her şey ve herkesle bağımı koparacak cesaretim var; ama itiraf ediyorum ki geleceğe büyük bir inancım, gerçek ümitlerimle yaşayabilecek güçlü bir şuurum var; başka ne olsun? Gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin hiç umurumda

ya Literatura,1964, s. 106-107.

177 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar*, Çev. Hüseyin Kandemir, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014, s. 19.

değil, kendi bildiğimi yapacağım.[178]

Dostoyevski 1839 yılında açıkladığı bu hayallerini, ancak 1844 yılında gerçekleştirebilir ve askerî görevinden istifa ederek hayalindeki uğraş için ilk adımını atar. Dostoyevski edebî yaşamına Honore de Balzac'ın (1799-1850) *Eugenie Grandet* adlı eserinin çevirisini yaparak başlar. Araştırmacı Konstantin Moçulski'ye göre bu durum, Dostoyevski'nin yaratıcılığında sembolik bir anlam olarak okunabilir. Saray ve barakalarıyla çelişkilerin aynası olan modern şehrin sanatçısı, kimsesiz ve mutsuz insanların acılarının sözcüsü olarak kabul edilen Balzac'ın *Goriot Baba* adlı eseri, Devuşkin'in Varenka için çabalaması gibi kızlarının mutlu olması için burjuva yaşam değerleri içinde mücadele veren bir babanın hikâyesini sunar. Moçulski'ye göre Balzac'ın etkisi altında[179] Dostoyevski'nin yoksul insanlardan oluşan kahramanlar dizisi doğar.[180] Nitekim Dostoyevski de, henüz askerî okulda öğrenciyken ağabeyine yazdığı mektubunda, Balzac'ın eserlerinin neredeyse tamamını okuduğunu söyler ve Balzac'ın karakterleri ve eserlerini evrensel zekânın ürünleri olarak tanımlar.[181] Ne var ki edebiyat yaşamına adım attığı dönemde de Dostoyevski yine kendisini

---

178 *Ae.,* s. 23.

179 Hüseyin Kandemir de, "*Dostoyevski'nin İlk Romanı İnsancıklar ve Makar Devuşkin Figürü Üzerinden Küçük İnsan Çözümlemesi*" başlıklı çalışmasında Balzac'ın Dostoyevski üzerindeki etkisinden söz eder ve Dostoyevski'nin edebiyata adım attığı ilk eserin Balzac'tan bir çeviri olmasının etkisini belirttikten sonra 1843 yılının Mart ayında Balzac'ın üç aylık bir ziyaret için Petersburg'a gelmesini de etki alanının içine katarak şöyle açıklar: "*Bu dönemde Rus basınında Balzac'ın günlük yaşam içerisinde, çağdaş şehir ortamında sarayları ve yine aynı ortam içerisindeki barakalar arasındaki kontrastı derin bir şekilde gösteren, bahtsız ve sıkıntı içinde yaşayan insanlara karşı duyulan hisleri yansıtan bir yazar olarak lanse edilmesi Dostoyevski'nin ilk eseri için önemli bir örnek oluşturur.*" Bkz. Hüseyin Kandemir, "Dostoyevski'nin İlk Romanı İnsancıklar ve Makar Devuşkin Figürü Üzerinden Küçük İnsan Çözümlemesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* Sayı 42, Cilt 9, 2016, s. 201-207., Konstantin Moçulski, *Dostoyevski jizn i tvorçestvo,* Paris, Umca Press, 1947, s. 23.

180 Moçulski, *age.,* s. 23.

181 Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar,* s. 12-13.

bir duyumsayamadığı, ait olamadığı farklı bir dünyanın içine girer. Dostoyevski, çağdaşları arasında soylu bir aileden gelmeyen ender yazarlar arasındadır.[182] Dostoyevski'nin babası, yaptığı hizmetlerin karşılığı olarak sonradan soyluluk unvanı alır. Bu durum, onu hem toplumsal ve ekonomik anlamda hem de bu doğrultuda aldığı eğitiminin, yaşantısının yarattığı kişilik bağlamında çevresine yabancı kılmaktadır. Mektuplarında sosyete olarak tanımladığı bu yenidünyaya giriş döneminde, Dostoyevski'nin üzerindeki en büyük yük, yine yoksulluğu olur ve yaratıcılığının hemen her döneminde temel sorunu olan parasızlık ve zaman arasındaki çelişkinin yükü altında ezilir. Onlar gibi rahat değildir ve yaşamını kazanmak için yazması gerekmektedir. Nitekim yazarın henüz daha ilk eserleriyle başlayan para-zaman ikilemine sıkışan yaratıcılığı, tüm yaşamı boyunca onu en çok üzen sorunlardan biri olacaktır.

Dostoyevski'nin edebiyat yaşamına adım attığı kırklı yıllar, Rus edebiyatının Belinski'nin öncülüğünde Doğalcı Okul'un[183] gelenekleri çerçevesinde biçimlendiği yıllardır. Dostoyevski'nin Belinski ile tanışması, aynı zamanda ülkenin toplumsal politik düşünce hareketliliğine de katılması anlamına gelir. 1846 yılında Dostoyevski'nin ilk eseri olan *İnsancıklar*'ın (Bednıye lyudi) yayımlanmasından sonra, yazarın, dünya görüşü ve yaratıcılığında yabancılaşma olgusuna olan yaklaşım bireysel boyuttan, toplumsal düşünce boyutuna geçiş şeklinde ele alınabilir. Ancak bu geçiş, yabancılaşmanın yalnızlık, maddi sorunlar, toplumsal statü ile biçimlenen bireysel boyutunun ortadan kalktığı anlamına gelmez. Genç yazar, içinde yaşadığı gerçekliğin anlamlandırılmasında dönemin düşüncelerinin rüzgârına kapılır ve bu

[182] Joseph Frank, *Dostoyevski Çağının Bir Yazarı,* Çev Ülker İnce, Everest Yayınları, İstanbul, 2016, s. 29.

[183] Doğalcı Okul (Naturalnaya şkola) 1840'lı yıllarda Rus edebiyatında ortaya çıkan 50'li yıllara kadar varlığını sürdüren kuramcısı olarak Belinski'nin, babası olarak ise Nikolay Gogol'ün kabul edildiği bir edebiyat topluluğunu ifade eder. Detaylı bilgi için Bkz. Türkan Olcay, *Rus Edebiyatında Doğalcı Okul,* İstanbul, İ.Ü Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2003.

rüzgâr kendi yaşamının esintileriyle birbirine karışır. 19. yüzyılın ilk yarısı Rus edebiyatında, içinde yaşanılan Rus gerçekliğinin toplumsal ekonomik yapısının bir sonucu olarak görülen toplumsal adaletsizlik, eşitsizlik, yoksulluk gibi temalar öne çıkar. Yoksulluk; savunmasızlık, ürkeklik, ezilmişlik demektir, insanı onurundan mahrum bırakan, onu lüzumsuz bir bez parçasına dönüştüren bir gerçekliktir.[184] Bu doğrultuda edebiyatın yabancılaşan kahramanları öncelikle toplumsal adaletsizliğin, eşitsizliğin, yoksulluğun ezip hiçleştirdiği, âdeta birer nesneye dönüştürdüğü, kendi varoluş ve benliklerine yabancılaştırdığı, içinde yaşadıkları gerçekliğe yabancılaşmış küçük insanlardır. Dostoyevski'nin ilk eseri olan *İnsancıklar* örneğinde ele alacağımız küçük insan teması[185], küçük insanın yabancılaşması bağlamında, yazarın bu dönemde hâkim olan anlayışla arasındaki bağa da ışık tutacak ve ideal toplumsal düzen arayışını anlamlandırmamıza yardımcı olacaktır.

8.1.Küçük İnsanın Yabancılaşması

19. yüzyılın ilk yarısı Rus edebiyatının başlıca temalarından biri olan küçük insan (malenki çelovek) teması, söz konusu dönem Rus gerçekliğinde, öncelikle yabancılaşma olgusunun toplumsal ekonomik yönünü ortaya koyar. Zira küçük insan, içinde yaşadığı toplumsal-ekonomik yaşam koşulları karşısında güçsüz insandır. Bu doğrultuda unvanların ve paranın, gücün simgesi olduğu bir toplumda, güçsüzlük; küçük insanın yabancılaşmasının başlıca nedenidir. Küçük insan temasının

184 Moçulski**,** *age.,* s. 32.

185 Ülkemizde Küçük İnsan Teması üzerine yapılan çalışmalar için Bkz. Türkan Olcay, *"F.M. Dostoyevski'nin İnsancıklar'ı: Küçük İnsan İmgesine Yeni Bir Yaklaşım*" , *Bilge Yayın Tanıtım Tahlil Eleştiri Dergisi,* Sayı- 41, 2004., Tüten Özkaya, *Rus Edebiyatı Üzerine Yazılar,* Ankara, 1997., İ.Murat Çakmakçı, *"Dostoyevski'nin İnsancıklar" Romanında "Sıradan İnsan" Figürü", Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* Sayı - 5, 2008., Kamile Sinem Küçük, "*Rus Resim Sanatında V.G.Perov ve Küçük İnsan İmgesi*", *İdil Sanat ve Dil Dergisi,* C.1. S.1, 2012, S.25-37., Havva Hilal Çelikateş, *19. Yüzyılın İlk Yarısı Rus Edebiyatında Küçük İnsan İmgesi,* İstanbul Ünivetsitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Dostoyevski penceresinden görünümü ise yabancılaşmaya olan yaklaşımının farklı özellikler taşıdığını gösterecektir. 19. yüzyılın ilk yarısında küçük insan temasını ilk ele alan yazar, Aleksandr Sergeyeviç Puşkin'dir (1799-1837). Puşkin, *Merhum Belkin Öyküleri* (Povesti pokoynogo İvana Petroviç Belkina) adı altında yayımlanan, beş öyküden oluşan eserinde, toplumsal yapıda önemli bir yer tutmayan küçük insanları ele alır. Bu öyküler içinde özellikle *Menzil Bekçisi* (Stantsionnıy smotritel) adlı öykünün kahramanı Samson Vırin, küçük insan temasının evriminde önemli bir rol oynar. Vırin'in yazgısı, adaletsiz ekonomik ve toplumsal düzen bağlamına yerleştirilerek ele alınır. Menzil bekçiliği yaparak yaşamını idame ettiren ve kızından başka onu yaşama bağlayan hiçbir şeyi olmayan Vırin, aslında toplumsal-ekonomik koşulların ona dayattığı yabancılaşma duygusundan uzak, sıradan ve mutlu bir yaşam sürmektedir. Ancak kızının tüm hayallerini yıkıp, bir subayla kaçması sonucu yaşamı bir anda alt üst olur ve toplumsal düzenin ona dayattığı yabancılaşma duygusu ile baş başa kalır. Kızını almak için gittiği kapıdan avucuna sıkıştırılan para ile dönmek zorunda kaldığında, toplumsal düzende babalığın, ahlak ve vicdan gibi değerlerin nasıl hiçleştirildiği gerçeğiyle yüzleşir. Bu yüzleşme, yaşamın anlamını yitirmesi duygusu ile derin bir yabancılaşmaya sürükler onu. Bu yabancılaşma içinde kabul edilmediği ve artık kabul de edemeyeceği yaşama gözlerini yumar.

Küçük adam teması, Nikolay Gogol'ün *Palto* (Şinel) adlı öyküsü ile yeni bir evrim kazanır. Öykünün kahramanı Akaki Akakiyeviç Başmaçkin, Samson Vırin ile aynı Rus gerçekliğinin kahramanıdır. Bireysel varlığı toplumsal düzende bir hiç olan Başmaçkin, içinde yaşadığı gerçekliğe yabancılaşmışlığını yaptığı iş ile azaltmaya çalışır. Sayfaları mekanik bir biçimde temize geçirirken, onu çevreleyen ancak kendisini yabancı duyumsadığı bir gerçeklikten, başka bir dünyaya gider âdeta. Ancak bilinçli bir kaçış değildir Başmaçkininki. Dış dünya ile

olan bağları gibi, iç dünyası da zayıf, derinlikten yoksundur. Bu nedenle yabancılaşma duygusunu aşabilecek bir dünya yaratamamaktadır kendisine. Yabancılaşmanın, toplumsal düzenden bağımsız olarak ele alındığında, bir tür anlam ve amaç yokluğu olduğu kabul edilirse, toplumsal düzenin eşitsizliği ve adaletsizliğinin zaten yabancılaşmaya sürüklediği Başmaçkin'in, Samson Vırin gibi onu yaşama bağlayacak bir amacının bulunmayışı, başlıca özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Bu amaç; günün birinde cansız bir nesne, "Palto" olarak ortaya çıkıverir. Başmaçkin, kutsal bir nesne haline getirdiği paltoyu, benliğinin bir parçasına dönüştürür.[186] Ancak bireyselliğini bir palto ile özdeşleştiren Başmaçkin için bu palto; yeni, bütünsel bir yabancılaşmayı da beraberinde getirir. Zira paltosunu yitirdiğinde kendisini de yitirir. Ancak bu yitiş, Başmaçkin'in yabancılaşma ile olan sınavını aşmasını sağlayamaz. Ölümünden sonra Petersburg sokaklarında dolaşan bir hayalet olur. Yabancı olduğu iki dünya vardır artık onun için. Ancak bir hayalet olarak dolaşabilir adalet arayışı yolunda. Çünkü Başmaçkin'in başlıca özelliği, aslında onun yabancılaşmasının da başlıca nedeni olan bireysel bilinç ve onur duygusunun zayıflığıdır.

Küçük insan teması, Dostoyevski'nin ilk eseri olan *İnsancıklar* ile yepyeni bir boyut kazanırken bu eserde ele alınan küçük insanların yabancılaşma olgusu ile olan ilişkileri de yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere farklı bir renge bürünür. Başmaçkin'in yaşamına anlam veren paltosunun yerini, Dostoyevski'nin eserinde araştırmacı Konstantin Moçulski'nin deyimiyle "dâhice bir dönüşümle"[187] canlı bir insan alır. Aslında Dostoyevski'nin küçük insanın evrimine kazandırdığı gerçek dönüşüm, bilinçtir. *İnsancıklar*'ın kahra-

[186] Svetlana İvanovna Yakimova, E.V. Yemets, "*Razvitiye temıy malenkogo çeloveka v proizvedeniyah Russkih klassikov XIX veka*", *Elektronnıye nauçnıye izdaniye Uçeniye zamatki TOGU*, Tom 7, No:3, 2016, s. 27-32.

[187] Moçulski, *age.,* 1947, s. 29.

manı Devuşkin'e acı çektiren yoksulluğu değildir; başkalarının onun yoksulluğunu görmeleri bilincinin yarattığı acıdır. Toplumsal bağlamda değerlendirildiğinde de, Dostoyevski'nin farklı bir bakış açısı sunduğu görülür: Korkunç olan yoksulluk değil; insan onurunun aşağılanmasıdır.[188] Dostoyevski'yi erken dönem yaratıcılığında çağdaşı olan diğer yazarlardan ayıran başlıca özelliği, edebî bir araç olarak başvurulan tip, karakter ve birey ayrımında da ortaya çıkar. Toplumsal ve ekonomik yapının, devlet düzeninin bir parçası olarak gelişen "tip", Gogol gibi yazarların kullandığı başlıca edebî ögedir. Dostoyevski ise çağdaşlarından farklı olarak, tipleri değil; bireyleri irdeler. Sergey Askoldov'un sözleriyle,

> Dostoyevski bireysellikte yaşamın anlamı sorununu ortaya atar ve çözümler. Birey daima gelenekleri ihlal eder ve manevi özgürlüğün yeniden değerlendirilmesi için itiraz eder. Birey, insanın misyonu ve görevi konusunda yeni keşiflerin temel faktörü ve itici gücüdür.[189]

Bu bağlamda Dostoyevski'nin küçük insanın betimine kazandırdığı bireysel bilinç ve onur düşüncesinin temelinin birey kavramında olduğunu söyleyebiliriz. 20. Yüzyılın önde gelen Dostoyevski uzmanlarından Georgi Fridlender, Dostoyevski'nin küçük insanlarının yaşamlarının birbirine karşıt iki kökenin birliğine dayandığını dile getirir: Maddi yoksulluk-manevi zenginlik, büyük bir yoksunluk karşısında görülmemiş bir cömertlik- yaşamın kabalığı karşısında duyguların şiirselliği.[190] Bu bağlamda Dostoyevski'nin toplumsal

---

188 İ. Mişin, *Dostoyevski i zarubejnıye pisateli (Osnovnıye problemıy tvorçestva, traditsii i novatorsvo),* Rostov-na-Donu, Pedagogiçeski institut, 1974, s. 9.

189 Sergey Askoldov, *"Religiozno-etiçeskoye znaçeniye Dostoyevskogo", F.M. Dostoyevski 1881-100-1981*, London, Overseas Publications interchange limited, 1981, s. 31-59.

190 Georgi Mihayloviç Fridlender, *Realizm Dostoyevskogo,* Moskva, İzdatelstvo nauka, 1964, s. 59.

ekonomik temelli yabancılaşma olgusunun karşısına, manevi yabancılaşma olgusunu çıkardığını ve böylece yabancılaşmanın temellerini, toplumsal ekonomik değerlerle açıklamadığını, bu temelleri görmezden gelmeden, alt nedenler olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Nitekim Devuşkin'i yabancılaşma duygusuna sürükleyen gerçekler bir taraftan ekonomik, toplumsal, diğer tarafta manevi olmak üzere iki temelde ele alınabilir. Devuşkin'in 8 Nisan'da kaleme aldığı ilk mektubu, bu iki temelin karşıtlığı içinde Dostoyevski'nin maneviyatı öne çıkarmasını gösterir. Devuşkin'in bu mektubunda içinde yaşadığı gerçekliğin tüm kabalığı ve yoksulluğuna rağmen, mutlulukla kaleme alınmış satırlarla karşılaşılır. Bir odaya bile sahip olmayan ancak mutfağın bir bölmesinde yaşayan Devuşkin, içinde yaşadığı bu bölmeyi, büyük bir sevecenlikle, olumlu yanlarını görerek anlatır:

> Ben mutfakta oturuyorum, daha doğrusu şöyle: Mutfağın yanında (önce şunu söylemeliyim, mutfağımız temiz, aydınlık, çok hoş bir yerdir). Mutfağın yanında küçük mütevazı bir oda var. (…) Üç pencereli oldukça geniş mutfaktan, özel durumlarda kullanılmak üzere tahta perdeyle bir yer ayrılmış. Hayli geniş bir oda bu, penceresi bile var. Anlayacağınız, bir çeşit konfora sahip… İşte benim köşem burası. (…) Gerçi mutfakta, bölme gerisinde oturuyorum ama önemi yok bunun. Hiç değilse biraz uzağım o gürültüden.[191]

Eserde küçük insanların yabancılaşmasına ekonomik toplumsal düzen bağlamında yaklaşımın en dramatik biçimi, memur Gorşkov ailesi ile betimlenir. Bu ailenin yaşadığı yoksulluk sınırı, küçük insanın yaşayabileceği en son sınırdır. Devuşkin bu sınırı şöyle betimler:

[191] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *İnsancıklar,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 14.

> O kadar perişan bir halleri var ki! İçeride hiç kimse yokmuş gibi en küçük bir ses gelmiyor odalarından. Çocukların bile sesi çıkmıyor. Çocuk dediğiniz arada bir de olsa coşar, oynar. Bunlarda o da yok. Hiç iyiye işaret değil bu.[192]

Bu yoksulluk sınırında, çocuklar bile dünyaya çocuk gözleriyle bakmayı beceremezler, çocuklara dahi yer olmayan bir dünyadır burası. Gorşkov, uğradığı bir haksızlık yüzünden hem işini hem de onurunu kaybetmiştir. Davayı kazandığında hem adı temize çıkar hem de tazminat almaya hak kazanır. Ancak Gorşkov'un kazandığı paradan daha çok, adının temize çıkmasına sevinmesi, onun da Devuşkin ile aynı yaşam duyumsayışına sahip olduğunu gösterir. Nitekim Gorşkov'un davayı kazandığında sevincinden anlaşılmayan sözcüklerinden tek duyulan şu sözler olur: "*Gururum benim, lekesiz adım, çocuklarım*"[193] *İnsancıklar*'ın bir diğer küçük insanı, Devuşkin'in mektuplarının alıcısı olan Varvara Dobroselova'dır. Bu iki küçük insanın başlıca farklılığı, farklı dünya görüşüne sahip olmalarında ortaya çıkar. Devuşkin bir hayalperest, Varenka ise realisttir. Devuşkin, katlanmak zorunda olduğu yoksulluğu mutluluktan önemsemezken, Varenka, kendine sunulan mutluluğun bedellerinin bilinciyle katı bir realist olarak karşımıza çıkar ve Devuşkin'in bu hayalperest duygusallığına sitem eder. Oysa Devuşkin, içinde yaşadığı gerçeklikle gerçekten uzlaşma içindedir, çünkü yaşamının bir anlamı vardır. İşyerine gittiğinde her şeyin kül rengine bulandığı bir dünyanın içinde bulsa da kendini, kendi küçük dünyasında kanaatkâr ve mutludur:

> Öyle titiz bir insan değilimdir ben, kanaatkârımdır, şimdikinden güzel de hiçbir zaman yaşamadım. (…) Karnım tok, üstümde

192 *Ae.*, s. 26.
193 Dostoyevski, *İnsancıklar,* s. 141.

> başımda var, ayaklarım da çıplak değil. Daha ne istiyorum! Kont soyundan gelmedim ki daha çoğunda olsun gözüm![194]

Devuşkin yaşadığı evi betimlerken "*serçe yaşamıyor bizim evde*"[195] sözlerini kullanır. Ancak ne serçelere ne de çocuklara yaşamın yer olmadığı bir dünya betimlenirken isyana dair bir kıvılcım bile hissedilmez. Yabancılaşmanın ona acı veren tarafı, toplumsal ekonomik koşulların yarattığı fiziksel acılar değil; manevi acılardır. Yarı aç, yarı yok yaşamak, yırtık çizmelerle işe gitmek, mekanik bir biçimde her gün sayfaları temize çekmek değildir ona acı veren; insanların bakışları, alayları, gözleriyle ötekileştirmeleri, dışlamalarıdır. Devuşkin'in sadece bu konudaki konuşmalarında isyan kıvılcımları parıldar:

> Hoşlanmıyorlar hiçbir şeyimden. Onların istediği gibi olmalıymışım! Kendimi bildim bileli bu böyle sürüp gider. Alıştım artık. Her şeye alışırım ben. Çünkü sessiz, uysalım, küçük bir insanım. Ama ne isterler benden anlamadım gitti! Kime ne kötülüğüm dokundu! Birisinin rütbesini mi aldım elinden? Büyüklere birisini mi gambazladım? Terfi mi istedim? Dolaplar mı çevirdim?[196]

Nitekim Devuşkin, Varenka'nın ona yük olmamak adına başkalarının yanında çalışma isteğine karşılık, yabancılaşma duygusunu en iyi kendisinin bildiğini söyler ve şu sözlerle anlatır yabancı olmanın ne demek olduğunu:

> Yabancı ne demektir bilmiyorsunuz daha galiba? Onu bana sorun da anlatayım size. Bilirim ne demektir yabancı anacığım, hem de çok iyi bilirim. Ekmeğini yedim… Kötüdür

194 *Ae.,* s. 20
195 *Ae.,* s. 24.
196 *Ae.,* s. 62.

> Varvaracığım, o kadar kötüdür ki yürekceğiniz dayanamaz. Azarlamalar, iğneli sözler, hor bakışlar, parçalar o duyarlı yürekçeğinizi.[197]

Devuşkin yabancı olmanın dayanılmaz yükünü betimlerken, yabancı olmamak için nesneler dünyasının hâkimiyetine hapsedildiğini dile getirir:

> Aslını ararsanız kendim için üzülmüyorum. Dondurucu soğukta paltosuz yalın ayak da dolaşabilirim. Ne yapayım, katlanırım. Uysal, küçük bir insanımdır. Ama el âlem ne der? Düşmanlarım, dilleri zehir saçan o canavarlar daireye paltosuz geldiğimi görünce neler söylemezler! İnsan paltoyu belki çizmeyi bile başkaları için giyer. Çizmeye gururumu ve adımı korumak için ihtiyacım var anacığım.[198]

Joseph Frank'a göre Gogol ile karşılaştırıldığında, Dostoyevski'nin küçük insanın betimine kazandırdığı en önemli yenilik, yaşama yukarıdan değil; aşağıdan bakmasıdır.[199] Nitekim Dostoyevski, aşağıdan yani içlerinden biri olarak baktığı bu yaşamda, Devuşkin aracılığıyla bu yaşamlara böylesine yukarıdan bakılmasına, böylesine ortadan dalınmasına şiddetle karşı çıkar:

> Demek bundan böyle insan sakin köşesinde atasözünün dediği gibi kimsenin etlisine, sütlüsüne karışmadan yaşayamayacak! Gelip evinde nasıl yaşadığına, iyi bir yeleği olup olmadığına, gerekli iç çamaşırlarının bulunup bulunmadığına, çizmeleri var mı yok mu, varsa içleri neyle kaplı ona; ne yediğine, ne içtiğine, ne yazdığına bakacaklar demek! Olur mu öyle şey anacığım? Söz gelişi beni alalım; yolun biraz

197 *Ae.,* s. 80.
198 Dostoyevski, *İnsancıklar,* s. 108.
199 Frank, *age.,* s. 105.

> bozuk olduğu yerde çizmelerimi sakınarak parmaklarımın ucuna basa basa yürürüm. Falanın para sıkıntısı çektiğini, çay içmeye bile para bulamadığını yazmanın ne âlemi var? Sanki herkes çay içmek zorundaymış da! (…) Neye yarar böyle şeyler? Okuyuculardan biri bunu okuyunca bana bir palto mu yaptıracak, bir çift yeni çizme mi alacak? Hayır, Varvaracığım, bunu bırak, üstelik öykünün sonunu ister.[200]

Devuşkin, küçük insanların yaşamlarının hiçleştirilmesine böylesine karşı çıkıp, umutsuzluğa ve öfkeye kapılırken, Ekselansları ile yaşadığı bir olayla yeniden bir umuda tutunur. Devuşkin'in yazdığı bir yazının yanlışlığı dolayısıyla ekselanslarının onu çağırması ve sonrasındaki olayları anlattığı 9 Eylül tarihli mektubu, hem Dostoyevski'nin yabancılaşmaya olan manevi yaklaşımını anlamlandırmamız hem de dönemin küçük insanının betimine yönelik eleştirilerini anlamamız bakımından büyük bir önem taşır. Devuşkin, Ekselanslarının karşısına çıktığında, korkudan dizleri titremektedir, yazıyı yanlış yazdığı için azarlandığı sırada, sıkıntıdan farkında olmadan asıldığı düğme ki zaten incecik bir iple tutunan son düğmedir, koparak yuvarlana yuvarlana Ekselanslarının ayaklarının dibine düşer. Sonunun geldiğini düşündüğü anda, yarı kendini kaybetmiş halde konuşulanlardan sadece, "*kötü bir davranışı görülmemiştir efendim, aylığı da pek düşük değildir*" sözlerini duyar. Tam da *Palto*'nun sonunu eleştirdiği gibi olması gereken olmuştur: hakkında iyi bir memurumuzdur sözünün söylendiğini duyması, onun için bir umuttur. Demek ki hayat; sadece nesnelerin, paranın, gücün hâkimiyetinde değildir. Nitekim Ekselansları yazıyı yeniden yazmasını rica edip, cüzdanından bir yüz ruble çıkararak Devuşkin'e uzatıp, elini sıktığında, Devuşkin'in umudu bir gerçekliğe dönüşür. Devuşkin için

[200] Dostoyevski, *İnsancıklar,* s. 86-87.

burada önemli olan verilen para değil; Ekselanslarının elini sıkmasıdır ve bu olay onu yeniden hayata döndürür.

> Elimi, evet, bu değersiz elimi tuttu, sıktı. Doğru söylüyorum, kendisinin dengi bir generalin elini sıkıyormuş gibi sıktı elimi. (…) Benim için o yüz ruble ekselanslarının elimi, şu silik, sarhoş adamın elini sıkması kadar değerli değildir! Kendimi buldurdu bana bu el sıkış. Ekselansları bu davranışlarıyla yeniden hayata döndürdü beni.[201]

Ne var ki onur mücadelesinde toplumsal adaletsizliğin maddi boyutuna değil; manevi boyutuna, insanı derin bir yabancılaşmaya sürükleyen insanın hiçleştirilmesine isyan eden Devuşkin, Ekselanslarının elini sıkması ile simgelenen varoluşsal zaferini, ancak Varenka ile sürdürebilecektir. Zira Devuşkin, bu yaşananlardan önce de her şeye rağmen yaşama tutunmakta, yabancılaşmanın karşısında yaşamına sevgi ile bir anlam bulmaktadır. Ancak Varenka'nın tüccar Bıkov ile evlenme kararını duyduğunda, asıl isyanı patlak verir ve kendisinden önce hiçbir küçük adamın sormaya cesaret edemediği bir sorgulamaya girişir: Nedir Varvara'yı bu kararı almaya iten gerçekler? Bay Bıkov'un zenginliği, aldığı eşyalar mıdır? Devuşkin son mektubunda birbiri ardına bu soruları tekrarlar ve sonunda kendisi cevap verir. Nesneler sadece birer bez parçasıdır, asıl önemli olan insan hayatıdır ve onun hayatına anlam veren bu hayat ellerinin arasından kayıp gitmiştir. Bu bağlamda Dostoyevski'nin küçük insan temasını ele alış biçimi doğrultusunda yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımının toplumsal ekonomik temelleri göz ardı etmediği, ancak daha ziyade bu temellerin bireysel, psikolojik boyutu ile ilgili olduğu görülür. Nitekim Devuşkin, binlerce rublenin hayali ile değil; Varenka'ya aldığı

[201] Dostoyevski, *İnsancıklar,* s. 134.

kına çiçeğinin saksısını camın kenarında görmenin, böylece karşılıksız, sevgi ve birliğe dayalı insani ilişkilerin, insanların birbirini anladığı, ötekileştirmediği, sağır kalabalıkların yok olduğu bir yaşamın hayali ile yaşar. Yazarın yabancılaşmaya olan bu yaklaşımı, hayatını idame ettirmeye yetecek kadar parası, hatta bir uşağı olan Golyadkin'in yine de ikiye bölünmeye dek varacak olan yabancılaşma sürecini ele aldığı *Öteki* (Dvoynik) adlı eserinde çok daha açık bir biçimde ifade bulur.

8.2. Yabancılaşmanın *Öteki*'nden Görünümü

Dostoyevski'nin erken dönem yaratıcılığında yabancılaşma temasının en açık biçimde duyumsandığı eserlerden biri *Öteki*'dir. *Öteki*'nin yabancılaşmış kahramanı Yakov Petroviç Golyadkin, Dostoyevski'nin yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımında toplumsal, ekonomik nedenler ile bireysel, psikolojik nedenler arasında yaptığı vurguda, yepyeni bir aşamayı temsil eder. Bu yeni aşama, kahramanın psikolojik sağlığı ile de desteklenerek, yabancılaşmış benliğin parçalanması biçiminde karşımıza çıkar. Eser, kahramanın uyanması ancak rüyada mı, yoksa gerçekte mi olduğunu tam olarak anlayamaması ile başlar. Kısa bir süre sonra gerçeklikle olduğunu duyumsayan Golyadkin, yine de gözlerini kapatıp, rüyada olmayı tercih eder. Bu durum, Golyadkin'in yabancılaşma ile olan mücadelesinin ilk işaretidir. Nitekim Golyadkin, tüm öykü boyunca rüya ile gerçeklik arasında bir sınırda dolaşır ve gerçeklikten kaçış adına gözünü açtığında hissettikleriyle hırsla yeniden kapatır gözlerini. Golyadkin, toplumsal yaşamda kendisine bir yer edinmeye çalışan dokuzuncu dereceden bir devlet memurudur. Ancak içinde yaşadığı toplumsal düzenin hiyerarşik ve bürokratik yapısı, kendini gerçekleştirmesinin önünde duran en büyük engeldir. Kendini gerçekleştirme, kişinin kendisini birey olarak var kılmasına yönelen insanın bilinçli faaliyetidir. Bunları gerçekleştirme yeteneği veya imkânlarının olmaması durumu, kişinin kendine yabancılaşmasının

başlıca nedenini oluşturur.[202] Golyadkin, büyük çarkın küçük, görünmez bir vidası, akmakta olan yaşamda sıradan bir gölgedir. Araştırmacı Moçulski, Golyadkin'in sıradan bir gölge olduğu yaşamda, ikiye bölünmeye dek varacak olan derin yabancılaşma duygusunu yaratan toplumsal durumu şu sözlerle betimler:

> Golyadkin devlet makinesinin küçük bir vidası kadar yer kaplamaktadır hayatta. Memurlar kalabalığında bir kum taneciğidir. Nikolay yönetiminin bürokratik düzeni bireyselliği ezip yok etmektedir. Devlet sadece numara ve unvanları tanımakta, kişileri, bireyleri tanımamaktadır. İnsani değerler şeması unvanlar şeması ile yer değiştirmiştir. Tüm memurlar birbirine benzemektedir, memurların anlamlarını içsel yapıları, onurları, meziyetleri değil, dışsal yapıları, konumları ve görevleri belirlemektedir. İnsanlar arasındaki ilişkiler mekanikleşmiş, insanlar âdeta nesnelere dönüşmüşlerdir.[203]

İnsanların nesnelere dönüştüğü ve nesneler dünyasının hâkimiyetinde hiçleşip yabancılaştığı bu dünya, Devuşkin'in de içinde yaşadığı dünyadır. Ancak Devuşkin ve Golyadkin aynı dünyanın, farklı insanlarıdır. Golyadkin, Devuşkin gibi nesneler dünyasında yaşamına anlam veren bir değer bulmak yerine bu dünyanın kölesi olmuştur farkına varmadan. Nitekim Golyadkin'in uyandığında ilk yaptığı işlerden biri, cüzdanındaki paraları kontrol etmesidir. Para; onun için bir güç simgesi, yabancılaşma duygusunun yarattığı güçsüzlüğü aşmasını sağlayacak bir araçtır. Bu doğrultuda eserde birbirine karşıt ve düşman iki dünya, ana kahramanın yazgısını ve bilincini belirleyen, birbirine karşıt iki değerler sistemi yaratılmıştır. Birinci dünya; toplumsal hiyerarşinin neredeyse en üst basamağında yer alan insanların

---

202 Marina Aleksandrovna Sigareva, *Formıy Otçujdeniya i puti ego preodoleniya v sovremennom obşestve,* Mahaçkala, İzd. Piyatigorski gosd. universitet, 2006, s. 77-78.

203 Moçulski, *age.,* s. 43.

dünyası ve bireyin kendini gerçekleştirmesi için tüm olanakların sağlandığı dünyadır. Bu toplumun kendi yasaları, kendine özgü değerler sistemi vardır. Eserde bu dünya Berendeyeva'ların evi ile sembolleştirilir. İkinci dünya; birinci dünyaya yabancı olan Golyadkin'in ait olduğu, gerçekliğinin reddi imkânsız olan dünyasıdır.[204] Nitekim kahramanın ikiye bölünmesi, bu iki dünyanın temas ve çarpışması sonucunda gerçekleşir. Golyadkin'in ikiye bölünmesi, tıpkı benliğinin düzalizmi gibi ikili bir anlama sahiptir. Bu bölünme, bir taraftan Golyadkin'in kabul etmediği, yabancılaştığı düzene karşı bir başkaldırıdır. Kendi benliği çerçevesinde, yaşadığı toplumsal düzendeki insanları, ilişkileri, tüm gerçekliği, şiddetle eleştirir ve kendisinin böyle olmadığını haykırır. Ancak Golyadkin'in bölünmesinin bir diğer anlamı, gereklilik olarak karşımıza çıkar. Öteki olmaktan kurtulması için olduğu gibi olmaması, yabancılaşması gerekmektedir. Golyadkin'in benliğini ilk inkârı, kupa arabası ile yola çıktığı gün yaşanır. Arabasıyla Nevski caddesine doğru yol alırken, önce iş arkadaşları ile karşılaşır. Toplumsal statüleri nedeniyle bu karşılaşmanın yarattığı huzursuzluğu çabuk atlatırken, bir anda şef yardımcısının arabasıyla yan yana geldiğinde, Golyadkin: "*Evet, bu ben değilim, ben değilim, o kadar*"[205] sözleriyle selam veremediği için kendini rahatlatmaya çalışır. Ancak üzerinde duyumsadığı psikolojik baskı, benliği ile olan savaşı, onu sandığından çok daha fazla yorar. Bu an, Golyadkin'in benliğiyle ilk keskin çatışma anı, gerçekliği ilk reddettiği andır ve Golyadkin, bu anın üzerinde bıraktığı güçlü etkinin farkındadır. Nitekim davet edildiği akşam yemeğine gitmeden önce Doktor Krestyan İvanoviç'e uğrar. Golyadkin'in buradaki tüm davranışları ve sözleri onun herkes gibi biri olduğunu kanıtlama çabalarını yansıtır:

---

[204] Albert Kovaç, *Poetika Dostoyevskogo,* Moskva, İzdatelstvo Vodoley publishers, 2008, s. 85-86.

[205] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Öteki*, Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 11.

> Golyadkin hızlıca kendi yaşamının başkalarından farklı olmadığını, durumundan yakınmadığını, herkes gibi eğlendiğini, elbette tiyatroya gittiğini çünkü herkes gibi onun da para durumunun iyi olduğunu, gündüzleri görevde akşamları evinde olduğunu, bir sıkıntısının bulunmadığını anlatır. Bu arada başkalarından geri kalan bir yanının olmadığını, kendi evinde oturduğunu, ayrıca Petruşka adında bir uşağının da olduğunu laf arasına sıkıştırır.[206]

Ancak konuşmanın sonunda gerçek benliğini, öteki olan benliğinin yaşamını, kişiliğini, duygularını açıklar. Bir taraftan herkes gibi olmak isteyen, hatta herkes gibi olduğuna başkalarını da inandırmak isteyen Golyadkin yer alırken diğer taraftan onlar gibi olmadığını kendi sözleriyle ele veren Golyadkin vardır:

> Ben, Krestyan İvanoviç, sükûneti seviyorum, sosyetenin gürültüsünü değil. Size nasıl anlatsam, (…) Yüksek sosyetede çizmelerinizle döşemeleri cilalamanız, parlatmanız gerekir. Orada sizden bunu istiyorlar efendim, ayrıca imalı sözler etmelisiniz… Karşınızdakini iyi pohpohlamayı bilmelisiniz… Orada silahlarınız bunlardır işte. Gelgelelim böyle silahlarım yoktur benim. (…) Bu çeşit şeylere yetenek yok bende, hiçbir zaman da olmadı. Sade, sıradan bir insanım ben, çekici bir yanım da yoktur.[207]

Nitekim Rus araştırmacı Moçulski de, Golyadkin'i Dostoyevski'nin yeraltı adamının ilk örneği olarak tanımlayarak onun temel sorununun bir taraftan kimsenin ona dokunmadığı bir yaşam sürmek isterken, diğer taraftan ise kimsenin ilgisini çekmemek için herkes gibi olmak istediği[208] olduğunu

[206] *Ae.,* s. 17.
[207] Dostoyevski, *Öteki*, s. 17.
[208] Moçulski, *age.,* s. 43.

belirtir. Golyadkin'in doktor ile yaptığı görüşme, tüm yaşanacakların âdeta bir ön anlatımıdır. Golyadkin doktora "*Çift kişilikli insanlardan hoşlanmıyorum. İftiradan ve dedikodudan nefret ediyorum. Ben maskeyi yalnızca maskeli baloda takarım. Her gün maskeyle dolaşmam insanların arasında*"[209] sözleriyle aslında kendine dair duyumsamalarını, bilinçaltından geçenleri dışa vurur. Ancak Golyadkin'in yabancılaşmış bilinci, kendisine ait düşünceleri sanki kendisinin değilmiş de düşmanları yüzünden kafasına üşüşen düşüncelermiş gibi aktarır. Nitekim Golyadkin, etrafının onu mahvetmek isteyen düşmanlarla kuşatılmış olduğuna sonsuz bir inanç duymaktadır. Aslında Golyadkin'in düşmanı, kendi bilincidir. İçinde yaşadığı ancak eleştirdiği toplumsal yaşamın bir parçası olmuş olmasıdır. Yabancısı olduğu, uyum sağlayamadığı öteki dünyanın silahlarından söz ederken aslında eleştirdiği değerlere kendisini çoktan kaptırmıştır. Ancak henüz bu durumu kabule hazır değildir. Öteki dünyanın gücünün simgesi olan para, onun için bir haz nesnesi haline gelmiştir öyle ki Golyadkin, zarar edeceğini bildiği halde, sabah yataktan kalkar kalmaz baktığı paralarını bozdurur ve cüzdanının şişkinliğinden haz alır. Ancak Golyadkin davranışlarıyla öteki dünyanın insanı olmaya ne denli yaklaşırsa, saldırganlığı ve eleştiri gücü de o kadar artar. Şişkin cüzdanı ile bir lokantada yemek yedikten sonra karşılaştığı iş arkadaşlarına âdeta kendini temize çıkarmak ister gibi bir söylev çeker:

> Bazı insanlar vardır baylar, dümdüz yollarına giderler, sağa sola sapmayı sevmezler, yalnızca maskeli balolarda maske takarlar. Bazı insanlar da vardır, insanın yaradılışının asıl amacının yalnızca döşemeleri çizmeleri ile daha iyi cilalamak olmadığını bilirler. Öyle insanlar vardır, baylar, pan-

[209] Dostoyevski, *Öteki,* s. 18.

> tolonları üzerlerine güzel oturuyor diye mutlu olduklarını, yaşamlarının eksiksiz olduğunu söylemezler. Nihayet, boşuna koşuşturup durmayı, onun bunun önünde yaltaklanmayı, en önemlisi de baylar, hiç de istenmedikleri yerlere burunlarını sokmayı sevmeyen insanlar vardır.[210]

Golyadkin'in iki dünya arasındaki gelgitleri, bir türlü iki dünyaya da ait olamaması sonucu parçalanma süreci, günün sonunda velinimeti yüksek derecede devlet görevlisi Berendeyef'in biricik kızı için düzenlenen doğum günü partisine alınmaması ile tamamlanır. Golyadkin artık kendini yabancı duyumsadığı bu dünyada bir adım öteye geçer ve yok olmak ister. Başka bir ifade ile Golyadkin'n varoluş savaşı biçim değiştirir ve yok oluş isteğine bırakır yerini. Bu yok oluş isteği, beraberinde bir doğuşu, bölünmeyi getirir ve gecenin sonunda bölünme, bütünsel olarak gerçekleşirken benliğine, ruhuna yabancılaşan Golyadkin, bütünsel olarak parçalanır. Bir yanı veya gerçek Bay Golyadkin, onun kendisidir, içinde yaşadığı gerçekliğe yabancılaşmış olan Golyadkin'dir. Diğer yanı, ikizi veya küçük Bay Golyadkin ise öteki olmaktan kurtulması için yabancılaşmış benliğinin ürettiği, kendi öz benliğine yabancı olan, ancak toplumsal beklentilere cevap veren Golyadkin'dir. İki Golyadkin arasındaki farklar, kahramanın kendine yönelik eleştirilerini de içeren bir serzenişle şöyle aktarılır:

> Bay Golyadkin'in kendisiydi, şu anda onun karşısında ağzı bir karış açık, kalem elinde donup kalakalmış, oturan Bay Golyadkin değildi; dairede şef yardımcısı olan Bay Golyadkin değildi; kalabalığın arasına karışmayı, orada kaybolmayı çok seven Bay Golyadkin değildi; nihayet, her tavrıyla sanki "Bana dokunmayın, ben de size dokunmayacağım" veya "Dokunma-

[210] Dostoyevski, *Öteki*, s. 31.

> yın bana, ben size dokunmuyorum ki," diyen Bay Golyadkin değildi. (...) Hayır, başka, bambaşka bir Bay Golyadkin'di bu, ama aynı anda tıpatıp kahramanımız Bay Golyadkin'e benzeyen, aynı boyda, aynı yapıda, aynı kıyafetli, saçları aynı biçimde dökük. (...) Sözün kısası, tam benzerlik için hiçbir şeyi, kesinlikle hiçbir şeyi eksik olmayan bir Bay Golyadkin.[211]

Ancak Golyadkin'in içinde yaşadığı ve bütünsel bir yabancılaşma dünyası olarak tanımlanabilecek, kimsenin birbirinin yüzüne bakmadığı, ruhuna dokunmadığı, nesnelerin yüzlerinin olmadığı, insanların birer nesneye dönüşerek yabancılaştığı bu dünyada, Golyadkin'in ikizi ile yer değiştirmesi kimseyi şaşırtmaz. Golyadkin'in yabancılaşmış, hasta bilinci öteki, küçük Bay Golyadkin'i öncelikle kendisinden kötü durumda yoksul biri olarak kabul eder. Ondan maddi olarak aşağıda birinin yaşam hikâyesini dinlediğinde, onun zararsız biri olduğunu düşünür ve öfkesi yumuşar. Ancak bundan sonra gelişen olaylar, onun için trajik sona doğru giden merdiven işlevi görürler. Golyadkin'in ikizi, parçalanmış benliği, küçük Bay Golyadkin, asıl Golyadkin'in yapmak isteyip de yapamadığı her şeyi yapmaktadır: İyi bir memur, sevilen bir iş arkadaşı, iletişimi güçlü, saygı duyulan bir insandır. Bastırılan benliğin öteki olarak Golyadkin'in karşısına çıkışı, yaşamını yeniden sorgulamasına, ancak başarısızlığını kabul etmeme duygusunu güçlendirir. Golyadkin'in, küçük Bay Golyadkin'in davranışları karşısında "*Bir bez parçası, bir paçavra değilim ben*"[212] sözleri onu yabancılaşmaya ve yabancılaşmadan parçalanmaya dek götüren sürecin gerçek nedenini de ortaya koymaktadır. Golyadkin, kendisini öteki eleştirisiyle haklılaştırmaya çalışır sürekli. Küçük Bay Golyadkin'i eleştirerek, olumsuzlama yöntemiyle kendine yabancılaşmasını da aşmaya çalışır. Ona göre

[211] Dostoyevski, *Öteki*, s. 68-69.
[212] Dostoyevski, *Öteki*, s. 105.

küçük Bay Golyadkin "*Kırıtkan, iğrenç biri… Tam bir alçak, yerinde duramayan, yılışık, yaltakçı*"[213] biridir.

Aslında Golyadkin, toplumun ondan beklentileri konusunda pek çok açıdan yanılmaktadır. Evet, içinde yaşadığı toplumsal yapı, paranın ve unvanların egemenliğindeki bir toplumdur. Ancak Golyadkin de eleştirdiği bu toplumun bir parçası olmuştur farkına varmadan. Toplumun beklentisi aslında onun da beklentisidir. Güç istencine kapılan Golyadkin, bu istencin simgesi olarak soylu ve zengin bir aile olan Berendyeyev ailesinin kızı Klara Olsufyevna'yı seçer. İkiye bölünmesinin tam da Klara'nın doğum günü için gittiğinde içeri kabul edilmemesinden sonra gerçekleşmesi de bu düşünceyi desteklemektedir. Albert Kovaç, bu eserde Dostoyevski'nin özgünlüğünü belirleyen şeyin, insanın kendini gerçekleştirmesini, bireyselliğini gerçek insani değerler dünyasına düşman dünyadan alınan sahte araçlarla belirlemeye, ifade etmeye çalışmasının trajedisini gösteren ilk kişi olması olduğunu dile getirir.[214]

Dostoyevski, *İnsancıklar*'da olduğu gibi *Öteki*'nde de yoksul insanın onurunu ve mutlu olma hakkını ele alır. Ancak bu eserde, bu temaya olan yaklaşım, farklı bir renk kazanır. Öteki, toplumsal düzenin küçük insan üzerindeki öldürücü etkisinin başarılmış halidir. Zira Golyadkin, Devuşkin kadar yoksul değildir, güzel bir dairesi, parası, hatta uşağı vardır, küçük bir memur değil; şef yardımcısıdır. Onları ayıran temel fark, Devuşkin'in öz saygı isteği ile yoksullukla mücadelesinin, Golyadkin de güç istencine dönüşmüş olmasıdır. Nitekim araştırmacı Valeri Kirpotin'e göre Dostoyevski *Öteki* adlı eserinde ilk defa tamamen kendine odaklı yok edici tutkular üzerinde düşünür. Araştırmacıya göre *Öteki*'nin antropolojik anlamı, *İnsancıklar*'ın

213 *Ae.,* s. 111.
214 Kovaç, *age.,* s. 101.

antropolojik anlamının karşısında yer almaktadır.[215]

Bu eserde yer alan ikiye bölünme, parçalanma teması ahlaki niteliklerin eksikliği veya yokluğu nedeniyle bireyin yok oluşunun, bütünselliğini yitirmesinin bir sonucudur. Bozulmuş kişilik, sadece kişiliğin yok olması ve kahramanın yaşam yolunun çöküşüyle sonuçlanan, kendi bütünsel yabancılaşmasını, yalnızlığını yeniden üretebilir. Bir diğer araştırmacı Nina Tonkih, bu parçalanmışlık sürecini, bir taraftan ahlaki niteliklerin yokluğunun bir sonucu olarak değerlendirirken diğer taraftan da içinde yaşanılan toplumsal-politik gerçekliğin ürettiği bir olgu olarak görür.[216] İgor Yevlampiyev'e göre ise Golyadkin'in sorunu, bütünüyle onu çevreleyen dünya ve insanlarla olan ilişkilerindeki çelişkilerle alakalı değildir; kahramanın bilincinin içsel trajedisidir.[217] Nitekim Golyadkin'in Devuşkin ile karşılaştırıldığında sahip oldukları, Dostoyevski'nin ilk olarak Devuşkin ile başlattığı yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımında toplumsal ekonomik nedenlerden çok, bireysel, psikolojik nedenlerin ağırlığına yaptığı vurguyu yeniden gözler önüne sermektedir.

---

215 Valeri Yakovleviç Kirpotin, *F.M. Dostoyeski tvorçeski put (1821-1859),* Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1980, s. 295.

216 Nina Tonkih, *İstoriya evolyutsiya sotsialno-politiçeskih vzglyadov F.M. Dostoyevskogo,* Voronej, Rossiiski gosd. torgovo-ekonomiçeski uni., 2005, s. 45.

217 İgor İvanoviç Yevlampiyev, *Filosofiya çeloveka v tvorçestve F. Dostoyevskogo (ot rannıyh proizvedeni k bratyam Karamazovıym),* S. Petersburg, İzd. RHGA, 2012, s. 117.

9. SLAVCI VE BATICI TARTIŞMALAR EKSENİNDE DOSTOYEVSKİ'NİN YABANCILAŞMA OLGUSUNA YAKLAŞIMI

Dostoyevski'nin edebiyat yaşamına adım attığı 40'lı yıllar ve genel olarak 19. yüzyılın ilk yarısında yabancılaşma olgusu, detaylı olarak açıkladığımız üzere Batı medeniyeti karşısında Rusya'nın geri kalmışlığı veya Rusya'nın özgün gelişim yolunun takip edilmesi çerçevesinde değerlendirilen bir olgudur. Dostoyevski'nin ise bu dönemde hâkim olan Slavcı ve Batıcı düşüncelerle ilgili görüşlerini ele aldığı doğrudan bir çalışması olmamakla beraber, 1847 yılında yayımlanan *Petersburg Yıllığı* (Petersburgskaya letopis) adlı çalışması, genç yazarın kaleme aldığı düşünceler bağlamında, bu tartışmalardaki konumunu anlamamız bakımından önemli bir eser niteliği taşımaktadır. Dostoyevski'nin 1846 yılında *İnsancıklar*'ın yayımlanmasından sonra başlayan ve 1849 yılında tutuklanmasına dek süren, erken dönem yaratıcılığı ve dünya görüşünün oluşmasında, Batıcı düşüncenin başlıca temsilcilerinden biri olan Belinski'nin ve Belinski çevresinden ayrıldıktan sonra katıldığı, Petraşevski çevresinin güçlü bir etkisi olduğu genel kabul gören bir düşüncedir. Bu bağlamda yazarın erken dönem dünya görüşünü anlamlandırırken, bu iki çevre ile olan etkileşimi göz önünde tutulacaktır. Dostoyevski'nin *Bir Yazarın Günlüğü*'nde (Dnevnik pisatelya) kaleme aldığı düşüncelerinden yola çıkarak, Belinski ile henüz tanışmadan, düşüncelerini bildiği ve çalışmalarını okuduğu görülmektedir.[218] Bu etkileşime yabancılaşma olgusu çerçevesinde yaklaştığımızda, Dostoyevski için yabancılaşmanın, tıpkı Belinski gibi toprak köleliğine dayalı mutlakıyet düzeninde insanın köleleştirilmesi, bireyselliğini hayata geçiremiyor olması anlamına gelmesi ve

[218] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü* Cilt I-II, Çev. Kayhan Yükseler, İstanbul, YKY, 2009, s. 9.

Belinski gibi Dostoyevski'nin de bu yabancılaşmanın aşılması için Batı medeniyet değerlerinin özümsenmesi ve Rusya'ya uygulanması düşüncesini ileri sürmesi gerekmektedir. Ancak Dostoyevski'nin Belinski'nin hümanist düşüncelerinden genel olarak etkilendiği gerçeğini kabul etmekle birlikte, toplumsal sorunlara, bu bağlamda yabancılaşma olgusuna Belinski ile aynı pencereden bakmadığını söyleyebiliriz.

Belinski ile Dostoyevski'nin dünya görüşünde yabancılaşma olgusu bağlamında farklılıklar, öncelikle bireysel dünya duyumsayışlarında ortaya çıkar ve Dostoyevski'nin küçük insanları ile belirgin bir görünüm kazanır. Toplumsal eşitsizlik, yoksul insanların sorunlarına olan ilgi, Belinski gibi Dostoyevski'nin de dünya görüşünde önemli bir yer tutar. Ancak ikili arasındaki farklılığın belirginleşmesi de yine aynı sorun çerçevesinde olur. Dostoyevski, çalışmamızın Küçük İnsanın Yabancılaşması başlığında açıkladığımız üzere, küçük insanların sorunlarına maddi temellerden daha çok; psikolojik, ahlaki temeller çerçevesinde yaklaşır. Bu bağlamda Belinski'nin toprak köleliği düzenine dayalı, cehaletin, geri kalmışlığın hüküm sürdüğü Rus toplumsal ekonomik yapısının karşısına koyduğu, ilerleme ve aydınlanma ülkülerine dayanan, toplumsal adaletsizliğin ve eşitsizliğin ortadan kalktığı ideal toplumsal düzenine karşılık, Dostoyevski; ahlaki yenilenmeyi koyar. Dostoyevski için sorun; Belinski'nin savunduğu anlamda sadece toplumsal adaletsizlik ve yoksulluk değildir. Her ne kadar söz konusu dönemde Belinski *İnsancıklar*'ı büyük bir coşkuyla karşılamış olsa da, eserin maddi yoksulluğa karşın manevi zenginlik ile simgelenen dünyası, bu düşünsel ayrılığın ilk işaretini verir. Dostoyevski araştırmacılarından Yuri Seleznev'in de belirttiği üzere, Belinski'nin, *İnsancıklar*'ı büyük bir coşku ile karşılamasının nedeni, bu eseri sosyalist bir roman olarak algılamasıdır. Ancak araştırmacının da öne sürdüğü üzere ünlü eleştirmen,

genç yazarın eserinin felsefi özünü doğru anlayamamıştır.[219] Eserin, Dostoyevski'nin ruhuna en yakın yorumu, Dostoyevski'nin 40'lı yıllardan itibaren arkadaşı da olan şair ve eleştirmen Valerian Maykov tarafından yapılır. Maykov, *1846 Yılı Rus Edebiyatı Üzerine Birkaç Söz* (Neşto o russkoy literature v 1846 godu) adlı çalışmasında Dostoyevski ve Gogol'ü karşılaştırarak, Gogol'ün yaratıcılığının topluma, Dostoyevski'nin ise psikolojiye yönelik olarak değerlendirir.[220] Hüseyin Kandemir, Dostoyevski ve Belinski arasındaki düşünsel ayrılığa, başka bir noktadan daha yaklaşır ve Dostoyevski'nin maddi sorunlarla biçimlenen gerçek dünyasının, Belinski tarafından kavranamadığını açıklar. Kandemir'e göre Belinski'nin Dostoyevski'nin ilk eserini okuduktan sonra, *"Bize gösterdiğiniz bu korkunç gerçeğin tamamını gerçekten siz kendiniz mi düşündünüz?"* sorusu eksik ve yanlış bir sorudur.[221] Zira Dostoyevski bu korkunç gerçeği düşünüp tasarlamamış, bizzat kendisi yaşamış, yaşamakta ve yaşayacaktır. İkili arasında *İnsancıklar* ile ortaya çıkan ayrılığın zirvesine ise Dostoyevski'nin ikinci eseri olan *Öteki* ile varılır. Belinski'nin Dostoyevski'yi aşırı ölçüde fantastik tarza yönelmekle eleştirdiği[222] bu eser ile birlikte, Dostoyevski ile Belinski'nin yolları bütünsel olarak ayrılır. Dostoyevski, eserin kahramanı Golyadkin ile toplumsal düzenin, zenginliğin, paranın mutlu bir yaşam için yeterli olmadığını göstermek ister. Golyadkin, Devuşkin kadar maddi zorluk çekmemektedir, çizmeleri, uşağı, birikmiş parası vardır. Ancak davete kabul

---

219 Yuri Seleznev, *Dostoyevski,* Moskva, İzdatelstvo molodaya gvardiya, 1981, s. 66.

220 Akt. V.A. Viktoroviç, "*Gogol v tvorçeskom soznanii Dostoyevskogo*", *Dostoyevski materialy i issledovaniya, Tom XIV,* S. Petersburg, İzd. Nauka, 1997, s. 216.

221 Hüseyin Kandemir, "Dostoyevski'nin İlk Romanı İnsancıklar ve Makar Devuşkin Figürü Üzerinden Küçük İnsan Çözümlemesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* Sayı 42, Cilt 9, 2016, s. 201-207.

222 Belinski, Dostoyevski'yi *Öteki* adlı eseri ile aşırı ölçüde fantastik tarza yönelmekle suçlarken bu suçlamayı sadece edebî bir eksiklik veya tercih olarak değerlendirmez. Edebiyatı toplumsal sorunların dile getirilmesinin bir aracı olarak gören Belinski fantastiği var olan gerçekliğin karşısında yer alan bir öge olarak gördüğü için şiddetle eleştirir. Akt. Kirpotin, *age.,* s. 196.

edilmediğinde ruhsal dünyası tamamen parçalanır. Dostoyevski böylece yoksulluğun herkese göre değiştiğini, Devuşkin için hayatını idame ettirip onun gibi olan insanlara yardım etmek, insani, sevgi ve birliğe dayalı toplumsal ilişkilerin kurulabilmesi iken, Golyadkin de yüksek çevrelerde kabul görme biçimini aldığını gösterir. Böylece insan doğası ile zenginlik düşüncesinin uyuşmadığını, insani isteklerinin tükenmeyeceğini, bu yüzden insanın maddi olarak değil de manevi olarak gelişmesi gerektiği düşüncesinin Dostoyevski'nin erken dönem dünya görüşü ve yaratıcılığında maddi temellere dayanan ve ilerleme düşüncesi ile biçimlenen toplumsal ideal düşüncesinden çok daha büyük bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz.

Dostoyevski'nin erken dönem dünya görüşüne etki eden düşüncelerden bir diğeri ütopik sosyalizm düşüncesidir. Dostoyevski, *Öteki*'nin yayımlanmasının ardından Belinski çevresi ile bağlarını koparır ve Rusya'da ütopik sosyalizm düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynayan Petraşevski çevresinin içine girer. Kurucusu Mihail Vasilyeviç Butaşeviç Petraşevski'nin (1821-1866) adıyla anılan bu grubun üyelerinin ortak noktası, toprak köleliği düzenine olan olumsuz yaklaşımları ve ütopik sosyalizm temelinde ideal bir toplumsal düzen kurulması isteğidir. Ancak bu istek, zora dayalı bir devrim ideali anlamına gelmemektedir. Nitekim Rus araştırmacı Moçulski, Rus ütopik sosyalistlerini devrimci, hatta sosyalist olarak bile adlandırmanın imkansız olduğunu, onlara en çok yakışan adlandırmanın hümanist liberaller olduğunu ileri sürer.[223] Ancak bu hümanist liberalizm, Dostoyevski'nin ve tüm Petraşevski üyelerinin Çar I. Nikola'nın emriyle 1849 yılında tutuklanmalarının önüne geçemez. Dostoyevski'nin erken dönem dünya görüşünde ütopik sosyalizm düşüncelerin etkisi, yazarın *Bir Yazarın Günlüğü*'nde kaleme aldığı düşüncelerin-

[223] Moçulski, *age.,* s. 97.

den de yola çıkıldığında, tartışmasız önemli bir yer tutmaktadır. Ancak Dostoyevski, 40'lı yıllarda sosyalist düşüncelere kendisini kaptırmış olduğunu belirtirken kuramsal sosyalizm olarak gördüğü 40'lı yıllar sosyalist düşüncelerini, daha sonra gelişecek olan siyasal sosyalizmden ayırır.[224] Dostoyevski'nin 1849 yılında tutuklanmasının ardından yapılan sorgu sürecinde sosyalizm düşüncesine yönelik sorulara verdiği yanıtlar, yazarın bu dönemde ütopik sosyalizm düşüncelerini anlamamız bakımından önemli birer belge niteliğindedir. Dostoyevski sorguda genel olarak ütopik sosyalizm düşüncelerini, özel olarak Fourierizmi, gerçekleşmesi mümkün olmayan teoriler olarak değerlendirir:

> Fourierizm barışçıl, hümanizm ruhuyla dolu bir düşünce olarak her ne kadar insan ruhunu büyülüyor olsa da bir ütopyadır ve en gerçekleştirilemez olanıdır. Batı'da Fourier sistemi kadar gülünç, popüler olmayan başka bir sistem yoktur. (…)[225]

Dostoyevski, Fourierizmin Rusya'da ancak hayalperest ruhlarda, açılmamış kitap sayfalarında veya şiir dizelerinde hayat bulabileceğini ileri sürer. Dostoyevski'nin sorgusunda açıkladığı bu düşünceler, baskı altında ve korku ile verilmiş ifadeler olarak değerlendirildiği için araştırmacılara samimi gelmese de Dostoyevski'nin kırklı yıllardan itibaren tanıştığı ve dostluk kurduğu Doktor Stepan Yanovski, Dostoyevski'nin yaşamının hiçbir döneminde devrimci bir düşünceye sahip olmadığını, Petraşevskicilerin Cuma toplantılarında toplumsal konular üzerine konuştuğunu, ancak devrimle toplumsal düzenin değişmesi gerektiğine dair bir

[224] Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü* I, s. 169.
[225] Dostoyevski, "*Obyasneniya i pokazaniya F.M. Dostoyevskogo po delu Petraşevtsev*", *Sobraniye soçineni v 15 tomah, tom 12,* Leningrad, İzd. Nauka, 1994, s. 217-271.

düşünceyi savunmadığını dile getirir.[226] Nitekim Romen araştırmacı Albert Kovaç da Dostoyevski'nin erken dönem dünya görüşünü Hristiyan sosyalizmi olarak adlandırır.[227] Hristiyan değerleri ile sosyalist düşüncenin toplumsal refah ve adalet düşüncelerinin bir birleşimi olan Hristiyan sosyalizmi düşüncesinin, Dostoyevski'nin erken dönem toplumsal idealini sadece ütopik sosyalizm olarak adlandırmaktan çok daha doğru bir yaklaşım olduğu kanısındayız. Nitekim Dostoyevski'nin 9 Ağustos 1838 yılında ağabeyine yazdığı mektup, bu dönemdeki dünya görüşüne ve bu doğrultuda değerlendirmeye çalıştığımız yabancılaşma olgusuna açıklık getirmesi bakımından önemlidir.

> (…) İnsanoğlu tabiat kurallarına ne kadar da aykırı bir varlık; manevi tabiatın kanunları yıkılmış (…) Bence dünyamız günahkâr düşüncelerle kaplanmış semavi ruhlarımızın arınma yeri, Araf. Bana göre evren olumsuz bir anlam kazandı, iyi ve yüce bir maneviyat hicve dönüştü. İşte bu resmin ortasına ne düşünceleri ne de eylemleri bütünüyle örtüşmeyen, yani tamamen ayrıksı birisinin düştüğünü düşün, ortaya ne çıkar? Resim tamamen bozulmuştur ve artık varlığını devam ettiremez.[228]

Bu cümlelerde insanın tanrısal bir varlık olduğu, ancak tanrısal doğasına yabancılaşarak bu günahkâr, mükemmel olmayan dünyaya düştüğü düşünceleri yer alır.[229] Araştırmacı Karen Stepanyan, Dostoyevski'nin bu mektupta dile getirdiği düşüncelerden yola çıkarak, yazarın erken dönem toplum-

---

226 Stepan Dmitriyeviç Yanovski, "Vospominaniya o Dostoyevskom", *F. M. Dostoyevski v vospominaniyah sovremennikov,* C. I, Moskva, Hudojestvennaya Literatura,1964, s. 169-170.

227 Kovaç, *age.,* s. 199.

228 Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar*, s. 11.

229 Yevlampiyev, *Filosofiya çeloveka v tvorçestve F. Dostoyevskogo (ot rannıyh proizvedeni k bratyam Karamazovıym),* s. 15.

sal idealini ütopik sosyalizm ile tanımlamanın doğru bir yaklaşım olmayacağını savunur.[230] Nitekim Dostoyevski'nin 1848 yılında kaleme aldığı *Bir Yufka Yürek* (Slaboye sertdse) adlı öyküsünün kahramanı Vasya Şumkov, yazarın ütopik sosyalizmin insanlığın evrensel mutluluğu düşünceleri ile tartışması olarak okunabilir. Vasya Şumkov, Dostoyevski'nin hem hayalperest hem de küçük insan özelliklerini bir arada barındırdığından en trajik kahramanlarından biridir. Trajedisini hazırlayan ise toplumsal konumunun, küçük insanlığının karşısında, hayalperestliğinin evrensel bir niteliğe sahip olmasıdır. Onu hayalperest kılan temel özellik; tüm insanları kapsayan, tüm insanlığın mutlu olduğu, ideal bir dünya hayal etmesidir. Vasya, ideal dünyayı kendisi için hayal etmemesinin yanı sıra, bu ideal dünya için kendisini feda etmeye hazırdır. Tüm insanlığın mutluluğu için gerekli güce sahip olmaması ise onu hastalığa sürükler. Tüm insanların mutluluğunun hayalini kuran Şumkov, tek başına mutlu bir yaşamla karşılaştığında bu duyguyla baş etmeyi beceremez. Mutlu hayalperest Vasya Şumkov, "mutluluğun yalnızlığının yükü" altında ezilir. Nitekim kahramanın yakın arkadaşı Arkadi de Vasya'nın içinde bulunduğu durumun, evrensel mutluluk istencinden doğduğunu şu sözlerle açıklar:

> Evlendiğin zaman dünyada mutsuz tek insanın kalmamasını isteyeceğini biliyorum. (…) En iyi dostunun birden yüz bin rublesi olan bir para babası olmasını istersin. Dünyadaki bütün düşmanlar durup dururken birden barışsınlar, sevinçten sokağın ortasında durup kucaklaşsınlar, sonra belki de buraya, sana konuk gelsinler istersin. (…) Mutlusun çünkü bir anda herkesin, kesinlikle herkesin mutlu olmasını

[230] Karen Stepanyan, *Yavleniye i dialog v romanah F. M. Dostoyevskogo,* S. Petersburg, İzd. SPB KRİGA, 2010, s. 93.

> istiyorsun. Yalnızca senin mutlu olman ağır geliyor sana! Bu yüzden var gücünle bu mutluluğu en kısa zamanda hak etmek ve belki de vicdanını rahatlatmak için büyük bir şeyler yapmak istiyorsun![231]

Vasya, kendisini başkalarının mutluluğuna o kadar adamıştır ki Arkadi'nin ona olan sevgisinden bile acı duyar. Vasya'nın "*iyiliklerine karşılık elimden hiçbir şey gelmediği için kaç kez kalbim sızlamıştır, acımı bir türlü dindirememişimdir*"[232] sözleri, onun bu durumunu açıkça ifade etmektedir. Vasya'nın minnettarlık ve tüm insanlara karşı beslediği sevgi duygusu, sonunda aklını yitirmesine neden olur. Stepanyan'a göre Dostoyevski'nin bu eserde ele aldığı kötü güçlerin egemenliğindeki dünya tasavvuru, insanın içsel olarak yeniden doğuşu düşüncesine içkin bir özellik taşır ve böylece toplumsal sorunların çözümünde devrimci değişim arzusu yerini bireysel mükemmelleşme duygusuna bırakır.[233] Dostoyevski'nin Belinski ve Petraşevski ile olan ayrılığının bir diğer önemli ögesi, yazarın dünya görüşünün merkezini oluşturan din ve inanç noktasında ortaya çıkar. Dostoyevski'nin yaratıcılığı ve dünya görüşü bağlamında inanç konusunu genel olarak sürgün sonrası yaratıcılığı ile ilişkilendirilir ve bu durum sürgün yıllarında yaşadığı olaylarla, sürgünlüğün Dostoyevski'ye kazandırdığı dünya görüşü bağlamında değerlendirilir. Bu konuda en açık görüşlerden birini Fransız yazar Henri Troyat ileri sürer. Troyat, Dostoyevski'nin erken dönem dünya görüşü ve yaratıcılığını incelerken, kahramanlar bağlamında henüz Dostoyevski'nin yaratıcılığında Tanrı'nın yer almadığını ileri sürer:

---

231 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Bir Yufka Yürek*, Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 278.

232 *Ae.,* s. 280.

233 Stepanyan, *age.,* s. 94.

> Başuçlarında bir gök, ayakuçlarında bir gölge yoktur. Acı çekiyorlar, ama kaygıları ahlaksal, toplumsal, maddi ve dünyevidir. Metafizik sıkıntıları bilmiyorlar. Rollerin dağılımında bir kişi eksiktir: Tanrı.[234]

Ancak her ne kadar din ve inanç olgularının Dostoyevski'nin yaşamına girişi konusunda, sürgün sonrası döneme işaret edilse de Dostoyevski'nin biyografisi, mektupları incelendiğinde, çocukluğundan itibaren inançlı biri olduğu görülmektedir. Oldukça dindar biri olan annesinden aldığı eğitim, evde okunan kutsal metinler Dostoyevski'nin çocukluğundan itibaren dine olan ilgisine ışık tutmaktadır. Dostoyevski'nin yıllar sonra *Bir Yazarın Günlüğü*'nde dile getirdiği düşüncelerden yola çıkıldığında, söz konusu dönemde İsa inancı ile ilgili düşünceleri açık bir görünüm kazanmaktadır. Yazar, Belinski'nin savunduğu düşünceleri hayata geçirmesinin önünde duran tek engelin İsa olduğunu belirterek, düşüncelerini şu sözlerle açıklar:

> Belinski'nin bir sosyalist olarak, İsa'nın öğretisini ortadan kaldırması ve onu çağdaş bilim ve ekonominin ilkelerine ters düşen sahte ve cahil bir insansever olarak nitelemesi gerekiyordu ya, yine de insan-Tanrı'nın ışıltılı yüzü, tinsel erişmezliği, o mucizeler yaratan eşsiz güzelliği kalıyordu geriye…[235]

Ancak Dostoyevski, Belinski'nin bu karşı konulmaz engel karşısında bile, geri adım atmadığını dile getirir. Belinski ve çevresindeki Batıcı düşünürler için İsa, çağdaş Avrupa medeniyetinde insanlığa yol gösteren sıradan insanlardan biri olarak

---

234 Henri Troyat, *Dostoyevski,* Çev. Leyla Gürsel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 71.
235 Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü* I, s. 12.

görülmektedir. Dostoyevski'ye göre Belinski, onun İsa'ya olan güçlü inancının farkındadır ve bu inancı onu kızdırmak için kullanır. Belinski, İsa'dan söz ederken Dostoyevski'nin yüzü değişir ve ağlayacak gibi olur.[236] Böylece Belinski ile Dostoyevski'nin düşünsel ayrılığını oluşturan inancın, Dostoyevski için Tanrı insanın ışıltılı yüzünü, Belinski için ise 1845 yılında Hertsen'e yazdığı mektupta açıkça dile getirdiği üzere, "karanlık, kasvet, zincirler ve kırbaçtan"[237] başka bir şey ifade etmediği görülmektedir. Dostoyevski'yi Belinski ile olduğu gibi Petraşevski ile de ayıran yine aynı konu olur. Belinski ile benzer biçimde Petraşevski için de din, ceza karşısında korkuyu besleyen, insanı özgürlüğünden mahrum bırakan bir olgudan başka bir şey değildir.[238] Dostoyevski'nin dine yönelik tutumu, tüm yaratıcılığı boyunca dinin yozlaşmış biçimlerine yönelik eleştiriler içerir, ancak İsa Dostoyevski'nin her zaman aynı kalan, tek, değişmez hakikati olur ve yazarın erken dönem eserlerinden itibaren de bu hakikat karşımıza çıkar. Araştırmacı Y. İ. Kiyko'ya göre Dostoyevski'nin erken dönem eserlerinde İsa inancını, İsa'nın sevgi öğretisini savunduğunu gösteren en açık örneklerden biri, 1848 yılında kaleme aldığı *Dürüst Hırsız* (Çestnıy vor) adlı öyküde anlatıcının okurları, "*bizi kendinden fazla seven İsa'nın öğretilerini takip etmeye çağıran söylemleridir*".[239] Nitekim öyküde İsa'nın öğretilerinin temelini oluşturan karşılıksız sevgi, yardım ve bağışlama düşüncelerinin açıkça ifade edildiği görülmektedir.

19. yüzyılın ilk yarısında Slavcı ve Batıcı düşünce ekseninde, Batı medeniyet değerlerinin anlamlandırılması noktasında

---

236 *Ae.,* s. 12.

237 Akt. E.İ. Kiyko, "*Belinski i Dostoyevski ob utopiçeskom sotsializme*", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya, Tom XIV,* S. Petersburg, İzd. Nauka, 1997, s. 236.

238 Akt. Y.A. Volkova, "*Obşestvennaya deyatelnost F. M. Dostoyevskogo v 1840-1850-e godıy (na primere uçastiya v krujke M.V. Petraşevskogo)*", *İzvestiya VGPU,* No: 1, 2017, s. 118-121.

239 E. İ. Kiyko, "*Belinski i Dostoyevski ob utopiçeskom sotsializme*", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya, Tom XIV,* S. Petersburg, İzd. Nauka, 1997, s. 238.

ele alınan yabancılaşma olgusuna Dostoyevski'nin yaklaşımı, Belinski örneğinde olduğu gibi toplumsal ekonomik temeller ve inanç konularında açıkladığımız üzere, Batıcılardan farklıdır. Dostoyevski, Batıcı düşünürlerin dünyevi, maddi, ekonomik temelli yaklaşımlarının karşısına psikolojik, manevi değerlerle simgelenen bir dünya görüşünü yerleştirir. Söz konusu dönemde Dostoyevski'yi Belinski ve Batıcı düşünce ile birleştiren tek ortak nokta; Batı medeniyetinin ulaştığı çağdaşlık seviyesi ve Çar I. Petro'nun Rusya'da Batı çağdaşlığına açtığı penceredir. Dostoyevski *Petersburg Yıllığı* adlı eserinde Belinski ile benzer biçimde Petro reformlarını Rusya'ya medeniyet yolunu açan, gerekli bir süreç olarak değerlendirir. Dostoyevski, Petersburg'u her adımda çağdaşlığın hissedildiği, karmaşık gibi görünse de yaşam ve hareketin hâkim olduğu bir kent olarak tanımlar. Ona göre Petersburg, Rusya'nın hem kalbi hem aklıdır. Dostoyevski, Petersburg'un Rusya'nın tüm tarihini yansıttığını ileri sürerken bu düşüncesini kentin mimari zenginliği ile destekler. Ona göre Hollanda mimarisinde inşa edilen eserler, Petro dönemini, Rastrelli tarzı eserler II. Katerina dönemini, Yunan ve Roma tarzı yapılar ise daha sonraki dönemleri yansıtır. Tüm bu tarzların birliği; Petersburg'un ve bir bütün olarak Rusya'nın, Avrupa yaşam tarihini anımsatır. Dostoyevski, Petersburg'un kuruluşundan beri kentin kuruluşun tozu içinde olduğunu belirterek kentin hâlâ kurulmakta, tamamlanmakta olduğunu söyler ve Petersburg'un tozları olarak sembolleştirdiği kuruluş süreci ile Petro düşüncelerini özdeşleştirir.[240] Bu bağlamda Dostoyevski için Petro, Rusya'yı çağdaşlık yoluna sokmuş ve onun açtığı yoldan Rusya, tozlar içinde de olsa gelişimini sürdürmektedir. Dostoyevski sanayi, bilim, teknik, edebiyat gibi toplumsal yaşamın temelini oluşturan tüm olguların başlangıcını Peters-

[240] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *"Petersburgskaya letopis", F. Dostoyevski İskaniya i razmıyşleniya,* Moskva, İzd. Sovetskaya Rossiya, 1983, s. 61.

burg ile özdeşleştirir ve bu yeni yaşam hakkında düşünmek istemeyenlerin bile onun büyüsüne kapıldığını savunur. Ancak Dostoyevski'nin Petersburg ile simgeleşen Batı medeniyetine olan yaklaşımının Batıcı düşünürlerin savunduğu anlamda bu değerlerin benimsenmesi ve Rusya'ya uygulanması gerektiği düşüncesiyle bütünüyle örtüşmez. Dostoyevski'nin 1856 yılında dostu şair Maykov'a yazdığı mektupta, Avrupa ve onun anlamının Rusya'yı bitireceği konusunda Maykov ile aynı düşüncede olduğunu söylemesi ve bu düşüncelerin onun için çok uzun zamandır aşikâr olduğunu dile getirmesi[241] kırklı yıllarda Batıcı düşünceye olan olumsuz yaklaşımını ortaya koyar.

Dostoyevski'nin Petro dönemine olan bu yaklaşımı, onun söz konusu dönemde bu reformlara eleştirel yaklaşan Slavcılara dair düşüncelerini değerlendirmemize de olanak sağlar. Rusya'da hâkim olan yabancılaşmanın temellerini Petro reformları ile ilişkilendiren ve bu yabancılaşmanın karşısında eski Rus halk geleneklerini yerleştiren Slavcılara karşılık, Dostoyevski öncelikle Slavcıların Petro reformlarına olan olumsuz yaklaşımını paylaşmaz. Dostoyevski, Slavcıların Petersburg ile Rusya tarihinde başlayan modern dönem ile ulusal değerlerin yozlaşması ve unutulması gibi düşüncelerine katılmaz. Ona göre modern değerlere yöneliş çabasında, ulusal değerlerin yok olması değil aksine zaferi söz konusudur.[242] Dostoyevski, Slavcıların halkı yüceltme düşüncelerinin karşısına ise Rus halkının cahilliği sorununu çıkarır ve halkın henüz kendi tarihini dahi bilmediğini dile getirir. Dostoyevski, halkın cehaleti karşısında eğitimli, aydın Rusların halka ve geçmişe yönelik coşkusunu, "*bilinmeyen, yabancısı olunan bir hakikatin karşısındaki yapmacık coşku*"[243] olarak tanımlar. Bu dönemde Dostoyevski'yi hem Slavcılar hem de Batıcılar ile yabancılaşma olgusu bağlamında birleştiren tek

[241] Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar,* s. 81.
[242] Dostoyevski, *"Petersburgskaya letopis"*, s. 62.
[243] *Ae.,* s. 61.

ortak düşünce; halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorunudur. Daha önce açıkladığımız üzere her iki düşünce akımı da Petro reformları sonrası gelişen Rus toplumsal yaşamında halk ile aydın sınıf arasında köklü bir yabancılaşma sorunu doğurduğu noktasında birleşirler. Ancak Slavcılar bu yabancılaşma sorununun aşılmasında Batı değerlerinin Rus yaşamından çıkarılmasını ve halk geleneklerine geri dönülmesini savunurken, Batıcılar; bu sorunu tarihsel gelişme sürecinin doğal bir parçası olarak görürler. Dostoyevski'nin bu soruna olan yaklaşımı, 40'lı yıllarda kaleme aldığı eserlerinin hayalperest kahramanları çerçevesinden değerlendirilebilir. 19. yüzyılın ilk yarısında Petro reformlarının Avrupa bilinciyle donatılmış soylu aydınlarının Rus gerçekliği içindeki yabancılaşma duygusunun edebiyata yansıması Gereksiz Adamlardır (Lişniye lyudi). Eylem tutkusu ile eyleme geçme kaynaklarının kıtlığı arasında doğan çelişkinin yabancılaşmış bu kahramanları, Dostoyevski'nin yaratıcılığında hayalperest kahramanlara dönüşürler. Dostoyevski'nin hayalperest kahramanlarının mekânı Petersburg'dur. Dostoyevski'nin hayalperestlik temasını ele aldığı ilk çalışması, *Petersburg Yıllığı*'ında hayalperestlik ile Petersburg arasında bir ilişki kurar ve "*hayalperestliği Petersburg'a özgü bir karabasan*"[244] olarak tanımlar. Petersburg bir semboldür, Petersburg ile beraber Rusya tarihinde yeni bir çağ başlar. Kuzey başkenti-ilerlemenin, Avrupaya açılan pencerenin, Moskova devletinin sınırlı, kapalı çevresinden tüm insanlığın gelişimindeki evrensel yola çıkışın simgesidir.[245] Ancak kanımızca Dostoyevski'nin erken dönem yaratıcılığında Avrupa'ya açılan pencere, Rus gerçekliği ile çarpıştığında ortaya çıkan görüntü; içinde yaşadığı gerçekliğe yabancılaşan hayalperestlerdir. Dostoyevski'nin hayalperest kahramanlarının ortak özelliği; içinde yaşadıkları gerçekliğe yabancılaşmış olmaları

[244] *Ae.,* s. 69.

[245] Nikolay Antsiferov, *Radost jizni bıyloy,* Novosibirsk, İzdatelstvo Svinin i sıynovya, 2014, s. 190.

ve bu yabancılaşmadan kurtulmak adına hayallere sığınmaları, hayallerinde ideal bir dünya arayışında olmalarıdır.[246] Sergey Belov'un tanımıyla hayalperestlik "gerçekliğe karşı özgün bir protestodur."[247] Gerçeklik ağır ve anlaşılmazdır, bu yüzden hayal dünyasına kaçılır, reel dünyadaki bütünsel güçsüzlük, hayal dünyasında yerini sınırsız bir egemenlik ve iradeye bırakır.[248] Yevlamapiyev'in tanımıyla ise hayalperestlik, yaşamın sınırsız imkânlarını görme yetisi, insani çabanın sınırsızlığını anlamak, sınırları aşmaktır. [249] Dostoyevski'nin hayalperestlik temasını ele aldığı eserlerden biri *Ev Sahibesidir* (Hozyayka). Bu eser, yazarın halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorununu doğrudan ele aldığı ilk eseridir. Moçulski'ye göre bu eserin kompozisyonunda iki dünya birbiri ile çatışır: Petersburg hayalperestliğinin dünyası ile halk masallarının dehşetli dünyası, yani Ordınov'un ve Katerina'nın dünyası. Yazarın tüm uyum çabalarına rağmen bu iki dünya keskin bir zıtlıkta karşı karşıya durur.[250] Eserin hayalperest kahramanı Ordınov, üç yıl önce akademik derecesini almış, ailesinden kalan az miktarda bir mirasla karşısına çıkan ilk evi hemen kiralamış ve yaşamla olan tüm bağlarını koparmıştır.

> Farkına varmadan yabanileşmişti; başka bir hayatın, gürültülü, gümbürtülü, sürekli heyecan dolu, sürekli değişen, sürekli bağrış çağrış içinde olan ve er ya da geç, kaçınamayacağı bir hayatın olduğunu aklına hiç getirmiyordu.[251]

---

246 Yevlampiyev, *Filosofiya çeloveka v tvorçestve F. Dostoyevskogo (ot rannıyh proizvedeni k bratyam Karamazovıym),* s. 70.

247 Sergey Vladimiroviç Belov, *Petersburg Dostoyevskogo*, S. Petersburg, İzdatelstvo Aleteyya, 2002, s. 80.

248 Valeryan Pereverzev, *U istokov russkogo realizma,* Moskva, İzd. Sovremennik, 1989, s. 495.

249 Yevlampiyev, *age.,* s. 316.

250 Moçulski, *age.,* s. 66.

251 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Ev Sahibesi,* Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, Varlık Yayınları, 1964, s. 86.

Ordınov'u çevresine bu denli yabancılaştıran tutku, bilim tutkusudur. Ancak kilise tarihi[252] üzerine bilimsel çalışmalara kendini kaptıran Ordınov'un bu tutkusu, zamanla kendisine çevrilen bir silah halini alır. Eserde de vurgulandığı üzere, Ordınov henüz daha çocukluk yıllarında yabancılaşmış biri olarak karşımıza çıkar. Çoğunluğa uymayan farklı, ürkek bir yapısı vardır ve bu nedenle ötekileştirilmiştir. Uzun bir süre insanlardan uzak, tek başına sürdürdüğü yaşamının mekânı olan evini değiştirmek zorunda kalması, onu yeniden dış dünyaya çıkmak zorunda bırakır. Bu zorunluluk, başlangıçta çekici gelse de, kısa sürede yerini güçlenen yabancılaşma duygusu ve yorgunluğa bırakır.

> Birden bütün hayatı boyunca yalnız olduğu, kimsenin onu sevmediği, kendisinin de kimseyi sevmediğini geçirir aklından. İçinde bulunduğu zamanda yaşadıkları ile geçmiş arasında bir bağ kurar ve şöyle düşünür: gezintisinin başında şans eseri konuşmaya kalkıştığı insanlar ona kaba ve tuhaf bir şekilde bakmışlardır. Onu ya soytarı ya da çok orijinal bir antika saymışlar, böyle yapmakta da haklılardır. Varoluşunda her şey zordur, daha çocukluğundan beri herkes dalgın, ısrarcı karakterinden ötürü ondan uzaklaşmıştır, ondaki merhamet başkalarına ağır, ezici ve silik gelmiştir. Şimdi her zaman herkesin onu terk edip bıraktığını yeniden anımsar.[253]

[252] Ordinov'un kilise tarihi üzerine bilimsel araştırmalar yapması Dostoyevski'nin 1837 yılında Petersburg'a ilk gelişinde tanıştığı ve yakın dost olduğu İvan Şidlovski (1816-1872) ile ilişkilendirilir. Yazarın yaratıcılığının ve dünya görüşünün gelişiminde önemli yeri olan Şidlovski, Dostoyevski ile tanışmalarından bir süre sonra memleketi olan Harkov'a giderek yaşamını Rus kilisesi üzerine araştırmalar yaparak geçirir. S.V. Belov'a göre kilise tarihi üzerine incelemeler yapan Ordinov, Şidlovski'nin psikolojik portresinden izler taşır. Bkz. S.V. Belov, *Petersburg Dostoyevskogo,* S. Petersburg, İzdatelstvo Aleteyya, 2002, s.37.

[253] Dostoyevski, *Ev Sahibesi,* s. 89.

Ordınov, yabancılaşma duygusunun ezici yükü altında dolaşırken, Petersburg'un kent merkezinden uzak bir köşesinde bulur kendisini. Dalgın bir şekilde meydandaki kiliseden içeri giren Ordınov, burada Katerina ve Murin ile karşılaşır ve yaşamında yeni bir dönem başlar. Ancak bu yeni yaşam, Dostoyevski'nin halk ve aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorunu bağlamında ele aldığı Ordınov için hüsranla bitecektir. Halk gerçeklerine, geleneklerine yabancı olan Ordınov, bu dünyada da tutunamayacaktır. Olga Sedelnikova'ya göre Ordınov'un Murin ve Katerina ile simgelenen halk yaşamına girmesi ve burada uğradığı yıkım, Dostoyevski'nin Batı toplumsal teorilerinin yüzyıllık Rus halk yaşam gelenekleri ile uyuşmadığını gösterme isteğinin yansımasıdır.[254] Ancak Dostoyevski, aydın hayalperestin, halk yaşamıyla çatışması sonucu yenilgisini betimlerken, halk yaşamını idealize etme eğilimi göstermez. Dostoyevski, Katerina ve Murin ile Rus halkının cehaletini, bilgisizliğini açıkça betimlerken, halka bütünsel bir olumlama ile bakan Slavcılardan farklı olarak Rus halkının eğitime olan ihtiyacını vurgular. Tıpkı Murin'in Katerina'nın cehaletinden faydalanıp ona hâkim olması, ruhunu ele geçirmesi gibi, Rus halkı da cehaletin, batıl inançların gölgesinde yaşamaktadır. Dostoyevski'nin bir diğer hayalperest kahramanı *Beyaz Geceler*'in (Belıye noçi) isimsiz yabancısıdır. *Beyaz Geceler*'in hayalperest kahramanının yabancılaşma duygusu o kadar derinleşmiştir ki yaşamındaki tek gerçek hayallerdir. Sekiz yıldır Petersburg'da yaşamaktadır, ancak doğrudan kurduğu tek bir ilişkisi, dostluğu yoktur. İnsanlarla ve nesnelerle hayal dünyasında bir bağ yaratmış ve bu yabancılaşmış bilincin gerçekliğine inanmaktadır. Öyle ki herkesin yazlığa gittiği Petersburg yazında kendisini terk edilmiş, yalnız hissetmektedir. Nitekim

[254] Olga Viktorovna Sedelnikova, "*O formirovanii poçvenniçeskih vzglyadov v mirovozzrenii rannogo Dostoyevskogo*", *Dostoyevski materialy i issledovaniya,* Tom XVI, S. Petersburg, İzd. Nauka, 2001, s. 62-79.

Rus edebiyat bilimci Valeryan Pereverzev, yalnızlığı hayalperestliğin sıradan bir uydusu olarak tanımlar.[255] Dışsal yalnızlık, genç hayalperesti korkuya sürükler ve ne yapacağını bilmeden dolaşıp durur. İnsanlarla doğrudan iletişime geçemeyen hayalperest, yabancılaşma duygusunu dolaysız bir iletişimle yenmeye çalışır. İnsanlarla konuşmasa da herhangi bir iletişime geçmese de onları tanımakta, yakınlık hissetmektedir. Oysa şimdi sokaklarda dolaşırken her gün gördüğü, tanıdık yüzler yoktur. Bu fiziki yalnızlık, ruhsal yabancılaşma duygusunu güçlendirmektedir. Konuşmadığı, hiçbir paylaşımda bulunmadığı insanları âdeta dostları, yakın arkadaşları gibi tanır, davranışlarının inceliklerini dahi bilir, Petersburg sokaklarında dolaşan isimsiz insanların âdeta ruhlarını okur:

> Onlar, elbette beni tanımazlar, ama ben onları tanırım. Çok yakından tanırım; neredeyse ezberledim yüzlerini ve onlar neşeliyken keyifleniyorum, sıkıntılıyken ben de bunalıyorum.[256]

Hayalperest kahramanın derin yalnızlığının ve bu yalnızlığın getirdiği yabancılaşmanın, gerçek dünyadan kopma, hayali bir dünya yaratma duygusunun en açık ifadesi Fontanka civarında arkadaş olduğunu düşündüğü bir ihtiyarla olan ilişkisinde açıkça görülmektedir. Sadece kendisinin gördüğü, duyduğu ve duyumsadığı bir dünya yaratmıştır kendisine ve bu dünyadaki hayali arkadaşlarından birisi de bu ihtiyardır.

> Tanrı'nın her günü belli bir saatte Fontanka civarında karşılaştığım bir ihtiyarla neredeyse arkadaş oldum. Öyle dikkat çekici, düşünceli bir görünümü var ki; hep bıyık altından

[255] Pereverzev, *age.*, s. 495.
[256] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Beyaz Geceler,* Çev. Sabri Gürses, İstanbul, Can Yayınları, 2009, s. 28.

> bir şeyler fısıldıyor ve sol elini sallıyor, sağ elinde de altın topuzlu, uzun boğumlu bir baston tutuyor. Hatta beni fark etti ve benimle ruhsal bir yakınlık bile kurdu. Belli saatte, aynı yerde, Fontanka civarında olmayayım, eminim üzerine bir can sıkıntısı çöküyor. İşte bu yüzden bazen birbirimize selam verir gibi oluyoruz, hele ikimizin de ruh hali iyiyse. Geçenlerde iki gün görüşmeyip de üçüncü gün karşılaştığımızda, şapkalarımıza uzandık, ama neyse ki tam zamanında kendimize geldik ve keyifle birbirimizin yanından geçtik.[257]

Hayalperestin yalnızlığı o kadar ileri bir boyuttadır ki insanların yanı sıra cansız nesneleri bile kendi yarattığı hayal dünyasında canlı kılar ve onlarla konuşur: *"Ben evleri de tanıyorum. Yürürken her biri sanki caddede önüme atılıyor ve bana bütün pencereleri ile bakıp şöyle diyecek oluyor: "İyi günler, sağlığınız nasıl?"*[258] Birgün yalnız hayalperest, kendini yabancı duyumsadığı şehrin sokaklarında yürürken ağlayan genç bir kıza rastlar. Hayatında belki de ilk kez canlı bir insanla dertleşme imkânı bulan genç hayalperest, içinde yaşadığı yalnızlığı, yabancılaşmışlığı şu sözlerle açıklar: "*İnanır mısınız tek bir kadın olmadı, hiç, hiç! Tek bir ahbabım yok! Ve bütün yaptığım, her gün, sonunda bir gün biriyle karşılaşacağımı hayal edip durmak.*"[259] Bu hayallerin gerçek mekânı hayalperestin zihni iken, fiziksel mekânı ise Sergey Kosyakov'un öne sürdüğü üzere genel olarak köşelerdir. Köşe; yabancılaşmanın, hayalperest kahramanın başlıca simgelerinden biridir. Burası hayalperestin hayallerinin nesnesi, karakterinin bir parçasıdır. Köşeler, hayalperest kahramanı yaşamdan büyük ölçüde yabancılaştıran hayallerin, teorilerin ve düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlayan

---

257 Dostoyevski, *Beyaz Geceler,* s.28.
258 *Ay.*
259 Dostoyevski, *Beyaz Geceler,* **s.** 35.

mekânlardır.[260] Nitekim *Beyaz Geceler*'in hayalperest kahramanı Petersburg'da bulunan köşeleri şöyle betimler:

> Petersburg'da oldukça tuhaf köşeler vardır. Bu yerleri sanki bütün Petersburg insanlarını aydınlatan güneş değil de, özellikle bu köşeler için ısmarlanmış ve her şeyi farklı, kendine özgü bir ışıkla aydınlatan başka, yeni bir güneş aydınlatmaktadır. Bu köşelerde sanki bambaşka bir hayat yaşanır, yakınımızda kaynaşana benzemeyen, bizde, bizim ciddi, çok ciddi zamanımızda değil de, bir varmış bir yokmuşlar da olabilecek türden bir yaşam. İşte bu yaşam bütünüyle fantastik, ateşli bir biçimde ideal ve bununla birlikte inanılmaz ölçüde bayağı demeyelim de soluk, kuru ve sıradan olan bir şeyin karışımıdır.[261]

Hayalperestin onu çevreleyen dünya ile toplumsal, ideolojik, ahlaki, psikolojik çatışmalarına dair hiçbir söylem yoktur. Çünkü yabancılaşmış hayalperest, farkındalık duygusunu yitirmiştir. Daha doğrusu hayal dünyasını bütünüyle benimsemiştir. Gerçek yaşamın dehşeti karşısında hayal dünyasında, kendisinin yarattığı dünyaların büyüsüne kapılmıştır. Her yeni düş, yeni bir mutluluk demektir onun için. Nitekim hayalperest neler hayal ettiği konusunda hayal dünyasının sınırlarının bu yaşamda olmadığını şu sözlerle açıklar.

> Bu yaşamı sefil, acıklı buluyor, belki onun için de bir gün üzüntülü bir vaktin geleceğini ve o üzüntü, pişmanlık ve dizginsiz acı vaktinde ne bir mutluluk ne bir haz beklemeksizin bütün o fantezi yıllarını bu acıklı yaşama geri vereceğini aklından bile geçirmiyor. Bu korkunç vakit daha gelmedi-

[260] Sergey A. Kosyakov, *Meçtatel i ego transformatsii v tvorçestve F.M. Dostoyevskogo*, Voronej, Voronejsji gosd. pedagogiçeski universitet, 2009, s. 19.
[261] Dostoyevski, *Beyaz Geceler*, s. 44.

> ğinden hiçbir şey de istemiyor, çünkü o arzuların üstündedir, çünkü her şey onundur, çünkü o her şeyden bıkkındır, çünkü o kendi yaşamının yaratıcısıdır ve kendi kendisini her an kendi keyfine göre yaratmaktadır.[262]

Beyaz Geceler'in kahramanının yabancılaşmış dünyası Ordınov'un dünyasından çok daha derin ve trajik bir yapı sergiler. Her ne kadar Ordınov'un bilim tutkusu, kendine dönmüş bir silah biçimini alsa da, sığındığı daha somut bir limandır, Oysa *Beyaz Geceler*'in kahramanı sadece hayallerinde kendisine bir yaşam ve amaç yaratabilmektedir. Halk ve aydınlar bağlamında değerlendirildiğinde de trajedinin derinleştiği görülür. Ordınov her ne kadar başarısız olsa da, yabancısı olduğu halk gelenekleri ile bir yüzleşmeye girer, oysa *Beyaz Geceler*'in kahramanının yabancılaşma sorunu dünyevi sınırları aşmıştır. O, hayalperestliğin teorisini yazmakta, mekânını betimlemektedir. Dostoyevski'nin hayalperest kahramanları her ne kadar yazarın içinde yaşanılan toplumsal ekonomik düzende insanların yalnızlık ve yabancılaşmalarının, halk ile aydın sınıf arasındaki kopuşun, aydınların içinde yaşadıkları toplumsal yapıda kendilerini hayata geçiremiyor olmalarının bir ifadesi olarak okunsa da, yazarın henüz daha bu sorunlara bir çözüm ileri sürmediği görülmektedir. Ancak 40'lı yıllarda Dostoyevski'nin dünya görüşü Belinski ve Petraşevski çevresindeki faaliyetleri nedeniyle Batıcı düşünceye daha yakın kabul edilir. Ne var ki yazarın henüz daha 40'lı yıllarda Batı medeniyetine olan eleştirel yaklaşımının biçimlendiği de görülmektedir. Dostoyevski çağdaşlık, kültürel, tarihsel gelişme bağlamında Batı medeniyet yolunu savunsa da bu yolu, tarihsel bir süreç olarak değerlendirip doğru yorumlamanın gerekliliğini de savunur. Dostoyevski, Batı'da gelişen olayları tarihsel

[262] *Ae.,* s. 51.

süreç olarak değerlendirir ve bu tarihin bilinmesini geleceğin bilimi olarak görür. Ona göre Batıdaki gelişmeleri takip etmek Rusya'nın geleceği üzerine doğru düşüncelere ulaşmak için bir ders niteliği taşımaktadır. Dostoyevski Petraşevski çevresine katılmak ve Belinski'nin Gogol'e Mektub'unu okumakla suçlanıp tutuklandığında, yapılan sorguda Rusya'da devlet düzeninin değişimine yönelik herhangi bir düşüncesi olmadığını dile getirirken Slavcı düşünceye benzer biçimde Rusya'nın tarihsel gelişim sürecinin Batı Avrupa'dan farklı olduğunu belirtir. Bu farklılığı ise tıpkı erken dönem Slavcı düşünürler gibi Batı medeniyetinin kökenlerini zorbalık ve fetihe dayandırarak açıklar. Ona göre Batının bugünkü krizinin kökenleri de yine kuruluşundaki temellerle bağlantılıdır.[263] Dostoyevski'nin bu temelleri Batı medeniyetinin içinde bulunduğu kriz ile ilişkilendirmesinden ve bu dönemdeki dünya duyumsamasından yola çıkarak, Slavcı düşüncenin başlıca temsilcilerinden olan Homyakov ve Kireyevski ile benzer düşüncelere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dostoyevski de Homyakov gibi Rusya ve Batı medeniyeti arasındaki farklılığın temelini, devletin oluşum biçimi ile açıklarken tıpkı Kireyevski gibi Batı medeniyet krizinin simgesi olan akıl ve inanç ikileminde inanç tarafında yer alır. Kireyevski için Batı medeniyetinin yabancılaşmış insan bilincini simgeleyen başlıca öge, aklın sezgi ve inanç üstündeki egemenliğidir. Aklın egemenliği, inançla birlikte insanın da yok olması, gerçek benliğini yitirip yabancılaşmasıdır. Kireyevski, bu yabancılaşmanın karşısına aklın tek başına hakikate ulaşmada yeterli olmadığı kabulünden yola çıkarak akıl ve kalbin, inancın birliğine gönderme yapan *bütünsel ruh (tselnost duha)* öğretisini çıkarır. Dostoyevski'nin 1838 yılında ağabeyine yazdığı mektupta dile getirdiği düşünceler, Kireyevski ile benzer özellikler taşır. Dostoyevski "*tabiatı, ruhu, Tan-*

[263] Dostoyevski, "*Obyasneniya i pokazaniya F. M. Dostoyevskogo po delu Petraşevtsev*", *Sobraniye soçineni v 15 tomah, tom 12,* Leningrad, İzd. Nauka, 1994, s. 217-271.

rı'yı, aşkı kavramanın ancak kalple olabileceğini, akılla mümkün olmadığını"[264] dile getirir.

Sonuç olarak Dostoyevski'nin erken dönem dünya görüşünde yabancılaşma olgusunu iki çerçeveden değerlendirmek gerekmektedir. Slavcı, Batıcı düşünce çerçevesinden Dostoyevski'nin yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımı her iki düşünceden de izler taşımaktadır. Dostoyevski, Batıcı düşünürler gibi toprak köleliğine dayalı Rus toplumsal ekonomik düzenini bir yabancılaşma, insanın bir hiçe, şeye dönüştüğü, kendini gerçekleştiremediği, kendine yabancılaştığı bir gerçeklik olarak görür. Ancak Batıcı düşünürlerin bu sorunlara verdiği önem, Dostoyevski'nin erken dönem dünya görüşü çerçevesinde psikolojik, manevi, ahlaki bir yapıya bürünür. Bu bağlamda erken dönem dünya görüşü çerçevesinde değerlendirildiğinde Dostoyevski için yabancılaşma, daha çok bireysel boyuta sahip bir olgudur. Nitekim Dostoyevski, 1839 yılında ağabeyine yazdığı mektuplardan birinde, "*insanın bir sırrı var. Bu sırrı keşfetmek gerek, eğer bu sırrın peşinde tüm hayatını adamışsan asla vakit kaybettiğini söyleme; ben de bu sırrın peşindeyim zira insan olmak istiyorum*"[265] sözleriyle insan merkezci dünya görüşünü dile getirir. Emine İnanır da, "*yazarın ilgi odağının daima kişiler ve onların iç dünyası, insan belleğinin gizli doğası"*[266] olduğunu belirterek Dostoyevski'nin yaratıcılığı ve dünya görüşünde insana verdiği öneme işaret eder. Bu doğrultuda Dostoyevski'nin insana verdiği önem bağlamında ve erken dönem eserlerinde ele aldığımız üzere, yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımında ve toplumsal düzen idealinde toplumsal ekonomik dönüşüme değil; ahlaki dönüşüme çok daha fazla önem verdiği görülür. İnsan, ahlaki olarak deği-

---

[264] Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar,* s. 14-15.

[265] *Ae.,* s. 24.

[266] Emine İnanır, "*Dostoyevski'nin Ölüler Evinden Anılar Adlı Romanı'nda Otobiyografik Bellek Sorunsalı", Navisalvia - Sina Kabaağaç'ı Anma Toplantısı – 2009: Memoria,* İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, s. 105-113.

şip yücelmedikçe, hiçbir toplumsal, ekonomik düzen insana yönelik yabancılaşma duygusunu ortadan kaldırmayacaktır. Batı medeniyetinin çağdaş değerlerini takip etmek, Rusya'yı olumlu bir gelişme yoluna sokmuştur ancak sorunun çözümü burada değildir. Batı medeniyetinin çağdaşlık yolunda geçirdiği tarihsel süreç, Rusya için bir tarih dersidir. Rus halkı, bu tarih dersinden doğru çıkarımları yapıp, kendi gelişim yolunu bulmalıdır. Ancak asıl hakikat; insanın ahlaki, manevi olarak doğru gelişim yolunu elde edebilmesinde, insani özünü koruyabilmesindedir. Bu doğrultuda Dostoyevski'nin erken dönem yaratıcılığında yabancılaşmanın mekânları; serçelerin yaşamadığı evler, küçük çocukların tabutlarının geçtiği evlerin yanı sıra esas olarak, insan yüreğinin derinlikleri, gizem dolu dünyasıdır. Bu gizem dolu dünyada, yabancılaşma olgusunu belirgin kılan ögeler ise henüz daha Dostoyevski'nin sürgün sonrası yaratıcılığının merkezini oluşturacak olan varoluşsal, teolojik tartışmalar değil; Batı medeniyet değerlerinin benmerkezci, rasyonel dünya görüşü değil; küçük insanların küçük dünyalarının çatışmalarıdır. Maddi dünyanın yoksulluğu karşısında manevi dünyanın zenginliği veya yozlaşmasının çatışmasıdır. Varoluşsal, teolojik tartışmaların yokluğunu ise inanç olgusu ile ilişkilendirmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim yukarıda araştırmacıların görüşleri ile destekleyerek açıkladığımız üzere, yazarın bu dönemki dünya görüşünde inanç, din, Tanrı gibi olgulara henüz yer olmaması, bu olgulara olan yakınlığı ile alakalı değildir. Varoluşsal teolojik tartışmalar için sadece Dostoyevski'nin ideolog kahramanlarını beklemek gerekmektedir. Oysa 40'lı yıllar Rus gerçekliği içinde kendisine yaşamda bir yer edinmeye çalışan Dostoyevski'nin, ideolog kahramanları için henüz çok erkendir. İdeolog kahramanlardan önce içinde yaşanılan gerçeklikte hiçleştirilen küçük insanların bilinç ve onur ile karakterize olan bireysel varoluş savaşları gerekmektedir.

Bireyselliğin ilan edilmeye çalışıldığı Dostoyevski dünyasında ve yaratıcılığında henüz kahramanları kendi gerçekliğinden çıkarıp, Batı ve Rus değerlerinin çatışması ekseninde yaratmak için de erkendir. Tüm bunlar için Dostoyevski'nin on yıl aradan sonra döndüğü yeni bir Rus gerçekliğinin içinde bulması gerekmektedir kendisini. Bu çerçevede Dostoyevski'nin 40'lı yıllarda Batı ve Rusya'ya dair düşüncelerinin henüz daha oluşum aşamasında olduğunu, asıl gelişimini sürgün sonrası yıllarda tamamlayarak özgün bir düşünce biçimi alacağını söylemek mümkündür. Ancak yukarıda yapmaya çalıştığımız incelemelere de dayanarak yazarın hem Rusya ve Batıya yönelik düşüncelerinin hem de genel olarak dünya görüşünün bütünsel olarak sürgün yıllarından sonra, burada edinilen deneyimlerle yeni bir biçim kazandığı görüşüne katılmadığımızı belirtmek isteriz. Dostoyevski'nin sürgün yıllarına kadar olan erken dönem dünya görüşü, sürgün sonrası yaratıcılığının temelini oluşturur ve bütünsel farlılıklardan ziyade derinleşerek ilerleyen bir yaratıcılık sürecini ifade eder.

10. SÜRGÜN VE YABANCILAŞMA

Dostoyevski, Petraşevski grubunun faaliyetleri içerisinde yer alması, bu grubun toplantılarından birinde Belinski'nin *Gogol'e Mektup*'unu okumasından dolayı, 1849 yılında tutuklanır ve bu olay, yazarın yaşamında derin izler bırakan bir dönemi başlatır. I. Nikolay tarafından tutuklulara gözdağı vermek amacıyla düzenlenen ve daha sonraları bir tür mizansen olarak değerlendirilen idam sahnesi, yazarın yaşamında varoluş ile yokoluş ikileminde bir kırılma anı oluşturur. Darağacı sahnesi, Dostoyevski'nin yaşamının en trajik anlarından biridir. Dostoyevski 1849 yılında yaşadığı bu olaya dair düşüncelerini, sürgün sonrası yıllarda kaleme aldığı *Budala* (İdiot) adlı eserinin kahramanı Knyaz Mışkin aracılığıyla şöyle değerlendirir:

> Bu anda ruhunda olup bitenler nedir kişinin? Nasıl birtakım kıvranışlar içindedir? Bu, ruha hakaretten başka bir şey değildir! Ruha tecavüzdür bunun adı! Kirletilmesidir ruhun! Öldürme denilmiştir kutsal kitapta. O, birini öldürdü diye onu da öldürüyorlar! Hayır, asla kabul edilemez bir şey bu![267]

Dostoyevski'nin tanımıyla, ruhun kirletilmesi olan idam cezası, yazarın tüm ümidinin tükendiği anda Çarın emriyle Sibirya'da dört yıllık kürek cezası, sonrasında zorunlu askerlik hizmetine çevrilir. Svetlana Boym'a göre Dostoyevski'nin son anda idam cezasından kurtulması ve sürgün cezası alması süreci "*tamama erdirilmemiş idamın yanı sıra bir de tamama erdirilmemiş bir yazarın ölümü*"[268] sürecidir. Nancy Ruttenberg ise söz konusu süreci, "*yazar kendisini derin bir yabancılaşma ya*

[267] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Budala,* Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 50.

[268] Svetlana Boym, *Başka Bir Özgürlük Bir Fikrin Alternatif Tarihi,* Çev. Cemal Yardımcı, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s. 165.

da yeniden doğuş sürecinin belirsiz bir süre boyunca uzadığı bir conversio interrupta, kesintiye uğramış bir saf değiştirme hali"[269] içinde bulur sözleriyle ifade eder. Ölüm cezasının sürgün cezasına çevrilmesi ile Dostoyevski bir anda parçası olduğu toplumun bir suçlusu, yabancısı olduğu gerçeği ile yüzleşmek zorunda kalır. Ancak Dostoyevski, bu durumun yarattığı yabancılaşma duygusunu, henüz daha sürgünlüğün ağır koşullarıyla karşılaşmamış olmasının verdiği ruh hali ile yaşamında yeni bir evrenin başlangıcı olarak duyumsar. Dostoyevski'nin 22 Aralık 1849 yılında ağabeyine yazdığı mektupta "*güneşe baksana*" cümlesi ile özetlenebilecek olan yeni bir umuda tutunduğunu görülür:

> Artık benimle ilgili olarak için rahat etsin. Kardeşim! Ne cesaretim kırıldı ne de ruhen çöktüm. Hayat her yerde hayattır ve hayat dışarıda değil bizim elimizdedir. Yakınımda insanlar olacak ve onların arasında insan olabilmek, hep öyle kalabilmek, yaşanılan mutsuzluklarda cesaretini kaybetmemek ve çökmemek, hayat budur işte, hayatın amacı bu düşüncenin içindedir. Bunun bilincine vardım. Bu düşünce benim iliklerime kadar işledi. Evet gerçekten! Hâlâ sevebilecek, acı çekebilecek, arzu duyabilecek ve anımsayabilecek kalbim bedenim kaldı ve her şekilde bu hayatın ta kendisi! Güneşe baksana![270]

Dostoyevski yukarıda sözü edilen mektubunda kaleme aldığı "*daha iyi olmak üzere yeniden doğacağım. İşte bu benim tek ümidim ve beni yatıştıran tek şey*"[271] cümleleri ile sürgünlüğün yarattığı yabancılaşmada kaybolmayacağını, bu yabancılaşmanın onun için yeni bir yaşamı başlatacağını dile getirir. Ancak

[269] Akt. Boym, *age.,* s. 165.
[270] Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar*, s. 61.
[271] *Ae.,* s. 63.

Petropavlosk kalesinden yazdığı mektuplarda hissedilen yenilenme hissi, kürek mahkûmu olarak geçirdiği dört yılda, canlı canlı tabuta konulduğu bir yaşama dönüşür. Kürek mahkûmiyetinin ardından askerî hizmet için gönderildiği Semipalatinsk'den kardeşi Andrey'e yazdığı mektupta bu yıllarda içinde bulunduğu ruh halini şöyle aktarır:

> Geçen dört yıllık zamanı canlı canlı tabutta toprağa gömülmüş olduğum bir zaman farz ediyorum. Ne kadar da korkunç bir dönemdi, sana anlatabilecek gücüm dahi yok. Tasvir edilemez, sonsuz bir acıydı çünkü her saat, her dakika yüreğimde bir taş gibi oturdu kaldı. Bu dört yıllık zamanda kendimi hapishanede hissetmediğim bir an bile olmadı. (…).[272]

Böylece kendisini kesilmiş, koparılmış bir dal gibi duyumsayan Dostoyevski'nin yenilenme arzusunun, yabancılaşmanın ve sürgün koşullarının yükü altında çekilen acılara dönüştüğü görülür. Dostoyevski'nin sürgün yıllarını anlattığı otobiyografik bir eser olarak kabul edilen *Ölü Bir Evden Hatıralar* (Zapiski iz mertvogo doma) adlı eserinde kıskançlık sonucu karısını öldürüp, kürek cezasına gönderilen Aleksandr Petroviç Goryançikov aracılığıyla dile getirdiği düşünceler, yazarın sürgünlüğün yarattığı yabancılaşma duygusu ile mücadelesine de tanıklık eder. Sürgün koşullarının yabancılaşma ile olan ilk bağı, özgürlük ve suçluluk ikileminde karşımıza çıkar. Dostoyevski bir anda özgürlüğünü yitirmiş bir suçluya dönüşür ve cezaevi, mahkûmları dış dünya ve diğer insanlarla önce fiziksel olarak ayırır, yabancılaştırır. Nitekim Goryançikov bu fiziksel yabancılaşmayı şöyle betimler:

> İki yüz adım uzunluğunda, yüz elli adım genişliğinde, dört bir yanı toprağa derin gömülmüş, tepeleri sivriltilmiş, birbi-

[272] *Ae.*, s. 77.

> rine sık çakılmış uzun kazıklarla duvar gibi çevrili biçimsiz bir altıgen getirin gözünüzün önüne. Cezaevimiz dış dünyadan böyle ayrılmıştı işte.[273]

Bu fiziksel yabancılaşmanın simgesi; her zaman kapalı duran, önünde gece gündüz nöbetçilerin beklediği, mahkûmları çevreleyen duvarın bir yerinde duran sağlam bir kapıdır. Nitekim bu kapının yabancılaşmanın ve yalnızlığın simgesi olduğunu, Goryançikov şu sözleri ile açıklar:

> Bu kapının dışında aydınlık, özgür bir dünya vardı, orada insanlar bütün öteki insanlar gibi yaşıyorlardı. Ama duvarın bu yanındakiler oradaki dünyayı olmayacak masalsı bir dünya gibi hayal ediyorlardı.[274]

Dostoyevski, *Ölü Bir Evden Hatıralar*'da mahkûm yaşamının yabancılaşma bağlamında önüne geçilmez bir duygu yarattığını, hem mekân hem de geleceğe yönelik umut bakımından değerlendirir. Ona göre her mahkûm, içinde yaşadığı mekâna ait olmama duygusu altında buraya bir yabancıdır, çünkü kendi evinde olmadığını, buranın geçici bir yer olduğunu duyumsamaktadır. Bu duyumsama onun geleceğe yönelik umut duygusunun bir parçasıdır:

> Her mahkûm önündeki yirmi yılı iki yıl gibi görür ve elli beş yaşında cezaevinden çıkarken de bugünkü gibi otuz beş yaşında olacağından kuşkusu yoktur. "Önümüzde daha çok yıllar var!" diye düşünür, tüm kuşkularını, öteki kötü düşüncelerini kovmaya çalışır içinden.[275]

---

273 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Ölü Bir Evden Hatıralar*, Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 29.

274 *Ae.,* s. 29.

275 *Ae.,* s. 134-135.

Dostoyevski de sürgün yıllarında özgürlük umudunu bırakmadan yabancılaşmanın ağır yükünden kurtulmaya çalışırken, yaşamına anlam veren bir ışığa sarılır. Bu ışık, hapishane yılları boyunca yanından ayırmadığı İncil'dir. Dostoyevski burada İncil'deki İsa hakikatini yaşamına anlam veren yegâne değer olarak simgeleştirir. Nitekim yazar, sürgün yerine giderken bu İncil'i kendisine armağan eden dekabrist eşlerinden Natalya Fonvizina'ya kürek mahkûmiyetinin bitmesinden sonra yazdığı mektupta düşüncelerini şöyle açıklar:

> Bu anlarda içime benim için açık ve kutsal olan inancın sembolünü yerleştiriyorum. Bu sembol oldukça yalın ve basit: Hz. İsa'dan çok daha mükemmel, çok daha derin, çok daha sempatik, daha akıllı, daha cesur ve yetkin birisinin olmadığına iman etmek. (…) Kim ki bana İsa'nın gerçeğin dışında olduğunu, gerçeğin de İsa'nın dışında olduğunu ispat etsin, gerçeğin değil, İsa'nın yanında olmayı yeğlerim.[276]

Görüldüğü üzere Dostoyevski'nin sürgün koşullarının yarattığı yabancılaşma durumuna olan yaklaşımı, başlangıçta onun için bir yeniden doğuş anlamı taşıyıp, kürek mahkûmiyeti süresince yalnızlık ve koparılmışlık gibi yabancılaşmış bir dünya sunsa da Dostoyevski yeniden İsa ışığıyla bir umuda tutunur. Ancak Dostoyevski yabancılaşmanın bireysel boyutuna manevi bir anlam yükleyerek bir çözüm üretirken, toplumsal boyutu ile yüz yüze gelir. Soylu olduğu için diğer mahkûmlar tarafından dışlanan Dostoyevski, daha iyi bir toplumsal düzen arayışı yolunda halk için uğraşmasına rağmen, uğruna sürgün olduğunu düşündüğü halk arasında bir yabancı olduğunu duyumsar. Dostoyevski'nin erken dönem toplumsal ideali başlığında açıkladığımız üzere yazar, aydın

[276] Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar,* s. 75.

sınıf ile halk arasındaki yabancılaşma sorununun bilincindedir ve erken dönem eserlerinde bu temaya yer vermiştir. Ancak bu gerçekle yüz yüze geliş ve bu sorunun sandığından çok daha derin gerçekliği ile karşılaşma, onu bütünsel yabancılaşmanın yalnızlığı altında acı çekmeye sürükler. Dostoyevski *Ölü Bir Evden Hatıralar*'da başlangıçta mahkûmların soylulara olan yaklaşımını yumuşak bir dille açıklar:

> Eski soylu kişilere kürek mahkûmları iyi gözle bakmıyorlardı. Onların her şeylerinin ellerinden alındığına, öteki mahkûmlarla tam anlamıyla eşit durumda olduklarına bakmadan, mahkûmlar hiçbir zaman onları arkadaşları olarak benimsemiyorlardı… Dahası, bu bilinçli bir önyargı falan değildi. Tam anlamıyla içten, kendiliğinden bir davranış biçimiydi. Buraya düştüğümüz için bizi alaya almayı pek sevmelerine karşın, onların gözünde hâlâ birer soyluyduk.[277]

Dostoyevski, eserin ilerleyen bölümlerinde soylu bir mahkûmun ne yaparsa yapsın, onlardan biri olamayacağını, içinde daima yabancılığın ve yalnızlığın acısını hissetmek zorunda kalacağını belirtir ve halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorununun sanıldığından çok daha derin olduğunu dile getirir:

> Sürgün edilen bir köylü orada hemen kendisi gibi bir Rus köylüsü bulur, çok geçmeden oturup sohbete başlarlar… Ama soylular için böyle bir şey söz konusu değildir. Halkla aralarında çok derin bir uçurum vardır ve bu uçurum, soylu kişi, dış etkenler nedeniyle haklarından yoksul edilip halktan bir insana dönüştüğünde çok daha belirgin kendini gösterir. İsterseniz ömür boyu halktan birçok insan tanımış

[277] Dostoyevski, *Ölü Bir Evden Hatıralar*, s. 53.

> olun, isterseniz, söz gelimi resmî göreviniz gereği veya efendileri, bir bakıma dostça ilişkiler içinde babaları gibi, velinimetleri olarak kırk yıl her gün onlarla bir arada bulunmuş olun, gene de gerçek anlamıyla tanımış olamazsınız onları. (…) Evet, biliyorum, bu notlarımı okuyanlar benim olayı abarttığımı söyleyeceklerdir. Ama söylediklerimin doğruluğundan kuşkum yok benim. Kitaplardan okuyarak veya düşünerek, gözlem yaparak varmadım ben bu sonuca. Gerçekleri yaşadım, öğrendiklerimi doğrulamak için de çok zamanım vardı. Bir gün gelecek, ne kadar doğru söylediğimi herkes anlayacaktır belki .[278]

Bu doğrultuda Dostoyevski'nin dünya görüşü ve yaratıcılığı bağlamında sürgün yıllarının ona kazandırdığı başlıca yenilik; halkla doğrudan iletişime geçmesi, halkı doğrudan tanımasıdır. Aslında halk yaşamı, Dostoyevski'nin yaşamına yabancı bir olgu değildir. Joseph Frank'ın da belirttiği gibi Dostoyevski'yi çağdaşı olan diğer Rus yazarlarından ayıran en önemli farklılıklardan biri, aldığı eğitim nedeniyle Rus kültür ve edebiyatını onlardan çok daha önce öğrenmiş olmasıdır.[279] Rus soyluları yabancı eğitmenlerden aldıkları eğitimle kendi kültürlerine karşı bilgisiz yetiştirilirken Dostoyevski, anne ve babasından aldığı eğitimle Rus kültürü ve yaşamıyla oldukça erken yaşlarda tanışır. Dostoyevski'nin henüz daha çocukluk yıllarında tanıştığı Nikolay Karamzin'in *Rus Devlet Tarihi* (İstoriya gosudarstva rossiiskogo) kitabı, onun dünya görüşünün oluşmasında önemli bir rol oynar ve bu eser Dostoyevski'nin Rus halk yaşamına olan ilgisinin temellerinin atılmasında önemli bir yere sahip olur.[280] Ancak yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere Dostoyevski, halkı gerçek anlamda tanımanın

[278] *Ae.*, s. 322-323
[279] Frank, *age.*, s. 57.
[280] Grişin, *age.*, s. 21.

hiç de kolay olmadığını düşünür. Ancak halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma gerçeği, Dostoyevski için artık yeni bir dünya duyumsamasının başlangıcı olur.

> Hayır, bakış açımızı, inançlarımızı, yüreklerimizi başka bir şey değiştirmişti. Bu farklı bir şeydi. Halkla doğrudan doğruya ilişki kurmanın, genel bir felaket durumunda onunla kardeşçe bütünleşmenin, onun gibi olmanın, kendini onunla bir tutmanın ve hatta en aşağı düzeyde saymanın anlayışıydı bu.[281]

Bu bağlamda sürgün, Dostoyevski'nin yaşamını geçmiş ve gelecek olarak ikiye bölünen bir yaşam haline dönüştürmüş olsa da bu bölünme, geçmişe karşı bir yabancılaşma biçimi değil; bir tür sentez ve yenilenme arzusu biçimini alır. Bu dönem, Dostoyevski için dışsal olarak bir yabancılaşma, susuş; içsel olarak aksine bir birleşme, bütünleşme, yenilenme dönemidir. Nitekim Dostoyevski, 1859 yılında on yıl aradan sonra Petersburg'a döndüğünde toprağa dönüş öğretisi (poçvenniçestvo) çerçevesinde, Rus halkı ve aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorununu yeniden ele alıp değerlendirecek geçmiş ve gelecek arasında bir köprü kurarak toplumsal bir teori yaratmaya çalışacaktır.

[281] Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü* I, s. 174.

BÖLÜM 3

19. YÜZYILIN İKİNCİ YARISI RUS DÜŞÜNCESİ VE F.M. DOSTOYEVSKİ'DE YABANCILAŞMA OLGUSU

1. 19. YÜZYILIN İKİNCİ YARISI RUS DÜŞÜNCESİNE YABANCILAŞMA OLGUSU ÇERÇEVESİNDE GENEL BAKIŞ

19. yüzyılın ilk yarısında genel olarak modernleşme sorunu çerçevesinde, Rusya'nın Avrupa medeniyeti karşısındaki konumu, toprak köleliğine dayalı mutlakıyet rejiminin birey ve topluma olan etkileri bağlamında biçimlenen yabancılaşma olgusu, yüzyılın ikinci yarısında, Rusya tarihinde toplumsal düşüncenin çok daha karmaşık bir görünüm sergilediği, yeni bir tarihsel dönemde yine aynı çerçeveden gelişme gösterir. 1855 yılında Çar I. Nikolay'ın ölümünün ardından Çar II. Aleksandr'ın (1855-1881) başa geçmesi ile önceki döneme oranla, Rusya'da biraz daha özgür bir ortam gelişmeye başlar. Rusya tarihine Özgürlükçü Çar (tsar osvoboditel) olarak geçecek olan II. Aleksandr döneminin, geçmişten farklı özellikler gösteren yönetim politikası bağlamında, 60'lı yıllar, Rus toplumsal-politik ve kültürel yaşamında özgürlük düşüncesinin güçlendiği bir dönem olarak ele alınır. Bu durumun başlıca nedeni, Rusya'nın Kırım savaşında yenilmesi sonucu, toprak köleliği düzenine dayanan hâkim toplumsal ilişkilerin zayıflamaya başlamasıdır. Nitekim Çar II. Aleksandr, Kırım savaşında alınan ağır yenilginin ardından, sorunun kaynağını öncelikli olarak ülkenin iç koşullarında aramaya yönelir ve Kırım savaşı yenilgisi, toprak köleliği düzeninin kaldırılma-

sının ön koşullarını oluşturur. Bu yenilgi ile Çarlık yönetimi, ülkenin toplumsal-politik düzeninin geri kalmışlığını kabul etme aşamasına gelir.

19. yüzyılın ikinci yarısında, Batı Avrupa ülkeleri kapitalist üretim ilişkileri temelinde tarihsel gelişmeleri sürdürürler. Feodalizmi yok eden burjuva devrimleri, hem üretim güçlerinin artışına, hem de kültürel ilerlemeye neden olur. Ancak Batı Avrupa, burjuvazi ile işçi sınıfı arasında artan savaş duygusunun güçlenmesi ile yeni bir toplumsal politik sorunla yüz yüze gelir.[1] Burjuva devrimlerinden sonra Avrupa devletlerinde yaşanan toplumsal değişimler, dönemin Rus aydınlarının başlıca ilgi alanlarından birini oluşturur ve değişim arzusu toplumsal düşüncenin her alanında ifade bulmaya başlar. Bu dönemde değişim arzusu, yüzyılın ilk yarısı ile kıyaslandığında çok daha güçlü bir biçimde duyumsanır. Avrupa'da yaşanan toplumsal değişimlerle eş zamanlı olarak Rus düşüncesinde artan yenilik arzusuyla birlikte, 19. yüzyılın ikinci yarısı, Rusya tarihinde önemli değişimlerin yaşandığı bir dönemi temsil eder. Yüzyılın en önemli olaylarından biri, 1861 yılında Çar II. Aleksandr tarafından toprak köleliği düzeninin kaldırılmasıdır. Ancak özellikle 19. yüzyılın ilk yarısında toplumsal düşüncenin ana sorunlarından biri olarak öne çıkan, toprak köleliğinin kaldırılması sorunu, köylülere özgürlük verilmesi ile çözümlenemez. Her ne kadar otuz milyondan fazla toprak kölesinin özgürlüğüne kavuşturulması ile ülkenin ekonomik ve toplumsal olarak modernleşmesinin önü açılmış olsa da, reformun sonuçları beklenen etkiyi yaratmaz. Topraksız kalan köylüler için yoksulluk, hâlâ başlıca sorundur. Köylülerin elde ettikleri mahsul, kimi zaman açlık tehlikesi ile karşılaşılacak kadar azdır. Artan köylü sayısı karşısında

[1] Valentina Nikolayevna Burlak, *Otrajeniye idey marksizma v Russkoy progresivnoy obşestvennoy mıysli 1840-60-h godov*, Moskva, İzd. Moskovskogo universiteta, 1980, s. 7.

boş toprak miktarı yetersizdir. Tüm bunlara rağmen köylüler, kullandıkları topraklar için hem devlete hem de toprak sahiplerine vergi ödemek zorundadırlar.[2] Bu koşullar altında, yoksulluk ve kentlere göç giderek artar. Tüm bu sorunlara bağlı olarak, 1864-74 yılları arasında bir dizi reform çalışması yapılır. 1861 reformundan sonra gerçekleştirilen hukuk, eğitim, ordu ve toprak reformlarından sonra yavaş yavaş da olsa Rusya'da kapitalist gelişme hızlanır. Ancak kapitalist gelişmenin hızlanması ve beraberinde getirdiği sorunlar, yabancılaşma olgusuna ilişkin olan ideal toplumsal düzenin nasıl ve kim tarafından gerçekleştirileceği noktasında yeni tartışmaları da beraberinde getirir. Rus düşüncesinde kapitalizme yönelik eleştirilerin oluşmasında, yukarıda sözünü ettiğimiz üzere Batı Avrupa ülkelerinde gelişen yeni toplumsal düzenin de büyük etkisi olur. Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde ortaya çıkan 1848 devrimlerinin başarısızlığa uğramasından sonra, Batıda kapitalizmin güçlenmesi, özellikle sınıf çatışmasına dayalı olan güçlü toplumsal sorunlara neden olur. Bu doğrultuda toplumsal ideal ve bu ideale nasıl ulaşılacağı sorunu, dönemin Rus düşüncesinin temelini oluşturur. Araştırmacı Yevgeni Antonov'a göre Rusya tarihinde 18. ve 19. yüzyıllar geçiş çağları olarak ele alınabilir. Bu dönemde tüm Rus kültürünün gelişimini etkileyen insan merkezci dönüşüm gerçekleşir. Bu dönüşüm, dönemin düşünce tarihine şöyle yansır: Rasyonel dünya görüşü hâkim olurken bilim ve bilimsel düşünce öncelik kazanır, tüm insanların eşitliği düşüncesi gelişir, bireysellik ön plana çıkar ve insanın aktif faaliyeti ile sadece doğayı değil; toplumsal yaşamı da değiştirebileceği düşüncesi güçlenir. İnsan ihtiyaçlarının karşılanması temel amaç haline gelir ve mutluluk en yüksek amaç ve refah olarak ele alınmaya başlar. Bu iki yüzyıl boyunca Rusya'da aydınlanma, ülkenin manevi

[2] Natalya Vladimirovna Sinyavina, *İstoriya Russkoy kulturıy*, Moskva, İzdatelstvo İNFRA-M, 2016, s. 211-212.

görüntüsünün ön koşullarını hazırlar. Tüm felsefi ve edebî akımlar, aydınlanma düşüncesinin fonunda gelişir.[3] Böylece, 19. yüzyılın 60'lı yıllarına gelindiğinde aydınlanmacı dünya görüşünün, Batı Avrupa ülkelerinden biraz daha geç olarak hâkim düşünce eğilimlerinden biri haline geldiği görülür. Ancak bu düşünce eğilimine karşıt olarak muhafazakarlık ve dinî ütopik dünya görüşü de, yüzyılın ikinci yarısında önemli bir gelişme gösterir. Bu bağlamda 19. yüzyılın ortalarından çağın sonuna kadar, toplumsal ideal sorununa olan yaklaşım açısından radikal devrimci demokrasi, muhafazakârlık ve dinî ütopizim olmak üzere üç temel düşünce eğilimi birbirine karşıt olarak gelişme gösterir. Bu üç temel düşünce eğiliminden devrimci demokrat ideoloji, hem Dostoyevski'nin yabancılaşma olgusuna olan yaklaşımı açısından taşıdığı önem hem de söz konusu dönemde kapsadığı etki bağlamında, çalışmamızda ayrıca bir önem taşıyacaktır. 19. yüzyılın ilk yarısında gelişen Batıcı düşüncenin bir devamı niteliği taşıyan devrimci demokrat ideoloji, materyalist düşünce temelinde gelişen, devrimci dönüşümün zorunluluğunu isteyen ve yeni insan ideallerini hayata geçirmeye çalışan düşünce eğilimi olarak dönemin yeni sosyo-politik koşullarında en etkili düşünce eğilimlerinden biri olur. Ancak çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde açıklayacağımız üzere, her ne kadar devrimci demokrat ideoloji, 40'lı yıllarda hâkim olan Batıcı düşüncenin bir devamı olarak gelişme gösterse de bu dönemde Batıcı düşüncenin radikal bir biçim kazanarak eylemselliğe dönüştüğü gözlemlenecektir. Devrimci demokrat ideolojinin hâkimiyeti altındaki 60'lı yıllar Rus düşüncesi, aynı zamanda Dostoyevski'nin sürgün sonrası edebî ve düşünsel yaşama yeniden adım attığı döneme rastlar. Bu dönemde yüzyılın ilk yarısında olduğu gibi yabancılaşma

[3] Yevgeni Alekseyeviç Antonov, *Antropotsentriçeskaya filosofiya N.N. Strahova kak mıylitelya perehodnoy epohi,* Belgorod, Belgorodski gosudarstvennıy universitet, 2007, s. 34.

olgusu, yine Batı Avrupa toplumsal düzeni ile Rus gerçekliğinin karşılaştırılması bağlamında gelişme gösterirken ideal toplumsal düzen düşüncesi yine yabancılaşma sorununa ilişkin bir olgu olarak karşımıza çıkar. Dostoyevski ise sürgün sonrası geri döndüğü, yeni Rusya koşullarında 60'lı yılların başından itibaren kendi yayımladığı *Zaman* (Vremya) ve *Çağ* (Epoha) dergilerinde kaleme aldığı çalışmaları üzerinden toprağa dönüş öğretisi çerçevesinde yabancılaşma olgusunu ele alır.

2. TOPRAĞA DÖNÜŞ: DOSTOYEVSKİ'NİN PENCERESİNDEN YABANCILAŞMAYA ÇÖZÜM

Dostoyevski'nin yaratıcılığının ikinci dönemi olarak adlandırılan bu dönem, 1860'lı yıllardan 1881 yılında ölümüne dek olan yılları kapsar. Yazarın bu dönemde edebî gelişimi ve dünya görüşü, Rusya'nın içinde bulunduğu reform öncesi ve sonrası dönemle eş zamanlı olarak biçimlenir. Bu dönemde yabancılaşma olgusu yine, Rusya'nın medeniyeti temsil eden Batı Avrupa ülkelerinden geri kalmış olması bağlamında Rus gerçekliğinin ta kendisi olarak algılanmakta ve Batı'nın aydınlanma, rasyonalizm temellerinde kurulacak yeni Rusya örneğinde aşılacak bir sorun olarak ele alınmaktadır. Toprak köleliği düzeni ise yabancılaşmış Rusya'nın başlıca simgelerinden biri olarak görülmektedir. Dostoyevski ise yabancılaşma olgusunu ilk olarak, yüzyılın ilk yarısında yaşanan tartışmaların da temelini oluşturan, halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorunu çerçevesinden ele alır. Yazara göre, yabancılaşmanın temeli, Rusya'nın geri kalmış olmasında değil; halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorununda saklıdır. Dostoyevski'nin bu önceliğini belirleyen ise 60'lı yıllar Rusya'sında hızla yayılan materyalist düşüncelerdir. Dostoyevski'ye göre bu öğretilerin hızla yaygınlaşmasının başlıca nedeni, Rus halkının, gençlerin ve aydınların kendi öz değerlerinin bilincinde olmamaları, toplumsal tabakada yaşanan yabancılaşma ve inanç eksikliğidir. Bu doğrultuda 60'lı yıllarda Dostoyevski'nin dünya görüşünde yabancılaşma; birbiri ile doğrudan bağlantılı olan aydın sınıf ile halk arasındaki köklü yabancılaşma sorunu ve bu olgunun bir sonucu olarak gelişen materyalist dünya görüşünün hâkimiyeti ve yarattığı yeni yabancılaşma biçimi olarak iki çerçevede yer alır. Bu bağlamda çalışmamız kapsamında Dostoyevski'nin sürgün sonrası dönemde dünya görüşünün temelini oluşturan toprağa dönüş

öğretisi (poçvenniçestvo)[4] Dostoyevski ve akımın diğer temsilcileri için halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorununa çözüm olarak geliştirilen bir düşünce sistemi olarak ele alınacaktır. Toprağa Dönüş öğretisi, en genel tanımı ile 60'lı yıllar Rusya'sında hâkim olan materyalist dünya görüşü ve bu görüşün toplum ideallerine; Slavcı düşüncenin tamamen ulusalcı temellere dayanan düşüncelerine karşı, Nikolay Strahov, Apollon Grigoryev ve Dostoyevski tarafından temsil edilen, Slavcı ve Batıcı olmak üzere iki karşıt düşünce akımı içerisinde bir orta yol bulma arayışına dayanan toplumsal düşünce akımıdır. Toprağa dönüş öğretisi çerçevesinde yabancılaşma olgusu, öncelikle köklerinden kopmuş, kendi kültür ve değerlerine yabancılaşmış aydınları ifade eder. Bu öğretide, halk ile aydın sınıf arasındaki

[4] Toprağa Dönüş akımının ortaya çıkış tarihine dair farklı bakış açıları da vardır. Araştırmacı Anton Vasilyev, söz konusu akımı geleneksel yaşam düzeninin korunmasına dayalı ideolojik görüşlerin bir toplamı olarak tanımlar ve bu akımı, zaman dışı, evrensel bir ideoloji olarak ele alır. Vasilyev, zamansal olarak sınırlamadığı akıma bu bağlamda çeşitli dönemlerde halk ile aydın sınıf arasındaki uçuruma değinen Aleksandr Sergeyeviç Puşkin, Mihail Yuryeviç Lermontov, Lev Nikolayeviç Tolstoy gibi yazar ve Slavcı düşünürlerin de dâhil edilebileceğini dile getirir. Akımın genel kabul gören tanımı ise 1860'lı yıllarda Dostoyevski, Grigoryev ve Strahov'un yaratıcılığında ortaya çıkan toplumsal edebî bir eğilim olduğu ve genel amacının halkın köklerine inme, Rus ruhunu tanıma, aydın sınıf ile halk arasındaki birliğin yeniden inşa edilmesi olduğu yönündedir. Bu öğretinin düşünsel temellerinin Apollon A. Grigoryev tarafından atıldığı kabul edilir. Akımın tarihsel ve düşünsel gelişimi üç döneme ayrılır. Birinci dönem 1850-1856 yılları arasını kapsayan Grigoryev'in yaratıcılığında akımın temellerinin atıldığı dönemdir. Bu dönemin temel ögeleri halkçılık ideali, Slavcı ve Batıcı düşünce arasındaki çatışmanın çözülmesi ve Batıcılık ideolojisinin akıl kültü ve materyalist ideoloji nedeniyle eleştirisidir. İkinci dönem, 1858-61 yılları arasındaki Dostoyevski, Strahov ve Grigoryev'in bir araya gelerek, Rus halkının özgün manevi ve yaşamsal gücüne inançla birlikte halk ve aydın sınıf arasındaki uçurumun yok edilmesinin gerekliliği düşüncesinde birleştikleri dönemdir. Üçüncü dönem, 1861-65 yılları arasını kapsayan akımın temsilcilerinin resmî olarak *Zaman (vremya) ve Çağ (epoha)* dergileri çevresinde toplandıkları ve akımının temel düşüncelerinin dile getirildiği dönemdir. Söz konusu dönemde akımın ele aldığı başlıca konular, Batıda yaşanan manevi kriz, Rusya'nın Avrupalılaştırılması, nihilist ve sosyalist teorilerin yaygınlaşması, halk ruhu ve toprağa dönüştür. Dördüncü dönem akımın Grigoryev'in ölümünden ve Dostoyevski ile Strahov arasında yaşanan ayrılığın ardından yavaş yavaş etkisini yitirdiği dönemdir. Bkz. Anton Aleksandroviç Vasilyev, *Mirovozzreniye poçvennikov (F.M. i M.M. Dostoyevskih, A.A. Grigoryeva, N.N. Strahova): zabıytıye stranitsıy Russkoy konservativnoy mıysli,* Moskva, İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2010; Andrey Vladimiroviç Bogdanov, *Politiçeskaya teoriya poçvenniçestvo (A.A. Grigoryev, F.M. Dostoyevski, N.N. Strahov),* Moskva, İzd. MGU, 2002.

yabancılaşma, temel toplumsal sorun olarak görülürken bu sorunun tarihsel olarak temellerinin atıldığı dönem olarak ise Çar I. Petro dönemi ele alınır. Toprağa dönüş düşünürlerinin hepsi, Rus toplumsal yaşamına hâkim olan bölünme, ayrışma ve yabancılaşma sorununun, I. Petro dönemi ile ilişkilendirilmesi noktasında ortak bir görüşe sahiplerdir. Bu düşünceyi, 19. yüzyılın ilk yarısı Rus düşüncesi ve Dostoyevski'nin erken dönem dünya görüşü çerçevesinde yabancılaşma olgusunu ele aldığımız bölümde açıklamaya çalıştığımız üzere, toprağa dönüş düşünürlerinden önce 40'lı yıllarda Slavcı ve Batıcı düşünürler ve kısmen Dostoyevski de dile getirir. Dostoyevski'nin erken dönem eserlerinde kısmen ele aldığı bu konu, sürgün sonrası dönemde, doğrudan ele aldığı bir konu haline gelir. Dostoyevski, tıpkı sürgün öncesi dönemde olduğu gibi I. Petro dönemine yine iki ayrı çerçeveden yaklaşır. Yazar, Petro reformlarının halk ile aydın sınıf arasında yarattığı yabancılaşmayı kabul etse de bu reformların olumlu taraflarının da altını çizer. Dostoyevski, I. Petro dönemini tarihsel olarak değerlendirirken kazanımları ve kayıplarını şu sözlerle açıklar:

> Petro reformlarının toplumsal yapıda bir kopuş gerçekleştirdiği kuşkusuz doğrudur. Bu reformlar aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilmiş, toplumun en alt katmanlarına ulaşmada başarısız olunmuştur. Ancak reformların bütün halkı kapsaması, bir halkı bütünüyle yeniden yaratmak oldukça zor bir iştir. Bunu gerçekleştirmek için bir kişinin demir iradesi yeterli değildir. Halkların gelişimi yüzyılları alır, bu bağlamda bir halkın kazanımlarını, kabul ettiği değerleri yıkmak da yüzyıllar alacaktır. Petro'nun yanılgısı tam da burada saklıdır. Kendi hâkimiyet döneminde, kısa yaşamında Rus halkının yüzyıllardır edindiği gelenek, görenek ve dünya duyumsamasını hızlıca değiştirmeye kalkmıştır. Ancak eğer Petro reformlarının temel olarak Rus toplumuna

> evrensel Batılı unsurları getirdiğini düşünürsek yine yanılmış oluruz. Bürokrasi, korkunç bir baskı, ahlaki yozlaşma ilk karşılaşılan sahnelerdir. Halkın hissettiği en belirgin duygu, ezici bir baskıdır. Ancak amacımız Petro reformlarının evrensel anlamını yadsımak da değildir.[5]

Dostoyevski'ye göre Çar I. Petro'nun Batılılaşma yolunda gerçekleştirdiği reformlar, Rusya'nın ufkunu genişletmiş ve Rusya, bu reformlar sayesinde büyük halklar ailesi arasında gelecekteki misyonunu anlamlandırmıştır.[6] Rus halkı, bu süreç içinde kendi köklerinden vazgeçmiş olsa da bu süreç sonucunda, çok daha büyük kazanımlar elde etmiştir:

> Tüm dillerde konuşmamız, tüm medeniyetleri anlamamız, her bir Avrupa halkının ilgi ve isteklerini duyumsayabilmemiz, bize tamamen yabancı olan olguların makullüğünü ve anlamını kavrayabilmemiz boşuna değil. Bizdeki tüm yabancıları şaşkınlık içinde bırakan kendini kınama gücü boşuna değil. Avrupalılar bizi kişiliksiz, anayurtları olmayan insanlar olmakla suçladılar, ancak varoluşunu daha iyi anlamlandırmak için köklerinden bir süreliğine vazgeçme yetisinin ne kadar büyük bir özellik olduğunun farkına varamadılar.[7]

Dostoyevski, Petro dönemini değerlendirirken, bu dönemi; halkların tarihsel gelişim süreci çerçevesinde değerlendirir ve halkların gelişim tarihleri içinde kendi yaşamının dışına çıkıp, temiz hava alma gereksinimleri olduğunu belirtir. Bu bağlamda

---

5 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, "*Dva lagerya teoretikov*", *F. Dostoyevski iskaniya i razmıyşleniya*, Moskva, İzd. Sovetskaya Rossiya, 1983, s. 126-127.

6 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, "*Obyavleniye v podpiske na jurnal vremya na 1861 god*", *F. Dostoyevski iskaniya i razmıyşleniya,* Moskva, İzd. Sovetskaya Rossiya, 1983, s. 74-75.

7 Dostoyevski, "*Obyavleniye p podpiske na jurnal vremya na 1861 god*", s. 75.

ona göre I. Petro döneminde Batıya açılan pencere, bu temiz hava alma isteğinin bir sonucu olarak en azından tarihsel bir olgu, gereklilik olarak kabul edilebilir. Dostoyevski'ye göre Petro dönemi, tarihsel olarak bir geçiş dönemidir ve tüm geçiş dönemlerinin temel özelliği; geçmişten kopuşa yönelik güçlü istektir. Dostoyevski bu çerçevede önemli olanın, tarihsel geçiş süreçlerini doğru yönetebilmek olduğunu ileri sürerken Çar Petro'nun yanılgısının da tam da burada gizli olduğunu düşünür. Çar Petro, Rusya'yı yenileme isteğini kendince kavrayıp, uygulamaya soktuğu için gerçekleştirdiği reformlar despotik bir yapı kazanır. Reformların despotik yapısının yanı sıra bir diğer çelişkisi, dışsal bir yapı taşımasıdır. Nitekim bu özellikler, sade halk ruhunun yaralanmasına neden olur. Dostoyevski, bu doğrultuda Rus halkının, dışsal görünüşe değil; ruha, düşünceye, öze önem verdiğinin altını çizer ve halkın Çarın dışsal görünüşe yönelik reformlarını ruhuna uygun olmadığı için benimsemediğini düşüncesini savunur. Ona göre, yukarıdan baskı arttığı oranda yabancılaşma da o denli güçlenir ve Petro'dan sonraki dönemlerde de tarihsel koşullar toplumsal yapıda ortaya çıkan yabancılaşmayı güçlendirmeye devam eder. Bürokrasi halkın çıkarları aleyhine gelişir, yukarıdan baskı gün geçtikçe daha ağır hale gelirken toprak köleliği düzeni şiddetlenir, sınıfsal yapı, alt sınıfların aleyhine gelişme gösterir. Tüm bu süreç sonucunda eğitimli, aydın sınıf, kitlelerin konuştuğu dili dahi unutur.[8] Bu durum Dostoyevski için halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşmanın en trajik biçimini ifade eder. Dostoyevski, halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorununun çözümünde yukarıda da belirttiğimiz gibi Slavcı ve Batıcı düşünce arasında bir orta yol bulma arayışından yola çıkar ve bu çerçevede her iki düşünce eğiliminin temel görüşlerini değerlendirir. Ona göre, Slavcı düşüncenin başlıca yanılgısı; geçmiş değerleri göklere çıkarırken, aydın sınıf ve bu sınıfın savunduğu değer-

[8] Dostoyevski, *"Dva lagerya teoretikov", F. Dostoyevski iskaniya i razmıyşleniya,* s. 127-129.

leri, çağdaş dünyanın tüm kazanımlarını görmezden gelmesidir.[9] Batıcılar da benzer bir biçimde, Avrupa değerlerini göklere çıkarırken, kendi ulusal değerlerini tamamen göz ardı ederler. Bu bağlamda I. Petro döneminde başlatılan Batılılaşma sonucunda gelişen yabancılaşma sürecinin devam etmesinde, Dostoyevski, ulusal değerlerin göz ardı edilmesi bağlamında Batıcı düşünceye çok daha eleştirel yaklaşır. Dostoyevski'nin Batıcı düşünceye karşı çıkışının ve Slavcı düşünceden çok daha eleştirel yaklaşmasının nedeni, Batı Avrupa medeniyet tarihini, yabancılaşma ve ayrışma ruhunun, birlik ve kardeşlik ruhuna karşı kazandığı zaferin aşamalı tarihi olarak ele alması ile bağlantılıdır.[10] Ona göre, Batıcıların savundukları anlamda aydınlanmış Avrupa medeniyetinin simgesi Fransız devrimidir ve bu devrimin eşitlik, kardeşlik ve özgürlük ilkeleri, Batı insanının yabancılaşma ve ayrışmasının trajik tarihinin son aşamasını temsil eder. Dostoyevski'ye göre modern Batı medeniyetinin temellerini atan Fransız devriminin ilkeleri, Batıcı düşünürlerin savunduğu değerlerin hiçbirine sahip değildir aslında. Bu devrimin birinci ilkesi olan özgürlük; burjuva değerleri altında sadece para ile ölçülebilen bir değere indirgenmiştir. Her istediğini yapabilen insan özgürdür, ancak özgürlük herkese milyonlar vermemektedir:

> Nedir liberte? Özgürlük. Ne özgürlüğü? Herkese, yasalar çerçevesi içinde her istediğini yapabilme hakkı. Her istediğini ne zaman yapabilir insan? Milyonları olunca. Herkese birer milyon veriyor mu özgürlük dedikleri? Hayır… Milyonu olmayan insan nedir? Milyonu olmayan insan her istediğini yapabilen değil, her istenilenin yapılabildiği insandır.[11]

---

9 Dostoyevski, "*Ryad statey o russkoy literature*", *F. Dostoyevski iskaniya i razmıyşleniya,* Moskva, İzd. Sovetskaya Rossiya, 1983, s. 121.

10 Georgi Mihayloviç Fridlender, *Realizm Dostoyevskogo,* Moskva, İzdatelstvo nauka, 1964, s. 27.

11 Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 86.

Dostoyevski, Fransız devriminin eşitlik idealini de yasalar önünde eşitlik olarak görür ve bu eşitliğin günümüzdeki durumunu, her Fransız için yüz karası olarak tanımlar. Son olarak kardeşlik idealine değinen Dostoyevski, öncelikli olarak kardeşliğin kurulacak bir şey olmadığını belirtir ve genel olarak Batı insanının yaradılışında kardeşlik duygusunun olmadığını savunur. Ona göre Batı insanının yaratılışında kişisel bir başlangıç, bir kendini sakınış vardır. Yükselme tutkusu, herkesten başka olma isteği, kendine herkesten, her şeyden çok değer verme duygusu Batı insanının temel özellikleridir. Dostoyevski'ye göre kendisine böylesine değer veren bir insanda kardeşlik duygusunun olmaması da oldukça doğaldır. Zira gerçek kardeşlikte ayrı bir kişilik yoktur, ben yoktur, kişi kendisi ile eşdeğer öteki insanlarla kişisel hakkı için savaşmaz. Oysa Batı insanı, istediğini savaşarak almaktan yanadır.[12] Toprağa dönüş öğretisinin bir diğer temsilcisi olan Nikolay Strahov da, Dostoyevski gibi Slavcı ve Batıcı düşünceyi değerlendirirken bu düşüncelerin tek yönlülüğü üzerinde durur:

> Biri, bilimin, genel Avrupa düşüncesinin önünde eğilme, diğeri ise Rus yaşam ideali önünde eğilme, bu ideale duyulan hayranlıktır. Ancak hem bu bilim hem de bu ideal bizden oldukça uzaktır.[13]

Strahov, Slavcı ve Batıcı düşüncenin tek yönlülüğü üzerinde durup iki düşünceyi de eleştirse de Batı değerlerini benimsemeye yönelik eleştiri, Strahov'da, Dostoyevski'de olduğu gibi güçlü bir biçimde hissedilir. Bu bağlamda Strahov, Batı değerlerinin karşısına Rus kültür değerlerini çıkarır. Rusya'yı anlamanın Rusya'ya inanmak olduğu düşüncesi Strahov'un

12 Dostoyevski, *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları*, s. 87.
13 Nikolay Strahov, *Literaturnaya kritika,* Moskva, Sovremennik, 1984, s. 6.

temel düşüncelerinden birini oluşturur. Nitekim inancı anlamanın çıkış noktası olarak gören Strahov, inanç ile Rus insanının kendine, Rus halkına duyduğu inancı ifade eder. Strahov için Rus insanı, halk ruhunun temsilcisi olan, Rus ruhunun gizemli gücünün temsilcisi olan insandır.[14] Rusya'ya inanmanın metafizik anlamı; manevi gerçekliğe olan inançtır. Manevi gerçekliğin Strahov için ifadesi ise yaratıcı bir ruh olarak gördüğü Rus ruhu (russkaya duşa) ve üzerinde kültürün, devletin, Rus yaşamının biçimlendiği toprak, kökendir. Nitekim Strahov, "*Görevimiz, kendi köklerimizden, halk ruhundan, halk geleneklerinden aldığımız özelliklerle yeni bir biçim yaratmaktır*"[15] sözleriyle toprağa dönüş öğretisinde Rus halkına yönelişi temel görev olarak belirler. Batıcı düşünürlerin Rus değerlerinin karşısına yerleştirdikleri Batı değerleri, rasyonalist dünya görüşü ve bu dünya görüşünün bir uzantısı olarak ilerleme kültüdür. Ancak rasyonalist dünya görüşü ve ilerleme kültü, modern dünyada yabancılaşmanın temel görünümlerini oluşturur. Rasyonalist dünya görüşü, insanın aklı ile her şeyi başarabileceği düşüncesini öne sürerken, birey kültünü geliştirir, Tanrı'nın tahtına bireyi yerleştirir. Ancak bireysellik, dünyevileşme ve sekülerleşme ile yan yana gelişirken, aynı zamanda geleneksel değerlerden kopuşa dayanan, kendi değer ve inanç sistemini yaratmakta, böylece birlik ve bütünselliğin yitirildiği bir yabancılaşma toplumu meydana getirmektedir. Burada altı çizilmesi gereken nokta, Dostoyevski ve diğer toprağa dönüş düşünürlerinin karşı çıktığı bireyselliğin, insanın anlam ve önem kazanması anlamındaki bireysellik olmadığıdır. Onların karşı çıktığı düşünce, insanın bir birey olarak Tanrı'nın tahtına oturtulması, tüm toplumsal sorunların çözümünde insan aklına ve maddi

---

[14] Nikolay Strahov, *Borba s zapadom,* Moskva, İzd. İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2010, s. 134.

[15] Nikolay Strahov, *"Vospominaniya o F.M. Dostoyevskom", F.M. Dostoyevski v vospominaniyah sovremennikov,* Tom I, Moskva, Hudojestvennaya litaratura, 1964, s. 265-317.

refaha duyulan sarsılmaz güvendir. Dostoyevski, Batı'da gelişen bireysellikten farklı bir bireyselliği savunur. Ona göre insanın mutlu olmasında bireysellik, kişilik sahibi olabilmesi önemli bir yer tutmaktadır. Ancak ideal, mutlu bir toplumsal yaşam için Batılıların sahip olduğundan çok daha yüksek bir kişiliğe sahip olmak gerekmektedir. Dostoyevski, bireysellik ile kardeşlik ve fedakârlığın özünde birbiri ile çelişmeyen olgular olduğunu ve doğru gelişmiş bireysellik ile toplumsallık arasında bir çatışmanın olmadığını şu sözlerle açıklar:

> İnsanın kendini tüm varlığı ile topluma seve seve, bilinçli olarak gönülden adaması, bence kişiliğin ileri derecede gelişmişliğine, çok güçlü olduğuna, hiçbir etkeni umursamadığına delildir. Başkaları için çarmıha, ateşe yürümek ancak kişiliğin alabildiğine güçlü, gelişmiş olması durumunda gerçekleşebilecek bir davranıştır. Kişilik olmak hakkından en küçük bir kuşkusu kalmamış, gelişmiş bir kişilik, - başkaları da onun gibi olsun, mutluluğa ersin diye kişiliğini topluma adamaktan başka bir şey yapmaz zaten. Doğanın yasasıdır bu. Olağan her insanın yaratılışında vardır aynı şey.[16]

Ancak Dostoyevski, toplumsallık ile bireysellik arasındaki ilişkide, kopması durumunda her şeyin paramparça olabileceği ince bir bağın söz konusu olduğunun da altını çizer. Yazarın sözünü ettiği ince bağ; bireyin toplum uğruna yaşarken ve çabalarken, kişisel bir çıkar beklentisine girmesinin yol açacağı felaket durumudur. Toprağa dönüş düşünürleri, maddi refaha dayalı, bireysel gelişmenin temel alındığı toplumsal idealinin karşısına, ahlaki gelişme yasasını, inançlı insanların gönüllü birliği ile kurulmuş bir dünya yerleştirirler. İnançlı insanların gönüllü birliği ile kurulmuş dünya ideali, Homyakov'un

[16] Dostoyevski, *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları*, s. 87.

"çokluktaki birlik" anlamına gelen sobornost öğretisinden izler taşır. Nitekim araştrmacı Aleksey Lesevitski, Dostoyevski'nin dünya görüşünde sobornost kavramının tek ve genelin, tek ve farklı olanın, bireysel ve kolektif olanın organik birliğini ifade ettiğini belirtir ve yazarın bu ilkeyi, bireysel olarak da kullandığını söyler. Araştırmacıya göre Dostoyevski de sobornost ilkesinin bireysel açıdan ifadesi; bireyin onu birey kılan eşsiz özelliklerinin korunmasına dayalı bir bütünselliktir.[17] Bir diğer araştırmacı Albert Kovaç ise Dostoyevski'nin yaratıcılığı ve dünya görüşünün temelini insanın bireyselliğinin oluşturduğunu belirtirken bu temel doğrultusunda Dostoyevski'nin sobornost ilkesinin savunucusu olan Slavcılardan ayrıldığını savunur.[18] Ancak Dostoyevski'nin yaratıcılığında bireyi yok eden bütünsellik, bütünselliği yok eden bireyselliğe karşı çıkışın, *Yeraltından Notlar* ve *Büyük Engizisyoncu* hikâyelerinde açıkça yer alması dolayısıyla Homyakov'un sobornost öğretisinin Dostoyevski'nin yaratıcılığında ifade bulduğu görülür. Bu bağlamda toprağa dönüş öğretisinde materyalist düşüncede yabancılaşma olgusunun temel nedenlerini oluşturan bireyin ön plana çıkarılması, rasyonalist dünyevi cennet idealleri, yerini ahlaki ve manevi ideallere bırakır. Nitekim akımın başlıca temsilcilerinden biri olan Strahov, 19. yüzyılı "*kibirli bir yüzyıl olarak geçmişten kopuk ve yaşamın gerçek anlamının giderek kaybolduğu bir yüzyıl olarak*"[19] tanımlarken, bu yüzyılın insanının en büyük çelişkisinin de yanılgılarda saklı olduğunu belirtir. Strahov'a göre yeryüzünde yabancılaşmanın olmadığı ideal bir toplumsal düzenin insan aklı ile kurulabileceği inancı, yersiz, saçma bir inançtır:

---

17 Aleksey Lesevitski, *"İssledovaniye suşnosti sobornoy fenomenologii v tvorçestve F. M. Dostoyevskogo", İstoriçeskiye, filosofskiye, politiçeskiye i yuridiçeskiye nauki*, No: 7, İzd. Gramota, 2011, s. 135-138.

18 Albert Kovaç, *Poetika Dostoyevskogo,* Moskva, İzd. Vodoley publishers, 2008, s. 23.

19 Strahov, *Borba s zapadom,* s. 19.

> Günümüz insanlarının geçmiş dönem insanlarından üstün olduğuna dair saçma, cahilce bir inanç; burada, yeryüzünde yazgı ve doğanın tüm çelişkilerinin aşıldığı bir refahın mümkün olduğuna duyulan saçma, yersiz bir inançtır.[20]

Aslında Strahov'un dünya görüşü de Dostoyevski gibi insan merkezcidir. Ancak bu insanmerkezcilik, dönemin materyalist bakış açısından farklı özellikler gösterir. Strahov, *Felsefi Denemeler* (Filosofskiye Oçerki) adlı çalışmasında "*Şaşırtıcı gizem, yeryüzünün varoluşunda değil; bu varoluşunun seyircisinde saklıdır*"[21] sözleriyle insanı merkeze yerleştirir ancak gerçek yaşamın nesneler dünyasından ibaret olmadığını ileri sürerek, insan yaşamının anlamını farklı bir alana kaydırır. Ona göre hakikat, insanın kendisinde, özgür çabasında saklıdır. İnsan, hem yeryüzünün hem de kendi yaşamının seyircisidir, seyirci olan insanın görevi ise hakikati görebilmesidir: "*Yeryüzü tablosu kendi kendine görünmez, kendi kendine var olmaz. Bu tabloyu gören bir seyirci vardır ve dünya bu seyirci için varken, seyirci de kendi için vardır. İşte dünyanın en büyük mucizesi budur*".[22]Strahov, bu düşünceleri doğrultusunda insan merkezci dünya görüşünde yeni bir bakış açısı yaratır. Araştırmacı Yevgeni Antonov, Strahov'un insan merkezci dünya görüşünün Avrupa rasyonalizminin insan merkezciliğine karşı olarak insanda Tanrı imgesini arayan bir özellik gösterdiğini vurgular.[23] Bu bağlamda Batıcı düşüncenin köklerinden doğup gelişen 60'lı yıllar Rus devrimci-demokrat düşünürleri, Dostoyevski ve genel olarak toprağa dönüş düşünürlerine göre halkı, toprak sahipleri ve mutlakıyete karşı ayaklandırmaya çalışırken onu, gelişme, ilerleme ve kardeşlik ideallerine yaklaştırmamak-

---

20 Strahov, *Borba s zapadom*, s. 19-20.
21 Nikolay Strahov, *Filosofskiye oçerki*, Kiev, İzd. Matçenko, 1906, s. 93.
22 Ay.
23 Antonov, *age.*, s. 42.

tadır. Aksine Batı Avrupa'yı tarihsel bir krizin eşiğine getiren toplumsal düşmanlık ve felaketin kucağına atmaktadırlar.[24] Batı düşüncesi hayranlarını, gözü kör Avrupa sevdalıları olarak gören Dostoyevski, düşüncelerini, doğrudan Avrupa medeniyeti ile tanışmasının izleri ile kaleme alınan *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları* (Zimniye zapiski o letnıyh vpeçetleniyah) adlı eserinde şu sözlerle dile getirir:

> Toprak, halk diye bir şey yoktur. Ulus belirli bir vergi sistemidir yalnızca, ruh da tabula rasa. Gerçek insanın, toplum insanının şipşak yapılıvereceği balmumu (…) Avrupa medeniyetini benimsediniz, üç beş de kitap okudunuz mu tamamdır. Ne rahatız şimdi! Gurur dolu bir huzur var içimizde. Hiçbir şeyden kuşkumuz yok çünkü. Bütün sorunları çözdük, imzamızı da bastık altına.[25]

Bu doğrultuda toprağa dönüş düşünürleri, halkın yaşamının derinliklerinde saklı olan doğal, kutsal değer ve geleneklere gönderme yapan toprak (poçva) kavramını, Batı değerlerinin karşısına yerleştirirler. Dostoyevski, Grigoryev, Strahov gibi akımın önde gelen temsilcilerine göre tarım toplumu olan Rus halkı için toprak; halkın kendisini onunla bir duyumsadığı doğal yaşam alanını ifade ederken, aynı zamanda halk yaşamını, halkın manevi, etik geleneklerini de kapsar. Toprak, Rus halkı için sadece yeme içme ihtiyaçlarını karşılayan canlı bir doğa değil; aynı zamanda halkın ruhunu sağlamlaştıran, atalarının gelenek ve göreneklerinin diğer nesillere aktarılmasını sağlayan temel değerdir ve bu bağlamda yabancılaşma sorununun da başlıca ilacıdır. Dostoyevski, toprak temelinden yola çıkarak, halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşmanın aşılması için sosyo-kültürel, ekonomik ve ahlaki temelleri

[24] Fridlender, *age.*, s. 28.
[25] Dostoyevski, *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları*, s. 50.

olan bir gereklilikler sistemi geliştirir. Yazara göre sosyo-kültürel alanda gerçekleştirilmesi gereken ilk görev, halk arasında eğitimin yaygınlaştırılmasıdır. Dostoyevski eğitim sorununu, aydınlanma bağlamının yanı sıra ekonomik olarak da faydalı olacak bir bütün olarak ele alır. Ona göre Rus halkının yoksulluğu sadece günlük ekmeğini kazanmak için kaynağının olmamasına bağlı değildir. Halk, cahilliği yüzünden ellerinin altında duran muazzam doğal zenginlikten nasıl faydalanması gerektiğini bilmemektedir. Böylece Dostoyevski, eğitimin yaygınlaştırılması ile halkın zihinsel olarak gelişmesini, hem kültürel hem de ekonomik olarak birbiri ile ilişkilendirerek çözüm sunar. Dostoyevski'nin halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorununa getirmeye çalıştığı çözüm önerisinin temelini ise ahlaki çaba ve sorumluluk oluşturur. Ona göre aydın sınıfın görevi, halkla yakınlaşmaktır, ancak bu görevi yerine getirebilmek için ahlaki olarak değişmek gerekmektedir. Bu ahlaki gerekliliğin temelini ise egoist görüşlerden vazgeçmek, sınıfsal ön yargılardan kurtulmak oluşturmaktadır. Tüm bunları hayata geçirecek gerçek güç ise halkı yürekten, içten bir biçimde sevmektir.[26] Sonuç olarak toprağa dönüş düşüncesi Rus soylularının manevi ve ulusal yabancılaşmışlıklarına verilen bir cevap, materyalist dünya görüşünün dünyevi cennet idealine karşı bir tür yabancılaşmanın aşılması teorisi olarak ele alınabilir. Bu teoride poçva-toprak, yabancılaşmanın ilacı, halkın yaşamının derinliklerinde saklı olan manevi değerlerdir. Ancak Dostoyevski'nin 60'lı yılların başından itibaren kendi yayımladığı *Zaman* ve *Çağ* dergilerinde kaleme aldığı çalışmaları üzerinden aydın sınıf ile halkı uzlaştırma ümidi ve böylece yabancılaşma sorununa çözüm arayışı süreci, ülkedeki toplumsal hareketlerin şiddetlenmesi ile sarsıntıya

[26] Dostoyevski, "*Dva lagerya teoretikov*", *F. Dostoyevski iskaniya i razmıyşleniya*, s. 134.

uğrar. Toprak köleliğinin kaldırılmasından sonraki yıllarda, Rusya'da devrimci çağrılar giderek yoğunlaşır. Bu dönemde yönetimin acil bir şekilde değiştirilmesi gerektiğini vurgulayan pek çok bildiri dağıtılır. Bunlardan biri de "Genç Kuşağa" başlığıyla yayımlanan bildiridir. Açıkça devrim çağrısı yapan bu bildiriden sonra, hükümet sıkı tedbirler almak zorunda kalır. Üniversiteler kapatılır, pek çok öğrenci tutuklanarak Petersburg'ta bulunan Petropavlosk kalesine hapsedilir. 1862 yılında "Genç Rusya" (Molodaya rossiya) başlıklı bir başka bildirinin yayımlanması ile toplumsal ortam giderek şiddetlenir. Aynı zamanda Petersburg'da çıkan yangınlar ile bu bildirileri dağıtanların özdeşleştirilmesi, toplumsal ayrılıkları da güçlendirir. Rusya artık Dostoyevski'nin gözünde yeni bir çağa, "*Ecinliler*" çağına adım atmaktadır. Ancak bu Ecinliler çağına girişin temelleri, 60'ı yıllardaki düşünsel arayışların bir yansıması olan "*yeni insanlar*" düşünceleri ile atılır. Bu bağlamda öncelikle söz konusu dönemde hâkim olan yeni insan ideallerini tanımak, daha sonra yazarın bu dönemde hâkim olan rasyonel düşünce ve devrim idealleri ile kahramanlar aracılığıyla mücadelesini incelemek gerekmektedir. Bu incelemeden sonra ise rasyonalist düşüncelerin yeni insan ideallerine karşı, Dostoyevski'nin yeni insan idealleri, daha doğru bir ifade ile "*mükemmel olumlu kahraman*" idealleri değerlendirilerek, bütünsel bir anlamlandırma gerekmektedir.

3. YABANCILAŞMAYA KARŞI YENİ İNSAN İDEALLERİ: YENİ İNSANLARDAN RASYONEL EGOİSTLERE

Rusya'nın geleceği üzerine 19. yüzyılın başından itibaren hâkim olan tartışma, 60'lı yıllarda hem düşünce hem de edebiyat alanında "*yeni insan*" idealleri ile biçimlenir. 60'lı yıllar Rus düşüncesinde ifade bulan ve dönemin edebiyatına da yansıyan yeni insan idealleri, Saltıkov Şedrin'in Nafile Endişeler (Naprasnıye opasaniya) adlı makalesinde de dile getirdiği üzere, çağın bir gerekliliği olarak ortaya çıkar.[27] Bu gereklilik, toplumsal-tarihsel gelişme sürecinin doğrudan bir uzantısı olarak geleceğe yönelik beklentilerin biçim değiştirmesi, daha doğru bir ifade ile eylemselliğe dönüşmesi arzusunun bir sonucudur. Nitekim çağın gerekliliklerine uygun olarak, 60'lı yıllar Rus edebiyatında "Suçlu Kim?" sorusundan, "Ne Yapmalı?" sorusuna geçiş yapılır.[28] Hertsen'in 1847 yılında yayımlanan *Suçlu Kim?* (Kto vinovat?) eseri ile sembolleştirilen 19. yüzyılın ilk yarısı Rus düşüncesi, söz konusu bölümde detaylı olarak açıklamaya çalıştığımız üzere içinde yaşanılan gerçekliğin bütünsel bir eleştirisine dayanıyor olmasına ve suçluyu bu gerçeklik olarak ilan etmesine rağmen, bu gerçekliğin uzlaşılamaz ilkeleri karşısında ancak gereksiz adamları ve hayalperest kahramanları yaratabilir. 60'lı yıllarda Çernişevski'nin *Ne Yapmalı?* (Şto delat?)[29] adlı eseri ile sembolleşen 19. yüzyılın ikinci yarısında ise düşünce alanında gereksiz adamlara karşı gelişen yeni insan idealleri, toplumsal dönüşümde önemli bir işleve sahip olan edebiyatta da ifade bulur. Söz konusu dönemde gelişen

---

27 Saltıkov Şedrin, *"Naprasnıye opasaniye", Polnoye sobraniye soçineni***,** Tom 9, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1970, s. 7-35.

28 Nikolay Nikolayeviç Skatov, Yuri Vladimiroviç Lebedev vd., *İstoriya Russkoy literaturıy XIX veka (Vtoraya polovina),* Moskva, İzd. Prosveşeniye, 1987, s. 10.

29 Çernişevski'nin *Şto delat* adlı eseri Mazlum Beyhan'ın çevirisi ile Türkçeye *Nasıl Yapmalı?* adı ile kazandırılmıştır. Çalışmamızda söz konusu çeviri kullanılmış ancak başlık olarak içeriğimiz ile anlamsal bütünlük sağlaması gerekçesi ile Ne Yapmalı? başlığı tercih edilmiştir.

yeni insan idealleri, dönemin düşünce hareketleri ekseninde üç farklı çizgide ele alınabilir: Bunlardan ilki, 40'lı yıllar Rus Batıcılarının bir uzantısı olarak gelişen liberal düşüncedir. Temelleri kırklı yıllarda atılan Rus liberalizmi,[30] 60'lı yıllara gelindiğinde Belinski'nin öncülüğünde gelişen Batıcı düşüncenin farklı renkler kazanması, Nikolay Çernişevski ve Nikolay Dobrolybov gibi düşünürlerle birlikte radikal devrimciliğe kayması sonucunda, Batıcı düşünce ile bazı noktalarda yollarını ayırır. Liberal kanadın edebiyattaki yeni insan ideallerinin başlıca örneklerinden biri, İvan Gonçarov'un (1812-1891) *Oblomov* adlı eserinin kahramanlarından biri olan Ştolts'tur. Bu kahramanların genel özelliği doğal, eylem adamı olmaları, ekonomik alanda reformcu bir dünya görüşüne sahip olmalarıdır. Ancak yabancılaşma olgusuna karşı Dostoyevski'nin olumlu kahraman idealleri, söz konusu dönemde liberal düşünceden çok daha etkin olan, devrimci demokrat ideolojinin yeni insanları ile girişilen çatışmanın ürünleri olarak karşımıza çıkacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda temel olarak devrimci demokrat ideolojinin yeni insan idealleri incelenecektir. 60'lı yıllar Rusya'sında devrimci demokrat ideolojinin yeni insan ideallerinin hem Dostoyevski hem de çalışmamız açısından taşıdığı önem, söz konusu dönemde gençlik üzerinde derin etkiler bırakması ve ülkenin geleceğine yönelik tüm 19. yüzyıl tartışmaların son durağı olan Ekim devrimi çerçevesinden ele

[30] Rus liberal düşüncesinin kronolojik çerçevesine dair pek çok farklı görüş hâkimdir ancak bu görüşleri genel olarak iki bakış açısından derlemek mümkündür. Kimi araştırmacılara göre özgün bir toplumsal düşünce akımı olarak liberalizmin Rusya'da gelişimi üç döneme ayrılır. 1.18.yüzyıldan 19.yüzyılın 50'li ve 70'li yıllarına kadar olan birinci dönem, 2. 19.yüzyılın 50'li ve 70'li yıllarından 90'lı yıllara kadar olan ikinci dönem, 3. 19.yüzyılın 90'lı yılarından devam eden dönem. Bkz. Lidiya. İ. Novikova, İrina N. Sizemskaya, "*Liberalnıye traditsii v kulturno-istoriçeskom opıyte Rossii*", *Svobodnaya mıysl,* No:15, 1993, s. 72. Kimi araştırmacılara göre ise Rusya'da 19.yüzyılın ikinci yarısına kadar liberal düşünceden söz etmek doğru bir yaklaşım değildir. Bkz. Natalya Aleksandrovna Çirkova, *Obşesvennıy ideal v russkoy filosofskoy publitsistike poreformennogo perioda (60-80 godıy XIX veka),* S. Petersburg, Petersburgski gosd. universitet, 2002, s. 20.

alındığında kazandığı başarıdır. 60'lı yılların yeni insan ideallerini belirleyen temel öge, 40'lı yıllar Rus düşüncesine yönelik tepkidir. Kırklı yıllar Rus aydınlarının tipik özelliği, idealizm tutkularıdır. Nitekim bu nesil, "*kırklı yıllar idealistleri*"[31] olarak adlandırılır. Toplumsal faaliyet eksikliğini telafi eden yoğun zihinsel çalışma, duygusal, romantik psikolojik yapı, gereksizliğin, yararsızlığın acı bir şekilde duyumsanması, var olan potansiyelin içinde bulundukları toplumsal koşullar içinde hayata geçirilmesinin imkânsızlığı duygusu, bu kuşağın temel özelliklerini oluşturur.[32] Bu neslin edebiyattaki yansıması olan gereksiz insanlar (lişnıye lyudi); Turgenyev'in *Rudin*'i, Hertsen'in *Suçlu Kim* (Kto vinovat?) adlı eserinin kahramanı Beltov, Turgenyev'in *Asilzade Yuvası* (Dvoryanskoye gnezdo) adlı eserinin kahramanı Lavretski, Gonçarov'un *Oblomov*'udur.

Bu dönemde ortaya çıkan yeni insan idealinde, ülkenin toplumsal yaşamında ortaya çıkan "*raznoçinets*" olarak adlandırılan farklı toplum katmanlarından gelen insanların, toplumsal bir sınıf yaratması da önemli bir rol oynar. Nitekim Vladimir İliç Lenin, Rus özgürlük hareketini üç döneme ayırır: Birinci dönem 1825-1861 yılları arasını kapsayan soylu hareketler dönemidir. İkinci dönem 1861-1895 yılları arasını kapsayan raznoçinetslerin dönemi iken üçüncü dönem 1895-1917 yıllarını kapsayan proleter dönemdir.[33] Bu doğrultuda yukarıda da belirttiğimiz üzere Ekim Devrimine giden yol, devrimci demokratların yeni insan ideallerinin bir uzantısı olarak ele alınabileceği gibi neredeyse tüm 19. yüzyılın Rusya'nın geleceği üzerine yürütülen tartışmalardan oluştuğu göz önünde tutulduğunda, devrimci demokrat ideolojinin yeni insan idealinin taşıdığı önem bir kez daha ortaya çıkar. Söz konusu

---

31 Nikolay Berdyayev, *İstoki i smıysl Russkogo kommunizma*, Moskva, Nauka, 1990, s. 32.

32 Olga Borisovna Leontyeva, *İntellektualnaya istoriya Rossii XIX- naçala XX vv.*, Samara, İzd. Samarski universitet, 2012, s. 43.

33 Akt. Nikolay Troitskii, *Rossiya v XIX veke*, Moskva, İzdatelstvo vıysşaya şkola, 2003, s. 242.

dönemde Çernişevski, Dobrolyubov ve Dmitri Pisarev gibi isimlerin öncülüğünde gelişen devrimci demokrat ideoloji, tıpkı kırklı yıllar Rus Batıcıları gibi içinde yaşanılan gerçekliği yadsıyarak, bu gerçekliği bir tür yabancılaşma olarak ele alırlar. Bu yabancılaşmanın mekânı; karanlığın, toprak köleliğinin hâkimiyetindeki Rusya iken kahramanları ise bu yabancılaşmış gerçeklik içinde benliklerini yitirmiş, gereksiz adamlar haline dönüşmüş Rus aydınları ve sömürülen, yoksulluk içinde yaşamaya mahkûm edilen Rus halkıdır. Devrimci demokrat ideoloji, bu yabancılaşma sorununda, toprak köleliği düzenine dayanan mutlakıyet kadar, Rus aydınlarına ve kapitalist değerlere de eleştirel yaklaşır. Ancak 60'lı yıllarda devrimci demokrat düşünürlerin başlıca eleştiri odağı, 40'lı yıllar kuşağına yöneliktir. Bu kuşağa yönelik eleştirilerinin temelinde ise "ben sevgileri ve sonuçlanamayan vicdan muhasebeleri"[34] yatar. Çernişevski kuşağının 40'lı yıllar Rus düşüncesinin edebiyata yansıyan kahramanlarının, gerçekleştirilemeyen eylem idealleri ile eylemsizlikleri arasında, gördüğü şey; cesaretsizlik ve yüreksizliktir. Söz konusu düşünürlere göre bu kuşağın kahramanlarının psikolojik ve ahlaki çatışmalarının altında yatan öge ise eylemsizliklerini haklı kılma çabasıdır. Bu doğrultuda "*Babalar*" ve "*Oğullar*" olarak simgeleşen 40'lı ve 60'lı yıllar kuşakları, birbirlerinden oldukça farklıdırlar. Babalar zengin, eğitimli ve kültürlü insanlardır, ancak Oğullar, Babaların zenginliğinde ve kültüründe ilerici politik düşüncelerle çelişen, faydasız bir lüks ve devrimin önünde duran engelleri görürler.[35] Babalar ve Oğullar ile simgeleşen iki kuşağın ortak noktası, konumuz açısından da oldukça önemlidir. Bu ortak nokta, yabancılaşma; içinde yaşanılan gerçeklikle uzlaşamama durumudur. Ancak her ne kadar 60'lı yıllarda ortaya çıkan yeni insanların temel

[34] Alen Bezanson, *İntellektualnıye istoki leninizma*, Moskva, İzdatelstvo MİK, 1998, s. 125..

[35] Bezanson, *age.,* s. 115.

özelikleri, kırklı yıllar kuşağı gibi içinde yaşadıkları gerçeklikle uzlaşamamaları, bu gerçekliğe yabancılaşmış olmaları olsa da yeni insanlar kuşağı, kırklı yıllar idealistlerinden farklı olarak eyleme geçmenin gerekliliğini savunurlar. Bu bakımdan yeni insanların yabancılaşmaya başkaldırdığını ve yabancılaşmanın olmadığı yeni bir toplumsal ideal uğruna, eyleme geçtiklerini söylemek mümkündür. Yeni insanların ideal toplum olarak öne sürdüğü toplum, sosyalist toplumdur ve bu toplumsal yapıyı hayata geçirmek için harekete geçmenin zorunluluğunu savunurlar.

Dobrolyubov, 60'lı yıllar Rusya'sında yeni insan idealinin açıkça savunusunu yapan başlıca isimlerden biridir. Dobrolyubov'un yeni insan idealinin ilk özelliği, devrim tutkusudur. Devrimi ideal toplumun kurulmasının ilk aşaması olarak gören Dobrolyubov, *Katerina Dönemi Rus Hicv'i* (Russkaya satira Yekaterinskogo vremeni) adlı çalışmasında, "*Toplumsal ilişkilerin değişmesi bir zorunluluktur ve bunun temel nedenlerinden biri, insan yazgısını belirleyen etmenler arasında hiçbir ayrıcalığın rol oynamamasının gerekliliğidir. Bir diğer neden yine ilk nedenle bağlantılı olarak insanın toplumdaki yeri ve önemini bireysel niteliklerinin belirlemesinin gerekliliğidir*"[36] sözleriyle, toplumsal dönüşümünün gerekliliğini açık bir biçimde ifade eder. Bu bağlamda Dobrolyubov'un toplumsal ideali, sömürünün ve zulmün olmadığı, toplumsal sınıfların ortadan kalktığı, insanın bireysel özellikleri ile ön plana çıkabileceği, adaletli ve özgür bir toplumsal düzen olarak sosyalist toplumdur. Nitekim toplumsal düzenin değişmesini bir zorunluluk olarak gören Dobrolyubov, *Karanlık Çarlıktaki Işık* (Luç sveta v temnom tsarstve) adlı çalışmasında mutlakıyete dayalı toprak köleliği düzenini eleştirir ve bu düzeni "*karanlığın hâkimiyeti*"

[36] Nikolay Aleksandroviç Dobrolyubov, *"Russkaya satira yekaterinskogo vremeni", Sobraniye soçineni v devyati tomah*, Tom 5, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1962, s. 377.

olarak betimler. Düşünür, içinde yaşadığı çağın karanlık Çarlığını I. Nikolay'ın ölümünden sonra kaleme aldığı dizelerde şöyle betimler:

Değişmez doğa yasaları uyarınca
Olaylar akmaktadır tüm sıradanlığıyla:
Bir tiran yok oldu, bir başkası oturdu tahta,
Ve yine ülkede tiranlık hüküm sürmekte.
Ne bir çaba, ne bir ses, ne de yarım kalmış bir söz
Ürkek yüreklerde yer bulamıyor
Yine acı çekilecek
Babanın döneminde nasıl çekildiyse otuz yıl.[37]

Dobrolyubov'a göre toprak köleliği düzeninin bu karanlığından kurtuluşun tek yolu devrimdir. Devrim olmadan bu adaletsiz düzen babadan oğula varlığını sürdürecektir. Bu bağlamda, Dobrolyubov'un yabancılaşmanın gölgesindeki karanlık Çarlığa karşı başlıca ideali; öncü rolü geçmişin sonuçlanamayan idealist düşünceleri ile bağlarını koparan yeni insanların oynayacağı sosyalist toplumsal düzendir. Genel bir değerlendirmeyle, Dobrolyubov düşüncesinde hâkim ögenin kırklı yıllar idealistlerinin yerini alacak, gerçek insanların oluşması ve tüm insanlık için bu dünyada gerçekleşecek bir mutluluk düşüncesinin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Dobrolyubov, dönemin Rusya'sının insanlarını "*tarihsel gelişmenin değiştirilemez yasalarını kabul ederek, mevcut neslin halkı gerçekleştirilemez umutlara bel bağlamıyorlar, tarihi kendi iradelerine göre yeniden yaratabileceklerini düşünmüyorlar*"[38] sözleriyle eleştirir ve ideal toplumsal düzenin, yaşamın devrimle yeniden

[37] Nikolay Aleksandroviç Dolrolyubov, "*Stihotvoreniya, proza, dnevnika", Sobraniye soçinenii v devyati tomah*, Tom 8, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1964, s. 25.

[38] Nikolay Aleksandroviç Dobrolyubov, "*Literaturnıye meloçi proşlogo veka", Sobraniye soçineni v devyati tomah*, Tom 4, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1962, s. 75.

yapılanması ile mümkün olduğunun altını çizer. Dönemin yeni insan idealinin bir diğer temsilcisi Dmitri Pisarev'dir. Pisarev de, Dobrolyubov gibi içinde yaşadığı gerçekliğe karşı çıkıp, yeni bir dünya ve insan modeli geliştirir. Ancak Dobrolyubov'un devrim vurgusu, Pisarev'de yerini bilimsel vurguya bırakır. Doğa bilimlerine büyük önem veren Pisarev, ancak doğa bilimleri temelinde rasyonel toplumsal ilişkilerin yaratılabileceğini savunur.[39] Pisarev'e göre toplumsal olayların açıklanmasında başvurulacak temel kaynak, doğal-bilimsel bilgidir.[40] Pisarev, toplumun yeniden yapılanmasında öncü rol oynayacak yeni insan tipini, "düşünen gerçekçi" (Mıslyaşçiy realist) olarak adlandırır. Pisarev'in düşünen gerçekçi tipi, kırklı yılların idealist düşüncesinin yarattığı yüksek ve mükemmel olanı seven, hayalci, faaliyete yeteneği olmayan insan tipi olan "gereksiz insana" karşıt özellikler taşır. Ona göre insanın temel görevi, otoritelerden bağımsız düşünmeyi başarmasında saklıdır. Bu bağlamda "düşünen gerçekçi", her türlü hayalciliğe ve romantizme karşı, gerçekçilikle alakası olmayan yüksek düşüncelere düşmandır. 60'lı yılların yeni insan ideallerinin edebî kahraman olarak başlıca temsilcilerinden biri, Turgenyev'in 1862 yılında yayımlanan *Babalar ve Oğullar* (Otsı i Deti) romanının kahramanı Yevgeni Bazarov'dur. Eseri, çalışmamız kapsamında önemli kılan bir diğer özelliği, yeni insan idealinin açık bir biçimde 40'lı yıllar kuşağı ile karşıtlık içinde verilmiş olmasıdır. Bilimi, aileyi, eğitimi, sanatı; romantiklik, saçmalık, küf kokan laflar olarak tanımlayan Bazarov, görünüşte hiçbir ilkeye inanmaz ve saygı duymaz. Bazarov, "*Bizim davranışlarımıza yön veren, faydalı olduğuna inandığımız şeydir. Bugün faydalı olan, her şeyi inkâr etmektir. Biz de inkâr ediyoruz işte!*"[41] sözle-

[39] Nikolay Mihayloviç Çalov, Nikolay Vasilyeviç Solntsev, Viktor Vasilyeviç İlin, *Russkaya filosofiya v litsah*, izdaniye jurnala yunost, Moskva, 1997, s. 82.

[40] Dmitri Pisarev, *Literaturno-kritiçeskiye stati,* Moskva, Hudojestvennaya literatura, 1939, s. 277.

[41] İvan Sergeyeviç Turgenyev, *Babalar ve Oğullar,* Çev. Leyla Soykut. İstanbul, İletişim

riyle genel kabul gören tüm değerleri hiçe saydığını dile getirir. Ancak Bazarov'un 60'lı yıllar radikal devrimcilerinin geçmiş değerleri yadsıma ve fayda üzerine kurulu yeni yaşam ideallerini, sadece düşünce bazında simgeler. Bazarov, tıpkı eleştirdiği 40'lı yıllar kuşağının, babalar kuşağının eyleme geçemeyen gereksiz insanlarına benzer bir gelişim süreci geçirir. Nitekim Bazarov'un yeni insan olma yolunun sonunda inandığı hiçbir değeri uygulayamadığı görülür. Kanımızca Turgenyev, eleştiriden eyleme geçemeyen Bazarov karakteri ile 60'lı yıllar radikal devrimcilerinin yeni insan anlayışlarının insan doğası ile ters düştüğünü vurgulamak ister. Nitekim eser, devrimci demokrat düşünürler tarafından eleştiri ile karşılanırken sadece Pisarev tarafından olumlu değerlendirilir. Dostoyevski'nin bu eseri beğenmesi ve Turgenyev'e bir mektup yazarak düşüncelerini iletmesi de bu düşüncemizi doğrular niteliktedir.

60'lı yılların yeni insanları, Pisarev için düşünen gerçekçiler iken üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız üzere Çernişevski için rasyonel egoistlerdir. Çernişevski'nin düşünceleri, çalışmamız kapsamında, hem söz konusu dönemde taşıdığı etki hem de Dostoyevski'nin 60'lı yıllar devrimci demokrat düşünürlerinin yeni insan ideallerine karşı kaleme aldığı eserlerinin doğrudan Çernişevski'ye yönelik olması bağlamında önemli bir yer tutmaktadır. Çernişevski, 1854 yılında şair ve düşünür Nikolay Nekrasov aracılığıyla dönemin Rusya'sının düşünce merkezlerinden biri olan *Çağdaş* (Sovremennik) dergisine girmesi ile Rus düşünce ve edebiyatında etkin rol oynamaya başlar. Ancak Çernişevski, Dobrolyubov ile birlikte 50'li yılların sonuna gelindiğinde hem *Çağdaş* dergisi hem de yurtdışında Hertsen tarafından yönetilen *Çan* (Kolokol) dergileri ile uyumsuzluğa düşerek, ayrı bir kampa ayrılır. Araştırmacı Yevgeni Skripilev'in de dile getirdiği gibi bu durumun

Yayınları, 2011, s. 69.

başlıca nedeni, "*Onlara göre artık zamanın, ifşa zamanı değil; harekete geçme ve isyana hazırlık zamanı*"[42] olmasıdır. Ancak bu eylem ve isyan isteği, dönemin toplumsal, siyasi koşulları içinde gerçekleştirilmesi zor isteklerdir. Nitekim Çernişevski'nin düşünsel yaratıcılığı, daha çok tutukluluk altında gelişmek zorunda kalır. Çernişevski'nin dünya görüşünün oluşmasında dönemin diğer düşünürlerinde olduğu gibi Batı Avrupa toplumsal politik tarihi, 1848 devrimleri ile simgeleşen hayal kırıklığı döneminin yanı sıra Feuerbach felsefesi, özellikle Feuerbach'ın insan merkezciliği ve materyalizmi de önemli bir yer tutar. Nitekim Rus araştırmacı Yelena Kirillova, Çernişevski'yi yeni bir inancın, Feuerbach inancının savunucusu olarak tanımlar.[43] Bu bağlamda Çernişevski'nin dünya görüşünün temelini; gerçekliğin materyalist yorumuna dayanan antropolojik ilke oluştururken, antropolojik ilkenin temelinde ise insan ve evrene dair düalist bakış açısının yadsınması yatar. Varoluş ve bilinç, ruh ve beden birliğine dayanan insan organizmasının bütünlüğü düşüncesi, bu ilkenin temel bakış açısıdır.[44] Çernişevski, insana ruh ve beden olarak yaklaşan düalist dinî bakış açısını reddederek, insanın maddi ve manevi bütünlüğünü savunur.[45] Böylece Çernişevski'nin öncelikle Hristiyanlığın dünya ve insan kavrayışına ve buna bağlı olarak gelişen etik anlayışına ve bu anlayışın yarattığı yabancılaşma sorununa karşı çıktığını söylemek mümkündür. Çernişevski düşüncesinde insan bir bütündür, evrenin tüm parçaları kendi içinde bağlantılıdır. Bir parçadaki değişim, diğer parçalarda da

---

42 Yevgeni Alekseyeviç Skripilev, *Çernişevski,* Moskva, İzd. yuridiçaskaya literatura, 1979, s. 12.

43 Yelena Aleksandrovna Kirillova, *Oçerki radikalizma v Rossii XIX veka. Filosofsko-istoriçeskoyiye kontseptsii 40-60-h godov,* Novosibirsk, İzd. Unta, 1991, s. 103.

44 Mark Moiseyeviç Rozental, *Filosofskiye vzgladıy N. G. Çernişevskogo*, Moskva, Gosudarstvennoye izdatelstvo, 1948, s. 45.

45 Olga Petrovna Tselikova, "*Revolyutsionno-demokratiçeskaya etika N.G.Çervişevskogo*", *Oçerki istorii Russkoy etiçeskoy mıysli,* İzdatelstvo Nauka, Moskva, 1976, s. 201.

değişimlere neden olur.[46] Bu düşüncelerden yola çıkıldığında Çernişevski'nin dünya görüşünün nedensellik ilkesi ile biçimlendiği anlaşılır. Nitekim Çernişevski, nedensellik ilkesini, toprak köleliği devletine ve bu devlet yapısının ideologlarına karşı savaşta da kullanır. Bu bağlamda Çernişevski'nin yeni toplum idealinde, nedensellik bağı ve olgular arasındaki karşılıklı ilişki, toplumun devrim aracılığıyla yeniden yapılanmasının teorik temeli olarak yer alır. Ona göre doğa ve toplumdaki gelişim, gerekliliklerle tamamlanır. Çernişevski'nin gerekliliklerden kast ettiği; olguların gelişiminin doğal tarihsel özelliğidir. Çernişevski evrensel olarak kabul ettiği *formun sonsuz değişimi* (veçnoy smenıy form) yasasına dayanarak, zamanında kölelik nasıl yok olduysa, şimdi de tarihsel gelişim yasalarına uygun olarak toplumsal ilişkilerdeki kölelik biçimlerinin yok olması gerektiğini belirtir.[47] Nitekim çalışmamızın devamında açıklayacağımız üzere, Çernişevski, ideal toplum olarak gördüğü sosyalist toplumu da tarihsel ilerlemenin doğal bir sonucu olarak ele alacaktır.

Çernişevski düşüncesinde yabancılaşma, Rus gerçekliği çerçevesinde eşitsizliğin, adaletsizliğin hâkimiyeti, bireyselliğin yok edilmesi, kişinin kendini ifade edememesi, sınıfsal çelişkilerin toplumsal gelişmenin önünde engel oluşturduğu ve bireysel onur duygusunu yok ettiği, insanın hiçleştirildiği ekonomik ve toplumsal düzen bağlamında ele alınan bir olgudur. Çernişevski, yabancılaşma olgusunu, sadece mutlakıyete dayalı Rus toplumsal düzeni çerçevesinden değil Batı Avrupa'da hâkim olan ve altmışlı yıllarda Rusya'da da gelişmeye başlayan kapitalist düzen bağlamında da değerlendirir. Ona göre kapitalist toplumsal düzenin özel mülkiyet, sınıfsal eşitsizlik,

---

[46] Nikolay Gavriloviç Çernişevski, *Filosofskiye naslediye,* Polnoye sobraniye soçineni, Tom II, Moskva, Mıysl, 1987, s. 165.

[47] Akt. İvan Sergeyeviç Serebrov, *Logika naucnogo poznaniya v trudah N.G.Çernişevskogo,* Leningrad, İzd. Leningradskogo universiteta, 1972, s. 14-16.

adaletsizlik, kâr hırsı, gerçek anlamını yitirmiş bireysellik gibi temel değerleri de, yabancılaşma olgusunun başlıca nedenleri arasındadır. Bu bağlamda Çernişevski, eşitsizlik, adaletsizlik ve sömürü temellerinden doğan yabancılaşmaya karşı, sosyalist bir toplum teorisi yaratma yolunda, öncelikle yeni bir ahlak ve insan ideali ortaya koymaya çalışır. Yeni ahlak ilkelerine sahip yeni insanlar, ideal toplumun öncüleri ve yürütücüleri olacaklardır. Çernişevski'nin yeni insanlarının dünya görüşünü temellendiren kuram, rasyonel egoizmdir (razumnıy egoizm). Çernişevski'nin rasyonel egoizm kuramı, öncelikli olarak, bilimsel, etik bir sistem inşa edilmesine dayanır. Çernişevski, bu sistemin insanları yöneten arzuların dikkatli bir şekilde incelenmesi sonucu iyi ve kötü, faydalı ve zararlı bütün eylemlerin tek bir kaynaktan beslendiğinin anlaşılması ile oluşturulabileceğini savunur. Bu doğrultuda rasyonel egoizm, tüm insan davranışlarının egoist bir temele dayandığı, ben sevgisinden yola çıktığı düşüncesinden hareket eden etik bir kuram olarak ele alınabilir.

Çernişevski'nin rasyonel egoizm kuramı ve yeni insan idealleri, en açık ifadesini 1862 yılında Petropavlosk kalesinin duvarları arasında kaleme aldığı *Ne Yapmalı?* (Şto delat) adlı eserinde öncü insan imgeleri ile bulur. Yazar eserinde kuramsal çalışmalarında yer alan sosyalist düşüncelerini, sanatsal biçimde ifade eder. Emeğin özgürleştirici ve yeniden yapılandırıcı rolü, devrim ve sosyalizm düşüncesi, halka hizmet ve kadınların özgürleştirilmesi[48] gibi konular, eserin ana konularını oluştururken, tüm bunları hayata geçirecek temel güç; rasyonel egoizm penceresinden hayata bakan yeni insanlar olacaktır. Bu teorinin başlıca temsilcileri söz konusu eserinin kahramanları olan; tıp öğrencileri Kirsanov ve Lopuhov, Vera Pavlovna ve bu yeni insanların bir üst aşamasını, özel insanı temsil eden Rah-

[48] Skripilev, *age.*, s. 25-27.

metov'dur. Yeni insanlar arasında özel insanı temsil eden Rahmetov, aynı zamanda profesyonel bir devrimcidir. Devrim sürecinde ve anında hazır olabilmek için hem zihinsel hem de fiziksel olarak kendini geliştirir. Ağır fiziksel çalışmalarla kendisini geliştiren Rahmetov, Çernişevski'nin devrim idealini yansıtmasının yanı sıra bilimin kutsallığına olan inancını da ifade etmesi bakımından önemlidir. Bilimin gücüyle her türlü mucizenin açıklanabileceğini düşünen Çernişevski gibi, Rahmetov da her türlü olay ve olguya bilimsel yaklaşır. Nitekim özel insanın elinden düşürmediği tek kitabın, İngiliz bilim adamı Isaac Newton'un kitabı olması da Çernişevski'nin bilim ve bilimsel düşünceye yaptığı vurguda önemli bir yer tutmaktadır. Çernişevski'nin yeni insanlarının yaşam kılavuzu olan rasyonel egoizm kuramının temelinde, ben ilkesi yatmaktadır. Zira Çernişevski'ye göre, insanları yöneten ve tüm insani eylemleri besleyen tek kaynak; ben sevgisidir. İnsanın her şeyden önce kendisini sevdiğini düşünen Çernişevski, bu doğrultuda egoizmi; her türlü davranışın gizli gücü olarak görür. Bu güç, Çernişevski'nin etik anlayışında bireysel fayda düşüncesini ortaya çıkarır. İnsan davranışlarının temelinde çıkarın olduğunu ileri süren Çernişevski, bu düşüncesini, "*her bir insan bir şey düşünürken veya pratikte bir eyleme geçerken yaptığı veya düşündüğü şeyin, kendi istekleri ile olan ilgisini ölçer*"[49] sözleriyle açıklar. Çernişevski, insanın en samimi, en çıkarsız davranışının bile özünde yine kendi çıkarı ile alakalı olduğunu düşünür ve bu düşüncesini çeşitli örneklerle destekler. Birbirini çok seven bir karı koca ilişkisini ele alan Çernişevski, bu ilişkiyi egoizm kuramı çerçevesinde değerlendirir. Beraber çok iyi anlaşıp yaşayan bir karı koca ilişkisinde eğer kadının kocası ölürse, eşi içten bir şekilde kocasının ölümüne üzülür. Ancak kederini dile getirdiği cümleleri şöyledir: *"Beni nasıl terk eder-*

[49] Akt. Rozental, *age.,* s. 255.

sin? Sensiz ben ne yaparım? Sensiz yaşamak benim için sadece bir azap!"[50] Çernişevski bu cümlelerde "beni, ben, benim" sözcüklerinin altını çizmek gerektiğini ileri sürer. *Ne Yapmalı?*'nın yeni insanlarından biri olan Lopuhov da, "*yüksek duygular, yüce ülküler, yüce yönelişler denen şeylerin hepsini hayatın genel akışı ve bu akış içinde herkesin kendi çıkarının peşinde koşması yanında çok değersiz şeyler*"[51] olarak tanımlayarak, Çernişevski'nin bu düşüncelerini açıkça dile getirir. Ona göre tüm yüce duyguların kökeninde yatan da, yine kişisel çıkar isteğidir. Nitekim Lopuhov, ailesinin kendisini okutmasının altında yatan nedeni de kişisel çıkar ile ilişkilendirir: Aileye memur olup gelecekte bakacak biri gerekmektedir. Lopuhov Tıp Fakültesine girme nedenini de yine çıkar düşüncesi ile bağdaştırarak, "*Tıp fakültesine yönelmemin ve orada kalmamın nedeni bu kadar basit işte, daha iri bir dilim ekmek*"[52] sözleriyle açıklar. Lopuhov, Vera Pavlovna'nın oldukça soğuk bulduğu bu kuram karşısında savunmasını şöyle yapar: "*Kuramlar elbette soğuk olacak. Olaylar ve nesneler üzerinde soğukkanlılıkla yargıda bulunabilmek için zorunludur bu.*"[53] Lopuhov'a göre insanın kararlarını yönlendiren yegâne güç, bireysel çıkarları olmalıdır. İnsan kendisi için en yararlı olan ne ise onu seçmelidir. İnsanı kendisine yararlı olmaya iten toplumsal, ekonomik ve psikolojik nedenler vardır ve bu nedenleri en iyi kişinin kendisi analiz edebilir. Bu bağlamda Lopuhov, "*gerçekliğin yarattığı bir sonucu kimsenin ayıplama hakkı olmadığını*"[54] savunur. Ancak Çernişevski'nin rasyonel egoizm kuramında çıkar ve ben sevgisi üzerine temellenen bireysel davranış, egoizm sözcüğünün bilinen anlamından

---

50 Nikolay Çernişevski, *İzbranıye filosofskiye soçineniye,* Moskva, İzd. Politizdat, 1950, s. 105.

51 Nikolay Çernişevski, *Nasıl Yapmalı,* Cilt I, Çev. Mazlum Beyhan, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2011, s. 117.

52 Çernişevski, *Nasıl Yapmalı,* Cilt I, s.117.

53 *Ae.*, s. 118.

54 *Ay.*

uzak olarak iyilik, fayda ve görev kavramları ile doğrudan bağlantılıdır. Çernişevski, iyi olanı faydalı olan olarak tanımlar ve iyilik ve faydayı ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı ögeler olarak görür. Bu teoride iyiliğin kriteri, yapılan davranışın faydalı olup olmamasıdır ve fayda, iyiliğin gerçek doğasını oluşturur. Bu teori çerçevesinde farklı tarihsel dönemlerde farklı iyilik anlayışlarının varlığı, başka bir ifade ile iyiliğin farklı dönemlerde farklı anlamlar elde etmesi; bir tür kayboluş, iyiliğin gerçek doğasının yanlış anlaşılması olarak değerlendirilir. Çernişevski, insan davranışlarının düzenlenmesinde aklın çok büyük rol oynadığını ileri sürer. Ona göre iyilik ve rasyonellik, birbirlerinden ayrılmaz ögelerken, kötü ve zararlı davranışlar ise irrasyonelliğin ayrılmaz ögeleridir. Bu doğrultuda rasyonel egoizm kuramının temel ilkesi, insan davranışlarının, insanın içsel arzularıyla uyum içinde olması gerekliliğidir. Çernişevski'ye göre her kim, tam anlamıyla insan olmak istiyorsa ayrı, bireysel mutluluk olmadığını kabul etmesi gerekmektedir. Tüm insanlar doğal olarak mutlu olmak için çabalamaktadırlar. Ancak gerçek mutluluk, insanın mutluluğuna aykırı olan her türlü şeyle mücadele etmesi ile mümkündür.[55] Bu bağlamda Çernişevski'nin rasyonel egoizm kuramında bireysel fayda ve iyilik düşüncesi özveri ve fedakârlıkla birleştirilir. Halk adına özveri, Çernişevski'ye göre rasyonel insanın içsel, doğal ihtiyacıdır. Ancak Çernişevski, her ne kadar başkalarının iyiliği için kendini feda etmeyi en büyük mutluluk ve doğal ihtiyaç olarak tanımlasa da, kendini feda etme ile kurban edilmeyi veya kurban olmayı özdeşleştirmeye karşı çıkar. Ona göre insan, kendini rasyonel olarak büyük bir amaç uğruna feda eder, olasılıklar içerisinde en doğrusunu seçer, çünkü vicdanı bunu talep eder. Aksi durumda ise insan kendine ihanet eder, rasyonel çabalarından vazgeçer, böylece hem kendisine hem de

[55] Çalov, Solntsev, İlin, *age.*, s. 81.

çevresindeki insanlara mutsuzluk getirir. Büyük bir amaç, ideal uğruna kendini feda etme ise bireye en yüksek mutluluğu getirir. Bu doğrultuda rasyonel egoizm kuramının temelini bireysel fayda ile toplumsal faydanın uyumlu birliği düşüncesinin oluşturduğu görülür. Çernişevski bu düşüncelerini özel insan olan Rahmetov karakteri ile hayata geçirir. Nitekim Rahmetov'un görev duygusunun temelinde ilk olarak gelecek nesiller için yapılacak devrim ve kurulacak dünyevi cennet düşüncesi varken, ikinci olarak kendi bireysel istekleri, kendini gerçekleştirme ideali vardır. Ancak bu istek ve idealler, hiçbir zaman toplumsal fayda düşüncesinden ayrı olmamalıdır. Çernişevski'ye göre gerçek insan sevgisi, insan onurunu yok eden, bireyi ezen ve zulmeden insana karşı gerçek bir nefret içermeden mümkün değildir. Bu yüzden kötülükle savaş, tüm insanların mutluluğu için savaşın ters yüzüdür. Tüm bunların ardından rasyonel egoizm kuramının nihai sonucu olarak bütün insanların iyi olması için ayrı ayrı bireylerin yaşamın tadına varması ilkesi ortaya çıkar.[56] İyilik anlayışını kişisel fayda ile birleştiren Çernişevski'ye göre mükemmel topluma, yani birey ve toplum arasındaki uyuma, ancak ayrı ayrı bireylerin ilgi ve amaçları birinci ilke olarak konulursa ulaşılabilir. İdeal toplum, her bir insanın kendi faydasının bilincine vardığı ve yaşamını bu faydaya ulaşmak için biçimlendirdiği ve bunu gerçekleştirirken, diğer insanlar tarafından engellenmediği toplumsal koşullar yaratılabilirse ortaya çıkabilir. Ona göre eğer birey doğru eğitilirse, diğer insanlara, dünyaya, iyi ve kötü ilişkisine dair doğru bir bakış açsına sahip olursa, kendi egoist amaçları doğrultusunda diğer insanlar ve tüm toplum için faydalı olanı seçebilir. Bu düşünce Aydınlanma ideolojisinin insan doğası gereği iyidir ve tüm kötülükler doğru yapılanmamış toplum-

[56] Olga Petrovna Tselikova, *"Revolyutsionno-demokratiçeskaya etika N.G. Çervişevskogo", Oçerki istorii Russkoy etiçeskoy mıysli*, İzdatelstvo Nauka, Moskva, 1976, s. 210-211.

dan, kötü eğitim sisteminden kaynaklanır düşüncesinden beslenir.[57] Bu kurama göre gerçek mutluluğa ancak bireysel ve toplumsal ilgilerin birleşmesi ile ulaşılabilir. Bu doğrultuda Çernişevski düşüncesinde insan ve toplumun bütünlüğü, insanın bireysel olarak kendini ifade etmesi, özgürlüğü, anlamlarına gelen ideal toplum, sosyalist düzende kurulacak olan toplumdur. Çernişevski, Batı Avrupa ve Rus ütopik sosyalistlerinden farklı olarak, sosyalizmi insanlığın bugüne dek ulaşamadığı bir ütopya olarak görmez. Onun için sosyalizm; tarihin daha önceki gelişimine bağlı olarak ortaya çıkacak, yeni bir toplum biçimini ifade eder. Çernişevski'nin sosyalizm anlayışını, diğer Rus sosyalistlerinden ayıran bir diğer nokta ise sosyalizmi evrensel tarihsel sürecin bir sonucu olarak değil de ulusal karakter özelliği olarak ele alan Rus düşünürlerine katılmamasıdır. Ona göre sosyalizm, yeni bir çağı ifade eder ve nesnel bir gereklilik olarak tek bir ülkede değil; tüm ülkelerde ortaya çıkmalıdır. Sosyalizm, insanlığın bütünsel gelişimi ile şekillenen tarihsel bir gerekliliktir ve tarihin bu yöndeki gelişimini engelleyecek hiçbir güç yoktur.[58] Çernişevski, *Felsefede Antropolojik İlke* (Antropologiçeski printsip v filosofii) adlı çalışmasında düşüncelerinin temellerinden birini oluşturan yadsımanın yadsınması yasası üzerinde detaylı bir şekilde durur ve bu yasayı toplumsal yaşama uygulayarak, devrim ve sosyalist düzenin zaferinin kaçınılmazlığını kanıtlamaya çalışır.

> Eğer herhangi biri genel kabullerle uzlaşmak istemiyorsa, bu normların maddesel, ahlaki, toplumsal ve bireysel varoluştaki tüm olaylarda egemenliğini kabul etmiyorsa, evrensel yasaya tabi olmayan tek bir olgu da olsa bize büyük bir lütufta bulunuyor demektir.[59]

---

57 Akt. İgor İvanoviç Yevlampiyev, *İstoriya Russkoy filosofii,* S. Petersburg, İzdatelstvo RHGA, 2014, s. 103-104.

58 Akt.Rozental, *age.,* s. 210.

59 N.G. Çernişevski, *"Antropologiçeski printsip v filosofii" Filosofskiye naslediye,* Polno-

Çernişevski, sosyalizmin kaçınılmazlığını vurguladıktan sonra, sosyalizmin en ileri aşamasında üretim güçlerinde, bilim ve teknikte olağanüstü bir gelişme olacağını; insanın doğanın dış güçlerini kendisine tabi kılıp, yeryüzündeki her şeyi kendi ihtiyaçlarına göre, kendi faydasına göre yeniden düzenleyeceği düşüncelerini savunur. Düşünüre göre gösteriş ve aşırılığın olmadığı bu toplumda; kültür, yaşama rasyonel bakış ve aydınlanma gelişecek, bozulan insan doğası yeniden yapılanacaktır. İş, ağır bir gereklilikten çıkıp, rahat bir yapıya bürünecek ve insanın fiziksel ihtiyaçlarının karşılanması olarak yaşamdaki yerini alacaktır.[60] Nitekim Çernişevski, bir toplumun doğru yapılanmasında, maddi kaynakların önemine ilk sırada vurgu yapar. Çernişevski'ye göre insandaki kötü niteliklerin temel kaynağı ihtiyaçlarını tatmin etmesindeki eksik kaynaklardır. İnsan iyi ya da kötü değildir, koşullara göre iyi ya da kötü olabilir. İhtiyaçların tatmin edilmesi için maddi refah şarttır, maddi refah için ise insan emeği gerekli koşuldur. Çernişevski'ye göre iş, emek, fizyolojik bir gerekliliktir ve insana memnuniyet duygusu verir. Hoş olmayan işin kendisi değil, köle emeği gibi olan özgür olmayan iştir. Çernişevski'nin ideal toplumunun en önemli aşamalarından birini oluşturan iş ve emek konusu *Ne Yapmalı?* adlı eserin de ana konularından birini oluşturur. Eserde insanın yaptığı işin ve işin ürününün kölesi olması, böylece kendi emeğine ve ürününe yabancılaşması sorununa karşı öncelikle "*insanların yalnızca isteyerek yaptıkları şeylerin iyi sonuç vereceği*"[61] düşüncesi savunulur. Bu bağlamda kişinin kazanç sağlayacağı işi değil, sevdiği işi yapması mutluluğunun temel koşullarından biri olarak yer alır. Yeni insanlara göre yaşamın anlam ve amacı emekte, işte saklıdır. Tüm emekçileri mutlu ve özgür kılmak için çabalayan yeni insanlar, sömürü,

ye sobraniye soçineni, Tom II, Moskva, Mıysl, 1987, **s.** 146-230.

60 Skripilev, *age.*, s. 21.

61 Çernişevski, *Nasıl Yapmalı,* Cilt II, s. 216.

despotizm ve cehaletten nefret ederler. Vera Pavlovna, ideal iş düzenini, kurduğu dikiş atölyesi ile hayata geçirmeye çalışır ve bu atölyeyi kurarken güttüğü temel amacı "*terzilerimizin emekleri ile kazanılan paranın yine emek sahiplerine dönmesi, benim bu atölyeyi kurarken güttüğüm ilk amaçtı*"[62] sözleriyle açıklar. Atölyenin niteliğini, yapısını, düzenini kısacası ruhunu, özünü oluşturan şey, çalışanların tam bir oybirliği içinde olmalarıdır. Çernişevski'nin emek konusundaki düşünceleri Marksist yabancılaşma kuramı ile aynı temele dayanır. 19. yüzyıl Batı düşüncesinde yabancılaşma olgusunu ele aldığımız bölümde sözünü ettiğimiz üzere Marksist bakış açısından emek insanın kendini gerçekleştirme biçimidir ve kapitalist düzenin emek süreci insanın yabancılaşmasının başlıca nedenlerinden biridir. Bu doğrultuda kurulacak yeni sosyalist toplumda, insanın yaşamının anlamı olan ve yabancılaşma ile olan bağı doğrultusunda yabancılaşan emeğin bütünsel bir yabancılaşma dünyası yaratmasına karşılık, emek; yabancılaşma aracı olmaktan çıkıp, insanın kendini gerçekleştirme biçimi olacaktır.

Genel bir değerlendirmeyle, Çernişevski düşüncesinde insanı yöneten temel dürtüler, ben sevgisi ve bireysel çıkardır ancak bu dürtüler ideal toplumsal düzende doğru bir biçim alacak hem birey ve toplum arasındaki yabancılaşma hem de kişinin kendine yabancılaşması sorunu ortadan kalkacaktır. Yeni insanlar, bu yabancılaşmanın aşılmasının simgeleridirler. Yeni insanlar, hem kendilerini yöneten dürtülerin bilincinde olan, yaşamlarını faydaya ulaşmak adına düzenleyen hem de bireysel fayda düşünceleri ile toplumsal fayda arasında bağ kurmayı başarabilen güçlü insanlardır. Nitekim *Ne Yapmalı?*'nın yeni insanlarından Vera Pavlovna, yeni insanların gelecek idealini söylediği bir şarkıda dile getirir. Yeni insanlar aydınlanmayla, bilgiyle, emekle var olacaklardır ve mutluluğa ulaşacaklarına sonsuz bir inanç duyarlar:

---

62 *Ae.,* s. 214.

> Yoksuluz biz ama emekçiyiz güçlü kollarımız var. Cahiliz karanlıklar içindeyiz, ama aptal değiliz ve aydınlık istiyoruz. Okuyup öğreneceğiz ve bilgi bizi kurtaracak; çalışacağız ve emeğimiz bize varlık sağlayacak. Bu iş böyle olacak, yaşayan görecek.[63]

Genel olarak 60'lı yıllarda ortaya çıkan yeni insan idealleri, devrimci demokrat ideoloji ekseninde değerlendirildiğinde, 40'lı yılların gereksiz insanlar olarak adlandırılan, içinde yaşadığı gerçekliğe, kendi benliklerine ve yaşamlarına yabancılaşmış insanlarına bir tepki olarak gelişme gösterdiği görülmektedir. Bu kuşak öylesine derin bir yabancılaşma duygusu içinde hapsolmuştur ki düşüncelerini hayata geçirecek gücü kendisinde bulamamaktadır, yeni insanlar ise 40'lı yıllar kuşağının yabancılaşma duygusunu paylaşmakla birlikte, bu yabancılaşmadan kurtulmak adına eyleme geçmeyi gerekli görmekte, açıkça eylem çağrısında bulunmakta ve devrimci dönüşümle kurulacak yeni topluma büyük bir inanç beslemektedir.

Dostoyevski ise 60'lı yıllar devrimci demokrat düşünürlerle köklerinden kopmuş, yaşamla organik bağını koparmış, ideallerini hayata geçiremeyen, hem toplumsal hem de bireysel anlamda yabancılaşmış kahramanlar olan gereksiz adamlar noktasında benzer görüşlere sahip olsa da, devrimci demokratların yabancılaşmış gereksiz insanların karşısına çıkardıkları, yeni insan idealleri ile uzlaşamaz. Dostoyevski, daha önce de belirttiğimiz gibi 60'lı yılların yeni insan idealleriyle önce kahramanları aracılığıyla karşı cepheden bir mücadeleye girişir. Bu mücadelenin temsilcileri Yeraltı Adamı ve *Suç ve Ceza*'nın (Prestupleniye i nakazaniye) kahramanı Raskolnikov olur. Matematikte "*karşıt tersi teorisi*"[64] olarak adlandırılan ve edebi-

[63] Çernişevski, *Nasıl Yapmalı,* Cilt I, s. 22-23.

[64] Valentina Yevgenyevna Vetlovskaya, "*Priyömıy ideologiçeskoy polemiki v prestuplenii*

yat alanında karşıt düşüncelerin irdelenmesi olarak kullanılan bu yöntemle Dostoyevski, iki karşıt düşünceyi karşı karşıya koyarak, birinin uğradığı yıkım üzerinden diğerinin doğruluğunu kanıtlar. Dostoyevski karşıt tersi teorisinden sonra bu teorinin diğer kanadında duran, kendi yeni insan ideali ile devrimci demokrat ideolojinin yeni insanlarının karşısına mükemmel olumlu kahraman ideallerini çıkarır.

i nakazanii Dostoyevskogo", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya* Tom XII, S. Petersburg, İzd. Dmitri Bulanin, 1996, s. 78-98.

4. YABANCILAŞMANIN YERALTINDAN GÖRÜNÜMÜ: KRİSTAL SARAYA İSYAN

Dostoyevski'nin 1864 yılında kaleme aldığı *Yeraltından Notlar* (Zapiski iz podpolya) adlı eseri, bir önceki bölümde sözünü ettiğimiz devrimci demokrat ideolojinin rasyonel egoizm teorisine dayanan, yeni insan idealleri ile girişilen tartışmanın bir ürünüdür. Bu eser, yabancılaşmış toplumsal bilinç ve yapıya, bu yapının simgesi olarak görünen Kristal Saraya, yabancılaşmış bir başka bilincin, yeraltı adamının isyanı olarak açıklayabileceğimiz bir eserdir. Eserde yabancılaşma olgusu, iki farklı pencereden yansır. Öncelikle insanın irrasyonel doğasını savunan ve bu anlamda yabancılaşmayı; toplumsal yapı ve insanı, rasyonel olarak anlamlandırıp, açıklamaya çalışan düşünce biçiminin bir parçası olarak gören yeraltı adamının kendisi de, yabancılaşmış bir kahramandır. Bu çerçeveden ele alındığında yeraltı adamı yabancılaşma ile yabancılaşma eleştirisi arasında sıkışmış bir anti kahramandır. Anti kahramanın, yeraltı adamını en iyi karşılayan tanımı, "*toplumun inançlarını, tutumlarını, var olma biçimini onaylamayan marjinal birey*"[65] tanımıdır. Ancak yeraltı adamı, toplumun inançlarını kabul etmemesine, yeraltından şiddetle eleştirmesine rağmen, bu kurallara karşı bir yaşam biçimi de geliştirememektedir. Bu özelliği ile de yabancılaşma ile yabancılaşma eleştirisi arasında sıkışmış bir anti kahraman özelliği elde etmektedir.

Kırk yaşında, yirmi yıl boyunca çalıştıktan sonra, uzak akrabalarından birinden aldığı miras ile memurluğu bırakarak, köşesine çekilmiş biridir yeraltı adamı. Yaşamla hiçbir bağı yoktur, yalnızlık ve yabancılaşma yaşamının tek gerçekliğidir. Bu gerçeklikte yeraltı, ikili bir anlama sahiptir. Bir yönüyle toplumsal ve evrensel yasalara tabi olmama düşüncesini sim-

[65] Hülya Bayrak Akyıldız, "Eylemsizlik ve Anti Kahramanların Dönüştürücü Gücü Üzerine", *Humanitas*, Sayı 4, Tekirdağ, 2014, s. 17-29.

geleyen, dış dünyaya karşı bir tür koruma kalkanı, yabancılaşmış kahramanının mekânı; diğer yönüyle her türlü norm, kural ve etik değerden bağımsız bütünsel bir özgürlük formülü[66] olarak yabancılaşmadan kaçış, yabancılaşmanın temel nedeni olarak görülen rasyonalizme karşı irrasyonalizm marşıdır. 60'lı yıllar yeni insan idealleriyle girişilen tartışmanın bir ürünü olan yeraltı adamı, kendinden önceki dönemlerin edebî kahramanları ile de ortak özelliklere sahiptir. Rus araştırmacı Kseniya Kasatkina, yeraltı tipini, Rus edebiyatında daha önce varlık gösteren küçük adam ve gereksiz adam tipinin bir sentezi olarak ele alır. Yeraltı tipi gereksiz adam tipinden ruhsal yapısını, kendine dönük analiz eğilimini, harekete geçme yetisizliğini, toplumdan yabancılaşmış olmayı, bireysel yaşamının anlamsızlığı duygusunu ve ben sevgisini miras almıştır. Yeraltı tipinin küçük adam tipinden miras aldığı özellikler ise keskin bir toplumsal adaletsizlik ve ezilmişlik duygusu, kırılan gurur, çaresizlik ve hayatta kendini bütünsel olarak gerçekleştirmenin imkânsızlığı duygusudur. Nitekim Kasatkina, yeraltı adamını "*Akaki Akakiyeviç'in Paltosundaki Peçorin*"[67] olarak tanımlar. Gereksiz adamlarda olduğu gibi, dışsal gerçeklik ile kahramanın içsel talepleri arasındaki trajik uyumsuzluk, kahramanın ruhunda sosyo-psikolojik bir yeraltı kompleksi yaratır. Yeraltı adamı ile gereksiz adamlar arasında bağ kuran ilk isimlerden biri Nikolay Strahov'dur. Strahov, gereksiz adamlar ile yeraltı adamının ortak özelliklerini yaşamdan yabancılaşma ve gerçeklikten kopuş ile karakterize olan ve Rus toplumuna özgü bir yara olarak belirler ve bu yaradan muzdarip tiplerin en açık ifadesini Turgenyev'in gereksiz adamları ile Dostoyevski'nin yeraltı adamında ifade bulduğunu belirtir.[68] Böylece yeraltı

---

66 Olga Georgiyevna Dilaktorskaya, *Petersburgskaya povest v russkoy literature XIX veka (Puşkin, Gogol, Dostoyevski),* Moskva, MGU, 2001, s. 527.

67 Kseniya Vadimovna Kasatkina, *Tip podpolnogo çeloveka v Russkoy literature XIX-pervoy treti XX v.,* Moskva, MGU, 2016, s. 40.

68 Nikolay Strahov, "Naşa izyaşnaya slovestnost", Çevrimiçi: http://az.lib.ru/s/

adamının, gereksiz adamlar ile küçük insanın bir sentezi olarak 40'lı yıllardan köklerini alan ve 60'lı yılların yeni insanların karşısında yer alan bir sentez kahraman ve bir anti kahraman olduğunu söylemek mümkündür.

19. yüzyıl toplumunun bir parçası olan yeraltı adamı, Petersburg'da yalnız bir yaşam sürer ancak bu durumun nedeni yalnızlığı sevmesi değildir. Yalnızlık, çağdaş dünyanın temel özelliklerinden biridir, Rus araştırmacı Mişin'in sözleriyle, "*Bu dünyada herkes tek başınadır, her bir birey diğer insanlar ve toplumla düşmanca ilişkiler içindedir.*"[69] Yeraltı adamının yalnızlığını trajik kılan bir diğer öge; sadece onu çevreleyen topluma karşı kayıtsız, yalnız bir yaşam sürmesi değil aynı zamanda bu toplumdan korkmasıdır. Çünkü yeraltı adamının gözünde bu toplum onu parçalayıp bir hiçe dönüştürebilir. Bundan dolayı yeraltı adamının tüm girişimleri, topluma katılmak için herkes gibi olma çabaları, her şeyi reddetmeye dönüşür. Toplumsal güçlerin onu eylem özgürlüğünden mahrum bırakacağını, kendi varoluş normlarını, ahlakını, yaşam biçimini ve isteklerini ona kabul ettireceği korkusunu duyar. Benlik ve özgürlüğün kaybedilmesi, yeraltı adamında hastalıklı ve acılı bir ruh hali yaratır. Yeraltı adamının umutsuzluğu, ruhsal birliği ve benliği için savaşacağı bütünsel bir düşüncesinin olmayışı ile daha da şiddetlenir. Yeraltı adamının olduğu ve olmak istediği kişilik arasındaki gelgitleri, tıpkı *Öteki*'nin kahramanı Golyadkin'i andırmaktadır. Aslında yumuşak huylu biri olan yeraltı adamı, böyle görünmek istemediği için öfke kusar. Kendi benliğine yabancılaşmış olan, kendi benliği ile sürekli savaş halinde olan yeraltı adamı, yaşamını bu savaşla sürdürdüğü için herkes ve her şeye karşı giderek şiddetlenen bir öfke hissine kapılır. Hiçbir zaman olamadığı ama olmak istediği, yapamadığı ama

strahow_n_n/text_1866_nasha_slovesnost_oldorfo.shtml (22 Temmuz 2017)

[69] İ. Mişin, *Dostoyevski i zarubejnıye pisateli (Osnovnıye problemıy tvorçestva, traditsii i novatorsvo),* Rostov-na-Donu, Pedagogiçeski institut, 1974, s. 110.

yapmak istediği şeylerin verdiği hırs ve öfkedir bu. Nitekim yeraltı adamı içinde bulunduğu bu durumu şu sözlerle açıklar:

> Benim asıl kızdığım şey, sinirli anlarımda bile içimde bir öfke ya da hıncın bulunmaması, bütün cartcurtları yalnız gönlümü hoş tutmam için yapmamdı. Öfkeden ağzım köpürmüşken biri biraz gönlümü alsa ya da önüme bir bardak çay sürse hemen yelkenleri suya indirirdim. Bununla da kalmaz, ona karşı bir yakınlık duyardım; ama sonra kendime kızar, utancımdan birkaç ay uykularımdan olurdum. Yaratılışım böyleydi işte.[70]

Yabancılaşmanın başlıca görünümlerinden biri, insanın içinde yaşadığı gerçeklikte kendini ifade edemiyor olması, kendini gerçekleştirememesidir. Bu doğrultuda yeraltı adamı olmak istediği ve olduğu kişilik arasında öfke savaşları verirken, aslında yabancılaşma duygusu ile mücadele etmektedir. Bu yabancılaşmaya neden olan ise toplumsal kurallarla, irrasyonel insani isteklerini dengeleyemiyor olmasıdır. İnsanın değişken yapısı, irrasyonel doğasının bir parçasıdır, oysa yeraltı adamı farklı duyguların sadece içinde kaynaşmasına müsaade etmekte, bu duyguları dışa vuramamaktadır. Duygularını dışa vuramayan yeraltı adamı, belki de bu yüzden kendisini, "*benim nasıl bir adam olduğum belli değil: Ne ters bir adamım ne uysal, ne alçağım ne onurlu, ne kahramanım ne de korkak*"[71] sözleriyle tanımlar. Eserin ikinci bölümü, yeraltı adamının yeraltına çekilmeden önceki yaşamından kesitler sunar. Henüz daha yirmi dört yaşında genç bir delikanlı iken bile çevresi ile bağ kuramayan, yabancılaşmış, yalnız biridir. Toplumsal ilişkilerindeki yabancılaşma sorunu, bireysel boyutta bir yabancılaşma,

---

70 Dostoyevski, *Yeraltından Notlar,* Çev. Mehmet Özgül, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 20.

71 Dostoyevski, *Yeraltından Notlar,* s. 21.

kendi benliğine yönelik bir öfke sorununu doğurmaktadır. Nitekim yeraltı adamı, kendisinden nefret ettiği için başkalarının da böyle düşündüğünü sanır. Yabancılaşma, bireysel bir sorun olarak ele alındığında en genel özelliklerinden biri, bilinçsizlik halidir. Ancak yeraltı adamının tüm özgünlüğü bu olguda ortaya çıkar. Zira O, içinde bulunduğu durumun açıkça bilincindedir ve "*Ne ben kimseye benziyordum, ne de bir başkası bana. Onlar hep birlikte, bense onlardan farklıydım*"[72] sözleriyle yabancılaşma duygusunun bilincinde olduğunu gösterir. Yeraltı adamının kendisini bir yabancı olarak duyumsadığı dünyada, tek sığınağı okumaktır. Okumaktan başka ne yapabileceği bir iş, ne de gidebileceği bir yer vardır. Gece olduğunda ise kirli, karanlık sokaklarda hovardalık yapar, ancak sonra bu yaptıklarına lanetler okur ve bu durumu o zamanlar bile ruhumda bir yeraltı vardı sözleriyle tanımlar. Yeraltı adamı isteklerini hep içinde tutmakta, hayata geçirememektedir. Bu zıtlık; bilinçle, başka bir ifade ile farkındalıkla birleştiğinde, yeraltı adamının trajedisinin sırrı ortaya çıkar. Nitekim yeraltı adamı yakalandığı yabancılaşma hastalığını şu sözlerle tanımlar:

> Biz az ya da çok yaşamak alışkanlığını yitirmiş, aksaya aksaya yürüyen insanlarız. Hem de gerçek, canlı yaşamdan tiksinerek, onun lafını bile işitmek istemeyecek kadar yaşama yabancılaşmışız. Bu yabancılaşmayı; canlı "canlı yaşam'ı" bir iş, bir görev sayarak onu kitaptan öğrenmeyi üstün tutacak dereceye vardırmışız. (…) Bize insan olmak, yani etiyle kemiğiyle insan olmak bile yük geliyor; bundan utanıyoruz, ayıp sayıyoruz. Soyut insan diyebileceğim garip yaratıklar olmaya can atıyoruz. Biz ölü doğmuş kişileriz, zaten çoktandır canlı olmayan babaların soyundan ürüyoruz ve bu durumu gittikçe daha çok beğeniyor, bundan zevk almaya

[72] *Ae.*, s. 65.

> başlıyoruz. Neredeyse bir kolayını bulup bizleri doğrudan doğruya düşüncelerin doğurmasını sağlayacağız.[73]

Yeraltından Notlar'da yabancılaşma olgusunun ikinci ve asıl anlamı Kristal Saray ile simgelenen toplumsal düzen eleştirisinde karşımıza çıkar. Kristal saray, 1851 yılında Londra'da uluslararası bir sergi için Hyde Park'a inşa edilmiş mimari bir eserdir. Bu eser sanayi devriminden sonraki dünyanın simgesi olarak kabul edilir.[74] Marshall Berman'a göre Kristal Saray, Rusya'nın modernliğe doğru büyük tarihsel sıçrayışı gerçekleştirildiği takdirde, elde edeceği yeni özgürlük ve mutluluğu simgeler.[75] Bu simgesel betimleme, Çernişevski'nin *Ne Yapmalı?* adlı eserinde yer alır. Yazar, Vera Pavlovna'nın dördüncü düşünde gelecekte kurulacak ideal toplumsal düzeni Fourier'in Falanster teorisi ile temellendirirken, sembolik olarak Kristal Saraya gönderme yapar. Bu gönderme *Yeraltından Notlar*'da açık bir karşıtlıkla yer alır. Joseph Frank'ın sözleriyle; *"Çernişevski'nin burada bu göz alıcı doygunluk dünyasının putu olarak Kristal Saray'ı seçmiş olmasının Dostoyevski için ayrıca bir önemi vardır. Dostoyevski'nin çağdaş maddeciliğin canavarsı simgesi olarak gördüğü şeyi, Çernişevski geleceğin sosyalist ütopyasının pırıltılı, somut örneği olacak şeyin ilk ipucu olarak görür."*[76] Dostoyevski, Kristal Saray'ı ilk olarak 1862 yılında gerçekleştirdiği yurtdışı seyahatinde görme imkânı bulur ve bu yapıya dair düşüncelerini *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları* adlı çalışmasında kaleme alır. Burada Kristal Saray, kapitalist düzene, Baal'in[77] insansız burjuva egemenliğine, bilime olan sınırsız

---

73 *Ae.,* s. 152-153.

74 Yevgeni Yakovleviç Hazin, *Vse pozvoleno razmıyşleniya o tvorçestve Dostoyevskogo,* Paris, Umca-Press, 1972, s. 24.

75 Marshall Berman, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor,* Çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013 s. 295.

76 Joseph Frank, *Dostoyevski Çağının Bir Yazarı,* Çev Ülker İnce, Everest Yayınları, İstanbul, 2016, s. 28.

77 Baal: Baal kültü, İsrail oğullarının tek Tanrı inancının kesin hükümlerini çeşitli

inanca eş anlamlı olarak kullanılır. Nitekim Leyla Hafızoğlu, Dostoyevski'nin bakış açısından Kristal Saray'ı, "*geleceğin rasyonelleştirilmiş dünyasının yansıması, insanlığın seçme hakkını yok eden bir simge, özgürlüğün katili*"[78] olarak tanımlar. *Yeraltından Notlar*'da Kristal Saray, Çernişevski'nin rasyonel egoizm teorisi temeline dayanan sosyalist toplum modeliyle karşıtlık içinde, sosyalizmin sembolüne dönüşür.[79] Dostoyevski yeraltı adamı aracılığıyla, Çernişevski'nin sosyalizm anlayışı ve sosyalist toplumsal düzenin temelini oluşturacak olan rasyonel egoizm kuramı ile açık bir tartışmaya girişir. Bu tartışmanın temel dayanağı, aydınlanma ve rasyonalizm üzerinedir. Dostoyevski yeraltı adamının diliyle düşüncelerini şöyle ifade eder:

> Sözüm ona insanoğlunun kafası aydınlanır, gerçek çıkarları gözlerinin önüne serilirse burnunu kirli işlere sokmaktan geri durarak, bir anda soylu, temiz yürekli biri olur çıkarmış. Bunun nedeni de, aydınlanıp gerçek çıkarlarını yalnız ve yalnız iyilik yapmakta görmesiymiş. Hiç kimse bile bile kendi aleyhine hareket edemeyeceğine göre, tek çıkar yol iyilik yapmakmış.[80]

---

dönemlerde ihlal etmeleri ve pagan inançlarına dayanan farklı nesne ve güçlere tapmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir külttür. Baal, antik dillerde "efendi", "sahip" ve "koca" anlamlarına gelmektedir. Genellikle yontularak insan şekli verilmiş olan Baal putuna, bağlıları tarafından dağların ve tepelerin zirvelerine sunaklar yapılır ve buralarda onun adına kurbanlar sunulur. Tüm bu ayinlerin ortak nedeni bereket ve bolluk beklentisidir. Detaylı bilgi için Bkz. Hakan Olgun, "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi", *MİLEL VE NİHAL, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* Cilt 11, Sayı 2, 2014, s. 1-31. Dostoyevski'nin bu kültü insansız burjuva egemenliği ve bilime olan sınırsız inanç ile özdeşleştirmesi kanımızca bu kültün temelinde yatan maddi ihtiyaçların karşılanması arzusudur. Dostoyevski maddi ihtiyaçlar, bolluk ve refah uğruna tek Tanrı inancının temellerinin sarsılmasını büyük bir olasılıkla inancın yozlaşması ve insan yaşamındaki, varoluştaki gerçek anlamını kaybetmesi bağlamında içinde yaşadığı bilim ve teknoloji çağı, kapitalist değerler ile özdeşleştirmektedir.

78 Leyla Hafızoğlu, *"Rus Edebiyat Eleştirisinde Dostoyevski"*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998, s. 16.

79 Mihail Gus, *İdey i obrazıy F.M. Dostoyevskogo,* Moskva, İzdatelstvo hudojestvennaya literatura, 1971. s. 258.

80 Dostoyevski, *Yeraltından Notlar,* s. 35.

Yeraltı adamı yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere insan davranışlarının aydınlanma ve eğitimle düzeltilebileceği düşüncelerine karşıdır ve bu düşünceleri savunanları ironik bir dille, "çocuk, saf, temiz yürekli bebek" olarak nitelendirir:

> Hey gidi çocuk; saf, temiz yürekli bebek! Dünya kurulalı beri insanların yalnız kişisel çıkarlarına göre davrandıkları görülmüş müdür? İnsanların bile bile, yani gerçek çıkarlarını iyice anladıkları halde, bunları ikinci plana itip kimsenin zorlamadığı başka yollara, bir sürü karışık, tehlikeli işlere atıldıklarını gösteren milyonlarca örneğe ne demeli? Evet, insanlar kendilerine gösterilen yolun tam tersine, canlarının istediği yöne yürümüşler; akıl almaz, çetin, neredeyse karanlık yollarda yürümek için direnmişlerdir.[81]

Yeraltı adamı, rasyonel egoizm teorisinin temelini oluşturan bireysel çıkar düşüncesine, *"Çıkar, nedir bu çıkar denen şey! İnsanoğlunun çıkarının nerede olduğunu kesinlikle belirtebilir misiniz? Biri tutar, çıkarını kendisi için iyilik değil de kötülük istemekte görürse, hatta bunu böyle yapmak zorunda kalırsa, buna ne demeli?"*[82] sözleriyle karşı çıkarken, insanlığın çıkarlarının belli kalıplara sokulamayacak kadar değişken olduğunu vurgular. Çernişevski'nin rasyonel egoizm kuramını, yeraltı adamının bu eleştirileri bağlamında değerlendirdiğimizde, yeraltı adamının çıkar konusunda rasyonel egoistler ile aynı doğrultuda düşünmediği görülür. Aslında rasyonel egoistler, yeraltı adamının bu eleştirisi bağlamından da konuya yaklaştıklarında, insanların kimi zaman kendi çıkarlarına göre değil de başkalarının çıkarları doğrultusunda, hatta kimi zaman, kendi çıkarlarına ters düşecek şekilde davrandıklarını kabul ederler. Ancak rasyonel

---

81 *Ae.,* s. 36.

82 Dostoyevski, *Yeraltından Notlar* s. 36.

egoizm kuramı çerçevesinde başkalarının çıkarı için eylemde bulunmak da, aslında insanın kendi çıkarına yönelik bir eylem olarak değerlendirilir. Birine yardım eden insan, bundan aldığı hazla yine kendisine yardım etmiş olur. İnsanların kimi zaman kendilerine zarar verecek davranışlarda bulunmaları ise rasyonel egoizme göre sadece bireylerin kendi çıkarları ile ilgili kaynakları veya yolları bilmemeleri ile alakalıdır.[83] Yeraltı adamı ise ironik bir dille, "*İnsanoğlunun çıkarları tam olarak sayılmış mıdır?*" diye sorar ve insanoğlunun çıkarlarının istatistiksel rakamlarla hesaplanamayacak olduğunu savunur. Yeraltı adamı rasyonel egoizm kuramının savunucularının ideal toplumsal düzeninin temel değerlerinin neler olduğunun bilincinde olduğunu, kurduğu tüm cümlelerde ima eder, ancak bunların insanın özsel yapısıyla uyuşmayacağını belirtir. "*Sizin çıkarlar listenizde refah, zenginlik, özgürlük, rahatlık gibi şeyler var; bunlara açıkça bile bile sırt çeviren biri çıksa siz – elbette ben de- onu kara cahilin, zır delinin biri olarak görmez miyiz*?"[84] diye soran yeraltı adamı, rasyonelliğin insan doğası ile uyuşmadığının bir kez daha altını çizer. Yeraltı adamı tarih kuramını coğrafi belirlenimcilik ilkesi üzerine temellendiren İngiliz tarihçi Thomas Buckle'ye (1821-1862) de gönderme yaparak, genel olarak belirlenimcilik üzerine kurulu tüm kuramlara savaş açtığını gösterir. Ona göre Buckle'nin insan soyunun gene kendi çıkarları ile düzeltilmesi kuramının kabulü, Buckle'nin savunduğu gibi medeniyetin insanoğlunu yumuşattığını, insanlığı daha az savaşçı ve daha az acımasız duruma getirdiğini kabul etmek demektir. Ancak yeraltı adamı Buckle'nin savunduğunun aksine, 19. yüzyılda, medeniyetin geçmişten çok daha kötü bir duruma geldiğini düşünür:

---

[83] Jeyms Scanlan, *Dostoyevski kak mıyslitel,* S. Petersburg, İzd. Akademiçeski prospekt, 2006, s. 66.

[84] Dostoyevski, *Yeraltından Notlar,* s. 36.

> Çevrenize şöyle bir bakın: Kan gövdeyi götürüyor; hem de şampanya gibi bütün neşesiyle akıyor. İşte size, Buckle'ın de yaşadığı 19. yüzyıl! İşte, büyük Napolyon ve bugünkü Napolyon! İşte, Kuzey Amerika'nın sonsuz Birliği! İşte size, bir karikatüre benzeyen Schleswig-Holstein Prensliği! (...) Uygarlık neyimizi yumuşatmış anlayalım. Duygularımızın türlerini çoğaltmaktan başka bir işe yaramamıştır uygarlık. Duygularının çeşitliliği yüzünden insanoğlu korkarım kan dökmede bir zevk aramaya kadar varacak. (…) Uygarlık sonunda insanlar daha çok kan dökücü olmadılarsa bile, en azından daha kötü, daha iğrenç birer cana kıyıcı olmuşlardır.[85]

Yeraltı adamına göre tamamen bilim ve tekniğin hâkimiyetinde bir dünya inşa edildiğinde, sırçadan bir köşk kurulacak, bütün yanıtlar önceden bulunmuş olduğu için ortada soru diye bir şey kalmayacak, o zaman çok daha sıkıcı bir yaşam olacaktır. Ancak yeraltı adamı asıl tehlikeyi, sıkıcılıkta değil yaratılacak düzenin insan doğasına aykırı olmasında görür. Ona göre insanoğlu, her zaman, her yerde, kim olursa olsun, mantığının ve çıkarlarının buyurduğu gibi değil; gönlünün çektiği gibi davranmıştır ve gelecekte de yine öyle davranacaktır. Bu doğrultuda rasyonel egoistlerin rasyonalizm, bilim ve teknik temelinde yükseleceğine inandıkları ve Kristal Saray ile sembolleşen ideal toplumsal düzeni, yeraltı adamı için sadece insanı özsel yapısına yabancılaştıran yeni bir hapishane olacaktır. Yeraltı adamına göre insanlara gerekli olan en temel şey; sonunun neye varacağı, neye mal olacağı bilinmeyen başıboş istektir. Yeraltı adamı; isteği, özgür irade olarak tanımlar ve özgür iradeyi insanın temel özelliği olarak görür. Ona göre istek yani özgür irade olmadan insan; "org silindirindeki bir vidadan" başka bir anlam ifade etmeyecektir. Bu bağlamda yeraltı adamına göre, eğer insanı

[85] Dostoyevski, *Yeraltından Notlar,* s. 38.

insan yapan temel özelliği; özgür iradesi, isteği ise sosyalist toplumsal düzenin verili kuralları, insanı bu özüne yabancılaştıracak ve onu anlamsız bir "şey"e dönüştürecektir. Yeraltı adamı isteğin, özgür iradenin yaşamı çoğu zaman kötü kılacağını, bir zırvaya çevirebileceği gerçeğini de kabul eder. Ancak insanın kendi yaşamını kendi isteği ile belirlemesinin her şeye rağmen gerçek bir yaşam olduğu düşüncesinden yola çıkarak, özgür irade ile belirlenen yaşamı tüm olumsuzluklarına rağmen daha anlamlı bulur. Yeraltı adamı, insanın rasyonel kuramlar çerçevesinde sınırlandırılamayacağı, bu temeller üzerinden ideal bir toplumsal düzenin kurulamayacağı yönündeki düşüncelerini, insanın diğer özsel nitelikleri ile özdeşleştirdiği tanımlamaları ile devam ettirir. Ona göre insanı tanımlayan en güzel sözcüklerden biri nankörlüğüdür. Yeraltı adamı nankörlüğü, hayal gücü ile anlamlandırarak açıklar. Ona göre insan kendisine her şey, yeryüzünün tüm zenginlikleri sunulsa bile, çıkarına en aykırı olan şeyleri yapmaya istek duyabilir. Bu isteğin nedeni ise insanın akıllı uslu yaşayıştan bıkıp, tehlikelere doğru kanatlanan hayal gücünü her işine katmak istemesidir.[86] Hayal gücü, tıpkı özgür irade gibi insanın en temel özelliklerinden, onu insan kılan özelliklerden biridir ve hayal gücünün bir diğer özelliği insanı her zaman içinde bulunduğu gerçekliğe yabancılaştırmasıdır. Bu bağlamda hiçbir toplumsal düzen, insanın hayal gücüne sığmayacak ve insan yine başka hayaller peşinde koşacaktır. Böylece yeraltı adamı yaşamın rasyonel olarak anlamlandırılmasını iki kere iki, dört eder formülü ile simgeleştirir ve bu anlayışı, ölümün başlangıcı olarak adlandırarak, bu düşünceye karşılık, iki kere ikinin beş olduğunu ilan eder. Bu ilan, yer altı adamının rasyonalizme karşı irrasyonalizmi insan yaşamının merkezine yerleştirmesidir.

Tüm bu düşünceler doğrultusunda araştırmacı Moçulski'nin deyimiyle yeraltı adamının dünyasında karşılaştığımız şey, "*yaradılış gizemleridir*" İnsan, ancak bilinciyle insan olabilir.

[86] Dostoyevski, *Yeraltından Notlar,* s. 44-45.

Bilinç olmadan insan, sadece bir canlıdır, ancak hayvani bir canlıdır. Bilinç, bir yanıyla insanı insan yapan temel özelliği; diğer yanıyla yabancılaşmanın ayrılmaz parçasıdır Bu azap verici çelişki, bireyin trajedisidir. Yoğun bir biçimde gelişmiş bir kişilik, dünyadan yabancılaşır, uzaklaşır, umutsuzca kendi kanunlarını savunur ancak bir taraftan da aynı zamanda insanlara olan bağımlılığını anlar.[87] *Yeraltından Notlar*'da bilincin her türlüsü bir hastalık ve insanlık trajedisi olarak yer alır. Bu bağlamda *Yeraltından Notlar*'da bilinç, bir taraftan rasyonalizm ile hiçleştirildiğinde, insanın özsel niteliğini yitirmesi bağlamında bir yabancılaşma, diğer taraftan hayal gücü ölçüsünde insanı daima içinde yaşadığı gerçekliğe yabancılaştıran bir olgu olarak yer alır. Bu anlamda bilinç bir tür ontolojik yabancılaşma kaynağıdır. Ancak yeraltı adamı yabancılaştırılmaktansa, özsel, ontolojik yabancılaşmayı tercih eder. Zira özsel yabancılaşma; insana ait bir olgu, acı da olsa bir varoluş trajedisi de olsa insanı insan kılan bir gerçekliktir. *Yeraltından Notlar*, güçlü rasyonalizm ve sosyalizm eleştirisi ve varoluşçu ögeleri ile pek çok araştırmacı tarafından Dostoyevski'nin yaratıcılığında yeni bir dönemin başlangıç eseri ve yazarın geçmişle bağlarını koparması olarak yorumlanır. Vasili Komaroviç, Lev Şestov, Leonid Grossman, Arkadi Dolinin gibi araştırmacıların dile getirdiği bu düşünceye göre, Dostoyevski yeraltı adamı ile genel olarak sosyalizm düşüncesi, özel olarak ise Çernişevski'nin rasyonel egoizm kuramı ile tartışmaya girişmiş ve geçmişle bağlarını koparmıştır.[88] Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* adlı eseri ile geçmişle bağlarını kopardığı düşüncesini dile getiren bir diğer araştırmacı Nikolay Berdyayev'dir. *Yeraltından Notlar*'ı Dostoyevski'nin dahi

---

87 Konstantin Moçulski, *Dostoyevski jizn i tvorçestvo,* Paris, Umca Press, 1947, s. 203.

88 Bkz. Leonid Grossman, *Put Dostoyevskogo,* Leningrad, İzd. B. Efron, 1924, s. 191.; Arkadi Semenoviç Dolinin, *Dostoyevski i Suslova, Dostoyevski. stati i materialy,* Tom II, Leningrad, İzd. Mıys, 1925, s.160.; Vasili Leonidoviç Komaroviç, *Mirovaya Garmoniya Dostoyevskogo,* İzd. Ateney, s.121-131.; Lev Şestov, *Dostoyevski ve Nietszche Trajedinin Felsefesi,* Çev. Kayhan Yükseler, İstanbul, Notos Kitap, 2017, s. 53.

düşünsel diyalektiğine giriş eseri olarak tanımlayan Berdyayev, yazarın artık eski anlamıyla bir hümanist olmadığını, Belinski'den devraldığı hümanizm ile tüm bağlarını kopardığını savunur. Düşünüre göre Dostoyevski'yi yine de bir hümanist olarak kabul etmek gerekirse, artık yeni bir hümanizm olarak, trajik hümanizmden söz etmek gerekmektedir.[89] Ancak söz konusu araştırmacıların Dostoyevski'nin bu eserle birlikte geçmişle bağlarını kopardığı ve eski hümanist ideallerinden vazgeçtiği görüşünü, araştırmacı S. Skaftimov'un görüşlerinden yola çıkarak tam olarak paylaşmamaktayız. Yazarın erken dönem toplumsal idealini ele aldığımız bölümde de sözünü ettiğimiz üzere, Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'a kadar olan toplumsal-politik düşüncelerinde bu eserde reddettiği düşüncelerin izleri zaten yer almamakta, hümanist idealler ise aynı güçte varlık göstermektedir. Nitekim Skaftimov da *Yeraltından Notlar*'da hümanist ideallerin yadsınmadığını, aksine bu ideallerin ne kadar köklü ve gerekli olduğu konusunda ısrar edildiğini belirtir. Araştırmacıya göre Dostoyevski burada yine önceden olduğu gibi ve yaşamının sonuna kadar olacağı gibi sevgi ve vicdanın ideologluğunu yapmaktadır. Gerçekte yeraltı adamı; bireyciliğin, bireysel iradenin toplumsal ve kozmik gerekliliklerle uzlaşmazlığı düşüncesinin savunucusudur. Dahası bu savunmada, zaman zaman yazarın kendi duyumsayışı da işitilir. Ancak bu savunma Şestov ve diğerlerinin anladığı anlamda bir savunma değildir. *Yeraltından Notlar*, polemiğe dayalı bir eserdir. Yeraltı adamı hem ifşa eden hem de ifşa edilendir.[90] Dostoyevski'nin erken dönem yaratıcılığı ile karşılaştırıldığında, bir kırılma veya yenilenme olarak değerlendirildiğinde söz konusu araştırmacılara katılabileceğimiz tek nokta, bu eser ile yazarın yaratıcılığında felsefi, teolojik ve

[89] Nikolay Berdyayev, *Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo,* Sbornik, İzd. Eksmo, 2016, s. 144.

[90] Aleksandr Pavloviç Skaftıymov, *Nravstvennıye iskaniya russkih pisateley, stati i issledovaniya o russkih klassikah,* Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1972, s. 90.

varoluşçu eserler evresinin derinleştiği noktasıdır. Yeraltı adamı ifşa eden ve edilen olması bağlamında yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere Dostoyevski'nin anti kahramanlarından biridir. Bu kahraman yazarın dünya görüşü çerçevesinde pek çok noktada, özellikle rasyonalizm ve sosyalizme dönük eleştirilerinde yazarın düşüncelerini yansıtır. Bireysel bağımsızlık ve özgür irade konusunda da yazar ve yeraltı adamı aynı görüşü paylaşıp, aynı tarafta yer alır. Dostoyevski yeraltı adamı ile bireyin gelişiminde bireysellik bilincinin gücünü netleştirir. Ancak Dostoyevski, bu gücün zorunlu ve ulvi görünümlerini yeraltı adamının gördüğü yerde görmez. Ona göre bu güç, egoizmde, insanın ve evrenin yıkıcı bir şekilde reddinde değil; tam aksi bir şekilde fedakârlıkta, sevginin gücünde bulunmaktadır. Nitekim yeraltı adamının başarısızlığının, yalnızlığının ve yabancılaşmışlığının nedeni de burada saklıdır. Dostoyevski'de yabancılaşmanın aşılmasının yolu, sadece gerçeği görmek değil; içinde yaşanılan gerçekliğe, yabancılaşmaya hakikatle, sevgiyle karşı durmaktır. Oysa yeraltı adamı sahte, temelsiz ve anlamsız bulduğu düşünceler karşısında eleştiriden öteye geçmeyip, düşünsel veya davranışsal olarak örnek bir yaşam sunamamaktadır. Böylece yeraltı adamı, Dostoyevski'nin ifşa eden ve edilen kahramanı olarak, kendisi de eleştirdiği, ifşa ettiği düzenin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Sadece gerçeği görmektedir ancak kendi tabiri ile "*19. yüzyıl insanı olarak iradesiz de olmak zorundadır. Böyle olmak onun boynunun borcudur*".[91] Bu durumun başlıca nedeni ise Dostoyevski'nin de altını çizdiği üzere yeraltının genel kurallara olan inancın yitirilmesi, hiçbir kutsal değerin olmamasıdır.[92] 60'lı yıllar radikal devrimcilerinin yabancılaşmaya karşı sundukları rasyonel insan ve toplum düzeni çerçevesinden baktığımızda *Yeraltından Notlar*'ın yabancılaşmayı aşılması mümkün olmayan

[91] Dostoyevski, *Yeraltından Notlar,* s. 21.

[92] Vladimir Artemoviç Tunimanov, *Primeçaniya F.M. Dostoyevski, Polnoye sobraniye soçinanii v 15 tomah,* Tom IV, Leningrad, İzd. Nauka, 1989, S. 726.

bir olgu olarak sunduğunu söyleyebiliriz. Zira yeraltı adamının tüm felsefesini insanın irrasyonel bir varlık olduğu düşüncesi oluşturur. Ancak yabancılaşmanın aşılamayacak bir olgu olduğu sorunu konusunda Dostoyevski ile yeraltı adamını özdeşleştirmek yerinde bir yaklaşım olmayacaktır. *Yeraltından Notlar*'ın en doğru analizi veya özeti kanımızca araştırmacı Grigori Pomerants tarafından yapılan analizdir. Pomerants'a göre *Yeraltından Notlar*, tıpkı Nietzsche'nin, "*Tanrı'nın ölümünü ilan etmesi gibi Dostoyevski'nin de Tanrısızlığın, rasyonalizm düşüncesinin ölümünü ilan etmesidir*."[93] Yeraltı adamının da ileri sürdüğü üzere Dostoyevski düşüncesinde insanın en temel özelliği, özgür bir varlık olmasıdır. Özgürlük olmadan insan anlamını yitirmekte, iyilik, güzellik, hakikat gibi kavramlarda tam aksi bir anlama dönüşmektedirler. Özgürlük olmadan Tanrı da, insan ruhunda bir karşıtlığa dönüşmektedir. Ancak bunun tam tersi bir durum da söz konusudur, ahlaki değerler ve idealler olmadan özgürlük ben iradesine dönüşür ve hem toplum hem de insan üzerinde yıkıcı etkiler yaratır. Bu bağlamda Dostoyevski'nin insana yönelik temel çağrısı; birey olmak, başkalarını kendin gibi anlayabilmek, genel insanlığın taleplerini görme çabası ve daima bu taleplere uygun davranmadır. Dostoyevski'nin özgür insan ideali bireyselliğe dayanır. Ancak bu ideal, hem kendine hem de diğer insanlara karşı ahlaki sorumluluk içeren özgür birey idealidir.[94] Bu özgür birey idealinin temelinde ise inanç olgusu yatmaktadır. Bu doğrultuda kutsal değeri olmayan, genel normlarla bağını yitirmiş yeraltının, yeraltı kahramanı, yabancılaşma sorununu aşabilecek güçte değildir. Nitekim çalışmamızın başında da belirttiğimiz üzere Dostoyevski yeraltı adamını rasyonel teorilerle karşı cepheden bir mücadele yürütmekte kullanır.

---

93 Grigorii Pomerants, *Otkrıytost bezdne vstreçi s Dostoyevskim,* Moskva, İzdatelsvo Sovetski pisatel, 1990, s. 81.

94 Tatyana İvanovna Bunina, *F. M. Dostoyevski o samobıytnosti razvitiya Rossii,* S. Petersburg, 2000, s. 130.

5. RASKOLNİKOV'UN ÇELİŞKİSİ VE YABANCILAŞMA

Dostoyevski'nin 1866 yılında kaleme aldığı *Suç ve Ceza* (Prestupleniye i nakazaniye) adlı eserinin ana kahramanı Raskolnikov, bu dönemde hâkim olan ve yazarın bütünsel bir yabancılaşma yolu olarak gördüğü rasyonalist, materyalist ve bireyci öğretilerle girdiği mücadelenin, yeraltı adamından sonra bir başka örneğidir. Yazar, yeraltı adamı ile başlattığı eleştirel sorgulamayı, yeraltı ile yeryüzü arasında bir sınırda yaşayan, ancak tercihini yeryüzünde mücadele noktasında kullanan Raskolnikov ile devam ettirir. Bu doğrultuda Raskolnikov'u yeraltı adamının bir sonraki evresi olarak ele almak mümkündür. Dostoyevski, Raskolnikov aracılığı ile yabancılaşma olgusuna tıpkı yeraltı adamında olduğu gibi yine iki farklı pencereden ışık tutar. Ancak yeraltı adamında yabancılaşmanın birincil görünümü oluşturan bireysel yabancılaşma olgusu ve bilinç ögesiyle açıkladığımız ontolojik yabancılaşma, Raskolnikov'da yerini farklı bir duruma bırakır. Raskolnikov, yeraltı adamının bireysel özellikleri ile bağlantılı olan yabancılaşma duygusundan ziyade, görünüş itibariyle toplumsal ekonomik koşulların onu ittiği yabancılaşma duygusu içindedir. Böylece Dostoyevski'nin Raskonikov'un penceresinden yansıttığı yabancılaşma olgusunun birinci görünümünün, yazarın Devuşkin ile başlattığı insanın onu çevreleyen toplumsal-ekonomik gerçeklik içinde bir "şeye" dönüşmesi, benliğine yabancılaşması ve sosyal statüsü ile de topluma yabancılaşması durumu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Mihail Bahtin, Dostoyevski'nin hemen hemen bütün yapıtlarında hem biçim hem de içerik olarak hâkim olan başlıca duygusal itkinin; insanın, insan ilişkilerinin, tüm insani değerlerin, kapitalizmin koşulları altında şeyleşmesine karşı bir mücadele olduğunu dile getirir. Araştırmacı, Dostoyevski'nin doğrudan "şeyleşme" kavramını kullanmamış olmasına rağmen, insandan yana giriştiği müca-

delenin derin anlamını en iyi biçimde bu sözcüğün karşıladığını savunur.[95] Devuşkin de toplumsal ekonomik bağlamda yabancılaşma olgusu yırtık çizmeler, eskimiş paltonun düğmeleri gibi nesnelerle simgeleşirken, Raskolnikov'da bu simgeler, çok daha derinleşir ve nesneler dünyası, varlık hiyerarşisinde canlılar sınıfının en alt tabakasında yer alan "titreyen bir bit" veya üstün insan mücadelesine dönüşür.

Raskolnikov, beli bir süre devlet hizmetinde çalışan ve kendisine kalan küçük bir mirasla köşesine çekilen yeraltı adamından farklı olarak, henüz daha yaşam yolunun başında hayata tutunmaya çalışan bir üniversite öğrencisidir. Ancak toplumsal çevre ile iletişim kurma noktasında yeraltı adamına benzeyen Raskolnikov, tıpkı onun gibi kendine özgü bir yeraltında yaşamaktadır. Raskolnikov'un yeraltının simgesi, tabutu andıran odasıdır. Bu tabut gibi oda, tıpkı Raskolnikov'un dış dünya ile olan bağları gibi tozlar içinde, dramatik bir görünüşe sahiptir:

> Altı adım uzunluğunda bir kafesi andırıyordu odası. Sararmış, toz içindeki duvar kâğıtları tümden kabarmıştı ve bu durum odaya pek acıklı bir görünüş veriyordu. Tavan öylesine alçaktı ki, biraz uzun boylu bir adam burada ayakta durmaktan korkardı; insana sürekli olarak kafasını çarpacağı hissini veriyordu. Eşyalar da odanın kendisine uygundu: doğru dürüst onarılmamış üç eski sandalye; köşede, üzerinde birkaç kitap ve defter bulunan boyalı bir masa. Üzerini kaplayan kalın toz tabakası, bunlara nicedir bir insan elinin değmediğini gösteriyordu.[96]

Eserde Raskolnikov'un iç dünyası ile bütünleşen iç mekâna, dış mekân da eşlik eder. Olayların geçtiği Petersburg

---

[95] Mihail Bahtin, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları,* Çev. Cem Soydemir, İstanbul, Metis Eleştiri, 2004, s. 116.

[96] F.M. Dostoyevski, *Suç ve Ceza,* Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 33.

kenti; yoksulluğun, toplumsal eşitsizliğin, sefaletin, sarhoşluğun, kalabalıklar içinde yalnızlığın, duyumsamazlığın karanlık kenti olarak âdeta yabancılaşmanın ev sahipliğini yapar. Raskolnikov, yabancılaşmanın ev sahibi olan bu kentte, kendisini sadece Samanpazarı'ında yabancı duyumsamaz. Zira burada isyan ettiği adaletsiz dünya yoktur, herkes aynıdır: "*Buralarda hiç kimse onun o dökülen kılığına küçümseyerek bakmazdı, kimsenin dikkatini çekmeden, kimsenin ayıplamasından korkmadan dilediğin gibi dolaşabilirdi buralarda*."[97] Nitekim Raskolnikov, Samanpazarı dışında ise herkesle ilişkisini kesmiş, "*kabuğuna çekilmiş bir kaplumbağa*"[98] gibi yaşamaktadır. Ancak toplumsal adaletsizliğin ve eşitsizliğin hâkim olduğunu yabancılaşma dünyası içinde, tıpkı Devuşkin gibi Raskolnikov'un da yaşamını kuşatan ezici yoksulluk dahi anlamını yitirir. Devuşkin, nesneler dünyasının ona dayattığı yabancılaşma duygusuyla ahlaki insani ilişkiler, sevgi ve fedakârlık düşünceleri ile mücadele ederken Raskolnikov, anlam arayışında ruhu, aklı ve vicdanı arasında mücadele verir. Raskolnikov'un yoksulluğu, bu mücadelenin sadece dış görüntüsünü oluşturur. İçsel olarak aklını ve ruhunu savaş alanına döndüren bir teoriye kendini kaptırmış, bu teori ile benliği arasında sıkışıp kalmıştır. Raskolnikov'un kendini kaptırdığı bu teorinin ruhunda bir savaşa neden olmasının nedeni, ikili bir anlama sahip olmasından kaynaklanır: Bir taraftan bir ölüme karşı binlerce diriliş, diğer tarafta ise üstün insanlar ve sıradan insanlar teorisi. Hukuk fakültesinde öğrenci olan ve güçlükle okumaya çalışan Raskolnikov, yoksulluğun yükü altında hayatta kalmaya çabalar ve geçimini sağlamak için özel eşyalarını tefeciye vermek zorunda kalır. Bu zorunluluk, ruhunda yer eden bir ölüme karşı binlerce diriliş teorisi ile tanışmasının da temelini oluşturur. Raskolnikov, bu teori ile kız kardeşi Dunya'nın armağanı olan altın

[97] *Ae.*, s. 74.
[98] Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 33.

yüzüğü, tefecilik yapan Alyona İvanovna'ya rehin bıraktığı gün tanışır. Garip bir tiksinti ile tefecinin evinden çıktıktan sonra girdiği bir meyhanede bir öğrenci ile genç bir subay arasında geçen, bir ölüme karşı binlerce diriliş düşüncesi üzerine bir konuşmaya tanık olur. Öğrenci, sohbet ettiği subaya, tefeci ve kız kardeşi hakkında detaylı bilgi verdikten sonra, şöyle bir sorgulamaya girişir:

> Bir yanda, aptal, anlamsız, kötü, hiç değerinde, kimseye beş paralık yararı olmayan tam tersine zararlı, niçin yaşadığını kendisi de bilmeyen, yarın nasıl olsa kendiliğinden ölecek bir kocakarı var. (…) Öte yanda da destek göremediklerinden yok olup giden, binlerce genç, diri güç var. Kocakarının manastıra bağışladığı parayla binlerce güzel girişimin temelleri atılabilir! Yüzlerce, binlerce insanın yaşamı düze çıkarılır; onlarca aile yoksulluktan, ahlaksal çöküşten, yok oluştan kurtarılabilir. (…) Kendisini öldürüp parasını alacaksın, sonra da bu parayı tüm insanlığın yararına, hayırlı işlere harcayacaksın. (....) Bir hayata karşılık, kurtarılmış binlerce hayat (…) Bir ölüm ve yüzlerce hayat.[99]

Bir ölüme karşı binlerce diriliş teorisini, matematiksel bir işlem olarak değerlendiren öğrenci, toplumsal dengede bu kötü yürekli, aptal kocakarının ancak bir bit, bir hamamböceği kadar bir anlamı olduğunu ileri sürer. Raskolnikov bu konuşmaya şahit olmasını, âdeta tanrısal bir buyruk olarak algılar ve başlangıçta kendisini öğrencinin ileri sürdüğü bir ölüme karşı binlerce diriliş düşüncesiyle yola çıktığına inandırır. Oysa yabancılaşmış bilinci onu aldatmaktadır, bir süredir farklı bir plan üzerinde düşünmektedir. Baba yadigârı saatini tefeci Alyona İvanovna'ya götürdüğü gün, ev sahibesine

[99] Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 80.

görünmeden evden çıkar ve içsel olarak amacının para almak değil; tefecinin evini, kafasındaki planı hayata geçireceği yeri detaylı bir şekilde görmek olduğunu duyumsar. Ancak henüz duyguları ile mücadele halindedir. Nitekim tefecinin evinden çıktığında, düşündükleri için kendisine büyük bir öfke duyar: "*Böyle korkunç şeyler nasıl geçebiliyor kafamdan! Yüreğim ne iğrençliklere elverişliymiş meğer! Evet, tam da öyle: iğrenç, aşağılık şeylere…*"[100] Raskolnikov'u teorisi ile savaşmaktan kurtaran annesinden aldığı mektup olur. Mektupta annesi ve zengin bir ailenin yanında yatılı olarak bakıcılık yapan kız kardeşinin başına gelenleri okuduktan sonra, kardeşinin sevmediği, saygı duymadığı biriyle sırf onun ve annesi adına fedakârlık yapmak istediği için evlendiğini anlar. Ancak bu duruma asla müsaade edemeyeceğini düşünür, ya hemen bir şeyler yapacak ya da yaşamaktan büsbütün vazgeçecektir. Ancak bu vazgeçiş, bedensel ölümü değil; manevi ölümü, insani değerleri yitirmeyi ifade eder: *"Uysallıkla yazgına boyun eğecek, onu olduğu gibi kabul edeceksin ve her türlü yaşama, sevme, çalışma haklarından vazgeçip, içinde ne varsa boğacaksın!"*[101] Bu manevi ölüme razı olamayan Raskolnikov, ruhunun derinliklerinde yatan asıl isteğin de alevlendiğini duyumsar. Bundan önce hep bir düş, tasarı olarak düşündüğü şey, artık bir gerçeklik olarak karşısında durur. Ancak bu alev, gördüğü düş ile yeniden söner. Raskolnikov, düşünde çocukluğuna geri gider ve babasının yanında gözlerinin önünde bir atın öldürülüşünü görür. Joseph Frank'a göre Raskolnikov bu düşü gördüğünde, "atı öldüren vahşi Mikolka ile kendisini özdeşleştirir ve ruhunun derinliklerinde hâlâ var olan o küçük oğlanı; elini sıkı sıkıya tutan babasının elinden kurtulup koşan, ölü atın başını kollarının arasına alan dudaklarını, yaralı gözlerini öpen, sonra küçük yumrukları sıkılmış olarak Mikolka'ya saldıran küçük çocuğu

[100] *Ae.*, s. 9.
[101] *Ae.*, s. 55.

arar."[102] Şimdi bu düşü gören büyümüş Raskolnikov vardır ve O da tıpkı Mikolka gibi davranmayı planlıyordur. Üstelik Raskolnikov'u Mikolka'dan ayıran çok daha sarsıcı bir gerçeklik vardır ortada: Mikolka bir ayyaş öfkesi ile böyle bir vahşiliği yapmışken, Raskolnikov ince ince düşünüp plan yapmaktadır. Rus araştırmacı Tatyana Kasatkina ise Raskolnikov'un düşünü farklı bir açıdan yorumlar. Ona göre Raskolnikov'un düşü, onun teorisini hayata geçirmesinde önemli rol oynayan bir sürece işaret eder. Atın ölmemesi için yardım istediğinde, ne babası ne de çevredeki diğer insanlar bir şey yapmaz. Çocuk bir şeyler yapmak ister ancak artık çok geçtir. Bu durum onu nefret dolu bir adalet isteğine sürekler. Bu an, çocuğun babasının gücüne olan inancı ile Tanrı inancını kaybettiği andır. Çünkü burada, babası ile Tanrı'yı özdeşleştirir.[103] Ancak Raskolnikov'un düşten uyandığında söylediği, "*O lanet olasıca hayalden vazgeçiyorum*"[104] sözleri, araştırmacı Kasatkina'dan ziyade Frank'ın çıkarımlarını doğrular niteliktedir. Raskolnikov, Mikolka gibi olmayacak, vicdan yasasını çiğnemeyecektir. Ancak olayların akışını, Frank'ın çıkarımları çerçevesinden değerlendirdiğimizde ise araştırmacının yaklaşımının Raskolnikov'un ruh halini tam olarak yansıtmadığı görülür. Nitekim Raskolnikov'un kendisi de yanılmaktadır. Düşten uyandığında lanet bir hayal olarak tanımladığı isteği, hâlâ ruhunun bir yerine durmaktadır. Raskolnikov, ertesi gün tesadüfen tefeci kadının kız kardeşinin evde olmadığını öğrendiğinde, içindeki güçlü istek yeniden uyanır. Çünkü her ne kadar Raskolnikov sık sık anımsasa da *baba-tanrı* kalbinde ölmüştür. Teorisinin önünde duran en büyük engel de, Tanrı'nın varlığının olup olmadığı sorunudur ve olayların akışı Raskolnikov'un bu soruya verdiği yanıtı gösterir niteliktedir.

---

102 Joseph Frank, *age.*, s. 518.

103 Tatyana Aleksandrovna Kasatkina, *Harakterologiya Dostoyevskogo Tipologiya emotsionalno-tsennostnıyh orientatsii,* Moskva, İzd. Naslediye, 1996, s. 83.

104 Dostoyevski, *Suç ve Ceza,* s. 74.

Raskolnikov tefecenin kız kardeşi Lizaveta'nın evde olmayacağını öğrendiği gün, cinayet saatine kadar neredeyse baygın bir biçimde uyur, uyandığında hazırlıklarını tamamlar ve yola çıkar. Cinayeti işlemek için ihtiyacı olan baltayı, apartman kapıcısının açık bıraktığı odasından rahatça, kimseye görünmeden alması ise tesadüfleri tanrısal bir buyruk olarak algılayan bilinci için son damla olur. Ancak tanrısal buyruk düşüncesi, suç işledikten hemen sonra bozulur. Tefecinin kız kardeşi eve ansızın geri döndüğü için Raskolnikov'un isyan aletinin altında can vermek zorunda kalır. Raskolnikov'un toplumsal adaletsizlik ve eşitsizlik ile karakterize olan yabancılaşma dünyasına yönelik isyanının simgesi baltadır. Balta, dönemin radikal devrimcilerinin de simgesidir. 60'lı yıllarda radikal devrimciler yayımladıkları bildirilerde balta ile halkı isyana çağırırlar. Bu bağlamda dönemin Rusya'sında balta, bir tür devrim sembolüdür[105] ve Dostoyevski'nin bu sembolü kullanması, dönemin düşüncelerini ile giriştiği tartışmada özel bir anlam kazanmaktadır. Raskolnikov, cinayetten hemen sonra, lokantada dinlediği öğrencinin, bir ölüme karşı binlerce diriliş teorisi adına suç işlemediğini duyumsamaya başlar. Nitekim başlangıçta bu teoriyi kanıtlamak ve haklı bulduğu için suç işleyeceğini düşünen Raskolnikov, tefeciden aldığı eşyalara hiç bakmadan saklar. Frank'a göre Raskolnikov'un cinayeti işledikten sonra para kesesinin içinde ne olduğuna hiç bakmamış olması, onun bu cinayete karar verdiği dönemde meyhanede kulak misafiri olduğu sohbette fazlaca öne çıkarılan bencillik karşıtı insancıl gerekçenin temelini çürütme yolunda atılmış ilk adımdır.[106] Dostoyevski'nin Çernişevski'nin rasyonel egoizm teorisi ile verdiği mücadele ekseninde değerlendirdiğimizde, Frank ile aynı görüşü paylaştığımızı söyleyebiliriz.

[105] Nina Tonkih, *İstoriya evolyutsiya sotsialno-politiçeskih vzglyadov F.M. Dostoyevskogo,* Rossiiski gosd. torgovo-ekonomiçeski uni., Voronej, 2005.

[106] Joseph Frank, *age.,* s. 524.

Ancak, Dostoyevski, Raskolnikov aracılığıyla, bu teorinin belli noktalarına vurgu yapmasının yanı sıra, bir bütün olarak bu teorinin altında yatan nedene vurgu yapar. Yazara göre bu temel neden, inançsızlıktır. Bu doğrultuda Raskolnikov'un çaldığı paralara hiç bakmamış olması bencillik karşıtı insancıl gerekçenin anlamsızlığını vurgulamasının yanı sıra, insanı bu tür düşüncelere sürükleyen gerçek nedeni açığa vurur ve bu teorinin varacağı son noktayı, yaratacağı düşünce ve insan biçimini irdeler. Nitekim Raskolnikov da gerçek niyetini içsel olarak duyumsar. Ancak bu duyumsayış, henüz daha hiçliğin, inançsızlığın bütünsel karanlığına gömülmemiş ruhunda, çok daha derin bir mücadelenin başlamasına neden olur. Raskolnikov'un gerçek niyetinin verdiği yük, onu çok daha derin bir yabancılaşmanın, tiksinti duygusunun içine sürükler. Daha doğru bir ifadeyle insanlara, çevresine olan yabancılaşmışlığı yerini tiksintiye bırakır.

> Geçen her dakikayla birlikte, yeni, belirlenemez bir duygu sarıyordu bütün benliğini: Bu, çevresindeki her şeye, karşılaştığı herkese karşı duyduğu sonsuz bir tiksinmeydi; kinle dolu, bitmez tükenmez, neredeyse fiziksel bir tiksinme… Yolda rastladığı herkes tiksinti veriyordu ona; herkesin yüzü, yürüyüşü, hareketleri tiksinç geliyordu. Birisi kendisiyle konuşmaya kalksa, herhalde doğruca yüzüne tükürür ya da belki de ısırırdı.[107]

Böylece Dostoyevski'nin Raskolnikov ile ele aldığı yabancılaşma olgusunun, insanın tanrısal özüne yabancılaşması, materyalist, rasyonalist ve bireyci düşüncelerin hâkimiyeti altında ruh ve beden bütünselliğini yitirmesi gibi bir diğer yüzü ile karşılaşırız. Dostoyevski, rasyonalizm, materyalizm ve

[107] Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 134.

inançsızlık ile gelişen yabancılaşma sorununu, Raskolnikov'un teorisi çerçevesinde Max Stirner'in bireyci felsefesi ve Çernişevski'nin antropolojik ilkeye dayanan rasyonel egoizm teorisi bağlamından çözümler. Çağdaş Rus araştırmacılardan Aleksey Lesevitski Raskolnikov'un teorisinin Stirner ve Çervişevski gibi düşünürlerle özdeşleştirilmesinden farklı olarak, bu teorinin kökenlerini çok daha eskilere götürür. Araştırmacıya göre toplumun "titreyen bir bit" ve hak sahibi insanlar olarak ikiye ayrılması süreci, Batıda Reformasyon sonrasında başlayan bir süreçtir. Lesevitski, bu süreçte Tanrı karşısında bütün insanların eşitliği düşüncesinin yadsındığını, bireysel kurtuluşun ön plana çıktığını ve bireysel bir kişinin seçilmişliğinin simgesinin ise zenginlik olduğunu belirtir. Yoksulluk ise aksine bireyin düşük ırka ait olduğunun göstergesidir. Bu tür toplumlarda toplumu belirleyen temel özellik, herkesin herkesle savaşı ve zayıfların ölmeye mahkûm olduğudur. Lesevitski'ye göre Raskolnikov'un teorisi de bu temeller üzerine kuruludur. Hristiyan etiği ile bağlarını koparmış olan bu teoriye göre, düşük sınıftaki insanlar kendilerine özgü bir tür toplumsal çöplerdir ve herhangi bir acımayı hak etmemektedirler. Üstün insan ise bu insanlara karşı kendi kurallarına göre davranabilecek olan insandır.[108] Araştırmacı Lesevitski'nin Raskolnikov'un teorisini Batıda 16.yüzyılda gerçekleşen Reformasyon süreci ile temellendirmesi, yabancılaşma olgusu bağlamında değerlendirildiğinde de ayrı bir önem taşımaktadır. Reform öğretisi, Orta Çağ boyunca hâkim olan dinî düşünce ve dogmalara bir karşı çıkış olarak geliştiğinde, aslında insanı yabancılaştıran bu düşünce geleneğine karşı yabancılaşma karşıtı bir süreç olarak irdelenebilir. Nitekim Reformasyon sürecinde sadece kilisenin insan üzerinde hâkimiyetine karşı çıkılmaz, insanların vicdan-

[108] Aleksey Vladimiroviç Lesevitski, *"Obraz Çeloveka buduşego v romanah F.M. Dostoyevskogo Prestupleniye i nakazaniye" i "Bratya Karamazovıy", Politika, Gosudarstvo i pravo,* No:7, 2014, s. 279-293.

larına da seslenilerek bireysel bir inanç geliştirmek amaçlanır. Böylece Reformasyon, dinin yozlaştırılmış, yabancılaşmış yapısına bir karşı çıkışı simgeler. Ancak bu süreçte, bir taraftan da kurtuluşa erecek ruhların seçilmiş olduğu düşüncesine bağlı olarak insanın elinden yaşamın anlamı alınır. Eğer Tanrı kurtuluşa erdirmek istediği kullarını zaten seçmişse, insan için hayatın bir anlamı kalmamaktadır. Bu bağlamda Reformasyon süreci, insanların yaşamlarına anlam verme yolunda seçilmişler listesine girebilmeleri için kendilerini ifade etmelerinin yolunu açmasıyla, Tanrı'nın tahtına göz diken bireyselliğe giden yolun önemli aşamalarından birini oluşturur. Gerek Reformasyon, gerekse Stirner ve Çernişevski felsefesi çerçevesinden bakıldığında, tüm bu düşüncelerin Dostoyevski ile birleştiği ortak noktanın; rasyonalizm, bireycilik, fayda ve çıkar gibi kavramlar olduğu görülmektedir. Ancak, Reformasyon süreci ile ilgili olarak Lesevitski'nin altını çizdiği noktanın ekonomik üstünlük olduğu dikkate alınırsa, Stirner ve Çernişevski felsefesinin Raskolnikov'un teorisinde oynadığı rolün Reformasyondan çok daha belirleyici olduğunu kabul etmek gerektiği kanısındayız.

Max Stirner'in 1844 yılında yayımlanan *Biricik ve Mülkiyet* (Yedinstvennıy i ego sobstvennost) adlı eseri, 40'lı yıllardan itibaren Rus düşünce tarihinin gelişimini etkileyen başlıca eserlerden biri olur. Dostoyevski'nin yaratıcılığında da Stirner felsefesi önce yeraltı adamı, daha sonra Raskolnikov ile doğrudan yer bulur. Rus araştırmacı İ. Mişin, Raskolnikov ile Stirner felsefesi arasındaki yakınlığı, her ikisinin de düşüncelerini burjuva bireyciliği ve "her şey mubahtır" ilkesine dayanan anarşist ahlakla biçimlendirmeleri ile ilişkilendirir.[109] N.Otverjennıy'a göre *Suç ve Ceza* Dostoyevski'nin Stirner felsefesinin ana sorunlarından biri olan, bireyin sınırları, yapabilecekleri, ahlaki sınırlarının olup olmadığı sorularına verdiği yanıttır.[110] Stirner,

[109] Mişin, *age.,* s. 44.
[110] N. Otverjennıy, *Ştirner i Dostoyevski,* Moskva, knigoizdatelsvo golos truda, 1925, s. 39.

bireyin toplumdaki davranışlarını belirleyen her türlü etik değeri reddeder ve bireyin yaşam biçimini belirleyen herhangi bir dışsal kuralın olamayacağını savunur. Bu bağlamda Stirner'e göre herhangi bir suç yoktur; bireyin iradesi ile uyuşan ya da uyuşmayan eylem vardır. Stirner'in tanımıyla "biricik" yani birey, hiçbir suç ya da yasayı kabul etmez. Kendi yasasının, kendi hukukunun yaratıcısıdır.[111] Dostoyevski felsefesinde Stirner'in bu düşüncelerinin karşılığı, daha sonra İvan Karamazov'un dile getireceği bir düşünce olan "*eğer tanrı yoksa her şey mubahtır*" düşüncesi ile özetlenir. Bireyin, hak ve yasaların yaratıcısı olarak kendini görmesi sürecinin varacağı kaçınılmaz yol, kendini tanrılaştırma olacaktır. Nitekim Raskolnikov'un cinayeti işledikten sonra çaldığı paralara hiç bakmamış olması da, bir ölüme karşı binlerce diriliş ideali uğruna değil; unuttuğu Tanrı'nın yerine geçme isteğinin bir ifadesi olarak işlediği suça yeni bir anlam yüklemektedir. Bir ölüme karşı binlerce diriliş ideali, Raskolnikov'un cinayete giden yolda kendini meşrulaştırma çabalarından biridir, onun asıl amacını ve düşüncelerini ise cinayetten iki ay önce bir gazetede yayımlanan makalesi ele vermektedir. Raskolnikov, tam da bu makale de dile getirdiği düşüncelerinden yola çıkarak tanrısal hiyerarşiye, bütün insanlar Tanrı önünde eşittir düşüncesine karşı gelip, kendi hiyerarşisini yaratır ve bu hiyerarşide kendi yerini belirlemek adına suç işler. Nitekim Raskolnikov, söz konusu makalesinde insanları olağanüstüler ve sıradanlar olarak ikiye ayırır. Sıradan insanlar uysal, söz dinler kişiler olarak yaşarlar ve yasaları çiğneme hakları yoktur, zira onlar, adları üstünde, sıradan insanlardır. Olağanüstü insanlar ise ülkülerini gerçekleşmesi için gerekiyorsa, önlerindeki engelleri aşmaya kendinde hak bulabilen insanlardır. Raskolnikov düşüncesinin özünü şu cümlelerle açıklar:

---

111 Max Stirner, *Yedinstvennıy i ego sobstvennost*, Harkov, İzdatelstvo Osnova, 1994, s. 181.

> İnsanlar doğa yasaları gereğince, genellikle iki bölüme ayrılırlar: Aşağılar (sıradanlar), ki bunların biricik görevleri, kendileri gibi olanların çoğalmalarını sağlamak, bu işin aracı olmaktır ve kendi çevrelerine yeni bir söz söylemek yetenek ve dehasında olanlar. Doğaldır ki, bu arada sınırsız sayıda alt bölümleme yapılabilir. Ama bu iki ana bölümün ayırt edici çizgileri oldukça keskindir. Birinciler, yani kendileri gibi olanların çoğalmasına araç olanlar, doğaları gereği tutucudurlar, uysaldırlar, boyun eğerek yaşarlar ve boyun eğmeyi severler. Bence de bunlar uysal ve boyun eğici olmak zorundadırlar, çünkü bu onların görevleridir ve burada onlar için aşağılatıcı bir durum söz konusu değildir. İkinci bölümdekilerse, sürekli olarak yasaları çiğnerler, yıkıcıdırlar ya da yeteneklerine bağlı olarak, yıkıcılığa yatkındırlar. Bunların işledikleri suçlar, doğaldır ki, son derece çeşitli ve görecelidir; ama büyük çoğunluğu, birbirinden apayrı nedenler ileri sürerek, daha iyi şeyler adına şimdinin yıkılmasını isterler. Bunların ülkülerini gerçekleştirmeleri için, cesetlerin, kan göllerinin üzerinden atlamaları gerekse, bence kendilerine bu izni, vicdan rahatlığıyla verebilirler; tabii bu söz konusu ülkünün ne olduğuna, boyutlarının ne olduğuna bağlı olan bir şeydir.[112]

Raskolnikov'un yaptığı bu açıklamalardan sonra, sorgu yargıcı Porfiri Petroviç'in "tanrıya inanıp inanmadığını" sorması oldukça anlamlıdır. Zira yazının gerçek anlamı da Raskolnikov'un üstün insanlar sınıfındakilere vicdanın sesine kulak vererek kan dökme hakkını vermesinde saklıdır. Oysa Raskolnikov için suç; tıpkı Stirner felsefesinde olduğu gibi birey olarak varoluşunun özünü ortaya çıkaracak bir araçtır. Nitekim Walicki, Raskolnikov'un varoluş savaşına dayalı cinayet sürecini şu sözlerle açıklar:

[112] Dostoyevski, *Suç ve Ceza,* s. 324.

> Kurbanı olan kadını parasını çalmak ve annesi ile kız kardeşini onursuz bir duruma düşmekten kurtarmak için suç işler gibi görünür. Aslında bu suçu salt öldürmek amacıyla işler, kendisinin herkes gibi önemsiz bir bit mi, yoksa özgür bir kişi, ahlak ilkelerini çiğneme hakkına ve insanların yaşamalarına ya da ölmelerine karar verebilme gücüne sahip bir Napolyon mu olduğunu anlamak ister.[113]

Bu doğrultuda Walicki, Raskolnikov'un davranışını haklı gösteren kuramı Stirner felsefesinin Rusça karşılığı olarak yorumlar. Nitekim Stirner'in, "*beni cinayet işlemeye yönelten yetkenin kaynağı kendi içimdedir; kendimi yasaklamadıkça öldürme hakkım vardır; öldürmenin kirli bir iş, bir haksızlık olduğu görüşü ile bağlı değilsem öldürme hakkım vardır*"[114] sözleri Raskolnikov'un teorisi ile doğrudan örtüşen özellikler göstermektedir. Eserde Raskolnikov'un teorisinin karşısında yer alan üniversiteden arkadaşı Razumihin'in, "*vicdan sesine uyarak kan dökme, resmî yolla, yani yasal olarak kan dökmekten daha korkunç bir şey*"[115] sözleri, öldürme eyleminin vicdan yasası ile bir çelişki yaratmaması durumunda, çok daha tehlikeli ve korkunç olduğunu dile getirir. Vicdanın ölmesi, insanın da ölmesidir, vicdan; Tanrı'nın ölümü, Tanrı'nın ölümünün nihai sonucu ise insanın ölümüdür. Walicki'ye göre Stirner'in bireyci felsefesinin özü, dışımızdaki Tanrı yerine içimizdeki Tanrı'nın, yani insanlığın soyut özü olarak insanın, Tanrı'nın yerine konmasıdır. Bireyin gerçek özgürlüğüne giden yolun önünde tanrı-insan yer almaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın ölümü, bu özgürlüğe giden yolda yeterli değildir, Tanrı'yla beraber insanın da öldürülmesi gerekmektedir. İnsanın ölümü, daha doğrusu Stirner felsefesinde insanın gerçek doğuşu için bir suç işlemesi, kendisini en yüksek değer

---

113 Walicki, *age.,* s. 471.
114 Stirner, *age.,* s. 463.
115 Dostoyevski, *Suç ve Ceza,* s. 328.

olarak görmesi ve soyut insanlık adına dayatılan ahlak yasalarına karşı, suç işlemenin kutsal dehşetini yaşaması gerekmektedir.[116] Tanrı'nın tahtına göz diken birey düşüncesinden yola çıkan Raskolnikov da, bu bağlamda özgürlük ve egemenlik istenci ile suç işler. Özgürlük ve egemenlik istencinin simgesi ise titreyen bir bit mi yoksa hakları olan biri mi olduğunu kanıtlaması olur:

> O sıralar öğrenmek istediğim şey bambaşkaydı, bambaşka bir şey yön verdi ellerime; bir an önce öğrenmek istediğim bir şey vardı: Ben de herkes gibi bir bit miydim, yoksa bir insan mı? Önüme çıkan engeli aşabilir miydim, aşamaz mıydım? Eğilip iktidarı yerden almaya cesaret edebilecek miydim, edemeyecek miydim! Titreyen bir yaratık mıydım, yoksa hakları olan biri mi?[117]

Ancak Raskolnikov, her ne kadar Stirner bireyciliğinden yola çıksa da deneyimi başarısızlıkla sonuçlanır, kendi tabiri ile "*cesetlerin, kan göllerinin üzerinden atlayıp geçmeyi*" başaramaz. Raskolnikov'un başarısızlığı tam olarak teorisinin temelini oluşturan vicdan sesine uyarak kan dökme eyleminden sonra başlar. Makalesinde cesaretle söz ettiği bu hakkı, uygulamaya koyduğunda bambaşka bir vicdan sesiyle karşılaşır. Bu ses, onu ailesi ile bile görüşmekten, yüzlerine bakmaktan alı koyan bir yabancılaşmanın, yalnızlığın gölgesine sürükler. Suç eyleminden sonra, hastalık, sayıklamalar, cinayet mahalli, yalnızlığının gölgesinin tek kahramanları olur. Raskolnikov, bu derin yalnızlık ve yabancılaşma duygusu içinde yavaş yavaş gerçeği kendisine itiraf eder. Tarihteki üstün insanlar tunçtan yapılmıştır, oysa O, yaşamak isteyen, canlı bir insandır ve bir ilkeyi öldürmek için yola çıkmış ancak başaramamıştır:

---

116 Walicki, *age.*, s. 470.

117 Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 523.

> Kocakarı meselesi çok saçma! Evet, belki bir hataydı bu, ama sorun kocakarı sorunu değil! Kocakarı yalnızca bir hastalıktı… Ben onu bir an önce aşıp gelmek istedim. Ben bir insan öldürmedim, bir ilkeyi öldürdüm! Evet, bir ilkeyi öldürdüm, ama üstünden aşıp ötesine geçemedim, bu yanda kaldım… Yalnızca adam öldürmeyi becerebildim. Hatta anlaşılan bunu bile beceremedim… İlke mi? Şu Razumihin denilen ahmak demin sosyalistlere niçin sövüyordu ki? Sosyalistler çalışkan adamlar… Ve tüccar kafalı… 'Genel mutluluk' için uğraşıyorlar… Hayır, ben dünyaya bir kez geldim ve bir daha da gelmeyeceğim: 'Genel mutluluk' falan bekleyemem… Ben kendim için yaşamak istiyorum, yoksa hiç yaşamayayım, daha iyi… Ben yalnızca, cebimdeki rubleyi sımsıkı tutup, 'genel mutluluk' bekleyerek aç bir annenin önünden geçmek istemedim. 'Genel mutluluğu kurmak için gerekli tuğlaları taşıyor ve bundan da gönül rahatlığı' duyuyorlarmış! Hah–hah–ha! Beni unuttunuz! Ben bir kez geldim dünyaya ve yaşamak istiyorum.[118]

Teorisini uygulamayı beceremeyen Raskolnikov, artık kendisini bir bit olarak duyumsamaktadır. Napolyon gibi güçlü bir insan olmak istemiştir, ancak vicdanı ile savaşında yenik düşmüştür. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı gibi yaşamak isteği vicdanı ile savaşında yenik düştüğünde artık çok ağır bir yük haline gelir onun için. Bu yükten kurtuluş sürecinin ilk aşamasını itiraf oluşturur. Ruhunu ancak böyle rahatlatabilecek olan Raskolnikov, Sonya'ya suçunu itiraf ettiğinde, onu yabancılaşmaya, kendi köşesinde tüm yaşamdan kopuk bir yaşama ve sonunda suç işlemeye götüren sürecin yoksulluğu, maddi gerçeklikler olmadığını da söyleyerek, gerçek niyetini hem kendisine hem de Sonya'ya itiraf eder sonunda. Evet,

[118] Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 342.

içinde yaşadığı gerçeklik; yoksulluğu, nefret ettiği, ruhunu boğan alçak tavanlı, daracık oda, hepsi onu yaşamdan uzaklaştıran, yabancılaştıran etkenlerdir. Ancak o, tıpkı onun gibi bir yaşam süren arkadaşı Razumihin gibi bu gerçekliği değiştirmek, iyileştirmek için çabalamak yerine, düşlere dalmayı dener. Hakikati Tanrı'da değil; Tanrı'sız bir dünyanın düşlerinde arar ve bu durum onu suç işlemeye götürür. Ahlaki bir neden, toplumsal bir ülkü değildir onu suç işlemeye sürükleyen; Tanrı'dan kopan ben iradesidir:

> Ahlaki, vicdani herhangi bir nedene dayanmaksızın, yalnızca kendim için öldürmek istedim! Bu konuda kendime bile yalan söylemek istemedim! Anneme yardım etmek için öldürmedim örneğin. Maddi olanaklara ve iktidara kavuşmak ve böylece insanlığa yardım etmek için de öldürmedim. Bütün bunlar palavra! Ben öylece öldürdüm; kendim için, yalnızca kendim için yaptım bunu! İnsanlığa iyilik eden biri olmak ya da bir örümcek gibi ağıma düşen kurbanlarımın özsularını emerek ömür sürmek, o anda benim için herhalde farklı şeyler değildi! Beni bu cinayete sürükleyen başlıca sebep, paraya duyduğum gereksinim de değildi; çünkü paraya olan gereksinimim, bütün başka şeylere olan gereksinimimden daha fazla değildi. Bütün bunları şimdi anlıyorum. (…) Anla beni; bütün o yollardan yeniden geçecek olsam, sanırım bu cinayeti tekrarlamazdım.[119]

Nitekim Sonya, Raskolnikov'un tüm hikâyesini dinledikten sonra, ona asıl sorunun Tanrı'dan uzaklaşmak, Tanrı'ya yabancılaşmak olduğunu söyler. Raskolnikov da bu gerçeğin farkındadır artık. "*O gün kocakarıyı değil, kendimi öldürdüm*" der ve kocakarıyı öldürenin şeytan olduğunu söylerken Tanrı'dan

[119] Dostoyevski, *Suç ve Ceza,* s. 523.

uzaklaşmasının şeytanla olan birliğine vurgu yapar. Dostoyevski, Raskolnikov aracılığıyla Stirner'in birey felsefesinin yanı sıra yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere Çernişevski'nin rasyonel egoizm teorisi ile tartışmaya girer. Eserde Çernişevski'nin rasyonel egoizm teorisinin başlıca temsilcilerinden biri olarak Raskolnikov'un kız kardeşi ile evlenmek isteyen Lujin karakteri ele alınabilir. Nitekim Rus araştırmacı Nikolay Çirkov'a göre Dostoyevski Lujin aracılığıyla radikal faydacılığa dayanan çağın felsefesini açıklar.[120] Lujin'in, rasyonalist bencil insan tipinin Dostoyevski yaratıcılığında ilk örneği *Ezilmiş ve Aşağılanmışlar* (Unijenniye i oskorblenniye) romanının kahramanı Valkovski'dir. Para onun için mutluluğun tek koşuludur ve bu koşul dışında hiçbir ahlaki değeri, ülkü ve ideali yoktur. Valkovski, ruhundaki kötülüklerin o kadar derinlemesine bilincindedir ki, "*olanağı olsaydı da içimizde sakladığımız bütün kötü şeyleri, yalnızca en yakın dostlarımıza açtıklarımızı değil; kimi zaman kendi kendimize bile itiraf etmekten utandığımız duygularımızı, anılarımızı açığa vursaydık (…) Dünyayı öylesine iğrenç bir koku kaplardı ki, soluk alamaz, boğulurduk*"[121] sözleriyle bu durumu soğukkanlılıkla açıklar. İnsani ahlak kurallarını, vicdanı hiçe sayan Valkovski, kişinin özgürlüğü tadabilmesi düşüncesini savunur ve âdeta bu yolda her şeyin mubah olduğunu ileri sürer. Tüm evrenin kendisi için yaratıldığını düşünen Valkovski, yaşamı bir ticaret olarak tanımlar ve bu ticarette başarının ölçütünü ben sevgisi ile açıklar:

> Kendimi tüm bağlardan zorunluluklardan kurtaralı çok oluyor. Yalnızca kendi çıkarım söz konusu olduğu zaman kendimi zorunlu hissederim. İnsanın fazilet dediği her şeyin

[120] Nikolay Maksimoviç Çirkov, *O stile Dostoyevskogo. Problematika idey obrazıy,* Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1967, s. 79.

[121] Fyodor Dostoyevski, *Ezilmiş ve Aşağılanmışlar,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 265.

> temelinde bir bencillik yattığını kesin biliyorsam ne yapabilirim? Kişi ne denli faziletli olursa, o denli bencilleşir. Bence insan önce kendini sevmeli. Yaşam bir ticarettir.[122]

Valkovski'nin bir sonraki aşamasını temsil eden Lujin, rasyonel egoizmin fayda ve çıkar temeline dayalı yeni felsefesini açıkça dile getirip savunurken, aynı zamanda bu düşüncelerin, düşseverlik yüzünden basit ama hayata geçirilmesi geç kalınmış düşünceler olduğunun da altını çizer:

> Bana bugüne değin "insanları sev" dedilerse ve ben de sevdiysem, bundan ne sonuç çıkıyordu? Ne sonucu çıkacak, ben kaftanımı ikiye bölüp yarısını komşuma veriyor ve böylece ikimiz birden, hani şu bilinen atasözümüzde olduğu gibi, "Birkaç tavşanın ardından koşan hiçbirini yakalayamaz" diyen atasözümüzdeki gibi, yarı çıplak kalıyorduk. Bilim ne diyor: Dünyada herkesten çok kendini sev, çünkü dünyada her şey kişisel çıkara dayalıdır. Eğer bir tek kendini seversen, işini gerektiğince yaparsın, kaftanın da bölünmeden, bütünüyle senin üzerinde kalır. Bu arada ekonomi, bu bilimsel gerçeğe şunu ekliyor: Toplumda ne kadar çok insanın işleri yolunda olursa, diğer bir deyişle, kaftanlar ne kadar bütün kalırsa, toplumun temelleri de o kadar sağlam ve genel gidiş o kadar yolunda olur. Böylece ne oluyor: Yalnızca kendim için kazanmakla, herkes için de kazanmış oluyorum, komşumun ikiye bölünmüş bir kaftan değil, bunun daha fazlasını, üstelik de birilerinin cömertliğiyle değil, tüm toplumun genel ilerleyişiyle elde etmesine olanak sağlamış oluyorum. Basit bir düşünce, ama ne yazık ki, içinde bulunduğumuz heyecan ve düşseverlik yüzünden uzun süre akla gelmedi. Oysa sanırım fazla zekâya gerek gösteren bir konu değil…[123]

[122] *Ae.*, s. 269.
[123] Dostoyevski, *Suç ve Ceza,* s. 182-183.

Lujin'in rasyonel fayda ve çıkar üzerine kurulu yaşam felsefesi, Raskolnikov'un karşısına canlı bir insan olarak dikildiğinde, uyandırdığı tek duygu tiksinti olur. Bu doğrultuda Lujin, Raskolnikov'un teorisinin çöküş sürecinde önemli bir işlev görür. Frank'a göre Raskolnikov, Lujin'de kendisini görür ve bu yansıma, ileri sürdüğü düşüncelerin sahteliğini kavramasını sağlar.[124] Raskolnikov'un Lujin ile karşılaştıktan sonra duyduğu tiksinti üzerine dışarı çıktığında Kristal Saray adlı bir lokantaya girmiş olması da, yine rasyonel egoizm teorisine yönelik eleştirel bir sembol olarak okunmalıdır. Dostoyevski'nin rasyonel egoistlerle tartıştığı bir diğer konu, bireysel sorumluluk ile toplumsal düzen arasındaki ilişki konusudur. Rasyonel egoizm teorisi çerçevesinde suç vb. sorunlar, toplumsal düzen ile ilişkilendirilir. Dostoyevski, rasyonel egoistlerin bu düşüncelerini Raskolnikov'un tek arkadaşı olan Razumihin aracılığıyla dile getirir:

> Onlara göre her aksaklık, çevrenin bozukluğundan kaynaklanıyor, hepsi bu! En sevdikleri laf bu! Yani eğer toplumsal düzen yoluna konulacak olursa, bir anda bütün suçlar yok oluverecek; çünkü ortada protesto edecek bir şey kalmayacak. Ve herkes bir anda dürüst olacak… Doğa diye bir şey hiç hesaba katılmıyor, yok sanki böyle bir şey! Doğa kapı dışarı! Onlara göre, tarihsel olarak canlı bir biçimde gelişen ve önünde sonunda düzenli bir toplumsal yapıyı sağlayan insanlık yoktur; tam tersine, tarihsel gelişmeden ve canlı süreçlerden önce bütün insanlığı düzenleyen, bütün insanlığı bir anda dürüst, kusursuz bir hale getiren, matematik bir kafadan doğma bir toplumsal düzen vardır. Onların tarihten bu kadar nefret etmelerinin ve onu "rezillikler ve aptallıklar yığını" olarak nitelemelerinin nedeni budur. Böylece her şeyi aynı saçmalıkla açıklama olanağını elde ediyorlar![125]

[124] Joseph Frank, *age.*, s. 525.
[125] Dostoyevski, *Suç ve Ceza,* s. 318-319.

Eserde toplumsal sorunların çözümünde düzen ve çevrenin temel etken olduğu düşüncesi, 60'lı yılların yeni insanlarının düşüncelerini simgeleyen Lebezyatnikov aracılığıyla da dile getirilir: "*Her şey insanın içinde yaşadığı ortama, koşullara bağlıdır: Her şeyi belirleyen ortamdır, insansa bir hiçtir*."[126] Ancak Dostoyevski, Razumihin aracılığıyla bu düşüncelere karşı çıkar ve toplumsal düzen düşüncesinin karşısına; yaşayan, canlı bireyi yerleştirir. Dostoyevski, toplumsal yaşamın insan yaşamında etkili olmadığı görüşünü savunmaz, ancak sorunları sadece toplumsal düzenle ilişkilendirerek açıklayan nedensellik ilkesine karşı çıkar. Nitekim Mihail Bahtin, Dostoyevski'nin romanlarında "nedenselliğin, başlangıcın, geçmişe, çevreye veya yetiştiriliş tarzına vb. dayanan bir açıklamanın olmadığını belirterek, Dostoyevski kahramanlarının her ediminin şimdiki zamanda olduğunu ve bu anlamda önceden belirlenmiş olmadığını; yazar tarafından özgür olarak kavranıp temsil edildiğini belirtir."[127] Böylece Bahtin'e göre Dostoyevski'nin düşünce tarzında genetik veya nedensel kategorilere yer verilmez ve hangi biçime bürünürse bürünsün her tür çevresel nedensellik kuramına organik bir düşmanlık duyulur. Dostoyevski bu çerçeveden, Razumihin aracılığıyla karşı çıktığı nedensellik düşüncelerine, Çervişevski'nin *Ne Yapmalı?* adlı eserinin yeni insanlarından Vera Pavlovna'nın dördüncü düşünde anlatılan falanster yaşamına da göndermelerde bulunarak eleştirir. Dostoyevski için hem insan hem de bir bütün olarak insan yaşamı gizemlerle doludur. Bu gizemli yaşamın temel değeri ise özgürlüktür. Oysa falanster yaşamının sosyalist düzeni, mekanik bir özellik taşıyan, insan doğası ile uyuşmayan, ona yabancı olan, onu kendi benliğine ve yaşamına yabancılaştıracak bir sistemdir. Bu doğrultuda Dostoyevski *Suç ve Ceza*'da nedensellik ilkesinin yanı sıra, mekanik bulduğu sosyalist öğretileri şu sözlerle eleştirir:

[126] Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 460.
[127] Bahtin, *age.*, s. 75-76.

> Canlı varlık için yaşam gereklidir, canlı varlık makinelere boyun eğmez, canlı varlık kuşkucudur, canlı varlık gericidir! Berikinde ise bir ölü kokusu var, istersen kauçuktan da yapabilirsin böylesini; buna karşılık cansızdır, iradesizdir, köle ruhludur, başkaldırmaz! Böylece sonunda her şeyi tuğla istifine; "falanster"de koridor ve odaların yerleştirilmesine getirip dayıyorlar! Falanster hazır ama siz falanster için hazır mısınız? Hayır, sizin doğanız henüz falanster için hazır değil; o yaşamak istiyor, yaşam sürecini henüz tamamlamamış… Mezar için henüz zaman erken! Yalnızca mantıkla doğayı aşıp geçemezsin! Mantığın önceden yalnız üç durumu kestirilebilir; oysa bunlar yaşamda milyonlarcadır! Bu milyonlarca duruma boş vermek ve her şeyi konfor sorununa indirgemek! Bu, sorunun en kolay çözüm yoludur! Ve insanı baştan çıkaracak kadar göz kamaştırıcı bir çözüm! Fazlasını düşünmek bile gereksiz! Evet, en önemlisi de düşünmek gereksiz! Yaşamın onca gizi, iki kitap forması içine sığdırılmış![128]

Böylece Dostoyevski, yeraltı adamı ile teorisini verdiği irrasyonel insan doğası anlayışını Raskolnikov aracılığıyla yeniden ele alır ve doğrudan kahramanın karakteri ile insan doğasının rasyonel olarak açıklanamayacak çelişkili yapısının altını çizer. Nitekim Raskolnikov'un ruhu, iyi ile kötünün savaş alanı gibidir. Cebindeki son parasını bir başkasına verebilecek kadar iyi, kendini gerçekleştirmek için cinayet işleyebilecek kadar kötü biridir. Bu doğrultuda Dostoyevski, insan doğasının çelişkili yapısına vurgu yaparak, sosyalistlerin ideal toplumsal düzen anlayışları ile insan doğası sorununun uzlaşmadığı düşüncesini açıklar. Ancak bu düşünce, insanın irrasyonel doğası uyarınca yeryüzünde ideal bir yaşamın kurulamayacağı anlamına gelmez. Dostoyevski Stirner bireyciliğinin

[128] Dostoyevski, *Suç ve Ceza,* s. 318-319.

ve Çernişevski'nin rasyonel egoist etiğinin karşısına Ortodoks bireyi ve inancı yerleştirir. Nitekim Raskolnikov'un kurtuluşa giden süreçte yaşadıkları ve Sonya'nın bu süreçte oynadığı rol, Dostoyevski'nin yaşam ve kurtuluş yoluna dair düşüncelerini açıklar niteliktedir. Raskolnikov tutuklandıktan sonra hapishane yıllarında yeni acılarla yüz yüze gelir. Ancak bu acılar sürgünlüğün, hapishane yaşamının verdiği dışsal acılar değil; tıpkı Dostoyevski'nin kendisinin de yaşadığı gibi diğer mahkûmlar tarafından ötekileştirilmesinin verdiği yabancılaşma duygusundan değil; onu suç işlemeye götüren bireysellik, inançsızlık düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Raskolnikov ilk yıllarda her ne kadar vicdanına yenilip, her şeyi itiraf etmiş olsa da düşüncelerinin yanlışlığını, suç işlediğini henüz kabul etme aşamasında değildir:

> Kendini son derece katı ölçütlerle yargıladığı halde, acımasız vicdanı, herkes için söz konusu olabilecek basit bir ıskalamadan başka, korkunç bir suç bulamadı geçmişinde. Özellikle utanç duyduğu şey, onun, Raskolnikov'un, kör talihin salakça bir hükmüyle, böylesine umutsuzca, böylesine sağır, böylesine budala, böylesine pisipisine mahvolup gitmesi, eğer bir parçacık huzura kavuşmak istiyorsa, böylesine "saçma", "anlamsız" bir karara boyun eğmesi, onunla uzlaşması gerektiğiydi.[129]

Ancak Raskolnikov, bu karara boyun eğmek istemez, üstelik sonuna kadar dayanamadığı, teslim olduğu için kendini suçlar, yaşamına son verme cesaretini gösterememiş olması da öfkesini giderek güçlendirir. Lev Şestov'un da belirttiği üzere Raskolnikov'un trajedisini oluşturan, "*yasayı çiğnemeyi göze almış olması değil; böyle bir adımı atmada güçsüzlüğünün*

[129] *Ae.*, s. 677-678

bilincinde olmasıdır ve yeni, farklı bir yaşama başlamanın olanaksızlığıdır".[130] Artık geleceğe dair tutunacak bir inancı yoktur. Şimdinin ve geleceğin anlamsızlığı içinde giderek daha çok uzaklaşır gerçek yaşamdan:

> Bugün, hiçbir temeli olmayan, soyut, amaçsız bir tedirginlik, yarın sonucunda hiçbir şey elde edilmeyecek bitmez tükenmez özveriler! Hayatta onu bekleyen şey buydu! Sekiz yıl sonra ancak otuz iki yaşında olacağı, demek ki önünde koskoca bir hayat bulunduğu önemli miydi? Hem ne diye yaşayacaktı? Erişmek istediği şey ne olacak, neye doğru koşacaktı? Yalnızca var olmuş olmak için yaşamak! (…)[131]

Vladimir Solovyov'a göre Raskolnikov, anlamsız bulduğu dışsal yasaları çiğnediğinde, içsel yasalarla karşı karşıya kalmıştır. Bu doğrultuda Raskolnikov'un suç eylemi, ancak içsel yasaların çiğnenmesinin bedeli ile bağışlanabilir. Bu bedel ise sadece içten gelen pişmanlık ve vicdan azabı olacaktır.[132] Nitekim eserde Raskolnikov'u kurtuluşa götürecek olan yol, "*acı ve gözyaşı da bir hayattır! Ama o işlediği cinayetten dolayı en küçük bir pişmanlık duymuyordu*"[133] sözleriyle dile getirilir. Raskolnikov'un kurtuluşa giden yolu, hasta iken gördüğü bir düşle aydınlanır. Raskolnikov düşünde, Avrupa'yı saran büyük bir salgın görür. Bu öyle dehşetli bir salgındır ki insanların bedenlerinde gözle görünmeyen ancak akıl almaz iradeli olan yaratıklar türer. Bu yaratıkların bulaştığı herkes delirmekte, büyük bir kaos yaşanmaktadır. Bu kaostan kurtulabilen az sayıda insan ise yeni bir hayat başlatmak, dünyayı temizlemek ve yenilemekle görevli yeni bir insan soyudur. Raskolnikov, bu

---

130 Lev Şestov, *age.,* s. 103- 104.

131 Dostoyevski**,** *Suç ve Ceza,* s. 678.

132 Vladimir Sergeyeviç Solovyov, *"İz reçey v pamyat Dostoyevskogo", O velikom inkvizitore Dostoyevski i posleduyuşiye,* Moskva, İzd. Molodaya gvardiya, 1991, s. 60.

133 Dostoyevski*, Suç ve Ceza,* s. 678.

düşten sonra uyandığında dokuz aydır süren hapishane günlerinde ilk defa Sonya'yı gördüğünde yüzü aydınlanır. Raskolnikov'un düşünde gördüğü ölüm ve kaos salgını, eski düşüncelerinden kurtuluş yolunu açar. Raskolnikov bu düşten sonra, yeni bir yaşama adım atar: "*Bir insanın yavaş yavaş yenilenmesinin, yeni bir hayat bulmasının, bir dünyadan başka bir dünyaya geçmesinin, hiç bilmediği yepyeni bir gerçekle tanışmasının öyküsü.*"[134] Eserin son bölümünde bu yeni öykünün geleceğine yönelik bir bilgi verilmese de ana kahramanları arasında Sonya ile beraber Rus halkının olduğu alt metin olarak hissedilmektedir. Dostoyevski için Rus halkı, suçlulardan bile oluşsa, hakiki ahlaki ve dinî değerlerin taşıyıcısı olarak yine kurtarıcı bir misyona sahiptir. Nitekim Raskolnikov, yeniden doğuş yoluna girdiğinde, Sonya'ya ellerini uzatırken mahkûmlarda ona ellerini uzatırlar. Raskolnikov'un öyküsü, Dostoyevski'nin yaratıcılığında yabancılaşmanın temelini oluşturan insan-tanrıcılık düşüncesinin ilk durağı ve bu doğrultuda insan tanrıcı rasyonalist, materyalist, bireyci düşüncelere verilen ilk yanıtlardan biridir. Konstantin Moçulski'nin deyimiyle yazarın "*İsa'daki özgürlükten başka bir özgürlük yoktur*"[135] düşüncesinin ilk ilanıdır. İnsan tanrıcı düşünce temelinden yola çıkan Raskolnikov'un yabancılaşma dünyasından kurtuluşu, hakikate ulaşması ise Dostoyevski'nin 60'lı yılların yeni insan ideallerine karşı geliştirdiği mükemmel olumlu kahraman ideallerinden biri olan Sonya aracılığıyla gerçekleşir. Bu bağlamda Sonya, yazarın mükemmel olumlu kahraman idealinde ayrıca değerlendirilecektir.

134 Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 687.
135 Moçulski, *age.*, s. 255.

6. YABANCILAŞMAYA KARŞI MÜKEMMEL OLUMLU KAHRAMAN İDEALLERİ

Toplumsal politik ilerleme sürecinin doğrudan bir uzantısı olarak geleceğe yönelik beklentilerin eylemselliğe dönüşme arzusunun ifadesi olan 60'lı yıllar yeni insan ideallerinin üçüncü örneği, Dostoyevski'nin mükemmel olumlu kahraman (prekrasno-polojitelnıy geroy) idealidir. Yukarıda Yeraltı Adamı ve Raskolnikov örneğinde ele aldığımız üzere Dostoyevski bu dönemde gelişen ve Çernişevski'nin rasyonel egoistleri ile simgeleşen yeni insan ideallerine, öncelikle bu düşüncenin hayata geçirilmiş tiplerini yaratarak ve bu tiplerin içine düştükleri çıkmazları göstererek karşı çıkar. Nitekim Joseph Frank'ın belirttiği üzere 60'lı yıllarda Dostoyevski için en katlanılmaz olan şey, tam da devrimci demokrat ideologların yaymaya çalıştığı düşüncelerdir. Dostoyevski'nin on yıl boyunca acı deneyimlerle öğrendiği şeyler, tam da devrimci demokrat ideolojinin karşısında yer alan değerlerdir. Bunlardan ilki, insan ruhunun hiçbir koşul altında asla özgürlük isteminden vazgeçmeyeceği, diğeri ise Hristiyanlığın sevgi, fedakârlık ahlakının hem birey hem de toplum için taşıdığı önemdir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu ahlaki değerler olmasaydı, Dostoyevski'nin mahkûmlar arasındaki hayatı, sözcüğün tam anlamıyla cehennem hayatından farksız olurdu. Şimdi radikallerin tam da bu değerleri çökertmeye çalışmaları, onun için asla katlanılmayacak bir durumdur.[136] Nitekim Dostoyevski, Yeraltı Adamı, Raskonikov, Lujin gibi kahramanlar ile karşı bir çizgide yürüttüğü mücadeleden sonra, *Budala* adlı eseri ile rasyonel egoizme karşı evrensel uyum idealinin toplumsal bir ütopya olarak hayata geçmesinde mükemmel olumlu insan imgesini yaratır. Dostoyevski'ye göre rasyonel egoizm üzerine

[136] Joseph Frank, *age.*, s. 313.

temellenen yaşam biçimi, bütünsel bir yabancılaşma dünyası yaratmaktadır. İnsanı rasyonel olarak belli kalıplara sokmak, irrasyonel insan doğası ile çelişmekte, insanı özsel niteliklerine yabancılaştırmaktadır. Rasyonel dünya görüşünün Dostoyevski düşüncesinde yarattığı asıl tehlike ise Raskolnikov örneğinde açıkladığımız üzere inançsızlıktır. İnancın olmadığı yerde, insanı bekleyen Tanrı'nın ölümü düşüncesinden yola çıkan insan tanrılık yolu ve bu yolun sonunda insanı bekleyen ölümdür. Oysa devrimci demokrat düşünürler, insanı bütünsel ve rasyonel bir varlık olarak ele alırlar. Onlara göre maddi, fiziksel ve manevi insan doğası ile birey ve toplum arasında aşılamaz bir çelişki yoktur. Nitekim Çernişevski, *Ne Yapmalı?* adlı eserinde bireyin gelişmişlik düzeyi ile toplumun gelişmiş düzeyi arasındaki bağa vurgu yapar. Dostoyevski ise Çernişevski'nin düşüncelerine karşı çıkarak, insanın doğası itibariyle içinde iyilik ve kötülüğün, fedakârlık ve egoizmin çatıştığı çelişkili, düalist bir yapıya sahip olduğunu ileri sürer. Dostoyevski'ye göre bu çelişkili insan doğasında mücadeleyi, ahlaki ilkenin kazanması mümkündür ancak bunun gerçekleşmesi için bireysellikten ve kibirden vazgeçerek, itaat ve fedakârlığa boyun eğmek gerekmektedir. Bu doğrultuda Dostoyevski'nin olumlu kahraman idealinin başlıca özelliği çektiği derin acıdır. Dostoyevski, Çernişevski'nin yaşamı akılla yönlendiren materyalist, rasyonel egoistlerinin karşısına, varoluş yasası olarak acıyı, merhameti, sevgiyi, inancı, fedakârlığı çıkarır. Aleksey Kazakov'un tanımıyla "Dostoyevski'nin yeni insanının temel özelliği faaliyete dayalı sevgidir".[137] Ancak bu sevgi, farklı değerlerin hâkimiyetindeki dünyada, hiç de kolay bir yaşam sunmamaktadır Dostoyevski kahramanlarına. Böylece acı, bu yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak rol oynamaktadır. Dostoyevski, devrimci demokratların toplumsal yaşamı yeni-

[137] Aleksey Kazakov, *Tsennostnaya arhitektonika proizvedeniy Dostoyevskogo i L. Tolstovo,* Lap Lambert Academic Publishing, 2012, s. 288.

den yapılandırmak için öne sürdükleri yol ve araçlarla ayrılığa düşerken büyük bir tutkuyla olmasını düşlediği çağdaş Rus insanın bir portresini çizmek ister. Yazarın bu isteği, 1867 yılında üzerinde çalışmaya başlayıp 1869 yılında bitirdiği ve ilk olarak *Rus Habercisi* (Russki Vestnik) dergisinde yayımlanmaya başlayan *Budala*[138] (İdiot) adlı eserinde açıkça ifade bulur. Nitekim yazar, 1868 yılında yeğeni Sofya Aleksandrovna İvanovna'ya gönderdiği mektubunda yeni eserinden söz ederken bu idealini şu sözlerle açıklar:

> Romanın ana fikri oldukça eski ve benim çok sevdiğim bir düşünce, ama şu vakte değin de ele almaya korktuğum kadar zor bir fikir, ama şimdi bu konuyu incelemeye karar vermişsem bunun nedeni kesinlikle umutsuzluk içinde olmamdır. Romanın ana düşüncesi tam anlamıyla mükemmel insanı yansıtmak.[139]

Ancak Dostoyevski'nin yaratıcılığında aynı adla anılmasa da bu tipin ilk örnekleri daha önceki eserlerinde de görülür. Yazarın mahkûmiyet yıllarının hemen ardından zorunlu askerlik görevini yaptığı Semipalatinsk'te kaleme aldığı *Stepançikova Köyü ve Sakinleri* (Selo stepançikogo i ego obitateli) adlı eserinin kahramanı Albay Rostanev'i, Dostoyevski'nin ilk mükemmel, olumlu kahramanı olarak ele almak mümkündür. Albay Rostanev, kırk yaşında kendisine miras kalan Stepançikova köyüne iki çocuğu ile taşınır ve burada yaşamaya başlar.

---

138 Eserin adının *Budala* olması yazarın mükemmel olumlu kahraman ideali çerçevesinden bakıldığında çelişkili görünmektedir. Rus araştırmacı İrina Kirillova, Dostoyevski'nin eserini *Budala* anlamına gelen idiot olarak adlandırmasının ikili bir anlam ifade ettiğini belirtir. Öncelikle bu adlandırma kahramanın deliliğine ironik bir gönderme yapar. İkinci olarak bu adlandırma kahramanın özgünlüğüne vurgu yapar. Yunanca bir sözcük olan idiot farklı özgün anlamlarına gelir. Bkz. İrina Kirillova, *Obraz Hrista v tvorçestve Dostoyevskogo razmıyşleniya,* Moskva, İzd. Tsentr knigi VGBİL İM. M. İ. Rudomina, 2010, s. 16.

139 Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar,* Çev. Hüseyin Kandemir, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014, s. 144.

Annesinin ikinci eşi olan generalin ölümünden sonra annesini ve annesinin tamamen etkisi altında olduğu Foma Fomiç'i de kendi köyüne getirir ve tüm olay örgüsü bundan sonra başlar. Albay, tüm yaşamı boyunca annesinin bencil, kötü bir evlat olduğu yönündeki sitemlerine maruz kalır ve elinden gelen her şeyi yapmasına rağmen, iyi yürekliliğinden zamanla kendisi de bu sitemlere inanır hale gelir. Foma Fomiç'in yaşamına girmesi ile beraber ise başka, kendisi olamadığı bir yaşamı sürdürmeye zorlanır. Frank'a göre Albay Rostanev, Dostoyevski'nin gerçek bir Hristiyanın dışarıdan görünümünden ne anladığını göstermek için yarattığı ilk karakterdir.[140] Rostanev, yumuşak başlılığı, sevimliliği, alçak gönüllüğü ile melek huylu biridir. Tıpkı Mışkin gibi Rostanev de öncelikle başkalarının mutluluğunu düşünür. Nitekim eserde anlatıcının, "*Başkalarının çıkarı uğruna kendilerini feda etmek için gelmişlerdir böyle insanlar dünyaya*"[141] sözleri Rostanev'in bu karakterini açıkça göstermektedir. Rostanev, çevresindeki insanların kötülüklerinde bile kusuru kendisinde arayacak kadar iyi kalpli, bir çocuk kadar saf ve temiz, yaşanılan tüm olumsuzluklarda kendisini suçlayan biridir. Rostanev'in bu karakteri, eserde şu sözlerle ifade edilir:

> Ruh yönünden bir çocuk kadar temizdi. Gerçekten de kırk yaşında bir çocuktu. Coşkun yaradılışlı, hep neşeli, bütün insanları melek sanan, başkalarının kusurlarının suçunu kendisinde arayan, başkalarının iyi özelliklerini aşırı büyüten, hatta elle tutulur yanı olmayan kimselere en iyi özellikleri yakıştıran bir çocuk… Bir başkasında kötü bir yanın olduğunu düşünmekten bile utanan, yakınlarını her türlü erdemle bezemek isteyen, başkalarının başarısını sevinçle karşılayan, (…) Uğranılan başarısızlıklarda da herkesten

[140] Frank, *age.,* s. 295-302.

[141] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Stepançikova Köyü ve Sakinler,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, S. 18.

> önce kendisini suçlayan, olabildiğinde temiz yürekli, dürüst bir insandı…[142]

Rostanev, acı çekmiş bir insandan beklenen şeylerin normal bir insandan beklenen şeylerle aynı olmadığını düşünür. Ona göre bu insanı bağışlamak bir yana, yaralarını şefkatle sarmak, onu yeniden ayağa kaldırmak, insanlarla barıştırmak gereklidir. Rostanev, gördüğü bütün kötülükleri haklı bir neden bularak, görmemezlikten gelmeye çalışır ve kimsenin onu anlamadığını düşünür. Oysa Dostoyevski'nin dünyasında anlaşılmadığını düşünen kahramanını anlayabilecek birileri hâlâ vardır. Nitekim albayın yeğeni dayısının dünya görüşünü şu sözlerle açıklar:

> (…) Dünyanın en düşmüş insanında bile insanca duyguların en yücelerinin bulunabileceğini; insan ruhunun derinliklerine inilemeyecek kadar derin olduğunu; düşmüş insanları küçük görmemenin gerekliliği (…) Tersine onların iyi yanlarını arayıp bulmak, ellerinden tutmak zorunda olduğumuz.[143]

Rostanev, ruhunu karanlıktan kurtarmak için, içinde yaşadığı mutsuz, karanlık dünyaya pembe gözlüklerle bakar. Dünyayı olduğu gibi değil olmasını istediği biçimiyle görür.[144] Bu çerçeveden Rostanev, Dostoyevski'nin yabancılaşmış kahramanlarından biridir. Ancak onun bu yabancılaşması, pozitif bir anlama sahiptir. Rostanev**,** kötülüğün, kibrin, çıkarın hâkim olduğu dünyaya yabancılaşarak sevgi, merhamet, anlayış ve iyilik üzerine temellenen yeni bir dünya ve insan ideali hayal eder. Dostoyevski'nin mükemmel olumlu kahraman ideallerini

---

142 Dostoyevski, *Stepançikova Köyü ve Sakinler,* s. 17.

143 *Ae.,* s. 247.

144 Kennoske Nakamura *Slovar personajey proizvedeniy F.M. Dostoyevskogo,* S. Petersburg, İzd. Giperion, 2011, s. 103.

yansıtan başlıca kahramanlarından bir diğeri, *Suç ve Ceza*'nın Sonya Marmeladova'sıdır. Rasyonel düşüncenin, inançsızlığın yarattığı yabancılaşmanın trajik kahramanı Raskonikov'un hikâyesi karşısında yer alması, Sonya Marmeladova'ya yazarın yaratmaya çalıştığı mükemmel olumlu kahraman idealinde önemli bir yer kazandırır. Sonya, işten atılmış, içki ve kendi deyimiyle yoksulluğun değil; sefilliğin kucağına düşmüş bir memur olan Marmeladov'un kızıdır. Babasının işten atılması ve kendisini içkiye vermesi yüzünden kardeşleri ve üvey annesine bakmak zorunda kalır. Tüm ailenin yükünü omuzlarına alan genç kız, bu yükü ancak kendi bedeni ile ödeyebilir.

Sonya, Dostoyevski'nin olumlu kahraman idealinin temel özelliği olan kurtarıcılık misyonunu yansıtır ve *Suç ve Ceza*'nın yabancılaşmış kahramanı Raskolnikov'un yazgısının kurtarıcısı rolünü oynar. Raskolnikov ile Sonya'yı birbirinde ayıran temel özellik, Tanrı inancıdır. Raskolnikov, Tanrı'nın varlığına olan inancını yitirmenin sonucu ile işlediği suçun yükü altında ezilirken, Sonya ile Tanrı'nın varlığı konusunda acımasız bir sohbete girişir. Bir bakıma teorisini yeniden hayata geçirmeye, kendisini haklı kılmaya çalışır. Raskolnikov'un gözünde Sonya'nın yaptığı büyük bir fedakârlık değil; Tanrı'nın yokluğuna göz kapamak, Tanrı'nın bu adaletsiz dünyasına isyan etmek yerine kabullenmektir. Raskolnikov bu düşüncelerle, Sonya'ya yaptığı iyiliklerin hiçbir işe yaramayacağını, eninde sonunda onu ve uğruna batağa battığı ailesini korkunç bir felaketin beklediğini acımasız bir soğukkanlılıkla dile getirir:

> Hep birden sokağa dökülecekler, Katerina İvanovna öksüre öksüre dilenecek, şimdi olduğu gibi başını duvarlara vuracak… Çocuklar dersen ağlaşıp duracaklar… Derken karakola götürecekler kendisini; oradan da hastaneye… Ölecek… Peki, çocuklar?[145]

[145] Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, s. 400.

Raskolnikov'un Tanrı'ya isyan edişinin simgesi olarak değerlendirilebilecek olan bu cümlelerini, Sonya, sarsılmaz bir inançla "*Hayır, tanrı bu kadarına razı olmaz*"[146] sözleriyle cevaplar. Oysa Raskolnikov için önemli olan, sadece içinde yaşadığı gerçekliktir. Bu gerçeklik ise onun gözünde, Tanrı'nın çoktan unuttuğu, insanların acıyla sınandığı, yabancılaşmanın hâkimiyetindeki bir karanlıktır. Eğer Tanrı birileri için izin veriyorsa bu haksızlıklara, o zaman öznelerin bir anlamı yoktur, hatta belki Tanrı bile yoktur Raskolnikov düşüncesinde. Raskolnikov'un bu düşüncelerinin karşısında, Sonya, fedakârlığı, derin inancı çıkarır ve içinde yaşadığı çirkefften tiksinmesine, yaşamına son vermeyi istemesine rağmen geride bırakacağı insanları düşünerek, acı çekerek yaşamayı seçer. İnançsızlığın yabancılaşmış kahramanı Raskolnikov için Sonya'nın bu hakikatini anlamak zaman alır. Raskolnikov, bu gerçeği anladığında Sonya'nın içinde bulunduğu çirkefin sadece tensel bir şey olduğunu, ahlaksızlığın bir damlasının bile ruhuna dokunmadığını ve bu yaşantıya, ancak böyle katlanabildiğini gördüğünde, tanrısal hakikat ile de yüz yüze gelir. Sonya'ya Tanrı'ya çok dua edip etmediğini sorar ve Sonya'nın "*Tanrı olmasaydı ben ne yapardım*?" sözleriyle verdiği cevapta, onu kurtuluşa götürecek olan ışık parlasa da, hâlâ yabancılaştığı bu hakikatle uzlaşmaktan kaçınır. Raskolnikov'u uzlaşmadan alıkoyan, Tanrı'nın insanlar için ne yaptığı sorusuna bir cevap bulamamasıdır. Oysa Sonya, yaşamının tüm trajedisine rağmen Tanrı'nın onun için her şeyi yaptığını söyler ve Raskolnikov kurtuluşun bu cümlede saklı olduğunu duyumsar: "*İşte çıkış yolu. İşte çıkış yolunun açıklaması!*"[147]

Raskolnikov, onu içinde bulunduğu çıkmazdan, yabancılaşma duygusundan kurtaracak olan yolun; bütünsel bir inançtan geçtiğini gerçeğinin farkındadır, ancak henüz bu

[146] *Ae.*, s. 401.
[147] Dostoyevski, *Suç ve Ceza,* s. 404.

inanca sahip değildir. Sonya hırsızlıkla suçlanmasına, üzerine atılan iftiranın, aşağılanmanın acılarına, yaptığı işin ağır yüküne güçlü bir inançla karşı durmaktadır ve maruz kaldığı tüm kötülüklere rağmen, yaşam hakkının sadece Tanrı'ya özgü olduğunu savunmaktadır. Oysa Raskolnikov, tanrısal yaşam hakkını elde etmek, üstün insan olduğunu ilan etmek için kan dökmüştür. Ne var ki Raskolnikov, Sonya ile aynı yolun yolcusu olduklarını söyler ve aynı yasaları çiğnediklerini düşünür:

> Sen de aynı şeyi yapmadın mı? Sen de toplum kurallarını çiğnedin… Çiğneyebildin. Kendi kendini öldürdün, kendi hayatını mahvettin (hepsi aynı şey!). Oysa ruh ve akıl gücünle yaşayabilecekken, Samanpazarı'nda tükenip gideceksin… Ama sen dayanamazsın ve eğer tek başına kalırsan, bir gün sen de benim gibi aklını kaçırırsın. Zaten şu anda bile deli gibisin. Öyleyse, birlikte gitmemiz gerek. Aynı yoldan. Hadi, gidelim![148]

Oysa Sonya, Raskolnikov ile aynı yolun yolcusu olmadıklarını, yollarının ancak Raskolnikov'un dirilişi ile birleşebileceğinin bilincindedir. Sonya'nın gözünde Raskolnikov'un dirilişi ise Lazar'in Dirilişi'inde[149] saklıdır. Nitekim Rus araştırmacı Boris Sokolov, Raskolnikov'un Sonya'ya cinayeti itiraf ettiği zaman, komodininin üzerinde duran İncil'i ve Raskolnikov'un Sonya'dan Lazar'ın Dirilişi bölümünü okumasını istemesini simgesel bir anlam olarak ele alır. Araştırmacıya göre Dostoyevski, bu hikâyeyi Raskolnikov'un manevi dirilişine bir epilog olarak kullanır.[150] Bu doğrultuda İncil'den bir bölüm olan Lazar'ın Dirilişi,

148 *Ae.*, S. 411.

149 Lazar'ın Dirilişi Yuhanna İncil'inde *İsa Lazar'ı Diriltiyor* başlıklı bir bölümdür. Bu bölümde hasta olan Lazar'ı mucize göstererek dirilten İsa'nın hikâyesi ve İsa'nın mucizesini gösteren Yahudilerin ona iman etmesi anlatılır. Bkz. Kutsal Kitap, *Yuhanna,* Bap 11, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, s. 1352-1353.

150 Boris Sokolov, *Rasşifrovannıy Dostoyevski. Taynıy romanov o hriste,* Moskva, İzd.

Raskolnikov'un da diriliş, yeniden doğuş sürecinde simgesel bir anlam ifade eder. Raskolnikov'un Sonya'ya suçunu itiraf ettiğinde komodinin üzerinde duran İncil'den bir şeyler okumasını istediğinde, tesadüfen açılan bölümün Lazar'ın dirilişi olması bu bağlamda tesadüften öte bir anlam taşımaktadır. Lazar'ın Dirilişinin simgesel anlamı; İsa'nın,"*İman edersen tanrının yüceliğini göreceksin*"[151] sözlerinde saklıdır. Bu inanç için ise önce derin bir pişmanlık gerekmektedir. Nitekim Sonya'nın Raskolnikov'a gösterdiği kurtuluş yolu; pişmanlık, itiraf ve tanrısal yeni hayattır:

> Hemen şimdi, şu anda, bir dört yolağzına koş, yere kapan, önce kirlettiğin toprağı öp, sonra dört bir yana eğil, bütün dünyayı selamla ve "Ben öldürdüm!" diye bağır, o zaman Tanrı sana yeniden hayat verir.

Sonya, Dostoyevski'nin ideal insan anlayışının simgelerinden biri olarak karakterinde Hristiyan ahlakı ve hümanizm birliğini simgeler. İyilik, güzellik ve hakikat, Dostoyevski'nin ideal insan anlayışının simgeleri olarak Sonya'da ifade bulur. Dostoyevski'nin ideal dünya ve bütünsel insan düşüncesinin temelini inanç oluşturur, bu bağlamda Sonya inancın temsilcisi olarak, Dostoyevski'nin yaşama yön veren akıl değil inançtır düşüncesinin simgelerinden biridir. Sonya'dan sonra yazarın mükemmel olumlu kahraman idealinin başlıca örneği yukarıda da belirttiğimiz üzere *Budala* adlı eserin kahramanı Knyaz Lev Nikolayeviç Mışkin'dir. Dostoyevski'nin *Budala*'da Mışkin ile hayata geçirmeye çalıştığı ütopya, ahlaki olarak insanın yeniden doğuşu düşüncesine dayanır. Mışkin, insan karakterleri hiyerarşisinde tıpkı Rahmetov gibi en yüksekte olan seçilmiş, özel insanlardandır. Ancak Rahmetov'dan farklı olarak dar, seçilmiş bir grubu temsil etmez, tektir. Rus edebiyat uzmanı Lidiya Lotman'a göre, Rahmetov'un seçilmişliği

Eksmo, 2007, s. 77.

[151] Kutsal Kitap, *Yuhanna,* Bap 11, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, s. 1352.

havariler ile özdeşleştirilebilirken, Mışkin'in tekliği, eşsizliği onu İsa ile özdeşleştirir.[152] Nitekim Dostoyevski'nin kendisi de romanının asıl amacının mükemmel olumlu insanı yaratmak olduğunu dile getirdiğinde "*dünya üzerinde gerçek anlamıyla mükemmel, tek bir insan mevcuttur- O da Hz. İsa*"[153] sözleriyle Mışkin ile İsa arasında bağ kurduğunu vurgular. Mışkin, eserde ilk olarak betimlenirken beyaz rengin ağırlığı göze çarpar ve özellikle Rogojin'in siyah renk kullanılarak betimlenmesinin karşısında beyaz renk; Mışkin'in saflığına, temizliğine, masumluğuna, tutkulardan arınmış yapısına gönderme yapar.

> Pelerinli genç de yirmi altı-yirmi yedi yaşlarında gösteriyordu. Boyu ortadan az uzundu; saçları beyaza yakın sarı ve çok gürdü; çökük yanaklarında neredeyse beyaz, sivri bir sakal belli belirsiz seçiliyordu. Gözleri masmavi, kocaman; bakışları sabitti; belli belirsiz bir sükûnetin yanı sıra, saralılarınki gibi tuhaf, ağır bir anlamla yüklüydü bu bakışlar.[154]

Beyaz, pek çok rengin karışımından oluşan bir renk olması itibariyle eserde ikinci bir alt anlamı ifade eder. Bu bütünsellikte, Mışkin'in ideal karakterinde insanlığın tarihsel olarak tüm ideal arayışları simgelenir.[155] Dostoyevski'nin dünya görüşü çerçevesinde yabancılaşmaya bir renk vermek gerekse, kanımızca bu renk, yabancılaşmanın iki boyutunu ifade eden siyah ve beyaz olabilir. Eğer insanın içinde bulunduğu yabancılaşma, dünyevi yaşamın kötülüklerinden yabancılaşmaya dayalı, hakikate yaklaştıran bir yabancılaşma ise bu yabancılaşmanın rengi, beyazdır. Tam aksi biçimde, hakikate yabancılaşmış, nesnelerin veya tutkuların kölesi olma durumunun rengi ise siyahtır. Bu

---

152 Lidiya Mihaylovna Lotman, *Realizm Russkoy literaturı 60-h godov XIX veka (İstoki i estetiçeskoye svoyeobraziye),* Leningrad, İzd. Nauka, 1974, s. 256.

153 Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar,* s. 144.

154 Dostoyevski, *Budala,* Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 30.

155 Lotman, *age.,* s. 257.

bağlamda insani tutkulara tamamen yabancı olan Mışkin'in renginin beyaz, yaşamını Nastasya Filippovna'ya olan tutkusuna adayan Rogojin'in renginin siyah olması doğaldır. Beyaz renkle simgelenen Mışkin, doğuştan sara hastasıdır. Küçük yaşta öksüz kalmış tüm yaşamını bir köyde geçirmiştir. Hayatta kalan tek akrabası, General Yepaçin'in eşidir. İsviçre'de dört yıl boyunca velinimeti Pavlişçev sayesinde tedavi görmüştür. İsviçre'ye gönderildiği ilk günler, hastalığının oldukça şiddetli olduğu dönemdir. Nitekim Mışkin, İsviçre'ye doğru yolculuk yaparken içinde bulunduğu ruh halini şu sözlerle açıklar:

> Dayanılmaz bir hüzün çökmüştü yüreğime; hatta hüngür hüngür ağlamak istiyordum; bunun nedenini de anlamıştım: gördüğüm her şey yabancı olduğu için beni şiddetle etkiliyor, tedirgin ediyor, şaşırtıyordu. Yabancı olan her şey beni âdeta boğuyor, öldürüyordu.[156]

Mışkin, İsviçre'de tedavisinin ilk aylarında gerçek bir budala gibidir, ne doğru dürüst konuşabiliyor ne de kendisinden istenileni anlayabiliyordur. Güneşli, pırıl pırıl bir gün dağlara doğru yürür, kendisine acı veren, ama nereden kaynaklandığını bir türlü anlayamadığı ağır bir düşünceyle dolaşıp durur. Önünde pırıl pırıl bir gök, aşağıda masmavi bir göl vardır ve çevresi uçsuz bucaksız ufukla çevrilidir. Sonsuz maviliğe kollarını uzatarak ağlar. Ona acı veren şey, çevresini saran bütün gerçekliğe yabancı olmasıdır:

> Bu nasıl bir şölen sofrasıydı, bu nasıl bir öncesiz, sonrasız, yüce bir bayramdı ki, çocukluğundan beri hep el edildiği, çağrıldığı halde bir türlü koşup katılamamış, bu sofrada yer alamamıştı. Her sabah aynı göz kamaştırıcı ışıklarla

[156] Dostoyevski, *Budala,* s. 88.

> doğuyordu güneş; her sabah şelalenin üzerinde aynı göz alıcı gökkuşağı görünüyordu ve her akşam orada göğün kıyısında, ufkun en uzağında dorukları karlı yüce dağ, aynı erguvan alevler içinde yanıyordu. Sıcacık güneş ışınları arasında vızıldayan "her küçük sinem bu büyük koronun içinde yer alıyor, yerini biliyor, yerini seviyor ve bundan mutluluk duyuyordu." Her ot mutluluk içinde büyüyordu. Herkesin, her şeyin bir yolu var; herkes, her şey yolunu biliyor… Bir tek o bir şey bilmiyor, bir şey anlamıyor; ne insanları, ne sesleri. (...) Herkese, her şeye yabancı, istenmeyen bir bebek gibi düşürülmüş, atılmış.[157]

Zamanla buradaki yaşama alışan Mışkin, yalnızlık ve yabancılaşma duygusundan sıyrılarak yaşamı anlamlı ve değerli görmeye başlar. İnsanın zindanda bile görkemli bir yaşama ulaşabileceğini düşünür. Mışkin, iyileşmesi için gönderildiği İsviçre'deki yaşamından söz ederken, çocuklarla kurduğu dostluktan ve bu yüzden diğer insanlar tarafından dışlandığından söz eder. Köyün tüm çocukları onu çok sevmekte, sürekli onun yanında durmaktadırlar. Öğretmenlerinin dahi anlattıklarını anlamayan çocuklar, Mişkin'in her söylediğini anlamaktadırlar. Bu durumun sırrı, Mışkin'in çocuklardan hiçbir şey saklamaması, her şeyi açıkça konuşması gibi görünse de, aslında onlardan biri olmasıdır. Mışkin çocukları, "*yavru kuşlar*" olarak adlandırır ve yeryüzünde yavru kuşlardan daha temiz ve masum hiçbir varlığın olmadığını düşünür. Mışkin âdeta doğuştan kendini yabancı duyumsadığı, herkesten farklı olduğu yeryüzünde, sadece çocuklarla yabancılaşmanın olmadığı, içten, samimi bir dostluk kurabilir. Mışkin'in çocuklara duyduğu ilgi ve sevginin arkasında yatan neden; çocukların güvenilir, masum ve içten olmaları, yetişkinler gibi maskelerle

[157] *Ae.,* s. 492-493.

dolaşmamaları, onları çevreleyen dünya ve insanlarla kurdukları doğrudan ilişki biçimleridir.[158] Aslında Mışkin, tüm insanlara karşı evrensel sevgi ve şefkatle doludur. Mışkin'in bütün insanları kapsayan evrensel sevgi ve şefkat anlayışı, ilk olarak İsviçre'de toplumsal kurallara göre işlediği suç yüzünden herkesin dışladığı, ötekileştirdiği Marie adlı köylü kızla kurduğu ilişkide de ortaya çıkar. Marie, hasta annesi ile yaşayan veremli bir kızdır, bir gün bir tüccar onu kandırır ve beraber götürür. Ancak kısa bir süre sonra terk eder. Marie perişan bir halde köye geri döndüğünde hem annesi hem de tüm köy halkı tarafından lanetlenir. Kimse bir parça ekmek vermez, sürekli aşağılanır. Bir süre sonra hasta annesi ölünce, bu ölümden de sorumlu tutularak iyice dışlanır. Mışkin ise herkesten farklı olarak, bu kızın masum ve iyi biri olduğunu düşünür. Ona yardım etmek için sahip olduğu tek şey olan pahalı bir iğneyi satar ve kazandığı parayı kıza verir. Mışkin'in çabaları önce çocuklar üzerinde etki eder. Çocuklar zamanla yumuşayıp, Marie ile arkadaşlık etmeye başlarlar. Böylece Marie son günlerini çocuklar sayesinde mutlu geçirerek ölür. Ancak Mışkin'in İsviçre'de zamanla alıştığı, mutlu olduğu yaşamı, velinimeti olan Pavlişçev'in ölümünden sonra tedavi masraflarını karşılayamaması üzerine geri dönmek zorunda kalmasıyla kesintiye uğrar. Geri dönmesinin ardında yatan nedenlerden biri de kendisine kalan mirastır. Mışkin'in Rusya'ya döndüğünde içinde bulunduğu ruh halini, General Yepançin ile yaptığı şu konuşmadan anlamak mümkündür:

> Dört yıldan fazla zamandır Rusya'dan uzağım; yurtdışına giderken de aklım başımda değildi diyebilirim! O sıralarda da bir şey bildiğim yoktu, şimdi de bir şey bilmiyorum, hatta şimdi hiçbir şey bilmiyorum. İyi insanlara ihtiyacım var.[159]

---

158 Dmitri Dmitriyeviç Oblomiyevski, *"Knyaz Mışkin", Dostoyevski materialıy i issledovaniya,* Tom II, Leningrad, İzd. Nauka, 1976, s. 285.

159 Dostoyevski, *Budala,* s. 54.

Mışkin'in bu ruh halinin oluşmasında doktorunun onu Rusya'ya göndermeden önce hastalığı ile ilgili koyduğu tanı etkili olur. Çevresindeki diğer insanlara yabancı, onlardan farklı olduğunu zaten duyumsayan Mışkin, doktorun sözlerine her ne kadar katılmasa da içgüdüsel olarak iyi insanlara ihtiyacı olduğunu düşünür:

> Asıl çocuk olan benmişim, bu, başlangıçta bir kuşkuymuş, ama giderek tam bir inanç halini almış onda. Benim yalnızca boyum posum, elim yüzüm bir yetişkine benziyormuş; ama gelişme yönünden, ruh, kişilik yönünden hatta belki akıl yönünden bile bir çocukmuşum ve altmış yaşıma dek de yaşasam, böyle kalacakmışım.[160]

Mışkin Rusya'ya dönerken trende geride çok şey bıraktığını ve yeni bir hayatın başladığını, *"Şimdi insanların yanına gidiyorum: Belki de farkında değilim, ama yeni bir hayat başlıyor benim için*"[161] sözleriyle dile getirir. Mışkin'in bu yeni hayatının simgesi, sadece mekânsal bir değişim değildir. Mışkin İsviçre'ye giderken bir budala olduğunu kabul eder, ancak şimdi "*herkesin beni budala olarak gördüğünün farkındaysam, nasıl bir budala olabilirim*"[162] diye sorar ve yeni yaşamına başlarken daha baştan, yeni yaşamı ile bir çatışmaya girer. Bu yeni yaşam; uygar insan ile saf, yabancılaşmamış, ilkel iyiliğin çatışmasıdır. Nitekim Lotman, Mışkin'in İsviçre'de bir köy yaşamından Rusya'nın başkenti Petersburg'a dönmesini rastlantı olarak değerlendirmemek gerektiğini söyler ve Rousseau'nun görüşlerine gönderme yaparak, iki düşünce arasında bir bağ kurar. Çalışmamızın "Yabancılaştırıcı Bir Süreç Olarak Aydınlanma" başlığında da ele aldığımız gibi Rousseau için yabancılaşma,

160 *Ae.*, s. 110.
161 *Ae.*, s. 112.
162 *Ae.*, s. 112.

ilkel insan doğasının medeniyet sürecindeki yozlaşmasını ifade eder. Lotman'a göre de Dostoyevski, Mışkin imgesi ile insan doğasının iyiliğine duyulan inanç, ilkel insanın iyiliği karşısında medeni insanın yozlaşmış, yabancılaşmış doğası karşıtlığını simgeleştirir.[163] Bu bağlamda değerlendirildiğinde Mışkin, bir taraftan içinde yaşadığı dünyaya yabancılaşmış bir kahraman olarak karşımıza çıkarken, diğer taraftan yabancılaşmış, medeni insanlar dünyasında yabancılaşmanın bir reçetesi olarak da algılanmalıdır. Onun yabancılaşması, diğer insanlardan farklı olarak yozlaşmaya, düşüşe, maddi değerlerin gölgesinde insani değerlerin unutulmasına değil; eşsizliğe, farklılığa, ilkel iyiliğe, bütünselliğe, sevgiye işaret eder. Mışkin ile sunulan hakikat yolu, acıyla sınanmanın gerekli olduğu bir gelişim yoludur. Bu çerçevede Mışkin için acı, hiçliğin karşısında bir varoluş biçimi, varoluşun anlamlandırılması, insanın Tanrı'yla bütünleşme sürecidir. Bu bağlamda eserin ana kahramanlarından biri olan Nastasya Filippovna, Mışkin için acının ifadesi olur. Bu yüzden Mışkin, gözlerinde acı saklı olan Nastasya Filippovna'ya evlenme teklif ettiğinde, "*Siz beni onurlandıracaksınız ben sizi değil. Ben bir hiçim. Siz ise acı çekmiş ve korkunç bir cehennemden tertemiz çıkmış birisiniz; bu az bir şey değildir*"[164] sözleriyle acının içindeki masumiyetin değerini vurgular. Mihail Bahtin'e göre ideal insan imgesi veya İsa imgesi, Dostoyevski için ideolojik arayışların çözümlenerek son bulmasını temsil eder. Bu imge veya yüce ses, sesler dünyasını taçlandırmalı, onu düzenleyip hâkimiyet altına almalıdır.[165] Nitekim eserde tüm kahramanların yazgısı Mışkin'in yazgısında biçimlenir. Nastasya Filippovna, eserde Dostoyevski'nin mükemmel olumlu kahraman idealini simgeleyen Mışkin'in evrensel sevgi, kardeşlik ideallerinin hayata geçirme sürecinin başlıca

[163] Lotman, *age.,* s. 260.
[164] Dostoyevski, *Budala,* s. 212.
[165] Bahtin, *age.,* s. 154.

öznesidir. Dünyevi adaletsizliğe isyan, aşağılanma, gurur ve kibir, Nastasya Filippovna'nın benliğinin başlıca özellikleridir. Ancak onu Mışkin'in gözünde herkesten yüksek bir mertebeye çıkaran tüm yaşadıklarına rağmen göründüğü gibi olmaması, insani değerlere tamamen yabancılaşmış biri olarak görünmek istemesine rağmen, içsel olarak çektiği derin acıdır.

Eserin bir diğer kahramanı Ganya İvolgin de tıpkı Nastasya Filippovna gibi Dostoyevski'nin ideal insan ve dünya tasavvurunda Mışkin'e yüklediği misyonun anlaşılmasında özne görevi görür. Ganya İvolgin, Petersburg kent yaşamının toplumsal, ekonomik düzeni ve bu düzenin yarattığı insani ilişkilerin gölgesi altında yabancılaşmış kahramanlarından biri olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda İvolgin, yabancılaşmanın maddi, nesnel yönünü ifade eder. Nesnel, maddi değerlerin simgesi olan para, Dostoyevski'nin dünyasında yabancılaşmış bilincin, güç istencinin simgesidir.[166] Para, paranın verdiği güç gibi kapitalist değerler, *Budala*'nın karanlık dünyasının simgeleri arasında yer alır. Yeni neslin insanları güç istemektedir ve bu istenci parada bulmaktadırlar. Paranın insan ruhu üzerindeki uğursuz egemenliği teması, *Budala*'da Ganya İvolgin başta olmak olmak üzere General Yepançin, Tostski gibi kahramanlar aracılığıyla betimlenir. Paranın kahramanlar için anlamı Dostoyevski'nin söz konusu dönemdeki toplumsal düzene yönelik eleştirilerinin simgesi olarak Nastasya Filippovna'nın yaş günü için bir araya gelen davetlilerden oluşan akşam toplantısı sahnesinde açıkça hissedilir.[167] İvolgin, tıpkı Raskolnikov gibi bir teori geliştirir, Raskolnikov gibi parayı güç istenci için ister ve benliğini ifade etmenin bir aracı olarak görür. Aynı istenç, *Delikanlı* (Podrostok) romanının genç

[166] Rene Girard, *Dostoyevski Yeraltı İnsanı*, Çev. Orçun Türkay, Everest Yayınları, 2014, s. 48.

[167] Bkz. Emine Zeynep Günal, "*Dostoyevski'nin Kapitali*", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 1, 2012, s. 11-26.

kahramanı Arkadi Dolgoruki ile de karşımıza çıkar. Her iki kahraman için de para, somut anlamıyla değil; soyut anlamıyla önem taşır. Çağdaş dünyada benlik ifadesidir para ve her iki kahraman da sıradanlıktan kurtuluş için parayı yaşamlarının merkezine yerleştirirler. Ganya İvolgin'in güç istencine dayalı zenginlik düşüncesi onu, gerçek insani değerlere o denli yabancılaştırır ki, ailesi dâhil, çevresiyle insani ilişkilerini yitirir. Bu sahte, çıkara dayalı ilişkiler girdabında Ganya'nın ışığı ise knyaz Mışkin olur. Mışkin'in çağdaş dünyada gücün ve egemenliğin simgesi haline gelen paranın, maddi değerlerin karşısına yerleştirilişinin en açık ifadesi, General Yepançin'lerin evinde düzenlenen yemekte, Mışkin'in kırdığı Çin vazosu olur. Oldukça değerli bir antika olan bu vazo kırıldığında, Mışkin bir an için her şeyin bittiğini düşünerek dehşete kapılır. Oysa davetteki insanlar kısa bir şaşkınlıktan sonra normal davranırlar. Ancak bu sadece Mışkin'in yanılgısıdır. Evet, çağdaş dünyanın insanları bu değerli Çin vazosuna verdikleri değer ölçüsünde, insana değer vermemektedirler ve Mışkin'in sandığının aksine, hakkında olumlu düşüncelerle ayrılmazlar davetten. Ancak misafirlerin Mışkin'e olan olumsuz yaklaşımının tek nedeni kırılan Çin vazosu değildir; Çin vazosu sadece bir simgedir. Mışkin, yemekte yaptığı konuşmalarda onlardan biri olmadığını her sözcüğü ile ifade etmiştir zaten ve kırılan vazo, bu farklılığın sadece simgesel olarak ifade edilişi olur.

Eserin bir diğer kahramanı Nastasya Filippovna'ya büyük bir tutku ile âşık olan Rogojin, Dostoyevski'nin Mışkin ile yabancılaşmaya karşı öne sürdüğü değerlerin açıklanmasında tanrısal değeri simgeler. Tanrı inancı sorunu, Mışkin ve Rogojin arasında ressam Hans Holbein'in Ölü İsa adlı tablosunda simgeleşir. Rogojin'in evinin duvarında asılı duran bu tablo, İsa'nın çarmıhtan yeni indirilmiş, işkence görmüş ölü bedenini betimlemektedir. Mışkin'e göre bu tablo, inanç ile inançsızlık arasında ince bir çizgi çizmektedir ve bu ince çizginin en

dehşetli yanı, bu tablonun insanı dinden çıkarma olasılığının gücüdür. Nitekim Rogojin, tablonun bunu çoktan başardığını söyler. Rogojin, Tanrı inancını kaybettiği için yaşamının anlamını da yitirmiş ve anlamını yitirdiği yaşama yabancılaşarak, bu anlamı dünyevi bir tutku olarak Nastasya Filippovna'da aramaya başlamıştır. Mışkin, onu bu yabancılaşmadan kurtaracak ışığın nerede olduğunu anlatmak için iki hafta önce Moskova'da başından geçen bir olayı anlatır. Mışkin otele dönerken kucağında bebeği olan köylü bir kadına rastlar. Bebek kadına gülümser ve kadın ilk kez bebeğinin kendisine gülümsediğini gördüğünde haç çıkarır. Bu görüntü Mışkin'i şaşırtır ve kadına yaklaşarak bir şey mi oldu diye sorar. "*İlk kez çocuğunun kendisine gülümsediğini gören bir ananın sevinci, gökyüzünden yere baktığında bir günahkârın bütün içtenliği ile kendisine duaya durduğunu gören tanrının sevincine benzer*" der kadın. Böylesine derin, ince ve gerçekten dinsel bir düşünceyi cahil bir köylü kadının söylemesi, Mışkin'i derinden etkiler ve Mışkin, "*Bu tek cümlede Hristiyanlığın bütün özünü görebilirsin: yani tanrının bizim öz babamız olduğu ve bir babanın çocuğundan duyduğu sevinç, mutluluk ne ise tanrının da insanoğlundan duyduğu sevincin, mutluluğun o olduğu gerçeği. Bu İsa'nın en temel düşüncesidir*" sözleriyle Rogojin'i kurtaracak ışığın inançta parladığını dile getirir.[168] Dostoyevski'nin 60'lı yıllar devrimci demokratları ile paylaştığı ortak görüş, sadece çağdaş toplumun ağır bir hastalığa yakalanmış ve bu hastalığa yenik düşmüş olmasıdır.[169] Nitekim yazarın devrimci demokrat düşünürlerin yeni insanlarına doğrudan bir karşı çıkış olarak kaleme aldığı *Budala* adlı eserinde korkunç bir salgını andıran toplumsal ve bireysel yozlaşma teması açıkça göze çarpar. Ancak hastalığın tedavi yolları konusunda iki düşünce biçimi birbirinden oldukça farklıdır. Mışkin, Dostoyevski'nin çağdaş

[168] Dostoyevski, *Budala,* s. 272.
[169] Fridlender, *Realizm Dostoyevskogo,* s. 243.

toplumun yakalandığı hastalığa yazdığı bir reçetedir. Dostoyevski'nin yaratmak istediği ideal insan, içsel uyuma ulaşmış insandır, uyuma ulaşmış insanın ilk örneği olan İsa'nın sembolüdür. Araştırmacı Fridlender, Mışkin'in sara hastası olmasını dahi bu çerçeveden sembolik bir anlam olarak yorumlar. Araştırmacıya göre Dostoyevski Mışkin'de fiziksel hastalıkla manevi aydınlığın birliğini, uyumsuzluk, kaos ve aydınlık ümitlerin çelişkileri ile dolu çağdaş insanlığın bir simgesi olarak kullanır. Mışkin'in sara nöbeti halindeyken ruh halinin betimi, derin felsefi sembolik bir anlama sahiptir. Dostoyevski, hem toplumun hem de ayrı ayrı bireylerin yaşamlarındaki en korkunç kaos anlarında bile insanlığın mutluluğa, varoluşsal bütünlüğe ulaşma çabasını betimler.[170] Mışkin diğer insanların acılarını bilen, kalbinde tüm insanlık adına acı çeken biridir. Ancak Mışkin'in acılarının nedeni toplumsal değildir. Mışkin tedavi edilemez bir hastalığın kurbanıdır. Acıları toplumsal değil; doğasındaki ezeli adaletsizlikten kaynaklanır. Buna benzer bir adaletsizlikle savaşan insan güçsüzdür. Yapabileceği tek şey- doğasını ahlaki olarak içeriden yenmek, acıya isyan etmeyip onunla uzlaşmak, hatta acıda huzur bulmaktır. Böylece Fridlender'e göre ulaşılacak sonuç: insanlığın çektiği acıların nedenlerinin nihai olarak ortadan kaldırılamaz olduğu ve insana düşen görevin, diğer insanlara kardeşçe yaklaşmak, acılarını paylaşmak olmasıdır.[171] Dostoyevski ideal kahramanını insanlığın tüm acılarına dâhil eder ancak bu ideal insan, çağdaş insanların hiçbir kötü özelliğini taşımaz. Zenginlik ve birçok farklı özelliği içinde barındıran karakter enginliği, Mışkin'i kendisi ve diğer insanlarla bir çatışmaya sürüklemez.[172] Divo Barsotti'ye göre knyaz Mışkin, köleler dünyasında özgür bir insandır. Savunma becerisine sahip olmadığı gibi kötülüğü

[170] *Ae.,* s. 246.
[171] Fridlender, *age.,* s. 249.
[172] Lotman, *age.,* s. 258.

de göremez. Budala olarak adlandırılması sadece insan olarak ona dair verilen bir hüküm değil; aynı zamanda onu anlayamayan insanların, onun farklılığına karşı verdikleri savunmaya dayalı bir tepkidir. Zira Mışkin'in içinde yaşadığı dünya hırs ve tutkularla bezeli bir dünyadır. [173]

Dostoyevski'nin son eseri olan *Karamazov Kardeşler*'in (Bratya karamazovı) ana kahramanı Alyoşa Karamazov**,** yazarın mükemmel olumlu kahraman idealinin Mışkin'den sonra ikinci ve farklı bir aşamasını temsil eder. Alyoşa Karamazov, Mışkin gibi fiziksel bir hastalığa sahip olmamasına rağmen, doğası itibariyle çevresindeki insanlara yabancıdır. Dünyevi kötülüklerden arınmış, temiz kalbiyle tıpkı Mışkin gibi yabancı bir dünyanın yabancılaşmış kahramanıdır. Ancak onun yabancılaşması da Mışkin ile ortak özellikler gösterir, olumsuz değil; olumlu anlamda bir yabancılaşma yaşamaktadır her iki kahraman da ve farklılıkları, masumiyetleri, sevgi ve merhamet duyguları ile ayrılmaktadırlar diğer insanlardan. Ancak tüm olumlu özelliklerine rağmen bu yabancılaşma duygusu, Alyoşa'yı içinde bulunduğu gerçeklikten kaçış olarak manastıra kapanmaya götürür. Çünkü her ne kadar çevresindeki kötülüklere isyan etmese de yabancılık duygusu, Mışkin gibi ona da acı vermektedir. Manastır yaşamı onun için yabancılaşmadan kurtuluş ve kutsallığı ifade etmektedir. Nitekim Zosima tarafından manastırdan gönderildiğinde iki yaşamı şöyle karşılaştırır: "*Burada sessizlik, kutsallık vardı; orası perişanlık, içinden çıkılmaz karanlıkla doluydu*".[174] Ancak Alyoşa Karamazov, yabancılaşma dünyasından âdeta bir sığınak olarak kaçtığı manastır yaşamından, Zosima'nın ona verdiği toplumsal, insani görev adına çıkar ve kendisini yabancı duyumsadığı ve karanlıkla özdeş gördüğü yabancılaşmış dünyanın içine dalar.

[173] Divo Barsotti, *Dostoyevski Hristos-strast jizni,* Moskva, İzdatelstvo Paoline, 1999, s. 57.
[174] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 203.

Alyoşa Karamazov ile knyaz Mışkin arasındaki farklar, Alyoşa'nın dış dünyadaki olaylara katılmasıyla belirginleşir. Mışkin bu dünyaya ait biri değildir. Sınırsız sevgi ve merhameti ile insanları birlik ve beraberliğe, kurtuluşa ulaştırmaya çabalasa da, her davranışı ile bu dünyadan olmadığını hem kendisi hem de çevresindeki insanlar duyumsarlar. Oysa Alyoşa, Mışkin'den farklı olarak çok daha dünyevi bir karakterdir. Olayları, insanların gerçek niyetlerini ve isteklerini Mışkin'den çok daha açık bir şekilde kavrar. Onu iletişim içinde olduğu insanlardan ayıran özelliği ise açık yürekliliği, kimsenin söylemeye cesaret edemediği şeyleri söylemesi ve doğru yorumlayabilmesidir. Nitekim Vasili Rozanov, Alyoşa'yı Mışkin'in bir tekrarı olarak görmenin hatalı bir yaklaşım olacağını belirtir ve iki kahraman arasındaki en büyük farkın aktiflik ve pasiflik özelliğinde açığa çıktığını söyler. Araştırmacıya göre Mışkin'in en belirgin özelliği pasifliği iken, Alyoşa'nın ise aktif biri olmasıdır. Rozanov kuşku, tutku ve öfkeye meyil gibi özellikleri ile Alyoşa'yı Mışkin'den farklı olarak bütünsel bir insan olarak görür.[175] Alyoşa ile Mışkin'i birbirinden ayıran özelliklerin en belirgin görünümünden biri, Alyoşa'nın Mışkin'den farklı olarak gönderildiği dünyanın karanlığı içinde savaşırken, kimi zaman bu karanlıkta kaybolmasıdır. Zosima'nın ölümünün ardından beklenen mucizenin gerçekleşmemesi ve Zosima'nın bedeninin normal süreçten önce çürümeye başlaması karşısında, Alyoşa bir isyan duygusuna kapılır: *"Hayır, mucize beklemiyordu o, ama yüce adaleti görmek istiyordu; (…) Adalet bozulmuş, kalbini parçalayacak kadar hunharca, beklenmedik bir şekilde yok edilmişti."*[176] Beklediği adaletin yerini bulmaması, Alyoşa'da istemediği halde yüreğinin derinliklerinde bir mucize beklentisinin varlığını ve gerçekleşmemesinin yarattığı hayal kırıklığını canlandırır.

[175] Vasili Rozanov, "*O legende veliki inkvizitor*", *O velikom inkvizitore Dostoyevski i posleduyuşiye,* Moskva, İzd. Molodaya gvardiya, 1991, s. 78.

[176] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* s. 441-442.

Kısa süren bir duygu da olsa, Alyoşa'da tıpkı ağabeyi İvan Karamazov gibi Tanrı'nın yeryüzündeki adaletine isyan eder. Çünkü mesele mucizenin gerçekleşmemesi, cesedin çürümeye başlaması değildir, neden normal süreçten daha önce çürümeye başlamıştır? Bu çelişki, Alyoşa'yı Tanrı'nın adaletine olan inancında bir sarsıntı ile baş başa bırakır. Ancak burada vurgulanması gereken nokta, Dostoyevski'nin inanç yolunda günah, şüphe gibi olgulara da yer veriyor olması ve bu durumu insan doğasının ayrılmaz nitelikleri olarak kurtuluşa giden yolda insani bir süreç olarak görmesidir. Nitekim çalışmamızın son başlığında "Dostoyevski'nin Evrensel Toplum İdeali" başlığında açıklayacağımız üzere günah, Dostoyevski'nin insanlığa sunduğu evrensel ideal düzende kötülüğü, hiçliği, inançsızlığı değil; kurtuluşa giden yolun olası dönemeçlerinden birini ifade eder. Bu bağlamda Dostoyevski, Alyoşa Karamazov aracılığıyla yeni bir dinî yol öğretisini açıklar. Bu yeni yol, iyinin ve kötünün, günah ve kutsalın birliği yoludur. Dostoyevski için günah ve kutsallığın bir anda insan ruhunda yer etmesi, insanın temiz kalmasının önünde bir engel değil; aksine hakikate ulaşmanın gerçek yoludur ve diğer insanları, günahın acısını anlamanın anahtarıdır.[177]

Genel bir değerlendirme ile Dostoyevski'nin rasyonel egoistlerin karşısına yerleştirdiği olumlu kahraman idealleri, onun yaşamı yöneten temel güç olarak gördüğü iki yasa ile ilgili düşünceleriyle açıklanabilir. Dostoyevski'ye göre yaşamı yöneten iki temel yasa, sevgi ve birey yasasıdır. Sevgi tanrısallığı, birey insanı vurgular. İnsanı hakikate götürecek olan sevgi yasasından alıkoyan ise ben iradesidir. Oysa sevgi biz iradesini gerektirir. Bu bağlamda Dostoyevski'nin olumlu kahramanları, rasyonel egoistlerin ben bilinçlerinin, ya da birey yasalarının karşısına biz bilincini yani

177 Sergey Askoldov, "*Religiozno-etiçeskoye znaçeniye Dostoyevskogo*", *F.M. Dostoyevski 1881-100-1981,* London, Overseas Publications interchange limited, 1981, s. 31-59.

sevgi yasasını çıkarırlar. Ancak Dostoyevski'nin olumlu kahraman idealleri özellikle *Budala* ve *Karamazov Kardeşler* adlı eserlerin olay örgüleri ve sonuçları çerçevesinde değerlendirildiğinde başarısızlıkla sonuçlanan idealler olarak yorumlanabilir. Nitekim kimi araştırmacılar da bu kahramanların gerçekliğe uygunluğu ve ideallerini uygulama noktasında başarısız oldukları konusunda birleşirler. Sovyet araştırmacılardan Galina Kurliyandskaya, Dostoyevski'nin olumlu kahraman ideali olan Mışkin'in literatürde "*trajik karakter*" olarak tanımladığının altını çizer ve bu tanımlamanın nedeninin toplumsal idealini hayata geçirme biçimi ve yolları ile alakalı olduğunu belirtir.[178] Rus araştırmacı Mişin'e göre knyaz Mışkin'in tüm çabalarına rağmen ideallerini gerçekleştirememesinin, toplumda hakim olan kaos, ayrışma ve yabancılaşmayı yenmeyi başaramamasının nedeni, bu sorunlara yanlış bir noktadan bakmasıdır. Araştırmacıya göre Mışkin, toplumdaki ayrışma, yozlaşma ve yabancılaşma sorununa, kapitalizmin sosyo-ekonomik ilişkilerinin yarattığı pencereden değil; Tanrı'yı unutmaları, ahlaki temellerini yitirmeleri ekseninden bakmaktadır. Başka bir ifade ile toplumdaki hastalık ve kaos durumuna toplumsal nedenlerle değil, etik nedenlerle bir açıklama getirmeye çalışmaktadır. Ancak araştırmacıya göre Mışkin'in ileri sürdüğü düşünceler gerçekleştirilebilir değildir.[179] Kanımızca araştırmacı Mişin'in bu bakış açısı, hem Dostoyevski'nin dünya görüşü hem de söz konusu dönemde Rusya'nın içinde bulunduğu toplumsal ekonomik koşullar çerçevesinde değerlendirildiğinde doğru bir yaklaşım değildir. Yukarıda Ganya İvolgin örneğinde açıkladığımız üzere eserde kapitalist toplumsal düzene dair kimi eleştirilere yer verilmiştir. Ancak eser, bir bütün olarak kapitalizmi değil; inanç ve ahlak sorununu ele almaktadır. Nastasya Filippovna'nın, Rogojin'in, Aglaya İvanovna'nın içine düştüğü çıkmazlar, kapitalizmin, insanı nesneler

---

178 Galina Kurliyandskaya, *Nravstvennıy ideal geroyev L.N. Tolstogo i F.M. Dostoyevskogo,* Moskva, Prosveşeniye, 1988, s. 215.

179 Mişin, *age.,* s. 72.

dünyasında bir hiçe, rekabete, sömürülmeye, eşitsizliğe, adaletsizliğe sürüklediği temel sosyo-ekonomik sorunları ile alakalı olarak değerlendirilebilecek sorunlar değildir. Zira dönemin Rusya'sında böyle bir incelemeyi gerektirecek toplumsal ekonomik koşullar da henüz daha oluşmamıştır. Ancak bu durum, yazarın toplumsal ekonomik sorunları bütünüyle görmezden geldiği anlamına da gelmemektedir. Kapitalizmin simgesi olan para, Dostoyevski için henüz daha kapitalist dünyanın bir sorunu olarak değil; çağdaş dünyada unutulan Tanrı'nın yerini alan bir değer olarak önem taşır. Daha doğru bir ifade ile yazar, maddi değerlere yine Tanrı ve inanç sorunu çerçevesinden yaklaşır ve değerlerin değişimi çerçevesine yerleştirir. Mışkin'e yönelik bu eleştiriler, Alyoşa Karamazov da biraz daha farklı bir boyuta taşınır. Edebiyat eleştirmeni Maksim Antonoviç, Alyoşa karakterinin yapaylığının altını çizerek, eserde böyle bir karakterin varlığına ikna edebilecek hiçbir gelişim evresinin verilmediğini belirtir.[180] Leonid Grossman da Alyoşa'yı Dostoyevski kahramanları arasında en az inandırıcılığa sahip olanı olarak tanımlar.[181] Söz konusu araştırmacıya göre Alyoşa, eserde sadece kompozisyonel planın tamamlayıcısıdır. Nitekim Dostoyevski de *Karamazov Kardeşler*'e yazdığı önsözde Alyoşa Karamazov'u yetenekleri gizli, karanlıkta kalmış biri olarak romanının ana kahramanı yapmasının, okurda yaratacağı şaşkınlığın bilincinde olduğunu vurgular. Bu doğrultuda Kennoske Nakamura'nın "*Dostoyevski'nin ideal olumlu kahramanları genel olarak kötülükle karşı karşıya savaş verirler*"[182] düşüncesinden yola çıkarak bir açıklama yapmak gerektiği kanısındayız. Dostoyevski idealini kötülük, inançsızlık, sevgisizlik gibi olgular üzerinden aydınlatmaya çalıştığı için, iyilik ve iyiliğin temsilcisi olan kahramanlar, kötülüğün karşısında güçsüz hissedilirler. Oysa bu güçsüzlük hissi, tam olarak

[180] Maksim Alekseyeviç Antonoviç, *"Mistiko-asketiçeski roman", F.M. Dostoyevski v russkoy kritike,* Moskva, Gasudarstvennoye İzdatelstvo, 1956, s. 263.

[181] F. M. Dostoyevski, *Bratya Karamazovı* Redaksiya L. P. Grossmana, Moskva, Gasudarstvennoye İzdatelstvo, 1935, s. S. 72.

[182] Kennoske Nakamura, *Slovar personajey proizvedeniy F.M. Dostoyevskogo,* s. 180.

çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız üzere İsa'nın Büyük Engizisyoncu'nun vaazları karşısındaki suskunluğu gibi güçlü bir yanıttır. Nakamura, Dostoyevski'nin kötülükle mücadelede haçı simgesel olarak kullandığının da altını çizer ve Sonya'nın Raskolnikov'a öldürdüğü kadının haçını vermesini, *Budala*'da Rogojin ve Mışkin haçlarını değiştirmelerini bu bağlamda değerlendirir. Araştırmacıya göre kahramanlar arasındaki bu haç değişimi, İsa kardeşliğini dolayısıyla Dostoyevski'nin evrensel idealini simgeler.[183] Söz konusu eserlerde kardeşliği simgeleyen haç, *Karamazov Kardeşler*'de doğrudan iyilik ve kötülük arasındaki savaşta iki kardeşle simgelenir. Kanımızca Mışkin ve Alyoşa'nın başarısızlıklarının, her iki eserin de büyük yıkımlarla sonlanmasının nedeni; Dostoyevski'nin Büyük Engizisyoncu hikâyesinde ele alacağı mucize ve iman konusundaki düşünceleri ile de ilişkilendirilebilir. Tanrı'nın ölümünün ilan edildiği, İsa hakikatinin çoktan unutulduğu bu çağda, bir budala olarak görülen Mışkin'in veya manastırın genç rahip adayının tek başına zaferi imkânsız gibidir. Kahramanların kötülüklerle dolu bir dünyada, bir yabancı olarak tek başına verdiği mücadeleyi, zaferle tamamlamaları ancak bir mucize olacaktır. Ancak Dostoyevski için iman mucizeden değil; mucize imandan doğmalıdır. Bu bakış açısından bir başka sonuca ulaşmak da mümkündür. Dostoyevski'nin Mışkin'in hikâyesini bütünsel bir başarı ile sonuçlandırması devrimci demokrat ideologların insan doğasına yönelik tek yönlü bakış açılarını paylaşması anlamına gelebilir. Dostoyevski'nin Mışkin ile tanımlamaya çalıştığı ideal insan denkleminde, başarı, insanın yine belli kalıplara sığdırılmasından başka bir şey olmayacaktır. Oysa Dostoyevski, yaratıcılığını tanrısal bir yaratıcılık olarak kullanmakta, tıpkı Tanrı gibi kahramanlarına özgür irade vererek, onları yaşamın içine göndermektedir.

[183] *Ae.,* s. 180-181.

7. ECİNLİLER ÇAĞINA GİRİŞ: BABALAR VE OĞULLAR DENKLEMİNDE YABANCILAŞMA ELEŞTİRİSİ

Rusya, 19. yüzyılın 70'li yıllarından itibaren yeni bir çağın eşiğindedir artık. Toprak köleliğinin kaldırılmasından sonraki süreçte kapitalist gelişme büyük bir hızla ilerlemekte, bununla beraber köylü sorununun çözülmemiş olması nedeniyle toplumsal çelişkiler şiddetlenmektedir. Bu dönemin ayırt edici özelliği, 60'lı yıllarda başlayan reform hareketlerinin yarattığı özgürlük düşüncesinin gelişmesiyle, devrimci düşüncelerin uygulanmaya başlamasıdır. Bu bağlamda 1866 yılında Çar II. Aleksandr'a düzenlenen suikast girişimi, ecinniler çağına girişin simgesi olarak görülebilir. Bu eylemle birlikte Rusya'da ilk kez Çarın kutsallığı ilkesi ihlal edilir.[184] Bu süreç sonun başlangıcını, Dostoyevski'nin tabiri ile Neçayev'ciliğe giden süreci hazırlar. Çara düzenlenen suikast girişimlerinin ardından 70'li yıllar, Rusya'da baskı dönemi olarak geçer. Ancak, bu baskı ortamına rağmen, devrimci dönüşüm dalgası halkçı hareket ile yeni bir evreye girer. Rus halkçılığının temelini; aydınların halka ödenmemiş bir borcu olduğu düşüncesi oluşturur. Bu düşüncenin kökleri ise Petro reformları sonrasında gelişen, halkla aydın sınıfın birbirine yabancılaşması olgusuna dayanır. Aydın sınıf ile halk arasındaki yabancılaşma, uzun bir aradan sonra ilk defa 1812 Vatan savaşında aşılmaya çalışılır. Rus halkı, bu dönemde geçmişteki tüm acı ve aşağılanmaları göz ardı ederek büyük bir vatan savaşı verir. Halka dönüş hareketinin ilk temelleri de bu savaştan sonra atılır. Petro reformlarının ruhuyla yetişen Rus aydınları, bu döneme kadar kökenlerinden utanç duyarken 1812 vatan savaşından sonra, halk kültür ve yaşayışına dönüş yaparak halkın manevi yara-

[184] Vittiaro Strada, *Etika terrora ot F. Dostoyevskogo do Tomasa Manna,* Moskva, İzd. Politiçeskaya ensilopediya, 2014, s. 20.

tıcılığına yönelirler.[185] Ancak 19. yüzyılın başındaki toplumsal politik durumu açıkladığımız bölümde belirttiğimiz üzere halk, tüm çabalarına rağmen ödülünü Tanrı'dan alacakları düşüncesi ile susturulur. Bu sürecin bir sonucu olarak, 19. yüzyılın yetmişli yıllarından itibaren Rus düşüncesinde halka dönüş anlayışında, düşünceden eyleme geçiş yapılır ve halka gidiş (hojdeniye v narod)[186] hareketi başlar. 1861 yılında toprak köleliğinin kaldırılması sonucu köylü sorununun çözülememesi, bu hareketin başlamasının temel nedenleri arasında yer alır. Şair Nikolay Nekrasov'un 1874 yılında kaleme aldığı *Elegiya* başlıklı şiirinde geçen "*Halk özgür ama mutlu mu*?"[187] dizesi ile halkçı hareket yeni bir gelişim evresine girer. Bu hareketin iki temel amacı vardır. Birincisi; halka katılmak ve onun bilgeliğini öğrenmek, ikincisi halkı medeniyet ışığında eğitmek ve gelecekteki devrim için hazırlamaktır. Petr Lavrov'un *Tarihsel Mektuplar* (İstoriçeskiye pisma) adlı çalışması, halkçı düşüncenin köşe taşlarından biri olarak kabul edilir. Lavrov, çalışmasında eleştirel düşünen bireylerin tarihteki özgün rolü üzerinde durur. Ona göre eleştirel düşünen bireyler ya da aydınlar, günlük ekmeklerini elde etmek, yani varoluş

---

185 Gennadi Nikolayviç Mokşin, *İdeologi legalnogo narodniçestva o Russkoy intelligenstsii*, Voronej, İzdatelstvo nauçnaya kniga, 2007, s. 47-49.

186 Halka gidiş hareketi (Hojdeniye v narod): Başlangıçta bir bütünlük içerir ve halkın devrime hazırlanması, halkla bütünleşme amacı taşır. Ancak bu hareket daha sonra kendi içinde temsilcilerinin adıyla anılan Bakunincilik, Lavrovculuk ve Tkaçevcilik olarak üç gruba ayrılır. Bakunin'in temsil ettiği halkçı düşünce anarşist halkçılık olarak adlandırılır. Halkı eğitmek yerine direkt isyanı başlatmak gerektiğini savunan Bakunin'in halkçılığından farklı olarak propagandacılar olarak da adlandırılan Petr Lavrov'un önderliğindeki grup, Rusya'nın içinde bulunduğu koşullarda halkın devrime hazır olmadığını bu yüzden öncelikle halkın aydınlatılması gerektiğini savunur. Üçüncü grup ise Tkaçev'in öncülüğünde politik dönüşümün halk adına ancak halkın katılımı olmadan gerçekleştirilmesini savunurlar. Halka gidiş hareketinde özellikle Don, Povolje ve Ural gibi bölgeler tercih edilir. Bu tercihin nedeni Stepan Razin, Yemelyan Pugaçev gibi geçmişte gerçekleşen köylü isyanlarının halkın belleğinde canlı kaldığına duyulan inançtır. Bkz. Denis Eduardoviç Letniyakov, *Oçerki istorii russkoy politiçeskoy mıysli,* Moskva, Letni sad, 2012, s. 84-87.

187 Nikolay A. Nekrasov, *Eligiya (A.N. Erakovu), Soçineniya v tröh tomah* Tom II, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1959, s. 280.

savaşı vermek zorunda olmadıkları için ileriye bakma imkânı olan insanlardır. Ahlaki gelişmişlik seviyeleri ölçüsünde yaşadıkları medeniyet ve kültürün; acı, kan ve milyonların emeği üzerine kurulduğunun bilincinde, karşılarındaki ahlaki görevlerinin farkındadırlar. Bu bağlamda, "*Sıradan halk özgür olmadığı müddetçe borç ödenmemiştir*"[188] görüşü Lavrov'un temel düşüncesini oluşturur. Halkçı ideolojinin ideal toplum teorisi; halkın, Rus gerçekliği çerçevesinde köylülerin önderliğini yapacağı bir devrimdir. Halkçı düşünürler, hızlı bir köylü devriminin gerçekleşeceğine büyük bir inanç beslerler ve bu inancın temellerini Rus köylü yaşamındaki komünist içgüdüye bağlarlar. Bu açıdan bakıldığında halkçı hareketin bir tür köylü toplumunu idealize etme düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim araştırmacı Letniyakov'un da dile getirdiği gibi halkçı düşünürlere göre halk; adaletin, iyiliğin ve hakikatin timsali, gerçek sosyalist ideallerin koruyucusudur.[189] Nikolay Berdyayev, "*tipik bir Rus olgusu*" olarak tanımladığı halkçılığı, Petro döneminde yaşanan ayrışmanın, yabancılaşmanın bir ürünü olarak ele alır. Ona göre Rus halkçılığı, aydın sınıfın yaşamlarının gerçekdışılığının, anlamsızlığının bilincine varmalarının ürünüdür. Batı'da hiçbir halk, Rus aydın sınıfı kadar kendi toplumsal sınıflarından bu denli utanç duymaz. Rus halkçılığı burjuva toplumuna karşı çıkar ve Rusya'da kapitalizmin gelişmesinin önlenmesi gerektiğini savunur. Halkçılara göre Rusya'da kapitalist aşamanın yaşanmadığı özgün bir gelişim yolu belirlenmeli ve Batıdan çok daha iyi ve hızlı bir şekilde toplumsal sorunlar çözümlenmelidir.[190] Ancak halkçı hareket, dönemin Rus gerçekliği içinde amacına ulaşmayı başaramaz. Halkçılığın yıkıntılarında Rus Marksizminin, başka bir ifade ile devrime giden sürecin temelleri atılır.

---

188 Petr Lavroviç Lavrov, "İstoriçeskiye pisma", (Çevrimiçi) http://az.lib.ru/l/lawrow_p_l/text_1869_istoricheskie_pisma.shtml , 12 Kasım 2017.

189 Letniyakov, *age.,* 2012

190 Nikolay Berdyayev, *İstoki i smıysl Russkogo kommunizma,* s. 49.

Dostoyevski, terör eylemlerinin, halka gidiş hareketinin ve yoğun bir baskı ortamının yaşandığı yetmişli yıllar Rusya'sını, 1871 yılında *Rus Habercisi* (Russki Vestnik) adlı dergide yayımlanan *Cinler* (Besıy) adlı eserinde sembolik olarak ecinliler çağı olarak değerlendirir. Araştırmacı Lyubov Gogina, Dostoyevski kahramanlarının iradelerinin artık şeytanlık, ecinlilik aşamasında olduğunu belirtir ve bu doğrultuda eserin adının bir alegori olmadığının altını çizer.[191] Dostoyevski bu eserde genel olarak Tanrı'sız insan psikolojisi üzerinde durduğu eserlerinden farklı olarak, dönemin toplumsal politik koşulları doğrultusunda Tanrı'sız toplum yapısı üzerinde durur. Başka bir ifade ile Dostoyevski'nin eleştiri düzlemi genişler ve yazar hastalıklı bir durum olarak gördüğü Tanrı'sızlığın yarattığı sorunları, toplumsal düzlemde, çok daha geniş bir perspektiften ele alır. Böylece söz konusu eserde yabancılaşma olgusu da bireysel boyutundan sıyrılarak, toplumsal boyuta geçiş yapar ve toplumsal bir hastalık olarak ele alınır. Çağdaş Rus araştırmacı Vladimir Kantor da, Dostoyevski'nin *Cinler*'de ele aldığı konunun, Rusya'nın hasta olduğu sorunu olduğunu dile getirir ve Neçayev veya Neçayev'ciliği, bu hastalığın belirtileri olarak görür.[192] *Cinler*, Dostoyevski'nin 1867 yılından 1871 yılına dek uzayan zorunlu Avrupa seyahati ve bu dönemde Rusya'da yaşanan olayların izlerini taşır. Bu uzun, zorunlu yolculuk; Dostoyevski'nin Batı Avrupa medeniyetine yönelik eleştirilerini şiddetlendirirken, aynı ölçüde Rus Batıcılarına olan eleştirilerini de arttırır. Bu bağlamda eser, doğrudan Rus Batıcılarına ve savundukları toplumsal ideale, bu idealin 40'lı yıllardan 70'li yıllara kadar geçirdiği evrim çerçevesinde bir hiciv çalışması olarak ele alınabilir.

Dostoyevski'nin pek çok eserinde olduğu gibi bu eserde

---

[191] Lyubov Gogina, *Alternativa nigilizmu v romane besıy F.M. Dostoyevskogo,* Moskva, İzd. İİU MGOU, 2015, s. 60.

[192] Vladimir Kantor, *Sudit bojyu tvar proroçeski pafos Dostoyevskogo: Oçerki,* Moskva, Rossiiskaya politiçeskaya entsiklopediya, 2010, s. 282.

de olay örgüsü, ideolojik olarak biçimlenir. Ancak diğer eserlerden farklı olarak, Cinler'in konusunun arka planında ülkede gerçekleşen bir olay yer alır. Öğrenci gençliği ayaklandırmak ve Çarlık Rusya'sı ile olan savaşta her türlü kaynağı kullanarak yönetimi ele geçirmeyi amaç edinmiş olan Narodnaya rasprava (Halk Egemenliği) örgütünün kurucusu Sergey Neçayev, üniversite öğrencisi İ. İvanov'u ihanetle suçlayarak öldürür. Dostoyevski, Rusya'nın gelişim yolu konusunda ayrıldığı Batıcıları, Neçayevcilerin doğuşundan sorumlu tutar. 70'li yıllar, yukarıda sözünü ettiğimiz üzere halkçı düşüncenin etkin olduğu dönemdir. Bu doğrultuda eser, halkçı düşünceye yönelik eleştiriler de içerir. Nitekim eserin yayımlanmasının ardından, halkçı düşüncenin önderlerinden biri olan Tkaçev, Dostoyevski'yi bu eserle birlikte uğruna sürgün olduğu eski inançlarından vazgeçmekle suçlar. Tkaçev'e göre Dostoyevski bu eserde, psikolojik analizden, çağın siyasal olgularına geçiş yapmak için çabalarken, ortaya sadece fantastik maskeler, patolojik durumlar, suçlulara dair çeşitli özellikler çıkarmıştır, ancak genel olarak değerlendirildiğinde bu eserde göze çarpan en belirgin öge, Dostoyevski'nin dünya görüşünün bütünsel bir çöküş içinde olduğudur.[193] Tkaçev, Neçayev olayını Dostoyevski'den çok farklı bir açıdan ele alıp, amacın araçları haklılaştırdığını savunurken, Dostoyevski'nin eserde kullanılan Neçayev olayını fantastik bir biçimde yozlaştırdığını savunur. Dostoyevski ise bireysel olarak Neçayev ile ilgilenmediğini dile getirir ve bu olayı toplumsal olarak ele alarak yabancılaşmış toplumun bir sorunu olarak değerlendirir:

> Ünlü Neçayev'i ve kurbanı İvanov'u romanımda tam olarak vermiyorum. Benim Neçayev'in kişiliği kuşkusuz gerçek Neçayev'e benzemiyor. Dostoyevski'nin amacı şu soruyu

[193] Petr Tkaçev, "*Bolnıye lyudi*" *Biblioteka russkoy kritiki kritika 70-x godov XIX veka*, Moskva, İzd. Olimp, 2002, s. 67-123.

> sormak ve elinden geldiğince cevap vermektir: Toplumumuzun bu şaşırtıcı geçiş döneminde Neçayev değil, Neçayevler nasıl çıkabilir? Bu Neçayevler sonunda Neçayevcileri bünyelerinde nasıl toplayacaklardır?[194]

Eserde olay örgüsü üç farklı zaman dilimine yayılır. Birinci zaman dilimi, babalar kuşağı dönemini, yani kırklı yıllar Rusya'sını; ikinci zaman dilimi, oğullar kuşağını, içinde yaşanılan, olayların geçtiği zaman dilimini kapsarken; üçüncü zaman dilimi ise olayların sonu ile anlatıcının notları ele geçirdiği dönemi kapsar.[195] Konumuz bağlamında bizi ilgilendiren, ilk iki zaman diliminin sebep sonuç ilişkisi kapsamındaki bağıdır. Eserin birinci zaman dilimi, babalar kuşağı dönemi Stepan Trofimoviç Verhovenski ile sembolleşir. Bu dönem, daha önce detaylı olarak açıkladığımız üzere Belinski, Hertsen gibi Batıcılar, Homyakov ve Kireyevski gibi Slavcı düşünürlerin öncülüğünde gelişen dönemdir. Dostoyevski ise *Cinler*'de 40'lı yılları simgeleyen Stepan Trofimoviç Verhovenski ile Batıcı düşünürleri özdeşleştirir.

Olayların geçtiği oğulların dönemini kapsayan zaman dilimi, otuz günlük bir süre ile sınırlandırılmıştır. Eserin adı, sembolik bir anlam ifade etse de, aslında yazar burada doğrudan yeni kuşağın radikal gençliğini ecinlilikle özdeşleştirmez, Eski kuşağın savunduğu ideallerin evrimini ve bu evrimin yarattığı yeni karakterleri özdeşleştirir. Dostoyevski, 40'lı ve 60'lı yıllar Rus aydınlarını, 70'li yıllarla karşılaştırarak ele alır ve eserin kahramanlarını 40'lı yılların çocuklarının, 60'lı yıllardan geçmiş, evrimleşmiş biçimi olarak değerlendirir. Bu düşünce ekseninde, babalar kuşağının tasarıları, oğullar kuşağı

---

194 Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü* I, Çev. Kayhan Yükseler, İstanbul, YKY, 2009, S. 163.

195 Ludmila Saraskina, *Besıy roman preduprejdeniya,* Moskva, İzdatelstvo sovetski pisatel, 1990, s. 12.

ile gelişmiş ve ecinliler ile hayata geçmektedir. 40'lı yılların temsilcisi olarak yer alan Stepan Trofimoviç Verhovenski, tıpkı dönemin Rus aydınları gibi akıllı ve yetenekli bir insandır. Ancak yetenekleri hayata geçirme konusunda gereksiz adamları andırmaktadır. 1849 yılında Avrupa'dan döner ve üniversitede çalışmaya başlar. Ancak düzensiz toplumlar üzerine birkaç ders verdikten sonra üniversiteyi bırakır. Bu sırada tez savunması yapar ve tezinde dönemin Slavcılarına yönelik ciddi eleştirilere yer verir. Böylece pek çok düşman edinir ve üniversitedeki görevinden de bu düşmanları yüzünden ayrılır. Ancak Stepan Verhovenski, mücadele edip, görevine devam etmek yerine, kendi kendine gururlanmayı tercih eder. Ayrıca Tümgeneral Stavrogin'in zengin eşi Varvara Petrovna Stavrogina'nın oğlunun eğitimini üstlenmesi için ondan yardım istemesi gibi önünde parlak bir fırsat olması da bu kararı almasına yardımcı olur. *Cinler*'de ileride açıklayacağımız üzere radikal yabancılaşmanın keskin bir örneğini sunan Stavrogin'in, Stepan Verhovenki tarafından yetiştirilmiş olması, iki kuşak arasındaki düşünce- eylem ortaklığının, baba ve oğul ilişkisi bağlamında açık bir örneğidir. Nitekim 40'lı yılların temsilcisi olan Stepan Verhovenski, oğlunun ve eğitimini üstlendiği Stavrogin'in de temsilcileri olduğu 60'lı yıllar kuşağının simgesi haline gelen Çernişevski'nin *Ne Yapmalı?* adlı eserini okuduğunda, burada anlatılan düşüncelerin onların ekip büyüttüğü düşünceler olduğunu kabul eder:

> Yazarın esas düşüncesinin doğru olduğunu kabul ediyorum, ama böyle olduğu için de daha korkunç bir şey bu! Bizim düşüncemizin aynısı hiç ayrılık yok aralarında. Biz, önce biz ektik, büyüttük, yetiştirdik bu düşünceyi. Zaten bizden sonra bir başlarına yeni ne söyleyebilirlerdi ki![196]

[196] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Cinler*, Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 305.

Ancak Stepan Verhovenski, *"Tanrım, nasıl anlatılmış, çarpıtılmış, değiştirilmiş hepsi! Böyle amaçlara mı yönelmiştik biz? Asıl düşünceyi kim tanıyabilir şimdi?"*[197]sözleriyle, kendi kuşağının düşüncelerinin çarpıtıldığını ileri sürer. Bu kuşağın ülküleri estetik değerler içeren, soyut ideallere dayanan ülkülerdir. Bu durum mürebbiyeler için düzenlenecek gecede Stepan Verhovenski'nin İspanya tarihi ile ilgili bir şeyler okuması üzerine yapılan tüm ısrarlara rağmen, insanlığın gerçek ülküsü olarak gördüğü Sistine Madonnası ile ilgili bir yazı okumayı istemesi ile belirgin bir biçimde ifade edilir. Nitekim Stepan Verhovenski, mürebbiyeler için düzenlenen gecede, insanlık tarihinin tüm amacını ve yaşamın anlamını, güzellik arayışı olarak tanımlar:

> Shakespeare ile Rafael toprağa bağlı köylülere özgürlük verilmesinden de, milliyetten de, sosyalizmden de, genç kuşaktan da, kimyadan da, neredeyse tüm insanlıktan da yüksektir, yücedir! Çünkü tüm insanlığın ürünü, gerçek ürünüdür onlar. Belki yeryüzüne gelmiş geçmiş tüm ürünlerden bile yücedirler. (…) İnsanlık bilimsiz, ekmeksiz de yaşayabilir, yalnız güzellik olmadan yaşayamaz, çünkü yapılacak bir şey kalmaz o zaman yeryüzünde! Tüm sır, tüm tarih buradadır![198]

Stepan Verhovenski'nin evini terk ederek, bilmediği bir yerde, tanımadığı insanlar arasında ölümü, araştırmacı Moçulski'nin de altını çizdiği üzere Dostoyevski'nin halktan kopuk aydın tipi olarak Rus seyyahlarına (Skitalets)[199] olan

---

197 *Ae.,* s. 305.

198 *Ae.,* s. 479.

199 *Manevi Seyyahlık (Duhovnoye Skitalçestvo),* teması Dostoyevski'nin halktan, kendi öz değerlerinden kopuk, bu değerlere yabancılaşmış Rus aydınları için kullandığı bir kavramdır. Rus araştırmacı Vladislav Baçinin'e göre bu kavram ve tema ilk olarak Puşkin tarafından kullanılmıştır. Puşkin'in Yevgeni Onegin'i Rus kültürüne özgü varoluşsal bir

yaklaşımını ortaya koyar. [200] Stepan Verhovenski'nin son yolculuğunda yaşadığı olaylarda, halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorunu belirgin bir biçimde betimlenir. Çok yorulmasına rağmen yanından arabayla geçen köylülerden yardım istemek aklına bile gelmeyen Stepan Verhovenski, içinde bulunduğu durumu, "*gerçek hayatın hayli değişik yanları var*"[201] sözleriyle açıklar. Eserde 40'lı yıllar Rus Batıcılarının bir diğer temsilcisi olan yazar Karmazinov, Turgenyev'in karikatürleştirilmiş hali olarak yorumlanır.[202] Turgenyev'in Dostoyevski'nin Rus Batıcı aydını olarak açıkça eleştiri odağı olmasının nedeni ise 1867 yılında yayımlanan *Duman* (Dıym) adlı eserinde kahramanı Potugin aracılığıyla açıkça Batı sempatisini dile getirmesidir. *Cinler*'de iki kuşak arasındaki düşünsel farklılık, daha önce *Budala* adlı eserde de geçen, "insanlara ekmek taşıyan arabaların tekerlek sesleri" sembolü ile yeniden ele alınır. İnsanlara ekmek taşıyan arabaların tekerler sesleri cümlesinin gerçek biçimi, Hertsen tarafından bir dönem Moskova üniversitesinde görev yapan, ancak daha sonra Katolikliği seçerek Rusya'dan ayrılan, bilimsel, ilerleme karşıtı düşüncelere sahip ve münzeviliğe dayanan bir yaşam biçimini savunan V.S. Peçerin arasında geçen yazışmalarda kullanılır. Hertsen, kölelik ve sömürünün tek nedeninin cehalet olduğunu vurgulayan yazışmada, geriye korkacak ne kalıyor diyerek, "*Yarı aç yarı tok kitlelere ekmek taşıyan arabaların tekerlek sesleri mi?*" diye sorgular.[203] Dostoyevski bu düşünceyi, *Cinler*'de Stepan Verhovenski ara-

tip olarak ilk Rus seyyahıdır. Bkz. Vladislav Baçinin, *Teologiya, Sotsiologiya i antropologiya literaturıy (Vokrug Dostoyevskogo),* Kiev, İzd. Duh i literatura, 2012, s. 101-110. Dostoyevski de *Puşkin Konuşması* adlı eserinde bu tipin ilk örneklerinin Puşkin tarafından betimlendiğini böylece Puşkin'in Rus toplumunda beliren korkunç toplumsal illeti ilk açıklayan kişi olarak ne kadar övülse az olduğunu dile getirir. Bkz. F.M. Dostoyevski, *Puşkin Konuşması,* Çev. Tektaş Ağaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 15-16.

200 Moçulski, *age.,* s. 361.

201 Dostoyevski, *Cinler,* s. 620.

202 N.F. Budanova, "*Problema ottsov i detey v romane besıy", Dostoyevski materialıy i issledovaniya,* Tom I, Leningrad, İzd. Nauka, 1974.

203 İrina Zorina, "*Hertsen- Dostoyevski: dialog ili duel. V kontekste Rossiya i zapad*", *Kultura i Vremya,* No:4, 2013, s. 234-248.

cılığıyla dile getirir ve böylece Hertsen örneğinde, sosyalizmin maddi ihtiyaçların tatminine yönelik toplum teorisini eleştirir. Nitekim Stepan Trofimoviç, bu düşünceye karşılık, insanoğluna mutluluk kadar mutsuzluğun da gerekli olduğunu söyler. Ancak yeni kuşağın temsilcisi Petr Verhovvenski onun bu düşüncelerini, "*kadife yataklarda yatmanın bir sonucu olan felsefe yapmak*"[204] olarak tanımlar. Bu eserde Dostoyevski'nin diğer eserlerinden farklı olarak, üstü kapalı düşünsel imalar yerini, doğrudan kırklı yıllar Rus Batıcıları olan Hertsen, Belinski gibi isimlerin kullanılmasına bırakır. Dostoyevski, açıkça kullandığı bu isimlerin karşısına, Slavcı düşüncenin temsilcisi olarak kabul edilebilecek İvan Şatov'u çıkarır. Şatov, 40'lı yıllar Rus aydınlarını Stepan Verhovenski aracılığıyla şöyle eleştirir:

> Ne Rusya'yı ne de halkı sevdiler! İnsan bilmediği bir şeyi sevemez. Onların da Rus halkından haberleri yoktu! Onların tümü, siz de beraber olmak üzere Rus halkına göz ucuyla bakıyordunuz, özellikle Belinski! Gogol'e yazdığı mektup bile yeter bunu kesinlikle göstermeye. Belinski de Krilov'un Meraklı'sı gibi tuhaf şeyler müzesinde fili fark etmedi de, tüm dikkatini Fransa'daki sosyalist böceklere çevirdi. Onlar üzerinde bir karara vardı. Ama gerçekte kafası hepimizden çok çalışan bir insandı belki! Halkımıza göz ucuyla bakmanızdan başka, aşırı bir hafifseme, iğrenme ile ilgileniyordunuz onunla. Bunun tek nedeni, halk deyince aklınıza yalnızca Fransız halkının, hem de ancak Paris'te yaşayanının gelmesi, Rus halkının öyle olmamasından sıkılmanızdı. Gerçektir bu! Halkı olmayanın tanrısı da yoktur oysa! Şuna kesinlikle inanın ki, halkını anlamayan, onunla bağlarını koparan insan bunu yaptığı ölçüde yurduna inancını yitirir, ya dinsiz olur ya da duygusuz bir odun![205]

[204] Dostoyevski, *Cinler,* s. 218.
[205] Dostoyevski, *Cinler,* s. 44-45.

Genel olarak değerlendirildiğinde Dostoyevski'nin 70'li yıllar Rusya'sının ecinlilerini, 40'lı yılların Batıcı düşünürlerinin çocukları olarak gördüğü, onların ileri sürdüğü düşüncelerin vardığı nokta olarak değerlendirdiği görülmektedir. Çalışmamızın 60'lı yıllarda ortaya çıkan yeni insan ideallerini incelediğimiz bölümde açıkladığımız üzere, 40'lı yıllar düşüncesinin 60'lı yıllardaki yansıması, yaşamı rasyonalizm, fayda ve çıkar temelinde yeniden yapılandıran rasyonel egoistler iken, bunların 70'li yıllardaki biçimi ecinlilerdir. Ancak yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere, Dostoyevski, Rus Batıcıların halk uğruna savaş verdiklerini zannederek aslında halkı hiç anlamadıklarını, hatta sevmediklerini, halka yabancılaştıklarını ve bunun sonucunda inançlarını da yitirdiklerini savunur. İnancını yitiren insan ise Dostoyevski düşüncesinde tanrısal özüne yabancılaşmış biri olarak, artık sadece bir yozlaşma ve çöküş yolunun hâkimiyetindedir. Eserde bu yozlaşma ve çöküş yolu "bizimkiler" olarak adlandırılan beş kişilik gizli bir örgüt ile sembolleştirilir ve bu gizli örgüt, yeni bir toplumsal düzenin öncülüğünü üstlenir.

Bu örgütün toplantılarından birinde lise öğrencisi bir kızın varlığı, yazarın bu düşüncelerin etki alanını ve gençler üzerindeki etkilerinin tehlikesini belirtmesi bakımından önemlidir. Genç kız, yeni düşünsel ortama kendisini tamamen adayan bir yeni insan temsilcisidir. Tanrı inancını kör bir inanç olarak tanımlarken bu kör inancın; gök gürültüsü ve yıldırımdan çıktığını, insanların güçsüzlüklerini sezinlediklerinde, görünmez güçleri tanrılaştırmalarından doğduklarını dile getirir.[206] Genç kızın bu düşünceleri, Feuerbach'ın Tanrı'yı insanın yabancılaşmış özü olarak ele alan düşüncelerini andırır. Bu çerçevede Dostoyevski'nin Belinski ve Çernişevski felsefesinde büyük etki bırakan Feuerbach'a değinerek, yeniden geçmişe bir gönderme yaptığı görülür. Bizimkiler adlı örgütün yöneticisi, görünüşte

[206] Dostoyevski, *Cinler,* s. 393.

Petr Verhovenski'dir. Ancak Verhovenski'nin düşüncelerinin temelini aslında bir başka üye olan Şigalev sistemi oluşturur. Şigalev, ilkel çağlardan itibaren var olan toplumsal düzen teorilerini eleştirirken, tüm bu teorileri insanlığa değil serçelerin işine yarayabilecek birer tuğla sütunu olarak tanımlar:

> Günümüz toplumunun yerini alacak yarının toplumunun toplumsal düzenini inceledikten sonra, en eski zamanlardan 187… yılımıza gelene dek sosyal sistem yaratıcılarının tümünün kendi kendileriyle çelişen, doğal bilimlerden, insan denilen tuhaf yaratıktan haberleri olmayan birer hayalperest, birer masalcı, birer budala oldukları kanısına vardım. Platon, Rousseau, Fourier, insanlığa değil, belki serçelerin işine yarayabilecek birer tuğla sütundurlar.[207]

Şigalev'in insanlık için savunduğu teori ise, "*Sınırsız bir özgürlükten yola çıkıp sınırsız bir despotizme varış*"[208] cümlesi ile özetlenir. Şigalev'in bu teorisi; toplumun sadece onda birinin kişisel özgürlüğe sahip olduğu ve geri kalanlar üzerinde sonsuz haklara sahip olmalarını ifade eder ve bu teoride, büyük grup kişiliğini yitirmek, sürü olmak zorundadır. Toplantıya katılanlardan bazılarının alçaklık olarak tanımladıkları bu teori, Şigalev'e göre ise "*yeryüzü cenneti*"[209]dir. Şigalev'in düşüncelerinin savunucusu olan Petr Verhevenski de Şigalev'in sistemini: *"Herkes köle, kölelikte eşitliktir. (…) Zorbalık olmadan ne özgürlük, ne eşitlik olmuştur şimdiye dek*"[210] sözleriyle açıklar. Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden, Dostoyevski'nin penceresinde, 60'lı yıllar rasyonel egoistlerinin bilim ve aydınlanma vurgularının biçim değiştirdiği görülmektedir. Rasyonel egoizmin başlıca temsilcisi olan Vera Pavlovna, "*Cahiliz karan-*

[207] *Ae.*, s. 400.
[208] *Ae.*, s. 401.
[209] *Ae.*, s. 402.
[210] *Ae.*, s. 416.

lıklar içindeyiz, ama aptal değiliz ve aydınlık istiyoruz. Okuyup öğreneceğiz ve bilgi bizi kurtaracak; çalışacağız ve emeğimiz bize varlık sağlayacak. Bu iş böyle olacak, yaşayan görecek. … Bilgiyle donanmamış emekten verim alınmaz. Başkaları da mutlu olmadan biz mutlu olamayız. Aydınlanacağız ve varlıklı olacağız; mutlu olacağız, kardeş-bacı olacağız. Bu iş böyle olacak, yaşayan görecek"[211] sözleriyle aydınlanma, bilim ve eğitim üzerine vurgu yaparken, Ecinlilerin Petr Verhovenski'si tüm bu değerleri yok etmenin marşını besteler:

> Dağları dümdüz etmek gülünç değil, hoş bir düşüncedir. Öğrenim gerekli değil artık insana. Bu kadar bilim yeter! Bilimsiz de bin yıl idare edebiliriz. Ama boyun eğmeye alışmak gerek. Dünyada eksik olan bir şey varsa o da boyun eğmektir. Öğrenim tutkusu aristokrat bir tutkudur günümüzde. Varlığıyla yokluğu belli olmayan bir aile, ya da sevgi, kişisel istek budur işte. Öldüreceğiz isteği: Ayyaşlığı, iftiraları, ispiyonculuğu salıvereceğiz insanların üzerine. Görülmemiş, duyulmamış bir ahlaksızlık yayacağız. Dahi olabilecek olanları daha küçük bir çocukken boğacağız. Herkesi eşitleyeceğiz.[212]

Verhovenski'nin ideal toplumsal düzen ve insan anlayışı; tüm ahlaki, insani ve tanrısal değerleri reddetmesinin yanı sıra, aynı zamanda yok etmek için de çabalayan, yabancılaşmanın, insanın ölümü olarak açıklayabileceğimiz yeni bir aşamasını temsil eder. Nitekim Berdyayev, Petr Verhovenski'yi kapıldığı bu düşüncelerle insan imgesini yitiren bir varlık olarak tanımlar. Ona göre kendisi bir insan olmayan Verhovenski'nin gözünde, hiçbir insanın bir değeri yoktur. Bu doğrultuda Berdyayev, Cinler'i insanlıktan çıkıp, insanlık dışı bir havaya

[211] Çernişevski, *Nasıl Yapmalı,* Cilt I, s. 22-23.
[212] Dostoyevski, *Cinler,* s. 416.

giriş yapılan bir eser olarak ele alır.[213] Verhovenski'nin kendilerinden olanları tanımladığı şu cümleleri de bu aşamayı açıkça gözler önüne sermektedir. Zira Verhovenski'nin aşağıdaki alıntıda görüleceği üzere onlardan olanları tanımladığı özellikler, tüm insani değerlerini yitirmiş tiplerin özellikleridir:

> Çocuklarla birlikte tanrılarına, beşiklerine gülen öğretmen bizimdir. Para kazanmak için öğrenim görmüş, bir katili kurbanlarından daha bilgili olduğunu söyleyerek savunan bir avukat öldürmeden edemez, o da bizdendir. Dokunma duygusunu denemek için köylü bir yoksulu döven okullular da bizdendir. Suçluları, suçsuzdur diye serbest bıraktıran mahkeme jürisinde bulunanlar da bizdendir. Yeterince liberal değil diye mahkemede tir tir titreyen savcı bizimdir, bizdendir.[214]

Verhovenski'nin tüm insani değerlerin yitirildiği yeni insan algısında, öldürme bile soğukkanlılıkla işlenen, basit bir eylem olarak görülür. Nitekim örgütten ideolojik olarak ayrılan Şatov'un öldürülmesinden sonra, istenilen toplumun yaratılması için binlerce insanın daha öldürülebileceği vurgulanır. Ölüm; toplumsal bir yıkım, her şeyin reddi olarak, sınırsız özgürlüğe giden yolun sadece bir durağıdır artık. Nitekim Verhovenski, Şatov'un öldürülmesinin diğer üyelerde yarattığı huzursuzluğu önlemek adına şöyle bir söylev çeker:

> İçi geçmiş, hareketsizlikten kokmaya başlamış bir işi yeniden harekete geçirmektir göreviniz. Canlı kalabilmeniz için bunu hiçbir zaman unutmayın. Şimdilik yapacağız her şeyi, yıkmak, altüst etmektir: devleti de onun törelerini de. Yönetimi ele almayı kararlaştıran bizler kalacağız ayakta yalnızca: Akıllıları, kafası çalışanları yanımıza alacağız. Budalaların-

[213] Nikolay Berdyayev, *Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo*, s. 172.
[214] Dostoyevski, *Cinler,* s. 418.

> sa sırtına bineceğiz. Bundan sıkılmamalısınız. Özgürlüğe değebilmeleri için kuşakları eğitmek gerekir. Daha binlerce Şatov'lar gidecek.[215]

Eserde toplumsal kurallar ve değerlerle tamamen bağlarını koparmış, yaşamın anlamını yitirmiş, bütünsel bir yabancılaşma içinde olan ecinlilerin bir diğer sembolü, Nikolay Stavrogin'dir. Stavrogin, eserde gizli örgütten ziyade bireysel yaşamı ile yer etse de, aslında örgütün düşünsel önderidir. Nitekim eserin tüm olay örgüsü, Stavrogin'in kente gelişi ile başlayan otuz günlük bir zaman dilimine sığdırılmıştır. Yaşamın anlamını bütünüyle yitiren Stavrogin, kente ilk geldiğinde toplumsal ahlak kuralları ile âdeta açık bir savaşa girişir. Herkese karşı oldukça kaba davranışlarda bulunan Stavrogin, kentin önde gelen isimlerinden birini burnundan tutup sürükleyecek kadar ileri gider. Stavrogin'in bu davranışlarının nedeni, anlamsızlık duygusu ile hayvansal haz ve tutkuyla baş etmeye çalışmasındandır. Bu hayvansal haz, daha sonra itiraflarında dile getireceği üzere, aslında yaşamının üzerine çöken kara bir bulut olur. Stavrogin, yaptıklarının sonuçlarını ile yüzleşememesi nedeniyle çok daha derin bir kayıtsızlık ve yabancılaşma duygusunun hâkimiyeti altına girer. Dünyanın her yerine kendisini bir yabancı gibi duyumsayan Stavrogin, kardeşi Darya'ya yazdığı mektupta, "*her yerde olduğu gibi Rusya'da da yabancıdır bana her şey*" sözleriyle, bu yabancılık duygusunu ifade eder. Stavrogin, her ne kadar 70'li yıllar ecinlilerinin önderi olsa da, onun yazgısı diğerlerinden çok daha trajiktir. Diğerleri anlamsızlık ve yıkıma yazgılı da olsa, bir amaç uğruna koşmaktadırlar. Stavrogin'in yazgısının trajikliğini belirleyen ise iki kuşağın sınırları arasında kalmış olmasıdır. O diğer ecinlilerin yıkım ve yenilik arzularının karşısında, 40'lı yılların gereksiz insanları gibidir. Tıpkı 40'lı yılların gereksiz insanları gibi güçlü

[215] *Ae.*, s. 594.

ve gücünün farkında olan Stavrogin, pek çok defa denemesine rağmen eyleme geçme tutkusundan yoksundur. Stavrogin, güç ve güçsüzlük arasındaki trajik çelişkisini şu sözlerle açıklar:

> Her yerde denedim gücümü. (…) Kendim için, başkaları için yaptığım denemeler, daha önce olduğu gibi, gene sınırsız olduğunu gösterdi gücümün. (…) Ama neye harcadım bu gücü. (…) Eskiden her zaman olduğu gibi gene iyilik yapabilir, bundan haz duyabilirim. Ama aynı anda kötülük yapar, ondan da haz duyabilirim. Ne var ki, her iki haz duygusu da eskiden olduğu gibi aşırı derecede küçüktürler. Hiçbir zaman güçlü olmuyorlar. İsteklerim çok güçsüz. Bana bir yön verecek kadar etkin değiller.[216]

Berdyayev, Stavrogin'in gücünün onu kendi bireyselliğini, benliğini yok etmeye götürdüğünü söyler. Zira Stavrogin'in temel sorunu; hem iyilikte hem de kötülükte sınırsızlık peşinde olmasındadır.[217] Ancak Stavrogin'in tüm eylemleri dikkate alındığında kendisini iyilikte değil kötülükte sınırsızlığa kaptırdığı görülür. Kötülüğün sınırsızlığını kendisine de uygulamaya çalışan Stavrogin, içinde bulunduğu ruhsal karanlıktan, bu sınırsızlık ilkesi ile kurtulabileceğini düşünür. Yaptığı tüm kötülükleri anlattığı *İtiraflar*'ını kaleme alır ve bunları yayımlatıp herkesin okumasını planlar. Böylece toplum tarafından idam edilerek, kurtuluşa ermeyi amaçlar. Stavrogin'in itiraflarının ana teması cinayettir. Ancak bu cinayet; ne Raskolnikov'un cinayeti gibi topluma faydası olmadığına inanılan bir tefecinin cinayetine ne Verhovenski'nin yeni idealler uğruna binlerce Şatov'dan biri olarak öldürdüğü Şatov cinayetine ne

---

216 Dostoyevski, *Cinler,* s. 660.

217 Akt. N.F. Budanova, "*Tvorçestve i spaseniye (Stavrogin v interpretatsii Nikolaya Berdyayeva*)", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya,* Tom XI, S. Petersburg, İzd. Nauka, 1994, s. 145-156.

Krillov'un kendisini öldürerek Tanrı'yı öldürme düşüncesine ne de Dostoyevski'nin ecinlilik aşamasındaki son kahramanı olacak olan Smerdyakov'un baba katilliği ile simgelenen cinayetine benzememektedir. Burada işlenen cinayet; küçük bir kız çocuğunun suretinde Tanrı'nın öldürülmesidir. Nitekim Stavrogin'in kurtuluş yolunda Dostoyevski'nin kurtarıcılık misyonuna sahip kahramanlarından biri olan Tihon[218], Stavrogin'in *İtiraflar*'ını ilk okuduğunda, işlediği günahtan daha büyük bir günahın olmadığını söyler. *İtiraflar*'da da görüldüğü üzere Tanrı'nın ölümünü ilk olarak Stavrogin'in büyük günahının öznesi olan küçük Matryoşa dile getirir ve ateşler içinde hasta yatarken, "Tanrı'yı öldürdüğünü" sayıklar. Tanrı'yı öldürme düşüncesinin verdiği acı ise küçük bedenini yok etmeye sürükler onu. Matryoşa, kendisini asmadan hemen önce, Stavrogin'in karşısına dikilir ve küçük yumruğunu meydan okurcasına sallar. Ardından yaşamına son vermek için kilere gider. Stavrogin, yaşanacakları ilk andan itibaren duyumsar ancak derin bir kayıtsızlıkla beklemeye koyulur. Daha doğrusu yaşanacakların gerçekleşmesini sabırla bekler. Bir süre bekledikten sonra, zamanın geldiğini düşünür ve eve geldiğinin kanıtı olabilecek her şeyi topladıktan sonra, kileri gizlice gözetleyip, görmek istediğini görür ve oradan uzaklaşır. Olaydan sadece üç saat sonra arkadaşları ile çay masasında eğlenmeye başlar.

Stavrogin'in itiraflarındaki tüm bu anlattıklarından yola çıkarak, onun büyük bir kayıtsızlıkla, felsefi teşebbüsten bir adım ileri giderek, gerçekten Tanrı'yı öldürdüğünü söylemek mümkündür. Tanrı'nın ölümünden sonra Stavrogin'in yapabileceği tek bir şey kalmıştır: Bataklıktaki hazzın peşine düşmek. Bataklıktaki haz ise Tanrı'nın ölümünün ardından insanın ölümünün simge-

[218] Tihon: Bu karakterin yaratılmasında 18.yüzyıl Rus düşünür ve yazarlarından biri olan Tihon Zadonski'nin etkisi vardır. Dostoyevski Zadonski'nin düşüncelerinden yola çıkarak ideal bir öğretmen, kurtarıcı yaratmayı planlar. Bkz. N.F. Budanova, "*O nekotoryh istoçnikah nravstvenno filosofskoy problematiki romana Besy*", *Dostoyevski materialy i issledovaniya,* Tom 8, Leningrad, Nauka, 1988, s. 93-107.

sidir. İnsan da ölmüştür artık, küçük bir kız çocuğunun cesedinin karanlığında dahi, normal bir yaşama dönebilecek kadar yitirilmiştir insani değerler. Stavrogin, yitirdiği insani değerlere karşılık, topal ve yarım akıllı bir kızla evlenerek, toplumun gözünde kendisine yöneltilecek aşağılamaları bir tür haz, ruhsal kurtuluş reçetesi olarak algılar. *İtiraflar*'ını yayımlama düşüncesi de aynı istekten doğar. Küçük bir kız çocuğunun suretinde öldürdüğü Tanrı, peşini bırakmamaktadır. Aslında Stavrogin, sürekli gözlerinin önüne gelen Matryoşa'nın hayalinden kurtulabileceğini ancak bunu istemediğini söyler: "*Kendi kendine gelmiyor, kendim çağırıyorum, çağırmadan edemiyorum, onsuz yaşayamıyorum.*"[219] Stavrogin'in bu sözleri, Tanrı'sız bir yaşamın imkânsızlığı düşüncesinin vurgulanması olarak yorumlanabilir. İtiraflarının, toplumun gözünde küçülme isteğinin altında, ruhunun derinliklerinde saklı olan Tanrı özlemi yatmaktadır. Nitekim *İtiraflar*'ı okuyan rahip Tihon da, itirafları yayınlamanın tanrıyla birliğe giden yolda, her tür itiraf ve pişmanlıktan çok daha değerli olduğunu söyler. Ancak, "*eğer bu gerçekten de bir itiraf, Hristiyanlığın istediği bir düşünceyse*"[220] sözleriyle, gerçek sezgisini de dışa vurur. Stavrogin'in de farkında olduğu bu gerçek, Tihon'un masasında duran çarhıma gerilmiş İsa heykelini parmaklarının arasında çevirirken tam ortasından kırması ile sembolleşir. Stavrogin'in İsa heykelini kırdıktan sonra, Tihon'a karşılık olarak para vermek istemesi ise Stavrogin'in yabancılaşmış dünyasının âdeta sembolik bir zirvesi olarak okunabilir. Zira Stavrogin, aslında suçunu itiraf etmekten korkmakta, pişman görünmek istememektedir. Tanrı'sız bir dünyanın boşluğu, hiçliği ile Tanrı'sız benliğinin savaşını, yabancılaşmış benliği çoktan kazanmış, *İtiraflar* çoktan anlamını yitirmiştir. Tihon *İtiraflar*'da saklı olan gizemi, en baştan beri çözmüştür. Stavrogin'in amacı, yine benlik savaşıdır ve itirafları yayınlama cesaretini hiçbir zaman gösteremeyecektir. Çünkü gerçek bir

[219] Dostoyevski, *Cinler,* s. 690.
[220] *Ae.*, s. 693.

acı ve pişmanlık duymamaktadır ve Tanrı'sız dünyanın hiçliğine hâkim gelen benliği, çok daha büyük bir günahın arifesindedir. Pişmanlığın, acının, itaatin arındırıcı yolundan gitmemek için başvurulan ölüm yoludur Stavrogin'in yolu.

Dostoyevski eserde hem babalar hem de oğullar kuşağına, Ortodoks kilisesinin rahiplerinden biri olan Tihon aracılığıyla yanıt verir. Tihon, Stavrogin'in trajedisinin temelini oluşturan kayıtsızlığına, yaşamına yön verecek tutkudan yoksun oluşunun karşısına, tanrıtanımazlığı çıkarır. Başlangıçta şaşırtıcı görünse de Tihon'un da açıkladığı üzere tanrıtanımaz, her şeye rağmen, gerçek inanca uzanan merdivenin son basamağında, ince bir çizgidedir, oysa umursamazlık ve kayıtsızlık; içinde hiçbir inancı barındırmayan, kötü bir korkudan ibarettir sadece.[221] Bu ince çizgiyi, 40'lı yılların halktan kopuk Batıcı aydın tipini simgeleyen Stepan Verhovenski'nin ölmeden hemen önce, "*Tanrı varsa ben de ölmeyeceğim*"[222] sözlerinde de görmek mümkündür. Nitekim Verhovenski bu sözleriyle, eski inançlarıyla tamamen zıt olan düşünceler öne sürer. Stepan Verhovenski'nin ölüm döşeğinde iken İncil'de geçen domuzların içine giren kötü ruh hikâyesini dinlemek istemesi ve bu hikâyeyi bir bütün olarak Rusya ile kendi kuşağını ve oğlunun da dâhil olduğu Ecinliler kuşağını ise domuzlarla özdeşleştirmesi, Rusya'nın aydınlık geleceğine duyulan inanç bağlamında önemlidir:

> Hastadan çıkıp domuzlara giren kötü ruhlar yüzyıllardan beri sevimli, yüce hastamızın, Rusya'mızın içinde biriken mikroplar, iğrenç kokular, pisliklerdir! (…) Ama yüce düşünce, yüce irade, içine kötü ruhlar girmiş o çılgın kişi oğlu gibi koruyacaktır onu. İrinleri yalnızca yüzeyde kalan bu kötü ruhların, iğrenç kokuların pisliklerin tümü çıkacaktır içinden.[223]

221 Dostoyevski, *Cinler,* s. 672.
222 *Ae.,* s. 649.
223 *Ae.,* s. 640-641.

Ancak Verhovenski'nin son sözlerinde, baba oğul ilişkisi denkleminde, içinde bulunulan Ecinlilik çağından sorumlu olma sorununu kabul etme noktasından daha ziyade, Rusya'nın arınmasını, kurtuluşunu İsa ile özdeşleştirilmesi çok daha derin, büyük bir dönüşümü simgelemesi bakımından anlamlıdır. Bu doğrultuda *Cinler*'de Dostoyevski'nin Tanrı, inanç ve inançsızlık sorunlarına olan yaklaşımının dönemin toplumsal koşulları içinde biçim değiştirdiğinin altını çizmek gerekmektedir. Dostoyevski'nin 60'lı yıllar yeni insanlarının yabancılaşmış dünyalarının karşısına çıkardığı inanç olgusu, burada yerini, inançsızlık ile değiştirebilecek bir ölçüye bırakır. Çünkü yeni insanlardan farklı olarak, ecinlilerin hiçbir ahlaki, toplumsal ilkesi, ideali kalmamıştır. Yabancılaşmanın insanın ölümü aşamasını temsil eden bu kahramanlar, yıkım üzerine kurmak istedikleri toplumsal ideallerinde, tıpkı kendileri gibi ölü insanlar, sürüye dönüşmüş kitleler yaratmayı planlamaktadırlar. Araştırmacı Anastasiya Koşenko'nun da belirttiği gibi Dostoyevski'nin yaratıcılığında bireyin manevi gelişimini, bütünselliğini bulma savaşı, *"tanrının olduğu bir dünya veya tanrının olmadığı bir dünya (mir s bogom ili mir bez boga)"* arasındaki mücadelede saklıdır.[224] Bu bağlamda Dostoyevski'nin eleştiri düzleminde yer alan 40'lı ve 60'lı yıllar kahramanları, hâlâ bu savaşta mücadele vermektedirler. Oysa 70'li yılların Ecinlileri çoktan Tanrı'nın öldüğü ve unutulduğu bir dünyada, insanın ölümünü gerçekleştirmek üzeredirler. Bu nedenle inançsızlığın tartışma konusu olması dahi Tihon'un da dile getirdiği gibi kurtuluş yolunda parlayan bir ışık, aşılması gereken ama var olan bir eşiktir.

---

[224] Anastasiya Nikolayevna Koşenko, "*Mir s bogom i mir bez boga: religioznıy i ateiçeski tipıy duhovnosti v ekzistentsialnoy aksiologii romana F.M. Dostoyevskogo Besıy*", *Sibirski filologiçeski jurnal,* No:3, 2014, s. 94-104.

8. TEODİSE VE YABANCILAŞMA

Yukarıda açıkladığımız üzere Dostoyevski, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu sorgulamasının çoktan bitirildiği ve Tanrı'nın yokluğu kabulünden yola çıkılarak, öldürülen Tanrı'nın ardından, insanın ölümünün peşinden giden kahramanlar dünyasında, inanç ile inançsızlık arasındaki çizgiyi, hakikate ulaşmada bir eşik olarak ele alır. Teodise sorunu çerçevesinde ele alacağımız kahramanlar ise inanç ile inançsızlık arasındaki bu sınırda dolaşan, ancak ecinliler olarak adlandırdığımız kahramanlardan farklı olarak, sorgulamalarını dünyevi toplumsal düzen yerine, tanrısal dünyevi düzen çerçevesinde sürdüren kahramanlardır. *Budala*'nın İppolit Terentyev'i, *Cinler*'in Kirillov'u ve *Karamazov Kardeşler*'in İvan Karamazov'u örneğinde ele alacağımız bu kahramanların ortak özelliği, tartışmalarını yeryüzünde kurulacak ideal bir toplumsal düzen sorunu çerçevesinde değil; tanrısal düzene, tanrısal varlık hiyerarşine yönelik bir düzleme taşımaları ve bu düzeni sorgulamaya girişmiş olmalarıdır. Böylece söz konusu kahramanlar, tanrısal düzenle giriştikleri tartışma ölçüsünde, Dostoyevski'nin yaratıcılığında teodise sorununun ele alınış biçimini ve yazgıları itibariyle yazarın bu soruna olan yaklaşımını ifade ederler. Bu bağlamda teodise ile yabancılaşma olgusunu, Dostoyevski kahramanları çerçevesinde birleştiren temel; iyi Tanrı ile kötülüklerle dolu dünya ikilemini sorgulamaları, bu dünyaya yabancılaşmaları ve yabancılaştıkları bu düzene isyan etmeleridir. Nitekim Antik dönemden itibaren düşünce tarihinin başlıca konularından biri olan teodise, Tanrı ve iyilik özdeşliğinin karşısında yeryüzünde hâkim olan kötülüğün sorgulanması düşüncesine dayanır. Bu doğrultuda teodise düşüncesinin çıkış noktası, iyi Tanrı ile kötülük düşüncesi arasındaki çelişkidir. Teodiseyi Antik dönemde ele alan ilk düşünür olarak Epiküros kabul edilir. Epiküros, Tanrı'nın, kötülüğü ortadan kaldırmak iste-

yip istemediğini veya kaldırıp kaldıramadığını sorguladıktan sonra, esas olarak Tanrı'ya uygun olanın, hem kötülüğü ortadan kaldırmak istemesi hem de kaldırabilir olması olduğu düşüncesini ileri sürer.[225] Hristiyanlığın Roma'nın resmî dini olarak kabul edilmesinden sonra hâkim olan Hristiyan dünya görüşünde ise acı ve kötülük; ilk günah öğretisinin doğal bir sonucu olarak açıklanır. Fransız Antropolog, Breton Le David'in tanımıyla, acı cennete yabancıdır, ancak ilk insanların tanrısal emri çiğnemeleri sonucunda, insan ile kutsallık arasındaki kopuş ve yabancılaşmanın sonucu olarak, insan acı ve kötülükle tanışır.[226] Böylece Hristiyan dünya görüşünde, yeryüzünde hâkim olan kötülük; tanrısal iyilikle çelişmemekte, ilk günah ve ilk yabancılaşmanın bir sonucu olarak, insanın yozlaşmış doğasının ürünü bağlamında algılanmaktadır.

Orta Çağ düşüncesinde teodiseyi felsefi-teolojik bir sorun olarak ilk ele alan düşünürlerden biri Augustinus'tur. Augustinus, Orta Çağ düşüncesine uygun olarak *İtiraflar*'ında teodise sorununu ele alırken doğrudan insana yönelik eleştiriye başvurur. Augustinus, yeryüzünde hâkim olan kötülüğün sorumlusu olarak Tanrı'yı değil insanı işaret eder ve kötülüğün varlığını, iyilik için gerekliliği çerçevesinden açıklar.[227] Teodise sorununun felsefi bir olgu olarak gelişmesinde Alman düşünür Gottfried Leibniz önemli bir yer tutar. Leibniz, teodise sorununa daha geniş bir çerçeveden yaklaşır ve insan varoluşunu anlamlandırmak için Tanrı sorununu ele alırken iyi Tanrı ve kötülük ikilemini çözümler. Leibniz'e göre kaynağında Tanrı bulunan açıklama, insan varoluşu için anlamlı olandır ancak bunu anlamsız kılan tek şey, belli, iyi bir plana göre yaratılmış dünyada var olan kötülüklerdir. Leibniz, kötülüğü açıklaya-

---

225 Akt. Nurten Kiriş, "*Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*", *S. Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi,* Sayı 1, 2008, S. 81-99.

226 Breton Le David, *Acının Antropolojisi*, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Sel yayıncılık, 2015, s. 74.

227 Akt. Kantor, *age.,* s. 34.

bilmek için metafiziksel kötülük, fiziksel kötülük ve ahlaki kötülük olmak üzere üç tür kötülüğü birbirinden ayırır. Düşünüre göre, metafiziksel kötülük; salt eksiklikten, mükemmel olmama durumundan, fiziki kötülük; acıdan, ahlaki kötülük ise günahtan kaynaklanır.[228] Bu kötülük türlerinin hiçbirinden Tanrı sorumlu değildir. Metafiziksel kötülük eksik, kusurlu olmaktan kaynaklanırken bu durum sonlu varlığın doğasının ayrılmaz bir parçası olarak görülür. Ahlaki kötülük de Tanrı'nın istediği bir şey değil; insanların yaptıklarıdır. Ayrıca bu kötülük olmadan iyiliğin anlaşılması mümkün değildir ve irade özgürlüğü, ahlaki seçim gibi insanın temel özellikleri de ortadan kalkar.[229] Teodise sorununu ele alan bir diğer düşünür, Aydınlanma düşüncesinin başlıca temsilcilerinden biri olan David Hume'dur. Hume, *Din Üzerine* başlıklı çalışmasında Tanrı ve kötülük problemini Epiküros'a benzer biçimde tanrı hem iyi hem de güçlü ise yeryüzünde kötülüğün nasıl hüküm sürdüğü sorgulaması üzerinden gerçekleştirir.[230]

Çağdaş Rus araştırmacılardan Kantor'a göre Rus düşüncesinde teodise sorununu ele alan ilk düşünür, Dostoyevski'dir. Kantor, Dostoyevski'nin Leibniz'in teodise sorununu ele alış biçimi ile polemiğe girişmek istediğini belirtirken Leibniz'in ise teodise sorununu ele alırken, düşüncelerini Augustinus'a dayandırdığına işaret eder.[231] Bu doğrultuda Dostoyevski, aynı zamanda Augustinus'un teodise anlayışı ile de tartışmaya girmiş olur. Araştırmacı Nikolay Losski, Dostoyevski'nin Augustinus düşüncesinin temelini oluşturan kötülüğün iyilik için gerekli olduğu düşüncesine katılmadığını öne sürer. Ona göre

---

228 Galina Viktorovna Valeyeva, "*Katerogiya dobro i zlo: problema teoditsei*", *İzvestiya Tulskogo gosd. universiteta*, 2012, s. 239-247.

229 Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 418.

230 Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. David Hume, *Din Üstüne,* Çev. Mete Tunçay, Ankara, İmge Kitabevi, 2004., Mustafa Çevik, "*David Hume'da Kötülük Sorunu*", *Dinî Araştırmalar,* 2003, s. 25-38.

231 Kantor, *age.,* s. 34.

Dostoyevski düşüncesinde, iyiliği bilmek için kötülüğe ihtiyaç olduğu düşüncesine yer yoktur. Kötülüğün nedeni ne Tanrı ne de toplumdur. Kötülük sevgisizliktir.[232] Dostoyevski'nin teodise sorununa olan yaklaşımının belirlenmesinde kanımızca 60'lı yılların devrimci demokrat ideologları tarafından temsil edilen aydınlanmacı dünya görüşü önemli bir rol oynar. Yeryüzünde hâkim olan kötülüğü, insandan bütünsel olarak bağımsız bir biçimde sadece, toplumsal koşullarda arayan devrimci demokrat aydınlanmacı düşünürler, toplumsal koşulların düzeltilmesine bağlı olarak, kötülüğün ortadan kalkacağını düşünürler. Dostoyevski ise kötülüğü, inançsızlık ve inançsızlığın bir sonucu olarak gördüğü sevgisizlikle ilişkilendirdiği için, söz konusu düşünürlerden farklı yaklaşır bu olguya. Dostoyevski, insan doğası doğuştan iyidir ve sadece çevresel koşullar kötülüğü yaratır düşüncesinin karşısına, insan doğasında iyilik ve kötülüğün aynı düzlemde yer aldığı düşüncesini koyar. İyilik ve kötülüğün savaş meydanı olan insan yüreğinde, kötülüğün zaferini belirleyen olgu ise inançsızlıktır. Bu bağlamda kötülük; araştırmacı Boris Bursov'un sözleriyle, Dostoyevski'nin yaratıcılığında "*Tanrıya, adalete, hakikate dair bir anımsatma biçimidir*".[233] Kantor, Dostoyevski'nin Rus düşüncesinde teodise sorununu ele alan ilk düşünür olduğunu söylerken, Nikolay Berdyayev ise teodise sorununun içsel diyalektiğini Dostoyevski kadar güçlü bir biçimde ortaya koyan bir başka yazarın olmadığı düşüncesini ileri sürer. Berdyayev'e göre her şeye gücü yeten Tanrı'nın yarattığı dünyadaki acı ve kötülükler, insanları kuşkuya sürüklemekte ve bu durum inançsızlığı güçlendirmektedir. Düşünür, Dostoyevski düşüncesinde teodise sorununda yer alan Tanrı savunusunu, İvan Karamazov'un gözyaşı döken çocuklar adına başlattığı isyan üzerinden ger-

[232] Nikolay Losski, *Dostoyevski i ego Hristiyanskoye miropanimaniye,* New-York, İzdatelstvo imeni Çehova, 1953, s. 178.

[233] Boris Bursov, *Liçnost Dostoyevskogo,* Moskva, İzdatelstvo sovetski pisatel, 1974, s. 63.

çekleştirildiğini belirtir ancak tanrının gözyaşını yaratan dünya düzeninde değil; gözyaşı döken çocuklarda olduğunun altını çizerek İvan'ın sorgulamalarının yanılgısını açıklar. Böylece Berdyayev, teodisenin temelini oluşturan dünyevi kötülük ve acı düşüncelerini insan varoluşunun yabancılaşması durumu olarak tanımlar.[234] Bu çerçevede Teodise sorunu kapsamında *Budala*'nın kahramanı İppolit Terentyev, *Ecinliler*'in Krillov'u ve *Karamazov Kardeşler*'in İvan Kramazov'unu birleştiren ortak nokta; bir bütün olarak içinde yaşadıkları dünyaya açık isyanları ve bu dünyaya yabancılaşmalarıdır. Bu yabancılaşmanın öznelerini yabancılaşmaya sürükleyen ise varoluşsal ve teolojik olarak tanrısal düzenle yaşadıkları çelişkidir. İppolit Terentyev, Kirillov ve İvan Karamazov'un teodise sorunu çerçevesinde yeryüzüne isyan özelliklerinin dışında bir ortak özellikleri daha vardır. Bu kahramanların üçü de 60'lı yıllardan itibaren Rus edebiyatına giren yeni insanlardandırlar. Ancak ne liberal düşüncenin yeni insanları gibi reformcu, ılımlı ne radikal devrimcilerin yeni insanları olan rasyonel egoistler gibi akılcı, faydacı ve sosyalist ne de Dostoyevski'nin bu yeni insanlara karşı geliştirdiği mükemmel olumlu kahramanları gibi yaşamlarını sevgi, inanç ve merhamet temelinde sürdüren insanlara benzemektedirler. Kabul etmedikleri tanrısal düzene isyanları, onları diğer tüm kahramanlardan ayırmakta, onlara âdeta varoluşsal bir çelişki kazandırmaktadır. Nitekim Dostoyevski, İppolit ve arkadaşlarını tanıtırken yeni insanlara benzeme ve geleneksel yapıları arasındaki çelişkinin altını çizer:

> Ötekiler içeri girerken hem biraz utanmış gibiydiler hem de nezaket kurallarını gözetir bir havaları vardı. Ancak yine de başları dik, ağırbaşlı ciddi durmaya çalışırlar. Ciddiyetsiz görünmekten korkuyorlar. Bu tutumları sosyetenin kibar-

[234] Nikolay Berdyayev, *O rabstve i svobode çeloveka,* Moskva, İzdatelstvo Astrel, 2010, s. 99-101.

> lığa ilişkin o gereksiz ayrıntı düşkünlüğü ile önyargılarını reddetme, hatta dünyada kendi çıkarlarından başka her şeyi reddetme ünleriyle garip bir çelişki oluşturuyordu.[235]

Verem hastası olan İppolit Terentyev, eserde ilk olarak, arkadaşı Kolya İvolgin, knyaz Mışkin'e ondan söz ederken karşımıza çıkar. İppolit'in eserde sahneye çıkışı ise Mışkin'in bir sara nöbeti sonrasında Lebedev'in yazlığında dinlendiği dönemde İsviçre'de tedavi masraflarını üstlenmiş olan Pavlişçev'in oğlu olduğunu iddia eden ve miras hakkını savunmak için gelen Burdovski olayında gerçekleşir. Birkaç haftalık ömrü kalan İppolit'in dış görünüşü şöyle betimlenir:

> İppolit 17-18 yaşlarında, akıllı, yüzünde hastalığın bıraktığı korkunç izler bulunan ve sinirli olduğu anlaşılan bir delikanlıdır. İskelet gibi zayıf, beyaz denilebilecek kadar soluk, gözleri kor gibi yanmakta, yanağında iki kırmızı leke göze çarpmaktadır. Her halinden veremin son aşamasında olduğu anlaşılmaktadır. Hiç durmadan öksürmekte, her sözcüğünü bir hırıltı izlemektedir. En çok iki üç haftalık ömrü kalmış gibidir.[236]

Henüz daha bir lise öğrencisi olan İppolit, ölüme mahkûm bir verem hastasıdır. Ölüm arifesinde onun için çözülmesi gereken bir sorun vardır: Yaşamın ve varoluşun bir anlamı var mıdır? Bu sorun çok daha büyük, evrensel bir soruyu beraberinde getirir: genel olarak yaşamın anlamı nedir? Buradan Dostoyevski'nin de tüm hayatı boyunca üzerinde düşündüğü, insan varoluşunu bütünsel olarak kapsayan bir soru ortaya çıkar: Ölümsüzlük var mıdır? Bu bağlamda araştırmacı Nadeskin, İppolit'i, *Cinler*'in kahramanı Kirillov'un öncülü olarak kabul

[235] Dostoyevski, *Budala,* s. 312-313.
[236] *Ae.,* s. 312.

eder.[237] İppolit'in ölümün gölgesinde kaleme aldığı ve *Zorunlu Açıklama* olarak adlandırdığı yazısı, aslında, ölüm döşeğindeki birinin yaşamın anlamını arayışına dayanan itiraflarıdır. İtiraflar, İppolit'in korkunç bir böcekle kendisini aynı odada gördüğü bir düş ile başlar. Bu düş, yabancılaşmış bir insanın anlam arayışında hakikatin sembolleri ile doludur. İppolit'in zorunlu açıklamam başlığında kaleme aldığı yazısının epigrafının "*benden sonra tufan*" olması da bu sembolik olarak yorumlandığında özel bir öneme sahiptir. Tanrıya yabancılaşmış, inançla bağlarını koparmış bir insanın, kendine yönelik bakış açısınının, kendinden başka birine yönelmesi oldukça zordur. Zorunlu açıklamanın en çarpıcı sahneleri, İppolit'in gördüğü düşte betimlenir. Bu düş, İppolit'in yabancılaşmış dünya algısı ile yabancılaşmadan kurtulacağı inanç ışığındaki dünya arasında, semboller aracılığıyla kurulmuş bir bağdan oluşur ve hem İppolit'in yabancılaşmasını hem de bu yabancılaşmadan kurtuluş yolunu betimler. Dostoyevski, İppolit imgesi ile toplumsal koşulların yarattığı acıların, doğanın ezeli çelişkilerinin yarattığı acıların yanında ikinci planda kaldığını gösterir. *Yeraltından Notlar* ile başlayan irrasyonel insan doğası düşüncesi, İppolit'in varoluşsal sorgulamalarında doruğa ulaşır. İppolit, irrasyonel insan doğası düşüncesini irrasyonel doğa düşüncesine kaydırır. Doğa düzeninin insanlarla alay ettiğini düşünen İppolit, bu alayın başlıca simgesi olarak kendi ölümünü ele alır. Yalnızca birkaç hafta ömrü kaldığını bilmekte, böyle kısa bir yaşamın yaşanmaya değmeyeceğine inanmaktadır, ancak ruhunun derinliklerinde yaşama isteğinin önüne de geçememektedir. Bu çelişki ise onu isyana sürüklemektedir. Yaşamak en çok yaşamayı gerçekten isteyenlerin olmalıdır, oysa İppolit tüm isteğine rağmen onun olmayacağını bilmektedir. Sağlıklı insanların yaşamlarını büyük bir dikkatle inceleyen İppolit,

[237] N.N. Nadeskin, "*Dostoyevski*", *Ensiklopediya Russkiye pisateli,* Moskva, Algoritm, 2003, s. 1.

önlerinde uzun bir yaşam olmasına rağmen, insanların neden zengin olamadıklarını, neden mutsuz olduklarını anlayamadığını söyler ve kendini iyi hissedip sokağa çıktığı zamanlarda insanların içinde bulunduğu görüntü onu öfkeye sürükler:

> Kaldırımlarda iki yanımdan akıp giden, her zaman telaşlı, kaygılı, yüzü asık insanlara katlanamıyordum. Neydi bu bitmez tükenmez keder bu insanlardaki, bu kaygı, bu telaş, bu asık yüz ve onun altındaki kötülük (çünkü kötüdür insanlar kötüdür, kötüdür!)? Önlerinde bir altmış yılları olmasına karşın mutsuzlarsa suç kimin?[238]

"*Mademki sağsın, yaşıyorsun bütün güç, erk elinde demektir! Bunu anlamıyorsan suç kimde?*"[239] diye isyan eden İppolit, yaşamayı en çok hak edenlerin ölüm mahkûmları olduğunu düşünür. Zira onların dışında hiç kimse, yaşama zerre kadar değer vermemektedir. Ona göre insanlar mutluluğun tanımını doğru algılayamamışlardır. Oysa sorun, "*hayattır; yalnızca hayat, hayatın kendisi, hayatı sürekli ve sonsuz biçimde bulma süreci, onu bulup sonra da buldum diye noktayı koymak değil*"[240]dir. İppolit, yaşamın anlamını bulduğunu, yaşamak istediğini duyumsar ancak kısa bir süre sonra ölüme yazgılı olmanın gerçekliği, yeryüzüne isyanını güçlendirir. Kim için gereklidir bu? Yaşamın anlamsızlığı karşısında kendisini yaşamda bir fazlalık, bir yabancı gibi duyumsayan İppolit, bir sineğin bile vızıltısı ile yer aldığı şölen sofrasına bütünsel bir başkaldırıya girer ve yaşamı tüm güzelliği ile hiçe saydığını bildirir:

> Madem bu uçsuz bucaksız şölen sofrasında bir ben fazlalığım, bu güzel doğanızdan, (…) Gün doğumlarınızdan,

238 Dostoyevski, *Budala,* s. 459.
239 *Ae.,* s. 459.
240 *Ae.,* s. 461.

> gün batımlarınızdan, mavi göğünüzden kendinden hoşnut yüzlerinizden bana ne! Eğer ben şuracıkta, üzerine vuran ışın demeti içinde vızıldayan minnacık sineğin bile, bu şölen sofrasında, bu koroda yeri olduğunu, bu yerini bildiğini, yerini sevdiğini ve bundan mutluluk duyduğunu, bir tek benim istenmeyen bir bebek gibi düşürüldüğümü ve sadece korkaklığımdan bunu bugüne dek anlamadığımı tek bir dakika, tek bir saniye bile unutmamak zorundaysam, bana ne bütün bu güzelliklerden!.[241]

İppolit, İvan Karamazov'un çocukların döktüğü gözyaşları üzerinden girişeceği sorgulamayı, kendi erken ölüm yazgısı üzerinden yapar. İvan, evrensel uyum için çocukların çektiği acıları kabul etmeyeceğini söyleyecekken İppolit, "sonsuz yaşam mutluluğu için neden benim boyun eğerliğime gerek duyuluyor?"[242] diye sorar. "*Durmamacasına birbirinin ölümüne gereksinim duymadan bir yaşamın kurulamayacağını anlamaya hazırım; hatta bu yapıdan hiçbir şey anlamadığımı kabule de hazırım*" diyen İppolit, yine de bunun büyük bir haksızlık olduğunu söyler:

> Bana ben varım deme bilinci verilmişse, var olduğumu algılayabiliyorsam, dünyanın düzeninde yanlışlar varmış, dünya başka türlü varlığını sürdüremezmiş, bunlardan bana ne! Kim ne derse desin, bu asla kabul edilebilir bir şey değil (…) Büyük haksızlık![243]

İppolit, Tanrı'nın yarattığı dünyanın yasalarını büyük haksızlık olarak değerlendirirken, Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini, Tanrı'nın yokluğunu tasavvur edilemez bir şey olarak

241 *Ae.,* s. 481.
242 Dostoyevski, *Budala,* s. 482.
243 *Ay.*

gördüğünü söyler. Ancak insanların öteki dünyadan, başka hayattan ve bu hayatın yasalarından bir şey anlamadığını ve böylesine zor, kavranması imkânsız bir dünyadan neden sorumlu tutulduğunu sorgular. Bu sorgulamada, isyan etmemek için Knyaz Mışkin'in ve genel olarak Hristiyanlığın verdiği öğütleri sıralar: Boyun eğmek, düşünüp akıl yürütmeden sadece ahlaklı olmanın gereği olarak boyun eğmenin gerekliliği ve bu uysallık, boyun eğme için öteki dünyada ödüllendirilmek! Ancak İppolit, Tanrı'nın gerçek istencini, yasalarını anlayamadığı için yargılanma düşüncesini de kabul etmediğini ilan eder. İppolit'in tanrısal düzen sorgulamalarında Rogojin ve knyaz Mışkin arasındaki ilişkide gördüğümüz Holbein'in Ölü İsa adlı tablosu, yeniden karşımıza çıkar. Rogojin'in evinde gördüğü bu tablo, İppolit için de inanç ile inançsızlık arasındaki ince çizgiyi temsil eder. Ancak O da tıpkı Rogojin gibi, bu ince çizgiyi atlayıp geçmeyi başaramaz. İppolit, her ne kadar başarılı olamasa da kendi istenci ile başlayıp bitirebileceği tek iş ve bir tür protesto olarak gördüğü intihara yeltenir. İntihar, onun için kabul edemediği tanrısal yeryüzü düzenine karşı, başkaldırıdır. Dostoyevski'nin gözünden ise ruhunun kılavuzunu yitirmesi, yabancılaşmasıdır. Nitekim yukarıda açıkladığımız üzere İppolit'in tüm bu sorgulamalarının, Dostoyevski düşüncesindeki anlamını, gördüğü düşün semboller dünyası açıklar niteliktedir.

İppolit rüyasında kendisini odasından daha büyük, aydınlık, yüksek tavanlı başka bir odada görür. Ancak İppolit, bu odanın kendi odası olmadığını özellikle belirtir. İppolit, bir anda odada akrebe benzeyen ancak çok daha korkunç bir hayvanın olduğunu fark eder. İppolit'e göre hayvanın korkunçluğu doğada karşılığının olmamasından kaynaklanmaktadır ve İppolit, doğada bulunmayan bir hayvanın kendisine görünmesinde bir sır olduğunu düşünür. Hayvan üstten bakıldığında üç boynuzu olan bir yaratığı andırmaktadır. Bu korkunç hayvan,

İppolit'in bulunduğu odada dolaşmakta, köşelere girip gizlenmekte, sonra yine görünmektedir. İppolit ne kadar hayvandan kurtulmayı istese de hayvan ona yaklaşıp kuyruğu ile saçlarına dokunmaktadır. İppolit korku içinde kurtulmayı beklerken odaya giren annesi beş yıl önce ölmüş olan Norma adlı köpeklerini çağırır. İki hayvanın karşılaşma sahnesi, iki karşıt gücün çatışması gibidir. Korkunç hayvan düşmanına doğru ilerlerken Norma'da korkmasına rağmen kinli gözleriyle onu kollar. Bu karşılıklı zafer beklentisinde ilk adımı Norma atar ve atılarak karşısındaki hayvanı ağzının içine alır. Yerde sürünen garip hayvan, köpeğin ağzından kurtulmak için, büyük bir çaba harcar ancak kurtulmayı başaramaz. Ne var ki bu korkunç hayvan, her şeye rağmen köpeğin dilini sokmayı başarır ve köpek acının etkisi ile dişlerini açmak zorunda kalır. Yarı çiğnenmiş korkunç hayvan hâlâ kımıldamaktadır ancak vücudundan beyaz bir sıvı fışkırmaktadır. İppolit bu dehşet verici sahneden sonra gördüğü düşten uyanır. İppolit'in rüyasını sembolik anlamını inceleyen araştırmacı Aleksandr Gubarev, odanın semboller sözlüğünde insanın içsel dünyasını simgelediğini belirtir.[244] Ancak İppolit'in bu odanın kendi odası olmadığını özellikle belirtmesinden, bu yüksek tavanlı, aydınlık odanın onun ruhunun idealini, olması gerektiği halini yansıttığı görülmektedir. İppolit'in bu odada baş başa kalmak zorunda olduğu böcek ise dünyayı yöneten, ölümsüzlüğü reddeden, yaşamı acımasızca yok eden karanlık bir varlık olarak İppolit'in ruhunu parçalayan, onu yok etmeye çalışan ateist düşüncelerinin maddi olarak cisimlenmiş halini simgeler. Köpek ise sembolik olarak ruhun kurtuluşuna gönderme yapar. Nitekim köpek sembolik anlamda insanın ahiret yaşamına giderken yanında duran bir varlık olarak görülür. Pek çok halk geleneğinde ölünün köpeği ile gömülmesi âdeti vardır. Korkunç hayvan ile köpeğin savaşı

[244] Aleksandr Petroviç Gubarev, "*Poetika i metafizika sna İppolita Terentyeva (roman F.M. Dostoyevskogo İdiot)", Kultura i tekst,* 2011, s. 474-477.

alegorik olarak İppolit'in ruhundaki Hristiyan düşünceleri ile sahte inanışlarının savaşını simgeler. Bu rüyada, İppolit'in inancı, ateist düşüncelerin etkisi altında yok olur.[245] Nitekim İppolit, Norma adlı köpeğinin daha önce ölmüş olduğunu da belirtir. Onunla beraber kahramanın kurtuluş ve yeniden dirilişe dair umudu da ölür, ruhu kılavuzunu yitirir.

Dostoyevski'nin yeryüzüne isyan eden, bu dünyaya yabancılaşmış bir diğer kahramanı *Cinler*'in Aleksey Kirillov'udur. Kirillov, İppolit Terentev'den farklı olarak yeryüzüne isyanını tanrısal düzenden, Tanrı'nın kendisine kaydırır. tanrısal düzenin yarattığı kötülüklerden ziyade, Tanrı düşüncesinin yarattığı kötülükler üzerinde duran Kirillov, bu düşünceye isyan ederek, insan Tanrı düşüncesini geliştirir. Kirillov eserde karşımıza ilk olarak Stepan Verhovenski'nin evinde oğlu Petr Verhovenski'nin arkadaşı olarak geldiğinde çıkar ve ecinlilerin önderlerinden Petr Verhovenski'yi yakından tanıyan biri ve eşsiz bir inşaat mühendisi olarak tanıtılır. Ancak Kirillov çalışmamakta, dört yıl kaldığı Avrupa'dan yeni dönmüş, tıpkı Avrupa'da yaşadığı gibi kendi içine kapalı bir yaşam sürmektedir. Bu kapalı yaşam, amaçlarına ulaşma yolunda bilinçli bir yabancılaşma tercihidir. Nitekim Kirillov, "*Dört yıl pek az insan gördüm. Dört yıl… Amaçlarım için son derece az konuştum, insanlardan kaçtım…* "[246] sözleriyle, bu bilinçli yabancılaşma durumunu dile getirir. Kirillov felsefesinin ana teması, ölümsüzlük ve özgürlük düşüncesine dayanır. Özgürlük, Dostoyevski felsefesinde insanın yazgısının ve acılı yolculuğunun belirleyenidir. Berdeyayev'e göre Dostoyevski'nin zalim[247] olarak adlandırılmasının temelinde

---

245 Gubarev, "*Poetika i metafizika sna İppolita Terentyeva (roman F.M. Dostoyevskogo İdiot)", Kultura i tekst,* 2011, s. 474-477.

246 Dostoyevski, *Cinler,* s. 99.

247 Bu tanımlama Nikolay Konstantinoviç Mihaylovski tarafından yapılır. Mihaylovski, Dostoyevski'nin *Cinler* adlı eseri üzerine kaleme aldığı *Zalim Yetenek* (Jestoki talant) başlıklı makalesinde yazarın acı çektirme duygularının cazibesine kapıldığını ileri sürer. Yeraltı adamını acı çektirmeyi seven, bu büyüye kapılan başlıca Dostoyevski kahramanlarından biri olarak gören Mihaylovski Dostoyevski'nin

yatan da yine özgürlük sorunudur. Dostoyevski zalimdir, çünkü insanları özgürlüğün ağır yükünden kurtarmamakta, aksine özgürlüğün derinliklerinde dolaştırmaktadır. [248] Dostoyevski için insanın varoluşsal anlamını ifade eden özgürlük, Kirillov felsefesinde tam aksi bir anlam ifade etmekte, yaşamı değil; ölümsüzlük uğruna ölümü vurgulamaktadır. Nitekim Kirillov, insanların kendi yaşamlarına kendilerinin son vermeleri konusunda cesaretli olmamaları konusunda bir makale yazmaktadır. Ona göre insanları intihar etmekten alı koyan, iki neden veya önyargı vardır. Krillov, bu nedenleri büyük ve küçük nedenler olarak ayırır. İntiharın önünde duran küçük neden acıdır. Herkes hiç acı çekmeyeceğini bile bile, acı çekeceğinden korkmaktadır. İkinci neden ise öteki dünya korkusudur. Bu bağlamda Kirillov'a göre her kim acı ve korkuyu yenmeyi başarırsa, Tanrı o olacak, Öteki Tanrı ise olmayacaktır. Tanrı karşısında insan iradesini ilan etmek isteyen Kirillov, insanın yabancılaşmasının, tüm mutsuzluğunun ve çektiği acıların nedeni olarak, acı ve ölüm korkusunun altını çizerken, bu yabancılaşmış bilinç durumundan kurtulmanın yolunu ise insan bilincine ölüm korkusunu yerleştiren Tanrı düşüncesinden kurtulmakta görür. Kirillov'a göre Tanrı düşüncesi, zaten insanlığın intihardan kurtulmak için yarattığı bir düşüncedir ve bu düşüncenin yok olması için gerçek bir eylem gerekmektedir:

> İnanmadığımı herkese duyurmak zorundayım. İçimdeki en güçlü inanç Tanrı'nın olmadığıdır. Bir insanlık serüvenidir benimki. İnsan, kendini öldürmeden yaşayabilmek için Tanrı kavramını uydurmak zorunda kalmıştır. Dünya kuru-

kendi amacının da okuyucuya acı çektirmek olduğunu söyler. Araştırmacıya göre Dostoyevski üstün yetenekli bir yazar olmasına rağmen böylesine zalim bir dürtünün hâkimiyetine kaptırmıştır kendisini. Bkz. Nikolay Konstantinoviç Mihaylovski, "*Jestokiy Talant*", *F.M. Dostoyevski v ruskoy kritike,* Moskva, Gasudarstvennoye İzdatelstvo, 1956, s. 306-386.

248 Nikolay Berdyayev, *Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo,* s. 159.

> lalı beri insanlığın serüveni budur işte. Tarihte Tanrı'yı kabul etmeyen ilk insan benim. Herkes öğrensin bunu.[249]

Ona göre insanın Tanrı'nın yokluğunu ispat etmesi gerekmektedir, ancak bu ispat; sözcüklerle değil eylemle olmak zorundadır; Tanrı'nın yokluğunu ispat edecek eylem ise intihar, insanın kendi yaşamına kendi iradesi ile son vermesidir. Kendi yaşamına son vererek Tanrı insan olacağını düşünen Kirillov, "*Eğer Tanrı yoksa tanrı benim*" der ve böylece tüm iradenin kendisinde olduğunu ilan eder. Kirillov, acı ve korkunun yenilmesiyle Tanrı olacak kişinin, yeni bir yaşam başlatacağını, bundan sonra yeni bir insanın doğacağını ve her şeyin yenileneceğini savunur. Ona göre bu yenilenmeden sonra tarih; acıdan Tanrı'nın yok oluşuna kadar olan dönem ve Tanrı'nın yok oluşundan evrenin ve insanın fiziksel olarak değiştiği dönem olarak ikiye ayrılacaktır: Gorillerden Tanrı'nın yok edilmesine kadar olan zaman, geçmiş tarih olacak ve insanlığın geleceğini oluşturan gerçek, ikinci tarihsel dönem başlayacaktır. Bu çağda, hem yeryüzü hem de insan değişecektir. İnsanın sadece düşünsel olarak değil fiziksel olarak da değişeceği bu çağda, dünya, düşünceler, tüm duygular başka, yeni bir biçim kazanacaktır. Dmitri Dolguşin, Dmitri Tsıyplakov gibi düşünürlere göre Kirillov, bu anlamda insanlığın kurtarıcısı olmak adına, tüm insanlık için kendini kurban eder.[250] Nitekim Kirillov, yeni dünyaya girişin kapısını açanın kendisi olacağını söyleyerek, insanlık adına bir eyleme giriştiğini açıklar:

> Korku kişioğlunun yüz karasıdır. Ama ben özgürlüğümü ilan ediyorum, inanmadığıma herkesi inandırmak zorundayım. Ben başlayacağım, ben bitireceğim bu işi. Kapıyı açan ben

[249] Dostoyevski, *Cinler,* s. 604.

[250] Dmitri Dolguşin, Dmitri A. Tsıyplakov, *Religiozno-Filosofskaya kultura Rossii,* Pravoslavnaya gimnaziya vo imya prepodobnogo Sergiya Radonejskogo, Novosibirsk, 2011, s. 291.

> olacağım. Kurtaracağım kişioğlunu. Ancak bu kurtarabilir insanları, bir sonraki kuşağı da bedenen değiştirir. Çünkü kişioğlu, bugünkü durumuyla eski tanrısı olmadan yaşayamaz bence. Tanrılığımın özü kişisel özgürlüğümdür! En önemli noktada bağımlı olmadığımı, korkunç yeni özgürlüğümü ancak böyle kanıtlayabilirim. Son derece korkunç bir şeydir bu çünkü. Buyruk altında olmadığımı, korkunç bir özgürlüğümün olduğunu kanıtlamak için kendimi öldüreceğim.[251]

Buraya kadar Kirillov'un düşüncelerinden anlaşılan, onun tıpkı Feuerbach felsefesinde olduğu gibi Tanrı'yı insana özgü niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesi olarak insanın yabancılaşmış özü olarak gördüğü ve böylece Tanrı'nın ölümüyle Tanrı insanı yaratarak bu yabancılaşmaya bir son vermeyi planlamasıdır. Ancak Kirillov'u Tanrı insanı yaratmak adına yaşamına son vermeye götüren asıl düşünce; Tanrı'nın yarattığı düzene olan isyanıdır. Toplumsal adaletsizliğin, eşitsizliğin, kötülüğün hâkim olduğu bir dünyada, hâlâ Tanrı'ya inandığının kendisi de içsel olarak farkındadır ve bu farkındalık, onda varoluşsal bir çelişki yaratmaktadır. Nitekim araştırmacı Yuri Davidov, Krillov'un düşüncelerinin düalist bir yapı sergilediğini savunur. Araştırmacıya göre söz konusu ikilemi belirleyen şey, Tanrı'nın yadsınması ile yeni Tanrı'nın kabulüdür. Bu doğrultuda Davidov, Kirillov'un felsefesinin iki imkânsızlık arasında savaştığını ileri sürer: Eski Tanrı'nın kabul edilmesinin imkânsızlığı ile Tanrı'nın yokluğu düşüncesini kabul etmenin imkânsızlığı. Kirillov, içinden çıkılmaz olan bu durumdan kendi iradesini ilan ederek sıyrılmaya çalışır.[252] Araştırmacı Lyubov Gogina'ya göre Kirillov, Tanrı'nın insanlara verdiği özgürlüğü kendine özgü bir biçimde yorumlamaktadır. tanrısal özgürlük, özgür irade ve akıl birliğine

[251] Dostoyevski, *Cinler,* s. 606.

[252] Yuri Davidov, *Etika lyubvi i metafizika svoevoliya,* Moskva, İzd. Molodaya gvardiya, 1982, s. 195.

dayanırken, Kirillov'un yorumunda, ben iradesine dönüşür.[253] Kirillov, inandığı ama inanmak istemediği, yarattığı düzen ile uzlaşamadığı Tanrı ile savaşırken, ben iradesine yenik düşer ve Tanrı insan olma yolunda yaşamına son verir.

Dostoyevski'nin son eseri olan *Karamazov Kardeşler*'in İvan Karamazov'u yazarın yaratıcılığında yabancılaşma sorununu, Tanrı'ya ve Tanrı'nın yarattığı düzene isyan bağlamında ele aldığımız son kahraman olmasının yanı sıra bu sorunu en açık biçimde ifade eden kahramanlardan biri olarak ayrıca bir önem taşımaktadır. Onu, öncülleri olan İppolit Terentyev ve Kirillov'dan ayıran pek çok farklı özelliğe sahiptir. İppolit, tanrının adaletsiz dünyasına isyan ederken, yaşama isteği karşısında ölümün soğuk yüzüyle karşılaştığı için, bir sineğin bile vızıltısı ile yer aldığı şölen sofrasında ne için ölmek zorunda olduğunu anlamadığı için, yaşam isteği karşısında doğa yasasını anlamsız bulduğu için isyan eder. Kirillov, insanın korku ve acı yüzünden gerçek özüne yabancılaştığını düşünür ve Tanrı insan olmak adına intihar eder ve böylece yeni bir varoluş başlatacağına inanır. Gerçekte ise inanmak istemediği, ancak inandığı ama yarattığı düzenle uzlaşamadığı Tanrı'yla, varoluşsal, teolojik bir tartışmaya girişir. Bu varoluşsal tartışmanın kökeninde ise acı ve korkuyu yenme düşüncesi yatar. Oysa acı, onun kendisi, varoluşunun anlamıdır. Nitekim araştırmacı Julia Kirsteva, tıpkı Dostoyevski'nin yeraltı adamı gibi acıyı bir bilinç edimi olarak tanımlar ve Dostoyevski kahramanlarında bilincin, acı çekmeyi emrettiğini söyler. Bu bakış açısından Tanrı'yı yadsıyan nihilist intihar da, bilinçle donanmış insan durumunun gerçekleşmesidir. Ancak sevginin bağışlayıcılığından, ideal anlamdan, Tanrı'dan yoksun insanın gerçekleşmesidir.[254] İvan Karamazov ise teodise sorununu, yeryüzünde ana

[253] Gogina, *age.*, s. 71.

[254] Julia Kristeva, *Kara Güneş Depresyon ve Melankoli,* Çev. Nesrin Demiryontan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 218.

babaları yüzünden acı çeken çocuklar çerçevesinde ele alır ve böylece Hristiyanlığın ilk günah öğretisine gönderme yaparak sorunu çok daha köklü ve derin bir biçimde irdeler. Çalışmamızın Orta Çağ'da Yabancılaşma başlığında detaylı olarak açıkladığımız üzere, ilk günah; Âdem ve Havva'nın işlediği suç yüzünden tüm insanların Tanrı'nın cennetinden kovuluşunun, Tanrı'dan yabancılaşmasının ifadesidir. İvan'ı diğer kahramanlardan ayıran bir diğer özelliği; belirgin bir dünyevi yabancılaşma duygusu içinde de olmasıdır. Ancak onun bu dünyevi yabancılaşma duygusu da, yine ilk günah öğretisi ile ilişkilendirilebilir. Nitekim kendinden başka kimseyi düşünmeyen, yaşam felsefesi bencillik ve haz olan bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmiş olan İvan, henüz daha çocukken kendisini bu dünyada bir fazlalık, bir yabancı, babasının günahlarının bedelini ödeyen biri gibi duyumsar:

> İçine kapanık, somurtkan bir çocuktur. Çekingen olmakla birlikte daha on yaşındayken el evinde, el ekmeği yiyerek büyüdükleri, babalarının yüz kızartıcı bir adam olduğu konusunda düşünceler içinde yer etmişti.[255]

İvan'ın kendisini bir yabancı olarak duyumsadığı çocukluk yılları, gençliğinde de devam eder. Üniversiteye başladığında büyük maddi sorunlarla yüzleşir, hem okuyup hem de çalışmak zorunda kalır. Üniversiteyi bitirdikten sonra, tek amacının Avrupa'ya gitmek olması, söz konusu dönemde Rus aydınlarının yabancılaşmadan kaçmak için Avrupa'ya sığınmış olmalarının, hakikati başka bir gerçeklikte aramalarının da bir başka örneğini sunar. İvan bu dönemde *Gören* imzasıyla sokak olayları üstüne kısa yazılar yazmaya başlar. Bu dönem, İvan'ın dünya görüşünün netleştiği dönemdir. İppolit ve Kiril-

[255] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 12.

lov'dan farklı olarak, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu sorunu, İvan Karamazov da belirgin bir görünüm kazanır ve Tanrı'nın yok olduğu iddia edilir. Tanrı'nın yokluğunun kabul edildiği noktada, İvan Karamazov ile Raskolnikov'u birleştiren bir bakış açısı ortaya çıkar. İvan da tıpkı Raskolnikov gibi bir teoriyi denemeye girişir. Raskolnikov, titreyen bir bit mi, yoksa üstün insan mı olduğunu denerken, İvan, Tanrı'nın ve ölümsüzlüğün olmadığı yerde, "*Her şey mubahtır*" düşüncesini hayata geçirmeyi dener. İvan'ın bu düşüncesinin bir diğer kökeni, Kirillov'un, "*Eğer Tanrı yoksa Tanrı benim*" düşüncesine dayanır. Böylece Tanrı'nın olmadığı bir dünyada yaşanacaklarda, yeni bir evreye girilir. İvan Karamazov her ne kadar Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini ancak yarattığı tanrısal düzeni kabul etmediğini söylese de bu iki düşüncenin aynı anlama geldiğinin de bilincindedir. İvan, tanrısal düzeni kabul etmemesini, Hristiyanlığın temel dinî ilkeleri çerçevesinde ele alır ve karşı gelir:

> Tanrı dünyasını, varlığını çok iyi bilmekle birlikte kabul etmiyorum ben. Tanrıyı değil, (…) Yarattığı dünyayı, tanrı dünyasını kabul etmiyor, kabule razı olamıyorum. Çekilen acıların geçip unutulacağına, insanlar arasındaki o gülünç, yakışıksız çekişmelerin Euklitos gücündeki insan akıllarının çirkin bir icadı olarak silinivereceğine, daha sonra, dünya tragedyasının sonunda, ölümsüz uyuma kavuşulduğu anda bütün kalpleri dolduracak, başkaldırmaları yatıştıracak, insanoğlunun işlediği bütün suçları, döktükleri kanı yalnız bağışlatmak değil, insanlara ait her şeyi büsbütün temize çıkaracak bir olayın ortaya çıkacağına da inanıyorum. Hatta paralel doğrular kesişsin ve ben gözlerimle göreyim bunu; görüp, "Evet kesiştiler" diyeyim, gene de kabul etmeyeyim. Dayandığım temel, benim görüşüm budur.[256]

[256] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s. 306.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, İvan, yeryüzünün adaletsizliğini ve bu adaletsiz düzeni neden kabul etmediğini, "*yeryüzünde acı çekmeleri babalarının yüzündendir, elma yiyen babaları yüzünden ceza görüyorlar*" sözleriyle açıklarken, öncelikli olarak ilk günah öğretisine gönderme yapar. Ancak İvan, ilk günah öğretisine şiddetle karşı çıkarak, "*Bir suçsuza, hele bu derece masum bir yaratığa başkasının günahları ödetilemez*"[257] sözleriyle Hristiyanlığın temel öğretisine, öteki dünya inancına karşı çıkar. Tanrı'nın insanlığa sunduğu düzeni eleştiren İvan, hiçbir suç işlemedikleri halde çocukların döktüğü gözyaşlarının hiçbir mantıklı açıklamasının olamayacağını savunur. Masum çocukların yeryüzünde çektiği acı, Dostoyevski'nin pek çok eserinde karşımıza çıkar. Yazar, henüz daha ilk eseri olan *İnsancıklar*'da memur Gorşkov'un çocukları aracılığıyla, çocukların gülmeyi unuttuğu bir dünyayı betimler. Bu tema yazarın son eseri olarak *Karamazov Kardeşler*'e kadar, tüm eserlerinde bir ölçüde yer alır. Dostoyevski'nin *Bir Yazarın Günlüğü*'nde yayımlanan *İsa'nın Noel Ağacındaki Çocuk* (Malçik u hrista na yölke) başlıklı öyküsünde de Noel gecesinde açlık ve soğuktan ölen küçücük bir çocuğun, kimsenin dikkatini çekmediği, yabancılaşmamın, duyumsamazlığın hâkimiyetindeki bir dünya betimlenir. Ancak bu dünya, insanı isyana sürükleyen, kabul edilmesi mümkün olmayan bir dünyadır İvan için. Hristiyanlığın iyilik ve kötülüğün ayırt edilmesi adına gerekli gördüğü dünyevi adaletsizliği, İvan, bir saçmalık olarak değerlendirir ve iyiliğin değeri adına çekilen acıların bedelinin ve yükünün her şeyden ağır olduğunu düşünür. Böylece İvan, Hristiyanlığın öteki dünya inancı ve ilahi adalet düşüncesine karşı çıkarken kötülüklerin bedelinin bu dünyada ödenmesi gerektiğini savunur ve gelecekte verilecek uyumu kabul etmediğini belirtir:

[257] *Ae.,* s. 309.

> Ben eden bulur karşılığı peşindeyim bulamazsam kendimi yok etmem lazım. Hem bu karşılık ileride, sonsuzlukta değil, hemen burada, yeryüzünde olmalı; bunu gözlerimle görmeliyim. İmanım vardı, görmek de isterim; o ana kadar ölürsem diriltsinler beni, çünkü her şey bensiz olursa epey üzülürüm doğrusu. Hayatta işlediğim suçların, çektiğim acıların gelecekte, bilmem kim için ebedi ahenk hazırlığına gübrelik ettiğini görmek istemem.[258]

Kötülükle, adaletsizlikle dolu bu dünyada, Tanrı'nın ölümsüz ahengi için acı çekmek veya acıya tanık olmak, asla kabul edilemez bir yeryüzü gerçekliğidir ve İvan bu gerçeklikle uzlaşamayacağını, bu yüzden de Tanrı'nın yarattığı bu sisteme giriş biletini iade ettiğini söyler. İvan'ın giriş biletini iade ettiği tanrısal dünyanın yerine, sonradan söyleyeceği gibi bilinçsizce de olsa kendi felsefesini yürürlüğe koyar. Ancak "*Tanrı yoksa her şey mubahtır*" felsefesini doğrudan kendisi uygulamak yerine, düşüncesini, ruhunun en aşağılık yanlarını temsil eden, bütünüyle Tanrı'sız, hiçbir inancı, ahlaki değeri olmayan, böylece tanrısal doğasına tamamen yabancılaşmış biri olan babasının gayri resmî oğlu uşak Smerdyakov ile hayata geçirir. Ancak bu sınavdan ne Smerdyakov ne de İvan Karamazov başarıyla çıkabilir. Smerdyakov, intihar ederken İvan içine düştüğü yabancılaşmanın simgesi olan şeytanla baş başa kalır. İvan'ın hikâyesinin Smerdyakov ile düşünce eylem ortaklığı çerçevesinde gelişmesi ayrıca önemli bir anlam taşımaktadır. Smerdyakov, bütünsel bir yabancılaşma içinde olan, tüm değer ve ilkeleri reddeden ecinlilerin bir başka aşamasını temsil eder. Ancak onu diğer ecinlilerden farklı kılan âdeta doğuştan inançsız biri olmasıdır. Henüz daha çocukken bakımını üstlenen uşak Grigori, ona din dersleri verdiğinde "*tanrı birinci gün*

[258] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* s. 318.

dünyayı, dördüncü gün de güneşi, ayı, yıldızları yaratmış, öyleyse birinci günkü ışık nereden geliyordu[259]" diye sorar. Bu doğrultuda İvan'ın düşüncelerinin eyleme geçmiş hali olan Smerdyakov, aynı zamanda İvan'ın baş başa kaldığı şeytanının da bir parçasıdır. Şeytan, böylece İvan'ın Smerdyakov da ifade bulan yabancılaşmış benliğinin parçalanması, yansımasıdır:

> Seni bir an bile olsun gerçek bir varlık saydığım yok. Yalansın, Hayalsin! Hastalığımsın sen! Yalnız seni yok etmenin çaresini bilmiyorum; bir süre dayanmam gerektiğini anlıyorum. Kâbussun… Benliğimin, daha doğrusu bir parçamın, düşüncelerimle duygularımın, ama en kötü, en anlamsızlarının belirlenmiş şeklisin.[260]

Berdyayev, insanın ikiye bölünmesini, varoluşsal yabancılaşma, Tanrı'sız özgürlüğün bir sonucu olarak ele alır. Düşünüre göre bölünmenin uç noktasında insanın öteki beni, insandan ayrılır, kemikleşir ve içindeki kötülüğü simgelemeye başlar, bu öteki ben şeytandır. Bu şeytan, Dostoyevski'nin kişilikleri bölünmüş tüm kahramanlarında mevcuttur. İvan Karamazovda ise en üst seviyeye ulaşır. Bölünmüş insanın ikinci ben'i, varlık olmayanın ruhudur; bireysel varoluşunun ölümünü simgeler. Bu ikinci bende; boş, içeriğini yitirmiş bir özgürlük, hiçliğin özgürlüğü vardır.[261] Bölünmüşlükten kurtuluş ise gerçeğe içkin olan özgürlükte, İsa'daki, hakikatteki özgürlüktedir. Ancak İvan'ın trajedisi tam da burada başlar, zira İvan, tanrısal hakikatten ne kadar uzak olduğunun, karşı olduğu tüm kötü duyguların ruhunda yer ettiğinin acı bir şekilde bilincindedir. Nitekim İvan, şeytanla ilk olarak, Tanrı yoksa her şey mubahtır düşüncelerini eyleme dökmek için kullandığı Smerdyakov ile

[259] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* s. 159.
[260] *Ae.*, s. 833.
[261] Nikolay Berdyayev, *Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo,* s. 175-176.

görüştükten sonra karşılaşır ve şeytanla savaşırken, kendisiyle savaştığının bilinci, onun için yıkıma giden yolun başlangıcını oluşturur. Şeytan, İvan'la konuşmaya başladığında âdeta ruhunu bir bütün olarak dışa vurmak ister gibi, geçmişten bugüne kafasından geçirdiği, dillendirdiği veya kaleme aldığı düşüncelerini art arda sıralar. Bu düşünceler arasında en çarpıcı olanı ise İvan'ın tanrısal düzene karşı kurmak istediği toplumsal düzeni anlattığı, *Yerdeki Karışıklık* adlı şiirdir. Bu şiirde İvan, tüm insanların mutluluğu, birliği, yabancılaşma duygusundan kurtulması için Tanrı'nın olmadığı bir düzeni betimler:

> Hiçbir şeyi yıkmamalı, sadece insanların kafasındaki tanrı hayalini yok etmeli; işe bundan başlanmalı. İnsanlık tüm olarak tanrısızlığı kabul ederse kendiliğinden, yamyamlığa başvurmadan çözülür bu dava. Eski görüşler, özellikle bütün eski ahlak kuralları yıkılacak, her şey yenilecek, insanlar hayattan sadece bu dünyada alabilecekleri mutluluk ve zevkleri tatmak için birleşecekler. İnsan ruhu tanrısal devliğe ulaşmış bir gururla yücelecek, tanrısal bir insan doğacak. İradesiyle, bilimlerle, doğayı her an alabildiğine alt eden insan bundan durmadan öyle yüce bir zevk alacak ki, bu ona gökten beklediğini unutturacak. Hepsi, sonradan dirilmesi olmayan ölümlüler olduklarını öğrenerek ölümü ağırbaşlı, tanrısal bir soğukkanlılıkla kabullenecekler. Hayatın kısacık bir andan ibaret olduğunu anlayarak, gururun doğurduğu sitemleri unutacak, hemcinslerini sitem gözetmeden sevecekler. Aşk ancak ömrün kısa bir zamanını doyuracak; bu kısalık fark edilecek, eskiden olduğu gibi "ölüm ötesinde sonsuz sevgiye" bel bağlamadan, olanca güçle sevmek bilinecek.[262]

Şeytanın, başka bir ifade ile İvan'ın kendisine özetlediği bu düşüncenin özü, Tanrı'nın yok edilmesidir. Ancak Tanrı

[262] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* s. 848-849.

düşüncesinin yok edilmesi kolay değildir, bundan dolayı, gerçeği bilen, Tanrı'nın yokluğunu anlayan herkes, yaşamını yeni ilkelere göre düzenlemekte serbesttir yani her şey mubahtır. Ancak İvan, tıpkı Raskolnikov gibi aşmak istediği sınırı aşamaz, her şeyin mubah olduğu tanrısız bir dünyada vicdanını susturmayı başaramaz ve beyin hummasına yakalanır. Nitekim Vladislav Baçinin, teolojinin bakış açısından tanrının ölümü düşüncesini, insan zihninin ulaşabileceği varoluşsal bir sınır olarak tanımlar. Araştırmacıya göre, bu düşüncenin kabulü; mutlak manevi karanlığın uçurumunda bireysel benin çöküşüdür. Bu düşünceyi savunmak, insan varoluşunun tüm ulvi anlam ve değerlerini yutan, mutlak karanlığın hüküm sürdüğü varoluşsal cehenneme düşmekle eş anlamlıdır. Bunun ötesinde boşluk, hiçlikten başka bir şey yoktur. İnsanlık için bu dipsizlikten daha ötede ulaşılacak bir yer kalmamış demektir.[263] Nitekim Alyoşa, İvan'ı şeytanla girdiği tartışmadan yorgun düşmüş bir halde bulduğunda, İvan'ın içinde bulunduğu trajediyi, "*İnanmadığı tanrı ve gerçekliği, hâlâ teslim olmak istemeyen kalbini gittikçe sarıyordu*"[264] sözleriyle özetler.

Genel bir değerlendirmeyle Tanrı'nın yarattığı varoluşsal ve dünyevi düzene isyan eden bu kahramanların ortak özelliğinin, Dostoyevski düşüncesinde Tanrı inancı ile özdeş olan ölümsüzlüğe olan inançlarını yitirmiş olmaları olduğunu söylemek mümkündür. Ölümsüzlük inancı olmayanlar için yeryüzü; ruhun ve bedenin hapishanesidir. Nitekim Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü*'nde, insan yaşamının temel ve en yüksek düşüncesinin ruhun ölümsüzlüğü inancının zorunluluğu ve değişmezliği düşüncesi olduğunu dile getirir ve ölümsüzlük düşüncesinin yokluğunu, geleceğin en büyük tehlikesi olarak görür:

> Geleceğimiz için hem de çok yakın geleceğimiz için bizleri

[263] Baçinin, *age.,* s. 98.
[264] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* s. 857.

> bekleyen en büyük tehlikelerden biri Rus aydın zümresinin çok geniş çoğunluğunda insan ruhuna ve ruhun ölümsüzlüğüne derin inançsızlığın gitgide artarak iyice yerleşmesi, dahası bir inanç halini alarak güçlenmesidir.[265]

Dostoyevski'ye göre ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi yeryüzündeki tek yüce düşüncedir, çünkü insanı canlı tutabilen yaşamın içindeki diğer bütün büyük güçlerin tek kaynağı budur ve tüm düşünceler temelini bu düşünceden alırlar. Bu bağlamda Dostoyevski için, "*ölümsüzlük ülküsü yaşamın kendisi, gerçek yaşam, hayatın kesin reçetesi ve insan için gerçeğin ve kusursuz bilincin ana kaynağı*"[266] olduğu ölçüde ölümsüzlük inancının yitirilmesi; insanı intihara, kendi yaşamına son vermeye götüren bir felaket, bir tür boşluk, hiçlik ve anlamsızlık hali, bir yabancılaşma biçimidir. Bu bağlamda inançsızlık temelinde tanrısal düzene isyan eden İppolit, Krillov ve İvan Karamazov için yabancılaşma; yaşamın anlamının yitirilmesidir. Tüm bu kahramanların ortak özelliği inançsızlıklarıdır. Dostoyevski için yaşama anlam veren temel değer inanç olduğu ölçüde, tüm inançsız kahramanlar, bir yok oluşla, hiçlikle karşı karşıya kalırlar. Araştırmacı Dmitri Grişin'in sözleriyle, "*İnancını yitiren insan yaşayamayacağı gibi yaşamına son vermesi de âdeta mantıksal bir zorunluluk halini alır*."[267] Her ne kadar İppolit ve Kirillov, İvan'dan farklı olarak Tanrı'ya inansalar da ölümsüzlüğe inanmamakta, tanrısal düzenle savaşmaktadırlar. Böylece aslında Tanrı'ya da inanmamakta, aslında içsel olarak duyumsadıkları hakikatle savaşmaktadırlar. Dostoyevski inançsızlığın bir sonucu olarak gelişen, ancak hiçlikle sonuçlanan ben iradesinin karşısına gerçek özgürlüğü, İsa'daki özgürlüğü çıkarır. Nitekim

---

265 Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü, Cilt II,* s. 616.

266 *Ae.*, s. 618-619.

267 Dmitri Vladimiroviç Grişin, *Dostoyevski-Çelovek, pisatel i mifiy, Dostoyevski i ego dnevnik pisatelya,* İzd. Melburnski Universitet, Avstraliya, 1971, s. 135.

edebiyat bilimci Vladimir Linkov, Dostoyevski'nin manevi özgürlüğü yani gerçek özgürlüğü şeytani ve tanrısal güçlerin ayrımında temel işaret olarak gördüğünü belirtir. Araştırmacıya göre Dostoyevski, Tanrı veya özgürlük ikilemini reddetmekte ve bu ikilemin karşısına, Tanrı ve özgürlüğü çıkarmaktadır.[268] Bu bağlamda İppolit, Dostoyevski düşüncesine göre ölümü bir yok oluş olarak gördüğü için tanrısal düzene varoluşsal açıdan isyan etmiştir. Oysa ölümsüzlük; yaşamın kendisi, insan varoluşunun anlamıdır, ölen sadece bedendir. Kirillov, kaybettiği ölümsüzlük inancı uğruna ölümsüzlüğü yakalayabilmek, Tanrı insanı yaratabilmek için isyan eylemi olarak yaşamına son vermiştir. Oysa Dostoyevski düşüncesinde Tanrı'ya ulaşacak insan, "tanrı insan" değil; "insan tanrıdır". İvan Karamazov, Tanrı'nın olmadığı bir düzende bu hakikati bulanların yaşamını yeni ilkelerle belirleyeceği, yeni bir dünya hayali kurar ancak gerçek Tanrı'nın ışığından kurtulamaz. Zira Dostoyevski'ye göre kötülük, acı veya korku, Tanrı'da değil; insandadır, Tanrı ve özgürlük yerine, Tanrı veya özgürlük düşüncesine kapılan, Tanrı'nın bir parçası olduğunu unutup, ona yabancılaşan insanda, sevgisizliktedir. Bu bağlamda asıl mesele, Berdyayev'in dile getirdiği gibi Tanrı'yı gözyaşını yaratan dünyada değil; gözyaşı döken çocuklarda görmek[269] ve aramak gerektiğidir. Çünkü kötülük Tanrı'ya dair bir anımsatma biçimi ve sevginin aşacağı bir engelden başka bir şey değilken, yeryüzü; tanrısal düzenin bir parçası olarak isyan edilecek bir mekân değil; altın çağın kurulabileceği bir mekândır.

---

268 Vladimir Linkov, *İstoriya russkoy literatury XIX veka v ideyah,* Moskva, İzd. Moskovskogo universiteta, 2008, s. 113.

269 Nikolay Berdyayev, *O rabstve i svobode çeloveka,* s. 101.

9. YABANCILAŞMA OLGUSUNA ÜTOPYACI YAKLAŞIM: ALTIN ÇAĞ

Altın çağ, insanlığın günah ve kötülükle kirletilmemiş, birlik, bütünlük ve sevgi temelinde yaşadıkları tanrısal bir zamana gönderme yapar. Bu bağlamda altın çağ, insanlığın tarihsel gelişim sürecinde, yitirilen cennet dönemi olarak nitelendirilirken, yabancılaşma olgusu çerçevesinde altın çağ, bütünsel bir birlik, mutluluk ve refah dönemi olarak, yabancılaşmanın olmadığı toplumsal düzen ve dönem ideali olarak ele alınabilir. Altın çağ düşüncesinin temelleri, Antik Yunan mitolojisine dayanır. Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı eserinde, insanlık tarihini beş çağın oğulları ekseninde beş döneme ayırarak incelemesi, altın çağ düşüncesinin ilk ifadelerinden biridir. Hesiodos'un altın çağı, Prometheus'un insanlar adına, Zeus'tan ateşi çalmasından ve Zeus'un buna karşılık, insanları cezalandırmak için Pandorayı yaratmasından önceki yaşamlarını anlatır:

> *Hiçbir sıkıntıları olmadan yaşarlardı.*
> *Ölüm getiren hastalıkların ne olduğunu bilmezlerdi.*
> *Pandora kutunun kapağını açınca*
> *İnsanlara acıları ve dertleri sundu.*[270]

Hesiodos, altın soyun çocuklarını, bütünsel bir mutluluk, refah ve iyilik ile tanımlarken, tarihsel ilerleme sürecinde ondan sonraki soyları ve ait oldukları çağları yozlaşmanın, düşüşün dönemleri olarak ele alır. Hesiodos'un altın çağın yitirilişini, Prometheus'un ateşi çalması miti ile özdeşleştirerek açıklaması, çalışmamız açısından da ayrıca bir öneme sahiptir. Çalışmamızın, "Rönesans: Modern Yabancılaşmanın Başlangıcı" başlığında açıkladığımız üzere, yabancılaşma olgusu en

[270] Hesiodos, *İşler ve Günler-Tanrıların Doğuşu,* Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 17.

yaygın biçimine modern dünyada kavuşur ve bu dünyanın temelleri tıpkı Prometheus'un insanlık adına giriştiği mücadele gibi, Rönesans döneminde atılır. Rönesans çağında temelleri atılan modern çağ, yabancılaşma olgusunun başlıca sorun olarak yer aldığı çağ olur. Nitekim Hesiodos'un yitirilen altın soydan sonra gelen soyların sonuncusu olarak tanımladığı, demir soyundan sonraki, beyaz saçlıların soyu, âdeta modern çağın sorunlarının destanı olarak okunabilir:

> O zaman babalar ve oğullar birbirlerine benzemeyecekler. Misafir ev sahibi ilişkisi olmayacak. Dostlar ve kardeşler bugünkü ilişkilerini sürdüremeyecekler. Anneler ve babalar yaşlanır yaşlanmaz sokağa atılacak. Tanrı sevgisi bilmeyen bu kötü insanlar çok kötü davranacaklar anneler ve babalarına. (…) tüm saygılarını kötülere ve adaletsiz davrananlara yöneltecekler. Adaleti güçlüler yönlendirecek, kötüler, iyilere saldıracaklar. Yalan söyleyerek yeminlerini bozacaklar. (…) İnsanlara kalan tek şey acılar olacak.[271]

Hristiyanlığın temelini oluşturan ilk günah ise Âdem ve Havva'nın çiğnedikleri tanrısal yasa karşısında yitirilen cennet düşüncesi ile altın çağ idealinin Orta Çağ dünyasında ilk dinî ifadesi olur. Altın çağ ideali, Rönesans çağından itibaren Thomas More'un *Ütopya* adlı eseri ile birlikte yerini, ütopya kavramına bırakır. Yunanca "*olmayan yer*"[272] anlamına gelen ütopya, Rus araştırmacı Boris Yegorov'un tanımıyla "*ideal tasavvurları ışığında biçimlenen, arzu edilen toplumsal düzendir*."[273] Ütop-

[271] Hesiodos, *age.,* s. 21-22.

[272] Rus araştırmacı İ.S. Şestakova ütopya sözcüğünün Yunancadan Latinceye çevirisinde hem olmayan yer hem de mükemmel yer anlamına geldiğini ve More'un bilinçli bir şekilde böyle bir sözcük seçerek okuyucunun seçim yapmasını istediğini belirtir. Bkz. İrina Şestakova, *Utopiya i sotsialnıy ideal*, İzd. UNTA, 2007, s. 5.

[273] Boris F. Yegorov, *İz istorii Russkoy Kulturı, Oçerki po istorii russkoy kulturı,* Tom 5, Moskva, Yazıki russkoy kulturı, 1996, s. 225.

yalar, daha çok toplumsal kriz ve geçiş dönemlerinde ortaya çıkarlar, nitekim ilk ütopya olarak kabul edilen More'un aynı adı taşıyan eseri, Orta Çağ dünya görüşünün değişiminden doğan, Rönesans çağında ortaya çıkar. Böylece altın çağ ideali, Rönesans çağından itibaren dünyevi bir karakter kazanır. Ütopyaların ortaya çıkış dönemlerine ilişkin bu yaklaşım, Dostoyevski'nin ütopik ögelere sahip eserleri için de söz konusudur. Nitekim yazar, 70'li yıllardan itibaren gelişen toplumsal politik olaylar çerçevesinde Rusya'nın yeni bir çağın eşiğinde olduğunu düşünür ve bu başlıkta ele alacağımız eserler de söz konusu dönemde kaleme alınan eserlerdir. Rönesans çağı ütopyaları, insanlığın yitirilmiş masumiyet çağına dair bir kederi değil; yeryüzünde ideal bir toplumsal düzen kurmaya yönelik, gelecek umuduna dayanırlar. Nitekim daha önce de söz ettiğimiz gibi Thomas More'un *Ütopya*, Thoma Campanella'nın *Güneş Ülkesi*, Francıs Bacon'ın *Yeni Atlantis* gibi eserleri, Orta Çağ'ın yabancılaşmış toplum ve insanına karşıt bir bakış açısıyla yeni bir dünya, toplum ve birey yaratma çabasıyla bağlantılı eserler olarak karşımıza çıkarlar. Rus edebiyatında ilk ütopyalar Kiev Rusya'sı döneminde Ortodoksluk temelinde biçimlenen ütopyalar olarak kabul edilirken, 18. yüzyılda Mihail Şerbatov tarafından kaleme alınan *Orif Ülkesine Yolculuk* (Puteşestviye v zemliyu Orifskuyu) adlı eserle beraber, yeryüzünde kurulacak ideal toplumsal yönetim imgesi betimlenir. Şerbatov'un ütopyasında aydınlanma, eğitim ve öğretim önemli bir yer tutarken yazarın toplumsal idealini de aydınlanmış monarşi oluşturur. Muhafazakâr bir yapı taşıyan bu ütopyada, Şerbatov'a göre zenginlik ve gösterişin yokluğu, geleneklerin sadeliği, yüksek ahlaki temelleri ile ideal bir dönem olan I. Petro öncesi Rusya'ya dönüş isteği göze çarpar.[274] Böylece Şerbatov'un I. Petro

[274] Yelena Pavlovna Bahareva, *Russkaya sotsiokulturnaya utopiya (Filosofski analiz),* Moskva, Moskovski gosd. tehniçeski universitet, 2004. S. 24, s. 35.

çağının aydınlanma idealleri ile Kiev Rusya'sı döneminin dini, ahlaki ideallerini birleştirdiği göze çarpar. 19. yüzyılın ilk yarısında Rus edebiyatında kaleme alınan ütopyalardan ilki, romantik yazar ve şair Vilgem Karloviç Kyuhelbeker tarafından kaleme alınan *Avrupa Mektupları* (Yevropeyskiye pisma) adlı çalışmadır. Yazar söz konusu çalışmasında, aydın bir Amerikanlının 26.yüzyılda Avrupa'ya gerçekleştirdiği seyahatini konu alır. Paris ve Londra yeryüzünden silinmiş, Rönesans çağının tüm sanat değerleri yok olmuştur. Yazar bu ütopyada, kültürel öncülük rolünün Avrupa'dan Asya, Afrika ve özellikle Amerika gibi ülkelere geçişini betimler.[275] Şair ve yazar Vladimir Odoyevski'nin *4338 Yılı* (4338 god) adlı eseri, Rus edebiyatının ilk teknik ütopyası olarak kabul edilir. Odoyevski'nin bu eseri bilim ve teknik alandaki gelişmelerle toplumsal sorunların çözümüne dayanan bir ütopya sunar. Zeynep Günal, Odoyevski'nin bu eserinde, hem geçmişe hem de çağına yönelik bir analizden yola çıkarak, geleceğe ilişkin çeşitli teoriler üzerinde düşündüğünü belirtir.[276] 19. yüzyılın ikinci yarısı Rus edebiyatında ütopya türünde kaleme alınmış başlıca eserlerden biri Çernişevski'nin *Ne Yapmalı?* adlı romanı ve özellikle romanın kahramanlarından "Vera Pavlonva'nın Dördüncü Düşü" olarak adlandırılan bölümdür. Söz konusu bölümde, sosyalist bir toplumsal düzene dayalı ütopik bir dünya betimlenir. Vera Pavlovna'nın dördüncü düşünde, insanlığın sosyalist topluma gidişindeki evrimi betimlenirken, hem Fransız ütopik sosyalizminin önemli temsilcilerinden biri olan Fourier'in Falanster teorisi hayata geçirilir hem de medeniyetin simgesi olarak kabul edilen Kristal Saray betimlenir.

Edebiyatta ütopyalar, genel olarak rüya veya yolculuk aracılığıyla ifade edilir. Dostoyevski'nin *Cinler* adlı eserinde

[275] Yegorov, *age.*, s. 227.

[276] Zeynep Günal, *V.F. Odoyevski ve Öyküleri,* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1995, s.147-148.

Stavrogin'in Düşü, *Delikanlı* adlı eserinde Versilov'un düşü gibi bölümler ve *Gülünç Adamın Düşü* (Son şmeşnogo çeloveka) adlı öyküde inceleyeceğimiz üzere, Dostoyevski'nin eserlerinde de ütopya, rüyalar aracılığıyla ifade edilir. Yazarın *Gülünç Adamın Düşü* adlı çalışması ise hem yolculuk hem de rüya olmak üzere iki ögenin birleşiminden oluşur. Dostoyevski'nin dünya görüşü ve eserlerinde de altın çağ, insanlık tarihinin yitirilmiş cenneti olarak oldukça önemli bir yer tutar. İlk olarak *Cinler* adlı eserde "Stavrogin'in İtirafları"[277] bölümünde doğrudan altın çağ düşüncesini ele alan Dostoyevski, daha sonra *Delikanlı, Gülünç Adamın Düşü* gibi eserlerde de bu temaya doğrudan yer verir. Ancak Dostoyevski'nin yaratıcılığı ve dünya görüşü bağlamında bu konunun temellerini çok daha geriye götürmek mümkündür. Nitekim Alman araştırmacı Hans Hünter, Dostoyevski'nin yaratıcılığı ve dünya görüşü bağlamında altın çağa yönelik ütopyayı üç temelde ele alır: Fransız sosyalizmi, Neçayevci devrimcilik ve gerçek altın çağ ideali.[278] Hünter'in bu analizinden yola çıkarak, Dostoyevski'nin erken dönem yaratıcılığı ve dünya görüşü, Fransız sosyalizmi üzerinden değerlendirildiğinde, söz konusu dönemde Dostoyevski'nin etkisi altında olduğu ütopik sosyalizm düşüncelerinin altın çağ ideali ile karşılaşılır. Nitekim araştırmacı Nikolay Belçikov'a göre Dostoyevski'nin erken dönem dünya görüşünde Belinski'nin düşünceleri ile ütopik sosyalistlerin altın çağ hayalleri birleşir.[279] Yazarın erken dönem yaratıcılı-

---

277 Stavrogin'in itiraflarında ilk olarak karşımıza çıkan altın çağ düşü sansür nedeniyle itirafların eserden çıkarılmasından sonra *Delikanlı*'da Versilov aracılığıyla yeniden ele alınır. Stavrogin'in İtirafları yazarın ölümünden sonra 1922 yılında ayrı bir bölüm olarak basılır. Bu yüzden Stavrogin'in altın çağ düşü ile Versilov'un altın çağ düşü arasında oldukça benzer bir yapı vardır. Eserin orijinal dilinde kontrol edildiğinde de neredese aynı cümlelerle ifade edildiği görülmüştür.

278 Hans Hünter, *Po obe storonıy ot utopii,* Moskva, İzd. Novoye literaturnoye obozreniye, 2011, s. 20.

279 Nikolay F. Belçikov, "Zolotoy vek v predstavlenii F.M. Dostoyevskogo", *Problemıy teori i istorii literaturıy,* Moskva, İzd. Moskovskogo Universiteta, 1971, s. 456-457.

ğında, altın çağ idealinin dünyevi bir karakter taşıdığını göz önünde tutarak, Belçikov ile kimi noktalarda ortak bir görüşü paylaşabiliriz. Zira hem Belinski'nin hem de ütopik sosyalistlerin altın çağ imgesindeki toplumsal ideal düşünceleri, dünyevi bir karakter taşımakta, yeryüzünde eşitlik ve adalet temeline dayanan bir toplumsal düzeni savunmaktadır. Ancak, Dostoyevski'nin erken dönem dünya görüşünde, altın çağ idealinin dünyevi karakter taşıması noktasında Belçikov'un görüşleri ile aynı düşüncede olsak da, altın çağ idealinin hayata geçirilmesinde, anlam ve zaman çerçevesinden farklılıklar olduğunun altını çizmek gerektiği kanısındayız. Zira ütopik sosyalistlerin altın çağ ideali, geleceğe dönüktür. Oysa Dostoyevski'nin ilk eseri olan *İnsancıklar*'da altın çağı anımsatan ideal yaşam, hem Devuşkin'in hem de Varenka'nın geçmiş yaşamı ile bağlantılı olarak karşımıza çıkarken, içinde yaşanılan zaman ise toplumsal eşitsizlik ve adaletsizlik temellerinde altın çağdan uzak bir yabancılaşmanın hükmündedir. Gelecek ise henüz kahramanların yaşamlarını anlamlandırma noktasında bir rol oynamamaktadır. *İnsancıklar*'da geçmiş parlak renklerle, neşe ve sükûnetle betimlenir. İçinde bulunulan zaman ise dehşetin, yabancılaşmanın, grinin çağıdır, lanetli bir şeylerin mührünü taşımaktadır.[280] Eserde Devuşkin, geçmiş mutlu günlerini şu sözlerle anlatır:

> Geçmiş kötü bile olsa, anısı tatlı bir elem verir insana. Beni üzen çirkin bir olayı bile sonraları çirkinliğinden sıyrılmış, hoş bir biçimde anımsarım (...) Huzur içinde yaşıyorduk Varvaracık. Toprağı bol olsun, ihtiyar ev sahibemle çok iyi geçiniyorduk. (…) Uzun kış gecelerinde yuvarlak masamızın başına oturur, çayımızı içer, sonra işe koyulurduk. Maşa yaramazının canı sıkılmasın, gene başlamasın diye yaşlı kadın bazen masal anlatmaya başlardı ona. Ne hoş masal-

[280] Çirkov, *age.*, s. 4.

> lardı onlar! Değil çocuk, aklı başında bir adam bile kendini tutamaz, dinlemeye koyulurdu. … Mumun bittiğinin farkına varmaz, dışarıdaki kar fırtınasını duymazdık. Mutluyduk Varvaracığım. Yaklaşık yirmi yıl yaşadık böyle.[281]

Varenka'nın geçmişi ise Devuşkin'den farklı olarak, çocukluk yıllarından başlayarak aktarılır. Varenka, kentten uzak bir taşrada başlayan çocukluğunu, yaşamının en mutlu dönemi, "*altın çocukluk*" olarak tanımlar:

> Sakin, mutlu bir yaşantımız vardı. Öyle yaramaz bir çocuktum ki! Çayırlarda, koruda, bahçede koşmaktan, zıplayıp oynamaktan başka bir şey bilmezdim. Hiç kimse karışmazdı bana. Babam sürekli işleriyle ilgilenirdi. Annem de evi çekip çevirirdi. Ders falan gösteren olmazdı bana. Doğrusu hoşuma gidiyordu bu. Sabah erkenden çıkar, göle ya da koruluğa koşardım. Hasat yerine gittiğim de olurdu. Güneş kızgınmış, koruda kaybolacakmışım, çalılar yüzümü gözümü çizecekmiş, giysilerimi yırtacakmış, umursamazdım.[282]

Varenka ömrünün sonuna kadar köyde yaşamaya razı olmasına rağmen, henüz daha küçükken bu çok sevdiği köyden ayrılmak zorunda kalır. Babasının işine son verilmesi ile taşınmaktan başka çare kalmaz ve Varenka'nın altın çağı sona erer. Petersburg'a taşındıklarında on iki yaşında olan Varenka, köy ve kent arasındaki ayrımı, ona hissettirdiklerini, doğaya yönelik detaylarla güçlendirerek betimler:

> Petersburg'a sonbaharda gelmiştik. Köyden öylesine güzel, sıcak, güneşli bir günde ayrılmıştık ki! Hasat bitmişti. Ambarlar silme buğday doluydu. Göçebe kuşlar bağrışarak

[281] Dostoyevski, *İnsancıklar,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 21.
[282] *Ae.,* s. 31.

> yol hazırlıkları yapıyorlardı. Her şeyin öylesine mutlu, candan bir görünüşü vardı ki! Oysa buraya yağmurlu, soğuk, pis bir günde geldik. Çamurlu sokaklar hiç tanımadığım, konuktan hoşlanmayan asık suratlı insanlarla doluydu![283]

Varenka'nın kent yaşamında sadece yabancılar, hava değildir farklı olan, aile yaşantıları da değişir. Artık evin içinde bir koşuşturma ve korkunç bir can sıkıntısı hâkimdir. Sürekli alacaklıların gelip gittiği evde, Varenka bir köşeye sinip yerinden kımıldayama cesaret edememektedir. Kısa bir süre sonra da yatılı okula gönderilen Varenka, burada doğal, özgürlük dolu köy yaşantısının tam zıddı olan bir ortam içinde bulur kendisini:

> Tanımadığım, bilmediğim insanlar arasında sıkıldım! Hepsi öylesine soğuk, sevimsizdi ki! Mürebbiyeler olur olmaz şeye bağırıyorlardı. Kızlar alaycıydılar, bense yabani… Katı bir disiplin vardı! Her şeyin saati belliydi, yemek hep birlikte yeniliyordu, öğretmenler pek can sıkıcıydı…[284]

Varenka'nın altın çağ olarak adlandırdığı çocukluk yılları, Petersburg gerçekliği içinde acının, yoksulluğun, karanlığın hâkimiyetine bürünür. Geçmişe, köy yaşamına yönelik altın çağ imgelerine, Dostoyevski'nin sürgün sonrası kaleme aldığı *Ezilmiş ve Aşağılanmışlar* adlı eserinde de rastlanır. İhmenev ailesinin İhmenevka çiftliğindeki yaşamları Petersburg'a taşınmak zorunda kalmaları ile başlayan yeni hayatları karşısında, âdeta bir altın çağ tablosu sunar. Tıpkı Varenka'nın altın çağının bitişinin simgesi olan Petersburg gibi İhmenev ailesinin altın çağının bitişi de Petersburg ile simgelenir. Ancak Dostoyevski'nin bu eserlerde betimlediği geçmiş ideali,

283 *Ae.,*. s. 32.
284 Dostoyevski, *İnsancıklar,* s. 33.

40'lı yıllardan itibaren Rusya'nın Batı karşısındaki misyonunu değerlendirme bağlamında geçmişe yönelen Slavcı düşüncenin savunduğu anlamda ideolojik bir geçmişe dönüş teorisini ifade etmez. Dostoyevski, insani ilişkiler, saflık, doğallık, bütünlük, yabancılaşmanın olmadığı insani ve toplumsal ilişkiler bağlamında geçmişe dönüşü ifade ederken ideolojik değil; birey ve toplum ilişkisi alanında yaklaşır soruna. Bu bağlamda *İnsancıklar* da ele alınan altın çağ ideali, yazarın daha sonraki eserlerinde ele alınacak olan altın çağın ilk örneği olarak ele alınabilir. *İnsancıklar*'da kaybedilen yitik cennetin geri kazanılmasının yolu, geçmiş yaşamlarla sembolleşen yabancılaşmanın olmadığı, bütünsel, birliğe dayalı insani ve toplumsal ilişkilerin yeniden kazanılmasıdır. Bu ideallerin kazanılması yolunda Dostoyevski, Slavcı düşünürlerden ayrıldığı gibi hem Belinski hem de genel olarak ütopik sosyalist düşünürlerden ayrılır. Sosyalizmin altın çağ ideali, yeryüzü nimetleri, "*açlara ekmek taşıyan araba tekerleklerinin gürültüsü*" ile simgelenir. Ancak Dostoyevski için sosyalizmin altın çağ ideali, insanların matematiksel algoritmalar olarak algılandığı, iki kere iki dört eder mantığı altında gerçek, tanrısal özlerine yabancılaştırılmalarından başka bir şey değildir. Bu doğrultuda Dostoyevski'nin yaratıcılığında altın çağ idealinin erken dönem ve sürgün sonrası dönemde farklı renklerle, ancak aynı düşünsel temellerde yer aldığını söylemek mümkündür.

Dostoyevski'nin sürgün sonrası yaratıcılığındaki, altın çağ ideali ile Batı Avrupa ülkeleri ile özdeşleştirilen toplumsal gelişme ve ilerlemeye yönelik idealler arasında bağ kurulması konusunda çok daha belirgin farklar ortaya çıkar. 40'lı yıllardan itibaren Rus Batıcılarının Avrupa medeniyetinin teknik ve medeniyet alanında kazanımlarından yola çıkarak, Rusya'nın da bu yolda ilerlemesi gerektiğini öne süren düşüncelerine karşı olarak, Dostoyevski, bu bakış açısını bir yanılsama bilinci olarak görür. Bu yanılsama bilincinin evrimi ise çok daha

tehlikeli bir aşamaya doğru yol almaktadır. Bu yol, altın çağ ütopyasının ikinci yolu olan Neçayevci devrimciliktir. Nitekim Dostoyevski'nin doğrudan altın çağ düşü gören ilk kahramanı Stavrogin, Neçayevci devrimcilerin düşünsel önderi iken, ikinci kahraman Versilov ise Avrupa'da hakikat peşinde koşan Rus soylularının simgesidir.

Stavrogin ve Versilov altın çağ ideallerini Claude Lorrain'in (1600-1682) *Asis i Galataye*[285] adlı tablosu ile özdeşleştirirler. Her iki kahraman da bu tabloyu Drezden'de müzede görürler ve her ikisi de nedenini bilmedikleri bir biçimde[286] tabloyu altın çağ olarak adlandırırlar. Lorrain, söz konusu tabloda Asis ve Galateya'nın aşkını konu alırken Dostoyevski, iki kahramanın son buluşmasındaki aşk ve mutluluğu insanlığın altın çağı düşüncesi ile ilişkilendirir.[287] Ancak Dostoyevski'nin el yazmalarından yola çıkarak dünyevi aşkı, gelecekteki ideal yaşama dâhil etmediğini[288] dikkate alırsak, yazarın bu tabloda gördüğü aşkı, tanrısal İsa aşkı ile özdeşleştirdiğini söyleyebiliriz. Stavrogin ve Versilov'un bu düşü görmeden önceki yaşamların ortak bir noktası vardır. Her iki kahraman da, anlamsız bir hiçlikte boğuşup, Avrupa'da dolaşırken düşünde tablo olarak değil de hayattan bir parça olarak bu tabloyu görürler. Ancak her iki kahraman da gördüğü düşü, tabloda gördüğünün aynısı olarak değerlendirir. Stavrogin'in altın çağ

---

285 Fransız ressam Claude Lorrain *Asis* ve *Galateya* adlı tablosunda Romalı şair Ovidius'un *Metamorfoz* adlı eserinin 13. kitabındaki ana temaya dayanarak yaratır. Lorrain'in tablosunda Ovidius'un metninin şiirselliğine uygun olarak güzel bir kız olan Galateya'nın genç Asis'e âşık olması anlatılır. Kompozisyonun sağ tarafında ise dik bir uçurumun tepesinde, Galatea'yı seven ve gözlemleyen dev, tek gözlü Cyclops (tsiklon'un) yer alır. Bkz. Kennoske Nakamura, *Çustvo jizni i smerti u Dostoyevskogo,* S. Petersburg, izd. Dmitri Bulanin, 1997, s. 126.

286 Anna Dostoyevskaya'nın anılarında verdiği bilgilere göre Dostoyevski'nin kendisi bu tabloyu altın çağ olarak adlandırmaktadır. Bkz. Anna Dostoyevski, *Fyodor Dostoyevski Bir Yaşam- Anılar,* Çev. M. Tahsin Yalım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2004.

287 F.M. Dostoyevski, *V rabote nad romanom Podrostok: tvorçeskiye rukopisi,* Moskva, Nauka, 1965, s. 505

288 Bkz. F.M. Dostoyevski, *Neizdannıy Dostoyevski zapisniye knijki i tetradi 1860-1881,* Literaturnaya nasledtsvo Tom 83, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1971, s. 173.

düşü, itiraflarının ana konusunu oluşturan büyük günahının simgesi olan Matryoşa adlı küçük kızla bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Zira Stavrogin bu düşü, büyük günahının yarattığı derin bir manevi kriz anında, yaşamın anlamını tamamen yitirmiş, bütünsel bir yabancılaşma duygusunun hâkimiyeti altında iken, olaydan yaklaşık üç yıl sonra görür. Altın çağ, ahlak yasasını çiğnemiş, yaşamla, insanlarla ve Tanrı'yla bağlarını yitirmiş, yabancılaşmış Stavrogin için masumiyeti, sevgiyi, bütünselliği ifade eder:

> Yunan takımadalarının bir köşesi, zaman da üç bin yıl geri gitmiş sanki masmavi, yumuşak dalgalar; adalar, kayalar, çiçeklerle bezenmiş sahil, uzaklarda büyüleyici bir görünüm. İnsanı kendine çağıran batmak üzere olan güneş (…) Sözle anlatılabilecek gibi bir şey değildi. Avrupalıların beşiğiydi burası. Bu düşünce mutlu bir sevinçle doldurmuştu içimi. İnsanlığın yeryüzünde cennetiydi burası, tanrılar gökyüzünden buraya inmiş, insanlarla akraba olmuşlardı, mitolojinin ilk sahneleri burada geçmişti. İmrenilecek insanlar yaşamıştı burada! Sabah mutlu uyanıyorlar, akşamları mutlu yatıyorlardı. İçlerinde kötülükten eser yoktu. Ormanlar onların şen türküleriyle çınlıyordu. Hiç harcanmamış güçlerinin fazlalığı aşka, yürekten sevince harcanıyordu.[289]

Ancak Stavrogin'in düşünde gördüğü bu mutlu yaşama, yabancılaşmadan kurtuluşa, bütünsellik, sevgi, refah duygusuna acı eşlik eder. Çünkü onların bilemedikleri, düşünemedikleri üç bin yıllık geleceklerini görmektedir ve bu düşünce ürperti vermektedir ona. Stavrogin bu düşten uyandığında, daha önce hiç tatmadığı bir mutluluk duygusu tattığını söyler. Ancak bu mutluluk kısa sürer. Stavrogin batmakta olan

[289] Dostoyevski, *Cinler,* s. 688-689.

güneşin ışıkları ile uyanırken bu cennet yaşamına dönmek için yeniden gözlerini kapatır. Ancak parlak ışıklar içinde küçücük bir nokta görür ve bu noktayı kendi ilk günahı ile özdeşleştirir:

> İşte her şey böyle oldu böyle başladı. Bu nokta birden büyümeye, acayip bir biçim almaya başladı. Birden kırmızı, küçük bir örümcek belirdi karşımda. Hemen ıtır çiçeğinin yaprağındaki kırmızı, küçük örümceği anımsadım. O zaman da batmak üzere olan güneşin yatay ışınları pencereden odaya gene böyle doluyordu.[290]

İntiharına sebep olduğu küçük kız Matyroşa, ölmeden önce ona küçük yumruğunu salladığı şekliyle karşısındadır. Nitekim Stavrogin, küçük Matryoşa'nın ölüm anını izlerken de aynı sahneyi yaşamış, küçük kırmızı bir örümceği seyre dalmışken Matryoşa'nın ölümünü nasıl göreceğini düşünmüştür. Stavrogin'in gördüğü, yitirilmiş bir altın çağdır ve daha önce de sözünü ettiğimiz üzere küçük bir çocuğun suretinde Tanrı'yı öldüren Stavrogin'in bu ideale ulaşması da mümkün değildir. Stavrogin'den sonra *Delikanlı*'nın kahramanı Versilov'un gördüğü altın çağ düşü, yeniden Antik altın çağ idealini karşımıza çıkarır. Versilov, yaşamının son perdesinin son kez Avrupa'ya gittiği zaman başladığını ve çok uzun sürdüğünü söyler. Bu son perdede, onu Avrupa'ya sürükleyen Rus soylularına özgü can sıkıntısıdır. Versilov ruhunun yorulduğu, manevi bir kriz olduğu bu dönemde Almanya'da bir otel odasında görür altın çağ düşünü. Versilov'un düşü, tıpkı Stavrogin'in düşünde olduğu gibi Antik mitolojide ele alınan altın çağdır. Nitekim düşte Yunan adalarının bir köşesinde ve zaman üç bin yıl geriye gitmiştir. Hem doğa hem de insanlar mutluluk içindedirler: "*Masmavi, yumuşak dalgalar; adalar, kayalar, çiçek-*

[290] Dostoyevski, *Cinler,* s. 689.

lerle bezenmiş sahil, uzaklarda büyüleyici bir görünüm ve insanı kendine çağıran batmak üzere olan güneş görülmektedir." Her iki kahraman da bu doğa güzelliğinin sözle anlatılabilecek gibi olmadığını belirtir. Kahramanların insanlığın yeryüzündeki cenneti olarak tanımladığı bu cennette,

> Tanrılar gökyüzünden inmiş, insanlarla akraba olmuşlardır. İnsanlar sabah mutlu uyanmakta, akşamları mutlu bir biçimde uyumaktadırlar. Kötülüğü bilmeyen bu insanlar, sevgi, sevinç içinde yaşamakta, ormanlar onların şen türküleriyle çınlamaktadır. Güneş de yukarından bu mutlu insanları ve doğayı parlak ışınları ile ödüllendirmektedir.[291]

Versilov da tıpkı Stavrogin gibi düşten uyandığında, hiç tatmadığı bir mutluluk duygusu içindedir ve gözlerinden yaşlar akmaktadır. Ancak tıpkı Stavrogin gibi Versilov da, mutluluktan sonra acı ile baş başa kalır. O da, bu altın çağın yitirildiğini duyumsar. Altın çağın beşiği olan Avrupa, batan bir güneşle özdeşleştirilerek anlamlandırılır. Versilov'un düşünceleri doğrultusunda altın çağ, Avrupa'da doğmuş ve yine burada ölmüştür. Albert Kovaç, Avrupa'da doğup sona eren altın çağ düşünün anlamını, inanç ile özdeşleştirerek açıklar. Araştırmacıya göre Versilov'un altın çağ düşü, tıpkı Klod Lorren'in tablosundaki gibi yeryüzünde Hristiyan inancı olmadan kurulması mümkün olan bir altın çağa gönderme yapar, ancak inancın olmadığı bir altın çağın varlığı uzun sürmeyecektir.[292] Nitekim Versilov Avrupa'daki düşünsel arayışların sonunu şu sözlerle açıklar:

> Sanıyorum, boğuşma bitti artık, kavga yatıştı. Lanet okumalardan, çamurdan, ıslıklardan sonra bir sessizlik çökmüştü her

[291] Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Delikanlı,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 489.

[292] Kovaç, *age.,* s. 191.

> yana. İnsanlar istedikleri gibi, yalnız kalmışlardı. Sanki yüce ülkü bırakmıştı onları. O güne dek onları besleyen, ısıtan yüce güç kaynağı, Claude Lorraine'in tablosundaki görkemli, insanları kendine çağıran güneş gibi uzaklaşıyordu onlardan. İnsanlığın son günü gibiydi bu. Ve insanlar, birden yapayalnız kaldıklarını anladılar. Yetim hissettiler kendilerini.[293]

Versilov, yapayalnız kalan insanlığın bu duyguyla altın çağı yeniden elde edebileceğine inanır. Versilov'un insanlığın yalnızlığından söz ettiği şey, Dostoyevski düşüncesinde Tanrı inancı ile eş anlamlı olarak kullanılan ölümsüzlük inancının ortadan kalkmasıdır. Ona göre ölümsüzlük inancının ortadan kalkması ile insanlar yetim olduklarını sezinleyip, birbirleri için her şey olduklarını anlayıp ele ele vereceklerdir ve yaşamlarını yöneten güç sevgi olacaktır.

> Ölümsüzlüğe beslenen o eski aşkın sevgi herkeste doğaya, barışa, insanlara, her çeşit bitkiye yönelebilirdi. Kendilerinin gelip geçici, ölümlü olduklarını anladıkları ölçüde, bambaşka, hiç de eskisine benzemeyen, önüne geçilmez bir sevgiyle severlerdi toprağı, hayatı. Doğada, o zamana dek akıllarına gelmeyen oluşumlar, sırlar görür, sezinlerlerdi. Çünkü doğaya yeni gözlerle, sevenin sevilene baktığı gözle bakarlardı. Sabahları uyanır uyanmaz, sevmek için acele ederek; günlerin çok kısa olduğunu, onlara yalnızca sevginin kalacağını sezinleyerek birbirlerini öpmeye koşarlardı. Birbiri için çalışırlar, herkes elindeki avucundakini çevresindeki insanlara verir, mutluluğu yalnızca bunda bulurdu. Her çocuk tüm insanların anneleri babalan olduğunu bilir, bunu hissederdi. Herkes batan güneşe bakarak, "Varsın yarın son günüm olsun," diye geçirirdi içinden; "ölsem ne çıkar ki,

[293] Dostoyevski, *Delikanlı*, s. 494.

> onlar, onlardan sonra çocuklan yaşayacak ya, bu yeter bana". İşte bu onların birbirlerini böyle severek, birbirleri için içleri titreyerek yaşayacakları düşüncesi öteki dünyadaki buluşma üzerine düşüncelerini de değiştirirdi. Ah, yüreklerindeki büyük hüznü çıkarıp atmak için bir an önce sevmeye çalışırlardı. Kendileri için mağrur, gözü pek; ama birbirleri için ürkek olurlardı. Herkes herkesin hayatının, mutluluğunun üzerine titrerdi. Birbirlerine karşı kibar olmaya başlarlar, şimdi utandıkları şeylerden utanmazlar, birbirlerini çocuk gibi okşarlardı. Yolda karşılaştıklarında içten, anlamlı bakışırlardı. Bakışlarında sevgi olurdu...[294]

Versilov'un yukarıdaki alıntıda aktarılan düşüncelerinden, altın çağın elde edilmesi sürecinde inançsızlığı, zorunlu veya gerekli bir süreç olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu süreç, Dostoyevski'ye göre Batı'da Roma Katolik kilisesinin İsa hakikatini çarpıtmaya başladığı Orta Çağ'dan itibaren Batı Avrupa düşüncesinin gelişimini ifade eder. Bu gelişim sürecinin en son ifadesi ise rasyonel, aydınlanmış, eşit ve özgür bireyin dünyası üzerine kurulmuş toplum idealidir. Versilov, bu idealleri, "*İsa'sız erdem*" olarak tanımlar. Versilov da Batıcı düşüncelere kapılmış biri olarak bu ideallere kendisini kaptırmıştır ancak içsel olarak bu ideallerin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğinin de bilincindedir. Çünkü İsa'sız bir altın çağ mümkün değildir. Nitekim Versilov, İsa'nın insanların yanına gelip "*Nasıl unutabildiniz beni*" demesiyle insanlığın gözündeki bağın çözülüp düşeceğini ve insanlığın son kez yeniden dirileceğini söyler.[295] Stavrogin ve Versilov'un insanlığın altın çağ idealini tanımlamaları da ortaktır. Her iki kahraman için de bu ideal, "*Dünya kurulalı beri en olmayacak hayal, ama insanlığın her zaman tüm güçlerini verdiği; uğruna her şeyini*

[294] Dostoyevski, *Delikanlı*, s. 494.
[295] *Ae.*, s. 495.

feda ettiği, eriyip bittiği, acı çektiği, çarmıhlarda can verdiği, peygamberlerinin öldüğü, o olmasa ulusların yaşamak istemeyeceği, ölemeyecekleri bile bir hayal!"[296]dir. Bu iki kahraman açısından değerlendirdiğimizde, altın çağı gerçekleşmeyecek bir hayal kılan başlıca ögenin, birinin gerçeği unutup Batı hayalleri peşinde koşması iken diğerinin ecinniler çağının bütünsel bir yabancılaşma içinde olan kahramanı olması olduğunu söylemek mümkündür.

Dostoyevski'nin yaratıcılığında altın çağ idealinin yolculuğu, 1877 yılında *Bir Yazarın Günlüğü*'nün Nisan sayısında yayımlanan *Gülünç Adamın Düşü* (Fantastik Bir Öykü) adı öykü ile tamamlanır. Ancak bu öyküde altın çağ ideali, ilk iki eserden farklı olarak gerçekleştirilebilir bir ülkü olarak görülür. Bu durumun başlıca nedeni ilk iki eserde ele alınan altın çağ idealinin, Antik altın çağ ideali ile bağlantılı olmasına karşın, bu öyküye Hristiyan motiflerinin katılması ve böylece Dostoyevski için asıl anlamına ulaşmasıdır. Dostoyevski'nin bu eserde ele aldığı altın çağ ideali, bu idealinin hayata geçişinin üçüncü aşamasını, gerçek altın çağı simgeler. Nitekim eserde diğer iki kahramanın Antik mitolojide yer alan altın çağ hayallerinin yanı sıra, Hristiyanlığın ilk günah öğretisi yerleştirilir ve böylece Antik altın çağ ideali, Hristiyan altın çağ ideali ile birleştirilir. "Ben gülünç bir adamım" sözleriyle başlayan eserde, gülünç adamı, altın çağı ele alan diğer iki kahraman, Versilov ve Stavrogin'den farklı kılan doğuştan gelme bir yabancılaşma duygusu ile karşılaşırız. Gülünç adam, gülünç olduğunu ilk olarak yedi yaşında fark eder ve yaşı ilerledikçe gülünçlüğünü daha iyi idrak eder. Gülünçlüğünün bilinciyle mağrur bir karakter geliştirse de, zamanla içinde yaşadığı gerçekliğe o kadar yabancılaşır ki her şeyin boş olduğu inancına kapılır. Nitekim gülünç adam bu yabancılaşma sürecini şu sözlerle açıklar:

[296] *Ae.,* s. 688-89.

> Sürekli benim dışımda gelişen bir nedenle yüreğimdeki korkunç acının yoğunlaşmasıydı bu: beni dünyada her şeyin boş olduğu inancına götüren buydu. Uzun zamandan beri seziyordum bunu; ancak bu inanca kesin olarak varmam bu yıl birdenbire oldu. Evet, birden dünya varmış, yokmuş, benim için hiç fark etmediğini hissettim. Bütün benliğimle çevremde hiçbir şey olmadığını işitmeye, duyumsamaya başladım. Her şeye rağmen başlangıçta geçmişte çok şey varmış gibi görünüyordu bana; gelgelelim sonra geçmişte de hiçbir şeyin olmadığını anladım, nedense öyle görünmüştü. Yavaş yavaş hiçbir zaman hiçbir şeyin olmayacağına inandım. Ve bu andan sonra birden insanlara öfke duymayı bıraktım; onları neredeyse fark etmemeye başladım.[297]

Gülünç adam içinde yaşadığı gerçeklikten tam anlamıyla kopmuşken artık yolda yürürken çevresine olan kayıtsızlığı ile insanlara bile çarpma aşamasına gelmişken bir anda gerçekle yüzleşecektir. Onu bu gerçekle yüzleşmeye iten, hakikati bulmasına neden olan ise kendisini öldürmeye karar verdiği günün akşamı, karşısına çıkıp yardım isteyen küçük bir kız çocuğudur. Gülünç adam, küçük kızın çaresizliği karşısında bile kayıtsızlığını korur ve kızın tüm ısrarlarına rağmen onu dinlemeyerek kendinden uzaklaştırır. Küçük kız, karşı kaldırımda başka birinin yanına koşarken gülünç adam evine çıkar. Kendi tabiri ile "oda demeye bin şahit isteyen" küçük, oldukça az eşyası olan bir yerdir burası. Ancak Gülünç adamın kayıtsızlığı nesneler dünyasını da göremeyecek kadar ileri boyuttadır. Yan dairelerde yaşanan olayların seslerini bile duymamayı başarır. İçinde yaşadığı ancak radikal bir şekilde yabancılaştığı gerçeklik; onun için âdeta görünmez, işitilmez, dokunulmazdır. Bütün geceyi uyumadan geçiren gülünç adam, yaşamına

[297] Fyodor M. Dostoyevski, *Gülünç Adamın Düşü (Fantastik Bir Öykü,) Bir Yazarın Günlüğü,* Cilt II, S. 772.

son vermeyi kafasına koyar. Ancak onu bu durumdan alıkoyan, iki aydır beklettiği tabancanın tetiğini çekmemesini sağlayan şey, yabancılaşmış benliğinde hâlâ zayıf da olsa bir ışığın parlamasıdır. Nitekim dünyayı takmadığım halde acıyı hissedebiliyorum diyen gülünç adam, yaşamını sonlandırmaya karar verdiği anda, küçük kıza acıdığını duyumsar ve ölüm anında, her şeyi eskisinden daha çok boş vermesi gerekirken hissettiği acıma duygusunun anlamsızlığına öfkelenir. Bilincinde öyle sorular belirir ki ölümünü ertelemek zorunda kalır. O gece bir düş görür ve gördüğü düşün ona ifade ettiği duyguları şu sözlerle açıklar:

> Bunun sadece bir düş olduğunu söyleyip benimle dalga geçiyorlar. Bana gerçeği bildirdikten sonra düşmüş değilmiş, fark eder mi? Bir kere gerçeği görmüşseniz ve öğrenmişseniz, uyuyor olsanız da, yaşasanız da onun gerçek olduğunu ve başka da bir şey olmadığını bilirsiniz. Ee, düş olsun varsın! Öve öve bitiremediğiniz hayatı intiharımla söndürmek istemiştim, ama ah o düşüm, o düşüm! (…) Bana yüce, yepyeni, güçlü bir yaşamı bildirdi![298]

Gülünç adam, düşünde tabancayı gerçekte planladığının aksine başına değil kalbine dayayıp tetiğe dokunduğunu görür. Tetiği çekmesiyle, bir anda etrafını korkunç bir karanlık kaplar. Defnedildiği anı hisseder ve tabutta yalnız kaldığında ölümün tüm soğukluğunu duyumsar. Herkes gittikten sonra kapalı olan gözüne bir su damlasının düştüğünü hisseder ve beraberinde kurşunun girdiği yerden fiziksel bir acı duyar. Olanlara öfkelenir ve başına gelenlerin suçlusu olarak gördüğü yüce kudrete şöyle seslenir:

[298] Dostoyevski, *Gülünç Adamın Düşü*, s. 777.

> Sen kim olursan ol, eğer varsan ve şimdi olanlardan daha akla yatkın bir şeyler varsa, ne olur burada gerçekleşmesine izin ver! Eğer sen sonraki hayatın rezilliği ve saçmalığıyla o akılsız intiharım yüzünden benden öç almayı düşünüyorsan, bil ki çileci yalnızlığım milyonlarca yıl sürse de uğrayacağım en korkunç işkence, sessizce hissedeceğim o aşağılanmayla hiçbir zaman kıyaslanamaz![299]

Bu haykırıştan sonra mezar açılır ve karanlık, meçhul bir varlık onu çekip alır, kendisini bir boşlukta bulur. Koyu karanlık bir gecede, meçhul varlıkla hızla boşlukta ilerler, ancak sırf korkmadığını kanıtlamak için nereye gittiğine dair hiçbir soru sormaz. Gülünç adam yaşamına son verdiğinde bütünsel bir yok oluşa gideceğini düşünür, oysa şimdi ne olduğunu bilmediği canlı bir varlığın kollarındadır. Yolculuk bittiğinde, gülünç adam kendisini cennet gibi, güneşli harika bir günün göz alıcı parlaklığında, başka bir dünyada buluverir. Bu dünya, Stavrogin ve Versilov'un Antik dünyasından mekân olarak farklı, ancak mutlu, huzurlu tablosu ile aynıdır:

> Ah, her şey tıpkı dünyamızdaki gibiydi; ancak bir farkla, yüce, kutsal bir şölenle ve nihayet ulaşılmış bir utkuyla parlıyordu her yer, zümrüt yeşili dingin bir deniz usul usul kıyılara vuruyor, bilinçli bir sevdayla öpüyordu kıyıları. Renk renk çiçeklerle kaplı harika ağaçlar bütün ihtişamlarıyla dikiliyordu; gür yaprakları, huzur veren, kulağı okşayan hışırtılarla aşk sözcükleri fısıldıyormuş gibi beni selamladıklarına emindim. Çimenler parlak mis kokulu çiçeklerle ışıldıyordu. Kuşlar sürü halinde gökyüzünde uçuyor, hiç ürkmeden gelip gelip omzuma, kollarıma konuyor, sevimli, titreşen kanatlarıyla sevinç içinde bana dokunuyorlardı.

[299] Dostoyevski, *Gülünç Adamın Düşü (Fantastik Bir Öykü,)* s. 779.

> Ve sonunda bu gezegenin mutlu insanlarını gördüm ve tanıdım. … Güneş çocukları –kendi güneşlerinin çocukları– ah, ne kadar da güzeldiler! Bizim dünyamızda böylesi insan güzelliği hiç görmemiştim. Olsa olsa çocuklarımızda bebeklik çağında bu güzelliğin zayıf bir yansıması olabilirdi. Bu mutlu insanların gözleri parlak bir ışıkla yanıyordu. Yüzleri zekâyla, bir çeşit dinginliğe varmış bir bilinçle ışıyordu. Yüzlerinde şen bir anlatım vardı; konuşmalarında çocuksu bir sevinç çınlıyordu.[300]

Gülünç adam kendinden önceki kahramanların Antik altın çağ ideallerini, "*Bu dünya Âdem ve Havva'nın günahlarıyla kirlenmemişti; bu insanlar günah nedir bilmiyorlardı, tüm insanlığın mitlerine göre, Âdem ve Havva'nın yaşadığı cennet gibi bir yerde yaşıyorlardı, tek bir fark vardı: Bu dünyanın her tarafı cennetti*"[301] sözleriyle, Hristiyanlığın ilk günah öncesi altın çağ düşüncesi ile ilişkilendirir. Gülünç adamın buradaki yaşam ile içinde yaşadığı dünyadaki yaşamı karşılaştırması Dostoyevski'nin altın çağ idealine dair pek çok ayrıntıyı açığa çıkarır. Tatyana Kasatkina, bu öyküyü, Dostoyevski'nin insanlık tarihini baştan sona betimleyen eseri olarak tanımlar ve eseri kendi içinde rüya ve çerçeve olarak ikiye ayırır. Zamanın akışı da, bu iki parça biçimine uygun olarak, birbirine karşıt ilerler. Rüya bölümünde zaman; birlik ve uyum durumundan kıyamete doğru ilerlerken çerçeve bölümünde, kıyametten hakikate ulaşmaya doğru ilerler.[302] Cennet yaşamı ile karakterize olan altın çağı ifade eden birinci durumda, insanlar arasında bilim çok ileri düzeydedir. Ancak yeryüzünde hâkim olan bilimden farklı olarak, duygudan arınmış bir bilim değildir burada hâkim olan. Yeryüzündeki bilim, insanoğluna

300 *Ae.*, s. 781.
301 *Ae.*, s. 782.
302 Kasatkina, *Harakterologiya Dostoyevskogo*, s. 33.

hayatın ne olduğunu anlatmaya çalışmaktadır, oysa altın çağın çocukları nasıl yaşayacaklarını bilim olmadan da bilmektedirler. Böylece Dostoyevski burada, materyalist bilim anlayışının karşısına doğayla bütünlük içinde olan panteist bir bilim anlayışını koyar.

> Bana ağaçlarını gösteriyorlardı, onları seyrederken besledikleri sevginin yoğunluğuna anlam veremiyordum: Diğer canlı varlıkları kendileri gibi görüp, onlarla konuşuyorlardı. Bakın, onlarla konuştuklarını söylerken yanılmıyorum! Evet, onların dilini keşfetmişlerdi, onları anladıklarına emindim. Bütün doğaya –kendileriyle birlikte barış içinde yaşayan, onlara saldırmayan, sevgi gücüyle uysallaştırdıkları hayvanlara da– böyle bakıyorlardı. Yıldızları göstererek anlamadığım bir şeyler söylemişlerdi bana; ama inanıyordum, yıldızlarla salt düşüncede değil, canlı bir yolla iletişim kuruyorlardı.[303]

Bilimsel farklılık, altın çağın çocuklarının yaşamının her alanında hissedilir. Aşk, doğum, ölüm onlarda da vardır. Ancak tüm bunlara olan yaklaşımları, dünyadan çok farklıdır. Sevgi; karşılıksız bir sevgidir, çocuklar herkesin çocuğudur, kıskançlık, sürtüşme gibi duygulara tamamen yabancıdırlar. Ölüm; varoluş sürecinin doğal bir parçası olarak algılanmakta, ölümsüzlük inancına sahip oldukları için ölümü bir son olarak düşünmemektedirler. Nitekim Dostoyevski'ye göre yaşamın anlamı inanç, inancın özü ölümsüzlük inancıdır. Ölümsüzlük inancını kaybeden insan, varlığına o denli yabancılaşır ki intihar, onun yabancılaşmasının son durağı olur. Gülünç adamı intihara sürükleyen de aslında burada saklıdır. Ancak gülünç adam, bu cennet yaşamına dünyevi kötülüğü bulaştırır, onların ilk günahı

[303] Dostoyevski, *Gülünç Adamın Düşü (Fantastik Bir Öykü,)* s. 783.

olur ve yabancılaşmanın, düşmanlığın, yalnızlığın hâkim olduğu bir topluluk haline getirir altın çağın çocuklarını:

> İğrenç bir trişin gibi, bütün ülkelere bulaşan veba mikrobu gibi, daha önce mutlu ve günahsız olan bu gezegene mikrobumu bulaştırdım. Yalanı öğrendiler, sevdiler, çekiciliğini tattılar. Ah, başlangıçta masumca başlamıştı belki, şakayla, cilveyle, gönül oyunlarıyla, aslında belki mikropla, ne var ki bu yalan mikrobu yüreklerine girdi, çok hoşlandılar.[304]

Buradan itibaren gülünç adamının anlattığı tüm hikâye, Dostoyevski'nin insanlığın tarihsel gelişimine olan yaklaşımı olarak okunabilir. Yalanın, kötülüğün, savaşın, açlığın, yoksulluğun, sevgisizliğin, yabancılaşmanın olmadığı bütünsel bir yaşamın, sevgi, birlik ve beraberliğin hâkim olduğu altın çağ, bu bağlamda insanlığın ilk günah ile yozlaşmamış ilkel yaşamına gönderme yapar. İlk günahtan sonraki insanlık tarihi, âdeta yabancılaşmanın tarihidir. tanrısal doğalarına yabancılaşan insanlar kıskançlığı, acımasızlığı öğrenir, kısa sürede ilk kan dökülür ve savaşlar başlar. İnsanlar arasında kaybedilen birlik, doğa ile olan ilişkilerine de yansır:

> Ardından hızla kösnül duygular doğdu, bu tutku kıskançlığı, kıskançlık acımasızlığı doğurdu. (…) Ah, bilmiyorum, hatırlamıyorum, ama çok geçmeden ilk kan döküldü: Şaşırdılar, dehşete düştüler; birbirlerinden ayrıldılar, koptular. Birbirlerine düşman birlikler oluştu. Yüze vurmalar, sitemler başladı. Utancı öğrendiler ve bunu erdem olarak yücelttiler. Onur kavramı ortaya çıktı, her birlik kendi sancağını dalgalandırdı. Hayvanlara eziyet etmeye başladılar; bir arada yaşadıkları hayvanlar dağlara ormanlara kaçtılar, vahşileştiler, onlara

[304] Dostoyevski, *Gülünç Adamın Düşü (Fantastik Bir Öykü)* s. 786.

> düşman oldular. Aralarında çıkar mücadeleleri, sen-ben kavgası başladı. Farklı dillerde konuşmaya başladılar. Acıyı tattılar, tutkuyla bağlandılar, acı çekmek için yanıp tutuştular ve gerçeğe sadece acıyla varılabileceğini söyleyip durdular.[305]

Yabancılaşmanın, başka bir ifade ile ilk günahtan sonraki insanlık tarihinin üçüncü aşamasını medeniyet çağı oluşturur. Medeniyet çağında, kötülük ve zorbalığın karşısında insanlıktan söz edilmeye başlanır. Yitirilen birliğin bir sonucu olan suç, adalet isteğini, bu istek de yasaların gelişmesini gerektirir. Bilim, insanoğluna hakikat arayışında yegâne kaynak haline gelir. Nitekim gülünç adam, insanlığın bilimi nasıl kurtuluş aracı olarak gördüğünü şu sözlerle anlatır:

> Tamam, biz kötü, yalancı, adaletsiz olalım, bunun bilincindeyiz ve bunun için gözyaşları döküyoruz, korkunç acılar çekiyoruz, bizleri yargılayacak olan ve kim olduğunu bilmediğimiz o bağışlayıcı 'Yargıçtan' belki de daha çok biz kendimize işkence edip cezalandırıyoruz. Ama bizim bilimimiz var, onun sayesinde yeniden gerçeği arayıp bulacağız, ama bilinçli olarak. Bilim duygudan daha yücedir, yaşam bilinci hayatın üstündedir. Bilim bize bilgeliği verecek, bilgelik yasaları ortaya çıkaracak. Mutluluk yasaları bilimin de mutluluğun da üstündedir.[306]

Gülünç adama göre kurtuluşun yegâne kaynağı olarak bilimi gören insanlar, sonunda sadece kendilerini sevmeye başlarlar ve bu tür bir bilincin başka türlü davranmasını beklemek de zaten doğru olmayacaktır. Gülünç adam sabah uyandığında masanın üzerinde duran tabanca artık ona hiçbir şey ifade etmez, ölümü değil; yaşamayı, yaşamak ve gerçeği yaymayı,

---

305 *Ae.*, s. 786-87.

306 Dostoyevski, *Gülünç Adamın Düşü (Fantastik Bir Öykü)* s. 787.

tüm yaşamı boyunca insanlara yol göstermeyi ister. Küçük kızı arayıp bulur ve son sözleri "*Yürüyeceğim, yürüyeceğim*!" olur. Dostoyevski'nin rüya ve yolculuk alarak ütopik edebiyatta kullanılan iki yöntemi birleştirdiği ve böylece biçimsel olarak da farklılık yarattığı *Gülünç Adam'ın Düşü* adlı eseri, biçimsel farklılığının yanı sıra sosyo-felsefi anlamı bakımından da modern çağ ütopyalarından farklıdır. Medeniyete, teknolojiye, bilimsel, teknolojik ilerleme ve aydınlanma ideallerine farklı bir persfektiften yer verilen bu eserde, Hristiyan sevgi, ahlak, fedakârlık ve sorumluluk ilkelerine dayalı bir altın çağ ütopyası sunulur. Leonid Grossman'a göre Dostoyevski'nin *Gülünç Adamın Düşü* adlı eseri, onun ütopik sosyalistlere, evrensel mutluluk teorisyenlerine yönelik eleştirilerinin en son biçimidir. Bu eser, zararlı bir ütopya olarak, ölümcül bir hayal olarak sosyalizmin yadsınmasıdır.[307] Dostoyevski, *Gülünç Adamın Düşü*'nde sanatsal olarak ifade ettiği insanlık tarihinin gelişimi ve altın çağ idealini, 1864 yılında kaleme aldığı *Hristiyanlık ve Sosyalizm* (Hristiyanstvo i sostsializm) başlıklı yayımlanmamış yazısında da açıklar. Dostoyevski, tıpkı *Gülünç Adamın Düşü*'nde olduğu gibi insanlık tarihini ilkel birlik dönemi, medeniyet dönemi ve gerçek Hristiyan kardeşliği dönemi olarak ayırır. Yazarın bu yazısında kaleme aldığı düşüncelerinden de yola çıkarak, gülünç adamın bulduğu hakikatin İsa hakikati olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim araştırmacı N.Budanova da, öyküde İsa'ya doğrudan yer verilmemesine karşın alt metin olarak daima yer aldığını ve hakikat sözcüğünün İsa'yı simgelediğini ileri sürer.[308]

Sonuç olarak Dostoyevski kahramanlarının altın çağ ideali yolculuğunun sonu olan *Gülünç Adamın Düşü*, yazarın

[307] Leonid Grossman, *Dostoyevski-Reakstioner Dostoyevski i pravitelsvenniye krugi 1870-h godov Pisma konservatorov k Dostoyevskomu,* Moskva, Common place, 2015, s. 31.

[308] N.F. Budanova, "*Ştobıy ni umirali velikaya mıysl (Son smeşnogo çeloveka)", Dostoyevski. Materialıy i issledovaniya*, Tom XXI, S. Petersburg, 2016, s. 81-91.

bu ideale olan yaklaşımını anlamlandırmamız bakımından oldukça önemlidir. Altın çağ idealinin ilk örneği olarak ele aldığımız Varenka'nın çocukluğu ve *Ezilmiş ve Aşağılanmışlar*'ın kahramanlarının mutlu yaşamını simgeleyen İhmenevka çiftliğinden farklı olarak *Ecinliler*'de Stavrogin'in itiraflarında ilk olarak karşılaştığımız altın çağ ideali mekân olarak Yunan takımadalarında bir yeri, zamansal olarak dünyevi zamandan farklı, anlaşılmayan bir zaman dilimine gönderme yapar. Stavrogin'in düşündeki altın çağ yaşamında, kahraman bağlamında mutluluğa hüzün de eşlik eder. Stavrogin, kendisini insanlığın altın çağının içinde görürken onların geleceklerini bilmenin hüznünü duyar ve altın çağı gerçekleşmeyecek bir hayal olarak görür. İnancını yitirmiş, bütünsel bir yabancılaşmanın hâkimiyeti altındaki Stavrogin için bu duygu kaçınılmazdır. Yaşamını anlamlandıracak değerlerden yoksun, tüm değerlere yabancılaşmış, yetmişli yıllar Rusya'sının ecinliler aşamasındaki bir kahraman için altın çağ; insanlığın yüzyıllardır uğruna savaş verdiği ancak en gerçekleşmeyecek hayalidir. Stavrogin'den sonra altın çağ düşünü gören Versilov da benzer düşüncelere kapılır. Ancak iki kahramanı birbirinden ayıran önemli bir fark vardır. Versilov yetmişli yılların ecinlilerinden değil; kırklı yıllar Batıcılarındandır. Yüzü ve ruhu Batıya dönük olan Versilov, Batı'nın tarihsel gelişimi ile özdeşleştirdiği altın çağ idealini Batı'nın içine düştüğü kriz dönemi ile ilişkilendirerek altın çağı gerçekleşmeyecek bir hayal olarak görür. Gülünç adamı ise kendinden önceki örneklerinden ayıran farklı özellikleri vardır. İlk olarak, gülünç adam diğerlerinden farklı olarak, doğuştan yabancılaşmış biridir. Ancak doğuştan sahip olduğu yabancılaşma duygusu, toplumsal düzlemde buluştuğunda, onu diğer kahramanlarla birleştirir. Tıpkı diğer kahramanlar gibi gülünç adam da içinde yaşadığı gerçeklikte yaşamına anlam verecek bir değerden yoksundur ve bir boşluk, hiçlik duygusunun içinde yaşamına son vermeye karar vermiştir. Gülünç adam kafasına bir kurşun sıkmak

üzere iken daldığı uykuda altın çağ düşünü görür. Ancak düşte tabuttan çıkarılırken başından değil de kalbinden vurulduğunu görür. Kanımızca eserin tüm ana temasını bu simgesel detayda saklıdır. Yaşamı anlamlandırmada, kalbi, aklın üstüne yerleştiren Dostoyevski'nin böylece iyilik ve kötülüğün, cennet ve cehennemin insan yüreğinde olduğunu vurguladığını söylemek mümkündür. Nitekim kalbinden vurulan gülünç adam, düşten uyandığında ölmeden hemen önce bacaklarına sarılıp yardım dileyen küçük kızı anımsar ve öykünün sonunda hakikati bulduğunu, peşinden gideceğini söyler. Böylece diğer kahramanlardan farklı olarak, altın çağ gerçekleşmeyecek bir hayal olmaktan çıkar. Gülünç adamın bulduğu hakikat, kurtuluşun simgesi olan İsa'nın sevgi hakikatidir. Nitekim gülünç adamın düşüyle tarihselleşen insanlık tarihi, ilk günah ile yozlaşan, tanrısal özüne yabancılaşan insanlığın kurtuluşu başka yerlerde aramalarının, hakikati, İsa'yı unutmuş olmalarının tarihidir. İsa, Dostoyevski için insanlığın ezeli ve edebî ideali, sevginin, içtenliğin, yüceliğin timsali, insanlığın erişmesi gereken sırdır. Araştırmacı Kovaç da Dostoyevski'nin *Gülünç Adamın Düşü*'nde ele aldığı altın çağ idealini, yazarın insana ve yeryüzünde kurulacak mutlu bir yaşama duyduğu inancın simgesi olarak değerlendirir. Araştırmacıya göre ideal yaşama giden yolda içinde yaşanılan zamanda hâkim olan kayıtsızlık, yabancılaşma, umutsuzluk gibi sorunları aşmayı sağlayacak tek güç Hristiyan sevgi gücüdür.[309] Nitekim Dostoyevski *Bir Yazarın Günlüğü*'nde 1876 yılında kaleme aldığı "Altın Çağ Ceptedir" başlıklı yazısında, katıldığı bir çocuk balosundaki insanları âdeta yitirilmiş cennetin çocukları olarak görür ve hakikati buldukları bir altın çağı hayal eder:

> Ne olurdu? diye bir an düşündüm, eğer bu sevimli, saygıdeğer konuklar bir anlık da olsa, içten ve alçakgönüllü olmayı istese-

[309] Kovaç, *age.,* s. 198.

> lerdi, bu boğucu salon neye benzerdi acaba? Ne olurdu, her biri bütün sırrı birden öğrenmiş olsaydı? Her biri, içinde ne kadar çok dürüstlüğün, içtenliğin, örtüsüz bir neşenin, temizliğin, gönül yüceliğinin, iyi niyetliliğin, zekânın olduğunu anlasaydı birden, ne olurdu? Hem de ne zekâ; hepsinde, kesinlikle hepsinde var olan ince, sokulgan, keskin zekâ! Evet, beyler, bunlar var, ama içinizden hiçbirinizin bundan haberi yok![310]

Bu doğrultuda Dostoyevski için altın çağın İsa ile simgeleşen, yabancılaşmanın ortadan kalktığı, iyilik, içtenlik ve sevgiyle karakterize olan ve geçmişte, gelecekte değil; bugün ve her yerde insanda saklı olan bir ideal olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim altın çağ düşü gören tüm Dostoyevski kahramanlarının ortak özelliği; önce kendilerine, sonra da içinde yaşadıkları dünyaya ve çevrelerindeki insanlara yabancılaşmış, sevgi ve birlik duygusunu yitirmiş, köklerinden, kendi kültür değerlerinden kopmuş olmalarıdır. Bu yabancılaşma durumlarının gerçek nedeni ise hakiki ideali unutmuş olmaları böylece yaşamla gerçek bir ilişkiye giremiyor olmalarıdır. Altın çağ düşleri de aslında yabancılaşmış kahramanların bu duygudan rüya aracılığıyla kurtulma çabalarını ifade eder. Ancak düş sona erip de, gerçek yaşamla yeniden yüzleştiklerinde yabancılaşma sorunlarının öznelerine bir geri dönüş görülür. Stavrogin hakikati kaybetmesinin simgesi olan Matryoşa'nın görüntüsü ile baş başa kalır. Versilov yaşamının son perdesinin kapandığını söyler ve hakikat arayışında rotasını değiştirir. Gülünç adam ise hepsinden bir adım öteye giderek eyleme geçer ve yabancılaşmasının simgesi olan küçük kızı bulur ve bulduğu hakikati tüm insanlığa yayma misyonunu edinir.

---

310 Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü* I, s. 191.

10. SONSÖZ: DOSTOYEVSKİ'NİN YABANCILAŞMAYA KARŞI EVRENSEL TOPLUM İDEALİ

"Ecinliler Çağına Giriş" başlığında açıkladığımız üzere Dostoyevski'nin gözünde Rusya, 1870'lı yıllardan itibaren artık yeni bir çağın eşiğindedir. Dostoyevski için bu yeniçağa girişi belirleyen temel etken ise temelleri Petro döneminde atılan ve 40'lı yıllardan itibaren Rus düşüncesinde hâkim olan Batıcı eğilimin, 70'li yıllar Rusya'sında geldiği noktadır. Batı'nın aydınlanma, bilimsel ve teknik ilerleme, rasyonalizm temellerinde gelişen Rus düşüncesinin toplumsal-politik yaşama yansıması, 60'lı yıllarda açıkça devrim çağrısında bulunan yeni insanlardır. Bu yeni insanların, 70'li yıllardaki görünümü, amaçlara ulaşmak için her türlü aracı mubah gören, her türlü ahlaki değeri reddeden, ulusal değerleri ile bütün bağlarını koparmış, bütünsel bir inançsızlık içinde Tanrı'ya ve tanrısal doğalarına yabancılaşmış insanlar; ecinlilerdir. 70'li yıllardan itibaren içinde yaşanılan dönem, sadece Dostoyevski için değil; bir bütün olarak Rus aydınları için karamsarlıkla betimlenir. 70'li yıllarda toplumsal değişim düşüncesinin öncülüğünü yapan halkçı hareketin çöküşü, ülkenin sosyo-ekonomik koşullarından kaynaklanan sorunlar, işçi sınıfının oluşmasına bağlı olarak artan hoşnutsuzluklar, 19. yüzyıl sonu Rus toplumsal ve siyasal yaşamında oldukça karamsar bir atmosferin oluşmasına yol açar. 19. yüzyılın sonunda, insanların bilincinde sadece bir çağın bitişine değil; aynı zamanda dünyanın sonunun geldiğine dair düşünceler de yer etmeye başlar. Viktorya Apreleva, Yaroslav Şirmanov gibi araştırmacılara göre, bu dönemde yalnızlık, dünyadan yabancılaşma; evrensel uyumun kaybedilmesinin sonuçları olarak algılanır ve bu durumdan herhangi bir çıkış yolunun olmadığı duygusu hâkim olur. Böylece yalnızlık duygusu ile beraber derin bir keder, acı ve sıkıntı

duygusu insanlara eşlik eder.[311] Çağdaş araştırmacılardan Andrey Alekseyev, bu dönemde hâkim olan toplumsal karmaşayı, kilisenin ve dinin toplumsal yapıdaki rolünün azalması ile ilişkilendirerek açıklar:

> Rus toplumunun içine düştüğü manevi ahlaki krizin temel dışsal nedenleri; egemenliğin ve toplumun kiliseye olan yaklaşımındaki değişim, manevi eğitim oranındaki düşüş, kilisenin otoritesini kaybetmesidir. Bu krizin içsel nedenleri ise toplumun tüm katmanlarında dinî kayıtsızlığın yaygınlaşmasının toplumun manevi ve ahlaki yaşamını kısırlaştırması, böylece devlet, toplum ve bireylerin manevi ahlaki ilke ve değerlerden uzaklaşmasıdır.[312]

Araştırmacı Vladimir Akulinin de, Alekseyev ile benzer bir düşünce öne sürerek, hem Rusya'da hem de dünyada, 19. yüzyılın başından itibaren önce yavaş yavaş daha sonra ise oldukça hızlı bir biçimde dinî düşüncede bir düşüş yaşandığının altını çizer. Araştırmacı, bu durumun başlıca nedeni olarak ise bilimsel bilginin güçlü ilerleyişi ve toplumsal düşüncede etkili olan dünyevi felsefenin etkisi karşısında resmî kilisenin yetersiz kalması olduğunu belirtir.[313] Bu bağlamda 19. yüzyılın sonunda Rus toplumunda ortaya çıkan krizin sebeplerinden biri, kilisenin, devlet ve toplum yaşamındaki yeri ve rolünde yaşanan değişimdir. Kilisenin otoritesini kaybettiği toplumda, inançsızlık giderek artan bir olgu halini alır. Bu sürece giden yolda, 60'lı yıllar Rus düşünürleri önemli bir rol oynar. İnsanın

---

311 Viktoriya Aleksandrovna Apreleva, Yaroslav İgoreviç Şirmanov, *Filosofiya L. Şestova kak bogoiskatelstvo,* Çelyabinsk, Nauçnoye izdatelstvo, 2012, s. 19.

312 Andrey Vladimiroviç Alekseyev, *Duhovno-nravstvennoye sostoyaniye Russkogo obşestva kontsa XIX-naçala XX vekov: istoriko-konfessionalnıy vzglad,* Moskva, İzd. Moskovski gos. Gumanitarnıy universitet, 2008, s. 12.

313 Vladimir Akulinin, *Filosofiya vseyedinstva ot V.S. Solovyova k P.A. Florenskomu,* Novosibirsk, Nauka, 1990, s. 9.

ve içinde yaşadığı dünyanın anlamlandırılmasında materyalist bir bakış açısını benimseyen 60'lı yıllar düşünürleri, yüzyıllardır gelecekteki cennet vaadi umuduyla yaşayan insanlara, dünyevi cennet yaşamının rasyonel insanla kurulabileceği düşüncesini aşılarlar. Turgenyev'in 1878 yılında kaleme aldığı *Eşik* (Porog) adlı nesir şiiri, 60'lı yıllar Rus düşüncesinin bireye olan etkisini yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Çernişevski'nin yeni insan ideallerini betimlediği *Ne Yapmalı?* adlı eserinin yayımlanmasından 15 yıl sonra yayımlanan bu şiirde, Turgenyev, Rahmetov imgesinde topluma tanıtılan yeni, özel insan idealinin pek çok insanın yaşantısına sızdığını gösterir. Eserde kendini devrime adamaya karar vermiş genç bir kız eşikte durur. Devrimi deneyimlemiş ve kızı nelerin beklediğini bilen gizli bir ses, "*Seni nelerin beklediğini biliyor musun? Soğuk, açlık, nefret, alay, tiksinti, acı, hapis, hastalık ve ölümün ta kendisi*?" sözleriyle ona hazır olup olmadığını sorar. Geleceğin devrimcisi biliyorum diye cevaplar. Amaçları uğruna her türlü yola başvurmaya, bütünsel bir yabancılaşmaya hazırdır. "*Peki, suç işlemeye hazır mısın*?" diye soran gizemli sese, "*evet suç işlemeye bile hazırım*"[314] diye cevap verir devrimci kız ve amaçlarına ulaşmak için gençliğini feda etmek ve kan dökmek zorunda kalmasına rağmen eşikten atlar.

Bu doğrultuda tüm 19. yüzyıl boyunca, yabancılaşma olgusuna çözüm olarak geliştirilen düşünceleri, toplumsal ideal bağlamında iki kategoride toplamak mümkündür: Dünyevi cennet idealine dayanan, yüzyılın ikinci yarısında sosyalist düşünce ile karakterize olan teoriler ve dinî teoriler. Nitekim 19. yüzyılın sonunda, bu karmaşık, karamsar ortamda, Rus aydınlarının ve Rus halkının karşısında yine, halkçılığının yıkıntılarından doğan Rus marksizmi ve din felsefesi olmak üzere iki seçenek yer alır. 19. yüzyılın sonunda sosyalist teo-

[314] İvan Turgenyev, *Porog,* (Çevrimiçi) http://rvb.ru/turgenev/01text/vol_10/02senilia/0237.htm, 14 Ekim 2017.; Geller, *age.,* s. 21.

riler, Turgenyev'in şiirinde ele alındığı gibi eşikten atlamaya hazır olan Rus gençliği ile ifade bulurken, ikinci bir seçenek, yeryüzünde kurulacak ideal toplumsal düzeni inançla özdeşleştiren, inanç aracılığıyla, ahlak ilkeleri temelinde ideal bir düzen yaratmaya dayanan din felsefesidir. Bu düşüncenin başlıca temsilcileri ise Vladimir Solovyov[315] ve Dostoyevski'dir.[316] Dostoyevski'nin yabancılaşmış toplumsal yapı ve bireyin karşısına çıkardığı ideal toplumsal yaşam anlayışı; bireysel, toplumsal, ahlaki, dinî olmak üzere pek çok temele dayanır. Ancak tüm bu temellerin kökeninde yatan öge ise din ve inançtır. Bu bağlamda Dostoyevski'nin ideal toplumuna giden yolun ilk basamağını Ortodoksluk oluşturur. Başka bir ifade ile Dostoyevski, insanlığın içinde bulunduğu yabancılaşmış toplum yapısını dinî bakış açısıyla ele alır ve hem insanlık tarihinin hem de dinî düşüncenin tarihsel olarak gelişim serü-

---

315 Vladimir Sergeyeviç Solovyov, 1853 yılında ünlü Rus tarihçi Sergey Mihayloviç Solovyov'in oğlu olarak dünyaya gelir. Solovyov 60'lı yıllar Rusya'sının ruhuna uygun olarak ilk gençlik yıllarında materyalizm ve nihilizm öğretilerinden etkilenir. Bu öğretilerin etkisi ile 1869 yılında Moskova üniversitesinde doğa bilimleri fakültesine başlayan Solovyov, materyalist dünya görüşünün çökmesi sonucu ruhsal bir kriz geçirir ve Dil-Tarih Fakültesine geçer. 1874 yılında *Batı Felsefesindeki Bunalım: Pozitivistlere Karşı Çıkış (Krizis zapadnpoy filosofii (protiv pozitivizma)* başlıklı tezini savunan Solovyov, Moskova Üniversitesi felsefe kürsüsünde ders vermeye başlar. Solovyov, Moskova üniversitesi felsefe kürsüsündeki görevinden 1881 yılında halka açık derslerinden birinde Çar III. Aleksandr'dan, II. Aleksandr'a suikast düzenleyenleri affetmesini talep eden konuşması yüzünden atılır. Bundan sonraki yaşamı boyunca özgür bir düşünür olarak yaşar. Bkz. V.F. Martsinkovski, *V.S. Solovyov i evangeliye,* Moskva, izdatelstvo svet na vostoke, 1973, S. 11.

316 Dostoyevski ve Solovyov'in ilk karşılaşması 1873 yılına rastlar. Bu dönemde ünlü bir yazar olan Dostoyevski henüz daha yirmi yaşında olan Solovyov'den çok etkilenir. Dostoyevski Solovyov'de bir taraftan İsa'nın diğer tarafta gençlik dönemi arkadaşı Şidlovski'nin yüzünü görmektedir. İkili arasında 1873 yılında başlayan dostluk Solovyov'in yurtdışına gitmesi ile kesintiye uğrasa da 1877 yılında dönüşü ile yeniden başlar. Solovyov, 1878 yılı başında *Çteniye o bogoçeloveçest'va* başlığı altında bir konferans serisi vermeye başlar. Dostoyevski bu konuşmalarının hiç birini kaçırmaz, Solovyov'in daimi dinleyici olarak tüm toplantılara katılır. 1878 yılının Mayıs ayında Dostoyevski oğlu Alyoşa'yı kaybeder. Eşi Anna Grigoryevna Dostoyevski'yi acısını hafifletmek için Optina Pustın manastırına gitmeye ikna eder. Sıklaşan sara nöbetleri dolayısıyla bu seyahatte Dostoyevski'ye Solovyov eşlik eder. Bkz. Sergey Aleksandroviç Levitski, *Svoboda i otvetstvennost, "Osnovıy organiçeskogo mirovozzreniya" Stati o solidarizme,* Moskva, İzd. Posev, 2003, s. 327-328.

veni ile özdeşleştirerek açıklar. Dostoyevski, insanlık tarihini ataerkil dönem, medeniyet dönemi ve insanlığın son dönemini oluşturacak olan hakiki Hristiyanlık dönemi olarak üç döneme ayırır. Ataerkil dönem, henüz daha birey bilincinin oluşmadığı, yaşamın doğrudan, olduğu gibi ve sorgulanmadan yaşandığı dönemdir. Japon araştırmacı Kennoske Nakamura, Dostoyevski düşüncesinde bu dönemin, insanlığın mutlu çocukluk dönemini ifade ettiğini belirtir.[317] İnsanlığın tarihsel gelişim sürecinin ikinci aşaması olan medeniyet dönemi, Dostoyevski'ye göre hakikate, Hristiyanlık çağına geçiş dönemidir. Bu bağlamda Dostoyevski'nin dünya görüşü ve tarih anlayışı çerçevesinde yabancılaşmanın tarihini de üç dönemle bağlantılı olarak ele almak gerekirse Dostoyevski düşüncesinde yabancılaşmanın toplumsal, tarihsel anlamda medeniyet dönemine içkin ve Hristiyanlık dönemi ile son bulacak bir olgu olduğunu söylemek mümkündür. Bu yabancılaşmış toplumda, insanları yabancılaşmaya sürükleyen ise çalışmamızın daha önceki başlıklarında ele aldığımız üzere medeniyet dönemini karakterize eden rasyonalizm, materyalizm, bilimsel ve teknik gelişmeye duyulan sarsılmaz inanç ve bu süreçlerin bir sonucu olarak inancın insan yaşamındaki rolünün azalması, Tanrı'nın ve İsa hakikatinin unutulmasıdır.

Dostoyevski, medeniyet tarihini değerlendirirken toplumsal-politik düşünceler ile dinî düşünceleri eş değer düzlemde ele alır. Ancak Dostoyevski'nin yabancılaşmaya olan yaklaşımı göz önünde tutulduğunda, toplumsal-politik düşünceler ve dinlere yönelik eleştirisinden önce, bir bütün olarak medeniyet çağını tanımlayan Rönesans çağından itibaren Avrupa'nın parolası haline gelen bilimsel, rasyonel düşünceye olan yaklaşımını ele almak gerekmektedir. Hem Batı'da hem de Rusya'da aydınlanmacı düşünürler, aydınlanmaya dayalı bilimsel ve ras-

317 Kennoske Nakamura, *Çustvo jizni i smerti u Dostoyevskogo*, s. 283.

yonel düşüncenin gelişmesi ile toplumsal sorunların çözülmesini, insanlığın olumlu anlamda gelişip ilerlemesi ile eş değer görürler. Yabancılaşma bağlamında aydınlanmacı düşünceyi ele aldığımızda ise bu düşünce geleneğinin yabancılaşmayı, insanın dinî değerlerle yozlaştırılması, insan olarak hiçe sayılması gibi temeller üzerinden açıkladığı ve dinî düşüncenin yerine geçecek bilimsel düşünce ile insanın bir bütün olarak kendini ifade edebileceği ve yabancılaşma sorununu aşacağı düşüncesini savunduğu görülmektedir. Dostoyevski ise genel olarak Batıcı, aydınlanmacı düşünürlerin Rusya'nın öncelikli olarak ekonomik ve toplumsal bağlamda Avrupa medeniyet seviyesine ulaşması gerektiği konusundaki ortak görüşlerine katılmaz. Ona göre ekonomik temeller ve ahlaki temeller birbiri ile karşılaştırılamayacak ölçüde farklı değerlerdir. Bu bağlamda Dostoyevski, bilimsel gelişme ve rasyonalizm üzerine kurulu bir toplumsal düzen idealini, bütünsel bir yabancılaşmanın mekânı olarak görür. Ona göre, tamamen bilimsel gelişme ve rasyonalizme dayalı düzende insanlar başlangıçta büyük bir coşkuya kapılacaklar ancak kısa bir süre sonra, "*hayatlarının, ruh özgürlüklerinin, irade ve kişiliklerinin olmadığını, birinin ansızın çok şeylerini alıp götürdüğünü; insan imgesinin kaybolduğunu, bir köleye*"[318] dönüştüklerinin bilincine varacaklardır. Dostoyevski, bilimsel gelişmeye dayalı toplumsal düzeni, "*ekmeğe dönüşen taşlar*" sözcüğü ile sembolleştirir. Daha sonra üzerinde duracağımız üzere bu sembol, İsa'nın çölde sınanması sırasında yeryüzü nimetleri ile göksel nimetler arasındaki seçimini vurgular. Dostoyevski'ye göre, "*ekmeğe dönüşen taşların*" insanlık için anlamı; eylemsizlik, boşluk, sevgisizlik, intihar ve yok oluştur. Ancak Dostoyevski, bu bütünsel yabancılaşma ve anlamsızlık toplumunda, insanların eylemsizlik ve boş durmakla mutlu olamayacaklarını, insani

[318] Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü*, s. 220.

değer olarak sevgi ve paylaşma özelliklerini kaybettikten sonra, yalnızlığın anlamsızlığını anlayacaklarını düşünür. Ancak bu süreç kitlesel ölümlerle sonuçlanacak, sadece sağ kalabilenler "*yalnız ekmekle yaşanmaz*"[319] diye haykıracaklardır. Dostoyevski, bilimsel düşüncenin öncülüğünü yapan Avrupa'nın toplumsal temellerinin, bir bütün olarak sallantıda olduğunu düşünür ve her ne pahasına olursa olsun bu toplumsal yapının ulaşılması gereken bir hedef olarak halka sunulmasına şu sözlerle karşı çıkar:

> Avrupa'da (onca hazinenin yığıldığı o Avrupa'da) bütün Avrupa milletlerinin toplum temelleri baştan aşağı sallantıda. Belki yarın çöküp gidecek, ardında tek bir iz bırakmayacak; yerine yepyeni, öncekine hiç de benzemeyen bir başka yapı dikilecek. Avrupa'nın toplayıp kilerine yığdığı bütün zenginlikler bir araya gelse Avrupa'yı çöküntüden kurtaramayacak, çünkü «bir göz açıp kapayana kadar bütün zenginlikler de yerle bir olacak». İşte bu irin tutmuş, kokuşmuş toplum düzeni her ne pahasına olursa olsun ulaşılması gereken bir hedef olarak halka sunuluyor. Önce oraya ulaş, diyorlar, ondan sonra Avrupa'nın kulağına kendi gerçeğini fısıldayabilirsin! Biz diyoruz ki, bugünkü ekonomik yoksulluğumuz içinde, hatta bundan da feci yoksulluklar pençesinde bile sevgi temeline dayanan bir evrensel kardeşlik kavramını benimsemek, el üstünde tutmak mümkündür.[320]

Dostoyevski, bilimsel gelişme ve aydınlanma ideali ile sosyalist düşünceleri bir bütün olarak özdeşleştirir, daha doğru bir ifade ile ilerlemeci bir çizgide sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alır. Nitekim Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü*'nde "Toprak ve Çocuklar" başlıklı yazısında Avrupa'nın tarihsel gelişim

[319] Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü*, s. 221.
[320] Dostoyevski, *Puşkin Konuşması,* s. 20.

sürecini Orta Çağ'dan itibaren ele alırken, Avrupa'yı bekleyen üçüncü evrenin yenilenmiş insan olduğunu söyler ve kurtuluş ile yitirilen cennetin elde edilmesini özdeşleştirir.

> Önce şatolar kuruldu, şatoların yakınlarında da toprak damlar. Şatolar baronların, toprak damlar ise vasallarındı. Sonra, çevrelenmiş kentlerde acızık da olsa yavaş yavaş burjuvalar ortaya çıkmaya başladı. Zamanla şatolar ömrünü tamamladı ve yüzyılımızın sonuna doğru kral sarayları ve başkentleriyle, saray gibi otelleriyle büyük kentler kuruldu. Çağımızda müthiş bir devrim oldu, burjuvazinin zaferi ile sonuçlandı. Burjuvazi ile birlikte insanoğlunun düşünde bile göremeyeceği koca kentler inşa edildi. 19. yüzyılda yükselen bu kentleri geçmişte görmemiz asla mümkün değildir. Kristal sarayları, dünya sergileri, dünya otelleri, bankaları, bütçeleri, kirlenmiş ırmakları, (…) Çeşit çeşit şirketleri, çevresinde de fabrikaları ve atölyeleriyle kurulan koca bir kentti bu. Şimdi üçüncü evre bekleniyor: burjuvazi işlevini sona erdirecek ve yerini bu kez yenilenmiş insan alacak. İnsan, toprağı komünlere bölecek ve bahçede yaşamaya başlayacak.[321]

Dostoyevski tarihsel gelişim sürecini; şatolar, kentler ve bahçe ile sembolleştirirken, üçüncü evre olan bahçe evresi ile yitirilen cennetin dünyevi yaşamda yeniden kazanılmasını ifade eder. Bu dünyevi cennet, sosyalizmin cennetidir. Oysa Dostoyevski, ideal yaşamın sırrının burada değil insanın ahlaki olarak yenilenmesinde saklı olduğunu düşünür:

> Sosyalistler insanı yeniden yaratmak, onu özgür kılmak tanrı ve aile gibi inanç ve kurumlardan kurtarmak istiyorlar. Onlara göre ekonomik yaşamı zora dayalı bir biçimde

[321] Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 474-475.

> değiştirmek ile bu amaca ulaşmak mümkündür. Ancak insan dışsal nedenlerle değişmez, ancak ahlaki nedenlere bağlı olarak değişebilir.[322]

Dostoyevski, insanlık tarihini ataerkil, medeniyet ve Hristiyanlık dönemi olarak ayırırken, tarihsel süreç içinde yabancılaşmanın tarihi olarak gördüğü medeniyet döneminde insanlığın önünde üç düşüncenin durduğunu belirtir ve medeniyet dönemiyle üç dinî düşünceyi karşılaştırarak açıklar. Dostoyevski'nin *Bir Yazarın Günlüğü*'nde "Üç Düşünce" (Tri ideya) başlıklı yazısında kaleme aldığı düşünceleri, yazarın dinî anlamda yabancılaşma ve yabancılaşmadan kurtuluş düşüncelerinin de özünü oluşturur. Bu düşünce, aynı zamanda 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren yabancılaşma sorununun, Batı Avrupa medeniyeti karşısında Rusya'nın konumu çerçevesinde ele alınma sürecine verilen bir cevap niteliği de taşımaktadır. Dostoyevski'ye göre insanlığın önünde duran ilk düşünce, Katolik düşüncedir. Dostoyevski, Roma Katolikliğinin gerektiği zaman dünyevi egemenlik uğruna hiç tereddüt etmeden İsa'ya bile ihanet etmekten çekinmediğini düşünür. Ona göre Katoliklik, "*Papanın dünyevi egemenliği olmadan Hristiyanlık ayakta kalamaz*" düşüncesini ortaya atmakla, "*Gücümün tümünü sana vereyim, bana boyun eğ*" diyen şeytanın üçüncü günahına ve yeryüzü egemenliğine kapılmış yeni bir İsa'yı ilan etmiştir.[323] Bu bağlamda Katolik düşünce, Hristiyan değerlerin özünü yozlaştırarak dinsel bir yabancılaşma süreci başlatmış, bu dinsel yabancılaşmayı, ona karşıt olarak gelişen sosyalist öğretiler devralarak, maddeci bir zorbalıkla biçimini değiştirmişlerdir. Nitekim Dostoyevski, Katolik düşünceyi ilk olarak insanlık tarihinde büyük dönüşümlere neden olan

---

322 Dostoyevski, *Neizdannıy Dostoyevski zapisnıye knijki i tetradi 1860-1881,* Literaturnaya nasledtsvo Tom 83, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1971, s. 180.

323 Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 290.

Fransız sosyalizm düşüncesi çerçevesinde ele alır. Bu düşünce, insanları ve ulusları bezdirerek, Katolik dini ve onun Tanrı'sı olmadan yaşamaya sürüklemiş ve bu sürecin bir sonucu olarak Katolik ideolojisine karşı bir protesto biçiminde Fransız sosyalizmi doğmuştur. Ancak Dostoyevski, sosyalist düşünceleri ve özünde Fransız sosyalizmini, Katolik düşünce ile özdeş görür. Ona göre Fransız sosyalizmi de tıpkı Katolik düşünce gibi insanlığın kuvvet zoruyla birliğine dayanmaktadır.[324] Dostoyevski, Katolik düşünce ile sosyalizm arasında kurduğu ilişkiyi, *Budala*'da knyaz Mışkin aracılığı ile de dile getirir. "*Sosyalizmin özü Katolikliktir*" diyen Mışkin, sosyalizmin kardeşi olarak tanımladığı ateizmi de, Katolikliğin çarpıtılmış değerleri ile özdeş görür. Hem sosyalizm hem de kardeşi ateizm tıpkı Katoliklik gibi zor yoluyla özgürlük, kılıç ve kanla birleşme anlamlarına gelir ve bu düşüncelerin öne sürdüğü "*Sakın tanrıya inanma*" ile "*Sakın mal mülk sahibi olma*", söylemlerinin arasında hiçbir fark yoktur. Hepsi aslında "*Sakın kişilik sahibi olma*" demek istemektedir. Ancak Mışkin, tüm özdeşliklerine rağmen Katolikliği, ateizmden çok daha kötü bir inanç olarak görür. Ateizm, hiç olmazsa yokluğu yüceltmektedir, Katoliklik ise çarpıtılmış, aşağılanmış, karalanmış ve gerçeğin tam tersi olan bir İsa imgesi sunmaktadır insanlığa.[325] Nitekim Dostoyevski, *Budala*'yı kaleme aldıktan yıllar sonra, *Bir Yazarın Günlüğü*'nde sosyalizmi Katoliklik ile özdeşleştirirken, sosyalizmin Katolik düşünceden doğduğunun yeniden altını çizer:

> Yeryüzü egemenliği için yüzyıllardan beri İsa'ya ihanet eden ve kendini insanoğlundan dışlayan ve böylece Avrupa maddeciliğinin ve tanrıtanımazlığının en belli başlı nedeni olan Roma Katolik dini Avrupa'da doğallıkla sosyalizmi de yaratmıştır. Sosyalizm, insanoğlunun yazgısı sorunun çözümün-

[324] Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 634.
[325] Dostoyevski, *Budala,* s. 623-624.

> de, tanrının dışında, İsa'nın dışında bir görevi üstlenmiştir çünkü. Avrupa'da Katolik kilisesi bünyesinde saptırıldıkça ve yozlaştıkça doğal olarak silinmeye yüz tutan Hristiyanlık ilkelerinin yerini sonunda alacaktı tabi.[326]

Dostoyevski'nin yukarıdaki alıntıda sözünü ettiği bu görevi, sosyalistler "*açlara ekmek taşıyan tekerleklerin gürültüsü*" ile yani dünyevi adalet, eşitlik ve refaha dayalı toplumsal düzen yaratmakta görürler. Dostoyevski, sosyalistlerin dünyevi refah düşüncesini *Budala*'da Lebedev aracılığıyla şöyle dile getirir:

> Gürültü, patırtı, telaş, koşuşturma, herkes soluk soluğa… Soruyorsun: Ey insanlık nereye? Yanıt veriyorlar: Mutluluğa! Her şeyden elini eteğini çekip kendi kabuğuna çekilen bir düşünür "insanlık gittikçe daha fazla endüstriye, gürültüye gömülüyor; dinginlik, ruhsal huzur iyice azaldı" diye yakınırken ülke ülke gezip dolaşan bir başka düşünür muzaffer bir edayla ona karşılık verip kibirle uzaklaşıyor ordan: Varsın gürültü olsun; açlara ekmek taşıyan tekerleklerin gürültüsünü sessizliğe, ruhsal huzura yeğlerim.[327]

Ancak Lebedev, "*İnsanlığa ekmek taşıyan arabalara inanmıyorum*" diyerek, sosyalizmin dünyevi refah idealine karşı çıkarken aynı zamanda bu idealin despotik yapısına da vurgu yapar:

> Çünkü tüm insanlığa ekmek taşıdığını söyleyen bu arabalar, her türlü ahlaki dayanaktan yoksun olarak ve büyük bir soğukkanlılıkla, insanlığın büyük çoğunluğunu ekmeğin hazzından yoksun bırakabilirler… ki şimdiye kadar olan da budur.[328]

---

326 Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 1032.
327 Dostoyevski, *Budala,* s. 439.
328 *Ae.,* s. 439.

19. yüzyılın sonunda yabancılaşmanın özünü tıpkı Dostoyevski gibi inançsızlıkta gören bir diğer düşünür Vladimir Sergeyeviç Solovyov'dur. Solovyov da Dostoyevski gibi insanlığın içinde bulunduğu yabancılaşmış toplum yapısını dinî bakış açısıyla ele alır ve dinî düşüncenin tarihsel olarak gelişme serüveni ile özdeşleştirerek açıklar. Solovyov düşüncesinde, manevi bir kriz ve bu kriz sonucu yaşanan bütünselliğin parçalanması olarak tanımlayabileceğimiz yabancılaşma olgusu, bu bağlamda Hristiyanlığın insan ve dünya algısındaki değişimlerle eş zamanlı gelişme gösteren bir olgu olarak yer alır. Dostoyevski'nin *üç düşünce* kuramı, Solovyov felsefesinde yerini *üç güç (tri silıy)* kuramına bırakır. Solovyov, tarihin başlangıcından beri insanlığın gelişimini yöneten üç temel güç olduğunu ve bu temel güce karşılık gelen üç kültürün, üç medeniyetin olduğunu ileri sürer. Birinci güç; insan yaşamını ve düşüncesini tüm alanlarda, yaşamının tüm aşamalarında tek, ulvi bir kaynağa tabi kılmış, farklılıkları birleştirerek bireyi, bireysel yaşam özgürlüğünü yok saymıştır. Bu gücün vardığı son nokta; tek bir Tanrı ve ölü köleler kitlesidir. Solovyov'e göre bu gücün tek hâkim güç olması durumunda insanlık taşlaşacak, ölü bir tekliğe gömülecektir.[329] Böylece yaratıcılık, bireysellik, tanrısal doğa gibi insanı insan yapan temel değerlerden yola çıkıldığında, birinci gücün hâkimiyetinin bütünsel olarak yabancılaşmış insana eşit olduğu görülmektedir. Solovyov'in bireyselliği tamamen öldürdüğünü ileri sürdüğü birinci gücü temsil eden kültür, Müslüman Doğu kültürüdür. Ona göre Müslüman Doğu kültürü, her türlü çoğulcu düşüncenin reddi ve bireysel özgürlüğün yokluğu ile karakterize olur:

> Doğu'da hâkim olan her türlü bireysel özgürlük, çoğulluğu yadsıyan bir teklik dinidir. Doğudaki tanrı mutlak bir

[329] Vladimir Sergeyeviç Solovyov, *"tri silıy"*, Çevrimiçi: "http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html, 12 Kasım 2016.

> despottur, kendi iradesi ile insanları ve evreni yaratmış, yarattıklarının yazgısı sadece ona bağlı olan bir tanrıdır. Tanrı'nın mutlak gücü karşısında insanın başlıca özelliği mutlak güçsüzlüğüdür.[330]

Solovyov'e göre birinci gücün bütünsel hâkimiyeti döneminde toplum tek parçalı ve bütünsel bir yapıya sahiptir, ancak bu bütünsellik, toplumu oluşturan temel ögelerin içeriğinin gelişmemiş olması oranında olumsuz bir yapı taşımaktadır. Düşünüre göre insanlık tarihinin gelişimini yöneten ikinci güç; birinci gücün tam karşısında yer alan, özgürlük temelinde, ilkesel birliğin parçalanması için çabalayan güçtür. İkinci gücün kültür, medeniyet bağlamında temsilcisi; Batı dünyasıdır. Düşünürün deyişiyle: "*Bu medeniyette hâkim olan hızlı ve aralıksız bir gelişme, güçlerin serbest oyunu, bağımsızlık ve bireyselliktir*."[331] Ancak bu gücün biçimci özgürlük anlayışı, gerçek anlamına ulaşamamış ve genel egoizm ve anarşi, ayrı ögelerin içsel bir bağ olmadan çokluğu biçimine ulaşmıştır. Solovyov, Batı dünyasında insanın sahte ilişkiler ve değerlerle birbirlerinden ve Tanrı'dan yabancılaşması ile sonuçlanan yozlaşma sürecini, geç Antik çağ ve Orta Çağ dönemi Hristiyanlığı ile özdeşleştirerek açıklamaya girişir. Solovyov, Hristiyanlığın özüne dair düşüncelerini ele aldığı, *Orta Çağ Dünya Görüşünün Düşüşüne Dair* (Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya) adlı eserinde tarihsel kilisenin, Hristiyanlığın temelini oluşturan Orta Çağ dünya kavrayışının, özü itibariyle İsa ile ortaya konan hakikatin ifadesi olmadığını ileri sürer. Solovyov'e göre Hristiyanlığın ilk biçiminin yozlaşması Geç Antikçağ ve Orta Çağ'da gerçekleşmiştir. Bu yozlaşma ve bozulma sürecinin başlıca nedenleri,

---

330 Solovyov, *"tri silıy*", Çevrimiçi: http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html, 12 Kasın 2016.

331 Solovyov, *"tri silıy*", Çevrimiçi: http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html, 12 Kasım 2016.

dogmatizm ve tek yönlü bireyciliktir.[332] Nitekim Solovyov, Hristiyanlığın Roma'nın resmî dini olarak kabul edilmesini, putperest kitlelerin bu dinî inançla değil; kölece bir taklit ve çıkarcı hesaplarla benimsemesi ile sonuçlanan bir süreç olarak değerlendirir.[333] Bu bağlamda Solovyov'e göre, eski putperest yaşam düzenini koruyan ve bu düzeni radikal bir şekilde değiştirmek istemeyen kitleler, Hristiyanlığı belli dogmalarla sınırlandırmışlardır. Böylece dinî inanç ve yaşam alanında büyük bir ayrılık ortaya çıkmış; inanç, insanların yaşamında önemli rol oynamayan bir soyutlamaya dönüşmüştür.[334] Aynı zamanda Hristiyanlık da geç Antik çağda ortaya çıkan bireyciliğin etkisi altına girmiş, kurtuluş bireysel eylemle ifade edilir hale gelmiştir. Böylece ilk çağların gerçek Hristiyan toplumu, putperest çevrede eriyerek bu toplumun özelliklerini benimsemiş, toplumsallık düşüncesi yok olmuş, bireysel kurtuluş düşüncesi temel değer olarak benimsenmiştir. Solovyov'e göre sonuçta Hristiyanlığın yozlaşmasının çok daha üzücü bir aşamasına geçilmiştir. Bireysel yaşamla özdeşleştirilen kurtuluş, zamanla toplumdan, günlük yaşamdan ve en geniş anlamıyla dünyevi yaşamdan tam olarak vazgeçmeye, yabancılaşmaya dayandırılmıştır.[335] Orta Çağ'a özgü dünya görüşünü oluşturan bedensel, dünyevi varoluşa yabancılaşma, bu varoluşu yadsıma kurtuluşun anahtarı haline gelmiştir. Bu bağlamda Solovyov, bu iki gücün hâkimiyetinin devam etmesi durumunu, herkesin herkesle savaşı, insanlığın kendisini yok etme tarihi olarak tanımlarken, insanlık tarihini yöneten güçlerin sadece bu iki güç olması durumunda düşmanlık ve savaştan başka hiçbir şey olmayacağını, tarihin iki karşıt gücün belirlediği mekanik bir harekete dönüşeceğini söyler. Solovyov bu iki güçten ilkini, insanlığı

---

[332] Vladimir Sergeyeviç Solovyov, ***Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya, soçineniye v dvuh tomah,*** Tom II, Moskva, İzd. Mıysl, 1988, s. 348.

[333] *Ae.,* s. 342.

[334] *Ae.,* s. 344.

[335] *Ae.,* s. 347- 348.

zoraki birliğe sürükleyen, ikincisini ise toplumu bağımsız ve birbiriyle yarışan ögelere ayıran olumsuz güçler olarak tanımlar. Ancak ne insanlık, ölü bir bedenden ne de tarih, mekanik bir hareketten ibarettir. Müslüman Doğu, insanı tam anlamıyla yok edip, insansız Tanrı anlayışına dayanırken, Batı medeniyeti de Tanrı'sız insan temeline dayanır. Bu yüzden ilk iki güce olumlu bir anlam kazandırabilecek parçalanmışlığı ortadan kaldıracak içsel birlik ve bütünlüğe sahip üçüncü bir gücün varlığı gereklidir.[336] Solovyov ve Dostoyevski'nin düşüncelerini tarih felsefesi çerçevesinde değerlendirdiğimizde *üç düşünce* ve *üç güç* kuramında, insanlığın tarihsel gelişim sürecinin, Dostoyevski'de ataerkil dönem, Solovyov'da Müslüman Doğu olmak üzere farklı tarihsel noktadan ele alındığı görülmektedir. Ancak bu iki düşüncenin konumuz açısından ortak noktası, ikinci tarihsel dönemin her iki düşünür için de aynı medeniyeti ifade etmesi ve yabancılaşmış bir toplum olarak değerlendirilmesidir. Çalışmamızın devamında açıklayacağımız üzere iki düşünürü birleştiren asıl temel ise yabancılaşmaya karşı üçüncü düşünce ve üçüncü gücün ortaklığı olacaktır. Solovyov'un insanlık tarihini yöneten ikinci güç olarak Batı medeniyetini ele almasının yanında, Dostoyevski, insanlık tarihinin ikinci dönemini oluşturan medeniyet döneminde insanlığın önünde duran ikinci düşüncenin altını çizer. Dostoyevski'ye göre bu düşünce Protestanlıktır. Ancak Dostoyevski, Protestanlığı sadece protesto eden ve yadsıyan bir inanç olarak görür ve tıpkı Katoliklik gibi zamanla ortadan kaybolacak bir inanç sistemi olarak değerlendirir.[337] Dostoyevski'nin bu düşüncesinden yola çıkıldığında yazarın, Protestanlıktan ziyade Katolik düşünceye yöneldiği görülür. Dostoyevski'nin Katolikliğe yönelik en şiddetli eleştirisi *Karamazov Kardeşler*'de Büyük Engizisyoncu

336 Solovyov, *"tri sily"*, Çevrimiçi: http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html, 12 Kasım 2016.

337 Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 644.

(Veliki inkvizitor) efsanesinde ifade bulur. Büyük Engizisyoncu efsanesi, yazarın insanlığın yabancılaşmanın hâkimiyetindeki medeniyet dönemi ile giriştiği bir tartışma ve bu yabancılaşma durumundan kurtuluşun anahtarını veren bir düşünce olarak ele alınabilir. Büyük Engizisyoncu efsanesi çalışmamızın "Teodise ve Yabancılaşma" başlığında ele aldığımız, "Tanrı yoksa her şey mubahtır" düşüncesini eyleme geçirmeye çalışan kahraman İvan Karamazov tarafından tasarlanmış, mensur bir şiirdir. Efsanede olay örgüsü 16.yüzyılda İspanya'nın Sevilla kentinde geçer. İsa, yüzyıllar sonra bir gün sessizce yeryüzüne iner ve kalabalığa karışır. Ancak İsa'nın tüm sessizliğine rağmen halk onu tanır ve sevgiyle ona koşar. Büyük Engizisyoncu olanları gördüğünde, itaat etmeye alıştırdığı halkın arasından İsa'yı tutuklayıp zindana kapatır. İsa ile Engizisyoncu arasında zindanda geçen konuşma, Dostoyevski'nin Katolik düşüncenin Hristiyanlığı ve İsa'nın saf değerlerini nasıl yozlaştırdığına dair düşüncelerini açıkça ifade eder. Bu efsane üzerinden değerlendirildiğinde, Dostoyevski'nin Hristiyanlığın yozlaşmamış, kirletilmemiş, asıl değerlerini mucize, sır ve otorite kavramları ile özdeşleştirerek açıkladığı görülür. Bu üç kavram; İncil'de geçen İsa'nın çölde sınanması olayı ile bağlantılı olarak ele alınır. Şeytanın İsa'ya çölde yaptığı tekliflerden ilki, kızgın çöl taşlarının ekmeğe çevrilmesidir. Yeryüzü nimetlerini simgeleyen kızgın çöl taşları, İsa ve Engizisyoncu için iki farklı anlama sahiptir. Engizisyoncunun insanlığın mutluluğunun temel dayanaklarından biri olarak gösterdiği yeryüzü nimetleri, aslında Hristiyanlığın gerçek özünün yozlaşmasını ifade eder. Çünkü bu nimetler insanlığın köleleştirilmesi için kullanılmaktadır. İsa'nın bu teklifi niçin reddettiğini ve Hristiyan değerlerinin gerçek özünü ise yine Engizisyoncu dile getirir:

> Sen insanları özgürlükten yoksun etmek istemedin, bu teklifi geri çevirdin; ekmek pahasına satın alınan itaatin

> değersiz olduğunu düşündün. Yalnız ekmekle yaşanmaz diye karşılık verdin.[338]

Engizisyoncu İsa'nın amacının özünü kavramış olsa da, insanoğlunun İsa'nın hayal ettiği soyluluğa değmediğini düşünür ve her zaman ölümlü dünyanın nimetlerinden vazgeçemeyecek milyonlarca insanın var olacağından söz eder. Bu milyonlarca insan Engizisyoncunun suretinde Roma Katolik düşüncesinin yeryüzü hâkimiyeti düşüncesinin bir parçasını oluşturur. İsa'ya çölde yapılan ikinci teklif, kuleden atlaması teklifidir. Bu teklif, özgür irade ve vicdan sorunu ile ilişkili olarak Hristiyanlığın insana sunduğu bireysel inanç ilkesine gönderme yapar. Hristiyanlığın gerçek iman ilkesi, mucizeden bağımsız bir iman talep eder. Şeytan çölde İsa'yı sınamak için Tanrı'nın oğlu olup olmadığını göstermesini, kendini kuleden atmasını söyler ancak İsa Tanrı'ya karşı gelmeyerek bu teklifi reddeder. Tanrı'nın insana verdiği en büyük değerin, iyiyi ve kötüyü seçmedeki vicdan özgürlüğü olduğunu ileri süren İsa'ya karşılık, Büyük Engizisyoncu vicdan özgürlüğünü azap verici bir yük olarak görür:

> İnsanların özgürlüklerini ellerinden alacak yerde, bunu daha da arttırdın. İnsanların iyiyle kötüyü diledikleri gibi seçme hakkına pek değer vermediklerini; rahatı, hatta ölümü yeğlediklerini unuttun mu? İnsan için vicdan özgürlüğü kadar çekici, ama o kadar da azap verici şey yoktur. Oysa sen vicdan huzuruna güvenilir bir temel sağlayacak yerde, en olmayacak, kararsız, karanlık, insan gücünün üstünde birtakım şeyler peşine düştün. Bununla insanları sevmezmiş gibi hareket ettin. … İnsan özgürlüğünü ele geçirecek yerde arttırdın, insanların iç âlemine, sonsuzluğa kadar sürecek çeşitli acılar kattın.[339]

[338] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s. 330.
[339] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s. 333.

İsa'ya çölde yapılan üçüncü ve son teklif, Dostoyevski'ye göre Roma Katolik düşüncesinin en büyük günahını oluşturan, insanların evrensel birleşme ihtiyacını kendi egemenlik hırsı ile kirletmesi ile ilgilidir. İsa, şeytanın ona sunduğu Sezar'ın kılıcını, zora dayalı birlik anlayışını reddettiği için kabul etmezken, Roma Katolik düşüncesi, papanın öncülüğünde dünyevi bir hükümdarlık yaratarak, Sezar'ın kılıcını devralmıştır. Nitekim Büyük Engizisyoncu, İsa'nın yapamadıklarını yaptıklarını ve insanlığı gerçek mutluluğa eriştirdikleri düşüncesinde ısrar eder. Ona göre insanlığın gerçek mutluluğu; yeryüzü nimetleri, sonsuz gibi görünen ama sahte bir özgürlük ve otoritede saklıdır ve bu mutluluğun formülü mucize, sır ve otoritedir:

> Senin eserine başka şekil vererek temelini mucize, sır ve otoriteye dayandırdık. İnsanlar bir sürü örnekte görüldüğüne göre, onlara azap vermekten başka işe yaramayan yükün, yüreklerinden kalkmasına sevindiler, rahat nefes alabildiler. Böyle yapmakta, bunları öğretmekte haklı değil miydik? Söyle, insanların aczini kabul ederek, yaradılış zaaflarını, hatta günahlarını hoşgörüyle karşılayarak, yüklerini hafifletmekle onlara sevgimizi göstermedik mi? Şimdi niye gelip bize engel olmak istiyorsun?[340]

Engizisyoncu'nun sözünü ettiği mucize; kızgın çöl taşlarının ekmeğe çevrilmesini, sır; sahte özgürlüğü, otorite ise; bütün dünyaya egemen olan bir gücün varlığını anlatmaktadır. Ona göre insanlar; Tanrı'dan çok mucize ararlar, özgürlük, seçme hakkı olmadığında değerlidir, otorite ise, zayıf olan insan doğasını acizliğinden kurtarır ve tüm bunlar insanlığın gerçek mutluluğunun temel dayanaklarıdır. Oysa İsa, insanlığın

[340] *Ae.,* s. 336.

mucizeden çok Tanrı'ya bağlı olmasını, özgürlüğün ancak baskı ve zorlama olmadığında değerli olduğunu, otoritenin de yine sahte, gerçek sevgi ve inançtan yoksun olduğunu savunur.[341]

Berdyayev, Büyük Engizisyoncu hikâyesinin evrensel bir anlam taşıdığını, insanlığın yazgısını ele aldığını düşünür. Düşünüre göre Büyük Engizisyoncu tarih boyunca her daim farklı imgelerle yer alacaktır. Büyük Engizisyoncunun ruhu; Katoliklikte, genel olarak eski tarihsel kilisede, Rus mutlakıyetinde, her türlü zorbalığa dayalı devlet yapısında yaşamıştır, günümüzde ise bu ruh pozitivizmde, sosyalizmde yaşamaktadır. Nerede insanların üzerinde bir hâkimiyet kuruluyor ve aslında insanların mutluluğu için çalışılıyor gibi görünüyor ise Büyük Engizisyoncunun ruhu orada yaşıyor demektir. Nerede mutluluk özgürlüğe, geçicilik ebediyete, insan sevgisi, Tanrı sevgisine karşı isyan ediyor ise Engizisyoncu orada yaşıyor demektir. Nerede hakikatin insanların mutluluğu için gerekli olmadığı iddia ediliyorsa, Engizisyoncu oradadır. Nerede insanlık taşların ekmeğe çevrilmesi, dışsal mucize ve otorite gibi şeytanın yoldan çıkarıcı teklifi ile aldatılıyor ise Engizisyoncu oradadır.[342] Büyük Engizisyoncunun ruhunun yaşadığı her yer, Dostoyevski için de bütünsel bir yabancılaşmanın mekânıdır. Bu ruhun ortadan kaldırılması için ise Dostoyevski'ye göre insanlığın önünde duran üçüncü düşüncenin, Solovyov'e göre ise üçüncü gücün tarih sahnesine çıkması gerekmektedir. Bu üçüncü düşüncenin tarih sahnesine çıkışı, Dostoyevski için insanlığın üçüncü ve son dönemi olan Hristiyanlık dönemini ifade eder. Dostoyevski bu dönemi, "*bu*

---

341 2011 yılında Prof. Dr. Türkan Olcay yönetiminde tamamlanan *F.M. Dostoyevski'nin Eserlerinde Acı, Suç ve Din Olgusu* başlılı yüksek lisans tez çalışmamızda, Dostoyevski'nin Din olgusuna olan yaklaşımı bağlamında Büyük Engizisyoncu efsanesi incelenmiştir. Nazan Coşkun, *F.M. Dostoyevski'nin Eserlerinde Acı, Suç ve Din Olgusu,* İ.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011, s. 83-100.

342 Nikolay Berdyayev, "*Veliki inkvizitor", O velikom inkvizitore Dostoyevski i posleduyuşiye,* Moskva, İzd. Molodaya gvardiya, 1991, s. 219.

dönemde gelişim son bulur, ideale ve doğada her şeyin matematiksel olarak doğru olduğuna dair ipucuna ulaşılır. Bu iz de ironi ve alaycılığa yer yoktur. Bu iz gelecekteki yaşamın ta kendisidir"[343] sözleriyle tanımlar. Dostoyevski, Engizisyoncunun ruhuyla sembolleştirdiği yabancılaşmış dünyaya karşı birlik, bütünlük ve yabancılaşmanın olmadığı ideal topluma giden yolun kurucusu olacak olan üçüncü düşünceyi, Ortodokslukla özdeşleştirir ve bu düşünceyi evrensel bir ideal olarak hayata geçirecek güç olarak ise Rus halkını öne sürer. Dostoyevski'den önce Rus halkının kurtarıcı misyonuna, çalışmamızın "Yabancılaşmaya Slavcı Toplum Teorisi" başlığında açıkladığımız üzere Homyakov ve Kireyevski gibi düşünürler de değinmişlerdir ve Dostoyevski'nin evrensel toplum teorisinde bu düşüncelerden de izler vardır. Dostoyevski'nin 70'li yıllardan itibaren özelikle *Bir Yazarın Günlüğü*'nde ifade ettiği Rus halkının kurtarıcı misyonuna dair görüşlerinin biçimlenmesinde, Slavcıların yanı sıra düşünür Nikolay Danilevski'nin (1822-1885) de büyük bir etkisi olur. Danilevski, 1869 yılında *Şafak* (Zarya) dergisinde yayımlanmaya başlayan *Rusya ve Avrupa* (Rossiya i Yevropa) adlı eserinde, Çaadayev ile başlayan medeniyetin öncü gücünün Batı medeniyeti olduğu ve Rus medeniyetinin dinî, kültürel, coğrafi nedenlerle Batı medeniyetine yabancılaştığı düşüncesine, Slavcı düşünceden sonra, özgün bir düşünce sistemi geliştirerek karşı çıkar. Danilevski, söz konusu eserinde kültürel tarihsel tip kuramı çerçevesinde insanlık tarihinin, Mısır, Çin, Asur-Babil-Finike, Hint, İran, Yahudi, Yunan, Roma, Novo-semitiçeski ve Avrupa medeniyeti tipleri olmak üzere on tane özgün kültürel tarihsel tipe sahne olduğunu belirtir.[344] Danilevski, kültürel tarihsel tiplerin yani

---

[343] Dostoyevski, *Neizdannıy Dostoyevski zapisnıye knijki i tetradi 1860-1881,* Literaturnaya nasledtsvo Tom 83, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1971, s. 250.

[344] Nikolay Yakovleviç Danilevski, *Rossiya i Yevropa,* Moskva, İzd. İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2011, s. 109-110.

medeniyetlerin faaliyetlerini, dört temel biçimde ayırır: Bunlar dinî, kültürel yani bilimsel ve sanatsal, politik – toplumsal ve ekonomik faaliyettir. Danilevski, dinî faaliyet yapısının temel özelliğini, insanın Tanrı ile olan tüm ilişkilerini kapsaması olarak tanımlar**.** Kültürel faaliyet, insanın dış dünya ile ilişkilerini teorik, bilimsel, estetik, sanatsal, teknik ve sanayi gibi alanlarını kapsayan faaliyet alanıdır.[345] Politik faaliyet, bir halkın üyelerinin kendi arasındaki ilişkilerini ve diğer halklara olan yaklaşımını belirleyen faaliyet alanı iken, dördüncü faaliyet alanı olan toplumsal ekonomik faaliyet alanı, dış dünya nesnelerinin kullanımına, elde edilmesine yönelik bir alandır.[346] Dinî faaliyet alanı, insanın Tanrı ile olan ilişkilerini kapsayan faaliyet alanı olarak insanın yazgısını evrensel insanlığın yazgısı ile ayrılmaz bir bütün olarak ele alacak ve insan yaşamına ahlaki bir anlam kazandıracaktır.[347] Böylece dinî alanda yaşanan yabancılaşmanın önüne geçilecektir. Kültürel faaliyet alanı, sözcüğün dar anlamıyla insanın dış dünya ile olan ilişkilerini kapsamaktadır. Bilimsel, estetik, sanatsal ve teknik alanları ifade eden bu faaliyet alanı, insanın söz konusu alanlardaki ihtiyaçlarına dış dünya nesnelerinin yeniden yapılandırılması ile cevap vererek, insanın maddi ve manevi ihtiyaçları çerçevesinde oluşan yabancılaşma duygusunun önüne geçecektir. Politik faaliyet alanı, bir halkın üyesi olan insanların kendi aralarındaki ilişkileri ve diğer halklarla olan ilişkilerini kapsarken, toplumsal-ekonomik faaliyet alanı insanlar arasındaki ilişkileri dış dünya nesnelerini kullanma koşullarına göre kapsayan faaliyet alanıdır. Bu faaliyetin amacı, toplumun tüm üyelerinin dış dünya nesnelerini eşit ölçüde kullanabilmesini sağlamaktır. Bu bağlamda bu faaliyet alanı, kapitalist toplumlarda özel mülkiyete dayalı olarak oluşan eşitsizliğin getirdiği yabancılaşmanın

345 Danilevski, *age.,* s. 566.
346 *Ae.,* s.566-567.
347 Danilevski, *age.,* s. 566.

aşılmasında özel bir öneme sahip olacaktır. Danilevski düşüncesinde, bütünsel medeniyet, daha doğru bir ifade ile ideal medeniyet yapısını bu dört temel faaliyet alanının birliğinin hâkim olduğu medeniyetler temsil eder.

Danilevski bu bağlamda, Avrupa merkezli dünya görüşünü eleştirirken tek temelli (odnoosnovnıy), iki temelli (dvuosnovnıy) ve çok temelli (mnogoosnovnıy), medeniyet düşüncesini geliştirir. Ona göre Mısır, Çin, Hint, Babil ve İran gibi en eski medeniyetlerde bu faaliyet türlerinin hepsi bir aradadır ve aralarında kopukluk yoktur. Bu bağlamda bu medeniyetler bütünsel bir yapı arz ederler. Bundan sonraki medeniyetler ise bu faaliyet türlerinden birine yaptıkları vurgu ile ayrılırlar. Örneğin Yahudi medeniyeti dinî faaliyete, Yunan medeniyeti kültürel, Roma medeniyeti ise politik, hukuki faaliyete vurgu yapar. Ancak Avrupa medeniyeti iki temel biçim olarak kültürel ve politik faaliyeti birleştirir.[348] Danilevski'ye göre Avrupa medeniyetinin dört temele dayalı bir medeniyet yapısı oluşturamamasının başlıca nedeni, Roma mirasını almış olmasıdır. Roma'nın iktidar sevgisi ve devlet düzeni, Avrupa medeniyetinin gelişimini olumsuz etkilemiştir. Ancak Avrupa medeniyetinin diğer faaliyet alanlarında elde ettiği başarılar, kuşkusuz oldukça önemli ve büyüktür. Avrupa medeniyetinin dini, toplumsal ve ekonomik faaliyet alanındaki başarısızlığına karşın, politik özellikle de kültürel alanlarda önemli başarılar elde etmiştir.

Bu bağlamda Danilevski, gelişen Slav medeniyetinin dini, kültürel, politik ve ekonomik olarak dört temel alanda faaliyet biçimini içeren bütünsel bir kültür modeli sunacağını ileri sürer. Bu dört temel alanın birliği bu alanlarla bağlantılı olan yabancılaşma biçimlerinin olmadığı bir toplum ve dünya düzeni yaratacaktır. Yeni çok temelli kültürel tarihsel tip ise

348 *Ae.*, s. 567-574.

özellikle Rus halkının oluşturduğu Slav tipi olacaktır. Slav kültürel tarihsel tipinde yukarıda sözünü ettiğimiz faaliyet alanlarını temsil eden ögeler, Danilevski'nin ideal toplum düzeninin de temel ögeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ideal kültürel tarihsel tip olarak Slav medeniyetinin dinî temelini Ortodoksluk, kültürel temelini toprak köleliğinin kaldırılmasından sonraki kültürel yapı, ekonomik temelini genel mülkiyet, politik temelini ise mutlakıyet oluşturacaktır.[349] Danilevski, Rus topraklarında tüm halklara, insanlığa adaletli bir şekilde toplumsal ekonomik bir düzene doğru yeni bir kapının açıldığını ve engin Slav ovalarının tüm nesilleri tek bir bütünde toplaması gerektiğini dile getirerek tamamlar *Rusya ve Avrupa* adlı eserinde dile getirdiği düşüncelerini.

Danilevski'nin yukarıda özetlemeye çalıştığımız kültürel tarihsel tip kuramı, Dostoyevski'nin evrensel toplum teorisine etki eden düşünceler arasındadır. Ancak Dostoyevski, Danilevski'nin bu tarih felsefesini beğenmesine rağmen, bu düşüncede önemli bir eksiklik olduğunu düşünür. Dostoyevski'ye göre Danilevski, Ortodoksluğa gerektiği kadar vurgu yapmamıştır. Dostoyevski'nin 1869 yılında Nikolay Strahov'a yazdığı mektubunda, "*Danilevski'nin gelecekteki medeniyetimizin, yeniden doğuşun özünü oluşturan ve Rus halkının misyonunu da belirleyen Rus Ortodoksluğunda korunmuş olan Rus İsa'sını gösterebileceğinden şüphe duyuyorum*"[350] sözleri, bu düşüncelerini açıkça ifade eder. Dostoyevski, ölümünden önce yaptığı son konuşma olan *Puşkin Konuşması*'nda (Reç Puşkina) Rusya'nın ideal toplumsal düzenin kurulmasında oynayacağı misyonun ekonomik, politik temellerinden ziyade, ahlaki ilkelere göre belirlendiğini söyler ve Rus halkına özgü ahlaki ilkeleri şöyle özetler:

[349] Danilevski, *age.,* s. 576-590.

[350] Dostoyevski, *Pisma N. N. Strahovu 18 Mart 1869 Florentsiya,* (Çevrimiçi) http://rvb.ru/dostoevski/01text/vol15/01text/483.htm, 12 Kasım 2016.

> Rus halkının tutumu karşıtlıkları affeden, birbirine benzemezliklere hayat hakkı tanıyan, aykırılıkları hoş gören bir tutumdur; çelişmeleri yumuşatmaya, insanlar arasında kardeşlik bağlarını canlı tutmaya eğilimlidir. Ekonomik bir özellik değil, ahlâki bir özelliktir bu.[351]

Dostoyevski, Rus halkına yüklediği misyonu âdeta yazgısal bir hakikat olarak görür ve bu hakikati belirleyen temel ögenin, kardeşlik temeline dayanan toplumsal ilişki yapısı olduğunu belirtir. Bu toplumsal ilişki biçiminin temelleri ise Ortodokslukta saklıdır. Nitekim yazar, gerçekten Rus olmanın, bütün insanlarla kardeş olmak anlamına geldiğinin altını çizer: "*Rus'un kaderi Avrupa'nın birleşmesi, bütün insanlığın birleşmesi yönünde gelişecektir. Gerçekten Rus olmak, bütün insanlara kardeş olmaktır, evrensel insan olmaktır*."[352] Kendi geleceğinde Rus insanının kavrayacağı en yüce görev, tüm insanlığı içine alan görev bilinci, tüm insanlığa hizmet etme bilincidir, yalnızca Rusya'ya, Slav dünyasına değil; tüm insanlığa hizmet etme görevi, ruhudur bu.[353] Dostoyevski'ye göre Rus halkına bu ruhu veren ise en saf halinin Rus Ortodoksluğunda korunduğuna inandığı İsa öğretileridir. Dostoyevski'nin ideal toplumsal düzenin kurulmasında Rus halkına yüklediği misyon[354] konusunda yazarın ulusal ayrıcalık veya

---

351 Dostoyevski, *Puşkin Konuşması,* s. 18.

352 *Ae.,* s. 19.

353 Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 388.

354 Dostoyevski'nin Puşkin Konuşmasında Rusya'nın evrensel misyonu konusunda dile getirdiği düşünceler söz konusu dönemde bilimsel düşünce ve rasyonalizmin ideal toplumsal düzenin yaratılmasında oynayacağı role sarsılmaz bir inanç duyan Batıcı düşünürlerce eleştiriyle karşılanır. Dostoyevski Avrupa Aydınlanmasının önemi, büyüklüğü ve anlamını anlayamamış olmakla eleştirilir. Puşkin Konuması'ndan hemen sonra Dostoyevski'yi eleştiren isimlerden ilki, akademisyen Aleksandr Dmitriyeviç Gradovski'dir (1841-1889). Gradovski, Dostoyevski'nin Rus aydınlarını hakikati Rus halkında aramalarına yönelik çağrılarına Rus halkının Aydınlanma temellerinden yoksun olduğunu ve bunu Batı kaynaklarından almak zorunda olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Dostoyevski ise Aydınlanmadan anlaşılan şeyin yaşam yolunu gösteren tinsel ışık olduğunu ve Rus halkının bu ışığa zaten sahip olduğunu

üstünlük düşüncesinden yola çıkmadığının, Rus halkının tüm insanlığı kapsayacak genel bir refah toplumunun kurulmasında oynayacağı rol bağlamında önem taşıdığının vurgulanması gerekmektedir. Rus araştırmacı Fridlender'in de altını çizdiği üzere Dostoyevski'ye göre ulusal ayrıcalık çabası, hem tüm insanlığı kapsayan evrensel çıkarlarla hem de hakiki, doğru kavranmış ulusal çıkarlarla çelişir. Dostoyevski, ulusal ayrıcalık ve üstünlük düşüncelerine yaratacağı düşmanlık nedeniyle de karşı çıkar.[355] Bir diğer araştırmacı Tatyana Bunina da Dostoyevski'nin evrensel idealinin Rus halkına yaptığı vurgu çerçevesinden yazarın Rus halkına verdiği Mesihçi misyonun altını çizer ancak bu misyonun, ulusal egoizm düşüncesinden farklı olduğunu belirtir. Araştırmacıya göre Dostoyevski, Rus halkının bireysel eleştiri ve fedakârlık özellikleri dolaylısıyla ahlaki bir görev olarak insanlığın evrensel mutluluğu misyonunu verir.[356] Dostoyevski'nin tüm yaşamı boyunca üzerinde çalıştığı ana düşüncenin özgür evrensel birlik, İsa'daki evrensel kardeşlik temeline dayanan Hristiyan düşünce olduğunu söyleyen Solovyov da, yazarın ulusal ayrıcalık düşüncesinden yola çıkmadığının altını çizer. Solovyov'a göre Dostoyevski, bu düşüncede, Rus halkının özünü, Rusya'nın evrensel ve tarihsel misyonunu görür. Ancak Dostoyevski'nin toplumsal ideali evrenseldir. Dostoyevski, Rusya'dan söz ederken ulusal bir tecritten, üstünlükten söz etmez. Dostoyevski, Rus halkını tanrı'nın seçilmiş bir halkı olarak görür. Ancak bu seçilmişlik, diğer halklarla rekabet veya onlar üzerinde egemenlik kurmak

söyler. Bu tinsel ışık Rus halkının yüzyıllardır en saf haliyle koruduğu İsa inancıdır. Ancak Dostoyevski tinsel Aydınlanmasının Batı bilimi ile desteklenmesi gerektiğini düşünür. Ne var ki bu destek Batıdaki gelişim yolunu Rusya'da geçirmeyecektir. Çünkü Batıda İsa imgesinin yok oluşu ile bilimsel gelişmenin bir ilişkisi yoktur. Batıda İsa'nın yok oluşunun unutulmasının nedeni bilimsel gelişmeler değil, Batı kilisesinin İsa imgesini çarpıtarak önce Roma devleti, sonra da papalık kurumu haline getirmesidir. Bkz. Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 1123.

355 Georgi Mihayloviç Fridlender, *"Serdtse ego prinadlejalo Rossii", F. Dostoyevski iskaniya i razmıyşleniya,* Moskva, İzd. Sovetskaya Rossiya, 1983, s. 5-42.

356 Bunina, *age.,* s. 43-44.

için değil; tüm halklara hizmet ve evrensel, tüm insanlığı kapsayan kardeşlik ve kilise birliğini gerçekleştirmek içindir.[357] Dostoyevski'ye göre Rus halkının evrensel insanlık ideali olarak görevi; Slav birliğini kurmaktır. Dostoyevski bir bütün olarak Slav birliği düşüncesini şöyle tanımlar:

> Her şeyden önce yani her türlü tarihsel, siyasal yorumlardan önce, bir özveri, kardeşleri için kendini feda etme talebidir. Slav kavimlerinden en güçlüsünün, özgürlükte ve siyasal bağımsızlıkta kendiyle aynı düzeye getirdikten sonra zayıf olanı gönülden gözetme ve bununla İsa gerçeği adına -yani dünya üzerindeki tüm ezilen halkları savunma ve tüm insanlığa hizmet etme ve sevgi temeline dayalı olarak- gelecekte büyük Slav birliğini kurma görevi duygusudur.[358]

Ancak yazar, bu görevin yerine getirilmesinden önce Rus halkının yakalandığı hastalıktan kurtulması gerektiğini vurgular. Dostoyevski'ye göre Rus halkının yakalandığı hastalık, "*giderilmemiş bir gerçeğe susuzluk*" hastalığıdır. Nitekim tüm 19. yüzyıl Rus düşüncesi çerçevesinden değerlendirildiğinde gerek Batı değerleri, gerekse özgün Rus değerleri çerçevesinde olsun, toplumsal düşünceyi yöneten başlıca gücün bir arayış çerçevesinde geliştiği görülür. Dostoyevski, bu hastalığın toprak köleliğinin kaldırılmasından sonraki süreçte şiddetlendiğini söyler ve Rus halkı üzerinden değerlendirerek, halkın toprak reformundan sonra beklediği sonuca ulaşamamasının bir sonucu olarak, bir arayış içine girdiğini, ancak yolunu kaybederek, ayyaşlık çukuruna saplandığını belirtir. Nitekim Dostoyevski, bu dönemi Rus halkının hiçbir zaman olmadığı kadar savunmasız olduğu dönem olarak değerlendirir.[359] Bu

---

[357] Vladimir Solovyov, "*İz reçey v pamyat Dostoyevskogo", O velikom inkvizitore Dostoyevski i posleduyuşiye,* Moskva, İzd. Molodaya gvardiya, 1991, s. 62-63.

[358] Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 482.

[359] *Ae.,* s. 1173-1174.

doğrultuda Dostoyevski'ye göre, özgürlüğünü elde eden ama topraksız kalan, bir belirsizlik ortamında savrulan hasta Rus halkı için yapılması gereken, ona sahip çıkmaktır. Her daim yüreğinde taşıdığı İsa hakikatini, tüm insanlığı içine alan dünya kardeşliği birliğini hatırlatmak gerekmektedir. Rus halkının gerçeğe susuzluğu, onun yıkımı veya kurtuluşu olacaktır. Dostoyevski, Rus halkının yakalandığı bir hastalık olarak gördüğü "gerçeğe susuzluk" durumuna dair düşüncelerini *Budala*'da knyaz Mışkin aracılığıyla da dile getirir ve Mışkin de Rus halkının manevi susuzluğunun ne kadar tehlikeli de olabileceğinin altını çizer:

> Bizim insanımız kıyıya ulaştı mı, ulaştığı yerin kıyı olduğuna aklı yattı mı, artık kimseler tutamaz onu! Peki neden? … Yalnız bizi değil, Avrupa'yı da şaşırtıyor… o ateşli tutkulu Rus mizacı: Bir Rus Katolikliği benimserse kesinlikle Cizvitlere katılır, hem de en illegal olanı hangisiyse, ona katılır; ateist olursa hemen ertesi gün, tanrıya inancın zor yoluyla, yani kılıçla dünyadan silinmesini talep etmeye başlar! Peki neden? Neden bu taşkınlık, bu zapt edilmezlik, bu bir anda köpürüp coşma? Çok basit: kendine bir vatan bulmuştur da Rus'umuz, ondan; burada göremediği, burada farkına varamadığı vatanı orda bulmuştur ve bunun sevinci içindedir; kıyıya, karaya ulaşmıştır ve ilk iş, koşup toprağı öpmeye başlamıştır! Bir tek kibir denilen iğrençlik, takıntılı bir özsaygısı ya da kökeni kibir olan öteki iğrenç duygular değildir, Rus ateistlerini ve Cizvitlerini yaratan; onları yaratan asıl şey manevi acı, manevi susuzluk; yüce bir davaya, ayağını sağlam bir yere basmaya ve bir vatana duydukları hasrettir! Evet vatan! Kendilerininkini hiç tanımadıklarından artık ona inanmaz da olmuşlardır çünkü.[360]

[360] Dostoyevski, *Budala,* s. 626.

Bu bağlamda Dostoyevski, Rusya'nın ve Rusya'nın öncülüğünde bir bütün olarak insanlığın kurtuluşunu Rus halkı ile özdeşleştirirken, aynı zamanda halka sahip çıkılması gerektiğini Rus aydınlarına yönelik bir görev çağrısı olarak dile getirir. Dostoyevski, Rus halkının kurtarıcı misyonuna yönelik düşünceleri ile halkın korunması gerektiğine dair düşüncelerini *Karamazov Kardeşler*'de Zosima aracılığıyla şu sözlerle ifade eder:

> Rusya'nın kurtuluşunun halkta olduğuna inanıyorum. Rus manastırları da öteden beri halkın yanı başındadır. Halk yalnızlık içinde biz de böyleyiz. Halk da bizim gibi iman sahibidir; imanı olmayan, istediği kadar yüreği içtenlik, kafası deha dolu olsun bizim Rusya'da hiçbir işte başarı kazanamaz. Bunu unutmayın. Halk dinsizlere karşı gelip onları alt edince tek, bölünmez, Hristiyan bir Rusya meydana gelecektir. Halkımızı, onun kalbini koruyun. Huzur içinde yetiştirin onu! Tanrıyı içinde yaşatan ulusun başlıca ödevi budur.[361]

Dostoyevski gibi Solovyov'un da insanlığın gelişimini yönetecek üçüncü tarihsel güç olarak öne sürdüğü güç, Doğu kaderciliği ve Batı bireyciliğinden farklı olarak genelde Slav, özelde Rus halkıdır. Dinî inancın, gelenek ve otoritelerin başka bir inanç ve kültürün kör bir şekilde takip edilmesi sonucu değil; özgür yaratıcı arayışın bir sonucu olarak gelişmesi gerektiğini öne süren Solovyov, üçüncü tanrısal gücün taşıyıcısı olacak halkın, en temel özelliğini her türlü sınırlılık ve tek yönlülükten arınmış olmak olarak tanımlar.[362] Solovyov'a göre, Doğu halkları birinci gücün, Batı halkları ise ikinci gücün egemenliği altında olduğu için sadece Slavlar, özellikle Rusya, üçüncü gücün öncüsü

[361] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* s. 412.

[362] Solovyov, "*Tri sily*", Çevrimiçi: "http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html, 12 Kasım 2016.

olabilir. Böylece hem Solovyov hem de Dostoyevski'nin insanlığın evrensel mutluluğu için kurulacak olan ideal toplumun öncü gücü olarak Rus halkını öne sürdükleri görülmektedir. Dostoyevski'nin ideal evrensel bir toplumsal yaşamın kurulması yolunda çizdiği yolun ilk aşamasını Ortodoksluk oluştururken, Rus halkının evrensel değerleri uygulamada yerine getireceği misyon vurgusu ve Rus halkına sahip çıkılması gerektiğine dair düşünceleri ise yabancılaşma sorununun çözümünde dinî alandan toplumsal alana geçerken ayrıca bir önem taşımaktadır. Toplumsal alanda Dostoyevski'nin idealinin temelini Avrupalılaşma isteği ile olan karşıtlıkta ortaya çıkan halk geleneklerine, halk temellerine dönme isteği ve gerekliliği belirler. Nitekim daha önce detaylı bir biçimde açıkladığımız üzere Dostoyevski, Rus kültüründe I. Petro döneminden beri süre gelen Avrupalılaşma arzusunu Rus aydınlarının kendi köklerine ve değerlerine yabancılaşması olarak görür. Ancak yazar, Rus aydınları arasında Avrupa medeniyetine olan tapınmayı, bilimsel ilerleme düzleminde açıklamaya giriştiğinde, Avrupa'nın bilim ve sanayi alanında gelişmişlik düzeyini yadsımazken halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşmanın bilimle bir alakası olmadığının da altını çizer. Ayrıca bilimsel ilerlemenin sadece Avrupa medeniyetine özgü bir olgu olmadığını da belirtir.[363] Ona göre bilimsel gelişme, Antik dünyadan başlayarak tüm ulusların çeşitli kazanımlarının sonucu olarak gelişen bir ilerleme biçimidir ve bu anlamda tarihsel ortak bir birikimin sonucudur ve Rusya da, bu tarihsel birikim sürecinde üzerine düşen görevi yerine getirmiştir. Rus halkının yerine getirmesi gereken asıl görev, *Puşkin Konuşması*'nda öne sürdüğü gibi kendi gerçeğine dönmektir:

> Eğ başını önüne, mağrur kişi, ilkin gururunu ayaklar altına al! Eğ başını önüne, tembel adam, ilkin kendi yurdunda

[363] Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 321.

> çalışmaya bak! Halkın hikmetine, adalet anlayışına uyan çözüm yolu budur. Gerçek dışarıda değil sendedir. Kendini kolla, kendini bul, kendi önünde eğil, kendine üstün gel, gerçeği göreceksin. Bu gerçek ne eşyada, ne senin dışında ne de dışarı ülkelerdedir, ilkin kendi kendine ettiğindedir. Kendini yener, kendi önünde eğilebilirsen, düşünde görmediğin kadar hür olacaksın; büyük bir işe başlayacaksın. Başkalarını hür kılacaksın, çevrende hep mutluluk göreceksin. Hayatın gerçekten yaşanmış olacak, sonunda da milletini, milletinin kutsal gerçeğini anlayacaksın. İnsanlık sevgisi, kardeşlik ülküsü ne Çingenelerde, ne de başka bir yerdedir. Sen ilkin evrensel sevginin adamı olduğunu göster. Kinci ve mağrur olma. Sanma ki hayat sana karşılıksız sunulmuş bir armağandır.[364]

Dostoyevski, ideal toplumun kurulmasında yukarıda açıkladığımız üzere öncelikle Ortodoks temeller üzerinden dinî açıdan yaklaşarak, Rus halkının evrensel misyonunu vurgular. Bu evrensel misyonun yerine getirilmesi süreci, yabancılaşma sorununun toplumsal boyutunu ortaya çıkarır ve yazar halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorununa çözüm olarak ulusal değerlere geri dönüşü vurgular. Ancak Dostoyevski'nin yabancılaşmanın olmadığı ideal topluma giden yolda dini, toplumsal alanların yanı sıra, bu alanlarda doğrudan bağlantılı olan bireysel alan da önemli bir yer tutar. Daha doğru bir ifade ile bireysel alan dini, toplumsal alanlardan çok daha önemli bir yer tutar. Zira Dostoyevski için her türlü olay ve olgunun temelinde yer alan ilk öge insandır. Dostoyevski'nin dinî ideali; evrensel Ortodoksluk, bu idealin toplumsal olarak hayata geçirilmesi Rus halkı ve halk gelenekleri iken bireysel olarak hayata geçilmesinde ise aslında yine Rus halk gelenekleri ile bağlantılı olarak İsa imgesi karşımıza çıkar. Dostoyevski için

[364] Dostoyevski, *Puşkin Konuşması*, s. 32.

yabancılaşmanın özü; Tanrı'dan kopma yani insanın özüne yabancılaşmasıdır. Bu bağlamda yeryüzündeki insanların çektiği acıların temel nedeni bu çerçeveden bakıldığında bu sorunun çözümü için iki yol vardır: Ya Mışkin'in temsil ettiği *Tanrı insan* yolu ya da Kirillov'un temsil ettiği *insan Tanrı* yolu. Dostoyevski için Tanrı insanı, yüzyıllardan beri devam eden bir ideal olarak İsa simgeler. Dostoyevski, insanın yeryüzündeki varoluşunu bu ideal ile ilişkilendirerek anlamlandırır ve insanın yeryüzünde varoluş amacını, İsa idealine ulaşmak olarak tanımlar.[365] Nitekim Dostoyevski sürgüne giderken kendisine İncil'i armağan eden dekabrist eşlerinden Natalya Fonvizina'ya yazdığı mektupta, "*Kim ki bana İsa'nın gerçeğin dışında olduğunu, gerçeğin de İsa'nın dışında olduğunu ispat etsin, gerçeğin değil, İsa'nın yanında olmayı yeğlerim*"[366] sözleriyle, kendi yaşam idealini de açıklamış olur. İsa, Dostoyevski için insan Tanrı idealinin karşısında yer alan Tanrı insandır. Dostoyevski'nin ideal toplumsal düzene giden yolda İsa ile özdeşleştirdiği bireysel faaliyet yolu oldukça karmaşık bir yapı sergiler. Bu karmaşıklık, aynı zamanda yazarın karanlık bir yazar ve düşünür olduğu görüşünün de ortaya çıkmasına neden olur. Dostoyevski'nin eserleri genel olarak karanlık doğası ile eleştirilir. Ancak araştırmacı Yuri Kudryatsev'in de belirttiği gibi aslında karanlık ve aydınlık iç içedir. Aydınlığın görülmemesinin nedeni içselliğidir. Aydınlık, kahramanların içinde, görevini, misyonunu kavrayışındadır.[367] Kanımızca Dostoyevski'nin karanlık bir yazar olarak algılanmasının başlıca nedeni, Büyük Engizisyoncunun İsa'ya yönelik suçlamalarında dile getirdiği gibi insanların özgürlüklerini ellerinden alacak yerde, arttırmış olmasıdır. Oysa vicdan özgürlüğü,

365 Dostoyevski, *Neizdannıy Dostoyevski zapisnıye knijki i tetradi 1860-1881,* s. 173.
366 Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar,* s. 75.
367 Yuri Grigoryeviç Kudryatsev, *Tri kruga Dostoyevskogo*, Moskva, İzdatelstvo Moskovskogo universiteta, 1979, s. 32.

insanın taşımakta en çok zorlandığı yüktür. Dostoyevski'nin karanlık ve aydınlığı yan yana koyduğu bu özgürlük yolunda; günah, kötülük, suç ve bunların karşısında yer alan pişmanlık, acı, ortak suçluluk duygusu, sevgi, itaat, bağışlama, birlik ve bütünsellik olarak İsa ideali vardır. Günah, Dostoyevski'nin eserlerinde âdeta insanın kaçınılmaz yazgısı olarak yer alır. Ancak Dostoyevski'nin dünya görüşünde günah, genel Hristiyan teolojisinden farklı bir anlama sahiptir. Günah, bir yabancılaşma değil; aydınlığa giden yolda acıyla ödenecek bedel karşılığında Tanrı'yla bütünleşme sürecidir. Araştırmacı Kazakov'un ifadesi ile Dostoyevski için, "*Mesele günah değil günahın, günahkârlığının duyumsamasının yitirilmesidir.*"[368] Günaha bir yabancılaşma olarak yaklaşmayan Dostoyevski, daima kahramanlarına kefaret ve yeniden yapılanma, arınma imkânı tanır. Araştırmacı İrina Kirillova'ya göre insanın inançlarının değişebileceği düşüncesi yazarın Sibirya'da edindiği deneyimlerin bir sonucudur. Yazar, burada en kötü, en acımasız bir suçlunun bile Tanrı'nın suretinde yaratılmış bir insan olduğu düşüncesini ve bir günahkârın yolunun eğer kefaret aramıyorsa, günahının yükünden kurtuluşun ne kadar zor olduğunu anlar.[369] Bu doğrultuda Dostoyevski'de dinî yaşam süreci, bireysel ideale ulaşma süreci, normal yaşam düzeninde değil yozlaşmada, insanın günahkârlığında, tutkuların savaşında çok daha güçlü bir biçimde hissedilir. Bu durumun nedeni, yazarın gerçek dinî kazanımları günahla ilişkilendirilmesidir. Günah, Dostoyevski için âdeta bir çiçeğe dökülen can suyu gibidir. Can suyunu almayan çiçek ölmeye mahkûm olduğu gibi, günah yoluna girmeyen biri de tanrısal hakikate ulaşamayacaktır. Ancak tanrısal hakikate ulaşma yolunda girilen günah yolu, pişmanlık ve acı ile bir anlam kazanır. Böylece Dostoyev-

368 Aleksey Kazakov, *Tsennostnaya arhitektonika proizvedeniy Dostoyevskogo i L. Tolstogo*, Lap Lambert Akademic Publishing, 2012, s. 145.

369 Kirillova, *age.*, s. 11.

ski, dünyadan yabancılaşmaya, böylece günahtan kurtulmaya dayanan bir kurtuluş sürecinin yerine, dünya ile bütünlük içinde, kötülüğün içinde parlayan ışığa günah, pişmanlık ve acı ile ulaşmayı koyar. Rus araştırmacı Sergey Askoldov, Dostoyevski'nin bu düşüncelerini, "*Dünyadan yabacılaşmaya dayalı bir kurtuluş düşüncesi Dostoyevski'ye yabancıdır*"[370] sözleriyle açıklar ve yazarın bu düşüncesiyle Hristiyanlığın dünyadan yabancılaşma temeline dayanan çileci eğilimine karşıt bir görüşü de savunmuş olduğunu belirtir. Dünyevi yaşamdan bütünsel bir yabancılaşmaya dayanan keşişlik yaşamı eleştirisi, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* adlı eserinde Feropant Baba aracılığıyla da yer alır. Feropant Baba, çevresindeki her şeyle ilişkisini kesmiş bir şekilde yaşamakta, insanları yaşam biçimleri yüzünden suçlayarak, onları şeytanın pençesine düşmüş günahkârlar olarak görmektedir. Feropant Baba'ya göre manastırın bile her yanı şeytanlarla doludur çünkü din adamları yeterince ibadet etmemekte ve dünya nimetlerinden kopamamaktadırlar. Ancak Dostoyevski, gerçek Hristiyan değerlerinin temsilcisi olarak Feropant babanın karşısına Zosima'yı yerleştirir. Zosima'nın "*İnsanların günahlarından korkmayın, onları günahları ile sevin*"[371] sözleri, Dostoyevski'nin günaha olan yaklaşımını açığa çıkarmasının yanı sıra, günahtan kaçmanın anlamsızlığını da vurgular. Kanımızca Dostoyevski'nin günaha olan yaklaşımı en açık ifadesini *Karamazov Kardeşler* adlı eserin girişinde kullandığı Yuhanna İncil'inden alınan şu epigraf açıklamaktadır:

> Size gerçek, gerçeğin ta kendisi olarak diyorum ki: toprağa düşen bir buğday tanesi yok olmazsa yalnızca bir buğday

[370] Sergey Askoldov, *"Religiozno-etiçeskoye znaçeniye Dostoyevskogo", F.M. Dostoyevski 1881-100-1981,* London, Overseas Publications interchange limited, 1981, s. 31-59.

[371] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* s. 417.

> tanesi olarak kalır; ama yok olursa, o zaman bereketli ürün doğurur.[372]

Dostoyevski'nin kötülüğün içinde parlayan ışığa, günah, pişmanlık ve acı ile ulaşma yolunda, dünyadan yabancılaşmanın olmadığı, günahın, tanrısal hakikate giden yolun uğraklarından biri olduğu yolda, günahtan sonra ilk aşamayı pişmanlık oluşturur. Dostoyevski için asıl kurtuluş, acıda saklıdır, ancak acı için gerekli olan ilk koşul, pişmanlıktır. Pişmanlığı ahlaki arınmanın temeline yerleştiren Dostoyevski, bu düşüncesini *Karamazov Kardeşler*'de Zosima aracılığıyla dile getirir. Zosima günah çıkarmak için gelen bir kadına pişmanlığın bağışlayıcı, arındırıcı gücünü şu sözlerle açıklar:

> Hiçbir şeyden korkma, ne kork, ne üzül. Yalnız içindeki pişmanlık eksilmesin; o zaman tanrı her şeyi bağışlar, içten pişmanlık duyan için tanrının bağışlamayacağı hiçbir günah yoktur, olamaz. İnsanoğlu da, ulu tanrının kullarına karşı sonsuz sevgisini tüketecek derecede büyük günah işleyemez. Tanrı sevgisine üstün gelebilecek bir günah olabilir mi? Yalnız pişmanlıktan uzaklaşma, korkuyu yüreğinden çıkar. Tanrı seni günahınla birlikte, günahkâr olarak, ummadığından çok sever. Nedamet getiren günahkârın O'nun gözünde on günahsızdan daha makbul olduğu kitaplarımızda çoktan yazılıdır.[373]

Gerçekten pişmanlık duyan insanın arınma sürecinin ikinci aşamasını, acı oluşturur. Acı, bir varoluş biçimidir. Dostoyevski felsefesinde insan, ancak acı çekerek kendini bilebilir ve kendisi olabilir. Nitekim Alman düşünür Raynhard Laut, Dostoyevski'nin dünya görüşünün; "*Acı çekiyorum, öyleyse*

---

372 Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* ve Kutsal Kitap, *Yohanna* 12, . Bap, 24, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, s. 1354.

373 Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* s. 59.

varım"[374] cümlesi ile açıklanabileceğini ileri sürer. Dostoyevski, acıyı mükemmelliğe giden yolda en önemli değerlerden biri olarak görür ve Rus halkının acı çekmeye olan yatkınlığını da insanlığın kurtuluşuna giden yolda evrensel misyonunun bir parçası olarak değerlendirir:

> Rus halkının en temel, en köklü tinsel gereksinimi her şeyde, her yerde dinmek bilmeyen bir acı çekme gereksinimidir. Bu acı çekme tutkusu ezelden beri bulaşmıştır ona. Bütün tarihi boyunca süre gelen bu ıstırap seli yalnızca dış felaketlerin getirdiği zorlukların sonucu değildir, halkın yüreğinin derinliklerinden fışkırmıştır… Rus halkı için mutluluğun içinde mutlaka acı da yer almalıdır, yoksa onun için mutluluk tam olmaz. Tarihin en muzaffer anlarında bile, hiçbir zaman gururlu ve üstünlük taslayan bir tavır sergilememiştir, bir çeşit acıya benzer duygululuk vardır; kazandığı zaferi, içini çekerek tanrının bir lütfu sayar. Rus insanı acı çekmekten âdeta haz duyar.[375]

Dostoyevski uzmanlarından İgor Volgin ise acı olgusunun Dostoyevski için ikili bir anlama sahip olduğunu belirtir. Araştırmacıya göre acı, sadece arınma aracı değil aynı zamanda insanı birey yapan bir yaratma aracıdır.[376] Nitekim *Karamazov Kardeşler*'de kardeşlerin en büyüğü olan Dmitri Karamazov, yabancılaşma ile olan mücadelede, Dostoyevski'nin insana yüklediği acı ve pişmanlık ilkelerini anımsatması bakımından taşıdığı önemin yanı sıra Volgin'in düşüncesini de doğrular. Dmitri için acı, aynı zamanda bireysel bir kendini yeniden yaratmanın ifadesi olur. Dmitri Karamazov, doğrudan baba-

---

374 Raynhard Laut, *Filosofiya Dostoyevskogo v sistematiçeskom izlojenii,* Moskva, İzdatelstvo Respublika, 1996, s. 55.

375 Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 45.

376 İgor Leonidoviç Volgin, *Posledni god Dostoyevskogo,* Moskva, Sovetski pisatel, 1991, s. 467.

sını öldürmemiş olsa da ruhuna çöreklenen her türlü kötü düşünceden, sadece yaptıklarından değil; yapmak istediklerinden dahi "*Acı çekmek istiyorum, acıyla arınacağım*"[377] sözleriyle kurtulmak istediğini belirtirken, bir taraftan acının arındırıcı gücüne vurgu yapar, diğer taraftan da çektiği acı sonucunda ruhunun yenilendiğini dile getirir:

> Kardeşim, ben şu son iki ayda içimde yepyeni bir insan doğduğunu hissettim. Varlığımda hapisti, eğer bu patırtı kopmasaydı meydana çıkacağı da yoktu. Korkuyorum! Ama maden ocaklarında yirmi yıl kazma sallamaktan değil, vız gelir bu bana… Ben içimde dirilen insanın şimdiden sonra beni bırakmasından korkuyorum. Orada da ocaklarda, toprak altında omuz omuza çalışacağım benim gibi bir sürgünde ya da katilde insan kalbi bulacağıma, onunla dost olabileceğime inanıyorum.. Orada da sevgiyi, acıyı biliyorlar… Bir sürgünün durmuş kalbini diriltmek mümkün; yıllarca üzerinde işleyerek sonunda ıstırap içinde yücelmiş, yenilenmiş bir ruhla bataklıktan bir melek, bir kahraman halinde ışıklı hayata geri vermek mümkün.[378]

Dostoyevski'nin insanlığa sunduğu ideal toplumsal yaşam teorisinin, bireysel anlamda en önemli ögelerinden bir diğeri ortak suçluluk duygusudur. Nitekim *Karamazov Kardeşler*'de Zosimada ortak suçluluk duygusunun birleştirici gücüne vurgu yapar ve "*insanların kötülüğü seni öç alacak kadar üzer, isyana kışkırtırsa, en çok bu duygudan sakın; suç işleyenin sorumlusu senmişsin gibi kendi kendini cezalandır*"[379] der. Ancak yazarın ortak suçluluk konusuna dair düşünceleri en açık ifadesini, Dmitri Karamazov'un gördüğü düşte bulur. Düşünde soğuktan morarmış,

---

377 Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s. 665.
378 *Ae.,* s. 772.
379 Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* s. 421.

çırılçıplak ve durmadan ağlayan bir bebeği gören Dmitri, bu bebeğin suretinde yeryüzündeki tüm kötülüklerin sorumluluğu adına tanrısal hakikat için özgürlüğünü feda etmeyi kabul eder:

> Hepimiz birbirimize karşı suçluyuz. Çünkü küçük ve büyük çocuklar var ama hepsi "bebe"dir, hepsine karşı suçluyuz; hepsi için gideceğim! Nasıl olsa birisinin hepsi adına gitmesi gerekiyor. Babamı öldürmedim, ama gitmeliyim. Kabullendim! (…) Evet, biz prangalı, özgürlükten yoksun olacağız. Ama büyük kederimiz içinde sevinç için doğacağız; yokluğunda insanın yaşayamayacağı sevinç için (…) Tanrı var ve var olacak, insanlara sevinç bağışlayan tanrıdır, bu ona özgü bir ayrıcalık.[380]

Dostoyevski'nin bireysel ideal ve kurtuluş sürecinin bir diğer ögesi bağışlamadır. Tanrı'nın bağışlayıcılığına vurgu yapan Dostoyevski, insanın da tanrısal bir varlık olarak bağışlayıcı olmasını ister. Dostoyevski'nin insanlığa sunduğu bağışlama düşüncesi en derin ifadesini Büyük Engizisyoncu efsanesinin sonunda İsa'nın, tüm suçlamaları dinledikten sonra sessiz kalıp, Engizisyoncunun dudaklarına kondurduğu öpücükle sembolleşir. Dostoyevski'nin ahlaki mükemmelleşme sürecinin temel ögelerinden bir diğeri, Büyük Engizisyoncu efsanesinin de ana konularından birini oluşturan özgürlüktür. Berdyayev'in tanımıyla, Dostoyevski'nin özgürlük anlayışı, insan yazgısının gizemini ortaya koyar.[381] İnsan yazgısının gizemi, özgürlüğün çelişkili yapısında saklıdır. Özgürlük; bir taraftan insanın tanrısallığının ifadesi iken diğer taraftan da insanın en büyük yüküdür. Nitekim Rus düşünür Valeri Karpunin, "*Özgürlük olmadan insan yaşantısı çok daha kolaydır*"[382] sözleriyle özgürlüğün ağır

---

380 *Ae.*, s. 772.

381 Nikolay Berdyayev, *Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo,* s. 159.

382 Valeri Andreyeviç Karpunin, *Hristianstvo i filosofiya,* S. Petersburg, İzdatelstvo Bibliya dlya vseh, 2002, s. 30.

yükünü vurgular ve insanlığın bu kolaylık yüzünden özgürlüğü rahat, sakin bir yaşam ve uyutulmuş bir vicdana kurban ettiğini belirtir. Karpunin'in bu düşünceleri, Büyük Engizisyoncunun İsa'nın özgürlük anlayışına karşı geliştirdiği düşüncelerinin bire bir karşılığıdır. Karpunin'e göre özgürlük; insandaki tanrısallık, onun bireyselliği, tekliği, diğer canlılardan ayıran temel özelliğidir. Ancak üç tür özgürlük vardır ve insanı özgür kılan bunlar arasında doğru olana ulaşabilmektir: Özgürlüğün birinci türü, bir şeylerden özgür olmak (svoboda ot) anlamında dışsal koşullara gönderme yapar. İkinci tür özgürlük, ne için özgürlük (svoboda dlya) anlamında insandaki yaratıcılığın keşfine, insanın kendini gerçekleştirmesini vurgular. Üçüncü ve asıl özgürlük ise ne adına (svoboda vo imya) temelinde en yüksek ilke ve değerlerin gerçekleştirilmesine gönderme yapar.[383] Hristiyan anlayışına göre gerçek, manevi özgürlük, özgürlüğün bu üçüncü halidir. Özgürlük, ancak Tanrı'ya tabi olduğu ölçüde mükemmeldir. Gerçek özgürlüğe giden yol, Tanrı'ya itaat yoludur. Bu bağlamda Hristiyanlığa göre Tanrı emirlerinin dışında bir yol seçip, özgür olduğunu sanan insan, aslında günahın kölesi olur ve özgür değildir. Dostoyevski'nin özgürlük anlayışı da çalışmamızın diğer bölümlerinde kahramanların özgürlük seçimleri doğrultusunda açıklamaya çalıştığımız üzere özgürlüğün çelişkili yollarında dolaşır ve tanrısal özgürlüğün keşfine çıkar. Sevgi, Dostoyevski'nin bireysel mükemmelleşme sürecinin son ve en önemli ögesi olarak ele alınabilir. Sevgi, Dostoyevski için tanrısal bir duyguyu ifade eder. Tıpkı Tanrı'nın bütün kullarını sevmesi gibi insanın da her şeye rağmen kötüyü bile sevmesi gerekir. Nitekim *Karamazov Kardeşler*'de Zosima, sevgi ve tanrısallık arasında vurgu yaparken sevginin tanrısal sırra giden yoldaki rolünü şu sözlerle açıklar:

[383] Karpunin, *age.,* s. 32-33.

> Yaratılan her şeyi hem tümüyle hem de bir kum taneciğine kadar ayrı ayrı sevin. Ağaç yapraklarına, güneş ışığına, hayvanlara, bitkilere gönülden bağlanın. Sevdiklerin seni tanrısal sırra erdirir. Daha sonra anlayışın her gün biraz daha derinleşir, böylece sevgin, sonunda bütün dünyayı kaplayan evrensel bir sevgi olur.[384]

Genel bir değerlendirme yapıldığında, Dostoyevski'nin insanlığın medeniyet dönemi olarak tanımladığı ve bütünsel bir yabancılaşma dönemi olarak gördüğü içinde yaşanılan dönemin karşısına, üçüncü ve son dönem olarak hakiki Hristiyanlık dönemini koyduğu görülmektedir. Bu dönemin hayata geçirilmesinin temelini Ortodoksluk oluştururken, hayata geçirecek güç ise Rus halkıdır. Rus halkı, İsa öğretilerinden aldığı güç ile bu misyonu, halk ile aydın sınıf arasındaki yabancılaşma sorununun aşılmasından sonra başarıyla yerine getirebilecektir. Bireysel anlamda yabancılaşma sorununun aşılması ise Tanrı insan olan İsa idealinin hayata geçirilmesi ile olacaktır. Bu doğrultuda Dostoyevski'nin yabancılaşmanın olmadığı ideal toplumunda bireysel boyutu *tanrı insanlık (bogoçelovek)* oluşturmaktadır. Ancak Dostoyevski'nin insan ideali, tanrı insan olarak adlandırılırken, ideal toplumsal düzen anlayışını tanımlayan *Hristiyan sosyalizmi, Rus sosyalizmi ve russkaya ideaya* olarak adlandırılan *Rus idesi* olmak üzere üç farklı kavram karşımıza çıkmaktadır. Araştırmacı Nikita Prutskov'a göre, Dostoyevski terminolojisinde Hristiyan sosyalizmi terimi yer almamakta, ancak kimi araştırmacılar, yazarın savunduğu Rus sosyalizmi terimine yeni anlamlar yükleyerek yazarın toplumsal-ahlaki ütopyasını Hristiyan sosyalizmi olarak adlandırmaktadırlar. Oysa Prutskov'a göre Dostoyevski'nin savunduğu

[384] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler,* s. 59.

düşünceler Rus sosyalizmidir.[385] Nitekim Dostoyevski de *Bir Yazarın Günlüğü*'nde Rus sosyalizmini "*İşte bizim Rus sosyalizmi*" sözleriyle şöyle açıklar:

> Rus sosyalizminin amacı ve çıkış yolu dünya üzerinde gerçekleştirilecek olan, tüm insanlığı kapsayan evrensel bir kilisedir, bir ölçüde dünya bu kiliseyi içine sığdırabilir. Ben Rus halkındaki dinmek bilmeyen susuzluktan, İsa yolunda her zaman yüreğinde taşıdığı ve tüm insanlığı içine alan dünya kardeşliği birliğinden söz ediyorum. (…) işte bizim Rus sosyalizmi budur![386]

Ancak yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere burada vurgu sosyalizm üzerinde değil Rus halkı üzerinedir. Rus sosyalizmi olarak adlandırılmasının nedeni toplumsal ideali hayata geçirecek gücün Dostoyevski için Rus halkı olması ile alakalıdır. Ne var ki Rus halkına bu misyonu yükleyen temel değerin de İsa öğretileri ve Ortodoksluk olduğunu göz önünde tuttuğumuzda, yine genel olarak karşımıza çıkan değer Hristiyanlıktır. Bu doğrultuda Hristiyan sosyalizminin, Dostoyevski'nin terminolojisinde yer almaması, Dostoyevski'nin Hristiyan sosyalizmini savunmadığı anlamına geldiği görülmektedir. Hristiyan sosyalizmi, Hristiyanlığın Roma'nın resmî dini olmadan önceki ilkel Hristiyanlık dönemini ifade eder. İlkel Hristiyanlığın temel ilkeleri; eşitlik, kardeşlik ve toplumsal adalet ilkeleridir. Düşünsel, dinî bir akım olarak Hristiyan sosyalizminin ortaya çıkışı, 19. yüzyılın 30'lu ve 40'lı yıllarına rastlasa da, Hristiyanlığın ilk, yozlaşmamış biçimlerine geri dönüş olarak genel bir düşünce olarak sınırlandırıldığında, Hristiyan sosyalizminin tarihi çok daha geriye götürülebilir.

---

385 Nikita İvanoviç Prutskov, *"Dostoyevski i Hristiyanski sotsializm", Dostoyevski materialıy i issledovaniya* Tom I, Leningrad, İzd. Nauka, 1974, s. 5-82.

386 Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü,* s. 1177.

Moğol Tatar istilası döneminde büyük bir zenginlik elde eden Ortodoks kilisesine karşı gelişen pek çok eretik düşünce, Hristiyan sosyalizmi sınırlarına dâhil edilir.[387] Dostoyevski'nin dünya görüşünü Hristiyan sosyalizmi çerçevesinden değerlendirdiğimizde özellikle Roma Katolik düşüncesinin Hristiyanlığın temel değerlerini yozlaştırmış olması yönündeki görüşlerinden yola çıkarak, Hristiyan sosyalizminin Dostoyevski'ye yabancı bir kavram olmadığı görülmektedir. Bir diğer araştırmacı Tatyana Bunina, Dostoyevski'nin ideal toplum teorisi anlayışını *Rus idesi (Russkaya ideaya)* ideali olarak tanımlar ve bu idealin temel değerleri şöyle sıralar:

1. Zorbalığın ve radikalizmin her türlü biçimine, sınıfsal ya da ulusal egoizmin her türlü görünümüne karşıtlık
2. Tüm insanlığı kapsayan hümanist değer ve ideallerle kurulmuş toplumsal yapıda yabancı bir dünya ve insanlık düşüncesini kabul etmeme.
3. İnsanın ve toplumun insanileşme sürecinde özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin temel alınması.
4. Bireysel emeğe dayalı özel mülkiyetin yaygınlaştırılması[388]

Rus idesinin özünü Rusya'nın yazgısı oluşturur. Bu doğrultuda bu düşüncenin kökeni, Rusya kadar eskidir. Araştırmacı Anatoli Gorelov'a göre, Rus idesinin temelleri XI. yüzyılın ortalarında ilk Rus metropoliti olan İlaryon tarafından kaleme alınan *İyilik ve Kanun Üzerine Söz* (Slovo o zakone i blagodati) adlı eserde atılır.[389] İlaryon, söz konusu eserde Hristiyanlığın Yahudilik karşısındaki üstünlüğünü kanun ve iyilik

[387] Bkz. Aleksey Gavrilenkov, *Genezis i evolyutsiya idey Hristiyanskogo sotsializma v russkoy filosofskoy mıysli,* Moskva, Rossiiskaya akademiya, 1999, s. 53.

[388] Bunina, *age.,* s. 155.

[389] Anatoli Alekseyeviç Gorelov, "*F.M. Dostoyevski: Russkaya ideya i Russki sotsializm*", *Filosofiya i sovremennost,* No:1, 2017, s. 50-66.

kavramları ile karşılaştırarak açıklar ve "*eski Rusya'nın dünya tarihindeki yerini belirleme girişimini*"[390] gerçekleştirir. Tarihsel perspektiften Rus idesiden ilk olarak 16.yüzyılın ilk yarısında rahip Filofey tarafından hazırlanan Moskova Üçüncü Roma (Moskva treti rim) teorisinde söz edilir. Bu teori, ideolojik olarak büyük Rus devletinin oluşumuna yardımcı olur ve Rus Ortodoksluğunun evrensel karakterini ifade eder. 19. yüzyılda Slavcı ve Batıcı düşünce ekseninde gelişen Rus idesi düşüncesi, Dostoyevski'nin de yaratıcılığında önemli bir yer tutar. Hatta Dostoyevski, Slavcı ve Batıcı düşünce arasında bir sentez yaratarak Rus idesi düşüncesinin sınırlarını genişletir. Nitekim Raynhard Laut, Dostoyevski'nin Rus idesi düşüncesini insanlığın evrensel birliği idesi olarak tanımlar.[391] Araştırmacı Yuri Seleznev de Dostoyevski'nin toplumsal idealinin Rus idesi olduğu görüşüne katılır ve yazarın Rus idesi idealinin temel ögelerini Rusya, Halk ve İsa olarak tanımlarken bu düşüncede merkezi yeri, halkın tuttuğunu belirtir.[392] Seleznev'e göre Dostoyevski, halka din aracılığıyla ulaşmaz, halka olan inançtan halk inancının kabullenişine, yani dine ulaşır. İsa; Dostoyevski için halkın, Rusya'nın yazgısının sembolüdür. Ancak Seleznev, buradaki İsa'nın, İncil'deki İsa olmadığını, halk ruhunda korunan Rusya'nın sözü olduğunu belirtir.[393] Bir diğer araştırmacı Yuri Kudryatsev'e göre, Dostoyevski'nin Rus idesi düşüncesinin özünü, Rusya'nın iki misyonu oluşturmaktadır. Bunlardan ilki, Avrupa'nın ölümcül yolunun karşısında durmak, Avrupa'yı kendinden dahi kurtarmak, ikincisi ise yeni bir dünya yaratmaktır. Avrupa'nın burjuva bireycilik yolunun karşısında Rusya'nın yolunun özünü, bireyi maneviyatı ile

---

390 Bkz. Emine İnanır, *Rus Edebiyatı İncelemeleri Kiev Rusya'sından XVII. Yüzyıla,* İstanbul, İ.Ü Edebiyat Fakültesi Yay. 2003, s. 7.

391 Laut, *age.,* s. 385.

392 Yuri Seleznev, *Dostoyevski,* Moskva, İzdatelstvo molodaya gvardiya, 1981, s. 86 kontrol ettttt

393 *Ae.,* s. 320-321.

bütünsel olarak geliştirme oluşturmaktadır. Bu yolun kaynağı ve bu bağlamda Rus idesinin özü de Ortodoksluktur.[394] Böylece Rus idesinin Dostoyevski'nin yaratıcılığında önemli bir yer tuttuğu, hem söz konusu araştırmacıların çıkarımları hem de Dostoyevski'nin üç düşünce başlığında insanlığın kurtuluşunu üçüncü düşünce olarak Rusya ve Ortodokslukla ilişkilendirmesinde açıkça görülmektedir. Ancak kanımızca yazarın evrensel toplum idealini Rus idesi ile sınırlandırmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Rus idesi Dostoyevski'nin toplumsal idealini tanımlamak için yeterli olmadığı gibi, Dostoyevski'ye atfedilmesi de doğru olmayan bir düşüncedir. Temelleri Orta Çağ Rusya'sına kadar uzanan bu düşünce, tarihsel süreçte pek çok kez ele alınıp, geliştirilmiştir. Dostoyevski de Rusya'nın yazgısı kadar eski olan bu ideali benimsemiş ve tarihsel gelişme sürecinde Rusya'nın gelecekteki misyonunu anlamlandırırken kullanmıştır. Ancak Dostoyevski'nin toplumsal idealini tanımlamak için başvurulması gereken asıl kaynak kanımızca başka bir yerdedir. Rus Ortodoksluğuna büyük bir önem veren Dostoyevski, yukarıda da açıklamaya çalıştığımız üzere pek çok açıdan genel teolojik dogmaların dışına çıkar. Ancak Dostoyevski'nin genel teolojik dogmalardan farklı düşüncelerinin, toplumsal idealini adlandırmamız noktasında en önemli ögesi, "*Kim ki bana İsa'nın gerçeğin dışında olduğunu, gerçeğin de İsa'nın dışında olduğunu ispat etsin, gerçeğin değil, İsa'nın yanında olmayı yeğlerim*"[395] sözlerinde saklıdır. Bu cümlelerden yola çıkarak, Dostoyevski'nin toplumsal idealini *İsa hükümdarlığı* olarak adlandırmanın mümkün olduğu kanısındayız. Dostoyevski'nin bireysel idealini, tanrı insan olarak İsa ideali oluştururken, toplumsal idealini de İsa hükümdarlığı olarak İsa hakikati oluşturmaktadır. Nitekim yazarın Rus halkına yüklediği evrensel misyonun temelinde de yine İsa imgesi

394 Kudryatsev, *age.,* s. 144-145.
395 Dostoyevski, *Dostoyevski Mektuplar,* s. 75.

vardır. Dostoyevski, Rus halkına İsa'nın öğretilerini en saf haliyle koruduğu için bu denli büyük bir önem atfeder. Zira yazarın Katolik düşünceye yönelik tüm eleştirilerinin temelinde Büyük Engizisyoncu efsanesinde gördüğümüz üzere, İsa hakikatinin, öğretilerinin çarpıtılmış olması yatar. Nitekim araştırmacı Mihail Gus, Dostoyevski'nin toplumsal idealini "*İsa ve Rus halk temellerinin tüm insanlık adına yeryüzünde kuracağı cennet*"[396] sözleriyle tanımlar. Bu bağlamda Dostoyevski için yabancılaşma, çalışmamız boyunca bireysel, toplumsal, ekonomik olmak üzere pek çok açıdan ele alınmış olsa da en açık ifadesini inançsızlıkta, Tanrı'nın olmadığı, unutulduğu bir dünyada insanın düştüğü karanlık yollarda bulmaktadır. Bu çerçeveden Dostoyevski için yabancılaşma; inançsızlığı ifade ettiği ölçüde yabancılaşmadan kurtuluş da Tanrı'nın oğlu olan, tüm hakikatlerin ötesinde olan, evrensel ideal olan İsa'yı işaret etmektedir. Çalışmamızı bir bütün olarak değerlendirip bir sonuca varmak gerekirse, Antik çağdan 19. yüzyıla kadar yabancılaşma olgusunu ele aldığımız ve Rus düşüncesi bağlamında Dostoyevski'de yabancılaşma olgusunu açıklamaya *çalıştığımız kitabımızda* vardığımız sonuçları, Dostoyevski'nin dünya görüşü ve yaratıcılığı çerçevesinden bir bütün olarak değerlendirdiğimizde şu sonuca varılmıştır:

- Dostoyevski için Batı düşüncesinde yabancılaşma olgusunun gelişimini belirleyen temel öge "insan tanrıcılık" yoludur.

-Rus düşüncesinde ise yabancılaşma olgusunun nesnesinin Batı Avrupa medeniyetinin olmasından dolayı, Dostoyevski'nin gözünden Rus düşüncesinde yabancılaşma "*insan tanrıcılık*" ile "*tanrı insancılık*" arasındaki mücadeledir. Bu mücadelenin zorlu yolları ve sürekli sorgulanması ise Dostoyevski'nin anlaşılmasını oldukça zorlaştırmakta, yazarın daha

396 Gus, *age.,* s. 569.

önce de vurguladığımız üzere karanlık bir yazar olarak adlandırılması ile sonuçlanmaktadır. Nitekim Boris Filippov, "*Dostoyevski'ye dair konuşmak bizi çevreleyen, soluduğumuz havayı betimlemeye çalışmakla aynı şeydir*"[397] sözleriyle Dostoyevski'yi anlamanın ve anlatmanın zorluğunun altını çizer. Bu cümle, Dostoyevski'nin karmaşık dünyasının, ışık ile karanlığın, nasıl bir arada olduğunun, açık bir ifadesidir kanımızca. Dostoyevski, çelişkilerin dünyası ile çoğu zaman bir çıkmaza sürükler insanı. Daha doğru bir ifade ile çelişkilerin çıkmazında Tanrı ile bütünleşmeye çağırır insanlığı. Nitekim yazarın yaşamının son dakikalarında çocuklarına verdiği öğütler de bu durumu açıkça göstermektedir:

> Tanrıya sonsuz inancınız daim olsun ve hiçbir zaman onun affından şüphelenmeyin. Sizleri çok seviyorum, ancak tanrının tüm insanlara ve yarattıklarına olan sevgisiyle karşılaştırıldığında benim sevgim sadece bir hiçtir. Yaşamınızda bir suç işleyecek olsanız bile her şeye rağmen tanrıya olan inancınızı kaybetmeyin.[398]

Bu son sözlerden yola çıkarak, Dostoyevski için yaşamının sonunda yabancılaşmanın tek, nihai bir anlamı olduğu sonucu çıkarılabilir: İnançsızlık. Bu doğrultuda çalışmamız boyunca açıklamaya çalıştığımız üzere Dostoyevski, yabancılaşmanın olmadığı ideal toplumsal düzen düşüncesinde, Rus maneviyatının, İsa hakikatinin ve sevginin, Tanrı'sız hümanizme (insan tanrıcılık) üstün gelmesi düşüncesinden yola çıkar. Ancak 20. yüzyılın başında Rusya'da gerçekleşen Ekim Devrimi, Dostoyevski'nin arzularını değil kehanetlerini gerçek kılar. İnsan

[397] Boris Filippov, "*Ne mir, no meç", F. M. Dostoyevski 1881-100-1981,* London, Overseas Publications interchange limited, 1981, s. 9-30.

[398] Akt. Konstantin Moçulski, *Dostoyevski jizn i tvorçestvo,* Paris, Umca Press, 1947, s.532.

Tanrıcılık ile Tanrı insancılık mücadelesini insan Tanrıcılık kazanır. Ne var ki Ekim devriminin siyasi, toplumsal gerçekliği, yeni bir yabancılaşma biçimine kapı aralar ve bu yeni yabancılaşmış dünyanın, yabancılaşmış insanı *homo sovieticus* olur. Bir başka çalışmanın konusu olacak olan bu yabancılaşmış insan, 19. yüzyıl boyunca hâkim olan tartışmaların vardığı nokta olarak önem taşımaktadır. Böylece yabancılaşma olgusunun ele alınışı, 19. yüzyıl boyunca hâkim olan tanrısal düzen ile sosyalist temeller üzerine kurulu dünyevi düzen arasındaki tartışmalarda sosyalist düzen çerçevesinde çözümlenir. Ancak bu çözümün, tartışmanın sonlanıp sonlanmadığını göstermesi için homo sovieticus'un incelenmesi bir zorunluluk halini almaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın bu alanda yapılacak yeni çalışmalara kaynaklık etmesini temenni etmekteyiz.

KAYNAKÇA

Kutsal Kitap:	Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
Adorno, Thedor, Max Horkheimer:	*Aydınlanmanın Diyalektiği,* Çev. Nihat Ülner, Elif Ö. Karadoğan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2010.
Ağır, Ahmet:	*Türk Şiirinde Yabancılaşma Teorik Bir Yaklaşım,* Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.
Akarsu, Bedia:	*Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi Yayınları, 1998.
Akulinin, Vladimir:	*Filosofiya vseyedinstva ot V. S. Solovyeva k P. A. Florenskomu,* Novosibirsk, Nauka, 1990.
Akyıldız, H. Bayrak:	"Eylemsizlik ve Anti Kahramanların Dönüştürücü Gücü Üzerine", *Humanitas*, Sayı 4, Tekirdağ, 2014, s. 17-29.
Alekseyev, Andrey:	*Duhovno-nravstvennoye sostoyaniye Russkogo obşestva kontsa XIX-naçala XX vekov: istoriko-konfessionalnıy vzglad,* Moskva, İzd. Moskovski gos. Gumanitarnıy universitet, 2008.
Alekseyev, Petr:	*Sotsialnaya filosofiya,* Moskva, İzdatelstvo prospekt, 2016.
Alkan Ö. Sevinç:	*Rusya ve Polonya'da Din, Kimlik, Siyaset,* İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
Alpatov, Mihail:	*Russkaya istoriçeskaya mıysl i zapadnaya yevropa (XVIII-pervaya polovina XIX v.),* Moskva, İzd. Nauka, 1985.
Altındal, Aytunç:	*Türkiye ve Ortodokslar,* İstanbul, Alfa Basım Yayım, 2014.

Alver, Köksal: "Mekân Tartışmaları ve Değişen Mekân Algısı" *Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Modernizmden Postmodernizme Hece Dergisi,* 2008, s. 557-571.

Anonim: *Gılgamış Destanı,* Çev. Sait Maden, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

_____ _____ . *İstoriya Russkoy literaturıy X-XVII vekov, pod redaksiyey D.S. Lihaçeva,* Moskva, Prosveşeniye, 1980.

Antonov, Yevgeni: *Antropotsentriçeskaya filosofiya N.N. Strahova kak mıylitelya perehodnoy epohi*, Belgorod, Belgorodski gosudarstvennıy universitet, 2007.

Antonoviç, Maksim: "Mistiko-asketiçeski roman", *F.M. Dostoyevski v russkoy kritike,* Moskva, Gasudarstvennoye İzdatelstvo, 1956, s.255-306.

Antsiferov, Nikolay: *Radost jizni bıyloy*, Novosibirsk, İzdatelstvo Svinin i sıynovya, 2014.

Aralova, Yelena: "Duhovnost i gumanizm epohi vozrojdeniya", *İdei i smıysl, Vlast*, No:3, 2015, s. 48-52.

Arînin, Aleksandr, Miheyev, Mihail: *Proşloye Nastoyaşeye Buduşeye (istoriko-filosofskaya mıysl Rossii XIX-XX vv.),* Moskva, İntelteh, 1995.

Arpeleva, Viktoriya, Şirmanov, Yaroslav: *Filosofiya L. Şestova kak bogoiskatelstvo,* Çelyabinsk, Nauçnoye izdatelstvo, 2012.

Arslan, Ahmet: *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

Arutünyan, Alfred: "Rossiya i Renessans", *Obşestvennıye nauki i sovremennost,* No:3, 2001, s. 89-101.

Askoldov, Sergey: "Religiozno-etiçeskoye znaçeniye Dostoyevskogo", *F.M. Dostoyevski 1881-100-1981,* London, Overseas Publications interchange limited, 1981, s.31-60.

Aster, Ernst Von: *Felsefe Tarihi Dersleri I İlkçağ ve Orta Çağ Felsefesi,* İstanbul, Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyat I, 1943.

Augustinus: *İtiraflar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010.

Aykıt, Dursun Ali: "Pelagianizmin Tarihi ve Öğretileri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı 22, 2010, s. 175-196.

Baçinin, Vladislav: *Dostoyevski: Metafizika prestupleniya*, S. Petersburg, İzd. Petersburgski universitet, 2001.

_____ _____ . *Teologiya, sotsiologiya i antropologiya literaturıy (vokrug Dostoyevskogo),* Kiev, İzd. Duh i litera, 2012.

Bahareva, Yelena	*Russkaya sotsiokulturnaya utopiya (Filosofski analiz),* Moskva, Moskovski gosd. tehniçeski universitet, 2004.
Bahtin, Mihail:	*Dostoyevski Poetikasının Sorunları,* Çev. Cem Soydemir, İstanbul, Metis Eleştiri, 2004.
Balıkçıoğlu, Sayın Zeynep:	*Kötülük Tekilcilik Postmodernizm,* İstanbul, Mitos Yayınları, 1994.
Barsotti, Divo**:**	*Dostoyevski Hristos-strast jizni,* Moskva, İzdatelstvo Paoline, 1999.
Batuk, Cengiz:	*Mitoloji ve Tarihsellik Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü,* İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
Baudart, Anne, Chenet François vd.:	*Felsefe Tarihi Cilt II, Modern Dünyanın Yaratılması,* Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
Bayet, Albert:	*Dine Karşı Düşünce Tarihi,* Çev. Cemal Süreya, İstanbul, Broy Yayınları, 1994.
Belçikov, Nikolay:	"Zolotoy vek v predstavlenii F.M. Dostoyevskogo", *Problemıy teori i istorii literaturıy,* Moskva, İzd. Moskovskogo Universiteta, 1971, s. 357-367.
Belinski, Vissarion:	*Dmitri Kalinin,* Sobraniye soçinenii v devyati tomah, Tom I, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1976.
_____ _____ .	*Gogol'e Mektup,* Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul, Evrensel Basım Yayım, 2004.
_____ _____ .	*"Petersburg i Moskva", Sobraniye soçinenii v devyati tomah,* Tom 7, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1981, s.137-164.
_____ _____ .	"Pismo k P.N. Kudryabtsevu"**,** *sobraniye soçinenii v devyati tomah,* Tom 9, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1982.
_____ _____ .	"Pismo k V.P. Botkinu", *Sobraniye soçinenii v devyati tomah,* Tom 9, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1982.
_____ _____ .	"Rossiya do Petra velikogo", *Sobraniye soçinenii v devyati tomah,* Tom 4, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1979, s.7-64.
Belov, Sergey:	*Petersburg Dostoyevskogo,* S. Petersburg, İzdatelstvo Aleteyya, 2002.

Berdyayev, Nikolay:	*İstoki i smıysl Russkogo kommunizma*, Moskva, Nauka, 1990.
_____ _____ .	O rabstve i svobode çeloveka, Moskva, İzdatelstvo Astrel, 2010.
_____ _____ .	Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo, Sbornik, İzdatelstvo Eksmo, 2016.
_____ _____ .	*Russkaya ideya,* S. Petersburg, İzdatelstvo azbuka, 2013.
_____ _____ .	"Veliki inkvizitor"*, O velikom inkvizitore Dostoyevski i posleduyuşiye,* Moskva, İzd. Molodaya gvardiya, 1991, s.219-241.
Berlin, İsaiah:	*İstoriya svobodıy-Rossiya,* Moskva, Novoye literaturnoye obozreniye, 2014.
Berman, Marshall:	*Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor,* Çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
_____ _____ .	*Özgünlüğün Politikası Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı,* Çev. Nursel Yıldız, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2010.
Bezanson, Alen:	*İntellektualnıye istoki leninizma,* Moskva, İzdatelstvo MİK, 1998.
Bewes, Timothy:	*Şeyleşme Geç Kapitalizmde Endişe,* Çev. Deniz Soysal, İstanbul, Metis Eleştiri, 2008.
Bloch, Ernst:	*Rönesans Felsefesi,* Çev. Hüsen Portakal, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010.
Bogdanov, Andrey:	*Politiçeskaya teoriya poçvenniçestvo (A.A. Grigoryev, F.M. Dostoyevski, N.N. Strahov),* Moskva, İzd. MGU, 2002.
Bottomore, Tom:	*Frankfurt Okulu ve Eleştirisi,* Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
Boym, Svetlana:	*Başka Bir Özgürlük Bir Fikrin Alternatif Tarihi,* Çev. Cemal Yardımcı, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
_____ _____ .	*Nostaljinin Geleceği,* Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
Bronowski, Jacob, Mazlish, Bruce:	*Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi,* Çev. Elvan Özkavrık Adanır, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
Brotton, Jerry**:**	*Rönesans,* Çev. Hakan Güri, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2012.
Brun, Jean:	*Stoa Felsefesi*, Çev. Medar Atıcı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Budanova, N.F.: "O nekotorıyh istoçnikah nravstvenno filosofskoy problematiki romana Besıy", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya,* Tom 8, Leningrad, Nauka, 1988, s. 93-107.

_____ _____ . "Problema ottsov i detey v romane besıy", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya,* Tom I, Leningrad, İzd. Nauka, 1974, s. 145-156.

_____ _____ . "Ştobıy ni umirali velikaya mıysl (Son smeşnogo çeloveka)", Dostoyevski. Materialıy i issledovaniya, Tom XXI, S. Petersburg, 2016, s. 81-91.

_____ _____ . "Tvorçestve i spaseniye (Stavrogin v interpretatsii Nikolaya Berdyayeva)", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya,* Tom XI, S. Petersburg, İzd. Nauka, 1994, s.145-156.

Bunina, Tatyana: *F. M. Dostoyevski o samobıytnosti razvitiya Rossii,* S. Petersburg, 2000.

Burckhardt, Jacob: *İtalya'da Rönesans Kültürü,* Çev. Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul, Okuyanus Yayınları, 2013.

Burlak, Valentina: *Otrajeniye idey marksizma v Russkoy progresivnoy obşestvennoy mıysli 1840-60-h godov,* Moskva, İzd. Moskovskogo universiteta, 1980.

Bursov, Boris: *Liçnost Dostoyevskogo*, Moskva, İzdatelstvo sovetski pisatel, 1974.

Bushkovitch, Paul: *Büyük Petro, (Peter the Great)* Çev. Berna Akkıyal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Büyük, Celal: "Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hristiyanlık -Siyaset ilişkisine Genel Bir Bakış", *Dinî Araştırmalar,* Cilt: 7, s. 19, ss. 131-138.

Cevizci, Ahmet: *17. Yüzyıl Felsefesi,* İstanbul, Say Yayınları, 2013.

_____ _____ . *Aydınlanma Felsefesi Tarihi,* Bursa, Asa Kitabevi, 2008.

_____ _____ . *Felsefe Tarihi Thales'den Baudrillard'a*, İstanbul, Say Yayınları, 2014.

_____ _____ . *İlkçağ Felsefesi,* İstanbul, Say Yayınları, 2014.

Coşkun, Nazan: *F.M. Dostoyevski'nin Eserlerinde Acı, Suç ve Din Olgusu,* İ.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011.

Cömert, Bedrettin:	*Mitoloji ve İkonografi,* Ankara, De Ki Basım Yayım, 2010.
Çaadayev, Petr Yakovleviç:	*Apologiya sumaşedşego,* S. Petersburg, İzdatelstvo Lenizdat, 2014.
_____ _____ .	*Filosfskiye pisma,* Moskva, İzdatelstvo Terra, 2009.
_____ _____ .	*Stati i pisma,* Moskva, İzdatelstvo Sovremennik, 1987.
Çalov, Nikolay, İlin, Viktor:	*Russkaya filosofiya v litsah,* Moskva, izdaniye jurnala yunost, 1997.
Çernaya, Ludmila:	*Russkaya kultura perehodno goperioda ot srednevekovya k novomu vremeni,* Moskva, Yazıki Russkoy kulturıy, 1999.
Çernişevski, Nikolay:	*Filosofskiye naslediye,* Polnoye sobraniye soçineni, Tom II, Moskva, Mıysl, 1987.
_____ _____ .	"Antropologiçeski printsip v filosofii" *Filosofskiye naslediye,* Polnoye sobraniye soçineni, Tom II, Moskva, Mıysl, 1987.
_____ _____ .	*İzbranıye filosofskiye soçineniye,* Moskva, İzd. Politizdat, 1950.
_____ _____ .	*Nasıl Yapmalı?* Cilt I-II, Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2011.
Çotuksöken, Betül:	*Orta Çağ Yazıları,* İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1993.
Çüçen, Kadir:	*Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe,* İstanbul, Ezgi Kitabevi, 2013.
Danilevski, Nikolay:	*Rossiya i Yevropa,* Moskva, İzdatelstvo İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2011.
David, Breton Le:	*Acının Antropolojisi,* Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2015.
Davidov, Yuri:	*Etika lyubvi i metafizika svoevoliya,* Moskva, İzd. Molodaya gvardiya, 1982.
Demirci, Kürşat:	*Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi,* İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2005.
Dickens, Charles:	*Zor Zamanlar,* Çev. Füsun Elioğlu, İstanbul, Oda Yayınları, 2009.
Diken, Bülent:	*İsyan, Devrim, Eleştiri,* Çev. Can Evren, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
Dilaktorskaya, Olga:	*Petersburgskaya povest v russkoy literature XIX veka (Puşkin, Gogol, Dostoyevski),* Moskva, MGU, 2001.
Dobrolyubov, Nikolay:	"Literaturnıye meloçi proşlogo veka", *Sobraniye soçineni v devyati tomah,* Tom 4, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1962, s.48-113.

_____ _____ . "Russkaya satira yekaterinskogo vremeni", *Sobraniye soçineni v devyati tomah,* Tom 5, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1962, s.313-402.

_____ _____ . "Stihotvoreniya, proza, dnevnika", *Sobraniye soçinenii v devyati tomah,* Tom 8, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1964.

Dolguşin, Dmitri, Tsıyplakov, Dmitri: *Religiozno-Filosofskaya kultura Rossii, Novosibirsk,* Praavoslavnaya gimnaziya vo imya prepodobnogo seriya Radonejskogo, 2011.

Dolinin, Arkadi: *Dostoyevski i Suslova, Dostoyevski. stati i materialy,* Tom II, Leningrad, İzd. Mıys, 1925.

Dostoyevski, Anna: *Fyodor Dostoyevski Bir Yaşam- Anılar,* Çev. M. Tahsin Yalım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2004.

Dostoyevski, Fyodor: *Beyaz Geceler,* Çev. Sabri Gürses, İstanbul, Can Yayınları, 2009.

_____ _____ . *Bir Yazarın Günlüğü* Cilt I-II, Çev. Kayhan Yükseler, İstanbul, YKY, 2009.

_____ _____ . *Bir Yufka Yürek,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

_____ _____ . *Budala,* Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

_____ _____ . *Cinler,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

_____ _____ . *Delikanlı,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

_____ _____ . Dostoyevski, *Pisma N. N. Strahovu 18 Marta 1869 Florentsiya,* (Çevrimiçi)http://rvb.ru/dostoevski/01text/vol15/01text/483.htm, 12 Kasım 2016.

_____ _____ . *Dostoyevski Mektuplar*, Çev. Hüseyin Kandemir, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014,

_____ _____ . "*Dva lagerya teoretikov*", *F. Dostoyevski iskaniya i razmışleniya,* Moskva, İzd. Sovetskaya Rossiya, 1983, s.127.

_____ _____ . *Ev Sahibesi,* Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, Varlık Yayınları, 1964.

_____ _____ . *Ezilmiş ve Aşağılanmışlar,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

_____ _____ . *İnsancıklar,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

_____ _____ . F. M. Dostoyevski, "Obyasneniya i pokazaniya F.M. Dostoyevskogo po delu Petraşevtsev", *Sobraniye soçineni v 15 tomah,* Tom 12, Leningrad, İzd. Nauka, 1994.

_____ _____ . *Karamazov Kardeşler,* Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

_____ _____ . *Neizdannıy Dostoyevski zapisnıye knijki i tetradi 1860-1881,* Literaturnaya nasledtsvo Tom 83, Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1971.

_____ _____ . "Obyavleniye p podpiske na jurnal vremya na 1861 god", *F. Dostoyevski iskaniya i razmıyşleniya,* Moskva, İzd. Sovetskaya Rossiya, 1983, s.73-.79.

_____ _____ . *Ölü Bir Evden Hatıralar,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

_____ _____ . *Öteki*, Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

_____ _____ . "Petersburgskaya letopis", *F. Dostoyevski İskaniya i razmıyşleniya*, Moskva, İzd. Sovetskaya Rossiya, 1983.

_____ _____ . *Puşkin Konuşması,* Çev. Tektaş Ağaoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

_____ _____ . "Ryad statey o russkoy literature", *F. Dostoyevski iskaniya i razmıyşleniya,* Moskva, İzd. Sovetskaya Rossiya, 1983, s.80-115.

_____ _____ . *Stepançikova Köyü ve Sakinler,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

_____ _____ . *Suç ve Ceza,* Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

_____ _____ . *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları,* Çev. Ergin Altay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

_____ _____ . *Yeraltından Notlar,* Çev. Mehmet Özgül, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Doueıhı, Mılad: *Yeryüzü Cenneti,* Çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2011.

Dunayev, Mihail: *Vera v gornile somneniy pravoSlaviye i Russkaya literatura v XVII-XX vv.,* Moskva, İzd. Russkoy pravoSlavnoy tserki, 2003.

Dürüşken, Çiğdem: *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, İstanbul, Alfa Basım Yayım, 2014.

Eliade, Mircea: *Dinsel İnanışlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktay, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2001.

Eroğlu, Hikmet: "Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 41, 2000, s.309-325.

Feuerbach, Ludwig: *Hristiyanlığın Özü,* Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Say Yayınları, 2008.

_____ _____ . *Tanrıların Doğuşu,* Çev, Oğuz Özügül, İstanbul, Say Yayınları, 2012.

Filatova, Yevgeniya: *Belinski,* Moskva, İzdatelstvo Mıysl, 1976.

Filippov, Boris**:** *"Ne mir, no meç", F. M. Dostoyevski 1881-100-1981,* London, Overseas Publications interchange limited, 1981.

Fischer, Ernst: *Sanatın Gerekliliği*, Çev. Cevat Çapan, İstanbul, Payel Yayınları, 2005.

Frank, Joseph: *Dostoyevski Çağının Bir Yazarı,* Çev Ülker İnce, İstanbul, EverestYayınları, 2016.

Frayer, Hans: *Sanayi Çağı,* Çev. Bedia Akarsu, Hüseyin Batuhan, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014.

Fridlender, Georgi: *Realizm Dostoyevskogo,* Moskva, İzdatelstvo nauka, 1964.

_____ _____ . "Serdtse ego prinadlejalo Rossii", *F. Dostoyevski iskaniya i razmıyşleniya*, Moskva, İzd. Sovetskaya Rossiya, 1983, s. 5-42.

Fromm, Erich: *Çağdaş Toplumların Geleceği,* Çev. Aydın Arıtan, Kaan Ökten, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 2004.

_____ _____ . *Özgürlükten Kaçış,* Çev. Semsa Yeğin, İstanbul, Payel Yayınları, 2011.

_____ _____ . *Sağlıklı Toplum,* Çev. Yurdanur Salman, Zeynep Tanrısever, İstanbul, Payel Yayınları, 2006.

Fukuyama, Francıs: *Tarihin Sonu ve Son İnsan***,** Çev. Zülfü Dicleli, İstanbul, Profil Yayıncılık, 2014.

Gabov, Grigori: *Obşestvenno-politiçeskiye i filosofskiye vzgladıy dekabristov*, Moskva, Gosudarstvennoye izdatelstvo, 1954.

Galaktionov, Anatoli Nikandrov**,** Petr: *Russkaya filosofiya XI- XIX vekov*, Leningrad, İzdatelstvo nauka, 1970.

Garşin, Aleksandr: *İstoriçeskaya kontsepsiya P.Y. Çaadayeva*, Samara, İzdatelstvo STSAİ, 2010.

Gasset Y Ortega: *İnsan ve Herkes,* Çev. Neyyire Gül Işık, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2011.

Gavrilenkov, Aleksey:	*Genezis i evolyutsiya idey hıristiyanskogo sotsializma v russkoy filosofskoy mıysli*, Moskva, Rossiiskaya akademiya gosd. slujbıy pri prezidente Rossiiskoy federatsii, 1999.
Geller, Mihail:	*Maşina i vintiki istoriya formirovaniya sovetskogo çeloveka,* Moskva, İzdatelstvo MİK, 1994.
Georgiyeva, Tatyana:	*Kultura Rossii i russkoye pravoslaviye*, Moskva, İzdatelstvo Kraft, 2012.
Gilson, Etienne:	*Orta Çağ Felsefesinin Ruhu,* Çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap, 2005.
Girard, Rene:	*Dostoyevski Yeraltı İnsanı*, Çev. Orçun Türkay, Everest Yayınları, 2014.
Glinçikova, Alla:	*Rossiya i Evropa dva puti k sovremennosti, Moskva,* İzdatelstvo Kulturnaya revolyutsiya, *2014.*
Goethe, Johann:	*Genç Werter'in Acıları,* Çev. Kemal Bahadır, İzmir, İlya Yayınları, 2003.
Goff, Jacques Le:	*Orta Çağ Batı Uygarlığı*, Çev. Hanife -Uğur Güven, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015.
Gogina, Lyubov:	*Alternativa nigilizmu v romane besıy F.M. Dostoyevskogo,* Moskva, İzd. İİU MGOU, 2015.
Goody, Jack:	*Rönesanslar*, Çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
Gordon, Marshall:	*Sosyoloji Sözlüğü,* Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
Gorelov, Anatoli:	"F.M. Dostoyevski: Russkaya ideya i Russki sotsializm", *Filosofiya i sovremennost,* No:1, 2017, s. 50-66.
_____ _____ .	*İstoriya russkoy kulturı,* Moskva, İzdatelstvo Yurait, 2015.
Gorfunkel, Aleksandr:	*Filosofiya epohi vozrojdeniya,* Moskva, İzdatelstvo URSS, 2014.
Gökberk, Macit:	*Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990.
Grişin, Dimiri:	*Dostoyevski-Çelovek, pisatel i mifiy, Dostoyevski i ego dnevnik pisatelya,* Melburnski Universitet, Avstraliya, 1971.
_____ _____ .	*Rannıy Dostoyevski*, Avstraliya, Melburnski universitet, printed by unification publishers Pty.Ltd., 1978.

Grossman, Leonid: *Dostoyevski-Reakstioner Dostoyevski i pravitelsvennıye krugi 1870-h godov Pisma konservatorov k Dostoyevskomu,* Moskva, Common place, 2015.

_____ _____ . *Put Dostoyevskogo,* Leningrad, İzdatelstvo B. Efron, 1924.

Gruyeviç, Aron: *Orta Çağ Avrupası'nda Birey,* Çev. İlknur İgan, Zeynep Ülgen, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 1995.

Gubarev, Aleksandr: "Poetika i metafizika sna İppolita Terentyeva (roman F.M. Dostoyevskogo İdiot)", *Kultura i tekst,* 2011, s.474-477.

Guenon, Rene: *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Mahmut Kanık, Ankara, Hece Yayınları, 2012.

Gus, Mihail: *İdey i obrazıy F.M. Dostoyevskogo,* Moskva, İzdatelstvo hudojestvennaya literatura, 1971.

Günal, Emine Zeynep: "Dostoyevski'nin Kapitali", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi,* Sayı 1, 2012, s. 11-26.

_____ _____ . *V.F. Odoyevski ve Öyküleri*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1995.

Gündüz, Şinasi: *Hristiyanlık,* Ankara, İsam Yayınları, 2013.

Günler, Ayşenur: *Berkeley'in İmmateryalist Metafiziği,* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2014.

Hadot, Pierre: *İlkçağ Felsefesi Nedir,* Çev. Muna Cedden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2011.

Hafızoğlu, Leyla: *Rus Edebiyat Eleştirisinde Dostoyevski,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.

Hampson, Norman: *Aydınlanma Çağı,* Çev. Jale Parla, İstanbul, Hürriyet Vafkı Yayınları, 1991.

Hazin, Yevgeni: *Vse pozvoleno razmıyşleniya o tvorçestve Dostoyevskogo,* Paris, Umca-Press, 1972.

Hertsen, Aleksandr: *Sobraniye soçinenii v 30 tomah,* Tom XX, Moskva, İzdatelstvo akademiya nauk SSSR, 1960.

_____ _____ . *Bıyloye i dumıy 1852-1868,* Sobraniye soçinenii v tridtsati tomah, Tom VIII, Moskva, İzd. Akademiya nauk SSSR,1956.

_____ _____ . *Proizvedeniye 1852-1857 godov, Sobraniye soçinenii v tridsati tomah,* Tom XII, Moskva, İzd. Akademiya nauk SSSR, 1957.

_____ _____ . *"'S togo berega", Soçineniye v dvuh tomah,* Tom II, Moskva, İzdatelstvo Mıysl, 1986 s.3-118.

_____ _____ . *Stati i felyetonıy 1841-1846, Sobraniye soçinenii v tridtsati tomah,* Tom II, *Dnevnik 1842-1845,* Moskva, İzd. Akademiya nauk SSSR, 1954.

_____ _____ . *Stati iz kolokola i drugiye proizvedeniye 1866-1867 godov, Sobraniye soçinenii v tridsati tomah,* Tom XIX, Moskva, İzd. Akademiya nauk SSSR, 1960.

_____ _____ . *Suçlu Kim?,* Çev. Mazlum Beyhan, İstanbul, Yordam Kitap, 2016.

Hesiodos: *İşler ve Günler-Tanrıların Doğuşu*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015.

Hohlova, Alla: *Duhovnoye otçujdeniye kak sotsialnıy fenomen sovremennoy Rossii,* Moskva, İzd. Akademiya grajdanskoy zaşitıy, 2013.

Homyakov, Aleksey: "Mneniye Russkih ob inostrantsah", *O starov i novom Stati i Oçerki,* Moskva, Sovremennik, 1988, s.103-135.

_____ _____ . "O starom i novom", *Stati i oçerki,* Moskva, İzdatelstvo Sovremennik, 1988, s.41-56.

_____ _____ . "Po povodu Gumbodta" *O starom i novom Stati i oçerki,* Moskva, Sovremennik, 1988, s.196-222.

_____ _____ . *Raskayavşayasya Rossiya,* (Çevrimiçi) http://bytiye.ru/temy/khomyakov-o-russia.html, 19 Kasım 2016.

_____ _____ . *Semiramida,* Soçineniye v dvuh tomah, Tom I, Rabottıy po istoriosofii, Moskva, İzd. Medium, 1994.

_____ _____ . "Tserkov odna", *Filosofskiye i bogoslovskiye proizvedeniya,* Moskva, Knigovek, 2013, s.381-400.

_____ _____ . *Vsemirnaya zadaça Rossii,* Moskva, İzd. İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2008.

Huduşina, İrina: *Tsar. Bog. Rossiya. Samosoznaniye russkogo dvoryanstva (konets XVIII-pervaya tret XIX vv.),* Moskva, IFRAN, 1995.

Hume, David: *Din Üstüne,* Çev. Mete Tunçay, Ankara, İmge Kitabevi, 2004.

Hünter, Hans: *Po obe storonıy ot utopii,* Moskva, İzd. Novoye literaturnoye obozreniye, 2011.

Hyppolite Jean: *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar,* Çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.

İlleritski, Vladimir: *Revolyutsionnaya istoriçeskaya mıysl v Rossii (domarksistski period),* Moskva, İzdatelstvo mıysl, 1971.

İnanır, Emine: *I. Petro ve II. Katerina'nın Kanatları Altında XVIII. Yüzyıl Rus Edebiyatı,* İstanbul, İskenderiye Yayınları, 2008.

_____ _____ . *A.P. Tolstoy'un Avrupa Gezi Notlarında Ben ve Öteki Konusu,* İstanbul, İ.Ü.Edb. Fak. Yayınları, 2004.

_____ _____ . "Dostoyevski'nin Ölüler Evinden Anılar Adlı Romanı'nda Otobiyografik Bellek Sorunsalı", *Navisalvia - Sina Kabaağaç'ı Anma Toplantısı – 2009: Memoria,* İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, s. 105-113.

_____ _____ . *Rus Edebiyatı İncelemeleri Kiev Rusya'sından XVII. Yüzyıla,* İstanbul, İ.Ü Yayınları, 2003.

_____ _____ . "Rus Yazınında 'Slavcılık' Düşüncesi", *Litera*, Sayı. 16, İstanbul, 2004, s. 121-134.

_____ _____ . *Rusların Gözüyle İstanbul, İstanbul, Kitabevi, 2013.*

İndirkaş, Zühre: *Mitolojiden Alegoriye*, İstanbul, Tekhne Yayınları, 2015.

İovçuk, Mihail: *Belinski ego filosofskiyei sotsialno-politiçeskiye vzglyadıy*, Moskva, Gosd. sotsialno ekonomiçeskoye izd., 1939.

İsmagilov, Kamil: *Sotsialno-Filosofskii analiz form otçujdeniya*, Ufa, Başkirski gosd. universitet, 2001.

Jeanniere Abel: "Modernite Nedir" *Modernite versus Postmodernite,* Çev. Nilgün Küçük, Ankara, Vadi Yayınları, 1994.

Jigunova, Galina: *Obşestvennıy ideal Rossii v filosofskih vozzreniyah Slavyanofilov,* Murmansk, Murnaski gosd. tehniçeski universitet, 2005.

Jones, W.T.: *Batı Felsefesi Tarihi,* Cilt I-II, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2006.

Jukov, Vadim: *Obşestvennıy ideal rossii v sotsialnoy filosofii Slavyanofilstva,* Moskva, İnstitut molodöji kafedra sotsialnoy i politiçeskoy filosofii, 2000.

Kagarlitsky, Boris: *Çevrenin İmparatorluğu Rusya ve Dünya Sistemi,* Çev. Esin Soğancılar, Ankara, Phoenix Yayınları, 2007

Kamenski, Zahar: *Filosofskiye idey Russkogo prosveşeniya,* Moskva, İzdatelstvo Mıysl, 1971.

Kandemir, Hüseyin: "Dostoyevski'nin İlk Romanı İnsancıklar ve Makar Devuşkin Figürü Üzerinden Küçük İnsan Çözümlemesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* Sayı 42, Cilt 9, 2016, s. 201-207.

Kantor, Vladimir: *Sudit bojyu tvar proroçeski pafos Dostoyevskogo: Oçerki,* Moskva, Rossiiskaya politiçeskaya entsiklopediya, 2010.

Kapilupi, Stefano*:* "Kontsepsiya pervorodnogo greha na zapade i vostoke", *Vestnik russkoy Hristiyanskoy gumanitarnoy akademi,* Tom 12, 2011, s. 150-159.

Kaplin, Aleksandr: *Mirovozzreniye Slavyanofilov istoriya i buduşeyee Rossii,* Moskva, İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2008.

Karaca, Faruk: *Yabancılaşma ve Din Dinsel Yabancılaşmanın Sosyol Psikolojik Analizi,* İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2014.

Karpunin, Valeri: *Hristianstvo i filosofiya,* S. Petersburg, İzdatelstvo Bibliya dlya vseh, 2002.

Kasatkina, Kseniya: *Tip podpolnogo çeloveka v Russkoy literature XIX-pervoy treti XX v.,* Moskva, MGU, 2016.

Kasatkina, Tatyana: *Harakterologiya Dostoyevskogo Tipologiya emotsionalno-tsennostnıyh orientatsii,* Moskva, İzd. Naslediye, 1996.

Kazakov, Aleksey: *Tsennostnaya arhitektonika proizvedeniy Dostoyevskogo i L. Tolstovo,* Lap Lambert Academic Publishing, 2012.

Kerenyi Carl: *Prometheus İnsan Varoluşunun Arketip İmgesi, Çev.* Tacubaht Türel, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2012.

Kireyevski, İvan: "O haraktere prosveşeniya Yevropıy i o ego otnoşenii k prosveşeniyu Rossii", *İzbrannıye stati,* Moskva, İzdatelstvo Sovremennik, 1984, s.199-238.

_____ _____ . "O neobhodimosti i vozmojnosti novvıyh naçal dlya filosofii", *İzbrannıye stati,* Moskva, İzdatelstvo Sovremennik, 1984, s.238-272.

_____ _____ . *Razum na puti k istine, Filosofskiye stati, publitsistika, pisma,* Moskva, izdatelstvo pravilo veıy, 2002.

_____ _____ . "V otvet A.S. Homyakovu", *İzbrannıye stati,* Moskva, İzdatelstvo sovremennik, 1984. , s.117-127.

Kirillova, İrina: *Obraz Hırista v tvorçestve Dostoyevskogo razmıyşleniya,* Moskva, İzd. Tsentr knigi VGBİL İM. M. İ. Rudomina, 2010.

Kirillova, Yelena:	*Oçerki radikalizma v Rossii XIX veka. Filosofsko-istoriçeskoyiye kontseptsii 40-60-h godov,* Novosibirsk, İzd. Unta, 1991.
Kiriş, Nurten:	"Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *S. Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi,* Sayı 1, 2008, S.81-99.
Kirpotin, Valeri:	*F.M. Dostoyeski tvorçeski put (1821-1859),* Moskva, İzdatelstvo Hudojestvennaya literatura, 1980.
Kiyko, E.İ.:	"Belinski i Dostoyevski ob utopiçeskom sotsializme", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya,* Tom XIV, S. Petersburg, İzdatelstvo Nauka, 1997.
Koçakoğlu, Bedia:	*Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm,* Ankara, Hece Yayınları, 2012.
Kolektif:	*Oteçestvennaya voina i Russkoye obşestvo 1812-1912,* Tom VII, Moskva, Lyubileynoye izdaniye, t.y.
Korotkov, Nikolay:	*Sotsialnıy aspekt problemıy çeloveka v religioznoy filosofii,* Kiev, İzdatelstvo naukova dumka, 1978.
Kostyuk, Konstantin:	*İstoriya sotsialno-etiçeskoy mıysli v russkoy pravoslavnoy tserkvi,* Petersburg, Aleteyya, 2014.
Kosyakov, Sergey:	*Meçtatel i ego transformatsii v tvorçestve F.M. Dostoyevskogo,* Voronej, Voronejsji gosd. pedagogiçeski universitet, 2009.
Koşenko, Anastasiya:	"Mir s bogom i mir bez boga: religioznıy i ateiçeski tipıy duhovnosti v ekzistentsialnoy aksiologii romana F.M. Dostoyevskogo Besıy", *Sibirski filologiçeski jurnal,* No:3, 2014, s. 94-104.
Kovaç, Albert:	*Poetika Dostoyevskogo*, Moskva, İzdatelstvo Vodoley publishers, 2008.
Kozlov, Nikita, Gromov, Mihail:	*Russkaya filosofskaya mıysl X-XVII veka,* Moskva, İzdatelstsvo MGU,1990.
Kozlova, Olga:	*Samobıytnıy fenomen Russkoy srednevekovoy filosofii*, Moskva, İzdatelstvo Flinta, 2012.
Kranz, Walter:	*Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar,* Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984.
Krelenko, Nataliya:	*İstoriya kulturı ot vozrojdeniya do moderna,* Moskva, İzdatelstvo İnfra-m, 2014.
Kristeva, Julia:	*Kara Güneş Depresyon ve Melankoli,* Çev. Nesrin Demiryontan, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2009
Kudryatsev, Yuri:	*Tri kruga Dostoyevskogo,* Moskva, İzdatelstvo Moskovskogo universiteta, 1979.

Kundera, Milan:	*Roman Sanatı,* Çev. Aysel Bora, İstanbul, Can Yayınları, 2005.
Kurgan, Gennadi:	"Russki raskol, ego istoki i isledovaniye v obşestvennoy mıysli Rossii XIX-XX vv.", *Jurnal Filosofiya i obşestvo,* No: 4, 2005, s. 172-188.
Kurguzov, Vladimir:	"Bıyla li v istorii kulturı Rossii epoha "Russkogo Renessansa", *Problemıy sotsialno ekonomiçeskogo razvitiya sibiri,* No:4, 2014, s. 103-112.
Kurliyandskaya, Galina:	*Nravstvennıy ideal geroyev L.N. Tolstogo i F.M. Dostoyevskogo,* Moskva, Prosveşeniye, 1988.
Laut, Raynhard:	*Filosofiya Dostoyevskogo v sistematiçeskom izlojenii,* Moskva, İzdatelstvo Respublika, 1996.
Lavrov, Petr:	Petr Lavroviç Lavrov, "İstoriçeskiye pisma", (Çevrimiçi) http://az.lib.ru/l/lawrow_p_l/text_1869_istoricheskie_pisma.shtml , 12 Kasım 2017.
Lefebvre, Henri:	*Gündelik Hayatın Eleştirisi I,* Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2010.
Leontyeva, Olga:	*İntellektualnaya istoriya Rossii XIX- naçala XX vv.,* Samara, İzd. Samarski universitet, 2012.
Lesevitski, Aleksey:	"İssledovaniye suşnosti sobornoy fenomenologii v tvorçestve F.M. Dostoyevskogo", *İstoriçeskiye, filosofskiye, politiçeskiye i yuridiçeskiye nauki,* No: 7, İzd. Gramota, 2011, s. 135-138.
_____ _____ .	"Obraz Çeloveka buduşego v romanah F.M. Dostoyevskogo "Prestupleniye i nakazaniye" i "Bratya Karamazovıy", *Politika, Gosudarstvo i pravo*, No:7, 2014, s. 279-293.
Letniyakov, Denis:	*Oçerki istorii Russkoy politiçesskoy mıysli*, Moskva, İzd. Letnii sad, 2012.
Levi-Strauss, Claude:	*Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji,* Çev. Akın Terzi, İstanbul, Metis Eleştiri, 2014.
Levitski, Sergey:	*Oçerki po istorii Russkoy filosofii*, Moskva, İzdatelstvo Kanon, 1996.
_____ _____ .	*Svoboda i otvetstvennost, "Osnovıy organiçeskogo mirovozzreniya" Stati o solidarizme,* Moskva, İzd. Posev, 2003.
Linkov, Vladimir:	*İstoriya russkoy literaturıy XIX veka v ideyah,* Moskva, İzd. Moskovskogo universiteta, 2008.
Losskii, Nikolay:	*Dostoyevski i ego hıristiyanskoye miropanimaniye,* New-York, İzdatelstvo imeni Çehova, 1953.

_____ _____ .	*İstoriya Russkoy filosofii,* Moskva, İzdatelstvo Sovetski pisatel, 1991.
Lotman, Lidiya:	*Realizm Russkoy literaturı 60-h godov XIX veka (İstoki i esteticeskoye svoyeobraziye),* Leningrad, İzd. Nauka, 1974
Lucretius:	*Evrenin Yapısı,* Çev. Tomris Uyar, Turgut Uyar, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974.
Lukov, Vladimir:	"Epoha vozrojdeniya", *Ensiklopediya gumanitarnıh nauk,* No:1, 2013, s. 299-303.
Lunyaev, Yevgeni:	"Etiçeskaya polemika Russkogo prosveşeniya", *Obşestvennıye i gumanitarnıye nauki,* 2006, s. 32-34.
Lyubimov, Sergey:	"A.İ. Hertsen kak kritik kapitalizma", *Veçe,* 2012, s.77-85.
Makarov, Denis:	"Ot drevney Rusi do postmodernizma (Hristiyanski model çeloveka v russkoy duhovnoy kulture), *Vestnik Slavyanskih kultur,* No:8, 2008, s. 37-42.
Malinov, Aleksay:	*İstoriya Russkoy Filosofii XVIII vek,* S. Petersburg, S. Petersburgskii gosudarstvennıy universitet, İntersotsis, 2012
Mamytov, Abdimuhamet:	*Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik,* Ankara, Berikan Yayınları, 2013.
Manav Faruk, Gürdal Gökhan:	*Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine,* Ankara, Sentez Yayıncılık, 2013.
Mandel, Ernst, Novack, George:	*Marksist Yabancılaşma Kuramı,* Çev. Olcay Göçmen, İstanbul, Yücel Yayınları, 1975.
Martsinkovski, V.F.:	*V.S. Solovyov i evangeliye,* Moskva, izdatelstvo svet na vostoke, 1973.
Marx, Karl:	1844 *Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe,* Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2011.
_____ _____ .	*Yabancılaşma*, Çev. Kollektif, Ankara, Sol Yayınları, 2010.
Marx, Karl, Engels, Friedrich:	*Alman İdeolojisi,* Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1999.
Michelet, Jules:	*Rönesans***,** Çev. Kazım Berker, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 1998.
Mihaylovski, Nikolay:	"Jestokiy Talant", *F.M. Dostoyevski v ruskoy kritike,* Moskva, Gasudarstvennoye İzdatelstvo, 1956, s. 306-386.
Milton, John:	*Kayıp Cennet,* Çev. Enver Günsel, İstanbul, Pegasus Yayınları, 2013.

Mirandola, Pico Della:	*İnsanın Değeri Üzerine Söylev,* Çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos Kitabevi Yayınları, 2013.
Mişin, İ.:	*Dostoyevski i zarubejnıye pisateli (Osnovnıye problemıy tvorçestva, traditsii i novatorsvo),* Rostov-na-Donu, Pedagogiçeski institut, 1974.
Moçulski, Konstantin:	*Dostoyevski jizn i tvorçestvo,* Paris, Umca Press, 1947.
Mokşin, Gennadi:	*İdeologi legalnogo narodniçestva o Russkoy intelligenstsii,* Voronej, İzdatelstvo nauçnaya kniga, 2007.
More, Thomas:	*Ütopya,* Çev. Necmiye Uçansoy, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2005.
Moryakov, Vladimir:	*Russkoye prosvetitelstvo vtoroy polovinıy XVIII Veka/ İz istorii obşestvenno-politiçeskoy mıysli Rossii,* Moskva, İzd. Moskovskogo universiteta, 1994.
Nadeskin, N.N.:	"Dostoyevski", *Ensiklopediya Russkiye pisateli,* Moskva, Algoritm, 2003.
Nakamura, Kennoske:	*Çustvo jizni i smerti u Dostoyevskogo*, S. Petersburg, izd. Dmitri Bulanin, 1997.
_____ _____ .	*Slovar personajey proizvedeniy F.M. Dostoyevskogo,* S. Petersburg, İzd. Giperion, 2011.
Nedugova İrina:	*Russkaya Filosifiya,* Çelyabinsk, İzdatelski tsentr YUURGU, 2010.
Nekrasov, Nikolay:	*Eligiya (A.N. Erakovu), Soçineniya v tröh tomah* Tom II, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1959.
Nekrasov, Nekrasova, N.A.:	*Russkaya Religioznaya filosofiya,* Orel, İzdatelstvo Orlovski gasudarstvennıy universitet, 2008.
Nikonenko, Vitali:	*Trudıy po russkoy filosofii i literature,* Petersburg, İzdatelstvo PHGA, 2014.
Northbourne, Lord:	*Modern Dünyada Din,* Çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
Novikova, Lidiya Sizemskaya, İrina:	*Tri modeli razvitiya Rossii*, Moskva, İzdatelstvo İF-RAN, 2010.
Oblomiyevski, Dmitri:	"Knyaz Mışkin", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya,* Tom II, Leningrad, İzd. Nauka, 1976.
Odoyevski, Vladimir:	*Russkiye noçi,* Leningrad, İzdatelstvo nauka, 1975.
Ofluoğlu, Gökhan Büyükyılmaz, Ozan:	"Yabancılaşmanın Teorik Gelişimi ve Tarihsel Süreç İçinde Farklı Alanlarda Görünümleri", *Kamu İş,* C:10, Sayı I, 2008, S. 113-144.

Olcay Türkan: *Rus Edebiyatında Doğalcı Okul*, İstanbul, İ.Ü Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2003.

_____ _____ . *Rus Edebiyatında Romantizm Gogol ve Dikanka Akşamları Yapıtı*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997.

Olgun, Hakan: "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi", *MİLEL VE NİHAL, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,* Cilt 11, Sayı 2, 2014, s. 1-31.

Ollman, Bertell: *Yabancılaşma Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı,* Çev. Ayşegül Kars, İstanbul, Yordam Kitap, 2012.

Oskay, Ünsal: "*Önsöz*", *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,* Çev. R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 7-8.

Otverjennıy, N.: *Ştirner i Dostoyevski,* Moskva, knigoizdatelsvo golos truda, 1925.

Özbudun, Sibel, Demirer, Temel: *Yabancılaşma***,** Ankara, Öteki Yayınevi, 1999.

Özcan, Tarık: "Romanda Sosyal Ortam", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C.10, **2**, Temmuz 2000, s. 99–109.

Pançenko, Aleksandr: *O Russkoy istorii i kulture,* S. Petersburg, İzdatelstvo Azbuka, 2000.

Pappenheim, Fritz: *Modern İnsanın Yabancılaşması,* Çev. Salih Ak, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2002.

Pascal, Blaise: *Düşünceler,* İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2003.

Pavlov, Viktor Mihayloviç: *Tri veka poiska istinıy Russki raskol XVII veka,* Moskva, İzdatelstvo Daşkov i K., 2015.

Pereverzev, Valeryan: *U istokov russkogo realizma,* Moskva, İzd. Sovremennik, 1989.

Petoşina Svetlana İgorevna: *Otçujdeniye kak sotsiokulturnıy fenomen i ponyatiye sotsialno-filosofskogo analiza,* Murmansk, Murmanski gosd. universitet, 2010.

Peunova, M.N. : "Formirovaniye i razvitiye etiçeskih idey X-XVII vv.", *Oçerki istorii Russkoy etiçeskoy mıysli,* Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1976, s. 43-45.

Pisarev, Dmitri: *Literaturno-kritiçeskiye stati,* Moskva, Hudojestvennaya literatura, 1939.

Platon: *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Pogasiy, Anatoli:	*Tserkovnıye raskolıy v rossiiskom pravoslavii XIV-naçala XX vekov,* Kazan, Nauçnoye izdaniye, 2009
Politkina, Karine İvanovna:	"Fenomen religioznogo otçujdeniya", *Voprosıy teori i praktiki*, No:12, 2012, s.145-149.
Pomerants, Grigori:	*Otkrıytost bezdne vstreçi s Dostoyevskim*, Moskva, İzdatelsvo Sovetski pisatel, 1990.
Pomiguyeva, E. A.:	*Problema çeloveka v Russkoy filosofii,* Taganrog, Taganrogski institut, 2011.
Poyraz, Hakan:	"Modernitenin İki Efendisi: Descartes ve Bacon", *Hece Dergisi, Modernizmden Postmodernizme Özel Sayı,* Sayı 16, 2008, s. 17-26.
Prutskov, Nikita:	"Dostoyevski i hıristiyanski sotsializm"*, Dostoyevski materialıy i issledovaniya* Tom I, Leningrad, İzd. Nauka, 1974, s.5-82.
Pustarnakov, Vladimir:	*Filosofiya prosveşeniya v Rossii i vo Frantsii: opıyt sravnitelnogo analiza*, Moskva, Rossiiskogo Akademiya nauk, 2002.
Puşkin, Aleksandr**:**	*Bakır Atlı,* Çev. Azer Yaran, İstanbul, İyi Şeyler Yayıncılık, 1999.
_____ _____ .	"*Çaadayev'e*", *Aleksandr Puşkin "Seviyordum Sizi…" Seçme Şiiler,* Çev. Ataol Behramoğlu, İstanbul, Türkiye, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
Radişçev, Aleksandr:	*Puteşestviye iz Petersburga v Moskvu,* Paris, Bookking international, 1994.
Rapatskaya, Ludmila:	*İstoriya hudojestvennoy kulturı Rossii ot drevnıyh vremen do kontsa XX veka,* Moskva, İzd. Akademiya, 2008.
Rousseau, J. Jacques:	*Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev,* Çev. Selahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
_____ _____ .	*Emile ya da Eğitim Üzerine,* Çev. Yaşar Avunç, İstanbul, T. İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
_____ _____ .	*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,* Çev. R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
_____ _____ .	*Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri,* Çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Say Yayınları, 2008.
_____ _____ .	*Yalnız Gezenin Düşleri,* Çev. Ester Yanarocak, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2005.

Rozanov, Vasili:	"O legende veliki inkvizitor", *O velikom inkvizitore Dostoyevski i posleduyuşiye,* Moskva, İzd. Molodaya gvardiya, 1991.
Rozental, Mark:	*Filosofskiye vzgladıy N. G. Çernişevskogo,* Moskva, Gosudarstvennoye izdatelstvo, 1948.
Russ, Jacqueline:	*Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi,* Çev. Özcan Doğan, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011.
Russell, Bertrand:	*Sorgulayan Denemeler,* Çev. Nermin Arık, Ankara, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1996.
Santillana, Girogio De:	*Seçme Metinlerle Rönesans Filozofları,* Çev. İbrahim Yıldız, Aydın Gelmez, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.
Saraskina, Ludmila:	*Besıy roman preduprejdeniya,* Moskva, İzdatelstvo sovetski pisatel, 1990.
Sarayeva, Yelena:	*Klassiçeskoye zapadniçestvo: kontseptsiya tsivilizatsionnogo razvitiya Rossii v novoye vremya,* Yaroslav, Yaroslavski gosd. pedagogiçeski universiet, 2010.
Savran, Gülnur Acar:	*Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marx,* Ankara, Dipnot Yayınları, 2013.
Scanlan, Jeyms:	*Dostoyevski kak mıyslitel,* S. Petersburg, Akademiçeski prospekt, 2006.
Sedelnikova, Olga:	"O formirovanii poçvenniçeskih vzglyadov v mirovozzrenii rannogo Dostoyevskogo", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya,* Tom XVI**,** S. Petersburg, İzd. Nauka, 2001, S.62-79.
Seleznev, Yuri:	*Dostoyevski,* Moskva, İzdatelstvo molodaya gvardiya, 1981.
Serebrov, İvan:	*Logika nauçnogo noznaniya v trudah N.G. Çernişevskogo,* Leningrad, İzd. Leningradskogo universiteta, 1972.
Sergeyev, Konstantin:	*Renessansnıye osnovaniya antroposentrizma,* S. Petersburg, Nauka, 2007.
Shelley, Mary**:**	*Frankenstein Ya Da Modern Prometheus,* Çev. Duygu Akın, İstanbul, Can Yayınları, 2015.
Sigareva**,** Marina Aleksandrovna:	*Formıy otçujdeniya i puti ego preodoleniya v sovremennom obşestve,* Mahaçkala, Piyatigorski gosd. universitet, 2014.

Silier, Yıldız:	*Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau,* İstanbul, Yordam Kitap, 2007.
Simmel, George:	*Modern Kültürde Çatışma,* Çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
Sinyavina, Nataliya:	*İstoriya Russkoy kulturı,* Moskva, İzdatelstvo İNFRA-M, 2016.
Skaftıymov, Aleksandr:	*Nravstvennıye iskaniya russkih pisateley, stati i issledovaniya o russkih klassikah,* Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1972.
Skatov, Nikolay, Lebedev, Yuri:	*İstoriya Russkoy literaturıy XIX veka (Vtoraya polovina),* Moskva, İzd. Prosveşeniye, 1987
Skripilev, Yevgeni:	*Çernişevski,* Moskva, İzdatelstvo yuridiçaskaya literatura, 1979.
Sofokles:	*Kral Oidipus,* Çev. Bedrettin Tuncal, İstanbul, Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2009.
Sokolov, Boris:	*Rasşifrovannıy Dostoyevski. Taynıy romanov o hriste,* Moskva, İzd. Eksmo, 2007.
Solovyov, Vladimir:	"İz reçey v pamyat Dostoyevskogo", *O velikom inkvizitore Dostoyevski i posleduyuşiye,* Moskva, İzd. Molodaya gvardiya, 1991, s. 57-73.
_____ _____ .	*Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya, Soçineniye v dvuh tomah,* Tom II, Moskva, İzd. Mıysl, 1988.
_____ _____ .	*"trisilıy"*, Çevrimiçi:"http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html, 12 Kasım 2016.
Stepanyan, Karen:	*Yavleniye i dialog v romanah F. M. Dostoyevskogo,* S. Petersburg, İzd. SPB KRİGA, 2010.
Stirner, Max:	*Yedinstvennıy i ego sobstvennost,* Harkov, İzdatelstvo Osnova, 1994.
Strada, Vittiaro:	*Etika terrora ot Fyodora Dostoyevskogo do Tomasa Manna,* Moskva, İzd. Politiçeskaya ensilopediya, 2014
Strahov, Nikolay:	*Borba s zapadom,* Moskva, İzd. İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2010.
_____ _____ .	*Filosofskiye oçerki,* Kiev, İzd. Matçenko, 1906.
_____ _____ .	*Literaturnaya kritika,* Moskva, Sovremennik, 1984.
_____ _____ .	"Naşa izyaşnaya slovestnost", Çevrimiçi: http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_1866_nasha_slovesnost_oldorfo.shtml (22 Temmuz 2017.)
_____ _____ .	"Vospominaniya o F. M. Dostoyevskom", *F.M. Dostoyevski v vospominaniyah sovremennikov,* Tom I, Moskva, Hudojestvennaya litaratura, 1964, s.268-321.

Swain, Dan:	*Marx'ın Teorisine Bir Giriş Yabancılaşma,* Çev: Hande Urbarlı, İstanbul, Durak Yayınları, 2013.
Şanskaya, Tatyana, Parsamov, Vadim:	"*Vlast i prosveşeniye v Rossii XVIII- naçala XIX vv.*", *Logos 4-5,* 2003, s. 243-259.
Şaylan, Gencay:	*Postmodernizm,* Ankara, İmge Kitabevi, 2009.
Şedrin, Saltıkov:	"Naprasnıye opasaniye", *Polnoye sobraniye soçineni,* Tom 9, Moskva, İzd. Hudojestvennaya literatura, 1970, s. 7-35.
Şemyakina, Mariya:	"Russkoye vozrojdeniye kak tendentsiya obşekulturnogo razvitiya Rossii", *Kultura i tsivilizatsiya,* No:1, 2012, s. 126-151.
Şenel, Alâeddin:	*Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş,* Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 258, 1968.
Şepotko, Ludmila:	*İstoriya Rossii v sravnitelnom osveşenii,* Vladivostok, Mor. Gosudarstvennıy universitet, 2003.
Şerbina, Vladimir:	*Revolyutsionno-demokratiçeskaya kritika i sovremennost Belinski, Çernişevski, Dolrolyubov,* Mokva, İzd. Nauka, 1980.
Şestakova, İrina:	*Utopiya i sotsialnıy ideal,* İzdatelstvo UNTA, 2007.
Şestakov, V.P.:	*Eshatologiya i utopiya oçerki Russkoy filosofii i kulturı,* Moskva, İzd. URSS, 1995.
Şestov, Lev:	*Dostoyevski ve Nietszche Trajedinin Felsefesi,* Çev. Kayhan Yükseler, İstanbul, Notos Kitap, 2017.
Şetulova, Elena Dmitriyevna:	*Sotsialno-Filosofski analiz otçujdeniya v istoriçeskom protsesse,* Nijnii Novgorod, İzd. Federalnoye agenstvo po obrazovaniye**,** 2010.
Şmonin, Dmitri:	*Vvedeniye v srednevekovuyu filosofiyu Patristika,* Petersburg, İzd. RHGA, 2008.
Şukin, V. G.:	"Semeynaya razladitsa ili neprimirimaya raspırya? Zapadniçestvo i Slavyanofilstvo v kulturologiçeskoy persnektive", *Voprosıy filosofii,* No:5, 2003, s. 103- 123.
Şulgin, Vladimir Koşman Lidya:	*Kultura Rossii IX-XX vv.,* Moskva, İzdatelstvo Prostor, 1996.
Tarakçı, Muhammet:	"St. Thomas Aquinas'a Göre Asli Günah", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 15, Sayı 1, 2006, s. 307-318.
Teber, Serol:	*İnsanın Hiçleşme Serüvenine Giriş,* İstanbul, Papirüs Yayınevi, 2001.

Thomson, George:	*İnsanın Özü*, Çev. Celal Üster, İstanbul, Payel Yayınları, 1979.
Timuçin, Afşar:	*Düşünce Tarihi II Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, İstanbul, Bulut Yayınları, 2012.
_____ _____ .	*Özgür Prometheus*, İstanbul, Bulut Yayınları, 2002.
Tkaçev, Petr:	"Bolnıye lyudi" *Biblioteka russkoy kritiki kritika 70-x godov XIX veka,* Moskva, İzd. Olimp, 2002, s. 67-123.
Tolan, Barlas:	*Çağdas Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma,* Ankara, iktisadi ve Ticari Bilimler Akademisi Yayınları, 1981.
Tonkih, Nina:	*İstoriya evolyutsiya sotsialno-politiçeskih vzglyadov F. M. Dostoyevskogo,* Voronej, Rossiiski gosd. torgovo-ekonomiçeski uni., 2005.
Touraine, Alain:	*Modernliğin Eleştirisi,* Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, YKY Yayınları, 2012.
Troitskii, Nikolay:	*Rossiya v XIX veke,* Moskva, İzdatelstvo vıysşaya şkola, 2003.
Troyat, Henri:	*Dostoyevski*, Çev. Leyla Gürsel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
Trutovski, Konstantin:	"Vospominaniye o Fyodore Mihayloviçe Dostoyevskom", *F. M. Dostoyevski v vospominaniyah sovremennikov,* C.I, Moskva, Hudojestvennaya Literatura,1964, s.106-107.
Tselikova, Olga:	"Revolyutsionno-demokratiçeskaya etika N.G. Çervişevskogo", *Oçerki istorii Russkoy etiçeskoy mıysli,* İzdatelstvo Nauka, Moskva, 1976.
Tuğcu, Tuncar:	*Yabancılaşma Problemi: Hristiyanlığın ve Marksizmin Kökleri,* Ankara, Alesta Yayınevi, 2002.
Tunimanov, Vladimir:	*Primeçaniya F.M. Dostoyevski, Polnoye sobraniye soçinanii v 15 tomah,* Tom IV, Leningrad, İzd. Nauka, 1989.
Turan, Müslüm:	*Postmodern Teori,* İstanbul, On iki Levha Yayıncılık, 2011
Turgenyev, İvan:	*Babalar ve Oğullar,* Çev. Leyla Soykut. İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
_____ _____ .	*Porog*, (Çevrimiçi)http://rvb.ru/turgenev/01text/vol_10/02senilia/0237.htm, 14 Ekim 2017.
Urgan, Mine:	*İngiliz Edebiyatı Tarihi III,* İstanbul, Altın Kitaplar, 1991.

Utkina, Nina, Şkurinov, Pavel: *Russkaya mıysl v vek prosveşeniya,* Moskva, İzdateslstvo nauka, 1991.

Üskent, S. Burak: *"19. Yüzyıl İngiliz Romanında Endüstri Devrimi'nin Yansımaları: Dıckens'ın Hard Tımes'ı, Gaskell'in Mary Barton'ı Vedısraelı'nin Sybıl Or The Two Natıons'ı"* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

Uzelli, Gönül: *Slav Mitolojisi, İnanışlar ve Söylenceler,* İstanbul, YKY Yayınları, 2016.

_____ _____ . "Vladimir Panteonunda Yer Alan Pagan Tanrılar", *Art Sanat Dergisi,* Sayı 8, 2017, s. 181-197.

Valeyeva, Galina: "Katerogiya dobro i zlo: problema teoditsei", *İzvestiya Tulskogo gosd. universiteta,* 2012, s.239-247.

Valts, Lyubov Leonidovna: *Evolyutsiya otçujdeniya kak sotsialnogo fenomena v usloviyah globalizatsii,* S. Petersburg, Ministerstvo obrazovaniya RF., 2009.

Vardar, Berke: *Fransız Edebiyatı,* İstanbul, Multilingual Yayınları, 2005.

Vasilyev, Anton: *Gasudarstvenno-pravovoy ideal Slavyanofilov,* Moskva, İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2010.

_____ _____ . *Mirovozzreniye poçvennikov (F.M. i M.M. Dostoyevskih, A.A. Grigoryeva, N.N.Strahova): zabıytıye stranitsıy Russkoy konservativnoy mıysli,* Moskva, İnstitut Russkoy tsivilizatsii, 2010.

Venevitinov, Dmitri: "*O sostoyanii prosveşeniya v Rossii*" (Çevrimiçi): http:dugward.rulibraryvenevitinovvenevitinov_o_sostoyanii.html, (15 Kasım 2016)

Vetlovskaya, Valentina: "Priyömıy ideologiçeskoy polemiki v prestuplenii i nakazanii Dostoyevskogo", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya* Tom XII, S. Petersburg, İzd. Dmitri Bulanin, 1996.

Vidova, Olga: *A.S. Puşkin i Russkii renessans: materialıy k spetskursy dlya studentov vuzov,* Moskva, Drofa, 2004.

Viktoroviç, V.A.: "Gogol v tvorçeskom soznanii Dostoyevskogo", *Dostoyevski materialıy i issledovaniya,* Tom XIV, S. Petersburg, İzd. Nauka, 1997.

Volgin, İgor: *Posledni god Dostoyevskogo,* Moskva, Sovetski pisatel, 1991.

Volkova, Y. A.:	"Obşestvennaya deyatelnost F. M. Dostoyevskogo v 1840-1850-e godıy", *İzvestiya VGPU,* No: 1, 2017, s.118-121.
Yakimova, Svetlana, Yemets, E.V.:	"Razvitiye temıy malenkogo çeloveka v proizvedeniyah Russkih klassikov XIX veka", *Elektronnıye naucnıye izdaniye Uçeniye zamatki TOGU,* Tom 7, No:3, 2016, s. 27-32.
Yaraman, Ayşegül:	*Toplumsal Değişme ve Kişilik Özellikleri,* İstanbul, Bağlam Yayınları, 2003.
Yegorov, Boris:	*İz istorii russkoy kulturı, Oçerki po istorii russkoy kulturı,* Tom 5, Moskva, Yazıki russkoy kulturı, 1996.
Yevlampiyev, İgor:	*Filosofiya çeloveka v tvorçestve Dostoyevskogo (ot rannıyh proizvedeni k bratyam Karamazovıym),* S. Petersburg, İzd. RHGA, 2012.
——— ——— .	*İstoriya Russkoy filosofii,* S. Petersburg, İzdatelstvo RHGA, 2014.
Yonar, Gönül:	"Şövalyeler Çağından Nihilizmin Sırça Köşküne", *Hece Dergisi, Batı Medeniyeti,* Haziran 2014, s. 296-308.
Zaiçkin, İvan, İvan Poçkayev:	*Russkaya istoriya populyarnıy oçerk,* Moskva, İzdatelstvo Mıysl, 1992.
Zamaleyev, Aleksandr Fazlayeviç:	*Filosofskaya mıysl v srednevekovoy Rusi (XI-XVII vv),* Leningrad, İzdatelstvo Nauka, 1987.
Zorina, İrina:	"Hertsen- Dostoyevski: dialog ili duel. V kontekste Rossiya i zapad", *Kultura i Vremya,* No:4, 2013, s.234-248.
Walicki, Andrejz:	Rus Düşünce Tarihi Aydınlanmadan Marksizme, Çev. Alâeddin Şenel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

Rus Düşüncesi Bağlamında F. M. Dostoyevski'de

Yabancılaşma Olgusu

Nazan Coşkun Karataş

"Yabancı ne demektir bilmiyorsunuz daha galiba? Onu bana sorun da anlatayım size."
Fyodor Dostoyevski, İnsancıklar

Yeryüzüne ceza çekmek için gönderildiğine inanılan insan, Tanrı'dan ayrı düştüğü yeni yoluna uzun bir yürüyüşle başlar. Bu uzun yürüyüşte hiç şüphesiz insanın varoluşsal yoldaşı ise yabancılaşmadır. Öyle ki insan ve yabancılaşma arasındaki bu kadim ilişkinin somut görünümleri, tarih boyunca edebî metinlere de akseder. Peki, Dostoyevski'nin yapıtları yahut Dostoyevski'yi yabancılaşma olgusu ile yan yana getirmemize imkân sağlayan sebepler nelerdir? Dostoyevski! Çünkü *"Önümde, ya dünya yok olacak ya da sen çaysız kalacaksın diye iki seçenek olsa, ben çay içmeyi tercih ederim"* sözleriyle irrasyonel bir başkaldırıya girişen yeraltı adamının yaratıcısı olan Dostoyevski, tam da insanın yabancılaşmayla yoldaş olduğu yürüyüş yolunun ışıklarının peşindedir. Tanrı'yla birleşme veya Tanrı'dan uzaklaşma yoludur onun için hem insanın yürüyüşünün anlamı, hem de yabancılaşmanın dünü ve bugünü! Bu çalışma için Dostoyevski'yi anlamlı ve önemli kılan bir diğer açı ise yazarın yabancılaşma olgusunu pek çok boyutu ile bir bütün olarak ele almaya olanak tanıyan çok yönlülüğüdür. Elinizdeki kitapta yabancılaşma olgusu bu çok yönlülük çerçevesinde hem Dostoyevski'nin *"insanın sırrını"* aramaya adadığı yaratıcılığı ve dünya görüşü, hem de 19. yüzyıl Rusya'sının bir bireyi olarak Dostoyevski çerçevesinde Rusya ve Batı Avrupa ekseninde Rus düşüncesi bağlamında sosyo-tarihsel incelemeyle değerlendirilmiştir. Böylece Dostoyevski'nin bir birey olarak yabancılaşma olgusu ile yürüyüşünün yanı sıra yazarın kına çiçeği saksısından mutlu olan Devuşkin'ini, materyalizme karşı irrasyonel varoluş iddiası ile sahneye çıkan Yeraltı Adamı, Ecinliler çağının *"Tanrı yoksa her şey mubahtır"* iddiasına varan kahramanları ve prototipleri ile Rusya'nın Slavcı, Batıcı, devrimci, materyalist, halkçı olmak üzere farklı düşünce akımları çerçevesinde yabancılaşma ile olan yolculuğuna tanıklık etmek amaçlanmış, yabancılaşma ile özdeş görülen tanrı insancılık ile insan tanrıcılık yoluna ışık tutmaya çalışmıştır. Tarihsel olarak bakıldığında 20. yüzyılın başında Rusya'da gerçekleşen Ekim Devrimi ile Dostoyevski'nin arzularının değil kehanetlerinin gerçekleştiği görülür: İnsan tanrıcılık ile tanrı insancılık mücadelesini insan tanrıcılık kazanır. Ne var ki insanın kadim yürüyüşü henüz sonlanmamıştır! Ve her sonun bir başlangıcı vardır. Bu yürüyüşün bir bölümünü ele aldığımız çalışmamızda insanın yoldaşı olan yabancılaşmanın dehlizlerinde dolaşırken keyif alınması dileğiyle!

9 786057 547439

HECE YAYINLARI
hece@hece.com.tr
heceyayinlari