Erken Modern Avrupa Tarihi

Düşünce, Sanat ve Kültür

HAZIRLAYAN: HAMISH SCOTT
TÜRKÇESİ: İSMAİL HAKKI YILMAZ



vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI

ERKEN MODERN AVRUPA TARİHİ

DÜŞÜNCE, SANAT VE KÜLTÜR

4. KİTAP

HAZIRLAYAN

HAMISH SCOTT

VakıfBank Kültür Yayınları: 0121
Tarih: 089

ERKEN MODERN AVRUPA TARİHİ
DÜŞÜNCE, SANAT VE KÜLTÜR
4. KİTAP
HAZIRLAYAN
HAMISH SCOTT

Özgün adı
Early Modern European History, 1350–1750
Volume II, Peoples and Place, Part 4
Ideas and Cultures

Türkçesi
İsmail Hakkı Yılmaz

Yayın Danışmanı
Ekrem Demirli

Proje Editörü
Dr. Mehmet Yılmaz Akbulut

Son Okuma
Burak Koçan

Kapak ve Sayfa Uygulama
Faruk Özcan

Kapak Görseli
William Hogarth, *The Assembly at Wanstead House* (Wanstead House'da Meclis), yakl. 1728-1732, Philadelphia Sanat Müzesi, 64.8 cm × 76.2 cm

VakıfBank Kültür Yayınları
İnkılap Mahallesi
Dr. Adnan Büyükdeniz Caddesi
No:7/A1 – Kat 13
34768 Ümraniye - İstanbul
Telefon: 0 216 285 9571
www.vbky.com.tr - info@vbky.com.tr
Sertifika No: 40141

© Vakıf Pazarlama San. ve Tic. A.Ş., 2024
© Oxford University Press, 2015

ISBN 978-625-6647-41-1

Kitabın Türkçe yayın hakları Anatolialit aracılığıyla VakıfBank Kültür Yayınları'na aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevî ve mali hakları saklıdır.

Baskı
İmak Ofset Basım Yayın A.Ş.
Akçaburgaz Mh. 137. Sk. No:12
34522 Esenyurt / İstanbul / Türkiye
Tel: +90 444 62 18
Sertifika No: 71320

1. Baskı: Ekim 2024

ERKEN MODERN AVRUPA TARİHİ

DÜŞÜNCE, SANAT VE KÜLTÜR

4. KİTAP

HAZIRLAYAN
HAMISH SCOTT

TÜRKÇESİ
İSMAİL HAKKI YILMAZ

vb.

HAMISH SCOTT

Oxford'daki Jesus Koleji'nde Kıdemli Araştırmacı olup St. Andrews Üniversitesi Uluslararası Tarih bölümünde Emeritus profesör olarak çalışmıştır. Britanya Akademisi ve Kraliyet Edinburgh Topluluğu üyeliği yapan Scott, 18. yüzyılda uluslararası ilişkiler üzerine çok sayıda makale ve kitap kaleme almıştır. Son olarak *The Birth of a Great Power System, 1740-1815* (Harlow, 2007) adlı kitabı kaleme alan yazar, aydınlanmacı mutlakiyet, soyluluk ve siyasi kültür üzerine kitapların editörlüğünü yapmıştır. Erken modern Avrupa tarihçiliğinin en seçkin isimlerinden olan Scott'un siyaset, diplomasi, kültür tarihi sahalarına yoğunlaşan eserleri kendi başına bir literatür oluşturmuştur. Yazar 2022 yılında vefat etmiştir.

İSMAİL HAKKI YILMAZ

Askerî okul ve Marmara Üniversitesi'ndeki öğrenim hayatının ardından çeşitli dergi, gazete ve televizyon kanallarında muhabir, editör, yazı işleri müdürü ve yazar olarak çalıştı. 1990 yılından itibaren gazetecilik mesleğine ek olarak önde gelen yayınevlerine kitap çevirileri yapmıştır. VakıfBank Kültür Yayınları'ndan *Gazali: İslam'ın Dirilişi, Sadi – Hayatın, Aşkın ve Tutkunun Şairi, Emevi Devleti'nin Kuruluşu, İslam Tarihi, Liberalizm Neden Çöktü* başlıklı çevirileri yayımlandı. Yedi ciltte tamamlanacak olan *Erken Modern Avrupa Tarihi* serisinin ilk dört cildini çeviren Yılmaz, Mayıs 2024'de vefat etmiştir.

İÇİNDEKİLER

Editör'ün Önsözü 9

1. BÖLÜM

MARGARET L. KING

Antik Dünyaya Dönüş mü? 13
Hümanizm Nedir, Ne Değildir 16
Üç Dev İsim 19
Hümanist Çeşitlilik 23
Sevgili Cicero: Zaman İçinde Sesler 28
Studia Humanitatis: Bağlar 31
Dignitas Hominis: İnsanlık Durumu 35
Kadınların Değeri: Kadınlar ve Hümanizm 38
Yurttaşçı Hümanizm: Kentsel Bağlam 40
Dönüşen Normlar: Hümanist Toplum Anlayışı 44
Philosophia Christi: Hümanizm ve Din 47
Zihinle İlgili Sorular: Hümanizm, Felsefe ve Bilim 50
Hümanizm ve Sanatlar: Ayrı Fakat Eşit 53
Sonuç 56
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 58

2. BÖLÜM

ANNABEL BRETT

Siyaset Düşüncesi 61
Giriş: Siyaset Düşüncesini Araştırmak 63
Egemenlik, *State* (Devlet) ve *Commonwealth* 68
Meşrutiyetçilik, Mutlakiyetçilik ve Cumhuriyetçilik 78
Meşrutiyetçilik 82

Mutlakiyetçilik 86
Cumhuriyetçilik 90
Doğa Yasası, Doğal Haklar ve Doğanın Durumları 94
İmparatorluk, Savaş ve Uluslararası Üç Düzen 101
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 111

3. BÖLÜM
KATHLEEN CROWTHER

Bilimsel Devrim 113
Giriş 115
Deneysel Yöntemin Gelişimi 123
Dünya Merkezli Bir Kozmostan Güneş Merkezli Bir Kozmosa 131
Sonuç 156
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 158

4. BÖLÜM
T. K. RABB

Sanat ve Mimari 161
1350'de Sanat ve Mimarlık 163
Sanatta Devrim, 1350-1520 167
Devrimin Genişleme Süreci, 1520-1600 185
Barok Çağı, 1600-70 193
Rokoko Çağı, 1670-1750 202
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 210

5. BÖLÜM

THOMAS MUNCK

Müzik 211
Hiyerarşik Bir Toplumda Müzik 218
Dini İnançları Güçlendirmek 226
İstihdam: Saraylar, Soylu Aileler ve Şehirler 236
Opera, Konserler ve "İzleyici Kitlesi"nin Ortaya Çıkışı 245
Geleneksel Sınırların Aşılması 253
Sonuçlar 261
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 263

6. BÖLÜM

JOHN ROBERTSON

Avrupa Aydınlanması 265
Aydınlanmanın Yapıları 267
Din Eleştirisi 279
İnsan Doğası ve Toplumsal İlerleme 290
Kamusal Alanda Aydınlanma 305
Konu Hakkında Tavsiye Edilen Eserler 316

Konu Dizini 319
Adlar ve Yer Adları Dizini 327

EDİTÖR'ÜN ÖNSÖZÜ

Christopher Wheeler'ın bu kitabın editörlüğü için yaptığı beklenmedik davet, benim Britanya üniversitelerinde büyük ölçüde erken modern Avrupa tarihi üzerine verilen derslerle geçirdiğim kariyerimin sonlarına denk geldi. Ayrıca bu davet Amerika Birleşik Devletleri'nde geçirdiğim ve Atlas Okyanusu'nun öte yakasındaki çok farklı "erken modern" tarih biçimleri hakkında ilk kez gerçekten bilgi sahibi olduğum bir yıllık uzatılmış izin dönemime denk geldi. İlk anda yaşadığım bir tereddütten sonra kitabın erken modern Avrupa tarihinin ne olup olmadığına; neden bu tarih araştırmalarının 1970'lerle 1990'lı yıllar arasına göre üniversite ve eğitim gündemindeki önemini yitirdiği bir zamanda ortaya çıktığına ve nereye gitmekte olduğuna dair bir değerlendirme yapabilmek için iyi bir fırsat bulduğuma karar verdim. Ancak meslek yaşamım boyunca konu o kadar genişlemişti ki, Oxford Üniversitesi Yayınları'nın tanıdığı hayli geniş zaman dilimi içinde bile zorlu elemeler yapılması gerekiyordu.

Genel hedef son kırk-elli yıl içinde ortaya atılan erken modern Avrupa tarihiyle ilgili yaklaşımlar üzerine kapsamlı ve kolay anlaşılır rehber hazırlamaktı. Ancak genel çerçeveyi çizmek ve hatta ele alınacak dönemi belirlemek bile beklediğimden daha fazla sorun yarattı. Planlama ve görevlendirme aşamasında iki yardımcı editörden tavsiye alma şansım oldu: Liam Brockey (Michigan Eyalet Üniversitesi) ve Regina Grafe (Avrupa Üniversitesi Enstitüsü). Her ikisi de kitabın şekillenmesinde önemli katkılarda bulundu.

Bu dönemle ilgili birbirine zıt yaklaşımları da göz önünde bulundurarak hazırlanan taslak plan bazı dostların değerlendirmesine sunuldu: Carlo Capra, Stuart Clark, Bill Doyle, John Elliot, David Moon, Martin Powers, Tedd Rabb ve Oxford Üniversitesi Yayınevi'nin adlarını sayamadığım hakemlerine zekice ve yapıcı önerileri için teşekkür ederim. Ayrıca Sheilagh Ogilvie iktisat tarihi konusunda cömert bir danışma kaynağı oldu.

Kitaba yazılarıyla katkıda bulunanlara olan minnettarlığım daha da fazla. İki cilt arasındaki bütünlüğü sağlamayı amaçlayan gözden geçirme önerilerine olumlu biçimde ve hiç yakınmadan yaklaştılar ve bütün yazar ve editörlerin katkılarını tamamlamasını sabırla beklediler. Ellinin üzerinde bilim insanıyla gerçekleştirilen bir çalışmanın bitiş çizgisine varana kadar birtakım engellerle karşılaşması mukadderdir. O yüzden makalelerini bütün aksi mesleki veya kişisel koşullara rağmen tamamlamayı başaran bazı yazarlara özellikle teşekkür borçluyum. "Tarihsel Demografi" başlıklı çok önemli bölümün çıkarılma ihtimali baş gösterince, *Journal of Interdisciplinary History*'nin editör ve yayıncıları incelik göstererek Anne McCants'in, ilk kez o dergide [sayı 40 (2009), sayfa 195-214] ve şimdi de bu kitapta geniş bir şekilde gözden geçirilerek yayımlanan "Tarihsel Demografi ve 17. yüzyıl Krizi" başlıklı makalesini genişletip güncelleştirmesine izin verdiler. Makalenin yeniden yayımlanmasına izin veren editör ve yayıncılara ve özellikle de bu süreci hızlandırarak kolaylaştıranlara minnet borçluyum. "Seyahat ve İletişim" başlıklı makaleyi kaleme alacak olan müellifin son dakikada çekilmesi başka bir kritik başlığın çıkarılmasını da gündeme getirince, bu şartlarda o kısmı çok kısa bir süre içinde bizzat ben kaleme almak zorunda kaldım.

Böylesine hacimli iki cildin ortaya çıkması beklediğimden daha kolay oldu. Oxford Üniversitesi Yayınevi Tarih ekibinin be-

ceri ve profesyonelliğinin bunda önemli payı vardı: Christopher Wheeler (emekli olmadan önce), halefi Stephanie Ireland, Rachel Naum ve hepsinin üstünde de son aşamalarda verdiği destek ve teşvikleriyle çok önemli katkıda bulunan Cathryn Steel. Elissa Connor becerilerini göstererek makalelerin redaktörlüğünü yaptı. Deepika Mercilee, Tharani Ramachandran ve Michael Dela Cruz elektronik dosyaları herhangi bir aksiliğe meydan vermeden basılı bir kitaba dönüştürdüler: Onlara büyük teşekkür borçluyum. Özellikle de –daha önceki kitaplarımda da olduğu gibi– işin sadece bilgisayara geçirme kısmıyla ilgilenmekle kalmayıp teşvik ve tavsiyeleriyle sürekli destek olan ve hatırlayamayacağım kadar çok hatamı kapatan Nancy Bailey'e çok şey borçluyum! İki yazarın yani Sam Cohn ve Thomas Munck'un Glasgow'da bulunması önemli bir avantajdı. Her ikisi de hem bilgileriyle hem teşvikleriyle destek oldular ve kitabın hazırlanma sürecinde ortaya çıkan sorunlar üzerine sesli düşünürken beni gönülden dinlediler. Alex Shepard da iyi bir rehber ve yardımcı oldu. Julia Smith sağlam tavsiyeleri, ısrarlı teşvikleri, bıkıp usanmadan taşıdığı kahveleri ve hoşgörüsüyle özellikle son aylarda en fazla destek veren isim oldu.

Hamish Scott,
Aralık, 2014

1. BÖLÜM

ANTİK DÜNYAYA DÖNÜŞ MÜ?

MARGARET L. KING*

* Brooklyn Koleji'yle CUNY Graduate Center'da Emeritus Profesör olarak görev yapmaktadır. İtalyan Rönesansı, kadın ve öğrenim 1300-1800; ve antik çağlardan günümüze çocukluğun tarihi gibi alanlarda araştırmalar yapmaktadır. *The Death of the Child Valerio Marcello* (Chicago, 1994); *Women of the Renaissance* (Chicago, 1991) ve *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance* (Princeton, 1986) gibi monografilerin de aralarında bulunduğu dokuz kitabın ve altmıştan fazla makale ve incelemenin yazarı olan King, hâlen bir Rönesans hümanist metinleri antolojisi ve *Mothers and Sons: a History* adlı kitabı üzerine çalışmaktadır. Aynı zamanda Oxford University OBO (Online Bibliography): Renaissance and Reformation'un baş editörlüğünü ve (Albert Rabil, Jr. ile birlikte) şimdiye kadar doksan beş sayısı yayımlanan ve elliden fazla başlığı yayımlanmayı bekleyen "The Other Voice in Early Modern Europe" dizisinin müşterek editörlüğünü yürütmektedir.

Kabaca Rönesans dönemine denk gelen 1350 ile 1650 yıllarındaki düşünsel kültürün en önemli başlığı kuşkusuz hümanizmdi. Bu başlık antik düşünce ve duyarlılıkların -antik dünyaya bir geri dönüş bu bölümde işlenecektir- coşkulu bir şekilde yeniden canlandırılmasıyla kamçılandı, ama bundan daha fazlası da olacaktı. Hümanizm 19. yüzyıla kadar Avrupalı seçkinlerin araştırma programlarının bir parçasıydı. Hümanizm, insan faaliyetinin toplumdaki ve kozmostaki yerini tayin etti; kadınların düşünsel ve ahlaki aktörler olarak öneminin anlaşılmasının önü hümanizmle açıldı. Hiçbiriyle tam özdeşleşmeden dönemin önemli -Aristotelesçi, Platoncu, Hermetik veya okült- felsefi okullarıyla dinamik bir etkileşime girdi. Böylece kendi ürünleri olan modern felsefe ve bilimin temellerini attı. Ortaçağ'ın ruhban kültürüyle o çağda meydana gelen her türden ve biçimden dinî reform hareketini iç içe geçiren bir dünyevî kültür oluşturdu. Metinlerin eleştirel analizi; edebî eser ve yazarların tarihsel bir bağlama oturtulması; bire bir çevirinin yerini anlam bağlamına göre tercümeye bırakması; metinlerin önce el yazmasıyla ve zaman içinde basılarak çoğaltılmasından önce düzeltilerek iç tutarlılığa kavuşturulması gibi modern araştırmacılığın araçlarını icat etti. Daha sonra da antik medeniyetin engin kültürel ürünleriyle Yunan ve Latin edebiyat, tarih, felsefe ve bilim külliyatının hemen hemen tamamını bütün bu araçların yardımıyla modern dünyaya taşıdı.

Bunların yanında, hümanizmin çoğu zaman yanlış anlaşıldığı da hatırlanmalıdır. Elitist, bilinçsiz ve bilgiçlik taslayan bazı kesimler hümanizmi reddederken, buna karşın bazıları da modern cumhuriyetçiliğin ve bireyciliğin çıkış noktası olarak ona aşırı bir değer yüklemektedir. Ayrıca hümanizmi reddetmeyenler dahi onu tanımlamakta zorlanmaktadır. İlerleyen birkaç

sayfada hümanizmin ne olduğunu ve ne olmadığını açıklamaya çalışacak, ana tema ve onun bir düzlem üzerindeki vektörlerini belirlemeyi deneyeceğiz.

HÜMANİZM NEDİR, NE DEĞİLDİR

Özellikle kuvvetli olan iki yanlış varsayım hümanist hareketin doğru bir şekilde anlaşılmasını engellemektedir: Bunlardan ilki hümanizmin romantik bir Rönesans teorisiyle iç içe geçirilmesidir. İkincisi ise Rönesans dönemi hümanizminin modern-seküler hümanizm ideolojisiyle karıştırılmasıdır.

İlk kez Romantik dönem tarihçileri ve eleştirmenleri tarafından ortaya atılan "Rönesans" ve "hümanizm" terimleri, 14. yüzyıl ile 17. yüzyıllar arasında kullanılan terimlerle bağlantılı olmakla beraber onlardan ayrışır. Bu tarihçiler için "Rönesans" terimi Avrupa uygarlığının onlara göre yaklaşık bin yıllık bir durgunluk ve belirsizliğin ardından "yeniden doğduğu" sarsıntılı bir dönemi anlatmaktaydı. Aynı şekilde "hümanizm" de insanın potansiyelinin baskı altında tutulduğu bir dönemin ardından yeniden keşfedilmesini, bireyin kurumsal ve düşünsel hiyerarşilerin boyunduruğundan kurtuluşunu ifade etmekteydi.

Söz konusu her iki tanımlama da bir yere kadar doğru olmakla birlikte, son iki yüzyılda her ikisinin de ciddi bir şekilde yeniden gözden geçirilmesi gerekti. Bugün Rönesans -tabii tamamen bir kenara atılmadığını varsayarak söylüyoruz- genel olarak 14. yüzyılla 17. yüzyılın başları arasında sanatsal ve düşünsel alanda vuku bulan değişimleri ifade etmektedir. Hümanizm ise günümüzde kuzey İtalya'nın kentleşmiş anklavlarında ortaya çıkan ve gücünü yoğun Greko-Romen geleneğinden yani klasik gelenek araştırmalarından ve bu geleneğin taklidinden alan bir düşünsel hareket olarak görülmektedir.

Zaman zaman basit bir şekilde "hümanizm" olarak adlandırılan ve bazıları tarafından büyük harfle "Hümanizm" şeklinde yazılan modern "seküler hümanizm" ideolojisi ise Aydınlanma ve Aydınlanma sonrasındaki hatalı Rönesans hümanizmi okumalarından türemiştir. Kavram kendi kendine yeterli, felsefi sınırlarla veya ilahi alanın müdahaleleriyle kısıtlanmamış gördüğü insan varlığının kutsanmasıyla ve gelişimiyle ilgilidir. Son dönemlerde modern, seküler hümanizmin doğası gereği Hristiyan bakış açısına aykırı olduğunu düşünen tutucu Hristiyan polemiklerin hedefi olmuştur. Oysa Rönesans hümanizmi kesinlikle seküler değildi - zaten Rönesans döneminde hiçbir kültürel hareket seküler değildi. Aksine Hristiyan düşünce ve duyarlılığıyla yoğrulmuştu.

Peki, o zaman Rönesans'ın *hümanizmi* neydi? Rönesans hümanizminin özünde klasik geleneğe, antik Yunan ve Latin dünyanın edebî ve felsefi mirasına bağlılık vardı. Roma döneminin son üç yüzyılının Hristiyan yazarları bu geleneği çok iyi biliyorlardı ve yükselen Hristiyan geleneği bununla birleştirmişlerdi. Başka bir deyişle klasik ve Hristiyan gelenekleri kaynaştırmışlardı. 5. yüzyılla 15. yüzyıl arasında, yani kabaca Ortaçağ'da bu karma kültürü ürettikleri dinî ve teolojik eserlerle ona erişebilen okuyucuya aktarmışlardı. Ortaçağ'ın alimleri bu antik ve Hristiyanlık öncesi eserlerle doğrudan karşılaşıyorlardı. Doğu Avrupa'da artık Hristiyan bir çerçeveye oturtulmuş olan Yunan metinlerinin araştırmaları antik dönemlerden beri kesintisiz olarak sürdürülmekteydi. Yunan'a dair bilginin büyük ölçüde kaybedildiği batı Avrupa'da Latince, her ne kadar eskisi kadar yaygın olmasa ve ortak iletişim dili olma özelliğini büyük ölçüde yitirmiş olsa da hâlâ varlığını sürdürüyordu. Ayrıca manastırlardaki kâtipler manastır kütüphanelerinde bulunan antik kitapları tekrar tekrar istinsah ediyor ve bugün elimizde ilk Latince versiyonları bulunan bu eski eserlerin elyazması nüshalarını üretiyorlardı.

Batıda klasik gelenek işte böyle ayakta kaldı: manastır depolarında saklanarak, Hristiyan ilahiyatçıların düşüncelerinin bir parçası hâline gelerek, bir avuç çok okunan ve yaygın olarak dağıtılan Latince kitapta (en popüler yazarlar Cicero, Seneca ve Virgil'di) sergilenerek. Klasiklere duyulan ilgi "Rönesanslar" veya "proto-Rönesanslar" olarak adlandırılan kısa dönemlerde periyodik olarak zirve yapıyordu: Örneğin 8. yüzyılda Karolenj Rönesansı; 9. yüzyılda Otto Rönesansı ve "12. yüzyıl Rönesansı"... 12. yüzyıl Rönesansı o kadar derin bir etki yaratmıştı ki, bazı araştırmacılara göre bizim de konumuz olan, kendinden sonraki İtalya merkezli Rönesans'a sadece temel oluşturmakla kalmamış, ayrıca onu tetiklemişti de.

12. yüzyıl Rönesansı klasik metinlere ilgiyi canlandırmanın yanında, İtalya'da Roma hukuku kitaplarıyla ilgili araştırma ve değerlendirmeleri de hızlandırdı. Ayrıca Aristoteles'in eserlerinin Yunanca ve Arapça versiyonları da yine bu dönemde Latinceye çevrilmeye başladı. Bu Aristotelesçi eserler özellikle de Fransa ve İngiltere'de üniversite araştırmalarının yapısını değiştirerek, Avrupa felsefi düşüncesinin "skolastisizm" olarak bilinen Ortaçağ evresinin doğumuna yol açtı. Dolayısıyla skolastisizmin de hünamizmi doğuracak olan klasik antikitenin edebî mirasına duyulan aynı ilginin ürünü olduğunu belirtmek gerekir.

Rönesans hümanizmi 13. yüzyılın son dönemlerinde kuzey İtalya'da -yine aynı şekilde- klasik metin araştırma ve taklitlerinin yoğunlaşmasıyla başladı: Antik uygarlığa bir "dönüş" söz konusuydu. Ama geçmişe geri gidiş şeklinde değil de, geçmişin "yeniden canlandırılması" veya "yeniden doğuşu" şeklinde bir dönüştü bu. Almancadaki *Wiederbelebung* yani (hayata dönüş ya da diriliş) bu olguyu daha iyi açıklar gibi. Rönesans hümanistleri çoğu Latince olmakla birlikte aralarında Yunanca kaynakların da bulunduğu bu antik eserleri araştırıp özümler ve bir yandan da

taklit ederken, Avrupa uygarlığını da dönüştürerek, Kilise babalarının antik dünyanın son yüzyılında başlattığı Greko-Romen ve Hristiyan kültürlerin sentezini de tamamlamışlardır. Bu arada başta siyaset, felsefe, din ve sanat olmak üzere kültürün bütün boyutlarını da güçlendirmişlerdir. Hareket hümanizmin 14. ve 15. yüzyıllarda filizlendiği İtalya'dan Alpler'e yayılmış, 16. yüzyılda Avrupa'nın büyük bir kısmını etkileyerek, bulunduğu toplumsal, siyasi ve kültürel ortama göre şekil ve renk almıştır. Charles Nauert'in deyişiyle 16. yüzyılın sonlarında hümanizm "her yerdeydi".[1] Hatta aslına bakılırsa hümanist olmayanların kültürel ürünlerine bile işlemişti. Meslekleri gereği hümanist olan bazı isimler klasik ve felsefi araştırmalarda uzmanlaşırken, bu kitabın okuyucularının yakından aşina olduğu beşerî alanlardaki uzmanlaşma da bu sürecin dışında kalmamıştır.

ÜÇ DEV İSİM

Son birkaç paragrafta ele alınan Rönesans hümanizmi anlayışı bir yüzyıldan daha fazla bir süre önce ortaya çıkan bir tarihyazımı geleneğinin ürünüdür.[2] Alman araştırmacı Georg Voight 1859'da hümanist hareketi klasik antik çağın bir *Wiederbelebung*u yani yeniden "dirilişi" olarak nitelendirmişti. İtalyan araştırmacı Remigio Sabbadini 1905-1914 tarihleri arasında yayımladığı benzer bir eserde, 14. ve 15. yüzyıl İtalya'sında bulunan, çoğaltılan ve analiz edilen klasik metinlerin izini sürmüştü. Bu önemli incelemeler sırasıyla 1900, 1905 ve 1909 yıllarında doğan üç önemli

1. Charles G. Nauert, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, 2. baskı. (Cambridge, 2006), 199.
2. Bu incelemede adı geçen eserlerin tamamı kaynakçada yer almaktadır.

araştırmacının yürüttüğü daha sofistike hümanizm tartışmalarının temelini oluşturdu: Almanya doğumlu Hans Baron ve Paul Oskar Kristeller ile İtalyan Eugenio Garin. Bu üç araştırmacının gençlik dönemi kariyerlerine Nazilik ve Faşizmin yükselişi damgasını vurdu ve onların hümanizm anlayışlarını şekillendirerek totaliterliğe karşı tavır almalarına yol açtı. Her ikisi de Yahudi olan Baron ve Kristeller 1930'lu yıllarda Avrupa'daki kargaşadan kaçarak Amerika Birleşik Devletleri'ne sığındılar ve ileri yaşlarda yani biri 1988 ve diğeri 1999 yılında yeni ülkelerinde öldüler. Bu dönemde Faşizmin merkezinden uzaklarda olan Garin, Sicilya ve Sardunya'da lise öğretmenliği yapıyordu. Savaşın patlak vermesinden sonra önce Floransa ve ardından Pisa'ya taşınan Garin, 21. yüzyılın başlamasından dört yıl sonra, 2004'te Floransa'da öldü. Üçü de klasik çağ uzmanıydı. Hümanizm üzerine kalem oynatabildikleri gibi, hümanist çalışmaları tespit edip düzenliyor, çeviriyor ve yorumluyorlardı. Görüşleri birbirinden farklı olmakla birlikte her üçünün de onlarca yayın aracılığıyla dile getirdikleri hümanizm anlayışlarının kökleri, geçmiş araştırmalarına ve derin bir mazi anlayışına dayanıyordu. İleri yaşlarına kadar sürdürdükleri aralıksız ve üretken çalışmalar sayesinde hümanist araştırmalar alanında söz sahibi olmuşlardı.

Bunlar arasında en geniş hümanizm okuması yapan Kristeller idi. Basit formülasyonlara karşı çıkan Kristeller hümanizmin kendinden önceki ve çağdaşı olan düşünce hareketleri -klasisizm ve skolastisizm- ile felsefe ve sanat gibi diğer kültür akımlarıyla olan ilişkilerinin haritasını çıkarmaktadır. Kristeller düşüncesinin temelini skolastizm ile hümanizm arasında yaptığı ayrım oluşturmaktadır. Bu iki düşünceyi art arda sıralamak yerine, farklı nesnelerin farklı parçalarını sergileyen çağdaş düşünce hareketleri olarak görmektedir. Skolastikler metafizik spekülasyonlarla ilgilenen üniversite merkezli elitlerdi. Aristotelesçi kül-

liyat onlar için paha biçilmez bir çerçeve oluşturuyordu. Hümanistler, öğretmenler, kamu görevlileri ve daire başkanları, eğitimli din adamları ve aristokrat amatörlerden oluşan gevşek bir ağdı. Birbirlerine sınıf veya meslek bağından çok ilgi alanlarıyla bağlıydılar. Bu durumda skolastisizmle hümanizm arasındaki ilişki aydınlanmaya karşı obskürantizm ilişkisinden çok, bir üniversite fakültesindeki rakip disiplinler arası bir ilişkiydi.

Kristeller skolastisizmle hümanizm arasında -dikey olmaktan çok yatay- bir çizgi çekerek hem Romantik hem de Rönesans hümanizm anlayışlarından uzak durmakta, hatta içten içe bunlara karşı çıkmaktadır. Aynı ölçüde önemli diğer bir şey de, Kristeller'ın Rönesans hümanistinin klasik gelenekle karşılaşmasının onu daha önceki karşılaşmalardan ayıran noktaları tespit etmesidir. Geleneksel çerçeve geç antik dönemde tanımlandığı şekliyle "liberal sanatlar"ı oluşturan yedi disiplini - *trivium* olarak adlandırılan üç sözel sanatla (gramer, rekorik ve mantık) *quadrivium* adı verilen matematiksel sanatları (aritmetik, geometri, astronomi ve müzik) belirliyordu. Bunlar daha yüksek çalışma alanları olan felsefe ve teolojiden önce geliyordu. Hümanistler "liberal sanatlar"ı yeniden tanımlayarak *studia humanitatis* ("beşerî bilimler") adını verdikleri beş disipline indirdiler. Nitekim "hümanist" ve "hümanizm" terimleri doğru bir şekilde buradan türetilmiştir. Bu beş disiplin geleneksel *trivium*un ikisini oluşturan gramer ve retorik ile şiir, tarih ve ahlak felsefesiydi.

Ne el çabukluğu ama! Üniversite müfredatında felsefe ve teolojiye hazırlık niteliğindeki disiplinler yani matematik, astronomi ve mantık tamamen kaldırıldı! Hümanistler kelimelerle uğraşan ve gündelik yaşamın deneyimlerinin anlaşılması için yararlı olan bu alanları yani felsefe ve teolojiyi, kozmosun ve sonsuzluğun bilgisini yaratabilecek olan alanların üzerine çıkarttılar. Kristeller da hümanist hareketin dayanak noktası olan

bu müfredat değişimine dikkat çekerek, geçmişe ilgi duyan düşünürlerin neden ana akım Avrupa uygarlığına tamamen yeni bir şey sunmadığını açıkladı. Hümanizm şimdiki anda yaşayan ve kendini -hâlâ geçerli ve yararlı ama farklı olan- temel şeylerin araştırmasından ayıran insan varlığı tartışmaları için bir zemin sunmaktadır.

Kristeller sonra da *studia humanitatis*'e hümanistlere özgü ve ortak bir fikirler dizisi olmaktan çok hareketi birleştiren bir kültürel program yerleştirmektedir. Garin ve Baron ise aksine hümanizmin düşünsel özü olarak gördükleri ve hareketin ortaya çıktığı kuzey İtalya bağlamına kadar izini sürdükleri şeyi tanımlamaktadır. İtalyan olan Garin hümanistlerin dile getirdiği fikirlerle içinden çıktıkları medeni ortam arasındaki kesişmenin özellikle farkındadır. Alenen politik olmayan düşünce kalıplarının dahi, Garin'in ifadesiyle, insanların dinî yazgısından çok gündelik varoluşunda bir ilgi uyandıran şehir ortamının enerji ve pragmatizmiyle şekillendiği söylenebilir. Baron daha da ileri gitmektedir. Ona göre hümanizm özünde "yurttaşçı hümanizm"dir. Kuzey İtalya şehirlerinin siyasi ve toplumsal dünyasıyla, -meşhur hümanist Leonardo Bruni'nin 1402 krizine karşılık verdiği sırada, Milano tiranının kuvvetlerinin Floransa'yı kuşatarak tehdit ettiği sırada olduğu gibi- belli vakaların tetiklediği düşünülen belli işlerle ilgilidir. Esasında çağdaş siyasi olaylar tarafından belirlenen Baroncu hümanizm, özellikle hümanist hareketin merkezi olan Floransa'nın cumhuriyetçi fikirlerini değerlendiren bir felsefe değilse bile bir ideoloji hâline gelmiştir.

Kristellerci, Garinci ve Baroncu hümanizm inşalarına savaş sonrasında Amerikalı araştırmacıların da dâhil olmasıyla birlikte ihtilaflar ortaya çıktı - ancak bu yapıları inşa eden üç yazarın ilişkileri hiç değişmedi. "Yurttaşçı hümanizm" modelini savunanlar Kristeller'ın ortaya koyduğu tarafsız ve ihtiyatlı tanım

ve ayrımlara direnç gösterirken, Atlantik'in her iki yakasındaki Kristeller takipçileri elyazması geleneklerin arkeolojisiyle ve eleştirel baskıların hazırlıklarıyla ilgilenerek, Baron'un politik içerikli ve Floransa merkezli görüşlerini büyük ölçüde bir kenara atıp Garin'in daha buyurgan formülasyonlarına kucak açtılar.

Her üç bakış açısının da güçlü ve zayıf yanları bulunmaktadır. Ancak yalnızca Alpler'i aşıp bütün Avrupa kültürüne nüfuz ederek onu harekete geçiren Kristeller'ın görüşleri hümanist hareketin yönünü açıklayabilecek durumdadır. Baron'un teorisi Floransa için aydınlatıcı olmakla birlikte, değil Nürmberg veya Paris'i, yakınlardaki Venedik veya Roma'da ortaya çıkan hümanizm versiyonlarını bile açıklayabilmesi mümkün değildir. Garin ise daha geniş bir sentez ortaya koymaktadır, ancak bakış açısı esas olarak İtalya ile sınırlıdır ve bu bölgeye özgü erken gelişmiş, benzersiz kentleşmeyi esas almaktadır. Sadece Kristeller 16. yüzyıl Alman veya 17. yüzyıl İngiliz manifestolarında fark edilebilir bir hümanizm tarif etmektedir. Hümanist hareket esnekti: Farklı bölgelerde, farklı siyasi ortamlarda, farklı kültürel zeminlerde ve toplumsal katmanlarda farklı özellikler göstermekteydi. Bölgesel, toplumsal ve ideolojik çeşitlilikleri vardı.

HÜMANİST ÇEŞİTLİLİK

Baron, Kristeller ve Garin, ilk kez Voigh tarafından dile getirilen devasa insan doğası sorunuyla baş edebilecek donanımları olan çok yönlü insanlardı. Bu isimlerin öğrencileri ve takipçileri 1960'lı yıllardan beri büyük ölçüde bu sorundan uzak duruyor, bunun yerine eski uzmanların hümanizme atfettiği ana hatları belirginleştirmeye çalışıyorlardı. 1989'da yayımladığı üç ciltlik makaleler külliyatıyla zengin bir hümanizm profili çizen Albert Rabil Jr. ile

o günün hümanizm anlayışına getirdikleri sentezleri ilk olarak 1991'de ve sonra daha dar kapsamlı biçimde 1995'te (ikinci baskısı 2006'da yapıldı) yayımlayan Donald Kelley ve Charles Nauert bu profilin dışında kalıyordu. Fakat hümanizm öğrencilerinin çoğu farklı yönlere savrulmuş, hümanizmin farklı ortamlarda farklı yanlarını belirlemeye çalışıyorlardı. Yalnızca Floransa'daki hümanizmi değil, Venedik, Milano, Napoli ve Roma'daki hümanizmi de inceliyorlar; İtalya'nın yanında Almanya, İberya, Fransa, İngiltere, Hollanda, Belçika, Lehistan ve Hırvatistan'daki hümanizmi de araştırıyorlardı. Hümanizm ve yasalar, hümanizm ve Reformasyon, hümanizm ve tarihyazımı, hümanizm ve pedagoji gibi benzeri konuları inceliyorlardı. Bazı hümanistler üzerine bir dizi monograf üretiyorlar, hümanistlerin eserlerini topluyorlar, düzenliyorlar ve çeviriyorlardı.

Bu çabalar Thomas More'un (Yale Üniversitesi, 1963); Desiderius Erasmus'un Latince (Nort-Holland [Amsterdam] 1969'dan itibaren) ve İngilizce (University of Toronto Press, 1974'ten itibaren); ve Juan Luis Vives'in (Brill [Leiden] 1987'den itibaren) ciltler dolduran eserleriyle doruk noktasına ulaştı. Bunun dışında Kristeller'ın öğrencisi James Hankins tarafından Harvard University Press (bugüne kadar altmış dört cilt, 2001'den itibaren) için yayına hazırlanan *I Tatti Renaissance Library* adlı çalışma, birçok hümanistin en önemli eserlerini *Loeb Classical Library*'yi model alarak iki dilde versiyonlarıyla yayımlamayı hedeflemektedir. Margaret L. King ve Albert Rabil Jr. tarafından yayına hazırlanan *Other Voice in Early Europe* dizisi çerçevesinde yayımlanan 94 cilt içinde, önemli kadın hümanistlerle kadınların durumunu araştıran bazı erkek hümanistlerin yazılarının İngilizce çevirileri de yer almaktadır (University of Chicago Press ve Centre for Reformation and Renaissance Studies / ITER, University of Toronto, 1996). Özellikle İtalya'da, bazı hümanistlerin eserlerinin 16. yüzyılla 18.

yüzyıllar arasında yayımlanan baskılarının tıpkıbasımları yapılmıştır. Bunun yanında, tıpkıbasımı yapılan eserlere ayrıca güncel eleştirel analizler eklenmiştir. Tıpkı Rönesans araştırmacılarının Yunan ve Roma klasiklerini taklit ettikleri gibi, günümüz araştırmacıları da Hümanist kanonu standartlaştırıp yayımlarken Rönesans'taki seleflerini taklit etmişlerdir.

1960'lı yıllardan itibaren giderek çoğalan monografiler en gönülsüz okuyucuyu bile hümanizmin çeşitliliğine ikna etmiş olmalıdır. Bölgesel farklılıklar kendilerini anında belli ederler. Floransalı hümanistler, yani Baron'un hayranlık durduğu yurttaşçı hümanizmin yaratıcıları genelde avukatlar, noterler, yüksek rütbeli devlet memurları ve bakanlardı. Buna karşılık Venedik'te hümanist kültürün gelişip yaygınlaşmasının başını aristokratlar çekmekteydi. Aristokratlar metinlerin içeriklerini belirlemekte ve alt kesimlerdeki çoğu yabancı entelektüel eliti himâye edip iş vermekteydi. Milano'da hümanizm esas olarak zaferleri alkışlanması gereken dükü merkezine alan kısıtlı bir olguydu. Napoli'de de aynı şekilde farklı kesimlerden gelen hümanistler geniş bir düşünür ve sanatçı topluluğuna cömertçe hâmilik yapan prensin etrafında toplanıyordu. Roma'da hümanistler çoğunlukla din adamları, piskoposlar ve papalık sarayıyla bağlantılı bürokratlardan oluşmaktaydı. Bunlar papalık devletinin ihtiyaçlarına cevap veren bir hümanizm anlayışı geliştirmişlerdi.

Almanya ve Benelüks Ülkeleri'nde (Belçika, Hollanda ve Lüksemburg) hümanist cemiyetler okullarda, üniversite ve manastırlarla bazı küçük kasaba ve hükümdarlık saraylarında gelişti. Bu bölgelerde Hümanizm, özellikle de 1520'den sonra liderleri, propagandacı ve öğretmenleri aldıkları eğitim nedeniyle ezici bir çoğunlukta hümanist olan Reformasyon'la iç içe geçti. Benelüks Ülkeleri'nde aynı zamanda Yunan ve İbrani uzmanı olan diyalektikçi Rudolf Agricola (tahm. 1443-85) henüz büyük Erasmus orta-

larda yokken ileri klasik araştırmaların yöntemlerini belirlemişti. 1518'de Louvain'de kurulan ve hümanist eğitimin yaygınlaşmasına hizmet eden Collegium Trilungue (üç dilde, yani Latince, Yunanca ve İbranice eğitim veren) ile Stoacı Justus Lipsius (1547-1606) ve hayatının son dönemine doğru Leiden'e sığınan İtalyan asıllı klasik eserler araştırmacısı Joseph Scaliger (1540-1609) gibi hümanistler bölgeye farklı bir karakter verdiler. Reformasyon yanlısı Alman toprakları İbrani uzmanı Johann Reuchlin (1455-1522) ve "iflah olmaz hümanist" olarak bilinen şair Conrad Celtis (1459-1508) gibi isimlere ev sahipliği yaparken, Lutherci devrim diğerleriyle birlikte Philip Melancthon (1497-1560) ve Johannes Sturm'a (1507-89) yeni bir evanjelik ve hümanistik eğitim sistemi kurma görevini yüklüyordu.

İngiltere'de hümanizmin merkezi üniversiteler ve kraliyet sarayı idi. John Colet (1467-1519) ve Oxford Reformcuları adı verilen çevreden diğer isimler VII. Henry döneminde klasik eser araştırmalarına başladılar. Bunların çalışmaları VIII. Henry'nin fırtınalı saltanatında, bugün esas olarak *Ütopya* adlı vizyoner eseriyle ve sansasyonel ölümüyle bilinse de bir hümanist ve çok yönlü bir devlet adamı olan Thomas More ile devam etti. More'un genç çağdaşı ve *The Boke Named the Governor* (1531) adlı kitabın yazarı Thomas Elyot da (1490-1546) yine saray çevresine yakınlığıyla biliniyordu. Elyot bu kitapta memleketi yönetmekle yazgılı olan seçkinlerin nasıl yetiştirilmesi gerektiğini ayrıntılı biçimde anlatıyordu. Pedagoji alanında klasik kabul edilen *The Scholemaster*'ın (1570) yazarı ve klasik uzmanı Roger Ascham (1515-68) ise müstakbel kraliçe Elizabeth Tudor'un öğretmeniydi.

Fransa'da hümanizm hukuk, tarih ve siyaset teorisine odaklanmıştı. Burada Guillaume Budé (1467-1540) kendi deyişiyle Roma hukukunu "yeniden ayağa kaldırmak", onu ortaçağ değerlerinden arındırmak ve tarihsel bir bağlama oturtmak gibi

devasa bir görev üstlenmişti. Üretken ve çok yönlü biri olan Jean Bodin (1530-96) din savaşlarının karmaşası arasında hem tarih yazımı üzerine bir el kitabı hem de siyaset teorisi üzerine anıtsal bir eser kabul edilen *Les Six livres de la République*'i (1576) kaleme almıştı. Bodin burada devletin egemenliğine vurgu yapıyor, devletin sadece ve doğrudan Tanrı'ya karşı sorumlu olduğunu savunuyordu. İberya'da 15. yüzyılda başlangıçta yerel bir karakter taşıyan ve Kastilya dilinde İtalyan-Latin hümanizmini taklit eden hümanizmden sonra, hümanistler Erasmusçu modeli benimsediler. Daha sonra Engizisyon'un Erasmusçuluğu ve onun temel özelliği olan hümanizmi reddetmesi üzerine bir anda ondan da vazgeçtiler.

Hümanizm kıtanın bu daha bilindik yerlerinin dışında, İtalyan temsilci ve mülteciler ile yurtdışında eğitim gören öğrenciler aracılığıyla Bohemya, Polonya, Hırvatistan ve Macaristan gibi yerlere de ulaştı. Buralarda hümanizmin belki de en iyi göstergesi, değerli klasik ve hümanist elyazmalarının Macaristan ve Hırvatistan Kralı Matthias Corvinus'un (saltanatı 1458-90) hümanist danışmanlarının yardımıyla bir araya getirildiği Biblioteca Corviniana kütüphanesidir. Slav ve Macar düşünürler hümanist çalışmalar çerçevesinde derinden bağlı oldukları Avrupa kültürünün Latin özüyle olan bağlantılarını tekrar vurguladılar.

Bu birbirinden farklı ortamlardaki hümanistler, mütevazı orta sınıflardan aristokratik seçkinlere kadar uzanan farklı toplumsal kesimlerden geliyorlardı. Her biri farklı bir toplumsal kesimden gelen bu hümanistlerin meslekleri de farklı farklıydı: Avukattılar, noterdiler, devlet memuruydular, piskopos ve kardinaldiler, öğretmendiler, matbaacıydılar, din adamıydılar, tüccardılar, diplomat ve saray mensubuydular. Entelektüel tartışma merkezleri krallarla büyük soyluların saraylarının yanı sıra zengin amatör ve hâmilerin evleriydi; okullar, üniversiteler veya ma-

nastırlardı. Katolik, Protestan ve radikal dinciydiler. Hem erkek hem de kadındılar - ama ağırlıkla erkektiler. Siyaset, hukuk, tarih ve sanat hakkında; azizlerin, zenginlerin ve yoksulların, Platon'un ve Aristoteles'in hayatı hakkında; yeni ve hayali dünyalar hakkında yazılar yazıyorlardı. Sadece birleşik bir ideolojik vizyonu değil, aynı zamanda kütüphane sınıflandırmasının Dewey Sistemi'ne göre sıralanan bütün kategorilerdeki ilgi alanlarını da paylaşıyorlardı. Hepsi de yurttaşçı hümanist, dil bilimci veya reformcu değildi. Hepsi mutlaka *bir şey* de değildi. Donald Kelley biraz da umutsuz bir biçimde şöyle yazmaktadır: "Hümanizmin öteki disiplin ve öğretilerle girdiği etkileşim onun için anlamlı bir tanım yapmayı neredeyse imkânsızlaştırmaktadır".[3] Ancak hümanizmin bu değişken yapısı hiçbir içeriği ya da ağır basan teması olmadığı anlamına gelmemektedir. Aşağıdaki sayfalarda hümanizmin ne olup ne olmadığı ve hümanistlerin neler söyleyip söylemediği ele alınmaktadır.

SEVGİLİ CICERO: ZAMAN İÇİNDE SESLER

Hümanistler antik yazarları kendilerinden öncekilerden farklı bir şekilde okuyorlardı: Sanki canlılarmış ve hemen oracıktalarmış gibi. Tipik bir örnek Francesco Petrarca'nın (1304-1374) 1345 yılında, neredeyse dört yüzyıl önce ölmüş olan Romalı devlet adamı, hatip ve düşünür Cicero'ya yazdığı mektuptur. Bu mektup antik çağın ünlü ve bilge düşünürlerine gönderilen dokuz mektupla birlikte (Cicero'ya iki mektup gönderilmişti.) *Epistolae familiares*'in ("Dostlara Mektuplar") son bölümünde yer almaktadır. Bu mektuplar bizzat yazar tarafından şuurlu bir şekilde

3. Donald R. Kelley, *Renaissance Humanism* (Boston, 1991), 111.

seçilmiş ve sıralandırılmıştır. Petrarca'nın antik çağa bakışını ortaya koyan mektup, genel olarak hümanistlerin özelliklerini açıklayan klasik çalışmalara duyulan tutkulu bağlılığın bir örneğidir. Petrarca mektupta Cicero'yu, Sezar'ın MÖ 44'te öldürülmesinden sonra bozulan durum nedeniyle eleştirmektedir. Zira Cicero yükselen tiran Markus Antonious'a baş kaldırmıştı. Oysa Petrarca onun kırsaldaki villasında kalıp felsefi mütalaalar yazmasını tercih ederdi. Petrarca, Cicero ile bir dostuyla, hatta bir ruh eşiyle, Petrarca'nın kuzey İtalya'sının bir kalıntısı olduğu aynı Roma dünyasının yurttaşlarıyla konuşur gibi konuşmaktadır. Yine Petrarca, Cicero'nun dünyasına dönmek yerine, Cicero'nun Petrarca'nın zaman ve yer koordinatlarını bildiğinde ısrar ederek onu kendi dünyasına çeker. Mektubun son cümlesinden şunu da öğreniyoruz: "Yaşayanların topraklarında, Adige'nin sağ yakasında, Po'nun kuzeyindeki Verona şehrinde, Haziran'ın on altısında, senin hiç tanımadığın Tanrı'nın doğumundan bin üç yüz kırk beş yıl sonra yazılmıştır."[4]

Petrarca'nın genç çağdaşı ve dostu, şair, yazar ve klasik eserler uzmanı Giovanni Boccaccio da (1313-1375) bu kayıp geçmişi ortaya çıkarma tutkusunu paylaşır. Boccacio ölmüş şair ve filozoflara mektuplar yazmamıştı gerçi, ama antik çağın pagan tanrılarını, dağlarını, denizlerini ve ırmaklarını anlattığı devasa ansiklopedilerinde onların dünyasını canlandırmak için çok çalışmıştı. Her iki isim de klasik edebiyat okumalarına yardımcı olmakla birlikte, onlar öncelikle birincisini yapmışlardı: Yani açık bir şekilde klasik edebiyatı Hristiyan medeniyetiyle birleştirmeye çalışmışlardı. Burada önemli olan tanrıların eşlerini aldatması veya zina yapmaları değildi. Bu dalaverelerin ardında çağdaş dü-

4. Çeviri müellife aittir; Latince metin, Umberto Bosco, cilt 4 (Kitaplar XX-XXIV), *Le familiari*, ed. Vittorio Rossi (Floransa, 1933-1942), XXIV.3, 225-227, 227.

şünürler tarafından incelenmesi gereken bir algı dünyası vardı. Petrarca ve Boccaccio ayrıca yazdıkları kolektif biyografilerle de klasik geçmişi çağdaşların dikkatine sunmuşlardı: Petrarca'nın *De viris illustribus*'u ("Ünlü Adamlar Üstüne", 1330'lar/1350'ler) özgünlüğüyle ve yarattığı etkisiyle Boccaccio'nun *De claris mulieribus*'undan ("Ünlü Kadınlar Üstüne", 1374) aşağı kalmıyor, hatta onu geride bırakıyordu.

Hümanistler antik eserleri araştırıp, taklit ve tercüme ederek bunlar üzerine değerlendirmeler yapmanın yanı sıra, Avrupa kütüphanelerini tarayarak mevcut olduğunu düşündükleri klasik eserleri bulmaya çalıştıysalar da bu durum gözden kaçmıştır. Petrarca bu konuda da öncüydü. Verona'daki katedral kütüphanesinde Cicero'nun Atticus'a gönderdiği mektuplardan oluşan bir cilt bulmuş ve bu mektuplar Petrarca'nın mektup külliyatına da model olmuştu. Diğer bir önemli keşif 1416 yılında bulunan Quintilianus'un *Institutiones oratoricae*'siydi ("Retoriğe Giriş"). Bu eser Latin antik çağının en önemli retorik ders kitabı olup, aynı zamanda Rönesans'ın hümanist yazarları için önemli bir kaynaktı. Bulanların ifadesiyle Quintilianus, erken Ortaçağ'daki o mucizevi elyazması kültürü adalarından biri olan St. Gallen manastırının (İsviçre) "zindanından" çıkarılmıştı. Bu manastırın muhteşem kütüphanesi keşişler tarafından çoğaltılan birçok antik kitaba ev sahipliği yapıyordu.

İlk hümanistlerin belli başlı işi "kayıp" klasik metinlerin yerlerinin tespiti ve çoğaltılması veya bilinen metinlerin daha iyi versiyonlarının çıkartılmasıydı. Bu faaliyet 15. yüzyılın sonlarına doğru yerini, yetkin metinler üretme hedefiyle antik eserlerin dikkatli bir şekilde yayına hazırlanmasına bıraktı. Bu faaliyet tam da matbaanın giderek önem kazandığı bir döneme denk gelmişti. Nitekim yüzyılın son yıllarına doğru, yanında

bir grup düzeltmen, editör ve Yunan uzman çalıştıran Venedikli Aldus Manutius bu sayede Yunanca ve Latince klasik külliyatın neredeyse tamamını doğru ve derli toplu bir şekilde, makul fiyatlara yayımlayabilmişti. Böylece geçmişin sesleri tarihten kurtarılıp gelecek kuşaklarının kullanımına sunulabilmişti. Artık gelecek kuşaklar da tıpkı Petrarca'nın yaptığı ya da Ermolao Barbaro'nun (1453/1454-1492) Aristoteles çalışan öğrencilerinden istediği gibi antik çağın insanlarıyla iletişim kurabilirler; bu antik filozofla "sanki canlıymış ve hemen yanımızdaymış gibi" konuşabilirlerdi.[5]

STUDIA HUMANITATIS: BAĞLAR

Hümanist projenin hayata geçirilmesi için bir köy yeterli oldu: Aldıkları benzer eğitimle, yani *studia humanitas* ya da "beşerî bilimlerimizin" atası olan "beşerî araştırmalar" eğitimiyle birbirine bağlı oyunculardan oluşan bir topluluktu bu. Değişen müfredat ya da yeni okul müdürleri kuşağı erken Latince öğretimi ve klasik kanon okuma deneyiminden geçen kişilerden oluşan bir toplum -bu eğitimle donanmış danışman, saray görevlisi ve yöneticiler olarak kilise ve devlet yönetimini etkileyen bir grup- yaratmaya çalışıyordu.

Görüldüğü üzere müfredattaki değişim büyüktü. Petrarca *Kendimin ve Başkalarının Cehaleti Üzerine* (1367) başlıklı ilginç risalesinde disiplin tercihlerindeki değişime dikkat çekmektedir. Bu noktada Venedik'te karşılaştığı dört Aristotelesçiden söz etmektedir. Bu kişiler Petrarca'nın aristokrasinin el üstünde

5. Latince metinden alıntı, Eugenio Garin, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, çev. Peter Munz (New York, 1965), 14: *ut cum ipso vivo et praesente loqui videamur*.

tuttuğu "iyi biri" olmakla birlikte eğitimsiz olduğunu söylüyorlardı. Petrarca bu suçlamaya uzun uzadıya cevap vererek "eğitimli olmayı iyi biri olmaya tercih ettiğini" ve onun öğreniminin akademik ödüller kazanmaktan veya küçük şeylerle uğraşmaktan çok dünyada iyi bir hayat sürmeye katkıda bulunduğunu söyler.[6]

Studia humanitatis'in formülasyonunda izlenen yol haritası işte budur. Bu yol haritasını eksiksiz olarak tamamlayan kişi ise Padova Lordu için kaleme alınan *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis* ("Liberal Araştırmalar ve Özgür Doğmuş Gençliğin Ahlaki Eğitimi Üzerine," 1402/1403) adlı eserin yazarı ve lordun genç oğlunu eğitmekle görevlendirilen hocası Pier Paolo Vergerio'dur (1370-1444/1445). Vergerio bu kitapta yalnızca *studia humanitatis*'i tarif etmekle kalmaz, aynı zamanda bu disiplini soylu gençlerin eğitiminin ayrılmaz bir parçası yapmanın neden gerekli olduğunu sağlam gerekçelerle anlatır: Çünkü bu bilim ruhu genişletir ve nasıl yaşanacağını öğretir. "Bir başımıza kalıp ... ve her türlü yükümlülükten arındığımızda, öğrenmekten zevk alacağımız veya iyi ve değerli bir hayat sürmek için gerekli olan şeyleri barındıran kitaplarımızın başına oturmaktan daha güzel ne vardır?"[7]

Vergerio yeni bir olgunun yani hümanist okul müdürlüğünün öncüsüydü. O ve takipçileri, öğrencileriyle olmaktan mutluydular. Öğrencilerin geneli, bu okullardan mezun olduktan sonra yazar, düşünür, devlet adamı, kardinal ve prens olmuş-

6. Petrarch, *On his Own Ignorance and that of Many Others*, çev. Hans Nachod, Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller ve John Herman Randall, ed., *The Renaissance Philosophy of Man: Selections in Translation* (Chicago, 1948), 105.

7. Çeviri müellife ait, Latinden metin esas alınmıştır, Craig Kallendorf, Kallendorf, ed., Humanist Educational Treatises (Cambridge, MA, 2002), 42-43, 35.

lardı. Yetişkin olarak dağlar kadar yazışmalar yapmışlar, hem kendi hem de başkalarının yazılarını yaymışlar, felsefi konular tartıştıkları sempozyumlar düzenlemişler ve birbirlerinin evlilik veya terfi törenleri için konuşmalar yazmışlardı. Anthony Grafton ve Lisa Jardine'in 1986 yılında kaleme aldıkları *Hümanizmden Beşeri Bilimlere* adlı eserde erdemin öğretilebilen bir şey olduğunu düşünenlere gösterdikleri gibi, belki de hümanist müfredat erdemli bir elit yaratmamış olabilirdi. Ama Avrupa elitini ve onun sömürgelerindeki uzantılarını yarattığı; modern pragmatistlerin yeni bir müfredat ürettiği 19. yüzyılın sonlarına dek onun *ethosunu* oluşturduğu, bağlarını güçlendirdiği kesindi. Batı uygarlığının -kendilerine atfedilen suçlamalara göre, birçok bilgiç ve riyakârla beraber- hümanist akademilerden mezun olan bu liderlerinin klasik eğitim almasalardı daha fazla beğenilmeleri pek mümkün değildir.

16. yüzyıl hümanistleri Desiderius Erasmus (1469-1537; 1518 yılının başlarında basılan *Colloquies*) ile Juan Luis Vives (1493-1540; 1538 yılında basılan *Colloquies*) tarafından yayımlanan iki dizi *Colloquia* ("Colloquies" veya "Sohbetler") okul arkadaşlığı bağının önemine dikkat çekmektedir. Bunlar son derece eğitimli insanlardı: Sıkı bir hümanist ve Petrarca'dan beri en önemli figür olan Erasmus; ondan aşağı kalmayan ve eşsiz kavrama yeteneği ve özgünlüğüyle dikkat çeken üretken yazar Vives. Fakat her ikisi de diğer eserlerinde sık sık gençlere hatasız bir Latinceyle kısa öğütler vermişler, öğrencilerini dinî, toplumsal ve siyasi tutuculuktan uzak durmaya teşvik etmişlerdi. Sonraki kuşakların zihinleri yazarlarının ölümünden uzun bir süre sonra bile ders kitabı olarak kullanılan bu sohbetlerle şekillenmişti.

Colloquies Latince şiir yazabilmek için gereken retorik becerisini verebilmek adına farklı bir retorik araç, gayriresmî bir

dil kullanmıştı. Aslında hümanistik üretimin temeli retorikti. Bu, hümanistlerin fikirlerin incelenmesinde diyalektiğe veya formel mantığa tercih ettiği bir yöntemdir. Bilinçli olarak önü açıktır – önce üzerinde tartışılacak hakikatler dile getirilir, ama bunlar kanıtlanmamıştır; farklı pozisyonlar alınır, ancak hiçbiri benimsenmemiştir – diyalektiğin kapalı olduğu yerde sadece bir önermenin gösterildiği kanıtlanmaya çalışılır. Hümanist içerikler şu ortak karakteristikleri gösterir: Erasmus ve Vives'in öğrencileriyle sohbetlerine benzer biçimde ihtimalleri ortaya koyan ancak kesin sonuçlara gitmeyen diyaloglar; bir sorunun birçok yönünü inceleyen risaleler; sadece anlayışta değil çeşitli durumlarda mükemmellik modelleri sunan konuşmalar - burada generaller, evliliğin tarafları, bir antlaşmanın imzalanması, akademik yılın açılışı kutlanır; sık kullanılan bir format olan ve iyi bir akşam yemeği haberleriyle beraber sık sık tekrarlayan felaketleri anlatan mektuplar; lirikten erotiğe ve epiğe kadar değişen türde şiirler. Hümanistler retoriği sadece kullanmazlar, onların bakış açıları da tamamen retoriktir: açık, sorgulayan, kışkırtıcı ve kaçamaklı. Bu tercih Rönesans'ı, Keller'ın deyişiyle, "sentezden çok bir fermentasyon çağı" yapar,[8] çünkü hümanistleri bir arayışçılar toplumuna bağlar: Francesco Barbaro'nun yerine tam oturan bir adla adlandırdığı bir toplumdur bu: *Respublica litterarum*, yani sosyal, ulusal veya meslekî bir varlıktan farklı veya bunların kapsamında olmayan bir "aydınlar cumhuriyeti".[9]

---

8. Paul Oskar Kristeller, "Renaissance Philosophy and the Medieval Tradition", Michael Mooney, ed., *Renaissance Thought and its Sources* (New York, 1979), 106-133, 132.

9. Kelley, *Renaissance Humanism*, 30.

Studia humanitas eğitimi alan gençler antik çağlardaki yaşamı, özellikle de Roma Cumhuriyet döneminin son asrından başlayıp İmparatorluğun ikinci asrına kadarki Roma yaşamını anlatan literatürü öğreniyorlardı. Bu külliyat devlete hizmet etme, yoldaşlık ve sadakat, boş vakitleri en iyi şekilde kullanma, kahramanlık, adalet ve bağımsızlık ideallerini de içeriyordu. Ancak bunlar kendi dönemlerindekinden farklı olup farklı şekillerde dile getiriliyordu. Bu düşünceyi biraz daha ileri taşırsak, *studia humanitatis*'in başka bir ayrılmaz parçası da, üniversitenin birbirine zıt ideallerine yahut manastırın huzur ve tefekkürüyle otoriteye teslimiyete karşı aktivizmin, iradeciliğin ve özgürlüğün tercih edilmesiydi.

Özgür insana (*liber*) uygun gördüğü liberal sanatları (*artes liberales*) tarif ederken Vergerio'nun aklında kesinlikle böyle bir tercih vardı. Lorenzo Valla da (1406-1457) insanın duyu deneyimini ve faaliyetini değerlendiren haz üstüne çalışmasında aynı tercihi yapıyordu. Yine aktif yaşamın tefekküre adanmış yaşamdan, toplum içindeki yaşamın manastır yaşamından, hatta toplumsal konularda yararlı olan hukuk disiplininin tıp disiplininden daha üstün olduğunu savunan bazı hümanistler de aynı şekilde düşünüyordu. Hümanistler -hepsi değilse de bazı önemli figürler- yürüttükleri klasik araştırmalardan yeni bir antropoloji çıkarmışlardı: Kristeller'ın tanımlamasıyla, yeni bir "insan felsefesi". İsviçreli tarihçi Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*[10] (*İtalya'da Rönesans Uygarlığı*) (1860) adlı eserinde tarif ettiği ünlü Rönesans çağının temel düşüncesi olarak gördüğü

10. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, çev. S. G.C. Middlemore (1878), kitap 21. yüzyıla kadar çeşitli yayıncılar tarafından tekrar tekrar basılmıştır; Almanca özgün metin 1860 tarihlidir.

yeni bireyciliği yüceltirken, ilginç bir şekilde Rönesans'ın ortaya çıkışında hümanizmin önemli bir rol oynamadığını düşünüyordu. Yine de hümanistlerin tamamı olmasa da, bu görüşün tersini savunanların Rönesans'ın insan anlayışına işaret eden ilk isimler olduğunu belirtmek gerekir.

Bilhassa Giannozzo Manetti'nin (1396-1459) *De dignitate et excellentia hominis* ("İnsanın Saygınlığı ve Mükemmelliği Üstüne", 1452/1453) ve Giovanni Pico della Mirandola'nın (1463-94) *Oratio de dignitate hominis* ("İnsanın Saygınlığı Üstüne Konuşma", 1486) adlı eserleri, bahsedilen hümanist antropolojinin altını çizmektedir. Manetti risalesinde insanoğlu hakkındaki o basmakalıp kötümserliği -insanın doğuştan itibaren acı çektiği, bedensel acılara ve dış saldırılara maruz kaldığı, günah işlemeye meyilli ve dolayısıyla ebediyen ıstırap çekmeye mahkum olduğu anlayışını- reddediyordu. O bunun yerine duyuların yarattığı hazlara, yaratıcı görevlerin yerine getirilmesine ve çok önemli bir tatmin kaynağı olan insanın akıl yetisine dikkat çekiyordu: Çünkü "... insan yaşamı boyunca sürekli, doğduğu günden öldüğü güne kadar her an haz alır".[11] Acı ve ıstıraplarımıza gelince, bedenlerimiz yeniden dirildiğinde hepsi yok olacaktır: "Çünkü yeniden dirildiğimizde bedenlerimiz de ... yenilenmiş, bütün günahlardan, yozluklardan, zayıflıklardan ve çarpıklıklardan arınmış olarak bize geri verilecektir ..."[12]

Manetti insan varlığının bu ve öbür dünyadaki hazlarına işaret ederek, insanlık durumuyla ilgili yaygın kötümser bakış açısını tersine çevirirken, parlak ve genç Mirandola Kontu Giovanni Pico da insan mükemmelliğinin özgürlük kapasitesinden

---

11. Giannozzo Manetti, "On the Dignity of Man", *Two Views of Man*, çev. Bernard Murchland (New York, 1996), 96.

12. Manetti, "On the Dignity of Man", 96.

kaynaklanan bir özellik olduğunu söylüyordu. 1486'da kaleme aldığı -ancak dile getirdiği önermelerin yarattığı öfke nedeniyle hiç topluluk önünde dile getirilmeyen- söylevinin giriş kısmında Pico bu savı yeniden gözden geçirilmiş bir ilahi yaratılış anlatısı şeklinde dile getirmişti. Tanrı beş gün içinde gökleri, dünyayı ve bütün yaşayan varlıkları önceden kafasında oluşturduğu şablon ve modellere göre yarattı. Yaratılış süreci altıncı gün şafak sökerken tamamlandı ve Tanrı'nın zihninde artık bir yeni bir şey yaratacak model kalmadı. Ve dolayısıyla Tanrı insanı bütün yaratıkların bir toplamı, bütün ilahi modellerin tek bir seferde ifadesi, "şekli belirsiz" bir yaratık olarak yarattı ve onu "dünyanın tam ortasına" bırakıp şöyle dedi: "Ey Adem, sana kendini özel hissettirecek, benzersiz hissettirecek, arzuladığın özellikleri, biçimi, yetenekleri içerecek belli bir yer, belli bir şekil veya sadece sana özgü bir özellik vermedik."[13] Öteki bütün yaratıklar doğayla sınırlıydı; sadece insan "[kendisini] ellerine bıraktığım [kendi] özgür iradesine göre, herhangi bir sınır olmadan; ve [kendi] doğasının belli sınırları içinde yaratılmıştı".[14] Pico'ya göre insan varlığının özü tamamen belirsiz olmasıdır, dolayısıyla her insan kendi kendini şekillendirebilir ve tanımlayabilir.

Yaratıcı ve rasyonel güçlerle ve hepsinin üstünde kendi kaderini belirleme yetisiyle donatılmış olan hümanistlerin kafasındaki yeni insan Prometheusçu boyutlara yaklaşmaktaydı. Dolayısıyla *studia humanitatis*'i temel alan bir anlayışın aynı zamanda kadınları kendi kimlikleri üzerine düşünmeye, kendi akıl ve özgür iradelerini kullanma haklarını savunmaya teşvik etmesi şaşırtıcı değildir.

---

13. Giovanni Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man (Oratio de dignitate hominis)*, ed. Paul J. W. Miller, çev. Charles Glenn Wallis (Indianapolis, 1998; ilk baskı Bobbs-Merrill, 1965), 33.

14. Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man*, 34.

Hümanizm erkeklere özgü bir uğraştı. Hümanizmin gerektirdiği Latince bilgisi yalnızca çoğu din adamı olan seçkin erkeklerde vardı. İtalya'da bir anda çoğalan seküler yönelimli şehir okulları da ironik biçimde ağırlıklı olarak erkeklere hitap ediyordu. Çünkü Kilise'de, en azından kadınlar manastırlarıyla diğer kadın cemaatlerinde çok az kadın kayıt tutup, kronik yazabilecek ve özgün eserler üretebilecek kadar Latince biliyordu. Ayrıca hümanist faaliyet alanında kadınların entelektüel faaliyetlerine izin verecek kurumsal bir bağlamın bulunmamasının yanında, hümanistlerin imgelemini ateşleyen klasik eserler büyük ölçüde siyasi yönetim ve askerî başarılar gibi erkeklere özgü faaliyet biçimleriyle ilgiliydi. Bu durumda kadınlar hümanizmin dünyasına nasıl ilgi duyabilir, bu sahada nasıl var olabilirdi?

Ancak kadınlar 15. yüzyıl İtalya'sında söz konusu dünyaya girdiler. Hepsi de meslek sahibi veya aristokrat ailelerin kızları olan bir düzine kadar kadın, aile yapıları veya eskiden kalma bir gelenek sonucu, biraz da tesadüfi olarak Latince eğitim almışlardı. Hümanist zümrelere giren bu kadınlar, geleneksel hümanist türlerde eserler kaleme aldılar. Zaman zaman hakarete uğradılar; ama çoğunlukla sıcak karşılandılar. Bununla birlikte onlar, daha çok kadın olarak yaşadıkları deneyimler üzerine yazıp çiziyorlardı. Entelektüel gelenekteki kadın düşmanlığı o kadar güçlüydü ki eğitim ve belagat gibi araçlarla donanmış olan bu kadınlar ister istemez ona karşı direnmek zorunda kalıyorlardı. Burada anlatılan iki önemli 15. yüzyıl kadın hümanistinin başına gelen tam olarak buydu.

Veronalı soylu bir aileden gelen Isotta Nogarola (1418-1466) Venedik ve Veneto'daki hümanist çevrelere gençlik çağında adım atmış ve evlenmeyi reddederek ölene kadar kendini bu uğraşa

adamıştı. Venedikli önemli bir devlet adamı ve aynı zamanda gerçek bir entelektüel olan Luduvico Foscarini ile yakın dostluk kurmuş; kendisini Verona'daki evinde sıklıkla konuk etmişti. Bir kadın hümanistin kaleminden çıkan en önemli eserlerden biri işte bu dostluğun ürünüydü: Adem ile Havva'nın Tanrı'nın buyruğuna karşı çıkarak Cennet'teki yasak meyveyi yemesiyle işledikleri, Hristiyan teolojinin ifadesiyle İlk Günah'taki sorumlulukları üzerine bir diyalogdu bu. Nogarola ile Foscarini arasında geçen diyalogda kadın olarak doğuştan dezavantajlı konumda olan Nogara, Adem'e karşı Havva'yı savunmaktadır. Ancak bunu yaparken zamanının kadın düşmanlığının kaynağı olan insanın cennetten kovuluşunun sorumluluğunu erkeğe yüklemeye çalışırken kadını aşağılamaktadır. İronik bir zaferdir bu: zira Havva aklanamadığı takdirde, cennetten kovulmanın yükünü ebediyen kadınlar taşıyacaktır.

Bir rahibe manastırında ve Brescialı entelektüel bir yargıç olan babasından eğitim alan Laura Cereta (1469-1499) daha 17 yaşında dul kalmıştı. Sonraki üç yıl inzivaya çekilmiş ve Nogarola'nın karşılaştığı engellerle karşılaşmadan kendini edebî çalışmalara vermişti. Ama Cereta'nın verdiği cevapların sertliğine bakılırsa, kötü niyetli eleştiri oklarına da hedef olmuştu. Kendisini eleştiren kadın ve erkeklere gönderdiği iğneleyici mektuplarında kadınların da öğrenme yeteneğine sahip olduğunu söylüyor ve "bir şeyler başaran kadınları zehirli safralarıyla zehirleyen" "dedikoducu geveze kadınları" paylıyordu.[15]

Dolayısıyla 15. yüzyılın İtalyan kadın hümanistleri, kadınların durumu üzerine düşünüyor ve kadınların da erkeklerle aynı entelektüel becerileri gösterebileceğini savunuyorlardı.

15. Laura Cereta to Lucilia Vernacula, *Collected Letters of a Renaissance Feminist*, ed. ve çev. Diana M. Robin (Chicago, 1997), 81.

İtalyan hümanist kadınların özellikle de İngiltere'de takipçileri vardı: Kraliyet ailesinden, soylu ailelerden ve Thomas More'un çevresinden gelen, örneğin More'un kızı Margaret More Roper gibi bazı kadınlar hümanist eğitim alıyor, çeviriler yapıyor ve edebî eserler üretiyorlardı. Bunları savunan erkekler de vardı: 1520 civarında, Corneiul Agrippa von Nettesheim (1486-1535) ve Juan Luis Vives gibi hümanistler kadın cinsinin "üstünlüğüne" ve kadınların eğitimine dair yazılar yazmışlardı - hatta Vives'in yazısı sadece bu konuyu ele alan ilk yazıydı.

Eğitim almış kadınların sayısı arttıkça taraftarları da arttı. 1600'e doğru, Venedikli kadın yazarlar Moderata Fonte (1555-1592) ve Lucrezia Marinella (1571-1653) kendi dillerinde kadının "değerine" ve "soyluluğuna" vurgu yapan ve hayli ilgi gören eserler çıkardılar. 17. yüzyılda, Hollandalı araştırmacı Anna Maria van Schurman (1607-1678) ve Fransız yazar Marie de Gournay (1565-1645) eserleriyle bütün Avrupa'nın dikkatini çekmişti: Van Schurman kadının eğitimini savunurken, de Gournay da cinsiyet eşitliğini savunan bir makale yazmıştı. Tabii 20. yüzyıldan bakıldığında görüldüğü üzere, söz konusu edebî kampanyalar o günlerde kadınların haklarını kazanmalarına yetmedi. Ancak 15. yüzyılın kadın hümanistlerinin kadınların ahlaki ve entelektüel eşitliğini savunan çalışmaları olmasaydı sonraki kazanımların mümkün olmayacağı da açıktır.

YURTTAŞÇI HÜMANİZM: KENTSEL BAĞLAM

Hümanizm Avrupa'da nüfusun en yoğun olduğu kentsel bölgelerde ortaya çıktı. Bunların çoğu çöken Roma İmparatorluğu'ndan miras kalan antik şehirlerdi. Nüfusun azalıp ekonominin küçülmesinden yüzyıllar sonra yani 1100'lerden itibaren bu şehirler

yeniden ayağa kalkarak bir kez daha zenginleşmeye başladı. 12. yüzyıla gelindiğinde söz konusu şehirlerin çoğu, Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa'ya -yani sembolik derebeylerine- karşı bir araya gelerek Lombardiya Birliği'ni kurdular. Böylece onu yenilgiye uğratarak bağımsızlıklarını, ya da Lombardiya Birliği'nin ifadesiyle "özgürlüklerini" elde ettiler.

Hümanizmin beşiğinde "özgürlük" her şehrin kendi kendini yönetmesi ve kendi kaderini tayin etmesi demekti. Özgürlüğün bu temel anlamı, hümanistlerin elinde geri plana düştü ve onun yerine hümanistlerin antik politik yazılardan türettikleri diğer kavramlar geldi. Floransa Cumhuriyeti'nin hümanistleri "özgürlük" terimine modern dönemdekine benzer bir anlam yüklediler. Yani özgürlüğü, bireysel özgürlüğü de içerecek biçimde daha geniş bir şekilde yorumladılar. "Yurttaşçı hümanizmin" temel bileşenleri bu hümanistlerin yazılarından oluşmaktadır. Buna iki örnek verilebilir:

1404'te Arezzo yakınlarında doğmakla birlikte Floransa tâbiyetinde olan ve mesleğini burada sürdüren hümanist Leonardo Bruni (1369-1444) Floransa'ya övgüler düzen -yayınlanmamış- bir konuşma metni yazdı. Metin Yunan hatip Aelius Aristides'in Atina'ya methiyeler düzen konuşma metnini esas alıyordu. Bruni yaratıcı yetenekleri tiran bir devlet tarafından kısıtlanmayan, kendini muhteşem ve renkli bir mimari sistemle mükemmel bir ticari faaliyet ortamı içinde ifade eden özgür yurttaşlardan oluşmuş bir topluluk tasvir ediyordu. Bu yurttaşlar faaliyetleri doğru bir şekilde yöneten seçilmiş yetkililer vasıtasıyla kendi kendilerini yönetiyorlardı. Burada zengin ve yoksul adalet karşısında eşitti. "Bu özgürlüğün bir benzeri daha yoktu ve başka hiçbir yerde zenginlerle yoksullar bu kadar eşit muamele görmüyordu".[16]

16. Leonardo Bruni, *Panegyric to the City of Florence*, trans. Benjamin G. Kohl, *The*

Bruni'nin tarif ettiği -o zaman bile gerçekte küçük bir oligarşik zümrenin hâkimiyetinde olan- cumhuriyetçi hükümet, iki kuşak sonra iktidarın dizginlerini elinde bulunduran güçlü ailelerin en zenginlerinden biri ve kesinlikle en beceriklisi olan Medici ailesinin eline geçti. Eski oligarşinin durumdan hoşnut olmayan bir üyesi, hümanist Alamanno Rinuccini (1426-1499) 1479 yılında Medici rejimini eleştirerek, Floransa'da gerçekten özgürlüğün hüküm sürdüğü günleri hatırlatan *De libertate* ("Özgürlük Üstüne") başlıklı bir diyalog kaleme aldı. O günlerde "zenginler yoksulları ezmiyordu yahut yoksullar zenginlere saldırmıyordu; insanlar başkalarının kendi haklarına tecavüz etmeyeceğinden emin olarak, güven içinde yaşıyordu".[17]

Yurttaşçı hümanizm, cumhuriyetçi sistemin Medicilerin kadife kaplı ellerine geçmiş olmasına rağmen cumhuriyetçi Floransa'da gelişti. Başka şehirlerde de hümanistler yurttaşlık gibi politik temalar üzerine kalem oynatıyorlardı: Ama buralarda "özgürlük" retoriğinin kullanıldığı zamanlarda dahi yazılarda, rejimi destekleme eğilimi ağır basıyordu. Örneğin gücün teoride kurumlar arasında paylaşıldığı, gerçekte ise iktidarın ve aristokratların egemenliğindeki sıkı bir oligarşiyle yönetildiği bir cumhuriyet olan Venedik bunlardan biriydi. Zaten bizzat önde gelen hümanistler aristokrat ve devlet adamlarıydı. Dahası bunlar muzaffer Venedik Cumhuriyeti'nin aleni savunucularıydı. Hümanistlerin hükümdarın dümen suyundan ayrılmadığı Milano ve Napoli'de de durum farklı değildi. Yine Papalık Roma'sında da hümanistler daha çok Papa'nın maiyetindeki din adamları ara-

---

Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society, ed. Kohl ve Ronald G. Witt (Philadelphia, 1978), 173.

17. Çeviri bana ait, esas alınan metin, Alamanno Rinuccini, *Dialogus de libertate, ed. Francesco Adorno, Atti e memorie dell'Accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria*,22 (1957), 265-303, 283.

sından çıkıyordu ve bunlar sıkı birer papalık ve kilise otoritesi taraftarıydı.

Hem hümanizm hem de Rönesans 16. yüzyılın ilk yıllarında doruk noktasına ulaştı. Bu dönem ironik bir şekilde aynı zamanda olağanüstü siyasi çalkantıların yaşandığı bir dönemdi. Dönemin en önemli yazarlarından ikisi -hümanist eğitim alıp almadığı bir yana, teknik olarak bir hümanist olan Floransalı Niccolò Machiavelli (1469-1527) ile Hollandalı Desiderius Erasmus- söz konusu kargaşaya ideal hükümdar üstüne risaleleriyle cevap vermişlerdi. Kariyerinin önemli bir kısmında ateşli bir cumhuriyet taraftarı olan Machiavelli'nin hükümdarların yükselişe geçtiği bir dönemde yaşamak gibi bir talihsizliği olmuştu. Romalı tarihçi Livius'un cumhuriyet Roma'sının siyasi davranışlarını ayrıntılı olarak analiz ettiği eserini değerlendirdiği birkaç ciltten oluşan *Söylevler*'ini kaleme aldığı dönemde, arada bir hükümdarın nasıl iktidara gelebileceğini ve iktidarda kalabileceğini anlatan *Hükümdar* adlı küçük bir rehber kitap da çıkarmıştı. Peki, Machiavelli politik özgürlük ihtimalinden mi umudunu kesmişti? Yoksa *Hükümdar*'ı uzun zamandır savunduğu ideallere temelden zıt olan ilkelerle sinik bir şekilde dalga geçmek için mi kaleme almıştı? Yahut yoksa cumhuriyet yönetiminden umudunu kesmiş de yetenekli bir otokratın gelip İtalyan ulusunu özgürleştirmesini mi bekliyordu?

Üç yıl sonra Erasmus, Kutsal Roma İmparatoru olacak olan genç V. Karl için *Institutio christiani principis*'i ("Hristiyan Bir Hükümdarın Eğitimi!" 1516) yazdı. Erasmus'un dünyasına hükümdarlar hâkimdi, dolayısıyla yurttaş özgürlüğü veya ulusal özgürlük gibi kavramlar umurunda değildi. Ama hükümdar bir hümanist ve bir Hristiyan olarak doğru eğitilirse kendisini değil, tebasını güç ve servet sahibi yapabilirdi. Her şeyden önce de bir ulusun başına gelebilecek olan en büyük felaket olan savaşlardan

uzak dururdu. Erasmus -tabii pek de gerçekçi olmayan bir şekilde- hükümdarın tebasının hizmetkârı olduğunu varsayar. Ona göre hükümdarın en büyük amacı tebasının refah ve güvenliğini sağlayıp onu özgürlüğe kavuşturmaktır. Ancak İtalyan şehirlerinin daha önceleri sahip olduğu özgürlük, 16. yüzyılın başı itibariyle gerilemeye başladı. Temel siyasi düşünce olarak bunun yerini hümanist ve iyi yönetilen bir devlet anlayışı aldı ve uzun süre bu anlayış hâkim oldu.

DÖNÜŞEN NORMLAR: HÜMANİST TOPLUM ANLAYIŞI

Yuttaşçı hümanizm yalnızca politik çalışmalarla sınırlı değildi. Hümanistlerin içinde yaşadığı kuzey İtalya'daki dinamik şehir ortamı, aynı zamanda değişik bir toplumsal norm anlayışı barındırıyordu. Hümanistler genel olarak -tam da gerektiği gibi- öne çıkan düşünce ve davranış standartlarına uysalar da aile, para ve toplumsal mevki gibi bazı alanlarda yeni perspektifler açtılar. Bu perspektifler sonraki düşünürler tarafından daha da geliştirildi.

Venedikli devlet adamı Francesco Barbaro (1390-1454), *De re uxoria* (Evlilik Üstüne, 1415) adlı risalesinde, henüz evlenmemiş genç bir adam olarak mevcut evlilik uygulamasına karşı çıkıyordu. Avrupa toplumunda hanedan stratejisinin merkezinde evlilik vardı. Hükümdarlar, soylular ve varlıklı burjuvalar ailenin çıkarlarına hizmet eden eşler seçerek, evlilik ittifakından maddi ve toplumsal avantajlar elde etmeye çalışıyorlardı. Bu noktada Venedikli soylular birçok açıdan istisna oluşturmakla beraber, diğer elitler gibi onlar da benzer hanedanlık endişelerini taşıyorlardı. Ancak Barbaro kendisi de bir soylu olmasına rağmen eş konusunda farklı düşünüyordu: Eşin özünün soylu olması daha önemliydi, yani önemli olan ahlaki karakterinin sağlam

olmasıydı. Böylece soylu çocuklar doğurabilir ve yetiştirebilirdi. Barbaro'nun sözünü ettiği soyluluk hem biyolojik, yani babanın kanından geçen hem de kültürel, yani örnek olmak ve öğrenim yoluyla geçen bir soyluluktu. Ona göre soylu bir sınıfın soylu çocuklar yetiştirebilmesi zihinsel ve ruhsal yanı zenginliğinden ve statüsünden daha önemli olan kadına bağlıydı.

Barbaro'nun evlilik anlayışı doğal olarak zenginliğe değer vermez. Fakat zenginleşmenin önündeki bu ahlaki engelin kuzey İtalya'daki ticaret bölgelerini pek de etkilemediği görülmektedir. Rönesans toplumunun elitleri ciddi servetler edinmişler ve bunları maddi şeylere hesapsızca harcamaktan çekinmemişlerdi. Bunların başında da büyük sanat ürünleri geliyordu. Poggio Bracciolini'nin kaleme aldığı *De avaritia* ("Tamahkârlık Üstüne", 1428/1429) adlı diyalogda taraflardan biri bu tür bir serveti açıktan savunur. Hayali konuşmacı Antonio Loschi (gerçek hayattan alınmış bir hümanist) tamahkârlığın risk alanları olan şehir hayatını çekilmeye değer kılan faydalı ve güzel şeyler yaratmaya zorlayan pozitif bir güç olduğunu savunur. Bazı ahlakçıların savunduğu gibi bu tamahkâr (yani yaratıcı) insanlar uzaklaştırılırsa, o zaman "şehirleri, hatta bütün devletleri veya krallıkları da terk edip yerle bir etmekte ... sakınca yok demektir": Öyle ya, "dikkatle düşünülecek olursa, tamahkârların atölyeleri başka ne işe yarar ki?"[18]

Poggio Bracciolini *De nobilitate* ("Soyluluk Üstüne", 1440) başlıklı başka bir diyalogda soyluluk üzerine derin bir tartışmaya girer. Taraflardan birine göre Avrupalı seçkinler Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü takip eden yüzyıllarda savaşçı bir aristokrasiden doğdu ve kendisinin doğuştan üstün

18. Poggio Bracciolini, On Avarice, çev. Kohl and Elizabeth B. Welles, *The Earthly Republic*, 241-289, 260.

olduğunu savunan bir toplumsal kasta dönüştü – söz konusu üstünlük erkek üzerinden, yani Barbaro'nun anladığı şekliyle kadının değil erkek tarafının kanı üzerinden geçiyordu. Bizzat kendileri de soylu olan veya ideolojik açıdan bu gruba yakın olan bazı hümanistler de bu görüşü destekliyordu. Diğerleriyse buna karşı çıkıyordu. Bunlar "soyluluk" diye bir sıfatın varlığını reddetmemekle beraber, bu soyluluğun doğuştan veya soydan değil ahlaki ve entelektüel erdemden kaynaklandığına inanıyorlardı.

Bu evlilik, servet ve soyluluk tartışmaları 15. yüzyıl İtalyan toplumunun en popüler tartışma konuları oldu. Hümanizm 1500'den sonra kuzeye doğru yayıldıkça, başka toplumsal konular da Erasmus ve Vives gibi hümanist yazarların dikkatini çekmeye başladı. Erasmus birçok eserinde bu gibi konulara yer verdi. Ama bunlardan belki de en çarpıcı olanı *De civilitate morum puerilium*'da ("İyi Huy Üstüne", 1530'lar) verilen mesajlardı. Erasmus burada orta sınıftan gençlere elit toplumların nasıl davrandıklarını anlatır: Beden hareketleriyle dikkat dağıtmadan sessizce oturmak, başkalarıyla birlikte yemek yerken kibar olmak, sümkürmekten veya benzeri hareketlerden kaçınmak. Bu risale kibarlığın saray merkezli soyluların tekelinden çıkarak, doğru bir rehberlikle meslek sahipleriyle ticaret erbabına da mâl olmaya başladığına işaret etmektedir. Vives ise kırsal kesimdeki mülksüzlerin şehirlerde kendine bakamayan işsiz bir nüfus yaratarak yol açtıkları şehirli yoksul dalgasından yakınmaktaydı. Sağlıklı insanların başkalarına bağımlı yaşayanlardan ayrılmasını ve bağımlıları eğitip faydalı bireylere dönüştürecek yurtlar kurulmasını tavsiye eden *De subventione pauperum* ("Yoksullara Destek Olmak Üstüne", 1526) başlıklı risalesi bazı kuzey şehirleriyle İngiltere'deki gibi büyük yerleşim birimleri için yoksullara yardım modeli oluşturmuştu.

Sadece diyalog ve risalelerde değil verdikleri yüzlerce söylevde de evlilikleri, zaferleri, teşvikleri ve toplumsal faaliyetleri öven hümanistler Rönesans toplumunda yankı yaratan toplumsal davranış beklentileri yarattılar. Kuşkusuz bütün hümanistlerin siyasi sorunlara ilgi duymaması gibi bütün hümanistler de toplumsal sorunlara ilgi göstermiyordu. Bununla birlikte hümanizme kendine özgü karakteristiğini vermiş olan entelektüel mayanın, normalde pek sorgulanmayan toplumsal normlar üzerine yeniden düşünmenin yolunu açtığını söyleyebilecek kadar ilgi gösterdiği de bir gerçekti.

PHILOSOPHIA CHRISTI: HÜMANİZM VE DİN

Yurttaşçı hümanizm her ne kadar hümanist hareketin önemli bir bileşeni olsa da tamamı değildi: Zira birçok hümanist -ki bunların arasında çok azı din adamıydı- siyasi ve toplumsal alanın epeyce dışında kalan din ve felsefe konularıyla ilgileniyordu. Bu nedenle tabir yerindeyse, bazı yurttaşçı hümanistler sadece bariz biçimde dindar değil, aynı zamanda din hakkında kelam edebilecek kadar da bilgi sahibiydi.

Christianitas'la yani Hristiyanlıkla hâlâ sınırdaş olduğunu düşünen Avrupa'daki çağdaşları gibi hümanistler de pratik manada Hristiyanlardı. Hatta bazıları dinlerini sıkı sıkıya yaşayan Hristiyanlardı. Floransalı bazı hümanistler bu şehirdeki dinî faaliyetlerin merkezleri hâline gelen dinî kardeşliklerin birer parçasıydı. Hatta Pico della Mirandola gibi bazı isimler 1492 ile 1496 yılları arasında şehri etkisi altına alan keşiş Dominican Girolamo Savonarola'nın adanmış takipçileri olmuştu. Aynı şekilde Venedik'te hümanistler *scuole* denilen yardım organizasyonlarına katılıyorlar; bazıları da din reformunun taraftarlığını yapıyordu.

Yine şehrin ilk patriğinin kardeşi olan Leonardo Giustiniani adlı biri hümanist eserler üretmenin yanı sıra yerel dilde *laude* adı verilen ve epeyce ilgi gören lirik dinî şiirler yazıyordu.

Roma'daki papalık yönetimi de becerileriyle buraya katkıda bulunan laik ve ruhban hümanistler için bir çekim merkeziydi. Resmî kilisenin dışında, 15. yüzyılın sonlarından itibaren İtalya'da ortaya çıkan ve kimi sapkınlık noktasına kadar varan çeşitli reform hareketlerinin liderlerinin arasında da hem laik hem ruhban hümanistler vardı. Daha kuzeyde Lutherci, Zwinglici ve Kalvinist erken reformcular arasında birçok hümanist bulunmaktaydı. Yine İngiltere'deki Henrici reform liderleriyle Anglikan kopuşla sonuçlanan Püriten muhalefet hareketi içinde de aktif hümanistler bulunuyordu. Bunlar Katolik Karşı-Reformasyonu da desteklemişlerdi. Bu durum özellikle de yalnızca misyonerlik çalışmalarıyla sınırlı kalmayıp Avrupa çapında hümanist müfredatlı okullar ağı kuran yeni Cizvit tarikatında dikkat çekiyordu.

Bu durumda hümanistlerin kendi zamanlarının dinî faaliyet ve kurumlarıyla yakından ilgilendiklerini söylemek mümkündür. Hatta bazıları ayrıca din hakkında düşünce üretiyor ve kalem oynatıyordu. Örneğin Petrarca'nın bütün yazılarında dine yer veriliyordu. Bu özellikle de iç gözlemsel bir eser olan ve kendisiyle hayali Aziz Augustinus arasında geçen bir diyalogtan oluşan *Secretum*'da ("Sır", 1347-53) etkileyici boyutlara ulaşmıştı. Daha önce de söz edildiği gibi, Manatti, *De hominis dignitate*'de bedensel diriliş vaadiyle aklın kapasitesini ve duyuların kullanılışını insanlık durumunun mükemmel özelliklerinden biri olarak görüyordu. Daha önce Epikürcü haz ahlakının savunucusu olarak karşımıza çıkan Lorenzo Valla aynı zamanda papanın ülkesel egemenlik iddialarını çürüten *Donatio Constantini* ("Constantine'in Bağışı") ile Latince ve Yunanca el yazmalarının karşılaştırmasına dayanan eleştirel bir inceleme olan *Adnotationes in Novum Testamenum*'un ("Yeni Ahit Üs-

tüne Şerhler") yazarıydı. İlerideki satırlarda karşımıza Platoncu bir filozof olarak çıkacak olan Marsilio Ficino'nın kariyeri (1433-1499), Platonculukla Hristiyanlığı birleştiren *Theologia platonica* ("Platoncu Teoloji", 1469/1474) adlı eseriyle doruk noktasına ulaşmıştı.

Hümanistler azizlerin hayatı üzerine sayısız biyografiler, ıstıraba çare olarak kurtuluş vaadini öne süren sayısız risaleler de kaleme almışlardı. Camaldolili keşiş Ambrogio Traversari (1386-1439) ve Yahudi kökenli (dönme) bir ailenin çocuğu olan İspanya doğumlu Vives gibi çeşitli isimler, Nenizli Gregory ve Augustinus gibi kilise babalarının eserlerini çevirip yorumlarken, Erasmus da Hieronimus'un mektuplarını yayına hazırlamıştı. Erasmus ve Luther, İncil üzerine kaleme aldıkları anıtsal eserlerinde, yani Erasmus Yunanca'dan yaptığı Yeni Ahit çevirisinde, Luther de Eski ve Yeni Ahit'in özgün dillerinden yaptığı çeviride Valla'nın İncil şerhlerinden ("*Annotations*") yararlanmışlardı.

Dini düşünceye en fazla katkıda bulunan hümanistin Erasmus olduğuna inanılıyordu. Doğup büyüdüğü Hollanda'nın mistik ve "Yeni Mütedeyyin" gelenekleriyle yoğrulan Erasmus'un Hristiyanlığı hem çok derin hem de pratik bir Hristiyanlıktı. Erasmus bazı eserlerinde, ama özellikle de *Enchiridion militis christiani*'de ("Hristiyan Askerin El Kitabı", 1501) ritüeli, formülleri ve kilise hiyerarşisi aygıtının önemini en aza indirip içsel ve kendiliğinden bir dinî adanışı yücelten yeni bir *philosophia Christi* ("İsa felsefesi") ideali öneriyordu. Eserlerinde dinî konuların çok önemli bir yer tutması nedeniyle Erasmus ve kuzeyli hümanistlerin çoğunun "Hristiyan hümanistler" oldukları düşünülürken, onlardan önce gelen İtalyan hümanistler de hiçbir şekilde Hristiyanlığa karşı değillerdi. Onlar da Hristiyan bir dünyada yaşıyor ve klasik araştırmalarını o çağda -isteseler de- uzak duramayacakları Hristiyan dünya görüşüyle bağdaştırmaya çalışıyorlardı.

ZİHİNLE İLGİLİ SORULAR: HÜMANİZM, FELSEFE VE BİLİM

Hümanistler dine olduğu kadar felsefeye de ilgi duyuyorlardı. Daha önce de görüldüğü üzere, beş *studia humanitatis*'ten yani hümanist müfredatın yapı taşlarından biri ahlak felsefesiydi. Ahlak felsefesi insanın dünyadaki davranışlarıyla ilgili olup kişisel davranışla ilgili olan etiği; hane halkının ya da toplumun kaynakları yönetmesiyle ilgili olan ekonomiyi ve iktidarın yönetimiyle ilgili olan siyaseti kapsar. Hümanistler antik metinleri gerek yayına hazırlamak gerekse tercüme etmek veya yeni risaleler kaleme almak suretiyle bütün bu konulara değiniyorlardı. Hümanistler ayrıca metafizik gibi tamamen felsefenin bir dalı ve üniversite düzeyindeki teoloji eğitiminin başat konusu olan skolastisizmin sınırları içindeki diğer felsefi alanlara da giriyorlardı. Hatta eserleriyle skolastik düşüncenin temelini oluşturan Aristoteles'i bile okuyorlardı.

Ancak skolastik felsefecilerden farklı olarak hümanistler, disipline metnin bakış açısından yaklaşıyorlardı. Leonardo Bruni'nin Aristoteles'in *Ēthika Nikomacheia* (Nikomathos'a Etik) ve *Politiká* (Politika) (ve psödo-Aristotelesçi *Oeconomica*) çevirileri bu hümanist yaklaşımın örneğidir. Bruni'nin doğrudan Yunanca metinden çeviri yapması yeni bir gelişme olduğu gibi, bünyesinde yeni bir tercüme ilkesi de barındırmaktadır: *Add litteram* değil *ad sensum* çeviri: Metnin lafzına değil manasına göre çeviri.

Aristoteles'in, İslam düşüncesinin yaptığı eklemeler ve özgün metnin içeriğine hâkim olmayan mütercimlerin yanlış tercümeleri olmadan Avrupa'ya yeniden tanıtılması felsefe tarihi açısından önemli bir olaydı. Ama bundan daha önemlisi Platon'un eserlerinin, şehrin gayriresmî hükümdarı olan Co-

simo de Medici'nin hekiminin oğlu Floransalı Marsilio Ficino tarafından tercüme edilmesiydi. Platon'un tercümeleri zaten mevcut bulunan *Timeaus*, *Phaedo* ve *Meno* dışındaki eserleri Batı Avrupa'da bilinmiyordu. İyi bir Grek uzmanı olan Ficino Medicilerin desteğiyle tercüme projesini üstlendi ve 1468'de tamamladı. Çevrilen otuz altı diyalog 19. yüzyıla kadar hiç değişmeden o hâliyle basıldı. Ficino Platon tercümelerinin dışında, risale ve mektuplarında Platoncu düşünceyi yorumlayarak dönemin Hristiyan bakış açısıyla birleştirdi. Bu çalışmalar Ficino'nun *Theologia platonica de immortalitate animorum*'uyla doruk noktasına ulaştı. Ayrıca Avrupa'ya sonraki dört yüz yıl boyunca lirik şiire temel oluşturacak olan Platoncu aşk kavramını tanıttı.

Ficino'nun genç meslektaşı Pico della Mirandola, daha önce de belirtildiği gibi, 1486'da 900 felsefi önerme geliştirdi ve Avrupalı felsefecilere meydan okuyarak kendisiyle Roma'da tartışmaya davet etti - ancak Papa'nın onay vermemesi nedeniyle bu ilginç davet hayata geçemedi. Bu önermeler genç düşünürün hem Ficino'nun Platonculuğuna hem Hristiyan Platonculuğuna hem de geç antik Yeni Platonculuk, Stoacılık ve Epikürcülük okullarıyla o tarihte dolaşımda olan diğer felsefi geleneklere -Hermes Trismegistus'un yazdığı varsayılan ama aslında geç Helenistik metinlere dayanan Hermesçi geleneğe; ve ortaçağa ait mistik bir İbranice eseri temel alan Kabalistik geleneğe- ne kadar hâkim olduğunu göstermektedir. Pico'nun bütün bu felsefi geleneklere olan hâkimiyeti, onun tüm felsefi hakikatlerin kozmik bir "felsefi barış ortamı" içinde birleşmesi anlamına gelen "tek hakikat" anlayışında somutlanmaktadır.

Ficino ve Pico diğerleriyle birlikte, hem Aristotelesçiliği hem Platonculuğu ve hem de Hermesçi ve diğer okült gelenekleri de içinde barındıran bu zenginleşmiş felsefi külliyatı bir sonraki

yüzyılın düşünürlerine aktardılar. Bu gelenekleri ilk sahiplenenler, ruhun ölümsüzlüğü fikrine karşı çıkmasıyla tanınan Aristotelesçi İtalyan Pietro Pomponazzi (1452-1525) ve Galileo'nun geliştirdiği matematiksel fiziğe katkıda bulunan Platoncu Francesco Patrizi ile sahibini ölüme götüren sapkın önermelerden biri olan yaşanan dünyanın sonsuzluğu hipoteziyle ünlü Giordano Bruno (1548-1600) ve astrolog, ampirist ve sosyalizmin ilk savunucularından Tommaso Campanello (1568-1639) gibi ileri görüşlü düşünürler oldu. Ancak Bruno'nun kazığa bağlanarak yakıldığı 1600'e gelindiğinde artık doğa bilimleri de spekülatif felsefenin yanındaki yerlerini almışlardı.

Rönesans Çağı'nda anlaşıldığı şekliyle felsefe, bilim adını verdiğimiz disiplini de içermekteydi. Ve çağdaşlarına doğru antik felsefi metinleri aktarmayı amaçlayan hümanist projeden modern bilimin bazı öncüleri de yararlanmıştı. Bunlardan biri gezegen sisteminin merkezine güneşi koyan teorinin sahibi Nicholas Copernicus (1473-1543), diğeri de bu teoriyi savunup kanıtlayan Galileo Galilei (1564-1642) idi. Lehistan'ın batısındaki Torun'da doğan Copernicus 1496'dan 1503'e kadar İtalya'da eğitim görmüş, burada hümanist hocalarla çalışmış ve Yunanca öğrenip Yunanca ilmi çalışmaları incelemişti. Güneş merkezli gezegen sistemi tezinin ilk önermeleriyle burada tanışmıştı. Copernicus kendi gözlem ve çıkarımlarına dayanarak bunları geliştirip *De revolutionibus orbium coelestium* ("Gök Kürelerinin Dönüşleri Üzerine", 1543) adlı eserinde hipoteze dönüştürmüştü.

Aradan elli yıldan uzun bir zaman geçtikten sonra, hümanist eğitim alan İtalyan filozof Galileo, Copernicusçu teoriyi yalnızca inandırıcı bulmakla kalmayıp aynı zamanda doğruluğunu da kanıtladı: Üstelik bunu kendi icadı olan teleskobu kullanarak yaptı. Copernicusçu hipotezin İncil'in sözleriyle çeliştiğine inanan Kilisenin rahatsız olması üzerine, Galileo 1615 yılında Medici

ailesi üyesi Büyük Düşes Lorraineli Cristina'ya bir mektup yazarak yaptığı bağımsız bilimsel keşfi uzun uzadıya açıkladı. "İncil dinî konulardaki hakikatleri söyler" dedi, ama doğal dünyayla ilgili hakikatler duyular yoluyla elde edilen bulguların analiziyle öğrenilir. Tanrı bu duyuları bunun için vermişti bize: "Bizlere duyular, dil ve zekâ veren aynı Tanrı" onları bir kenara atmamızı ve "deneyimlerimiz ve reddedilmesi mümkün olmayan kanıtlarla gözlerimizin ve aklımızın önüne konan fiziksel sonuçları yok saymamızı istemez ...".[19] Galileo burada bilimsel bilginin bağımsızlığını savunurken tipik biçimde hümanist bir üslup ve hümanistlerin retorik araçlarını kullanır. Ona göre hümanizm ayrı bir faaliyet değil; bir filozof, matematikçi ve astronom olarak eserlerinde kullandığı bir kaynaktır. Zira Galileo'nun zamanında hümanizm artık diğer düşünce çabalarıyla iç içe geçmiş, ana hatları ve yöntemleriyle felsefe, bilim, hukuk, tarih ve teoloji alanlarına iyice yerleşmişti.

HÜMANİZM VE SANATLAR: AYRI FAKAT EŞİT

Rönesans'ın tipik entelektüel hareketi hümanizm olabilir, ama kalbi ve ruhu sanattı. "Rönesans" terimi çoğu insana klasik Latince uzmanından çok fresk ve kanvaslardaki duyulara hitap eden şekil ve renkleri hatırlatmaktadır. Gerçekte kültürel akımlar birbirine paraleldir; özgünlükleri ve daha sonraki dönemin Avrupa uygarlığı üzerindeki etkileriyle birbirinden ayrı ama eşittirler. Üstelik sadece paralel de değildirler: Çünkü aynı zamanda yolları çakışmaktadır.

19. Galileo Galilei, *Letter to the Grand Duchess Christina* (1615), *The Essential Galileo*, ed. ve çev. Maurice A. Finocchiaro (Indianapolis–Cambridge, MA, 2008), 9-145, 117.

Rönesans hümanizmi gibi Rönesans sanatı da özünde antik çağdan etkilenmişti. Donatello ve Filippo Brunelleschi gibi heykeltıraşlar 1400 civarlarında neredeyse bin yıldır enkaz hâlinde olan, ama o güne kadar pek fazla ilgi görmeyen Roma sütün ve kaideleriyle lahitlerin kalıntılarını kendi gözleriyle görmek üzere Roma'ya gittiler. Gördükleri malzemelerin özenle çizimlerini çıkardılar ve sonra da kendi benzersiz yaratıcılıkları çerçevesinde bunları yeniden ürettiler. Bunları başka birçok sanatçı takip etti. O kadar ki Rönesans resim ve heykeli, klasik antikitenin bir tür yeniden sahnelenmesi gibi bir şeye benzedi. Burada azizler ve kahramanlar antik eserlerden oluşan birikintilerin arasında boy göstermekte ve hatta antik yazıtlar boyalı yüzeylerde özenle yeniden üretilmektedir.

Hümanistler gibi Rönesans sanatçıları da insan figürüne değer verip yüceltmektedir. 14. yüzyılın başlarında Giotto'nun ellerinde sağlam ve güçlü bir yapıya kavuşan insan formu, 15. yüzyılın sonlarına doğru hem resimde hem de heykelde tepeden tırnağa kaslara büründü. 16 yüzyılın başlarında Andreas Vesalius'un anatomi incelemelerinden sonra öne çıkan ve doğruya daha da yaklaşan bir kas yapısıydı bu. Bunun kadar çarpıcı olan başka bir gelişme de portrenin antik çağdan beri ilk kez bir tür olarak ortaya çıkmasıydı: İlk olarak mükemmel denecek kadar ayrıntılı, ama sade renklerden oluşan profiller ortaya çıktı; sonra da güzel giyimli elçilerin yahut gösterişli kıyafetler giyen saygın kadınların gerçekçi tasvirleri geldi. Bu tasvirlerde ten rengine, kumaşların dokularına ve sayısız ayrıntıya aşırı denecek bir özen gösteriliyordu. Bu tasvirlerin başka bir boyutundaysa, sanatçılar hümanistlerle ortak bir paydayı paylaşıyordu. O da Masaccio'nin Cennet'ten kovulan Adem ve Havva'nın çaresizliklerinin kusursuz bir şekilde tasvir edildiği tabloda; Donatello'nun düşünceli süvari Gattamelata'sında; yahut Michelangelo'nun Sistine Şapeli'ndeki hasret çeken masum Adem'inde görüldüğü gibi insan psikolojisinin tasviriydi.

Hümanistler nadiren sanata hâmilik edebilecek kadar zengin olsalar da özel bir sunak resmine veya fresk programına cömertçe kaynak ayırabilen hâmilerle konuşup tartışabiliyorlardı. Bu tür girişimlere maddi destek verenler arasında akla gelen ilk isimlerden biri herhalde Isabella d'Este'dir (1474-1549). Küçük mülkünün mali işlerini yürüten ve kocasının yokluğunda bütün idari işleri üstlenen Mantua *marchesa*sı (markiz) etrafındaki bütün yüzeyleri süslemiş ve içinde bulunduğu ihtişamı yansıtan son derece zarif ve muhteşem bir mülk teşkil etmişti. Kendisi de eğitimli bir kadın olan markiz, pagan ve Hristiyan dünyaların pürüzsüz biçimde iç içe geçtiği kurmaca ikonografik programlarda hümanist danışmanlardan destek almıştı.

Ayrıca, antik felsefi ve ilmi metinleri okuyup üzerlerine değerlendirmeler yapan hümanistler gibi, Rönesans sanatçıları da bu metinleri okuyor ve yorumluyordu. Hatta Yunan geometrici Öklid üzerine çalışmaları ve kendi resim deneyimleri sayesinde lineer perspektif tekniğini geliştiren bir avuç sanatçı bu sayede iki boyutlu bir yüzeyde üç boyutlu nesnelerin gerçekçi bir tasvirini yapmayı başarmıştı. Örneğin aynı anda hem mimarlık yapan hem de şiirler ve Latince risaleler kaleme alan Leon Battista Alberti (1404-1472), zanaatkâr-sanatçılar için perspektif biliminin ayrıntıları üzerine ünlü *Della pittura*'yı (Resim Üstüne) yazmıştı: Çünkü ona göre "bu konularda ustalaşmayan biri asla iyi bir sanatçı olamazdı".[20]

Bu son isim bizleri hümanizm ve sanat ilişkisi hakkında son bir noktaya getirir. Rönesans devam eder ve sanat piyasası giderek gelişirken sanatçı figürü de değişime uğradı. Giotto döneminde ve ondan sonraki birkaç on yılda sanatçı bir atölyede çalışan, kendi dilinde okuyup yazabilen ve dolayısıyla Alberti'nin

20. Leon Battista Alberti, *On Painting*, çev. Cecil Grayson (Londra, 1991), 59.

el kitabını okuyabilecek düzeyde olan bir zanaatkârdı. 1500'e gelindiğinde ise Prometheusçu ölçekte bir dahiye, zengin patronların peşinden koştuğu bir ödüle dönüştü. Dolayısıyla sanatçının toplumsal kökenleri de değişti ve en azından hümanistin toplumsal dengi hâline geldi. Artık sanatçılar burjuva veya patrisyen katmanlardan çıkıyordu. Hümanizmle sanat arasındaki bu kesişimler insanı düşünmeye itmekte ve her iki hareketin altında da bir tür yaratıcı ruh akrabalığı olduğunu akla getirmektedir. Nitekim 1500'e gelindiğinde hümanizm başta sanat olmak üzere felsefe ve dinle, tarih ve hukukla, yani akla gelebilecek bütün disiplinlerle iç içe girmişti. Nauert'in deyişiyle hümanizm artık "her yerdeydi".

SONUÇ

17. yüzyılın başlarında hümanizm artık ayrı bir düşünsel hareket olmaktan çıkar ve -aşağı yukarı "Rönesans" teriminin Avrupa uygarlığının belli bir evresini anlatmak için artık yeterli gelmediği bir zamanda- birbiriyle birçok noktadan kesişen düşünce akımlarının bir bileşeni hâline gelir. Ancak perde düşmeden önce hümanizm Atlantik'in karşı yakasındaki yeni topraklarla güney ve doğu Asya'da yeni keşfedilen uzak kadim topraklar hakkında bilgi edinme sürecinde de bir rol oynar. Amerigo Vespucci (1454-1512) Medici patronuna gönderdiği 1502/1503 tarihli tipik bir biçimde hümanist mektupta, Avrupalıların tamamen yeni bir kıta, bir *mundus novus* -yani "yeni bir dünya"- keşfettiğini bildirir.

Ne kadar büyük bir ironidir bu! Zira hümanizm bir antik çağ araştırması, Yunan ve Roma geçmişin görünüm ve değerlerini çağdaş dille anlama girişimi olarak başlamıştır. İşte bu hümanizm dili şimdi de Atlantik ve Pasifik kıyılarındaki yeni dünya

değerlendirmelerine uygulanıyordu. Avrupalı bilinç için yeni olan toprakların keşfinin bir parçası olarak Kolomb ve Vespucci'nin mektuplarının ötesinde geniş bir literatür gelişmekteydi. Bu literatürde yerel dillerde kaleme alınmış düz seyahat anlatılarının yanında yeni dünyaların insanları, bitki örtüleri ve hayvan yaşamı üzerine gelişmiş yazılar; coğrafya ve harita tartışmaları yer alacak; tamamen yeni türde bir dünya haritası yayımlanacak; hümanist Thomas More'un geliştirdiği yeni bir üslup üzerinden çeşitli "Ütopyalar", yedi denizle bağlantılı alternatif toplumlar üretilecek ve bunları hızla Tommaso Campanella, Francis Bacon ve Margaret Cavendish'in geliştirdiği üsluplar izleyecek; misyonerlik faaliyetleriyle ilgili yeni öyküler kaleme alınacak, imparatorluk yayılmasını açıklamaya çalışan epik anlatılar geliştirilecekti. 1572'de Luis Vaz de Camões (1524-80), ilk kaşiflerden biri olan ve Afrika'nın güney ucundaki Ümit Burnu'na adını veren Vasco da Gama'yla onun seyahatlerinin temelini attığı Portekiz İmparatorluğu'nu destansılaştıran *Os Lusiadas*'ını ("Lusitanyalılar") yayımladı. Vergilius'un *Aeneis* adlı özlü klasik eserini taklit eden bir üslupla kaleme alınan bu incelikli geç dönem hümanist eser, gücü ve fethi yüceltirken hümanizm de emperyalizmle iç içe geçmiştir.

Bütün bu hümanizm tezahürleri arasında, 1350 ile 1650 arasındaki dönemin düşünürleri arasında geçen diyalogların merkezinde, anlayış ve duyarlılıklarıyla yeni ve farklı bir zihin dünyası geliştiren antik çağın büyük beyinleri vardı. Belki de Petrarca'nın da zaman zaman yaptığı gibi geçmişe geri dönmeyi arzuladıklarını düşünüyorlardı. Ama bunun yerine olanlar Avrupa uygarlığının sonraki gelişimi açısından çok daha önemlidir: Bu beyinler Antik Çağ'ı çağdaş kültüre taşıdılar, onu mevcut Hristiyan ve ortaçağ gelenekleriyle yoğurdular ve böylece modern düşüncenin temellerini attılar.

KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER

Arnold, Jonathan. *The Great Humanists: an Introduction* (Londra, 2011)

Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, gözden geçirilmiş tek ciltlik edisyon. (Princeton, 1966).

Cassirer, Ernst, Paul Oskar Kristeller ve John Herman Randall, ed. *The Renaissance Philosophy of Man: Selections in Translation* (Chicago, 1948).

Celenza, Christopher S. *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy* (Baltimore, 2004).

Garin, Eugenio. *Italian Humanism; Philosophy and Civic Life in the Renaissance.* Çev. Peter Munz (New York, 1965).

Goodman, Anthony ve Angus MacKay, ed. *The Impact of Humanism on Western Europe* (Londra, 1990).

Grafton, Anthony ve Lisa Jardine. *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe* (Cambridge, MA, 1986).

Grendler, Paul. "Humanism". *Oxford Bibliographies Online: Renaissance and Reformation*, http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195399301/obo 9780195399301-0002.xml (erişim tarihi 27 Şubat 2013).

Grendler, *Paul F. Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning,1300-1600* (Baltimore, 1989).

Hankins, James, ed. *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections* (Cambridge, 2000).

Kelley, Donald R. *Renaissance Humanism* (Boston, 1991).

Kerrigan, William ve Gordon Braden. *The Idea of the Renaissance* (Baltimore, 1989).

King, Margaret L. ve Albert Rabil. *Her Immaculate Hand: Selected Works by and*

about the Women Humanists of Quattrocento Italy (Binghamton, NY, 1983).

Kohl, Benjamin G. ve Ronald G. Witt, ed. ve çev. *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society* (Philadelphia, 1978).

Kraye, J. ve M. W.F. Stone, ed. *Humanism and Early Modern Philosophy* (Londra, 2000).

Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains* (New York, 1965).

Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts* (New York, 1965).

Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought and its Sources.* Ed. Michael Mooney (New York, 1965).

Mazzocco, Angelo, ed. *Interpretations of Renaissance Humanism* (Leiden, 2006).

Nauert, Charles G. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, 2. baskı (Cambridge, 2006).

Parker, Holt N. "Women and Humanism: Nine Factors for the Woman Learning", *Viator*, 35 (2004), 581-616.

Rabil, Albert, ed. *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy.* 3 cilt (Philadelphia, 1988).

Sabbadini, Remigio. *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*. 2 cilt (Floransa, 1905, 1914. Eugenio Garin'in açıklamalarıyla yapılan yeniden baskı: Floransa, 1967).

Trinkaus, Charles Edward. *In our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought.* 2 cilt (Chicago, 1970).

Voigt, Georg. *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums: oder, das erste Jahrhundert des Humanismus* (Berlin, 1859. 1893 tarihli iki cildin 4. baskısının tıpkı baskısı: Berlin, 1960).

Witt, Ronald G. *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni* (Leiden, 2000).

Witt, Ronald G. The Origins of Humanism". *Oxford Bibliographies Online: Renaissance and Reformation*, http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-780195399301/obo 9780195399301-0223.xml (giriş tarihi 27 Şubat 2013).

2. BÖLÜM

SİYASET DÜŞÜNCESİ

ANNABEL BRETT*

* Cambridge Üniversitesi Siyaset Düşüncesi Tarihi kürsüsünde öğretim görevlisi ve Gonville and Caius Koleji'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Geç ortaçağ ve erken modern siyasi düşünce alanlarında yayınları bulunmaktadır. *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge, 1997) ve *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law* (Princeton, NJ, 2011) bunlardan bazılarıdır. Hâlen erken modern siyasi düşünce ve hukuk üzerine çalışmalar yapmaktadır.

GİRİŞ:
SİYASET DÜŞÜNCESİNİ ARAŞTIRMAK

Siyaset düşüncesinin tarihini araştırma şeklimiz son yarım yüzyıllık bir zaman diliminde epeyce değişti. Bunun temelinde de 1950'li ve 1960'lı yıllardaki, tarihteki siyaset düşüncesi araştırmasının ne anlama gelebileceğini yeniden düşünme çabaları yatmaktadır. Bu çabalar özellikle de Quentin Skinner, John Pocock ve John Dunn gibi genel hatlarıyla ortak kaygıları paylaşan bir grup yazarı tarif eden "Cambridge Ekolü" ile özdeşleşmiştir. Bu yazarların hedefi -en azından ilk aşamada- bugün dedikleri zamandan çok o dönem dedikleri bir zaman dilimindeki siyaset düşüncesi eserlerini araştırmaktı. "Zamansız" bir araştırma söz konusu bile değildi. Proje geçmişteki siyaset (yalnızca bu değil) felsefesi eserlerine doğru yaklaşımın ne olduğu konusunda büyük bir tartışmanın fitilini ateşledi. Ancak aralarındaki çelişkilere rağmen, geçmişteki anlamı ortaya çıkarmak için önerdikleri yöntemlerin siyaset düşüncesi tarihine yaklaşımımızda çok önemli bir etkisi oldu. Örneğin araştırmanın konusunun "zihindeki fikirler" anlamındaki düşünceden dile kayması bunlardan biriydi. Burada dil, düşüncenin "kıyafeti"-ni yani ifade biçimini değil, tarihsel araştırmanın konusu olarak düşüncenin yapısını anlatmaktadır. Tabii bu her türlü düşünce, kavram, anlayış ve hatta fikri bir kenara atmamız gerektiği anlamına gelmemektedir. Bu sadece tarihçinin bir dil veya başka bir sembolik sistem çerçevesinde ifade edilmeyen şeyleri (örneğin ikonografi,) dikkate alamayacağı ve bunları anlamanın o ifadelendirmeyi anlamak demek olduğu anlamına gelmektedir.

Burada ifade edilen "dil" kavramı, ortak bir işaretler sistemi ve "[o sistemin] birlikte örüldüğü eylemler" olan Wittgensteinci "dil oyunu" nosyonundan yararlanmaktadır.[1] Dolayısıyla -başka türlü bir "deyim" veya "retorik" olarak adlandıracağımız- bir "siyasi düşünce dili", sözlük unsurlarının birbirinden bağımsız değil birbirleriyle ilişkili olarak ifade edildiği, birbirine bağlı terimlerden oluşan bir ağ veya bir matrikstir. Birlikte ele alındığında, farklı unsurlar karşılıklı olarak farklı bir politik alan kavramını dile getirir. "Eylemler"e yapılan vurgunun da gösterdiği gibi, bu diller spesifik siyasi, dinî ve toplumsal bağlamlarla iç içe geçmiştir: Bunlar eylem biçimlerini anlatma biçimleridir. Burada eylem konuşmayı bilgilendirir ve şekillendirir. Aynı anda konuşma da eylemi bilgilendirip şekillendirir. Wittgenstein siyasî düşünce tarihinde hayli yankı yapan bir benzetmesinde "[bizim] dilimizi bir tür antik bir şehir olarak görebiliriz: Küçük sokaklardan ve meydanlardan, eski ve yeni evlerle çeşitli zamanlarda ilaveler yapılmış binalardan oluşan bir labirent; ve bu labirent düzenli sokakları ve birbirinin aynı binalardan oluşan bir dizi yeni kasabayla çevrilidir".[2]

Siyaset düşüncesi tarihi geçmişteki dillerin eski sokak ve meydanlarını inceler. Fakat bunu yaparken o eski bina ve mekânları gerçek anlamda tek tek -meclis binalarını, belediye binalarını, kiliseleri, üniversiteleri, malikâneleri, meydanları, eğitim kurumlarını, kütüphaneleri ve diğerlerini- incelemek durumundadır. Çünkü dillerin evlerinde olduğu, uygulamanın bir parçasını oluşturdukları, bir anlam ifade ettikleri yer burasıdır. Dolayısıyla erken modern Avrupa'nın siyaset dillerine bakmak demek,

1. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, İng. çev. G. E. M. Anscombe (Oxford, 1968), § 7.

2. Wittgenstein, Philosophical Investigations,§18.

insanların "siyaset" konuşup yazdığı, okuduğu ve yaptığı pek çok mekânda erken modern Avrupa'nın bizatihi kendisine bakmak demektir: Ancak burada söz konusu terim veya Latincesi ve yerel dildeki eşdeğerleri için tek bir sabit referans oluşturmak yerine, neyin *politik* olduğu, neyin olmadığı fikrinin bu dil ve uygulamalar aracılığıyla oluşturulması söz konusudur.

Ancak resmi fazla yerelleştirmek de istemeyiz. İlgilendiğimiz diller sadece bir bağlama özgü değildir: Bu siyasi alanlar bugün için düşündüğümüzden çok daha çeşitli olsa bile farklı siyasi alanlarda farklı siyasi dillerin bulunduğu bir harita canlanmamalıdır zihnimizde. Erken modern Avrupa hareket hâlinde olan bir dünyaydı ve dünyalar da -siyasi, diplomatik, dinî, akademik aktörleriyle, mektupları ve basılı kitaplarıyla birlikte- seyahat ediyordu. Bunlar farklı ulusal dillere çevrilebilir, alınıp satılabilir, basılabilir ve yayımlandığı yerlerden binlerce kilometre uzaklarda, hatta bazen çıkış noktası bile bilinmeden (zira eserler sahte veya hatta hayali yayın yerleri ifade ederek, yazarın adı olmadan veya takma yazar adlarıyla yayımlanabiliyordu) tekrar basılabilirdi. Okuryazar Avrupalılar birkaç ulusal dilde ve hem Latincede hem de (daha ender olsa da) Yunancada okuryazar olabildikleri gibi, birkaç başka siyaset dilinde de okuryazar olabilirlerdi. Dahası, matbaa siyasi dönüşüme katılım alanını genişleterek risale ve kitapların, bir metnin yazıldığı söylemsel geleneğe göre eğitim almasa bile metnin kendi amaçlarına hizmet ettiğini görebilen insanlara ulaşmasını sağlamıştı.

Amaç kavramı bizleri, çekeceğimiz resmi karmaşıklaştıran başka bir hususiyete getirmektedir, o da siyasi eylemlere meşruiyet kazandırmak adına dil geleneklerinin bilinçli bir şekilde çarpıtılmasıdır. Belli bir duruşta veya eylem sürecindeki insanları ikna etmek isteyen aktörler sık sık standart siyaset sözcükleri dağırcıklarının sınırlarını zorlamaya mecbur kalırlar, terimleri başlangıçta-

ki anlamlarından başka bir yere taşır ve başka siyasi sözlüklerden kelimeler ve klişeler ithal ederlerdi. Yoğun -siyasi, askerî, dinî ve çoğu zaman da üçünün birleştiği- çatışma çağında risk büyüktü ve kalem gerçekten güçlü bir silahtı. Dönemin karakteristik özelliklerinden biri yerel tartışmaların kolayca Avrupa ölçeğinde polemiklere dönüşebilmesiydi, yani bir ülkede meydana gelen olaylar diğer ülkenin politikalarını etkileyebiliyordu. Bu söz savaşları, farklı sözcük dağarcıkları arasında sürekli bir etkileşime ve karşılıklı değişime yol açıyor, dolayısıyla anlamlar sürekli değişime uğruyordu. Fakat sözcüklerdeki bu istikrarsızlık, kendilerine göre bir dünya yaratmaya çalışırken kendi siyaset dillerini üreten yazarlar ve konuşmacılar için zengin fırsatlar yaratıyordu. Siyaset düşüncesi tarihinin araştırdığı, erken modern dönemdeki çok yönlü bir siyasi sözcük dağarcığının ifade ve kullanılış şeklini, yeniden ifade ve yeniden kullanılış şeklini incelediği şey işte bu faaliyetlerdir. Belli bazı kilit tema ve konseptleri, bu tema ve konseptlerin hiçbir zaman saf halleriyle mevcut olmadığını bilsek bile, ancak bu çerçevede belirleyebiliriz. Bunlarla nerede karşılaşırsak karşılaşalım, daima ya yapılı ya da yapısöküme uğramış edilmiş hâlde olurlar.

Bu türden araştırmalar kaçınılmaz olarak "erken modern"le neyin kastedildiği sorusunu gündeme getirmektedir ve siyaset düşüncesi de bunun dışında değildir. Diğer alanlarda olduğu gibi sınırlar tartışmalıdır. Zira geç ortaçağ ve erken modern siyaset düşüncesi arasında -örneğin Kilise'nin yönetimi, skolastik Aristotelesçi siyaset felsefesi, doğa yasası dili, yurttaş özgürlüğü sözlüğü gibi- bazı alanlarda bir devamlılık söz konusudur. Geç ortaçağın tartışma biçimleri kuşkusuz ki erken modern tartışmaların formüle ediliş biçimini etkilemiştir. Ancak devralınan bu formlar aynı zamanda, erken modern olayların ve bir bütün olarak bu kitaba konu olan değişimlerin baskısı altında farklı şekillerde etkilenmişlerdir.

Merkezî monarşik yönetimin gelişimi monarşinin meşruiyetini daha önce benzeri olmayan bir şekilde gözetime açmıştır. Avrupa devletlerinin Asya ve Amerika'ya kadar uzanması, çağdaşlarını politik olanın sınırları hakkında farklı düşünmeye ve farklı argümanlar geliştirmeye yöneltmiştir. "Hümanizm" olarak adlandırdığımız hareket, ortaçağ üniversitelerinin boyunduruğunu kırarak yeni konuşma biçimleri, yeni konuşmacılar (alimler, saray mensupları, bakanlar, diplomatlar, prensler ve prensesler) ve yeni bir araştırmacılık alanı, yeni bir "aydınlar cumhuriyeti" yaratmıştır. Reformasyon, kısmen eğitimin yaygınlaşmasının yarattığı sinerjiyle birlikte hem dünyevi ve uhrevi yönetim arasındaki ilişki üzerine yeni düşünme yöntemleri hem de o düşüncenin içinde yer aldığı yeni değişim kurumları ve biçimleri yaratmıştır.

Aşağı yukarı 1500 ile 1700 arasındaki iki yüz yıl böylece, tıpkı kendilerinin ortaçağ düşüncesinin mirasıyla şekillenmesi gibi, kendileri de Aydınlanma'nın politik düşüncesini şekillendirecek olan bir dizi güçlü ve farklı kavramın gelişimine tanık olmuştur. Aşağıdaki satırlarda bu kavramların sadece en önemlilerini ele alacak ve buradaki ince noktayı göstermeye çalışacağım. Okuyucu dildeki değişim karşısında çoğu zaman başlangıçta Latince terminolojiye ait bir kavramla yola çıktığımı fark edecektir. Zira eğitimli Avrupa'da okuma-yazma dili ve dilsel alışverişte geçerli akçe Latinceydi. Ama aynı zamanda yeni vernakular dillerin gelişiminin kritik önemine dikkat çekmeye çalıştım. Klasik ve vernakular diller sürekli birbirlerini besleyerek yeni anlamlar üretiyordu. Dolayısıyla öncelikli dil her zaman Latince değildi. Erken modern politik söylem bir anlamda daima tercüme edilen bir konuşmaydı.

Kesinlikle erken modern olan iki politik kavram belirleyecek olsaydım, bunlar herhalde *egemenlik* ve *devlet* olurdu. Her iki sözcük de 16. yüzyıl ürünü olup olgunlaşmaları 17. yüzyılı bulmuştur. Her ikisi de başlangıçta yerel terimlerdi ve her ne kadar yazarlar anlamlarını netleştirme sürecinde eşdeğer karşılıklar yaratmış olsa da, başlangıçta Latincede doğrudan karşılıkları bulunmuyordu. Her ikisi de ortaçağ dünyasının politik örgütlenmesinden belirgin bir kopuşa, bir tarafta feodalizmin ve papayla imparatorun evrensellik iddialarının bitişine, diğer tarafta biçimsel açıdan tebaanın merkezi bir gücün yönetiminde bulunduğu politik yapılardan bağımsız, modern bir politik dünyanın doğuşunu gösteriyordu. Devlet ve egemenlik ele ele gider: *Devlet* bir *egemen* devlettir. Ancak birazdan göreceğimiz gibi bu birbiriyle bağlantılı kavramların gelişimi erken modern siyaset düşüncesi açısından merkezi önemde olan üçüncü bir terimi içermekteydi: *Respublica* ya da "*commonwealth*". "Devlet" ve "egemenlik" bu terimin karmaşık alanı içinde kalan pazarlıklar olup, ancak o ilişki içinde anlam kazanırlar.

Fransızca "*souveraineté*"den gelen ve hızla diğer vernakularlara çevrilen, örneğin İtalyancada "*sovranità*", erken modern İngilizcede "*soveraigntie*", Almancada "*Souveränität*" olan egemenliğin Avrupa politik söyleminin merkezine yerleşmesi Jean Bodin'in 1576'da Fransa'da yayımlanan ve 1586'da gözden geçirilerek Latince basılan *Les Six Livres de la République* adlı eseriyle oldu. *Six Livres* Protestanlarla (Huguenotlar) Katoliklerin Fransız monarşisinin yapısı, gücü ve meşruiyeti üzerine birbirine girmesiyle derin bir krize dönüşen ve aynı zamanda bir iç savaş olan Fransız din savaşlarının ortasında yazıldı. Bu süreç erken modern siyasi düşünce açısından belirleyici bir dönem oldu. Bodin bir anda

çağdaşlarının dikkatini çeken güçlü değerlendirmesinde, siyasi yapı içindeki diğer bütün güçlerden daha üstün bir güç olan egemenlik kavramını ortaya attı.[3] Bu egemenliğin ilk "göstergesi" yasama, yani siyasi yapının bütün üyelerini bağlayan, ama egemenin kendisini bağlamayan bir yasa üretme gücüydü. Egemenliğin diğer göstergeleri savaş ilan etme gücü (ki bu konuya tekrar döneceğiz), yargıçları atama gücü, vb. idi. Egemenlik doğası gereği bölünemezdi: Egemen güç egemenlik ortadan kalkmadan siyasi yapının farklı unsurları arasında bölüştürülemezdi. Ancak egemenlikle idarenin farklı ellerde olması mümkündü.

Bodin'in egemenlik tanımı o dönemin zorlu günler geçiren Fransa'sında yankı yarattı. Ortada dinî bölünmeler konusunda tarafsız olmakla birlikte tamamen siyasi -*politique*- olan bir egemen güç kavramı vardı. Fakat eserin ihtirasları Fransız bağlamının ötesine geçiyor, yönetim biçiminin doğrudan yapısıyla ilgili Avrupa çapında bir tartışma yaratmaya çalışıyordu. Eser neyin "de la République" olduğunu, yani ne ile "République'in ilgili olduğunu" söylüyordu. Bodin 1576 tarihli I. Cilt'in daha ilk cümlesinde cevaplıyordu bunu: "*République* birçok ailenin ve onların ortak noktası (*commun*) olan şeyin egemen güç tarafından doğrudan [*droit*] yönetimidir".[4] Burada kabul edilmiş bir gerçekliğin bir kez daha tekrarlanması söz konusu değildi. Yerleşik bir söylem geleneği çerçevesinde gerçekleşen bir polemikten ibaretti. "République"in Latincesi "kamusal olan" anlamına gelen "*respublica* (ya da *res publica*) idi. Erken modern İngilizcede bu terim "*commonwealth*" (devlet) ya da "*commonweal*" (kamu yararı) şeklinde çevrilmiş olup, belirgin bir normatif yan anlam taşıyor-

3. Bkz. Bodin. *On Sovereignty*, ed. J. H. Franklin (Cambridge, 1992)

4. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, ed. C. Frémont, M. D. Couzinet ve H. Rochais (Paris, 1986), Livre premier, 27 (çeviri bana ait).

du. *Respublica* bir bütün olarak siyasi yapı, bir yönetim yapısına sahip müşterek bir siyasi topluluk anlamına gelebiliyordu ki bu durumda Latince *civitas* veya Yunanca *polis* (şehir) ile eşanlamlı olabilirdi. Aynı zamanda hükümet yapısı demekti. Bu durumda Yunanca *politeia*'ya, yani bizim "anayasa" dediğimiz şeye karşılık geliyordu. Nihayet, Roma Cumhuriyetinin Roma imparatorluğundan farklı olması gibi, belli bir anayasa biçimi yani bir "hükümranlığa"e karşı bir "cumhuriyet [*republic*]" de olabilirdi. Farklı *respublica* algıları arasında net veya kabul edilmiş bir sınır çizgisi yoktu: Zaten tartışmanın püf noktalarından birisi buydu. Dolayısıyla, günümüz İngilizcesinde cumhuriyet (*republic*) ile hükümranlık (*principate*) arasındaki çelişkiyi, yani bir monarşinin ortak (yahut "*publique*" [kamusal]) bir yarar olmayıp özel bir hükümranlık mı olduğunu ima ediyordu? Böyle değilse eğer, *commonwealth* kriterini karşılayabilmesi için monarşinin en azından belli bir "meşruti" şekli olması gerekiyor muydu? Mutlak monarşi tanımı gereği tiranlık mıydı? Sonraki kısımda işte bu soruların cevaplarını arayacağız. Şimdilik bu sorular politik yapının tanımının ne kadar karmaşık bir konu olduğunu göstermektedir. Mevcut politik sözlüğümüz devlet (*state*) kavramını o devletin anayasasından ayırmakta bir sorun yaratmamaktadır. Ama erken modern dönemde net, politik açıdan nötr bir kavram yoktu.

Bodin'e geri dönecek olursak, Bodin'in yaptığı tanımda belirgin biçimde yönetimin yapısı anlamına gelen "république" anlamından yana tavır aldığını görebiliriz. İlginç bir biçimde müşterekliği bireylerin değil ailelerin ortaklığı şeklinde tarif etmiş olsa da, burada normatif unsur "droit" ve "commun"dur. Şimdilik bizim amaçlarımız açısından önemli olan, söz konusu hükümeti tanımlayan niteliğin egemen güç olduğunda ısrar etmiş olmasıdır. Bodin bu temelde "şehir"le "république"i yani *civitas* ile *respublica*'yı birbirinden ayırmıştır: Klasik anlamda bir

şehir "république" olmayan bir yurttaşlar topluluğu olabilirdi. Nitekim (açık bir cumhuriyet olan) Venedik Cumhuriyeti'ne bağlı olan Veneto'nun şehirlerinin kendileri "république" değildi. Bodin (egemen olmayan ama yine de politik yapı olan) şehirlerle "république"leri birbirinden ayırırken, bilinçli biçimde ortaçağ politik düşüncesinin egemen geleneği olan ve erken modern Avrupa'da politik teorinin ana "dillerinden" biri olmayı sürdüren Aristotelesçi politik söylem geleneğine saldırıyordu. Aristoteles'e ve Aristotelesçilere göre, *respublica* bir hükümet şekli olarak bir *şehir* yönetiminin şekli olabilirdi. Ve o şehir de bir bütün olarak *respublica* olarak adlandırılabilirdi. Bodin'in onlara yönelttiği eleştiri şuydu: Aristotelesçilik küçük bağımsız devletlerden oluşan bir antik Yunan dünyası teorisi inşa etmek için icat edilmiş demode bir politik teoriydi, ama şehirler *içeren* büyük modern politik oluşumlarda hiçbir karşılığı bulunmuyordu.

Zamanın Aristotelesçileri buna öfkeyle tepki verdiler. Aristoteles'in *respublica* anlayışında net bir egemen güç kavramı bulunduğunu savundular. Yani bunun için Bodin'e ihtiyaçları yoktu. Fakat verdikleri karşılığın diğer boyutunda, onlar da şehri *respublica*'dan ayırmaya başlamışlardı: Ama onların ayırma şekli Bodin'inkinden farklıydı. Onlar şehri *respublica*'nın maddi boyutu olarak görüyorlardı. Şayet durum böyleyse ve şehir artık tek başına bir politik yapı değilse, o zaman boyutları muhtemel bir *respublica*'nın boyutlarıyla sınırlı değil demekti. Alman Protestan Üniversitesi'nin felsefecilerinden Henning Arnisaeus, Bodin'i eleştiren 1615 tarihli *De republica*'sında bu *respublica*'yı politik bir yapının biçimsel boyutu olarak tarif ederek İtalyancadaki *lo stato*'ya yani "devlet"e bilinçli bir göndermede bulunuyordu.

Arnisaeus da bilinçli bir biçimde, Aristotelesçi bir deyim içinde değerlendirilen bir kavramı çok farklı bir söyleme bağlıyordu. Latince *status* terimi ve bunun yerel dildeki karşılıkları

-stato, *estado*, *état*, İngilizcede hem "state" (devlet) hem "estate" (mülk), Almancada aynı şekilde hem *Stand* (mülk) hem *Staat* (devlet)- zamanın toplumsal ve politik sözlüğünün birer parçasıydı. Fakat onlar "state"i (devlet) bildiğimiz egemen politik devlet anlamında kullanmıyordu. Arnisaeus'un da dediği gibi mahalli İtalyan politik düşüncesinden kaynaklanan bir süreçti bu. Niccolo Machiavelli, 1513'te kaleme aldığı *Hükümdar*'da (ilk kez 1532'de yayımlandı) hükümdarın "devlet"inden söz ederken esas olarak "stato"yu kullanmıştı: Hükümdar "devleti korumaya" davet edildiğinde yapması gereken şey hükümdarlık statüsü veya mülkü anlamındaki hükümdarlık devletini korumasıydı. Fakat kitabın ilk cümlesinde aynı zamanda "Bütün devletlerin [*Ogni stato*], insanlar üzerinde kontrolü olan bütün hükümranlıkların ya cumhuriyet ya da prenslik (hükümdarlık) olduğunu" söylüyordu. Burada "devlet"i daha jenerik bir şekilde "yönetim biçimi" gibi bir şey anlamında kullanmaktaydı.[5] Bir sonraki kısımda daha ayrıntılı biçimde ele alacağımız gibi, hükümdarın devleti koruyabilmesi için alışılagelmiş erdem anlayışından koparak zamanın veya politik şartların gereklerine göre davranmaya hazır olması gerektiğini söylüyordu.

Machiavelli'den sonra -Machiavelli ile ilişkisi o gün olduğu gibi bugün de tartışmalı olan- bir *ragion di stato* yani "devletin yararı" söylemi gelişti: Bu söylem hükümdarın devletin iyiliği için yani sağduyu çerçevesinde neler yapması gerektiğini söylüyordu. Bu türün ilk eserlerinden biri Giovanni Botero'nun 1589'da kaleme aldığı *Della ragion di stato* oldu. Botera yola *stato*'nun tanımını yaparak çıkıyordu: "Devlet halkların istikrarlı bir şekilde yönetilmesidir [*dominio fermo*]"[6]. Politikayla ilgili bu yeni konuşma

5. Machiavelli. The Prince, ed. Q. Skinner ve R. Price (Cambridge, 1988), 5.
6. Giovanni Botero, The Reason of State, çev. P.J. ve D. P. Waley (Londra, 1956), 3.

biçiminin oluşumunda kilit önem taşıyan bir diğer eser, Flaman hümanist Justus Lispius'un 1589'da basılan ve 1594'te *Six Bookes of Politickes* adıyla İngilizceye çevrilen *Politicorum libri sex* adlı kitabıdır. Söz konusu eser Machiavellist düşüncenin dışında, Romalı tarihçi Tacitus'un Roma İmparatorluğu'ndaki güç ilişkileri üzerine yaptığı gerçekçi çalışmadan etkilenmişti. Lipsius politik başarıya iki rehberle, yani erdem ve sağduyu ile ulaşılacağını, ancak sağduyunun tek başına yeterli olmadığını söylüyordu. Fakat II. Kitap'ın açılış sayfasına şöyle bir göz attığımızda müşterek bir politik yapı olarak *commonwealth* anlayışından hayli uzak olduğumuzu görüyoruz. Lipsius burada sivil toplumun iki şeye dayandığını söylüyordu: Dönemin İngilizcesine "Traffique" (trafik) olarak çevrilebilecek *Commercium* ve "Hükümet" anlamına gelen ama daha doğru bir şekilde "hükmetme" veya "komuta etme" şeklinde çevrilebilecek olan ve dolayısıyla komuta gücü de demek olan *Imperium*. Lipsius bu *Imperium*'un "insanların korkularını kullanarak söz dinlemeyen, asilere boyun eğdiren" "Kirke'nin asası" olduğunu söylüyordu.[7]

Bu yeni geç hümanist devlet yararı söylemi kısa zamanda Avrupalı politik elitler arasında olağanüstü popüler oldu. Linguistik açıdan hayli sofistike bir ifade olan kavram, aristokratlarla bilim adamlarının sözcük dünyasına da hitap ediyordu. Bununla birlikte bazı kesimlerde olağanüstü kuşkuyla karşılanmıştı. *Dominio fermo*'yu sağlamayı amaçlayan bir düşünce tarzı olarak Aristoteles'in *Politika*'da dile getirdiği politik yönetim teleolojisinden kopmuş görünüyordu: Buna göre "şehir iyi yaşamak için vardır"; "iyi yaşamak" da diğerleriyle birlikte erdemli bir hayat

7. Justus Lipsius, *Politica. Six Books of Politics or Political Instruction*, ed. ve çev. J. Waszink (Assen, 2004), 295.

yaşamak demektir.[8] Bu hedefi gerçekleştirmenin koşulu özel ayrıcalık değil, ortak çıkardı. Ancak yeni devlet dili -politik yönetimin amacı olan- ortak çıkarı görmezden geliyor ve sadece kendi kendini yönetmeye odaklanıyor gibiydi. Kardinal William Allen, Kraliçe Elizabeth'in Katolik ahalisinin sadakatini sorguladığı 1584 tarihli *A True, Sincere, and Modest Defence of English Catholics* adlı kitabında, dinden bağımsız bir devlet dilinin güçlü Protestanların çıkarlarını gizleyen bir perdeden başka bir şey olmadığını söylüyordu: "Bazı kişiler Majestelerinin merhameti sayesinde ve Katolik dinini "Sapkınlığa" çevirerek ve *Devlet denen bu adamlar üzerinden* servet sahibi oldular ve avantajlı duruma geçtiler: İçinde bulundukları bolluk, barış ve refah ortamı; bütün ülkenin mutluluğu onun sayesinde".[9] Protestan Machiavvelli karşıtları da tamı tamına aynı suçlamayı Katoliklere yapıyorlardı: Gerçek dinin sonu ve gerçek politikanın sonunu getirmekle.

Allen'ın bakış açısı Aquinalı Thomas'tan miras kalan skolastik Aristotelesçi geleneğin bir ürünüydü. Buna göre "iyi yaşama"nın biri dünyevi, öteki uhrevi olmak üzere iki boyutu vardı. Siyasi gücün algılanış biçimini bu ayrım belirliyordu. Yurttaşlık *commonwealth*'inin içindeki güç, manevi esenliği hedefleyen Kilise *commonwealth*'inin ya da Kilise içindeki gücün aksine, dünyevi esenliği hedefliyordu. Ortaçağa özgü organik politik yapı analojisinin devamı olarak topluluk, bir birlik, bir "bütün" olarak düşünülüyordu. Doğa yasası olan doğal aklın, ışığıyla toplumu bir araya getirmeye çalışan -çünkü ferdî olarak iyi bir hayata ulaşmak mümkün değildi- insanlardan kaynaklandığı varsayılıyordu. Bu durumda -Latincesi *potestas* olan- politik güç, politik

8. Aristoteles. The Politics, çev. T. A. Sinclair, rahip T. J. Saunders (Harmondsworth, 1981) I. Kitap, böl. 2, 59.

9. William Allen, *A True, Sincere, and Modest Defence of English Catholics* (Rouen, 1584), böl. 8, 175 (İtalikler bana ait).

yapının doğasında var olan ve ortak çıkarı gerçekleştirmeyi amaçlayan evrensel bir güçtü. Esas olarak yurttaşlık yasası üzerinden işleyen bu gücün iki boyutu vardı: Yapının üyelerini ortak çıkara yönlendiren "yönlendirici"; ve gereğinde onları buna zorlayan "zorlayıcı" boyut. Bodin'e göre, bu gücün (onun dilinde) başlıca özelliği politik yapının bütün üyelerini bağlayan yasalar çıkartma gücü olsa da ve bu güç ortak çıkar için gerekli görülen her şeyi yapabilme gücü anlamına gelse de, teleolojik unsur onu Bodinci egemenlik anlayışından ayırmaktaydı. Üstünlük güç teleolojisinin bir fonksiyonuydu ve bu teleoloji nihai olarak insanları doğaüstü bir amaca yönlendirse de sivil güç zorunlu olarak insan "yönetimi"nde kilisenin gücüyle birleşiyordu. Skolastiklere göre güç tek bir yerde yoğunlaşmış bir şey değildi. Ayrıca onlarınki bir "devlet" söylemi de değildi. "Yapı" ya da tüm koşullardan soyutlanmış *commonwealth* kavramı *respublica* ile *civitas* arasındaki eski bağlantıyı koruyordu. Skolastikler tabii ki ikisini birbirinden ayırıyorlardı, ama bunlar tek bir şeyin parçalarıydı.

İlk kez 16. yüzyılın başlarında İspanya'da, Salamanca Üniversitesi'nde ortaya çıkan bu erken modern Katolik doğa yasası söylemi, aralarında Allen'ın okuduğu Louvain'in de bulunduğu Katolik Avrupa'daki bütün kolej ve üniversitelere hâkim oldu. Söylem *commonwealth*'e ve onun gücüne dair güçlü ve inandırıcı bir yaratılış, doğa ve meşruiyet anlatısı sunuyordu. Ancak daha sonra görüleceği üzere, söz konusu anlatı bu dönemde artık belirgin bir şekilde Katolik olan ve aynı ölçüde Katolik bir kilise gücü anlatısıyla benzeşen bir kurtuluş anlatısıyla da bağlantılıydı. Protestanlar Martin Luther'in arkadaşı Philip Melanchthon'la birlikte kendi doğa yasası versiyonlarını geliştirmeye başlamıştı. Bu versiyon doğa yasasının kurtarıcı rolünden bahsetmemekle beraber, onu doğal akla açık bir insan davranışı yönetimi olarak tarif ediyordu. Aynı zamanda Protestan bir politik Aristotelesçi

gelenek oluşmaya başlamıştı ve bunun ardında da yine Melanchthon vardı. Nitekim bunun meyveleri Arnisaeus'ta görülmüştü. Fakat bunların *commonwealth* ve onun gücünün ortaya çıkışına dair Katolik doğa yasası anlatısına rakip olmaları, Hollandalı Hugo Grotius'un 17. yüzyılın başlarında yayımlanan eseriyle birlikte gerçekleşti. Grotius 1625'te kaleme aldığı *De Iure Belli ac Pacis* (Savaş ve Barışın Hukuku [Ya da Hakları]) adlı eserinde kısmen Katolik skolastik gelenekten yararlanarak böyle bir anlatıya yer veriyordu. Bireylerin gücünü yapısından alan bir *commonwealth* oluşturmak için bir araya gelme anlatısıydı bu. Ancak bir yandan skolastik *potestas* dilini kullanırken, aynı zamanda açıkça *summum imperium* ya da egemenlik üzerinden, yani skolastiklerin düşünmediği bir şey üzerinden düşünüyordu: Uluslararası bir savaş için otoritenin gerekli olduğunu savunan I. Kitap, III. Bölüm'ün alt başlığı şuydu: "Explicatio summi imperii", yani "Egemenliğin anlamı".[10] Eserinde dil pürüzsüzce akmıyor, eklektik yerler açıkça belli oluyordu. Fakat o sonraki Protestan kuramcıların üzerine sadece *commonwealth* için değil, aynı zamanda *devlet* için bir doğa yasası teorisi kurabileceği bir temel atmıştı.

Burada temel figür kuşkusuz Thomas Hobbes idi. Hobbes, 1651'de yayımlanan *Leviathan*'ında sarih bir dille "Common-wealth yahut Devlet (Latince *Civitas*) denilen o büyük Leviathan'ın Sanat'la yaratıldığını" söylüyordu.[11] Bu cümlenin yapısı ve söylemi bütün ağırlığı sanata veriyordu: "Sanatla" - yani Aristotelesçilerin dediği gibi doğayla değil. Lakin cümlenin devamı da en az o kadar önemlidir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Hobbes'tan önceki yazarlar ya *commonwealth* (*respublica*) ve *civitas*'ı birlikte

10. Hugo Grotius, De Iure Belli ac Pacis (Paris, 1625) The Law of War and Peace, çev. F. W. Kelsey (Oxford, 1913); The Rights of War and Peace, ed. R. Tuck (Indianapolis, 2005): I. Kitap, böl. III, özellikle 6-7. Bölümler.

11. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. R. Tuck (Cambridge, 1996), 9.

politik yapı veya politik topluluk olarak, ya da *commonwealth* (*respublica*) ile devleti bir yönetim biçimi olarak ele alıyorlardı. Fakat burada Hobbes, bilinçli ve de tartışmalı biçimde üç terimi teke indirgiyordu. Onun devlet anlayışında anahtar, 1642 tarihli *Dev cive*'sinin ("Yurttaş Üstüne") Latincesinde *summum imperium* dediği egemenlikti. Hobbes ile önceki devlet anlayışları arasındaki devamlılık işte buydu. Ancak -işte, kritik önemdeki kopuş da buradaydı- Hobbes bu gücü inşa edebilmenin aynı zamanda *civitas*'ı yani birleşik yurttaşlar birliğini inşa etmek anlamına geldiğini, çünkü bunların egemenin kişiliğinde birleştiğini, aksi hâlde bir birlik bulunmadığını söylüyordu. Hobbes böylelikle belli bir yönetim yapısı olarak -özelliğini egemen güç olan- devlet kavramını bir politik topluluk, bir varlık ve bir aktör olarak *commonwealth* kavramıyla birleştiriyordu. Fakat bunun ancak egemen temsilcisi aracılığıyla işleyebileceğini, çünkü sadece aynı egemen temsilci aracılığıyla var olduğunu da net bir şekilde söylüyordu. Bu durumda elimizde Hobbes tarafından dile getirilmiş, belirgin biçimde modern anlamda bir devlet teorisi bulunmaktadır. Söz konusu *devlet,* kendisine mâl edilen fiilleri ve yurttaşları olabilen egemen bir politik varlıktır.

Peki, bu durumda Malmesbury canavarı neden memnuniyetle karşılanmadı? *Civitas*'ın *devlete* dönüşmesi hayli tartışmalı bir durumdu. *Respublica*'nın bir yanda devlet, öbür yanda *civitas* arasında hassas bir denge oluşturduğu sırada çok değer verilen politika alanlarını kesip atıyordu. Politik aktörlüğün devlette ve dolayısıyla temsilcisi olan egemende toplanması, egemenin iradesiyle uyumlu olmayan hiçbir aktörlüğün "politik" kabul edilmediği anlamına geliyordu: Yani bu aktörlük açıkça düşmanca bir eylemdi, devletin doğasına düşmanlıktı. Aynı şekilde, antik gelenekte *civitas*'ın kilit bir değeri olan özgürlük de -Hobbes'un çok iyi bildiği gibi- radikal biçimde siyaset alanından çıkarılmıştı:

Yurttaşlık özgürlükle değil teba olmakla ilişkili bir şeydi. Bunun çökmesiyle birlikte normatif *civitas* değerleri iyi ve kötü rejim olmaktan çıkmıştı: İyi devlet, kötü devlet diye bir şey yoktu, sadece devlet vardı. İlerleyen üç bölümde bu rejimleri, yani "anayasa" dediğimiz şeyleri ayrıntılı olarak inceleyecek ve bir *commonwealth* rejiminin, bir *commonwealth* olacak şeyin bir parçası olduğu ve dolayısıyla bazı rejimlerin *commonwealth* tanımına girmediği fikrini ele alacağız.

MEŞRUTİYETÇİLİK, MUTLAKİYETÇİLİK VE CUMHURİYETÇİLİK

Son kısımda tamamen erken modern döneme ait olan iki sözcükle başladık. Bu kısımda da modern döneme ait olmakla birlikte analiz amacıyla erken modern Avrupa'nın politik dili çerçevesine oturttuğumuz üç kavram üzerinde duracağız. Peki, bu iyi bir tercih mi? Cevap, konunun erken modern Avrupa'nın anahtar politik kurumu olan monarşi etrafında dönüp dönmediği tespitine göre değişecektir. Sorun esas olarak monarşi yönetiminin meşruiyetiyle ilgiliydi.

Erken modern yazarlar "yönetim biçimleri" (*formae regiminis*) ve "*commonwealth* devletleri"yle (*status ruipublicae*) kuşkusuz yakından ilgileniyorlardı: Rejimler gücü elinde tutanlara göre değişiklik gösteriyordu. Bu yazarlar Aristoteles'ten "kurumlar" (Yunanca *politeiai*. Latincede bunun altı maddelik bir *respublicae*, "commonwealth"ler sınıflaması olacağını hatırlatalım) dediğimiz şeye dair altı maddelik bir sınıflandırma miras devralmışlardı. Politik iktidar tek bir kişiye, birkaç kişiye veya birçok kişiye dayanabilir ve bu temel biçimler, ortak çıkara hizmet edip etmediklerine bağlı olarak iyi veya kötü olabilir. İyi

yönetim biçimleri monarşi, aristokrasi ve Aristoteles'in "*polity*" [halk tarafından herkes adına gerçekleştirilen yönetim] dediği şeydir. Tiranlık, oligarşi ve demokrasi ise kötü yönetim biçimleridir. Bu yönetim biçimleri hükümdar(lar)ın özel çıkarlarına hizmet ediyordu. Bu da Yunanca ve Latince siyaset deyimleri arasında kilit bir sinerji yaratıyordu, çünkü özel çıkara hizmet etmek *res publica*'ya yani "kamusal olan"a aykırıydı. Bu durumda, bahsedilen yönetim biçimlerinde *respublica* yozlaşıyor ve en uç durumlarda tamamen ortadan kalkıyordu. Ancak politik yozlaşma analizi herkesçe paylaşılmakla birlikte, Latin geleneği genelde bu iyi ve kötü yönetim biçimleri tipolojisinde fazla ısrarlı değildi. *Status popularis* yani "halk devleti", *status optimatum* yani "en iyi devlet" yahut aristokrasi ve tek kişinin yönetimi arasında bir ayrıma gitme eğilimindeydi.

17. yüzyıla gelindiğinde Yunanca deyimi Latinceyle bağdaştırma, monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi üç temel yönetim biçimi olarak görme eğilimi yaygınlaştı ve en basit ifadeyle son derece muğlak olan Aristoteles'in "*polity*"si bir kenara atıldı. Ancak Aristoteles'in *Politika*'nın IV. Kitap'ında yaptığı *polity* tanımı, yani "karma anayasa" fikri varlığını korudu. Aristoteles'in zihninde oligarşiyle demokrasiyi karıştırmak vardı, fakat Romalı Yunan tarihçisi Polybius Roma Anayasası'nın her üç yönetim biçiminin unsurlarını da içerdiğini ve dolayısıyla istikrarı sağladığını ifade ederek bu fikri farklı bir anlamda popülerleştirdi: *Civitas*'ın hiçbir unsuru kendini politik güçten mahrum hissetmiyordu ve genel olarak monarşik bir anayasanın en büyük avantajı kabul edilen nihai yönetim onun elindeydi.

Dolayısıyla klasik ve hatta ortaçağ geleneğinin mirası şuydu: Monarşi ile *respublica* birbirine zıt değildi. İkisi arasındaki ilişkiyi iyi hükümdarla tiran arasındaki standart karşıt-

lıkla özetlemek mümkündü. O da özünde şöyle bir şeydi: İyi hükümdar kendi çıkarından çok ortak çıkarı gözetir; tebaasına köle gibi davranmak yerine onların özgürlüğüne ve mülküne saygı duyar. Ülkesini, kendisinin ülkesinin içinde bulunduğu durumla ilgili gerçekleri söylemekten çekinmeyen veya ona en iyi hareket tarzını tavsiye eden danışmanlarının yardımıyla yönetir; gerçek adalet dağıtır ve en önemlisi de merhamet ve cömertlik gibi erdemlerden taviz vermez; böylece *commonwealth* gelişir ve herkes onu sever. Tiran içinse bunun tam tersi söz konusudur: Halkın değil kendi çıkarlarına göre yönetir; tebaasının mülkünü yağmalar ve özgürlüğünü elinden alır; danışmanlarını dinlemez, sadece dalkavukların seslerini duyar; "adalet"i çarpıktır, yasalara saygı duymaz, zalimdir ve açgözlüdür; sonuç olarak *commonwealth* çöker ve herkes ondan nefret eder. Bu temel ahlaki, politik ve söylemsel karşıtlık çok daha sofistike terimlerle düşünen yazarlar arasında bile büyük kabul gördü. Bu yaklaşım *commonwealth*'in hükümdardan bağımsız olarak var olduğu fikrine dayanıyordu.

Commonwealth'in sahibi hükümdar değildi, hükümdar *commonwealth*'e hizmet etmek için vardı. Politik toplumun diğer parçalarına formel bir politik rol biçilmese bile, danışmanlık kurumu üzerinden ve hükümdar için değil politik toplum için olan hükümdarın yönetim teleolojisinde politik olarak mevcuttu. 16. yüzyılın geniş hümanist siyasi literatüründe bu tür bir monarşinin yalnızca meşru değil, aynı zamanda en iyi yönetim biçimi olarak kabul edildiğini görürüz. Bu en iyi yönetim biçimiydi, çünkü doğrudan ortak çıkarı gözetiyordu. Buna karşılık daha popüler yönetim biçimleri hizipçilerle, demagoglarla ve genel anlamda kendi çıkarının peşinde koşanlarla doluydu. Dahası, eğitimsizliğin ve her türlü kötülüğün sonucu olan bir cehalet ve sahtekârlık ortamı hâkimdi bunlara.

Özünde erdeme dayanan bu hümanist monarşi anlatısının bir yönüyle bizzat hümanist araştırmacılar tarafından baskı altına alındığını daha önce görmüştük. Machiavelli bunun bir "fantezi" olduğunu, standart hükümdarlık yöntemlerini uygulayan bir hükümdarın devletini kaybedeceğini savunuyordu.[12] Bu argüman farklı bir yönetim biçimi olan "hükümdarlığın" bir *stato* olarak bir mevki, bir *commonwealth* hizmeti veya bir *respublica* olmadığı fikrini barındırıyordu özünde. Sonradan göreceğimiz üzere, Machiavelli bir *principato* ile bir *repubblica*'nın farklı şeyler, birbirinden ayrı devlet tipleri olduğunu ve kendisinin ikincisini tercih ettiğini söylüyordu. Thomas More 1516'da kaleme aldığı *Ütopya* adlı diyalogda taraflardan birine yani "More"a standart monarşi felsefesinin "akademik" (*philosophia scholastica*) olduğunu söylettiriyordu. "Medeni yaşama daha uygun" başka bir felsefe (*philosophia civilior*) (hukuk felsefesi) sarayda ve yönetimde yozlaşmanın varlığını kabul edecek ve erdem politikası üzerinde uzlaşarak ama ondan vazgeçmeden sorunu çözmeye çalışacaktır.[13] Ancak More, diğer taraf yani "Hythloday" üzerinden de erdem politikalarına temelden bir kurumsal eleştiri yöneltiyordu. Mülkiyet kurumunun iyi yönetim resminde önemli bir unsur olduğunu ve 16. yüzyıldaki İngiliz "commonwealth" geleneğinde de öyle olacağını görmüştük. Ancak More, Hythloday'in ağzından insan ilişkilerinin dinamiklerinden birinin, eşitsizlikten beslenen ve "cehennemden gelmiş bir sülük olan" gurur adlı kötülük olduğunu söylüyordu. Nerede *özel mülkiyet* varsa, onu veya daha fazlasını elde etme güdüsüyle her gün daha fazla insan mülksüzleşiyor, "kamuya" veya

12. Machiavelli, *The Prince*, böl. 15.

13. More. *Utopia*, ed. ve çev. G. M. Logan ve R. M. Adams (Cambridge, 1989), 34-35.

commonwealth'e ait mülkler yok ediliyordu. Hythloday'e göre Avrupa'daki yozlaşmış "commonwealth"lerin alternatifi, özel mülkiyetin bulunmadığı ve yönetimin bir seçim sistemiyle iş başına geldiği *Ütopya Adası*'ydı.

More'un yaptığı bu aşağılayıcı göndermeye rağmen, "erdem" anlatısı skolastik gelenekte de baskı altındaydı, ama farklı bir şekilde. İkisi de kısmen ideal kralla kâinatın Tanrısı arasında paralellik kuran ve ideal kralı sürünün çobanına, evin babasına benzeten Aquinas'tan etkilenerek, monarşinin en iyi yönetim şekli olduğunu düşünüyordu. Fakat Aquinas'ın hassas dengeli erdem politikası 14. yüzyılın dönümünde dünyevî liderlerle (kral veya imparator) papa arasında yaşanan rahatsız edici çatışmanın gürültüsü içinde boğulup gitti. Ondan sonra erdem yerine sadece güç konuşulur oldu. Bizler işte bu noktada "meşrutiyetçiliğin" topraklarına giriyoruz.

MEŞRUTİYETÇİLİK

Daha önce de gördüğümüz gibi, erken modern skolastiklere göre güç, politik toplumun yani iyi yaşam için bir araya gelen topluluğun yapısında var olan bir şeydi. Ancak bu topluluk her türlü rejimden daha önce geliyordu ve etkin bir yönetim için gücünü birinin ellerine (monark, senato veya halk meclisi) bırakması gerekiyordu. Bu dönemin başlangıcında yani 1511'de, Sorbonlu ilahiyatçı Jacques Almain hangi rejim olursa olsun devredilen gücün her an geri alınabilir olması gerektiğini savunuyordu. Güç temelde topluluğu aittir. Hükümdar politik toplumun ortak çıkarını koruyamadığı takdirde güç topluluğa geri döner ve gerekirse hükümdar görevinden alınır. Yani güç asla tamamen hükümdara bırakılmaz; güç her zaman topluluğa aittir, hüküm-

dar sadece onu topluluk adına kullanır.[14] Almain, erken modern döneme damgasını vuran dünyevî ve dinî yönetim sorunu arasındaki yakın bağlantıyı anlatırken, bu yapının Kilise ve dolayısıyla genel konsilin Papalık üzerindeki gücü için geçerli olduğu kadar politik topluluk içinde geçerli olduğunu savunuyordu. Bu bağlamda, gücü kullanan bireylerin sayısı dışında yönetim biçimleri arasında bir fark yoktur: Bireylerin her biri farklı bir güç kullanmadığı gibi, güç rejime göre farklı yerlerde de toplanmaz. Güç her zaman halkın gücüdür. Dönemin isimlerinden biri olan, İtalyan Giovanni Francesco 1512'de kaleme aldığı *De potestate papae et concilii*'de bu argümana karşılık verirken, argümanın radikal yapısına ve çağdaşların bu konuda karşılaştığı güçlüklere işaret eder. Halkın gücünü kullanmaktan başka bir şey yapmayan bir monarşi kesinlikle *bir monarşi değildi*. Sadece yetkinin devredildiği bir yönetim biçimi olarak görülebilecek olan aristokraside durum nasıl olursa olsun, gerçek bir monarşide *güç topluluğa değil monarka* ait olmalıdır. Dolayısıyla Hz. İsa'nın bir monarşi olarak kurduğu Kilise'de güç genel konsilde değil Papa'da olmalıdır.

Bu tezatın gücü 17. yüzyılın siyasi polemiklerinde de aynı şiddetle hissediliyordu. İskoçya Kralı VI. ve İngiltere Kralı I. James, "kendi kralları gibi özgür Monarşilerle" "Aristokratik ve sınırlı yönetimleri özgür Monarşilere benzemeyen" "Venedik dükleri" arasında fark olduğunu söylüyordu.[15] Kral James'in oğlu I. Charles da kraliyet otoritesine yönelik eleştirilere karşı aynı söyleme başvuracaktı. Argümanlar arasındaki zahiri benzerlik siyasi düşünce tarihindeki ünlü "Constance'tan 1688'e giden yol" tezine

---

14. Jacques Almain, "A Book Concerning the Authority of the Church", J. H. Burns ve T. M. Izbicki, ed., Conciliarism ve Papalism (Cambridge, 1997), böl. 1, 135-138.

15. James VI ve I, *The Trew Law of Free Monarchies*, J. P. Sommerville, ed., King James VI ve I., *Political Writings* (Cambridge, 1994), 76.

yol açtı. Yani ilk kez 1414-16 Constance Konsili'nde gündeme getirilen konsilin konumu, İngiliz Şanlı Devrimi'yle teminat altına alındığı ifade edilen meşruti monarşinin doğrudan habercisiydi. Bu devamlılık öyküsü kuşkusuz abartılıdır. Ama bu önümüzde tam bir kopukluk öyküsü olduğu anlamına da gelmemektedir. Politik düşünce tarihine "dil" yaklaşımı ille de keskin bir tercihi gerektirmemektedir, hatta bunun tam tersi söz konusudur. Giriş bölümünde de gösterildiği üzere, erken modern siyaset düşüncesinin gelişiminin anahtarı kullanılan lisandaki melezliktir. Skolastik kavramlar ve formülasyonların unsurları -linguistik "motifler"- çok farklı kökenlerden gelen motiflerle bir kombinasyon içinde bulunabilirdi. Bu durumda belirleyici bir "meşrutiyetçilik" duygusundan uzak durarak ve hatta terimden tamamen vazgeçerek, skolastik kavramları erken modern dönem Avrupa'sında iç savaşlar sırasında yaşanan ateşli polemiklerde diğerleriyle iç içe geçen bir unsur olarak görebilmek mümkündür.

Geleneksel araştırmacılığın "meşrutiyetci" pozisyona verdiği isim "monarkla mücadele" anlamına gelen "*monarkomak*"lıktı. Monarkomak kraliyet yönetimi taraftarlarının muhaliflerini küçümsemek için türettiği bir terimdi. Geç 16. yüzyıl ve erken dönem 17. yüzyıl Fransız, İskoç, Alman ve Hollanda yazarlarıyla bazı İspanyol yazarlar bu başlık altında toplanmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu kendilerine karşı çıkan Katolik monarkları tiranlıkla suçlayan ve dolayısıyla katletmek dâhil her şekilde devrilmesi gereken gayrimeşru hükümdarlar olarak gören Kalvinistlerdi. Kalvinistlerin bazı argümanları dinî temelliydi. Katolik monarkları sapkınlıkla ve insanla Tanrı arasındaki ilişkileri, dolayısıyla *respublica*'nın kendisini yozlaştırmakla suçluyorlardı. Fakat burada not edilmesi gereken diğer bir belirgin özellik, bu yaklaşımların çoğundaki güçlü hukukîlik tonuydu. Reformcu bir hukuk, siyasi ilişkilerin reformcu bir dille ifadesi açısından kilit

önemdeydi. Roma hukuku belli bireylerin adına hareket edebileceği, ama *yönetemeyeceği* merkezî önemdeki *universitas* yani evrensel kurum kavramını getiriyordu. Ortaçağdaki konsil taraftarları bu kavramı Papa'ya karşı kullanmışlardı. Ama kavram Kalvinist hukukçuların kaleminde farklı bir anlama bürünmüştü. Belirleyici cümle şuydu: *Rex maior singulis, minor universis* - "kral tek tek bireylerden daha büyük, ama halkın bütününden daha küçüktür". Buna monarşinin seçim boyutuyla ilgili tarihsel bir argüman eşlik ediyordu. Reformcu hukuk, hukuksal hümanizme, yani asırların biriktirdiği tortuları temizleyerek metinlerin özgün anlamına dönmeye çalışan tarihsel Roma hukuku araştırmalarına çok şey borçluydu. Politik gücün parlamentoların veya modern dünyadaki meclislerinin öncüsü olan, ama artık yozlaşmış monarklar tarafından zorbalıkla güçlerinden mahrum bırakılmış bir insan topluluğuna dayandığı, mülkün eski durumunu (İngiltere'de "Kadim Anayasa"yı) ortaya çıkarmak için bazı monarşilerin yerel hukukundan etkilenen bu aynı teknikler kullanılmıştı. Bu tür bir hukuksal geçmiş merakının devrimci gücü hümanist araştırmacılar, yeni yeni filizlenen ve siyasi dişini göstermeye başlayan bir *aydınlar cumhuriyeti* ağı üzerinden bütün Avrupa kıtasına yayıldı.

Ancak "monarkomak" seslerin sadece Protestanlardan, hümanistlerden veya onların karşısındaki Katolik monarklardan çıktığını düşünmemek gerekir. Bazı Katolik ve skolastik yazarlar hem Katolik hem de Protestan monarklara aynı ölçüde kuşkuyla bakıyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi, skolastik gelenek kendi bütünlüğü içinde siyasi gücün esasında topluluğa ait olduğunu ve sonradan belli bir yönetim biçimine devredildiğini söylüyordu. Bu devir özünde halkın şartlarına göre yapılmış bir tür sözleşme olarak görülüyordu. Cizvit Francisco Suarez bu sözleşmenin bir monarka tam devir şeklinde olabileceğini ve bu

durumda halkın elinde herhangi bir güç kalmayacağını söylüyordu. Ancak bu teori bunun böyle olması *gerektiği* anlamına gelmiyordu.[16] Cizvitlerden bazılarıysa monarşinin en iyi yönetim şekli olduğunu kabul etmekle beraber, baştaki yetki devri şartlarına rağmen kralların elden geldiğince fazla güç devşirmeye çalışma ihtimalinden de rahatsızlardı. Bazı koşullarda tiranlığı hepsi de meşru buluyordu. Fakat bu noktada ihtiyatlı olmak gerekmektedir: Bu meşruiyet büyük ölçüde kısıtlı ve teorik bir meşruiyetti ve Protestan polemiklerde aşırı abartılmaktaydı. Ancak Fransa'da rüzgâr Huguenotlarla onların taht adayı olan Navarralı Henry'den yana dönünce bazı Fransız Katolikler de Kalvinist rakipleri gibi hararetli bir "monarkomak" duruş sergilediler. Henry 1610'da Katolikliğe döndüğüne inanmayan bir Fransız Katolik tarafından suikaste uğrayınca, İspanyol Cizvit Juan de Mariana'nın kitabı tiranlığı açıktan meşru gösterdiği gerekçesiyle bir meydanda yakıldı.

MUTLAKİYETÇİLİK

Bu durumda tartışmanın diğer boyutu olan "mutlakiyetçilik" pozisyonuna dönüyoruz. Bunun monarşiyle ilgili bir terim olduğunu ve egemenlik sorunuyla örtüşen bir sorun olmasına rağmen aynı olmadığını, çünkü egemenliğin herhangi bir yönetim yapısına devredilebileceğini görebiliriz. "Meşrutiyetçilik" teriminden farklı olarak, iki çağdaş ifadede "mutlakiyetçilik"e oldukça yaklaşırız. Bu ifadelerden biri hukuksal, öteki ise özünde teolojiktir. Roma hukukunda bazı metinler hükümdarın (aslında Roma im-

16. Francisco Suárez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, ed. L. Pereña (Madrid, 1971-80), III. Kitap, böl. 2-4.

paratorunun) *legibus solutus* olduğunu yani "yasalarla bağlı olmadığını" söylüyordu. Bazı erken modern hukukçular, örneğin John Cowell, 1607'de kaleme aldığı *Interpreter*'da (Yorumcu) bu hukuk öğretisinin ideolojik bir pozisyon olduğunu söylüyordu. Bu öğreti erken modern dönemde Tanrı'nın mutlak, atfedilen veya olağan gücü (*potestas absoluta* ve *ordinata*) arasındaki geç ortaçağa özgü teolojik ayrımın yeniden canlanmasıyla daha da güçlendi. Tanrı'nın normalde kendi yarattığı düzen içinde hareket ettiği varsayılıyordu, ama isterse sahip olduğu mutlak güç sayesinde onu da aşabilirdi. Sürgüne gönderilen İtalyan Protestan hukukçu Alberico Gentili'nin 1605 tarihli *Disputationes regales tres*'lerinden biri olan ("Kraliyete Dair Üç Tartışma") *De potestate absoluta regis*'inde olduğu gibi bu iki tespit iç içe geçebiliyordu. İkisi birlikte hükümdarın, milletler hukukunun veya doğal hukukun üstünde olmasa bile mülkündeki yurttaşlık hukukunun üzerinde olduğu yeni bir pozisyon oluşturuyordu. Milletler hukukunun getirdiği sınırlama küçük bir sınırlama değildi, zira Roma hukuku geleneğinde mülkiyet milletler hukukunun bir kurumu olarak görülüyordu ve dolayısıyla hükümdarın yetki alanının dışında kalıyordu. Fakat Gentili'nin buna başlarda açık bir itirazı vardı: Hükümdar yurttaşlık yasasını değiştirebiliyorsa ve mülkiyetin ihyası için gereken eylemleri belirleyen yurttaşlık yasası mülkiyetin ihyasına da izin veriyorsa, o zaman hükümdarın yetki alanının dışında kalan alan nasıl belirlenecekti? Milletler hukukuna tekrar döneceğiz. Bu arada Cowell ile Gentili'nin eserlerinin, daha önce işaret ettiğimiz gibi kraliyet otoritesi konusunda hassas olan İskoçya Kralı VI. ve İngiltere Kralı I. James döneminde yayımlanmış olması bir tesadüf değildir

Ancak "monarkomak" düşünce hakkındaki incelememiz, bilge hukukçular politik söyleme dair ne derse desinler, söylediklerinin hukuki bir pozisyonu tarif etmek için yeterli olma-

dığını göstermektedir. Karşıt teorinin gücü halkın gücüne dair anlatısından kaynaklanmaktadır. Kralcılar monarkların halkın varlıkları olduklarını inkâr edeceklerse eğer, o zaman güçlerinin kaynağı hakkında daha ikna edici bir karşı anlatı sunmak zorundalardı. Dolayısıyla "mutlakiyetçilik" yalnızca yurttaşlık hukuku argümanının değil, aynı zamanda halka ve halkın rızasına dayanmayan kraliyet gücünün kaynaklarına dair anlatıların da ana hatlarını şekillendirmektedir. Özellikle de erken modern terimler üzerinden düşünüldüğünde, böyle bir kaynak için iki alternatif ihtimal vardı: Tanrı ve (doğa kaynaklı argüman nihai olarak geriye, yani yaratıcısı olan Tanrı'ya gitse de) doğa. VI. ve I. James (teorik yazılarında), oğlu I. Charles ve Avrupa'da bazı isimler birinci ihtimali, yani monarkın gücünün doğrudan Tanrı'dan kaynaklandığını -ki buna "kralların ilahi hakları" diyoruz- savunuyordu. Aziz Pavlus'un Romalılara mektubunun 13. Bölüm'ünde, yani İncil'de de buna güçlü destek veriliyordu: "Tanrıdan olmayan yönetim yoktur". Bu söz özellikle, mutlaka iyilik yaratmasa da seküler hükümdarlara itaati kötülükten uzak durmanın gerekli "kılıcı" olarak gören Protestan teolojide büyük yankı bulmuştur. Fakat krallığın ilahi temeli aynı zamanda (özellikle de 17. yüzyıl Fransa'sında,) Katolik monarşist söylemin önemli bir ayağı olmuştu.

Yani skolastik teologlar ve özellikle de Cizvitlerin savunduğu Papa'nın dünyevi konularda "dolaylı yetki" sahibi olduğu iddiasına hem Katolikler hem de Protestanlar karşı çıkıyordu. Bu iddia da skolastik düşüncenin ayırt edici özelliği olan güç teleolojisine dayanmaktaydı: Dünyevi alem kurtuluşun bir parçasıysa, o zaman bir şekilde manevi hükümdarın yani Papa'nın gözetimine tabi olması gerekir. Kardinal Robert Bellarmine ve Francisco Suarez gibi Cizvitler bunun monarkın politik gücünden taviz vermesi anlamına gelmediğini söylüyorlardı. Ancak karşı görüştekilere göre bu, mutlak kraliyet gücünün açık biçimde ihlali an-

lamına geliyordu. Çünkü bu durumda kralın üstünde biri (yani Papa) olacaktı. Aynı derecede tehdit edici olan bir şey de, bu teoride kralı birinci sıraya koyan halkın önüne daha yüksek bir bağlılık hedefi koymasıydı. Nitekim bu sorun İngiltere'de patlak verdi. Kral James, 1605'teki Barut Komplosu'nun ardından, Katolik tebasından "Bağlılık Yemini" etmelerini istedi ve sorun kısa zamanda bütün Avrupa'ya yayıldı. Papalık argümanının karşısındaki mantıksal pozisyon Kilise'nin başının Papa değil monark olduğunu iddia etmekti. Fakat bu durum, Protestan topraklarında Kilise ve Kilise yönetimi konusunda farklı düşünen bazı Reformcular arasında itiraza yol açacaktı. Bu incelemenin ötesinde zorlu ve çoğu zaman da sert polemikler yaşanıyordu. Bu tartışmalar kraliyet otoritesinin temeline Tanrı'yı oturtma çabalarının ne kadar tehlikeli olduğunu da gösteriyordu.

Kraliyet otoritesini doğaya temellendirmek de çok net bir ifade değildi. Sorbonne'dan Jacques Almain, üzerine basa basa "hiç kimsenin doğuştan kral olamayacağını" (*nullus naturaliter nascitur rex)* ilan etmişti. Monarkomaklar da daha önce gördüğümüz gibi, kralın halk tarafından getirildiğini söylüyordu. Fakat VI. ve I. James, aksine yine "Kralın Doğa Yasası gereği bütün kullarının doğal Babası olduğunu" savunuyordu.[17] Sir Robert Filmer ve diğerleri patriyarkalizm dediğimiz daha güçlü bir tez ortaya attılar: Buna göre kraliyet otoritesinin "kaynağında" doğal babalık otoritesi, yani ilk baba olan Adem'in çocukları üzerindeki otoritesi yatmaktaydı. Yine, Kutsal Kitap burada da kritik bir destek kaynağı oluşturuyordu. Tez ayrıca erken modern dönemde babanın iyi yönetim sembolü hâline getirilmesiyle de destekleniyordu. Bununla beraber krallık yönetiminin patriyarkal yönetimden türediği fikri aynı zamanda tarihsel geçerlilik iddiasında da bulu-

17. James VI ve I, *The Trew Law of Free Monarchies*, 65.

nabiliyordu. Filmer, *Patriarcha* adlı eserinde aslında halkın kendi yönetimini kendisinin kurduğu fikrini kurgu olarak niteleyerek eleştirirken bu iddiadan yararlanmıştı. Ona göre bu fikrin kaynağında skolastikler bulunmaktaydı. Bütün kiliselere nüfuz etmiş ve geniş bir çoğunluk tarafından da kabul görmüş bir fikirdi bu. Filmer'a göre herkes teba doğmuştur, yani doğuştan bir yönetime tabidir.[18] John Locke'un *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'sinin bir numaralı hedefi, ilk kez II. Charles'ın tahta çıkmasına itiraz edenlere karşı tahtın ileride II. James'ten II. Charles'a geçmesi gerektiğini savunmak üzere 1680'de kralcılar tarafından yayımlanan *Patriarcha* idi. "Meşrutiyetçilik"le ilgili bu ünlü esere geçmeden önce üçüncü bir "izm"e dönmemiz gerekmektedir: Republikanizm, yani cumhuriyetçilik.

CUMHURİYETÇİLİK

Erken modern dönemin genel *respublica* anlayışını artık biliyoruz ve bunun tiranlıkla değil, monarşiyle bağdaştığını da görmüş bulunuyoruz. Bu noktada bu *respublica* algısıyla hükümdarsız bir yönetim anlamındaki *respublica* arasındaki etkileşime bakmamız gerekmektedir. Klasik bir anlatıma göre ikinci anlamdaki *respublica*, 15. yüzyılın dönümünde bir *commune* olan Floransa ile bir *signoria* yahut Visconti ailesinin hâkimiyetinde bir derebeylik olan Milan arasındaki çatışma sırasında İtalya'da yeni bir güç kazandı.[19] Başlangıçta Roma Cumhuriyeti'nin bir kolonisi olan Floransa, hükümdarlıkla yönetilen düşmanına karşı kullanabileceği

18. Sir Robert Filmer, "Patriarcha", *Filmer, Patriarcha and Other Writings*, ed. J. P. Sommerville (Cambridge, 1991), 2-12.

19. Hans Baron, *Crisis of the Early Italian Renaissance* (gözden geçirilmiş baskı. Princeton, 1966)

bir topluluk ideolojisi ararken geriye, cumhuriyetçi Roma'ya bakmıştı. Bu öyküde iki merkezi figürden biri, Floransa üzerine kaleme alınmış bir methiyenin yazarı olan Leonardo Bruni, diğeri 1402'de kaleme alınan *De tyranno*'nun ("Tiranlık Üstüne") yazarı Colucco Salutati idi. Geliştirdikleri ideolojinin önemli bir bileşeni yurttaş özgürlüğü idi. Bununla bir signore veya derebeyi tarafından yönetilmek yerine yurttaşların kendi kendini yönetmesi kastediliyordu. Bu ideolojiye "yurttaş hümanizmi" deniyordu. Hümanistti, çünkü bu ideolojiyi savunanlar klasiklere hâkimdi ve antik kaynakları cumhuriyetçi özgür yurttaştan kahramanca bir figür ve kahramanca erdemler inşa etmek için kullanıyorlardı. Bu anlamdaki bir *repubblica* özgürlüğün tam tersi olduğu için tiranlığa eşit olan derebeylikle bağdaşmamaktadır.

Ancak erken modern dönemde, cumhuriyetçi özgürlüğün yurttaşların kendi kendini yönetmesi anlamında bir özgürlük olduğu fikri tartışma konusuydu. Başka bir okumaya göre özgürlük başka birinin keyfi iradesine tabi olmamaktır.[20] İlk yorum cumhuriyetçi dilin kaynağını hem Yunan hem Latin, geniş klasik gelenekte görürken, bu okuma erken modern metinlerdeki Roma hukuku mülkiyet diline vurgu yapmaktadır. Bir kölenin efendisi için kullanılan Latince terim *dominus*'tur. Bu efendi kölesine istediğini yapabilir. Kölenin sahibi vardır, üzerinde "egemenlik" vardır; dolayısıyla "kendi kendine sahip" değildir. O nedenle özgür bir yurttaşın sahip olduğu erdemlerden yoksundur. Cumhuriyetin yahut "özgür devlet"in kesin göstergelerinden biri halkın yönetime katılımıdır. Ancak bunun sebebi o katılımın kendisinin özgürlük olması değildir. Asıl sebep özgürlüğün *korunmasının* gerekmesidir. Bu anlayışa göre cumhuriyetçilik tiranlıkla ve tek bir kişinin iradesi altındaki yönetimle bağdaşmamakla birlikte, kendisinin yap-

20. Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge, 1998).

madığı yasalarla bağlı olan bir monarşiyle bağdaşabilir. Her türlü monarşi biçimine aykırı bir cumhuriyetçilik dar tanımlı bir olgu olup "özel bir cumhuriyetçilik"tir. Böyle bir cumhuriyetçilik hiç var olmamıştır, sadece bu geniş bağlamda söz konusu olan spesifik bir ideolojidir. Bu ikinci anlayış cumhuriyetçiliği geniş anlamdaki "commonwealth" ile "karma anayasa" fikrine epeyce yaklaştırmakta olup, cumhuriyetçiliği daha önce düşünüldüğünden çok daha yaygın bir erken modern Avrupa ideolojisi yapmaktadır.

"Meşrutiyetçilik"te olduğu gibi burada da dildeki anlam kayması ve melezlikle etiketlerden kaçınma arzusu siyasi düşünce tarihi açısından temel varlıklardır. Monarşilere karşı farklı bir cumhuriyet düşüncesi geleneği kesinlikle vardı. Bunun kökenleri Bruni ve Salutati'nin ötesinde, komünal yönetimin iyi taraflarıyla ilgili bir geç ortaçağ İtalyan söyleme uzanmaktadır. Bu cumhuriyet anlayışıyla cumhuriyeti özgürlükle beraber korumak için gereken kurumların açıklamasını -aynı zamanda yeniden kurgulanmış halini- başka bir Floransalı olan Machiavelli'nin Romalı tarihçi Livius üzerine kaleme aldığı, 1531'de yayımlanmış *Söylevler*'de bulmak mümkündür. Machiavelli'nin hükümdarlıkla karşı cumhuriyet üzerine kaleme aldığı eser budur. Eserin bakış açısından *Hükümdar*'ın prensi tam olarak bir tirandır. Ama yine bu standart portrenin katı kötülüklerinden uzak bir kurgusal hükümdardır. Fakat Machiavelli'nin *Söylevler*'deki monarşiye karşı tutumu da aynı ölçüde nüanslıdır. Bir krallık, *regno*, ilkesel olarak iyi bir şeydir. Nitekim Fransa Krallığı yasaları ve kurumlarıyla bu çerçevede özel bir övgüye hedef olmaktadır. Roma temelde bir krallıktı, tek bir kişi yani Romulus tarafından kurulmuştu. Romulus tıpkı özgür bir devletinkine benzer kurumlar inşa etmişti.[21]

---

21. Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, ed. B. Crick (Harmondsworth, 1970), I. Kitap, böl. 9, 10, 16, 54.

Machiavelli'nin *Söylevler*'inin etkisi yaygınlaştıkça, *serenissima repubblica* yani Venedik örneği cumhuriyet geleneği açısından giderek kritik önem kazanmaya başladı. Hele hele Floransa'nın özgür statüsünü koruyamayıp Medici *signoria*'sına boyun eğmesinden sonra bu önem daha da arttı. Denizci bir cumhuriyet ve cumhuriyetçi yönetimin Floransa örneğinden daha aristokratik bir versiyonu olan Venedik, hem istikrarlı hem de özgür bir yönetim modeli olarak hem Hollanda hem de İngiltere'deki seçkinlere çekici gelmekteydi. I. Charles'ın muhaliflerini kendisine bir kral değil Venedik doçu muamelesi yapmakla suçladığını daha önce görmüştük. İngiltere'de iç savaşa doğru giden dönemde kralın muhalifleri arasında keyfi yönetimden bağımsızlık ve kölelikten çok sahiplik anlamına gelen bir özgürlük dili hâkimdi. Ama aralarında yalnızca küçük bir kesim "özel" bir cumhuriyetçilik şeklini savunuyor ve hem bir tiran olarak kralın idam edilmesini hem de yalnızca kötü bir kralın yol açtığı bir sonuç olmaktan öte *tanımı gereği* tiranlık olan monarşinin kaldırılmasını istiyordu. İdamın ertesinde kurulacak "özgür devlet"e "Commonwealth" denecekti: Commonwealth, yani *respublica*, yani *cumhuriyet*. Çünkü bir tiranlık olan monarşi geleneksel resimde de olduğu gibi commonwealth'e karşıydı. Bu düşünce tarzının klasik eseri James Harrington'ın 1656 tarihli *The Commonwealth of Oceana* adlı eseriydi.

Bu uzun ve çatışmalarla dolu yolun sonunda bir de John Locke'un 1681-82 yıllarında kaleme alınan ve partisinin II. Charles'ın Katolik kardeşi James'in tahta çıkmasını engelleme girişiminin sonuçsuz kalmasından sonra devrimci eylem çağrısında bulunan ikinci *Hükümet Üzerine İnceleme*'sine bakalım. Bu "monarkomak" gelenekle güçlü devamlılıkları olan bir eser olup, aslında Proestan "direniş teorilerinin" sonuncusu olarak görülebilir. Bu eser de bir topluluğa, mülkün "En Yüksek Gücü" olan

yasama organındaki yani parlamentodaki bir güce, diğer bir deyişle egemen güce seslenmektedir. Ama aynı zamanda söylem stratejisinin kilit bir boyutu olarak iç savaş dönemine damga vuran, keyfi iradeden bağımsız ve farklı bir özgürlük dile getirmektedir. Locke yine de monarşinin ortadan kaldırılması çağrısı yapmıyordu. Ona göre "yürütme gücü" anayasanın ayrılmaz bir parçasıdır. Yasama gücünü toplama ve dağıtma gücü dâhil çeşitli "ayrıcalıkları" olmalıdır. Sonuç olarak Locke'un eseri klasik bir anayasacılık havası yaratmakla birlikte, aslında aynı zamanda anayasanın sınırlarıyla ilgili bir çalışmadır. Yasama veya yürütme gücünün kabul edilemez bir şekilde suistimal edilmesi durumunda anayasal bir çare, "Dünya üzerinde bir Yargıç" yoktur: Tek yol anayasa dışında hareket etmektir, yani "Tanrıya" ve onun ilahi adaletine başvurmaktır.[22]

DOĞA YASASI, DOĞAL HAKLAR VE DOĞANIN DURUMLARI

Dolayısıyla erken modern siyasi düşünceye ait birçok eser gibi Locke'un ikinci *İncelemeler*'i de farklı politik dilleri barındıran hibrit bir eserdir: Son derece yaratıcı ama aynı zamanda potansiyel bir kayma gösterecek kadar gergin. Onları coşkulu ve öncelikli yapan da zaten bu özellikleridir. Bu iki özellik aynı zamanda içinde yer aldıkları politik çekişmeyi yansıtmakta olup, onun coşku ve önceliğinin bir parçasıdır. Şimdi başka bir boyuta, doğal haklar dilinin kullanım biçimine dönüyoruz. Erken modern siyasi düşüncenin en ayırt edici ve en tartışmalı motiflerinden biri

22. John Locke, *The Second Treatise of Government*, P. Laslett, ed., Locke. Two Treatises of Government (Cambridge, 1988), böl. III, XI, XIV.

doğal haklar kavramıdır. İster olumlu anlamda kullanılsın ister olumsuz anlamda, bu kavram aynı zamanda bireycilik, liberalizm, burjuva kapitalizmi ve daha genel olarak siyasi modernitenin başlangıcına işaret etmektedir. Bu bölümde söz konusu kavramların erken modern siyasi söylemde nasıl bir işlev gördükleri ve çekim güçlerinin kaynakları üzerinde duracağız. Bunun için de işe önce daha genel olarak doğanın siyasi çekim gücüyle başlayacağız.

Erken modern siyasi düşüncenin politik otoriteyi başka bir yere yerleştirme, Locke'un deyişiyle "Devletin Kökeni"ne gönderme yapma eğilimine, başka bir açıdan da olsa, daha önce değinmiştik. Çok az erken modern kuramcı siyasetin ve siyasi alanının kendi kendini meşrulaştırdığını düşünmüştür. Tabii bu siyaset ve siyasi alanın kendi kendini hiç meşrulaştıramadığı anlamına gelmemektedir. Machiavelli, Bodin ve Hobbes gibi parlak düşünürler (farklı biçimlerde de olsa - ki buna tekrar döneceğiz) devletin yarattığı düzenin onu meşrulaştırmaya yeterli olduğunu düşünüyorlardı. Bu düşünürlerin argümanlarının ikna etme gücü kısmen bu argümanın dışındaki resimden kaynaklanmaktadır: Savaş ve katliamın yarattığı karmaşa. Burada arkaplanda erken modern Avrupa'ya damgasını vuran yaygın, şiddetli ve yıkıcı savaş bulunmaktadır. Ancak Machiavelli ve Hobbes bu resmi çizerken en azından hümanist araştırmacılıktaki devam eden gelişime, yani Epikürcülüğün yeniden canlanmasına da bir şeyler borçluydular.

Yunan filozof Epikür ve onun sisteminin Romalı şairi Lucretius, tanrıların uzaklarda olduğu ve tanrısal bir rol oynamadığı, atomlardan oluşmuş bir evren tarif etmişlerdi; ayrıca hayvansı, sürekli çatışan ve insanların karşılıklı bir sözleşmeyle gelişigüzel bir adalet duygusu icat edene dek adalet duygusu olmayan (daha önce gördüğümüz gibi bu duygu kilit bir siyasi erdemdi) bir in-

san doğası tasvir etmişlerdi. Hristiyan geç antik dönemde ve Ortaçağ'da şiddetli saldırılara maruz kalan Epikürcülük erken modern Avrupalıların çoğunluğunu şoke etmeye devam etti. Fakat çağdaşları tarafından reddedilen bir grup düşünüre göre Epikürcü doğa, siyasi düşüncenin ve dolayısıyla siyasetin içine tıkıldığı boğucu bağdan kurtulabilecek bir yol sunuyordu. Kendi başına belli bir temele oturmadığından, ayakta durabilmek için ya dine ya da -kendisi de dine veya etraftaki iç karartıcı kanıtlar tarafından sürekli çürütülen basit bir klişeye bağımlı olan- normatif bir insan doğası kavramına ihtiyaç duyan bir yoldu bu.

Bu düşünürler hakkında yaptığım tasvir, doğası gereği onlara sempatiyle yaklaşmaktadır: Onları kahramanlaştırmaktadır. Ama aslında onlar bir bakıma zaten kahramandırlar. Onların ikonoklastik müdahaleleri olmasıydı, bugün düşündüğümüz şekilde düşünemeyecektik. Ancak önce onların karşıtlarına da sıcak bakmamız gerekmektedir. Onlara göre sadece kaba bir gerçek değil, aynı zamanda bir norm olarak dinin ve insan doğasının getirdiği sınırlamalar politika açısından boğucu bir bağ teşkil etmiyordu; daha çok düzgün bir politik yaşamın koşullarını oluşturuyordu. Doğanın normatif gücü insan doğasının kendisinin bir tür yasa, yani bir "doğa yasası" olduğu önermesinde gizliydi.

Bir doğa yasası bulunduğu anlayışı hem antik düşüncenin hem de ortaçağ skolastik düşüncesinin bir mirasıydı. Bu anlayışın ortaçağdaki en ünlü temsilcisi erken modern dönem Katolik skolastiklerin öncüsü olan ilahiyatçı Aquinalı Thomas'tı. Aquinas'a göre doğa yasası insanı nihai hedefi olan Tanrı'ya götüren dört yasadan biriydi. Doğa yasası nihai hedef dahil, insanın hedefleri çerçevesinde iyi insan eylemlerinin temel kurallarını belirleyen insan aklının ışığıydı. İnsanoğlu kendi kendini yöneten diğer iki kuralı, yani milletler kuralıyla commonwealthler kuralını da bu kurallara göre belirliyordu. Dolayısıyla insanın politik yaşamı-

nın bütünlüğünü sağlayan normatif temel doğa yasasıydı, ama teleolojisi onun ötesine geçiyordu. Kendi doğal kaynaklarımızla elden geldiğince doğa yasasının izinden giderek aslında Tanrı'ya geri giden yoldan gidiyorduk: Ama bu yol aynı zamanda Katolik Kilisesi'nin ayinlerine gitmekte ve oradan geçmekteydi.

Yalnızca iman aracılığıyla kurtuluşa dayanan Martin Luther'in Protestan teolojisi, doğa yasasını Katolik anlayışa bırakmaya yanaşmıyordu. Sadece rakiplere bırakılamayacak kadar güçlü bir kaynaktı bu. Philip Melanchthon'un çevresindeki bir grup yargıç ve ardından yeni kurulan reformcu üniversitelerde çalışan hem Lutherci hem Kalvinist birçok nüfuzlu avukat, doğa yasasının Protestan bir versiyonunu ürettiler. Kendi doğa yasası anlayışlarını geliştirmek için, çoğunun aldığı hümanist eğitimle uyumlu bir şekilde klasik anlatılara, Cicero'ya, antik Stoacılara ve bizzat Roma hukukuna baktılar. Bu anlayış doğal insan aklına yaptığı vurguyla ve onu bir "ışık" olarak değerlendirişiyle Katolik anlayışa benziyordu. Ama bu anlayışın işaret ettiği "iyi" tamamen harici bir iyi idi, yani ruhun içsel iyiliğinden çok barışçıl toplumsal etkileşimin iyiliğiydi. Bu anlamda daha politik bir doğa yasası anlayışı sunuyordu. Bu anlayış kuzey Avrupa'daki Protestan üniversitelerde geniş kabul gördü ve yeni yeni oluşmakta olan sivil bir elit bu devlet ethosuna ve yönetimine göre eğitildi.

İnsanların doğal haklara sahip olduğu anlayışı, doğa yasası tarafından yönetildiği anlayışının otomatik bir doğal sonucu değildi. Geç ortaçağa özgü bir gelişmeydi bu ve temel bağlamı da yoksulluk yemini eden Fransisken rahiplerin içinde bulundukları anormal durumdu. Yurttaşlık yasasına göre bu rahipler tükettikleri gıda ve diğer malzemelerin sahibi olmadıklarına göre, o zaman bunu yapma hakkını nereden alıyorlardı? Bir cevaba göre dünyanın verdiği nimetleri tüketme hakkı gibi doğal bir haktan alıyorlardı. Yaratılış Kitabı'nın da söylediği gibi Tanrı dünyayı ve

onun meyvelerini bütün insanlar için vermişti. Mülkiyet hukuku bu doğal duruma dayanıyordu, fakat bir birey muhtaç durumdaysa onu aşamıyordu. Erken modern Katolik skolastikler geliştirdikleri ayrıntılı *dominium* yani sahiplik teolojisi çerçevesinde bu kavramı da ele aldılar. Bu teolojide özgürlük kişinin kendi üzerinde bir tür *dominium*'u olarak görülüyordu ve doğası gereği insanlara ait olduğu savunuluyordu. Fakat onların doğal haklar dili çok katmanlıydı: Haklar doğal hukukun izin verdiği alanlar içinde hareket etme hakkı; ya da doğa yasasının buyurduğu iyiliklere, özellikle de kendi kendini koruma iyiliğine ulaşma hakkı olarak görülebiliyordu.

Protestan geleneğe gelince, bu gelenek doğal haklar dilini hemencecik benimsemedi. Protestan gelenek tek tek bireylerden çok insanlar arasındaki sosyal ilişkilere odaklanıyordu. Ancak burada da, Hugo Grotius 1625'te kaleme aldığı *De lure Belli ac Pacis* adlı eserinde esas olarak skolastik bir doğal haklar dili benimsiyor ve bunu Protestan bir çerçeveye oturtuyordu. Bu durumda doğal haklar, bireylerin kendi (özgürlükleri), kendi eşyaları (malları) ve kendilerine borçlu olunan şeyler (alacakları) üzerinde doğal olarak sahip oldukları ahlaki güçler oluyordu. Ancak bu güçlerin doğal olarak hukuksal olan -yani barışçıl toplumsal ilişkilere yol açan- sınırlar içinde kullanılması gerekiyordu. Grotius, Katolik gelenekten farklı olarak bu kavramı Cicerocu bir bağlamda ve daha geniş bir hümanist çerçevede, yani *utile* (yararlı ve kârlı) *honestum* (saygın, ahlaki açıdan doğru) dilinde tarif ediyordu. Doğal haklar temel olarak birey için *utile* idi, yani faydalıydı. Doğal hak ve onun buyurduğu toplumsallık kişiler arası *honestum* idi ve bireysel *utile* bu çerçevede aranmalıydı.

Katolik ve Protestan söylemler, doğal haklar fikrinin ortaya konduğu politik kullanımda da birbirinden farklılık gösteriyordu. Katolik söylemin geç ortaçağ teolojisinden miras devral-

dığı kavram üzerine bir dünyevi öncelik anlayışı inşa edilmişti: Doğal haklar temel olarak insanoğlunun "masumken", yani Cennet'ten kovulmadan önce sahip olduğu haklardı. O günden sonra, kendini koruma hakkı ve doğa yasasının iyilikleriyle yakından bağlantılı; vazgeçilmez kabul edilen bir iki diğer hak dışındaki haklar, insan hayatının iyiliği için yapılan insani düzenlemeler üzerinden kısıtlama ve değişikliklere uğradı. Bu değişiklik ve kısıtlama zamanı doğal hukuk değil milletler hukuku zamanıydı. Kısmen bir doğal hukuk kurumu olan commonwealth işte bu zaman içinde yaratıldı. Fakat neredeyse hiçbir Katolik skolastik Aristotelesçi kökenlerine bağlı kalarak, commonwealth'i asla tamamen gönüllü bir kurum olarak görmeye yanaşmadı. Katolik skolastikler her zaman insanoğlunun doğal eğilimi gereği aile veya benzeri grupların yanında şehirlerde bir araya geldiğine ve böylece politik topluluklar oluşturduğuna inandılar. Dolayısıyla commonwealthler zamanı olmayan bir milletler hukuku zamanına çok fazla yer yoktu ve doğal hakların devrine veya teslim edilmesine dayalı güçlü bir ahdi anlatıya ihtiyaç duymuyorlardı.

Protestan gelenekte ise aksine, bireylerin doğal olarak kendi yararlarına olan şeylerin peşinden gitme haklarını kullandığı bir doğa "durumu" veya "koşulu" kavramıyla karşılaşmaktayız. Bu durum doğal hukukla yönetilmekte olup, bunun altında her türlü sözleşme veya "anlaşma" yapılabilir, yani doğal haklar devredilebilirdi. O yüzden skolastiklerin milletler hukuku olarak gördüğü şeyin büyük bir kısmı doğal hukukun ya da doğal hukuk olarak anlaşılan milletler hukukunun içinde de vardı. Fakat bireylerin bu öyküde gördüğü şey, bu durumda peşinden koştukları yararların güvence altında olmamasıdır. Doğal *honestum* -doğa yasası tarafından yönetilen insanlar arasındaki doğal toplumsal ilişkiler- yeterli değildir: Kilit önemdeki kontrol doğa yasasında olsa da, doğal durumu bozabilecek muhtemel suistimallere karşı

"sözleşmelerinizi saklayın". Dolayısıyla sözleşmelerin en büyüğü ve en önemlisi yapılır: O da özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçtikleri ama mülkiyetlerini daha garanti altına aldıkları bir commonwealth, bir yurttaş devleti yaratmaktır.

Anlaşma budur ve muhtemelen de şu ana kadar karşımıza çıkan bütün "kökenler" öykülerinin en çok yüceltileni ve en kötü şöhretlisi odur. Siyasal otorite bir temele, kendi dışında bir kaynağa dayanır; ama bu kaynak Tanrı, doğa veya doğa yasası değil, sözleşmeye imza atan bireyin iradesidir. Bu devletin kökenleri anlatısını embriyon hâlinde Grotius'ta ve ondan sonra da Hobbes'da, Alman doğa hukuku felsefecisi Samuel Pufendorf'ta ve Locke'ta buluruz. Yansımalarının bütün bir 18. yüzyıla yayıldığını görürüz. Hobbes doğal hukuk ve doğal haklar argümanlarını kendi Epikürcü devlet dışındaki insan hayatı resmiyle birleştirerek farklı bir anlatı geliştirmiştir. Herkesin herkesle boğuştuğu bir savaşta insanların kendi çıkarlarının peşinden koşması doğal bir haktır. Burada toplumsal ilişkilerle uyum gibi Grotiusçu bir parantez yoktur, çünkü toplumsal ilişki yoktur: Doğa yasası bilinci kontrol etse de dışa dönük davranışı kontrol etmez. Daha çok bireyler tam da egemeni ve dolayısıyla devleti yarattıkları sırada doğa yasasının toplumsal ilişkilerini de yaratır. Çağdaşları Hobbesçu krizin tamamını sorunlu buluyorlardı.

Bu ilk sözleşme öyküsünün başarısı kısmen düş gücüne hitap etmesinden kaynaklanırken, aynı zamanda iç savaşla altüst olan bütün bir döneme damgasını vuran siyasi zorlama ve onun getirdiği sınırlamalar sorununa çok güçlü bir çözüm getirmekteydi. Bireyler egemene itaat etmekle yükümlüydü, çünkü gönüllü olarak bir taahhütte bulunmuşlardı. Fakat bu yükümlülük ilk anlaşmanın şartlarıyla sınırlıydı: Şartlar şu veya bu şekilde ihlal edildiği takdirde yükümlülük sona eriyordu. Bu anlatı ikna edici olmakla birlikte, aynı ölçüde güçlü itirazlara da açıktı: Örneğin

böyle bir doğa durumu yoktu. Ayrıca bir hükümet kurmak için böyle özgür bir karar da yoktu. Filmer'ın "Hükümetin Kökeni" tarihsel olarak aslında çok daha olanaklı görünüyordu. Diğerleri gibi Locke'un buna kısmi cevabı da Amerika'ya işaret etmek oldu. Locke hem doğa durumunu göstermek hem de tamamen aileye dayalı görünen ilkel grupların aslında ilk gelişim evresinde politik olduğunu kanıtlamak için Amerika örneğini gösterdi. Locke Amerika'yı başka bir şekilde de doğa durumu olarak görüyordu: Tanrı'nın insana Yaratılış anında lütfettiği geniş çaplı bir "ortaklık" bağının ve dolayısıyla toprakta yaygın bir mülkiyetin yokluğunda.[23] Bu durumda bu büyük ortak noktalar hâlâ açıktı. Aşağıdaki son kısımda Avrupa yayılması deneyiminin -fetihlerin, sömürgeleştirme girişimleri ve ticaretin- erken modern Avrupa'daki politik düşünceyi nasıl şekillendirdiği üzerinde daha ayrıntılı olarak duracağız.

İMPARATORLUK, SAVAŞ VE ULUSLARARASI ÜÇ DÜZEN

Bu kısımda yine erken modern söylemle gergin bir uyum içinde olan modern sözlükle karşılaşıyoruz. "Empire" (İmparatorluk) hem politik bir toplum içinde komuta etme gücü hem de o gücün o politik toplum dışındaki toprak uzantısı anlamına gelen Latince *imperium*'un İngilizcesidir. Birinci şeklin hayli yaygın olduğunu daha önce gördük. Nitekim VIII. Henry'in İngiltere'deki ruhani davaların Kral'ın yargı yetkisi altında olduğunu ilan eden ve "Bu İngiltere ülkesi bir imparatorluktur" diyen 1533 tarihli ünlü deklarasyonu bu çerçeveye girmektedir. Kral bunun-

23. Locke, *The Second Treatise*, böl. VIII, "Of the Beginning of Political Societies"; böl. V, "Of Property".

la, kendi krallığında egemenliğin sadece kendisine ait olduğunu söylüyordu. Ancak erken modern Avrupa, bizzat Roma İmparatorluğu'nun varisi olan (ya da öyle olduğunu iddia eden) Kutsal Roma İmparatorluğu adı verilen politik toplumun varlığı üzerinden aynı zamanda terimin ikinci anlamını da miras devralmıştı. Fakat burada bile iki anlam birbirinden tamamen kopuk değildi. Çünkü ortaçağ imparatorluğu ideolojisine göre başka hiçbir politik toplum imparatorluk değildi: İmparatorluk *oydu*, yani bütün Hristiyanlık alemindeki tek *imperium* kendisiydi. İmparatorluk hem yayılma hem de hükmetme demekti, yani bir tür bildiğimiz "dominyon" anlamına geliyordu. "Uluslararası" bağlama gelindiğinde, söz konusu terimin erken modern dönemde eşdeğer bir karşılığı yoktu. Bizim bildiğimiz dünyayı, yani birbirleriyle (en azından ideolojik olarak) tabiyet ilişkisi olmayan egemen ulus devletleri ifade ediyordu. Ama daha önce gördüğümüz gibi egemen devlet, ele aldığımız dönemin sonlarına ait bir olguydu ve buna en yakın terim de Latincesi *gentes* olan ve daha çok "halklar" anlamına gelen "uluslar" idi. Ancak bu kavram söz konusu halkların bir commonwealth oluşturup oluşturmadığı hakkında bir fikir vermiyordu. Uygun bir terminoloji bulmanın bütün güçlüğüne rağmen, politik toplumların hem politik olmayan bir "dışarıdan" olarak görünenlerle hem de diğer politik toplumlarla ilişkisi erken modern dönemde politik toplumların kendileri hakkındaki tartışmalarının giderek artan bir şekilde kritik bir parçasını oluşturmaktaydı.

İspanya Kralı I. Charles'ın 1519'da V. Karl olarak Kutsal Roma İmparatoru seçilmesi bu çevredeki İspanyol yazarlar için çarpıcı bir andı. Çoğu hümanist olan bu araştırmacılar dünyaya barış ve uygarlık getiren yeni, neo-klasik bir imparatorluk ideolojisi geliştirmek için ortaçağın ve Cermen İmparatorluğu'nun ötesinde antik Roma'ya bakıyorlardı. "Dünya"nın artık sadece

eski Roma İmparatorluğu'nun sınırlarından ibaret olmadığını ve dış sınırların da Hindistan ve Çin'den oluşmadığını görmek onlar için kritik bir andı. Portekizlilerle İspanyolların önceki yüzyılda yaptıkları "keşifler" imparatorluğun potansiyel olarak gerçekten küresel boyutlara ulaşabileceği anlamına geliyordu. 1493 tarihli Papalık Fermanı ve ardından gelen Tordesillas Antlaşması doğudaki toprakları Portekiz'e, batıdaki toprakları İspanya krallarına verse de, erken 16. Yüzyılın İspanyol yazarları "bütün dünyanın efendisinin Charles olduğunu düşünüyorlardı. Aslında papalığın Hristiyan inancını yayma girişimi meşruiyet söyleminin önemli bir parçasıydı. Portekiz üzerindeki İspanyol egemenliği dönemi (1580-1640) böylesi bir "evrensel monarşi"yi daha gerçekçi (ve rakipleri için bir tehdit) yapıyordu. İtalyan Tommaso Campanella'nın tahminen 1600-1'de kaleme aldığı *Monarchia di Spagna*'sı bu vizyonun belki de en güçlü ifade edilmiş biçimiydi. Fakat bu İspanyol hümanist imparatorluk söyleminin bütünüyle övgüden ibaret, hatta mesiyanik bir söylem olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Antonio de Guevara V. Karl'ın danışmanıydı. 1529'da kaleme aldığı ve 1557'de *A Diall of Princes* adıyla İngilizceye çevrilen *Libro aureo di Marco Aurelio*, filozof Roma İmparatoru Marcus Aurelius'un ağzından yazılmış bir dizi hayali mektup üzerinden, her iki anlamda imparatorluk üzerine hayli sofistike ama her zaman rahatlatıcı olmayan bir tefekkürde bulunuyordu. "El villano del Danubio" adlı, Tuna kıyılarında yaşayan bir köylünün öyküsü anlatılıyordu bu mektuplarda. Köylü adeta Roma Senatosu'na gelerek Romalı yöneticilerin ülkesinde yaptığı adaletsizlikten şikayet eden Amerikalı bir Kızılderili'yi andırıyordu.

Ancak evrensel monarşi anlamındaki imparatorluk Salamanca Üniversitesi'nin ilahiyatçılarıyla İberya Yarımadası'ndaki diğer ilahiyatçıların eleştiri oklarına hedef oluyordu. Bunlar daha önce farklı bağlamlarda karşılaştığımız hukuk teolojilerini bu ih-

timali ortadan kaldırmak için kullanıyorlardı. Francisco de Vitoria'nın 1539'da kaleme aldığı *On the American Indians* (Amerikalı Kılızderililer Üstüne) başlıklı dersler bu duruşu anlatmaktadır.[24] Vitoria burada bu tür egemenliklerin meşru olabilmesi için ya doğal, ya insani ya da ilahi hukuka dayanması gerektiğini savunuyordu. Doğal ya da ilahi hukuka dayanamazdı. Çünkü, daha önce gördüğümüz gibi, dünyevi egemenlik tamamen bir araya gelerek bir commonwealth oluşturan insanlardan kaynaklanmaktadır. Fakat gücünü bu şekilde tek bir hükümdara devreden evrensel bir commonwealth geçmişte de olmadı, bugün de yoktur. Bu durumda imparator "bütün dünyanın efendisi" değildi. Bir o kadar önemlisi, Papa da değildi. Daha önce gördüğümüz gibi, papanın dünyevi konular üzerinde doğrudan değil dolaylı bir gücü vardı. Dolayısıyla dünyanın hâkimiyetini ne İspanya'ya verebilirdi ne de Portekiz'e, çünkü verdiği şey kendisinin değildi. Vitoria ayrıca İspanyollar gelmeden önce Amerikalı Kızılderililerin halkları üzerinde gerçek bir otorite kurduklarını ve mülklerinin gerçek sahipleri olduklarını söylüyordu. Bunların ikisi de milletler hukukunun kurumları olduğundan, milletler hukukuna göre adil bir savaş nedeni olmadan buraları fethedip onları mülksüzleştirmek meşru değildi.

Görüldüğü üzere bu skolastik doğa yasası söylemi imparatorluğa eleştirel bakıyordu. Ama bu iki ucu keskin bir kılıç gibiydi, zira Vitoria daha sonra adil savaşların bir listesini çıkarıyordu. Listedeki maddelerden biri seyahat etme, başka topraklara yerleşme, sahipsiz veya sahipleri tarafından terk edilmiş olan bu topraklardan faydalı şeyler -örneğin inciler veya altın- elde etme haklarını da içeren *ius communicandi*'nin yani "iletişim hakkı"nın

24. Francisco de Vitoria, "On the American Indians", A. Pagden ve J. Lawrance, ed., *Vitoria. Political Writings* (Cambridge, 1992), 252-258.

çiğnenmesiydi.[25] İspanyol meslektaşlarının çoğunun bu hakka karşı çıkmasına rağmen, temel maddeler benimseniyor ve Protestan doğa hukuku geleneği çerçevesinde milletler hukukunun bir parçası olarak kabul ediliyordu. Grotius, *De Iure Belli ac Pacis* adlı eserinde *ius communicandi*'ye bir de gemilerin istedikleri yerde seyredebilme, avlanma ve ticaret yapma hakkı anlamına gelen açık deniz özgürlüğü argümanını ekliyordu.[26] Ayrıca başka bir commonwealth içinde kalan boş toprakları sahiplenme ihtimaline de açıktı Grotius. Buna göre başka bir yerden gelen yerleşimcilerin yerli sakinlerin yasalarına tabi olmak kaydıyla boş topraklara yerleşmesi meşruydu. Daha sonra Locke ve başka birçok isim de bu teze sıcak bakacaktı. Yerli halkın gerçek bir commonwealth'i yoksa, o durumda bu teze karşı çıkmayı gerektiren bir şey de yok demekti.

Bu erken modern politik düşünce incelemesine savaşın, yani Fransa Krallığı'nın geleceğini belirleyen din savaşlarının ortasında başlamıştık. Şimdi yani son kısımda yine savaşla karşı karşıyayız. Ancak bu kez savaşın sebebi, Avrupa'daki politik toplumların kendi topraklarının dışındaki topraklar ve denizler üzerinde hâkimiyet kurma mücadelesiydi. "Adil savaş" geleneğinin tarihi ortaçağ teolojisine yani Aziz Augustinus'a kadar gerilere gidiyordu. Bu gelenek erken modern dönemde gerek Katolik gerekse Protestan doğal hukuk biliminde milletler hukukunun temel bir unsuru olarak yeniden işlendi. Bu düşünce biçiminin temel önermesi şuydu: Hukuki bir otoritenin yokluğunda hak ihlalini (*iniuria*) önlemenin yolu adil savaştır. Bu anlamda savaşın meşruiyeti her zaman egemenliğin "peşinden gidiyordu". Fakat bunun yol açtığı sonuçlar konusunda farklı görüşler vardı.

25. Vitoria, "On the American Indians", 278-284.
26. Grotius, *The Law [The Rights] of War and Peace*, II. Kitap. Böl. 2 ve 3.

Genel olarak savaşın ya defansif bir eylem yani gayrimeşru bir saldırganlık eylemine karşı bir öz savunma eylemi olduğu, ya da ofansif yani bu tür bir saldırganlığı cezalandırma veya intikamını alma eylemi olduğu kabul ediliyordu. Katolik gelenekteki yazarlar net bir şekilde, sadece kamusal kişiliklerin yani commonwealth hükümdarlarının veya onların atadığı yargıçların böyle bir cezalandırma eylemine girişebileceğini düşünüyorlardı. Dolayısıyla ofansif savaş commonwealth'in hükümdarına ait bir haktı (çünkü alttaki yargıçların da bir üstü vardı). Bunun hükümdarın kendi işine kendisinin karar vermesi anlamına geldiğini biliyorlardı. Ancak bahsedilen durum bazı sıkıntıları da beraberinde getiriyordu: öncelikle böyle bir şeyin herhangi bir özel kişi için mümkün olmadığını söyleyen aynı teorinin bir parçasıydı. Dahası, o kişinin neredeyse kaçınılmaz biçimde taraflı olması adaletin gerçekleşmesini engelleyecekti. Ancak commonwealth'le ilgili hak ihlalleri için daha iyi bir düzenlemenin bulunmadığını söylüyorlardı.

Hugo Grotius ise aksine özel savaşa, doğal hukuka göre her zaman meşru kabul edilen öz savunmadan daha geniş bir alan açıyordu. Özel kişilere, commonwealth dışındaki belli koşullarda karşı tarafı cezalandırma ve dolayısıyla ofansif savaşa girme hakkı tanıyordu. John Locke da bilinçli bir şekilde "Çok Tuhaf Bireysel Hak Öğreti"sinde doğa durumunda bu tutumu benimsiyor ve cezalandırma hakkını kabul ediyordu.[27] Dolayısıyla devletin içiyle dışı arasındaki sınırı bu hak belirliyordu. Burada "dış" ile hem Locke'un (ama Grotius'un değil) doğa durumu dediği öncesi hem de sonrası kastediliyordu. Bu durum potansiyel olarak, dışarıdaki tüccar ve yerleşimcilerin -hem bireylerin hem şirketlerin-

27. Grotius, *The Law [The Rights] of War and Peace*, I. Kitap, böl. 3; II. Kitap, böl. 20, 3.1-2; Locke, İkinci İnceleme, böl. 2, 272.

güç kullanması dâhil çok geniş bir eylem yelpazesine meşruiyet kazandırabilirdi. Aynı zamanda egemene içeride bir uluslararası savaş çıkarma hakkı da veriyordu. Fakat Protestan doğal hukuk geleneğinde bütün yazarlar aynı fikirde değildi. Daha önce VI. ve I. James'in mutlak egemeliğini savunduğunu gördüğümüz Roma hukuku profesörü Alberico Gentili, 1598'de kaleme aldığı *De Iure Belli* (Savaş Hukuku) adlı eserinde savaşı "kamunun silahlarıyla yürütülen resmî mücadele" olarak tanımlıyordu. Gentili'nin getirdiği yenilik, savaşı bir adalet eylemi olarak değil, kamusal aktörler olarak egemen devletlerin aralarındaki anlaşmazlıkları çözmek için başvurduğu resmî ve legal bir yöntem olarak görmesiydi. Geleneksel "adil savaş" söylemini bir kenara bırakan Gentili, savaşın bir ön alma eylemi olabileceğini varsayıyor, yani savaş için mutlaka bir hak ihlali gerekmediğini söylüyor ve savaşın aynı anda her iki taraf için de adil olabileceğini savunuyordu: Bu durum her iki tarafın da haklı olduğu anlamına gelmekten çok, insanlık durumunun karanlığında dalgalanan doğal hukuk ışığının insanlara mutlak adalet konusunda kesin bir yargıda bulunma olanağı vermediği anlamına geliyordu.[28] Ancak Thomas Hobbes'a göre bütün savaşlar tanımı gereği adildi, çünkü savaşlar doğal durumda yapılırdı -ya da daha önce gördüğümüz gibi savaş doğal *durumdu*- ve bu durumda bütün insanların her şeyi yapma hakkı vardı. Ama sadece bütün insanlar değildi: Hobbes'un doğrudan bireylerle benzerlik kurduğu bütün devletler de sahipti bu hakka. Böylece uluslararası alan, teorik bir ifadeyle, bireyler arasındaki doğal durumla benzeşiyordu. *Yurttaş Üstüne*'deki ithaf mektubunda geçen bireysel doğal durumun "kurtlar"ının yerini, "gladyatörler" gibi birbiriyle karşı karşıya gelen Leviathan'daki

28. Alberico Gentili, *De iure belli* (2 cilt, Oxford, 1933), Cilt II (Çeviri), I. Kitap, böl. 2, 6, 14.

egemenler alıyordu.[29] Benzetme çatışmanın kabul edildiği uluslararası bir arenaya ve bu durumda yönetilebilir bir olguya işaret etmektedir.

Gentili ve Hobbes teorilerini hukuksal terimlerle ifade etseler de, her ikisi de adil savaş geleneğine Grotius ve Locke'tan çok daha şiddetli bir şekilde karşı çıkıyordu. Bu da onları bazı açılardan "devlet aklı" deyiminde eşzamanlı bir şekilde yer bulan savaş ve yayılma anlayışına yaklaştırmaktadır. Bu dil Machiavelli'den sonra yine burada, bu kez "uluslararası" boyutuyla gelişti. Machiavelli'nin *Hükümdar*'ındaki devlet analizinde savaş merkezi bir yer tutuyordu: Siyaset alanı hem zamansal hem de mekânsal bir şeydi. Ve savaş da bu çerçevede gerekli ve belirleyici bir müdahaleydi. *Söylevler*'de de buna benzer bir durum söz konusuydu, ama burada savaş başka bir terimle yan yana geliyordu: *Grandezza* yani "büyüklük".

Machiavelli'nin cumhuriyete duyduğu hayranlık kısmen bunların yayılmacı dinamizminden, özgür yurttaşlardan oluşan bir topluluğa mekânı fethetme gücü verip buna zorlayan ve dolayısıyla büyüklük hedefine ulaşmasını sağlayan kolektif erdemden kaynaklanıyordu.[30] Yurttaki özgürlük dışarıdaki imparatorlukla, dışarıdaki imparatorluk evdeki özgürlükle besleniyordu. Cumhuriyetçi bir anayasayla zorunlu bir bağlantıdan yoksun olan devletlerin büyüklüğü ve bunu başarma yolları derin analizlere konu olmuştur. Bu yeni büyük "devlet aklı" daha önce hiç politik söylemin önemli bir parçası olmamış olan para, insan gücü, silah, tahkimatlar ve sömürge stratejisi gibi şeyleri kapsıyordu. Yurttaş erdemi, özellikle de iyi savaşabilmek için gerekli

29. Thomas Hobbes, *On the Citizen*, ed. ve çev. R. Tuck ve M. Silverthorne (Cambridge, 1998), böl. XIV.4; *Leviathan*, Kısım I, böl. 13.
30. Machiavelli, *The Prince*, böl. XIV; *Discourses*, Book II, böl. 1-5.

olan şehitlik değeri tamamen unutulmamıştı.[31] Ancak bu söylem bir boyutuyla yayılmacı ve hatta emperyal bir nitelik taşımasına rağmen, diğer bir boyutuyla tutucuydu. Devleti öncelikle hem iç hem de dış ilişkileriyle korunması gereken bir şey olarak görmesi, embriyonik şekliyle, bir uluslararası denge veya "güç dengesi" kavramının gelişmesine yol açmıştır. Devletler kaçınılmaz olarak savaşa girerlerdi, fakat hepsi de mekân için rekabet eden devletlerin çokluğunun yarattığı dinamik, sadece birinin ezici bir üstünlükle yayılmasının önüne geçerdi.

Devletlerin dışındaki ve aralarındaki bu alanda, daha önceki tartışmalarımızda önemli bir yer tutan commonwealth dilini büyük ölçüde geride bırakmış gibiyiz. Ama durum tam olarak böyle değildi. Örneğin Francisco de Vitoria *Yurttaşlık Gücü* (1528) başlıklı eski bir söylevinde, milletler hukukunun yaratıcısı olarak "dünyanın bütününün" bir anlamda bir commonwealth oluşturduğunu söylüyordu.[32] Statüleri ne olursa olsun bütün yurttaşların eşit olduğu antik Stoacı "dünya şehri" yani *cosmopolis* felsefesi hayali bir güç oluşturmaya devam etti, tıpkı ilk müşterekler ve insanoğlunun bölünmelerle bozulması mümkün olmayan doğal birliği fikri gibi. Erken modern doğa yasasıyla milletler yasasında işte bu fikirler vardı. Ancak Avrupa yayılmacılığı çağında bir "insan ırkı toplumu" söylemi, diğer devletlerin Avrupalılar karşısındaki haklarına işaret etmekten çok Avrupa'nın diğer devletlere karşı giriştiği seferleri meşrulaştırmaya hizmet etmişti. Bu iletişim içinde Avrupalı olmayan halkların seslerinin duyulabilmesi uzun bir zaman alacaktı. Ancak bu incelemenin amacı erken modern Avrupa'daki siyasi söylemin karmaşık, hayali ve dinamik

31. Bkz. örn. Francis Bacon, "Of the True Greatness of Kingdoms and Estates", *Francis Bacon. The Essays* (Harmondsworth, 1985).

32. Francisco de Vitoria, "On Civil Power", *Vitoria. Political Writings*, 40.

dokusunun çağdaş politik dünyanın şekillenmesinde hayati bir rol oynadığını ve geleceğin siyasi düşüncesine zengin bir miras bıraktığını göstermektir.

KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER

Armitage, David. *The Ideological Origins of the British Empire* (Cambridge, 2000).

Brett, Annabel S. *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law* (Princeton, 2011).

Burns, James H. ile birlikte M. A. Goldie, ed. *The Cambridge History of Political Thought 1450 1700* (Cambridge, 1992).

Hankins, James. ed. *Renaissance Civic Humanism* (Cambridge, 2004).

Höpfl, Harro. *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630* (Cambridge, 2008).

Kusukawa, Sachiko. *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon* (Cambridge, 1995).

Oakley, Francis. *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300 1870* (Oxford, 2003).

Pagden, Anthony R. D., ed. *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe* (Cambridge, 1985)

Peck, Linda L., ed. *The Mental World of the Jacobean Court* (Cambridge, 1991).

Schochet, Gordon J. *The Authoritarian Family and Political Attitudes in Seventeenth-Century England: ThPatriarchalism and Political Thought*, 2. Baskı (New Brunswick–Londra, 1988).

Simmons, A. John. *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent and the Limits of Society* (Princeton, 1995)

Skinner, Quentin R.D. *The Foundations of Modern Political Thought* (2 cilt, Cambridge, 1978).

Skinner, Quentin R.D. *Visions of Politics* (3 cilt, Cambridge, 2002).

Sommerville, Johann P. *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context* (Londra, 1992).

Tuck, Richard. *Philosophy and Government* (Cambridge, 1992).

Tuck, Richard. *The Rights of War and Peace* (Oxford, 1999).

3. BÖLÜM*

BİLİMSEL DEVRİM

KATHLEEN CROWTHER**

* Bu bölümün müsveddesini okuyarak çok değerli önerilerde bulunan, düzeltmeler yapan ve referans kaynakları öneren Peter Barker'a minnettarım. Ayrıca bu makalede ele alınan konular üzerine yaptığımız birçok teşvik edici sohbet için Ashley Nicole McCray'e ve Royline Williams-Fontenelle'ye teşekkür etmek isterim.

** 2001 yılında John Hopkins Üniversitesi'nde Bilim, Tıp ve Teknoloji Tarihi alanında doktora yaptı. 2001 ile 2002 yılları arasında Sqarthmore Koleji'nde Tarih Kürsüsü'nde ders verdi. 2002'den beri Oklahoma Üniversitesi Tarih Bilimleri Fakültesi'nde görev yapmakta olup, bilim ve tıp tarihi dersleri vermektedir. 16. Yüzyıl Cemiyeti'nin Reformasyon araştırmaları alanında yeni kitaplar için verdiği Gerald Strauss ödülüne değer görülen *Adam and Eve in the Protestant Reformation* (Cambridge, 2010) adlı eserin yazarıdır. Ayrıca erken modern bilim ve Reformasyon üzerine araştırma makaleleri ve kitap bölümleri kaleme almıştır. Hâlen Johannes de Sacrobosco'nun 13. yüzyılla 17. yüzyıllar arasında Avrupa'da en fazla okunan astronomi ders kitabı olan *Sphere*'i üzerine bir monogrâfi üzerinde üzerinde çalışmaktadır.

GİRİŞ

1500'de eğitimli Avrupalıların çoğu evrenin merkezinin dünya olduğuna; güneş, ay, gezegenler ve yıldızların tek biçimli ve dairesel bir hareketle onun etrafında döndüğüne; ağır cisimlerin toprak elementinden yapıldığı ve toprak elementinin doğal yerinin kozmosun merkezi olduğu için düştüğüne inanıyordu. 1800'de, eğitimli Avrupalıların çoğu gezegen sisteminin merkezinin güneş olduğuna; dünya ve öteki gezegenlerin eliptik bir yörünge içinde güneşin etrafında döndüğüne ve ağır cisimlerin yerçekimi ilkesine göre hareket ettikleri için düştüğüne inanıyordu. Burada doğal dünya ve onu ele alış yöntemleri üzerindeki yeni düşünce biçimlerini şekillendiren bazı önemli bireylerle toplumsal ve kültürel güçler üzerinde duracağım.

1940'lı yıllarda, Fransız tarihçi ve filozof Alexandre Koyré bu dönemi ve doğal dünyaya bakışta meydana gelen çarpıcı değişimleri adlandırmak için "Bilimsel Devrim" terimini ortaya attı. Bilimsel Devrim kavramı o tarihten itibaren bilim tarihinin ayrılmaz bir parçası hâline geldi. Fakat terim ortaya atıldığı 20. yüzyılın ortalarından beri aynı zamanda ciddi tartışmalara konu olmaktadır.[1] Dolayısıyla, 16. ve 17. yüzyıllarda meydana gelen düşünsel değişimleri ele almadan önce, Bilimsel Devrim kavramının tarihi ve onun bilim tarihinin gelişimindeki yeri üzerinde duracağım.

---

1. H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry* (Chicago, 1994).

Bilim tarihi ilk kez 20. yüzyılın ortalarında ayrı bir akademik kategori olarak gelişmeye başladı. Bu dönemde kavram tarihten çok bilimle özdeşleştiriliyordu. Hatta birçok erken bilim tarihçisi bilim eğitimi almıştı. İlk gelişim döneminde, bilim tarihinin *raison d'être*'inin (varlık sebebi) merkezî bir parçası, bilimin çağdaş toplumdaki en güçlü kuvvetlerden biri olduğu inancıydı. İkinci Dünya Savaşı sırasında atom bombasının ve penisilinin gelişimi ile bilimsel ve teknolojik değişimin giderek artan hızına tanıklık eden araştırmacılar, bilimsel okuma-yazması olan bir toplum, bilimsel araştırmayı destekleyecek ve ona değer verecek bir toplum yaratmada kendilerinin de oynayacak hayati bir rolleri olduğuna ikna olmuşlardı. Bilim tarihçileri, bilimsel çalışmaların büyük bir bölümünün bilim adamı olmayan eğitimli kesimler tarafından bile anlaşılmadığı bir dünyada bilim adamlarının çalışmalarına verilen değeri arttırmaya çalışıyorlardı. Ayrıca modern Batı toplumunun belirleyici özelliklerinden birinin dünyaya "bilimsel" yaklaşmak olduğunu düşünüyorlardı. Dolayısıyla burada cevaplandırılması gereken en önemli sorulardan biri, modern bilimin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı, bunun yanında modern zihniyetin ne zaman doğup onunla birlikte gelişmeye başladığıydı. Görünüşe göre cevap kabaca 1500 ile 1800 yılları arasındaydı. Doğal dünya araştırması ve anlayışı bu dönemde belirgin biçimde modern bir karakter kazanmaya başladı: Güneş merkezli bir evren, matematiksel ve deneysel metodoloji ile yazılı otoriteden çok doğanın doğrudan gözlemine güvenmek.

İlk bilim tarihçileri kuşağı 16. ve 17. yüzyıl biliminin sadece modern bilime en çok benzeyen boyutlarına ilgi gösteriyorlardı. Nitekim bunun tarih yazma yöntemleri üzerinde de etkisi oldu. Tarihçiler Copernicus, Galileo ve Newton gibi büyük adamların "yanlış" giden işlerini görmezden gelerek sadece "doğru" giden işlerine odaklandılar. Burada "doğru" ile modern standartlara göre

geçerli ve hatasız olanı kastediyorum. Bu tarihçiler Copernicus ve Galileo'nun hâlâ gezegenlerin katı ve şeffaf küreler içinde bulunduğuna inandıkları, Galileo'nun gelgitlerin sebebinin dünyanın hareketi olduğuna inandığı ve Newton'ın fiilen simyayla uğraştığı gerçeklerini gizliyorlardı. 16. ve 17. yüzyıl biliminin sadece doğrudan modern bilime yol açmış gibi görünen taraflarına odaklanıyor, bu bağlamın dışında kalan ve bu görüntüyü bozan unsurları yok sayıyorlardı. Dahası, bu 20. yüzyıl ortalarının tarihçileri yeni ve "hatasız" Bilimsel Devrim kahramanları fikrine karşı çıkan herkesi irrasyonellikle suçluyorlardı. Çünkü güneş merkezciliğin, deneysel yöntemin ve matematiksel analizin fazlasıyla rasyonel olduğunu düşünüyor, kendilerine itiraz eden tarihsel figürlerin dinî dogma veya geleneğe inatla tutunmak gibi irrasyonel dürtülerle hareket ettiğini savunuyorlardı.

Bilim tarihi ve felsefesi üzerine en çok okunan kitap, Thomas Kuhn'un 20. yüzyılın ortalarında kaleme aldığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* idi.[2] Kuhn'un temel iddiası şuydu: Bilim birikimsiz değişim aracılığıyla ilerler, çünkü bilimsel bir "paradigma" kenara atılırken onun yerine başka bir paradigma alır. Bütün araştırmacıların üzerinde fikir birliği ettiği belli bir bilimsel alana özgü teori ve metodolojiler kümelenmesi bilimsel bir paradigmadır. Bir paradigmadan başka bir paradigmaya geçiş süreci sadece daha yeni ve daha iyi veri birikimine değil, aynı zamanda eski verileri yeni bir gözle görmeyi sağlayan kavramsal bir değişime yol açar. Örneğin bir elmanın düşüşünü bir Aristotelesçi de Newtoncu da gözlemleyebilir. Fakat Aristotelesçi bunu toprağa ait bir cismin evrenin merkezindeki doğal yerine ulaşması olarak görürken, Newtoncu yerçekimi gücüyle hareket eden bir

2. Birinci baskı 1962, gözden geçirilmiş baskılar 1970 ve 1996. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3. Baskı (Chicago, 1996).

cisim görür. Kuhn'un eski bilimsel paradigmalara yaklaşımı çağdaş bilim tarihçilerininkinden farklıydı, çünkü o modası geçmiş teorilerin de rasyonel olabileceğini, bunların gözleme ve deneysel kanıtlara dayandığını varsayıyordu. Kuhn'un bilim tarihi üzerinde önemli ama karmaşık bir etkisi oldu. Daha sonraki tarihçiler "başarısız" teoriler üzerine yapılan araştırmaların gerekçesini anlatırken onun eserinden yararlandılar. Ayrıca Kuhn'un bilim adamı topluluklarının belli paradigmalar etrafında bir araya gelme biçimlerine yaptığı vurgu bilim sosyolojisi açısından önemli bir kaynaktı. Ancak biraz da paradoksal olarak, Kuhn'un "bilimsel devrimler" anlatısı 16. ve 17. yüzyılların kozmolojisindeki değişiklikleri yeterince açıklamamaktadır. Diğer bir deyişle, Bilimsel Devrim Kuhncu bilimsel devrim şablonuna uymamaktadır.[3]

Bilim tarihçileri en azından 1980'lerden beri bilim adamlarından çok tarihçiler arasından çıkmaktadır. Nükleer yok oluş ve küresel iklim değişikliğinin yıkıcı etkileriyle karşılaşmak gibi Soğuk Savaş korkularının yaşandığı bir ortamda olgunlaşmaya başlayan bu yeni topluluk, bilim ve teknolojiye kendilerinden öncekilerden çok daha eleştirel bakmakta olup bilimi rasyonellik, ilerleme ve demokrasi gibi şeylerle çok daha az özdeşleştirme eğilimindedir. Bunlar bilimi tıpkı sanat, edebiyat ve müzik gibi ama onlardan farklı olarak, içinde bilimsel fikirlerin geliştiği kültürel bir ürün olarak görmektedir. Başarısız olan deneylere ve "yanlış" fikirlere daha fazla ilgi göstermekte, dinî dogmayla ve düşünsel tembellikle eli kolu bağlanan "doğru" fikirlerin karşıtlarını daha az yok sayma eğilimi göstermektedir.

Kültürel bağlam önem kazandıkça, bilim tarihçileri dinin Bilimsel Devrim'deki rolünü yeniden değerlendirdiler. Eski

3. P. Barker ve B. R. Goldstein, "The Role of Comets in the Copernican revolution", *Studies in History and Philosophy of Science*, 19 (1988), 299-319.

yaklaşım dini (özellikle de Katolikliği) en iyi ihtimalle bilimsel gelişmeyle bağıntısız, en kötü ihtimalle onun önünde engel olarak görüyordu.[4] Yeni yaklaşımsa Katolik ve Protestan Kiliselerin doğa araştırmalarını teşvik etmek için çok çaba sarf ettiğini savunmaktadır. Erken modern doğa felsefecilerinin neredeyse tamamı yaptıkları işi dinî bir faaliyet olarak görüyordu, çünkü bu iş Tanrı'nın yarattığı eserleri inceleyerek onların üzerinde düşünmeyi de içermekteydi. Galileo'nun yargılanması ilahiyatçılarla bilim adamları arasındaki ilişkilerin temsili bir örneği olmaktan çıkmış, artık açıklanması gereken bir anormallik olarak görülmekteydi.

Tarihçiler artık bilimsel araştırmaların yapıldığı toplumsal ve kurumsal ortamlara çok daha fazla dikkat göstermektedir. Kraliyet saraylarıyla aristokrat sarayları bu işin en önemli merkezlerinden bazıları olarak görülmektedir. Saraylardaki hâmiler kendilerini artık yalnızca üniversitelerin statüleriyle veya gelenekleriyle sınırlamıyor, sık sık üniversitede yer bulamayan bilim insanlarını da destekliyorlardı. Üniversitelerde teorik bilgi pratik bilgiden daha fazla değer görüyordu. Ama saraylarda durum farklıydı. Birçok hükümdar tarım, mühendislik ve denizcilik gibi hayli uygulamalı konulara ilgi duyuyordu. Saraylar (teorik bilgisi olan) bilim adamlarıyla (uygulama bilgisi olan) zanaatkârların birbiriyle etkileşime girebildikleri yerler hâline gelmiş ve bunun modern bilimin gelişimi üzerinde derin etkileri olmuştu. Ayrıca saraylar, üniversitelerden farklı olarak sadece erkeklere ait yerler değildi. Erkekler kadar kadınlar da bilimsel çalışmalara hâmilik edebiliyordu. Nitekim kadınlar da sık sık bilim adamlarını himayelerine almaktaydı.

---

4. Bu tip araştırmacılığın en bilinen örneklerinden biri için bkz. Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom: From Creation to the Victory of Scientific and Literary Methods* (Londra, 1896).

Yeni bilim tarihi çalışmaları astroloji, simya ve doğa tarihi gibi 20. yüzyılın ortalarındaki bilim tarihçilerinin ihmal ettiği alanlara bakmaktadır. Astroloji ve simya bir zamanlar "sahte bilim" ve batıl Ortaçağ kalıntıları olarak görülmekteydi. Deyim yerindeyse, rasyonel düşüncenin önünde engel oluşturuyorlardı. Dolayısıyla modern bilimin yükselişi anlatısının bir parçası değillerdi. Doğa tarihi, bitkiler, hayvanlar ve madenler hakkında yazılı kaynaklar ve kişisel gözlemlerden elde edilen görünüşteki eklektik ve kaotik bilgi birikimiyle modern biyolojiden dağlar kadar farklı bir şey olarak görülmekteydi. O da gerçekten "modern" bir doğal dünya araştırması başlatılmadan önce üstesinden gelinmesi gereken bir engel oluşturuyordu. Astroloji, simya ve doğa tarihi 1980'li yıllardan itibaren tarih biliminin canlı araştırma alanları hâline gelmiş bulunmaktadır. Bugün araştırmacılar bu konuları 16. ve 17. yüzyıl düşünce kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak görmekte ve bunların modern bilimin gelişiminde hayati bir rol oynadıklarını düşünmektedir.

Eski Bilimsel Devrim anlatılarının son bir sorunu da son derece Avrupa merkezli olmalarıdır. Bilim tarihçileri bilimi tamamen Batı'ya özgü bir kazanım olarak görmekteydi. Bilim ve bilimsel metod büyük ölçüde Batı dışından alındığı hâlde, kökenleri itibarıyla esasen Avrupalıydılar. Bazı bilim tarihçileri İslam dünyasındaki bilginlerin geç Ortaçağ'da Avrupa'nın düşünce hayatına katkıda bulunduğunu kabul etmekle beraber, çoğu bu etki ve karşılıklı değişimin 16. yüzyıla kadar devam etmediğini düşünmekteydi. Bunlar İslam kültürünün doruk noktasına ulaştıktan sonra bu tarihlerde gerilemeye başladığına ve Avrupa'nın Arapça konuşan dünyadan artık öğrenecek bir şeyi kalmadığına inanıyordu. Ayrıca, Avrupalılar 15. yüzyılın sonlarına doğru Afrika, Karayip, Kuzey ve Güney Amerika uygarlıklarıyla temas kurmaya başlasalar da, ilk kuşak bilim tarihçilerinden hiçbiri bu karşılaşmaların 16. yüz-

yılda bilimin gelişimi üzerinde önemli bir etkisi olduğunu düşünmüyordu. Ancak daha yeni araştırmalar Avrupa'yla Doğu ve Batı arasındaki karşılıklı etkileşimin Bilimsel Devrim üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığı varsayımına itiraz eder.

Doğal dünya araştırmaları yapan erken modern kadın ve erkeklerin faaliyetlerini ifade etmek için bu bölümde "bilim" sözcüğünü kullanmayı tercih ettim. Ancak bu seçimin gerekçesini açıklamak gerekmektedir. 1980'li ve 1990'lı yıllarda birçok bilim tarihçisi "bilim" sözcüğünün o güne dek sadece 19. yüzyıldaki modern anlamında kullanıldığını ifade ederek, daha önceki dönemler için de kullanmakla sözcüğün bağlamından koparıldığını savunuyordu.[5] Bu tarihçiler bir aktör kategorisi olma ve erken modern ile modern doğa araştırmaları arasındaki benzerliklerden çok farklılıklara dikkat çekme avantajına sahip olan "doğa felsefesi" terimini (Newton ve Galileo gibi adamların yaptıkları çalışmaları tarif etmek için kullandıkları bir terimdi bu) tercih ediyordu. Doğa felsefesi, modern bilimden farklı olarak, büyük ölçüde dinî bir girişimdi ve uygulayıcılarının amacı da Tanrı'nın yarattığı dünyanın harikalarını anlamaya çalışmaktı. Ancak daha sonraki yıllarda bilim adamları "bilim" teriminin aslında Latincede değilse bile yerel dillerde 16. ve 17. yüzyıllardan beri kullanıldığına dikkat çektiler. Hatta sözcük modern anlamına, sanılanın aksine 19. yüzyılda değil, bu dönemde kavuşmuştu. Örneğin Deborah Harkness 16. yüzyıl İngilizcesinde "hem doğal dünya araştırmaları için hem de doğal dünyanın üretim ve kâr amacıyla manipülasyonu için [bilim] teriminin kullanıldığını" söylemektedir.[6] Elizabeth dönemi İngiltere'sinde yazarlar astronomi, ast-

5. Andrew Cunningham, "How the Principia got its Name; Or, Taking Natural Philosophy Seriously", *History of Science*, 29 (1991), 377-392.

6. Deborah E. Harkness, *The Jewel House: Elizabethan London and the Scientific Revolution* (New Haven, 2008), xv.

roloji, cerrahi, simya, metalürji ve matematik gibi konular için düzenli olarak "bilim" terimini kullanıyorlardı. Aynı şey diğer yerel dillerde de geçerliydi. Galileo mekanik ve hareketi konu alan son kitabına *İki Yeni Bilim* (*Due Nuove Scienze*) (1638) adını vermişti. 16 yüzyılda kaleme alınmış epeyce ünlü bir Fransız astronomi metni göklerin yapısı ve hareketlerine dair bilgiden söz ederken "bu güzel bilimler" (*tant belles sciences*) ifadesini kullanmıştı.[7] "Bilim" sözcüğünün erken modern kullanımları modern kullanımla bire bir örtüşmese de, bu bölümde "bilim" sözcüğünü kullanmayı seçmeme yetecek kadar ortak nokta bulunmaktadır.

Bu kısa özetten de açıkça görüleceği üzere, bilim tarihi alanı son yarım yüzyılda ciddi bir şekilde genişlemiştir. Bugün elimizde 16. ve 17. yüzyıllardaki düşünsel gelişmeler üzerine tarihsel olarak çok daha zengin ve ayrıntılı anlatılar bulunmakla birlikte, bütün bu anlatıları birbirine bağlayabilecek olan merkezi önemdeki bir Bilimsel Devrim anlatısını kaybetmiş bulunuyoruz. Alan bir zamanlar olduğundan çok daha geniş, çok daha derin ve kapsayıcı olabilir, ama aynı zamanda daha parçalıdır ki bu da modern bilimin kökenlerine dair tutarlı ve özlü bir araştırma yapmayı güçleştirmektedir. Ben bu bölümde iki önemli başlık üzerinde duracağım: Deneysel yöntemlerin gelişimi ve dünya merkezli bir kozmos anlayışından güneş merkezli bir anlayışa geçiş. Bu konular uzun zamandır bilimsel devrimin kilit boyutları olarak görülmektedir, ancak son araştırmalarla birlikte her ikisi de yeni değerlendirme ve açıklamalara konu olmuştur. Burada okuyucuya 16. ve 17. yüzyılın en önemli düşünsel gelişmelerinden bazılarını anlatmak, bilim ta-

7. Guillaume Des Bordes, *La sphere de Iean de Sacrobosco augmentée de nouveaux commentaires, & figures grandement servant pour l'intelligence d'icelle* (Paris, 1570), Aii verso, alıntı K. Crowther, A. McCray, L. McNeill, A. Rodgers ve B. Stein, "The Book Everybody Read:Vernacular Translations of Sacrobosco's Sphere in the Sixteenth Century", *Journal for the History of Astronomy*, 46 (2015), alıntı 11.

rihi alanının 20. yüzyıl içinde nasıl değiştiğini göstermek ve süregelen araştırma alanlarına işaret etmek istiyorum.

DENEYSEL YÖNTEMİN GELİŞİMİ

16. ve 17. yüzyıllarda doğal dünya araştırması yöntemleri arasında deneyler, geçmişte olduğundan çok daha önemli bir yer tutmaya başladı. Eski metinlerin geçerliliğini sorgularken deney sonuçları kullanılmaya başlandı. Deneysel yöntemler Aristotelesçi metodolojiye bir alternatif olarak gelişti ve belli bazı Aristotelesçi kategori ve bilgi üretme yöntemlerinin çökmesine yol açtı. Öncelikle, Aristotelesçi metodolojide "deneyime" dayalı olarak doğal dünyayla ilgili bilgi iddialarında bulunulabiliyordu. "Ağır cisimler düşer" gibi bir cümle bilgi iddiaları için uygun bir temel oluşturuyordu, çünkü evrensel bir deneyimi temsil ediyordu. "Şu şu tarihte ve şu şu yerde belli bir eğilimi olan düz bir yüzeyden bir top yuvarladım ve hızını hesapladım" şeklinde bir cümle uygun bir cümle değildi. Çünkü doğal dünyanın normal işleyişi böyle tekil, sıra dışı ve uydurma olaylarla açıklanamazdı.[8] Doğa sadece düzenli olay ve süreçleri izleyerek, yapay biçimde yaratılmış koşulları inceleyerek bilinemezdi. Ayrıca deneylerin sonuçlarına güvenilemezdi, çünkü bunlar anormallikler olabileceği gibi bireysel gözlemcinin bunları yanlış algılaması da mümkündü. Deneysel yöntemin kökenleri konusunda muhtelif tezler mevcuttur. Tarihsel açıklamaların çeşitliliğinden hareketle, bu bölüme bütüncül bir fikir ve uygulama dizisini ima eden "deneysel felsefe"nin ortaya çıkışı yerine "deneysel yöntemlerin" gelişimi demeyi seçtim.

8. Peter Dear, *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution* (Chicago ve Londra, 1995), 14.

Deney tarihiyle ilgili ufuk açıcı bir çalışma da, Steven Shapin ve Simon Schaffer'ın birlikte kaleme aldığı *Leviathan and the Air-Pump*'tır.[9] Shapin ve Schaffer bu kitapta, içindeki havanın boşaltılmasıyla vakum yaratılan büyük bir cam küreden ibaret karmaşık ve pahalı bir alet olan hava pompasıyla yaptığı deneylerle ünlü İngiliz bilim adamı Robert Boyle'ın (1627-91) çalışmasını analiz ediyorlar. Boyle havanın yapısıyla ve vakumun imkânsızlığıyla ilgili Aristotelesçi fikirleri çürütmek için bu aygıtla sayısız deneyler yapmıştı. (Boyle Yasası bir gazın hacminin sabit bir sıcaklıkta basınçla ters orantılı olarak değiştiğini söylemektedir.) Daha önceki bir bilim tarihçileri kuşağı Boyle'ı deneysel yöntemin "babası" olarak alkışlamıştı. Shapin ve Schaffer'in yaklaşımı farklıydı, çünkü onlar Boyle'ın yeni deneysel yöntemlerini savunma ve haklı gösterme biçimlerine odaklanmışlardı. Shapin ve Schaffer, Boyle'ın deneysel uygulamalarını "beyefendilik kültürü" bağlamına yerleştiriyorlardı. Tekil ve kurmaca olayları bilgi iddiasının temeline dönüştürme sürecinin "tanıklık" süreciyle tamamlandığını savunuyorlardı. Kraliyet Topluluğu'nun kamuya yarı açık salonlarında, sadece "beyefendiler"in huzurunda gerçekleştirilen "deneyler" ortak "deneyimler"e dönüştürülüyordu. Toplumsal statüyle epistemolojik meşruiyet bu anlatılarda ayrılmaz bir ilişki içindeydi.

Peter Dear, Pamela Long ve Matteo Valleriani gibi bazı araştırmacılar deneysel yöntemlerin 16. ve 17. yüzyıllarda "karma matematik" bilimlerde geliştiğini söylüyorlardı.[10] Bunlar hem

9. Steven Shapin ve Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton, 1985).

10. Dear, Discipline and Experience; Pamela O. Long, *Openness, Secrecy, Authorship: Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance* (Baltimore,2001); ve Matteo Valleriani, *Galileo Engineer* (Dordrecht, 2010).

teorik hem pratik bileşenleri olan konulardı. Mühendislik, seyrüsefain, haritacılık ve balistik bu tür karmaşık matematiksel konulardandı. Bu karma matematiksel bilimler uygulamacılarla bilim adamları arasındaki karşılıklı etkileşimi güçlendiren konu alanlarıydı. Mimarlar, mühendisler, denizciler ve askeri liderler gibi tatbik ediciler pratik testlere üniversite eğitimli bilim adamlarından çok daha eğilimli olup, deneme-yanılma yöntemiyle öğrenmeye çok daha arzuluydular. Ortaçağ'da bu iki grup hem toplumsal ve kurumsal hem de epistemolojik olarak genelde birbirinden ayrıydı. Araştırmacılar üniversitelerde, zanaatkârlar atölyelerde çalışıyordu. Fakat 16. ve 17. yüzyıllarda prens ve hükümdar sarayları araştırmacılarla zanaatkârlar arasında yeni etkileşim ve işbirliği türlerinin gelişimine önayak oldular. Araştırmacılarla zanaatkârlar arasındaki bağlantıları konu olan bu yeni tarihsel çalışma, 1940'lı yıllarda zanaatkârlarla zanaat kültürünün Bilimsel Devrim'de kilit bir rol oynadığını savunan Avusturyalı felsefeci ve sosyolog Edgar Zilsel'in önceki katkıları üzerine bina edildi. Zilsel'in çalışması 1990'lı yıllara kadar bilim tarihçileri tarafından genelde görmezden gelinmekle beraber, bu tarihten itibaren gözle görülür bir canlanmaya konu oldu.[11]

Deneysel yöntemlerin gelişimiyle ilgili tarihsel araştırmanın en verimli alanlarından biri erken modern simya araştırmaları olmuştur. Bir önceki bilim tarihçileri kuşağı simyayı "sahte bilim" olarak nitelemiş ve 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanan büyük düşünsel dönüşümde fazla bir rolü olmadığını savunmuştu. Tycho Brahe, Robert Boyle ve Isaac Newton'ın simyayla uğraştıkları gerçeği görmezden gelinmiş veya ilahiyat çalışmaları çerçevesin-

11. Zilsel'in etkisi üzerine daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Pamela O. Long, *Artisan/Practitioners and the Rise of the New Sciences, 1400-1600* (Cornvallis, 2011), böl. 1.

de değerlendirilmişti.[12] Ancak simya son yıllarda erken modern bilim alanında hayli canlı bir alana dönüşmüştür. Önde gelen iki önemli simya tarihçisi Lawrence Principe ve William Newman simyanın mistik veya dinî bir konu değil, ciddi ve rasyonel bir doğal dünya incelemesi olduğunu savunuyorlardı. Simyasal dönüşüm Carl Jung'un dediği gibi, ruhun manevi dönüşümünü anlatan bir metafor değil, laboratuarlarda özel aletler kullanılarak gerçekleştirilen bir dizi gerçek maddi uygulamaydı. Hatta "laboratuar" sözcüğü başlangıçta simyacıların çalıştığı alanı anlatmak için kullanılıyordu.[13] Newman deneysel yöntemin simya laboratuarlarında doğduğunu söylemektedir.[14]

Ortaçağ'da simya esas olarak metallerin oluşumuyla -ve dönüşümüyle- ilgileniyordu. Metallerin yapısıyla ilgili temel bir teoriye ve kurşun gibi "baz" metalleri altın gibi "soy" metallere dönüştürme tekniklerine dayanıyordu. Simyacılar bütün metallerin iki temel maddeden, yani kükürt ve cıvadan oluştuğuna inanıyordu. Kükürt ve cıva toprağın doğal sıcaklığının etkisiyle yer altında birbirine karışıyordu. Tıpkı tohumların bitkiye dönüşmesi gibi metallerin de toprakta biyolojik sürece benzer bir yöntemle geliştiğine inanılıyordu. Çıkan metalin türü kükürt ve cıvanın oranlarına, bunların saflığına ve bu karışımın gerçekleştiği koşullara göre değişiyordu. İdeal koşullar altın ve gümüş gibi soy metalleri üreti-

12. Bunun tek istisnası B. J.T. Dobbs'ın *The Foundations of Newton's Alchemy* (Cambridge, 1983) başlıklı öncü çalışmasıdır.

13. Bkz. özellikle William R. Newman ve Lawrence M. Principe, "Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake", *Early Science and Medicine* 3 (1998), 32-65 ve Lawrence M. Principe ve William R. Newman, "Some Problems with the Historiography of Alchemy", William R. Newman ve Anthony Gra.on, *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe* (Cambridge, MA, 2001), 385-431.

14. William R. Newman, *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature* (Chicago, 2005)

yordu. Daha az ideal koşullar kurşun gibi baz metaller üretiyordu. Simyacılar metallerin doğal oluşum süreçlerini *bilmekle* kalmayıp, bu süreci laboratuarda değiştirme *bilgisine* de sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Metalleri bileşenlerine yani kükürt ve cıvaya ayırabiliyor, bu maddeleri saflaştırabiliyor ve sonra da bunları bir araya getirip daha değerli metaller elde edebiliyorlardı. Teorik bilgiyle pratik bilginin bu karışımı yukarıda sözü edilen karma matematik bilimlerdeki karışıma çok benziyordu.

Simya Ortaçağ'da nispeten dar bir alan olan metalürjiyle sınırlı kaldı. Fakat 16. yüzyılda çok daha geniş kapsamlı bir konuya dönüştü. Simyadaki bu dönüşümün ve simyanın itibarının artmasının ardındaki en önemli isim daha çok Paracelsus (1493-1541) adıyla bilinen Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim idi. Paracelsus simya teori ve uygulamasında iki önemli değişikliğe imza attı. İlk olarak iki değil üç temel element olduğunu söyledi. Bunlar kükürt, cıva ve tuzdu. İkinci olarak kükürt, cıva ve tuzun sadece metalin değil bütün varlıkların -yani bütün kozmosun, bitkilerin, hayvanların ve insan bedeninin- temel bileşenleri olduğunu ileri sürdü. Ayrıca bütün metaller ve mineraller de tuz, kükürt ve cıvadan oluşmaktaydı. Ortaçağın simyası sadece metallerin oluşum ve dönüşümüyle ilgilenirken, Paracelsusçu simya bütün doğal dünyayla ilgilenmekteydi.

Paracelsusçu simya eski sistemin yerini almadı. Bazı simyacılar tuz eklenmesine ve simyanın metal konusunun dışına çıkmasına itiraz ediyordu. Bazıları da Paracelsusçu üçlüye iki elementi yani balgamı ve toprağı da ekleyerek bir beşli oluşturuyorlardı. Bu ve benzeri simya teorileri 16. ve 17. yüzyıllar boyunca bir arada var oldu.[15] Paracelsus metallerin dönüşümü konusuna

15. Lawrence M. Principe, *The Aspiring Adept: Robert Boyle and His Alchemical Quest* (Princeton, 1998), 37-42.

fazla ilgi duymuyordu. O daha çok teorisinin tıbbi uygulamalarıyla ilgiliydi. İnsan bedeninin üç temel maddeden oluştuğunu ve idrardaki bu maddelere bakarak hastalıkları teşhis edebileceğini söylüyordu. İdrar analizi epeyce geleneksel bir teşhis yöntemi olmakla birlikte Paracelsus tamamen farklı bir yöntemi savunuyordu. İdrarın görüntüsünü incelemek yerine onu damıtıyor ve çökeltideki tuz, kükürt ve cıva miktarlarına göre hastalık teşhisinde bulunuyordu. Paracelsus ayrıca geleneksel bitki tedavisi yerine cıva ve arsenik gibi kimyasal ilaçlar kullanmayı tavsiye ediyordu. Daha geniş bir çerçevede, Paracelsusçu simya "organik" ve "inorganik" süreçler arasında yeni bir bağlantılar ağına yol açmıştı. Ortaçağdaki simyacılar toprağın altında metal oluşumunu rahimde bebek oluşumuna benzetiyordu, fakat bu karşılaştırma metafor düzeyinde kalıyordu. Paracelsus'a ve ondan etkilenen simyacılara göre bunlar mecazi olmayan karşılaştırmalardı. Örneğin simyacı Anna Zieglerin (tahm. 1550-75) hem baz metalleri altına dönüştüren hem de kadınların hamile kalmasını sağlayan bir tentür keşfettiğini iddia etmişti.[16] Simya teorisi genişleyip doğal dünyanın bütün boyutlarını da kapsadıkça uzun süre metal araştırması olarak görülen deneysel yaklaşım da çok daha geniş bir alana uygulanmaya başladı.

Anna Zieglerin örneğinin de gösterdiği gibi simya sadece erkeklerle sınırlı bir alan değildi. Bu dönemde yalnızca erkeklere özgü bir mekân olan üniversitelerde öğretilmiyordu. Simya faaliyetleri daha çok saraylarda, yani hem erkeklere hem de kadınlara açık olan mekânlarda yürütülüyordu. Zieglerin'in hâmisi Braunschweig-Wolfenbüttel Dükü Julius (1528-89) idi. Zieglerin'in simya kariyeri kısa ömürlü olsa da -yolsuzluk ve zehirleme giri-

16. Tara E. Nummedal, "Alchemical Reproduction and the Career of Anna Maria Zieglerin", *Ambix*, 48 (2) (Temmuz 2001), 56-68.

şiminde bulunmakla suçlanarak idam edilmişti- erkekler kadar kadınların da 16. ve 17. yüzyılların yeni deney kültürünün bir parçası oldukları anlaşılmaktadır.

Alisha Rankin'in 16. yüzyılda soylu Alman kadınların simya çalışmaları üzerine yaptığı yeni araştırmalar kadınların deneysel yöntemlerin gelişimine yaptıkları katkılara yeni kanıtlar sunmaktadır. Mansfeldli Dorothea (1493-1578) ve Saksonyalı Anna (1532-85) gibi aristokrat kadınlar (genellikle hediye olarak) bütün Avrupa çapında dağıtılan karmaşık ilaçlar hazırlıyorlardı. Bu kadınların hayli gelişmiş (ve pahalı) kimyasal aletlerin bulunduğu damıtma atölyeleri vardı. Ayrıca "laboratuarlarındaki" gündelik işlemleri yürütmek için yanlarında asistanlar çalıştırıyorlardı. Farklı karışımlarla ve farklı hazırlık süreçleriyle deneyler yaparak kendi ilaçlarını geliştirmeye çalışıyorlar, reçetelerini hastalar üzerinde test ediyor ve sonuçları kayda geçiriyorlardı. Kendi aralarında bilgi alışverişinde bulunuyor, bulgularını diğer aristokratlar, hekimler ve doğal filozoflarının da bulunduğu geniş mektuplaşma ağları içinde tartışıyorlardı.[17]

Bilim tarihinde başka bir heyecan verici araştırma alanı da, Avrupa'nın doğal dünya ve doğa araştırma yöntemleri gibi konularda yeni topraklarda, yeni halklarla girdiği etkileşimlerdir. Antonio Barrera-Osorio ve Maria Portuondo o güne kadar bilinmeyen flora ve faunalarda yeni topraklar araştırma ve işleme sorunuyla karşı karşıya kalan ilk İspanyolların doğa konusunda yeni ampirik ve deneysel yaklaşımlar geliştirdiklerini söylemektedir. İspanyol tahtı astronomlar, kozmograflar, denizciler ve gemicilerin -yani araştırmacılarla uygulamacıların- karşılıklı bilgi alışverişinde bulunup işbirliği yaparak dünyanın yeni keşfedilen

17. Alisha Rankin, *Panaceia's Daughters: Noblewomen as Healers in Early Modern Germany* (Chicago, 2013)

kısımları için daha iyi haritalar, seyir haritaları ve doğal kaynak envanterleri geliştirdikleri "Ticaret Evi" gibi kurumları aktif olarak desteklemişti. İspanya yeni dünyadaki kaynakları çıkarmak için yeni aletler ve yeni teknikler geliştirilmesine açık ve aktif biçimde maddi ve manevi destek sağlayarak bu teknolojilerin deneysel olarak kanıtlanmasını isteyen ilk Avrupa ülkesiydi.[18]

İspanyollarla yerli halklar arasındaki etkileşimin çarpıcı bir örneği, (Dominik Cumhuriyeti'nin yeni başkenti) Santo Domingo'ya yerleşerek, İspanyol kaynaklarında adı Catalina de Ayahibex olarak geçen yerli bir Taíno kadınıyla evlenen Antonio de Villasante adlı bir İspanyolun öyküsüdür.[19] Villasante karısının şef ya da lider anlamına gelen Taíno'dan türetilen İspanyolca bir sözcük olan bir "cacica" olduğunu ve Hristiyan dinine geçtiğini söylüyordu.[20] 1528'de Villasante, İspanyol Tahtı'na Santo Domingo'da yetişen bazı tıbbi bitkilerden söz etti. Bu bitkilerin özelliklerini ve nasıl kullanılacaklarını eşiyle onun ailesinden öğrenmişti. Bu bitkilerle bizzat deneyler yaptığını ve İspanya'daki hekimlere bazı örnekler gönderdiğini, onların bu Yeni Dünya bitkileriyle kendi deneylerini yaparak şifa verici güçlerini kanıtladıklarını bildirdi. İspanya hükümdarı bu tür deneysel çalışmaları destekliyordu, çünkü bu bitkilerin gerçekten işe yaradığı kanıtlanırsa ticari amaçlarla kullanılabilirlerdi. İspanyol bir koloniciyle bir Taíno şefi arasındaki bu bilimsel işbirliği öyküsü, doğayla ilgili deneysel yaklaşımların Avrupa'nın yerli halklarla kurduğu

---

18. Antonio Barrera-Osorio, *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution* (Austin, 2006) ve Maria M. Portuondo, *Secret Science: Spanish Cosmography and the New World* (Chicago, 2009).

19. Barrera-Osorio, *Experiencing Nature*, 15-19.

20. Hispaniola ve Puerto Rico'nun yerli halkları Taíno olarak anılıyordu. Bkz. B. W. Higman, *A Concise History of the Caribbean* (Cambridge, 2011). "Cacica" terimi için bkz. 35-37.

temaslar çerçevesinde nasıl ticari bir kazanıma dönüştürüldüğünü göstermektedir.

Deneysel yöntemlerin yükselişiyle ilgili bu tartışmanın bilinçli olarak dışında tuttuğum bir figür de Francis Bacon'dır (1561-1626). Bu İngiliz filozofunun deneysel ve tümevarımcı yöntemlere olan coşkulu ilgisi ve Aristoteles ile öteki antik otoritelere yönelttiği sert eleştiriler, 20. yüzyılın ortalarındaki bilim tarihçilerinin hem dikkatini çekti hem de hayranlığını kazandı. Aslında Bacon daha 18. yüzyıldan itibaren deneysel bilimin "baba"sı olarak görülmekteydi. Ancak bu kısımda sözünü ettiğim yeni akademik araştırmalar Bacon'ın fikirlerinin bir zamanlar göründükleri kadar yeni olmadığını ve Kraliyet Topluluğu'ndaki beyefendilerle sınırlı kalmadığını göstermektedir. Aksine, deneysel yöntemler Avrupalı ve Avrupalı olmayan birbirinden farklı kadın ve erkeklerin, zanaatkârların ve araştırmacıların çalışmalarının bir ürünüydü.

DÜNYA MERKEZLİ BİR KOZMOSTAN GÜNEŞ MERKEZLİ BİR KOZMOSA

16. yüzyılla 18. yüzyıllar arasında meydana gelen belki de en belirgin ve en dramatik değişim dünya merkezli bir kozmostan güneş merkezli bir kozmosa geçiş oldu. Aslında bu değişim Bilimsel Devrim'in uzun zamandır *en temel ve en belirleyici* değilse bile en önemli boyutunu oluşturmaktadır. Bilimsel Devrim'in genel olarak 1543'te, yani Nicholas Copernicus'un (1473-1543) *Dev Revolutionibus*'u yayımladığı tarihte başladığı ve Isaac Newton'ın (1642-1727) *Principia*'sını yayımladığı 1687'de sona erdiği söylenir.[21] Antik çağlardan beri ortaya konulmuş olan ilk sağlam güneş

21. Her ikisinin de günümüzdeki dillere çevirileri bulunmaktadır. Nicholas

merkezli kozmos düşüncesi ve bu düşüncenin nihai sentez ve kanıtları bu şekilde tanımlanmıştır. Son tarihsel çalışmalar erken modern gökbilimcilerin bağlam ve motivasyonlarına yeni bir ışık tutmuştur.

İşe yerini -ağır ağır- güneş merkezli kozmosa bırakan dünya merkezli kozmosun tarifiyle başlamakta yarar var. 1500 yılında çoğu eğitimli Avrupalı antik Yunanlardan, özellikle de Aristoteles ve Ptolemaios'tan (Batlamyus) devralınan bir evren anlayışına inanıyordu. Buna göre kozmos sınırlı bir küreydi. Dünya da küre şeklindeydi ve hareket etmeden kozmosun tam merkezinde duruyordu. Gök cisimleri, yani ay, güneş, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn gibi görünen beş gezegen de dünyanın etrafında dönüyordu. Kozmos göksel ve karasal olmak üzere iki farklı aleme ayrılmıştı. Karasal alem dört elementten oluşmaktaydı: Toprak, su, hava ve ateş. Bu elemenler doğrusal bir şekilde, ya yukarı yani kozmosun dışına, ya da aşağı yani kozmosun merkezine doğru hareket ediyordu. Aristoteles fiziğinde her elementin doğal bir yeri vardı ve element o doğal yerine doğru hareket ediyordu. Karasal alem doğası gereği değişkendi. Elementlerin birleşip dağılmasıyla sürekli değişiyor ve yeni bileşimler oluşturuyordu. Karasal alemin ayırt edici özelliği doğum, büyüme, bozulma ve ölümle sürekli değişimdi.[22] Aristo ve onun ortaçağdaki takipçiler kuşağına göre karasal alemin değişkenliği onun mükemmellikten uzak olduğu anlamına geliyordu. Bazı Hristiyan teologlar cehennemin dünyanın merkezinde, yani karasal alemin tam kalbinde olduğunu söylüyordu.

Copernicus, *On the Revolutions*, çev. Edward Rosen (Baltimore, 1992) ve Isaac Newton, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, çev. I. Bernard Cohen, Anne Whitman ve Julia Budenz (Berkeley, 1999).

22. Bu genel kozmos resmi ve Aristoteles'in dört elementi için bkz. *De caelo*, I. Kitap, Kısım 2 ve 3.

Buna karşılık göksel alem değişmiyordu, dolayısıyla mükemmeldi. Göksel alem sadece bir elementten oluşuyordu. Bu element kimi zaman eter (hava), kimi zaman öz (kelime karşılığı "beşinci öz") olarak adlandırılıyordu. Eter dairesel hareket ediyordu. Dairesel hareketin karasal elementlerin doğrusal hareketinden daha mükemmel olduğu düşünülüyordu, çünkü bir başı ve sonu yoktu. Gökyüzü etherden oluşan iç içe iki küreye bölünmüştü. Bu yuvar veya küreler katı ama saydamdı. Ay, güneş, gezegenler ve yıldızlar da eterden meydana geliyor ve farklı kürelerde yer alıyordu. Aynı maddeden yapılmış olmalarına karşın, gök cisimleri opak ve parlaktı, dolayısıyla dünyadan görülebiliyorlardı. Üstlerinde gök cisimleri bulunan bu küreler sabit olan dünyanın etrafında mükemmel bir daire çizerek dönmekteydi.

Aristoteles fiziği gökyüzündeki ve dünyadaki hareketlere tutarlı ve tatmin edici bir açıklama getiriyordu. Bu açıklama yapılan gözlem ve deneyimlerle de örtüşüyor, mantıklı görünüyordu. Ancak modern (yani Newton sonrası) fizikten farklı olarak, Aristoteles fiziği karasal harekete matematiksel bir açıklama getirmiyordu. Bu açıklamalar ancak 13. yüzyıldan itibaren ortaya çıkacak[23] ve Galileo ile Newton'ın çalışmalarıyla doruk noktasına ulaşacaktı. Fakat göksel hareketin matematiksel açıklaması antik dünyada Aristoteles'ten önce de sonra da çok önemli bir yer tutuyordu. Farklı gök cisimlerinin farklı zamanlarda farklı notlardaki konumlarını hesaplama becerisi hem astrolojik gözlem hem de doğru takvim ve harita üretimi açısından hayati önemdeydi. Dolayısıyla Yunan matematikçileri bu müthiş yetenekleri sayesinde yıldızların, güneşin, ayın ve gezegenlerin hareketlerinden matematiksel modeller oluşturarak dünya üzerindeki konumlarını

23. Bkz. John E. Murdoch ve Edith D. Sylla, "The Science of Motion", David C. Lindberg, ed., *Science in the Middle Ages* (Chicago, 1978), 206-264.

doğru şekilde hesaplayabiliyorlardı.[24] Gökbilimciler bu modeller sayesinde gök cisimlerinin geçmişteki herhangi bir zamandaki, şimdiki ve gelecekteki yerini saptayabiliyorlardı.

Gök cisimlerinin yerlerini doğru tahmin etme becerisi Yunanlar için hayati önemdeydi, çünkü Yunanlar karasal alemdeki hayatın güneş, ay, gezegenler ve yıldızlardan etkilendiğine ve bu etkinin gök cisminin gökyüzündeki pozisyonuna bağlı olarak değiştiğine inanıyorlardı. Başka bir deyişle, Yunanlar en azından MÖ 2. yüzyıldan beri astrolojiyle ilgileniyorlardı. Hatta gökyüzündeki hareketlerin doğru matematiksel modellerini çıkartma çabasının ardındaki en önemli gerekçelerden biri astrolojik tahminlerde bulunabilmekti. Astroloji 18. yüzyıldan itibaren bir "bilim" kabul edilmekten çıktı ve entelektüel açıdan marjinal alanlar olan okült ve sahte bilimler alanlarına dâhil edildi. Fakat Roma döneminden 17. yüzyıla kadar astroloji, doğa felsefesinin ayrılmaz bir parçası olup astronomiyle yakından bağlantılıydı.

Yunan astronomisi ve astrolojisi Claudius Ptolemaios'un (Batlamyus) (tahm. MÖ 100-MÖ 175) çalışmalarında bir sentez ve doruk noktasına ulaştı. Antik çağda göksel hareketlerin en kapsamlı ve en doğru modelleri Batlamyus tarafından üretildi ve bu modeller sayesinde okuyucu, ay ve güneş tutulması gibi göksel olayları önceden doğru biçimde tespit etme ve burçların zamanlarını belirleme olanağına kavuştu. Batlamyus, *Matematik Sentaks* adlı çalışmasında bu modellere yer verdi. Bu eser 12. yüzyılda Avrupalı araştırmacıların eline Arapça çevirisi üzerinden ulaştığı için *Almagest* adıyla biliniyordu. Matematik Sentaks, astrolojik konuları ele aldığı *Tetrabiblos* adlı ünlü eserinde de astrolojiyi ayrıntılı bir temele oturtuyordu.

---

24. Yunanların matematiksel modellerini daha iyi anlamak için bkz. Michael J. Crowe, *Theories of the World from Antiquity to the Copernican Revolution*, gözden geçirilmiş 2. baskı (Londra, 2001).

Batlamyus'un kitapları Latinceye çevrilmeden yüzyıllar önce Arapçaya çevrilmiş ve İslam dünyasında okutulmuştu. Bu alimler astronomik gözlemler için daha hassas aletler geliştirmiş, ileri gözlemler yapmış ve Batlamyus'un modellerindeki açıkları düzeltmişlerdi. Gerek İslam alimlerinin eserleri gerekse Batlamyus'un *Almages*'i 12. ve 13. yüzyıllarda Latinceye çevrilerek özelde Avrupa üniversitelerinin eğitim müfredatına, daha genel olarak da düşünsel kültürüne dâhil edilmişti.

Bu kültürel kazanımın önemli bir boyutu, Yunan dünya merkezli kozmos anlayışının özelde Hristiyan İncil yorumlarıyla ve genelde dinî yazım ve imgelemle birleştirilmesi oldu. Örneğin Ortaçağ'ın Avrupalı ilahiyatçıları *Genesis*'teki yaratılış öyküsüyle ilgili yorumlarında Yunan ve Arap astronomi metinlerinden de yararlanıyorlardı.[25] Bu ilahiyatçılar Tanrı'nın merkezinde küre şeklinde bir dünya bulunan küresel bir kozmos yarattığını söylüyor, Genesis'in de tam olarak böyle bir tarif yaptığını düşünüyorlardı. Nitekim resimli İncil kitaplarıyla benzeri dinî kitaplarda hep küre şeklinde dünya merkezli kozmos imgelerine yer veriliyordu. Bu kozmos imgesi Avrupa kültürünün her köşesine öyle bir nüfuz etmişti ki, Dante, Shakespeare ve birçok başka yazar tasvirlerin göksel küre tasvirlerinde hep bu imge karşımıza çıkıyordu.

Copernicus'un önce Krakow'da, daha sonra çeşitli İtalyan üniversitelerinde astronomi çalışmaları yaptığı 15. yüzyılın sonlarında kozmosun genel yapısı ve içeriği üzerinde artık genel bir görüş birliği oluşmuştu. Ancak gök cisimleriyle ilgili araştırmalar durağan araştırmalar değildi. Copernicus'un güneşi kozmosun merkezine, dünyayı güneşin etrafına yerleştirmesi çeşitli

25. Bkz. örn. Nicholas Steneck, *Science and Creation in the Middle Ages: Henry of Langenstein (d. 1397) on Genesis* (Notre Dame, IN, 1977), özellikle böl. IV.

sorunlara ve görüş ayrılıklarına yol açtı. Batlamyus'tan alınan matematiksel yöntemler kullanılarak yapılan ay veya güneş tutulması ile gezegen kavuşması gibi olayların tarih tahminlerinde sık sık birkaç günlük sapmalar oluyordu. Bu sapmalar kesin astrolojik tahminlerde bulunmayı zorlaştırıyordu. Bu durum 15. yüzyılda keşif ve fetih seferlerine çıkan İspanyol ve Portekizliler için de sorun yaratıyordu. Hatasız bir seyir için kesin astronomik bilgiye ihtiyaç vardı.[26] 15. ve 16. yüzyıllarda birçok astronom Batlamyus'un modellerinin düzeltilmesi gerektiğine inanıyor, fakat bunun ancak yeni ve daha hassas gözlemlerle mümkün olduğunu düşünüyorlardı.

Tahminlerdeki hata sorunları dışında, astronomlar arasında kozmosun mimarisi konusunda da ciddi tartışmalar vardı. Mars, Jüpiter ve Satürn gibi dış gezegenlerin sıralaması konusunda görüş birliği vardı. Satürn dünyaya en uzak olan gezegendi çünkü dönüş süresi en uzun olan oydu. Dönüş süresi açısından Jüpiter ikinci, Mars üçüncü sıradaydı. Dünyaya en yakın gök cisminin ay olduğu konusunda bir soru işareti yoktu. Venüs'ün durumu tartışmalıydı. Ay, Mars, Jüpiter ve Satürn dünya merkezli bir kozmosta dönüş süreleriyle düzenli bir sıra oluştururken, Güneş, Merkür ve Venüs'ün süreleri yaklaşık birer yıldı. Dolayısıyla Merkür'ü Ay'ın arkasına koyup Batlamyus'un yaptığı gibi bunların ardına Venüs ve Güneşi sıralayınca, ortaya herkesin görüş birliğinde olmadığı tartışmalı bir sıralama çıkıyordu. İç gezegenlerin sıralamasındaki bu muğlaklık astrolojiyi de etkiliyordu, çünkü gezegenlerin Dünya'ya olan uzaklığı bunların etkisini de değiştiriyordu.

Kuşkusuz bu düşünsel bağlam Copernicus'un yüzlerce yıllık dünya merkezli kozmos modelini niçin reddettiğini tam

26. Denizde seyir için bkz. Portuondo, *Secret Science*.

olarak açıklamamaktadır. Copernicus farklı bir eğitim almamış veya farklı görüşlerden etkilenmemişti, dahası çağdaşlarının tamamı dünya merkezli bir kozmosa inanıyordu. Her ne kadar ilk başta kimsenin beklentisini karşılamasa ve kimse tarafından kabul görmese de, bu noktada Copernicus'un sistemini zamanın astronomlarının sordukları sorulara bir cevap olarak görmek önemlidir.

Copernicus kafasındaki sistemi ilk kez 1514'te ana hatlarıyla kaleme aldığı *Commentariolus*[27] başlıklı elyazmasında anlattı. Bu el yazmasında Güneş'in kozmosun merkezinde sabit durduğunu ve Dünya'nın beş gezegenle birlikte güneşin etrafında döndüğünü ileri sürdü. (Ay hâlâ dünyanın etrafında dönüyordu.) Güneş'e en yakın gezegen Merkür'dü, onu Venüs, Dünya/Ay sistemi, Mars, Jüpiter ve Satürn ile dış küredeki "sabit" yıldızlar izliyordu. Yani güneş yılını meydana getiren hareket Güneş'in dünyanın etrafında hareket etmesi değil, Dünya'nın Güneş etrafında dönmesiydi ve bu hareket de bir yıl alıyordu. Dünya sadece Güneş'in etrafında değil, aynı zamanda her yirmi dört saatte bir kuzey ve güney kutuplarından geçen bir eksen etrafında dönüyordu. Gök cisimlerinin her gün yükseliş ve batışı bu günlük hareketten kaynaklanıyordu. Dünya gibi diğer gezegenler de aynı yönde Güneş etrafında dönüyordu. Sadece hızları farklıydı. Copernicus nihayet Dünya dâhil her bir gezegenin belli bir zamandaki konumunu hesaplayabilecek bir matematik model geliştirdi. Tamamladığı bu sistemi nihayet 1543'te *On the Revolutions of the Heavenly Spheres* (Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine) başlığıyla yayımladı. Copernicus kitabının yayımlandığı yıl öldü, dolayısıyla eserine yöneltilen eleştirileri göremedi ve onlara cevap veremedi.

27. Modern çeviri için bkz. Noel Swerdlow, "The Derivation and First Draft of Copernicus's Planetary Theory", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 117 (1973), 423-512.

Copernicus gök cisimleri üzerine birkaç yeni gözlemde bulundu. Mevcut verileri radikal denecek biçimde yeni bir şekilde yeniden yorumladı. Peki, neden dünya merkezli bir model yerine güneş merkezli bir model önerdi? Bunun arkasında iki muhtemel neden bulunmaktadır. Bir açıklamaya göre Copernicus, Ptolemaios'un matematik modellerinin gök cisimlerinin sabit ve dairesel bir hareket içinde olduğu şeklindeki Aristotelesçi ilkeyi çiğnediğini düşünüyordu. Copernicus'un, Batlamyus'un ekuant (gezegen dış çemberinin merkezi) adını verdiği matematiksel sisteme itirazı vardı. Ekuant modelinde bir gezegen, çemberin merkezi olmayan "ekuant noktası" adlı bir noktaya göre sabit bir açısal hızla hareket etmektedir. Daha açık bir ifadeyle söylersek, gezegen sabit bir dairesel hareketle hareket ediyorsa, çemberin merkezine göre eşit zamanlarda eşit açılar oluşturur. Ekuant noktası merkezden biraz uzaktadır, yani gezegen aslında geometrik merkezin etrafında değişen hızlarla hareket etmektedir. Copernicus'a ve hatta birçok Müslüman ve Avrupalı selefine göre bu, gezegenlerin sabit dairesel hareketle hareket etmesi gerektiği kuralına uymuyordu.[28] Copernicus Güneş'i merkezi koyup Dünya'yı hareket ettirerek ve Arap gökbilimcilerle matematikçilerin geliştirdiği matematiksel modeli kullanarak gök cisimlerinin hareketi modelinden ekuantları çıkardı.

İkinci gerekçe gezegenlerin sıralanmasıyla ilgiliydi. Daha önce de ifade ettiğim gibi Merkür, Venüs ve Güneş Copernicus'un döneminde çeşitli tartışmalara konu oluyordu. Bernard Goldstein, Copernicus'un güneş merkezli sistemi benimsemesinin nedeninin, gezegenleri dönüş zamanlarına göre sıralama ola-

28. Ekuant sorununu gündeme getiren ilk Avrupalı gökbilimci Copernicus'tu. Önceki 300 yılda Müslüman astronomlar da konuyu ele almış ve çeşitli çözümler geliştirmişlerdi. Bkz. George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA, 2007).

nağı vermesi olduğunu söylüyordu. Güneş merkezli bir sistemde bütün gezegenlerin Güneş etrafında farklı dönme süreleri vardı, dolayısıyla doğru bir şekilde sıralanabilirlerdi.[29] 2011'de, Robert Westman daha cüretkâr bir tez ortaya attı.[30] Copernicus'u gezegenlerin düzeni sorununu çözmeye iten şeyin İtalya'da eğitim görürken karşılaştığı astrolojik teori ve uygulamalarla ilgili tartışmalar olduğunu savundu. Örneğin Giovanni Pico della Mirandola (1463-93) Merkür, Venüs ve Güneş'in doğru sıralaması konusunda bile uzlaşamayan astronomların bulunduğu bir yerde astrologların iddialarına kuşkuyla bakmanın normal olduğunu söylüyordu. Westman, Copernicus'un ortaya attığı güneş merkezli teoriyi astrolojinin meşruiyetini savunma girişimi olarak görmektedir.

Copernicus örneği İslam biliminin ve matematiğinin erken modern Avrupa üzerindeki süregelen etkisinin en iyi belgelenmiş tarihsel örneklerinden biridir. Copernicus'un ay ve diğer gezegen modelleriyle Şamlı astronom İbnü'ş-Şâtır'ın (1304-75) modelleri arasında önemli benzerlikler vardır. Ayrıca Copernicus'un kullandığı diyagramlardan biri Nasırüddin et-Tusi'nin (ö. 1274) üç yüz yıl önce geliştirdiği bir diyagramla aynıdır. Bu diyagramda günümüzde Tusi çifti adıyla bilinen ve çoklu dairesel hareketlerden lineer bir hareket üreten matematiksel sistem gösterilmektedir.[31] Aslında Copernicus buzdağının sadece görünen yüzü gibidir. Erken modern dönemde Avrupa'yla İslam dünyası arasındaki bilimsel bağlantılarla ilgili araştırmalar emekleme aşamasındadır.

---

29. Bernard R. Goldstein, "Copernicus and the Origin of his Heliocentric Theory", *Journal for the History of Astronomy*, 33 (2002), 219-235.

30. Robert S. Westman, *The Copernican Question: Prognostication, Skepticism, and Celestial Order* (Berkeley ve Los Angeles, 2011).

31. George Saliba, Saliba, *Islamic Science*, özellikle 196-221'de Otto Neugebauer, Noel Swerdlow, Willy Hartner ve diğerlerinin çalışmalarını ele almaktadır.

Copernicus'un modelleri Batlamyus'un modellerine göre mutlaka daha doğru olmasa bile daha kullanışlıydı, dolayısıyla astrolojik tahminlerde, takvim ve seyir hesaplarında daha rahat kullanılabiliyorlardı. Ancak *Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine*'nin yayımlanmasından sonraki ilk kırk elli yılda neredeyse hiç kimse Copernicus'un güneş merkezli kozmos modelini kabul etmedi. Bir 21. yüzyıl okuyucusu doğal olarak, İncil'e aykırı olduğu gerekçesiyle Copernicus'un çalışmasına dinî itirazlar gelmesinin normal olduğunu düşünebilir. Ama en azından birkaç on yıl boyunca durum böyle olmadı. Hatta Copernicus eserini o zamanki Papa III. Paul'e ithaf etti. Ayrıca önsözde dostları Capua Kardinali Nicholas Schönberg ile Chelmo Başpiskoposu Tiedemann Giese'nin adlarından bahsetti.[32] Güneş merkezli kozmos anlayışının reddedilmesinin başlıca nedeni bilinen ve kabul edilen fiziğe aykırı olmasıydı. Göksel ve karasal alemler arasında net bir ayrım yapan Aristo fiziği de güneş merkezli kozmosu destekliyordu. Göksel alemdeki cisimler dairesel hareket ediyordu çünkü etherden oluşuyorlardı ve bu beşinci element yapısı gereği sabit bir şekilde dairesel hareket ediyordu. Peki, bu durumda etherden yapılmış olmayan Dünya neden dairesel hareket ediyordu? Göksel alemdeki cisimler topraktan yapılmışlarsa aşağı doğru hareket ediyordu, çünkü toprak elementinin doğal yeri kozmosun merkeziydi. Dünya kozmosun merkezi değilse, o zaman bu cisimler neden dünyanın merkezine doğru hareket ediyordu? Özetle, Copernicusçu kozmos taraftarları dünyanın gökyüzünde neden ve nasıl hareket ettiğini veya cisimlerin neden ve nasıl dünyaya düştüğünü açıklayamazlardı. Aklı başında hiç kimse hareketin açıklanabildiği bir kozmosu reddedip, hareketin çözümsüz bir gizem olduğu bir kozmosu kabullenmezdi.

---

32. Copernicus, *On the Revolutions*, 3.

Ayrıca, Copernicusçu kozmosta Satürn'ün küresiyle sabit yıldızların küresi arasında bayağı büyük bir boşluk vardı. Copernicusçu kozmosta, kozmosun dış kenarındaki sabit yıldızların küresi sabitti, çünkü yıldızların ve diğer gök cisimlerinin günlük yükseliş ve batışları Dünya'nın kendi ekseni etrafındaki günlük dönüşüyle açıklanıyordu. Dünya Güneş'in etrafında hareket ettiği için bu sabit yıldızlar sabit bir yöne göre konum değiştiriyormuş gibi görünüyordu. Bu olaya yıldız paralaksı deniyordu. Bu yıldızların konum değiştirmiyor gibi görünmelerinin nedeni bunların dünyadan olağanüstü uzak mesafelerde bulunmalarıydı. 16. yüzyılın sonlarında, Danimarkalı astronom Tycho Brahe (1564-1601) yıldız paralaksının dışında kalan sabit yıldızların küresinin Satürn'ün küresinde Dünya'dan en azından 700 kat daha uzakta olması gerektiğini hesaplamıştı.[33] Fakat bu kozmosun yüzde 99'unun boş olduğu anlamına geliyordu. Tanrı'nın neredeyse bomboş denecek bir kozmos yaratmış olması çoğu düşünceli Hristiyan'a hiç mümkünmüş gibi gelmiyordu.

Astronomların gökyüzünde gözlenen fiili olayların Aristotelesçi kozmos anlayışıyla bağdaşmadığını fark etmesi 16. yüzyılın ikinci yarısını buldu. Tabii bu gözlemler Copernicusçu görüşü hemencecik doğrulamadı. Ama Aristotelesçi geleneksel görüşe ilk kez kuşkuyla bakılmaya başlandı. Bu türde ilk gözlem 1572 yılının Kasım ayının başlarında Cassiopeia Takımyıldızı'nda görünen yeni bir yıldız oldu.[34] İkincisi de 1577'de görülen bir kuyruklu yıldızdı. Bu cisimler ciddi tartışma ve şaşkınlıklara yol açtı, çünkü

33. Albert Van Helden, *Measuring the Universe: Cosmic Dimensions from Aristarchus to Halley* (Chicago, 1985), 51.

34. Yeni yıldız ölen bir yıldızın patlamasıyla ortaya çıkan bir süpernovadır. Süpernovalar birkaç hafta veya aydan sonra gözden kaybolurlar. 1572'deki süpernova 1574'e kadar görülmeye devam etti. Bu gök cimsi çıplak gözle görülebilen sekiz tarihi süpernovadan biriydi.

Aristotelesçi fiziğe göre göksel alem değişmezdi. Yeni yıldızı ve kuyrukluyıldızı gözlemleyen en önemli isim hayatını gök cisimleri konusunda doğru gözlem yapmaya ve doğru veriler toplamaya adamış Danimarkalı asilzade Tycho Brahe idi. Tycho gök cisimlerinin konumlarını olağanüstü doğruluk ve kesinlikle ölçebilecek sayısız astronomi aleti geliştirdi. Yeni yıldız ve kuyrukluyıldız gözlemlerine dayanarak, bu cisimlerin gerçekten de mükemmel ve sabit bir göksel alemde bulunduklarını belirtti ve bunun basit bir atmosfer olayı olarak görülemeyeceğini kanıtladı.

Tyco'nun elde ettiği bulgular onu geleneksel Dünya merkezli kozmosu reddetmeye götürdü. Copernicusçu model üzerinde ciddi şekilde durmasına karşın, sonunda onu da reddetti. Kısmen Güneş merkezli kozmosun korkunç boyutlarına karşın neredeyse bomboş olması canını sıkmıştı. Tycho, Aristotelesçi/Batlamyusçu ve Copernicusçu sistemlere alternatif olarak kendi sistemini önerdi. Tycho'nun sisteminde Dünya kozmosun merkezinde sabit duruyordu. Sabit yıldızlar küresi (ve diğer bütün gök cisimleri) yirmi dört saatte bir dünyanın etrafında dönüyordu. Güneş, Ay ve yıldızların doğuş ve batışlarını bu şekilde açıklamak mümkündü. Ay ve Güneş sırasıyla ayda ve yılda birer kez Dünya'nın etrafında dönüyordu. Beş gezegen de Güneş'in etrafında dönüyordu. Tycho bu sistemi ilk geliştirdiği sırada hâlâ gök cisimlerinin katı yörüngeler üzerinde yer aldıklarını düşünüyordu. Ancak Tycho kendi yer-Güneş merkezli sisteminde Mars'ın içinde bulunduğu küreṇin Güneş'in küresiyle kesiştiğini görmüştü. Bu da Tycho'yu çok önemli bir adım atmaya itti: Aristotelesçi fiziği ve onun katı küre sistemini reddederek, Aristotelesçi fiziğe karşı onun eski rakibini, yani Stoacıların fiziğini yeniden canlandırdı. Aralarında Lucretius (tahm. MÖ 99-tahm. MS 55) ve Seneca'nın da (tahm. MÖ 4-MÖ 65) bulunduğu Stoacı doğa felsefecileri gökyüzünün katı değil sıvı olduğunu ve geze-

genlerin burada tıpkı balıkların suda veya kuşların havada dolaşması gibi dolaştığını söylüyorlardı.[35] Tycho'nun sistemi biraz da küçümseyici bir şekilde Batlamyusçu sistemle Copernicusçu sistem arasında bir tür geçiş sistemi olarak görülmekteydi. Ancak Tycho'nun katı göksel küreler anlayışına karşı çıkması Copernicus'un yerküre merkezli kozmosa karşı çıkmasından daha az radikal bir çıkış olmadığı gibi, astronominin gelişmesinde ondan daha az rol oynamamıştı. Bu görüş 16. ve 17. yüzyıllarda göksel kürelerin gerçekliğinin sorgulanmasına kadar gitmişti. Bu tartışmalar ancak Isaac Newton'ın çalışmalarında tatmin edici bir noktaya ulaşacaktı.

Copernicusçu sistemin fiziksel gerçekliğini kabul eden ilk isimlerden biri Alman astronom ve matematikçi Johannes Kepler (1571-1630) oldu. Tycho 1600'de Kepler'i imparatorluk astronomu olarak görev yaptığı Prag'ta İmparator II. Rudolph'un sarayına davet etti. Kepler 1600 yılında saraya geldi ve Tycho kendisinden, kendisinin topladığı yeni ve daha hassas gözlem verilerini kullanarak Mars'ın hareketlerine dair daha hassas bir model geliştirmesini istedi. Kepler Mars üzerine yaptığı araştırmaların sonuçlarını 1609 yılında doğru bir şekilde *Yeni Astronomi* (*Astronomia Nova*) adını verdiği çığır açıcı bir kitapla yayımladı.[36] Kepler, *Yeni Astronomi*'yle birlikte 2.000 yıllık sabit dairesel hareket geleneğinden koptu. Mars'ın odak noktasında Güneş'in bulunduğu eliptik bir yörünge üzerinde hareket ettiğini öne sürdü. Ayrıca Mars'ın, bu gezegenden Güneş'e doğru çekilecek bir çizginin eşit miktarda alanı eşit sürelerde tarayacağı bir şekilde hareket ettiğini söy-

35. Stoacılık ve erken modern bilim için bkz. Margaret J. Osler, ed., *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought* (Cambridge, 1991).

36. Modern çeviri için bkz. Johannes Kepler, *New Astronomy*, çev. William H. Donahue (Cambridge, 1992)

ledi. Bu, Mars'ın Güneş'e yaklaştığında hızlandığı, Güneş'ten uzaklaştığında yavaşladığı anlamına geliyordu. İşte bu ilkeler bugün Kepler'in birinci ve ikince gezegen hareketi yasaları olarak bilinmektedir.

Yeni Astronomi bir başka açıdan daha önemliydi, zira Kepler burada bir de yörünge kavramını ortaya atmıştı.[37] Şu anada kadar çalışmalarından söz ettiğim gökbilimcilerin tamamı, gök cisminin içinde bulunduğu içi boş küre anlamına gelen "orb" (Latincesi: *orbis*) (küre) kavramını kullanmıştı. Bütün küre Dünya'nın (ya da Güneş'in) etrafında dönüyordu. Kepler ilk kez gezegenlerin gökyüzünde izlediği yol anlamındaki "orbit" (yörünge" (Latincesi: *orbita*) terimini kullandı. Kepler *Yeni Astronomi*'yi yazdığı dönemde Tycho'nun görüşlerini savunuyordu, yani gökyüzü sıvıydı ve gezegenler de bu gökyüzünde hareket ediyordu. Kepler buna bir de Güneş'ten kaynaklanan itme gücünü ekliyordu.[38]

17. yüzyılın başlarında, İtalyan gökbilimci Galileo Galilei (1564-1642) Aristotelesçi/Batlamyusçu bakış açısının saygınlığına yeni darbeler indirdi. Galileo 1609 yılında, kısa bir süre önce Hollanda'da icat edilen teleskobu gökyüzüne çevirerek bir dizi şaşırtıcı keşifte bulundu. Bir yıl sonra yani 1610'da teleskopla yaptığı gözlemleri toparladığı *The Starry Messenger*'ı (Yıldızların Habercisi) yayımladı.[39] Galileo, teleskoptan bakıldığında ayın

---

37. Bernard R. Goldstein ve Giora Hon, "Kepler's Move from Orbs to Orbits: Documenting a Revolutionary Scientific Concept", *Perspectives on Science*, 13 (2005), 74-111.

38. Bilim tarihçileri orbs (küre) ile orbit (yörünge) arasındaki farkın önemini her zaman görmüşlerdir. Örneğin Copernicus'un *Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine*'sinin tek İngilizce versiyonu *orbis*'i sürekli orbit (yörünge) olarak çeviren Edward Rosen'ın kaleminden çıkmıştır. Bu rahatsız edici anakronizm Copernicus'un katı küre kavramını reddettiği şeklinde bir yanlış anlamaya yol açmıştır.

39. Modern çevirisi için bkz. Maurice A. Finocchiaro, ed. ve çev., *The Essential Galileo* (New York, 2008), 45-84.

yüzeyinin pürüzlü ve kayalık göründüğünü, tıpkı dünyada olduğu gibi dağlar ve vadiler bulunduğunu söylüyordu. Hatta ayın yüzeyindeki dağlar dünyadaki en yüksek dağlardan bile büyük görünmüştü ona. Oysa Aristotelesçi bir kozmos anlayışına göre göksel alemde dünyaya benzer bir cisim bulunmaması gerekiyordu. Teleskobunu Jüpiterin uydularına çeviren Galileo bu gezegenin etrafında dört uydunun döndüğünü keşfetti. Jüpiterin ayları da tek dönüş merkezinin Dünya olduğu Aristotelesçi kozmos anlayışına uymuyordu. Galileo, *Yıldızların Habercisi*'nde gözlemlerini anlatırken bunların kozmoloji üzerindeki yansımalarından neredeyse hiç söz etmemiş, sadece geçerken Copernicus'a şöyle bir değinmekle yetinmişti.[40] Ancak bu gözlemler Galileo'nun, Copernicusçu sisteme olan inancını giderek pekiştiriyor ve onu yeni teleskobik gözlemler yapmaya teşvik ediyordu.

Bu noktada iki yeni astronomi sisteminin yani Tycho ve Copernicus sistemlerinin İncil'le bağdaşıp bağdaşmadığı gerçek bir sorun hâline gelmişti. Tycho ve Galileo'nun çalışmalarından önce kozmosun yapısıyla ilgili mevcut bakış açısını ciddi şekilde tehdit eden herhangi bir fiziksel kanıt bulunmuyordu. 1610 yılına gelindiğinde, ilahiyatçılar ve dinî liderler Aristotelesçi fizik ve kozmoloji üzerinden yapılan İncil yorumlarının yeniden gözden geçirilip geçirilmemesini tartışmaya başladılar. Tartışmaların odağında da İncil'deki, dünyanın sabit olduğuna gönderme yapan satırlar vardı.

Hem Kepler hem de Galileo, Copernicusçuluğu savunurken İncil'de dünyanın düz olduğunu ifade eden satırlara dikkat çekiyorlardı. Ama kimse bu satırları lafzi anlamlarıyla okumamıştı, çünkü deneyim ve akıl Dünya'nın küre şeklinde olduğunu söylüyordu. Hem Kepler hem de Galileo İncil'de geçen dünyanın

40. Finocchiaro, *The Essential Galileo*, 83.

sabit olduğuyla ilgili satırların da aynı şekilde lafzen okunmaması gerektiğini savunuyorlardı. Galileo özellikle de 1615 tarihli ünlü "Büyük Düşes Christina'ya Mektup"unda[41] bunun altını çiziyordu. Bu mektup Katolikler arasındaki konuyla ilgili tartışmalarda önemli bir rol oynadı. Ancak Katolik Kilisesi[42] sonunda, Galileo ile diğer bazı İtalyan Katolik gökbilimci ve filozofların ciddi itirazlarına rağmen, bire bir olmayan bir İncil okuması iddiasını 1616'da reddetti ve Copernicus'un *Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine*'sini Yasak Kitaplar Listesi'ne aldı. Kitap listeye dâhil edilirken "düzeltilene kadar" şerhi düşüldü. Ki bu da rahatsız eden birkaç paragrafın düzeltilmesi hâlinde Katoliklerin kitabı satın alabileceği, okuyabileceği ve hatta başkalarına anlatabileceği anlamına geliyordu. Bu paragraflar Dünya'nın hareket hâlinde olduğunu ve Güneş'in de kozmosun merkezinde sabit olduğunu söylüyordu. Astroloji ve denizcilikte hesaplamalar yapılırken hâlâ matematiksel modeller kullanılabilirdi. Galileo, Copernicusçu sistem görüşünden vazgeçmesi ve bu görüşü savunmaması konusunda uyarıldı.

Kilise'nin 1616'da neden böyle bir karar aldığı üzerinde durmakta yarar var. Zira İncil'deki bütün sözlerin lafzi olarak okunamayacağı görüşü ilahiyatçılar arasında evrensel kabul görmüş bir görüştü. Nitekim bu Kilise Babalarından büyük Augustinus'tan (354-430) beri en az birkaç kez dile getirilmişti. Hatta dünyanın sabit olduğunu söyleyen paragrafların lafzi bir şekilde okunmadığı eski örnekler de vardı. 14. yüzyılda, Fransız ilahiyatçı Nicole Oresme (tahm. 1325-82) hem İncil'e hem de fizik yasalarına göre dünyanın hareket ediyor olabileceğini söylemişti.[43] 1616

41. Finocchiaro, *The Essential Galileo*, 109-145.

42. Yani Roma Engizisyonu'nun Copernicusçu sistemin sapkın olup olmadığını tespit etmek üzere atadığı komite.

43. Bkz. Nicole Oresme, "The Compatibility of the Earth's Diurnal Rotation

tarihli kararda önemli bir faktör de Kilise'nin yaşadığı otorite kriziydi. Aşağı yukarı 100 yıl önce Alman keşiş Martin Luther (1483-1546) Wittenberg'teki üniversite şapelinin kapısına doksan beş maddelik bir tez asarak, Reformasyon olarak bilinen müthiş bir dinî, siyasi ve sosyal bir isyana yol açmıştı. Katolik Kilisesi hâlâ Reformasyon'un sonuçlarıyla uğraşmakla birlikte, İncil yorumuyla ilgili sorunlar konusunda yeniden tek söz sahibi otorite olmaya çalışıyordu. Ayrıca Augustinus ve Aquinalı Thomas gibi dünyanın sabit olduğunu savunan geleneksel otoritelerin yorumlarını sahiplenme ihtiyacı duyuyordu.

Galileo Copernicusçu sistemi savunmaması konusunda açık bir uyarı alsa da, eserleri ve teleskopla elde ettiği bulgulara herhangi bir sansür uygulanmadı. Galileo'nun teleskopla elde ettiği bulgular Aristotelesçi evren modeliyle kesinlikle bağdaşmamakla birlikte, kozmosun gerçek fiziksel yapısının Copernicusçu sistem olduğuna dair bir kanıt sunmuyordu. Aslında Galileo'nun gözlemleri Tychoncu sistemle de örtüşüyordu. Nitekim Copernicusçuluğun yasaklanmasını izleyen yıllarda birçok önemli Katolik bilim adamı, dünyanın kozmosun merkezinde sabit durduğunu söyleyen Danimarkalının sistemini sahiplenecekti.

Galileo'nun sapkınlıktan yargılanmasına yol açan olaylar ilk kez 1623'te Kardinal Maffeo Barberini'nin (1568-1644) papa seçilmesiyle başladı. VIII. Urban adını alan Barberini ile Galileo eski arkadaşlardı. Yeni Papa hayli eğitimli biri olup, astronomiye de ilgi duyuyordu. Barberini Papa olunca, Galileo güneş merkezli sistemin İncil'le bağdaştığı tezini bir kez daha gündeme getirebileceğini düşündü. Nitekim papadan izin de aldı. Kanıtlanmamış bir hipotez olarak ele almak ve Aristotelesçi/Batlamyusçu

---

With Astronomical Phenomena and Terrestrial Physics", çev. Albert D. Menut, açıklayıcı notlar Edward Grant, Edward Grant, ed., *A Source Book in Medieval Science* (Cambridge, MA, 1974), 503-510.

sistemle eşit düzeyde tutmak kaydıyla Copernicusçu sistem hakkında yazılar yazabilecekti. *İki Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*[44] böyle ortaya çıktı. Kitap Papa'nın birinci şartına uyuyordu, ancak Copernicusçu sistemle Batlamyusçu sistemleri eşit tutma şartı es geçilmişti. Eser üç kişi arasında geçen bir diyalog şeklindeydi: Copernicusçu görüşü savunan Salviati; Aristotelesçi görüşü temsil eden Simplicio; iki kişi arasında tarafsız kalarak sorular soran Sagredo. Simplicio adı, her ne kadar geç antik dönemde Aristoteles üzerine yorumlarda bulunan Simplicius'u (tahm. 490-tahm. 560) çağrıştırsa da, İtalyanca "simpleton"u da (ahmak) akla getirmiyor değildi.[45] Gerçekten de Simplicio *Diyalog*'ta aptalca bir görüntü çiziyor, Aristoteles'i savunurken ortaya attığı tezler onu aptal gibi gösteriyordu. Galileo'nun cüretkârlığı Papa'yı epeyce öfkelendirmişti. Dahası, *Diyalog* ancak 1632'de basılmıştı. Bu dönemde Urban gerek Roma'dan gerekse yurtdışından çeşitli hiziplerin eleştirilerine hedef oluyordu.[46] Hem papa hem de Katolik Kilise'nin başı olarak otoritesini korumak isterken ciddi baskı altındaydı. *Diyalog* bu hassas ortamda münasebetsiz kaçtığı gibi kışkırtıcı bir etki de yaratıyordu. Galileo 1633'te Engizisyon'a davet edildi, yargılandı ve "şiddetli biçimde sapkınlık şüphesine" hükmedildi. Tövbeye yani Copernicusçu sistemin fiziksel açıdan gerçek olduğu düşüncesinden geri adım atmaya zorlandı ve hapse mahkum edildi. Ancak bu ceza kısa bir süre sonra ev hapsine çevrildi. *Diyalog* Yasaklı Kitaplar Listesi'ne alındı.

---

44. Modern çevirisi için bkz. Galileo Galilei, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, çev. Stillman Drake (Berkeley, 1953).

45. Finocchiaro, *The Essential Galileo*, 192.

46. Bu dönemde Roma'daki politik durum hakkında özet bir bilgi için bkz. Michael H. Shank, "Setting the Stage: Galileo in Tuscany, the Veneto, and Rome", Ernan McMullin, ed., *The Church and Galileo* (Notre Dame, IN, 2005), 57-87, özellikle 69-79.

17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde gökbilimciler geleneksel Aristotelesçi kozmos modelinin elde ettikleri gözleme dayalı kanıtlarla örtüşmediğini gördüler. Kuyruklu yıldızların dünyaya uzaklığı, ayın teleskoptan görünümü ve Jüpiter'in uydularının keşfi Aristoteles'in otoritesine büyük darbeler indirmişti. Ancak dünyanın hareket ettiğini kesin bir şekilde kanıtlayan gözleme dayalı bulgular veya güneş merkezli bir kozmosu destekleyen ikna edici fiziksel kanıtlar bulunmaması Copernicusçu sistem taraftarlarının işlerini zorlaştırıyordu. 17. yüzyılda Aristoteles fiziğinin yerini alacak yeni bir fizik -yani yeni bir hareket bilimi- arayışları vardı. Bu alanda öne çıkan iki isim vardı: Galileo ve Fransız filozof René Descartes (1596-1650). Her iki isim de ateşli Copernicusçulardı ve her ikisi de gökyüzündeki ve yeryüzündeki hareketlere güneş merkezli bir kozmos modeliyle örtüşen bir açıklama getirmeye çalışıyorlardı.

Galileo'nun Aristoteles fiziğine yönelttiği itirazlardan biri, cisimlerin birden fazla şekilde hareket edebileceği iddiasıydı.[47] Aristoteles taş ya da gezegen gibi bir cismin tek bir şekilde hareket edebileceğini savunuyordu. Bir gezegenin yapabileceği tek hareket dairesel hareketti, nitekim etherin doğal hareketi de buydu. Topraktan bir cisim olan taşın doğal hareketi düz bir çizgi üzerinde kozmosun merkezine doğru gitmekti, çünkü toprak elementinin doğal yeri kozmosun merkeziydi. Havaya veya yere paralel bir şekilde atmak suretiyle taşa güç veya doğal olmayan bir hareket uygulamak mümkündü. Fakat bu şiddetli hareket bir noktada ortadan kalkacak ve taş toprağa geri düşecekti. Aristotelesçi hareket anlayışı ve bir cismin aynı anda yalnızca tek bir şekilde hareket edebileceği varsayımı, dünyanın sabit olduğu tezi açısından kritik önem taşıyordu. Bir kişi bir kulenin tepesine çı-

47. Galileo fiziğiyle ilgili bu açıklama için *Diyalog*'dan yararlanılmıştır.

kar ve oradan bir taş bırakırsa, taş dosdoğru aşağı, kulenin yanı başına yani kişinin onu bıraktığı yerin tam altına düşer, Aristotelesçilere göre, şayet dünya dönüyor olsaydı o zaman taşın düştüğü sırada kule de hareket ediyor olacak ve taş kuleden uzak bir noktaya düşecekti. Aynı şekilde dünya hareket ediyor ve taş da dünyanın hareket yönünde atılmış olsaydı, o zaman dünyanın hareket yönünün tersine atıldığından daha uzak mesafeye gitmiş olması gerekirdi. Oysa bunların hiçbiri gözlenmemişti. İşte Aristotelesçiler bu durumu dünyanın sabit olduğuna kanıt gösteriyordu.

Galileo'nun getirdiği en önemli yeniliklerden biri bir cismin aynı anda iki farklı şekilde hareket edebileceğini öne sürmek oldu. Eğer bir adam bir kulenin tepesinde duruyorsa ve dünya kendi ekseni etrafında dönüyorsa, o zaman hem o adam, hem taş ve hem de kule dairesel bir şekilde hareket ediyordur. Adam taşı bıraktığında taş dosdoğru aşağı düşer, ama aynı zamanda dairesel bir şekilde hareket etmeye devam eder. Yani kule ve adam dairesel bir şekilde harekete devam ederken, taş da *hem* dairesel *hem de* doğrusal bir şekilde hareket etmiştir. Taş yalnızca doğrusal bir şekilde hareket ediyor görünmüştür. Gerçekte izlediği yol dairesel ve doğrusal çizginin bileşimidir (Galileo bu çizgiyi daha sonra parabol olarak adlandıracaktır). Galileo dünyanın hareket hâlinde olduğunu kanıtlayamamıştı, ancak dönmediğini savunan en önemli Aristotelesçi kanıtlardan birinin güvenilirliği konusunda kuşku yaratmayı başarmıştı. Ayrıca Galileo, Aristotelesçi fizik açısından temel önemde olan karasal hareket-göksel hareket ayrımı tezini de çürütmeye başlamıştı. Karasal alemin dairesel hareketini reddetmeyi gerektirecek bir neden görmüyordu.

Galileo'nun önemli buluşlarından biri de eylemsizlik kavramıydı. Aristotelesçi fizikte normal durum hareketsizlikti. Hareketin açıklanması gerekiyordu. Taş gibi karasal bir cisim bı-

rakıldığında, yere ulaşınca hareketi sona eriyordu, çünkü burası kozmosun merkezindeki doğal yerine en yakın noktaydı. Bir cisim doğal yerine ulaştığında daha fazla hareket etmezdi. Aristoteles'in dünyanın hareketsizliğiyle ilgili tezinin bir parçası buydu. Bir toprak elementinin doğal yeri kozmosun merkezi olduğundan ve (büyük ölçüde toprak elementinden oluşan) dünya küresi kozmosun merkezinde yer aldığından, hareket etme eğiliminde değildi. Dünyanın kendi ekseni etrafında döndüğü tezine karşı uzun zamandır dile getirilen tez işte buydu. Dünyanın güneşin etrafında hareket ettiği iddiasına getirilen tez de buna dayanıyordu. Dolayısıyla Copernicusçu sistemi savunan birinin öncelikle dünyanın hareket ettiğini kanıtlaması gerekiyordu.

İşte, Galileo böyle bir kanıt sunuyordu. İlk olarak ataletin de hareketin de "normal" olmadığını savunuyordu. Hareketin açıklanması gerekmesine karşılık ataletin böyle bir açıklamaya ihtiyacı olmadığı doğru değildi. Açıklanması gereken şey durum değişikliğiydi. Duran bir nesne hareket etmeye başlamışsa, bunun açıklanması gerekiyordu. Yine, hareket eden bir nesne durmuşsa, bunun da açıklanması gerekiyordu. Galileo gezegen kürelerinin kusursuz denecek kadar pürüzsüz küresel yüzeyler olduğunu, (dünya ve onun atmosferinin de dâhil olduğu) gezegenlerin de kusursuz denecek kadar pürüzsüz toplar olduğunu söylüyordu. Tanrı bütün gezegenlere kendi etraflarında dönecek şekilde hareket vermişti. Ve gezegenler de, gökyüzünde herhangi bir sürtünme veya direnç olmadığı için, bu kürelerin etrafında dönüyordu ve Tanrı onları durduruncaya kadar da dönmeye devam edeceklerdi.[48] Galileo'nun dünya ve diğer gezegenlerin hare-

48. John Buridan da (tahm. 1300-tahm. 1358), Aristoteles'in *Fizik*'i üstüne yaptığı değerlendirmede, gezegenlerin hareketine benzer bir açıklama getiriyordu. Bkz. John Buridan, "The Impetus Theory of Projectile Motion", çev. Marshall Clagett, *Sourcebook*, 275-280.

ketiyle ilgili açıklaması geleneksel Aristotelesçi fiziğe bir meydan okumaydı. Ama bunun için ayrıca Tycho'nun sıvı gökyüzü teziyle Kepler'in eliptik yörünge tezlerini de reddetmesi gerekiyordu. Aristoteles fiziği gibi Galileo fiziği de katı küresel gezegen küreleri gerektiriyordu. Galileo Tycho'nun kuyrukluyıldızların göksel olaylar olduğu şeklindeki buluşunu dahi reddediyordu, çünkü Tycho'nun fiziği gökyüzündeki dairesel olmayan hareketlere bir açıklama getiremiyordu.[49]

Descartes, Aristotelesçi fizik karşısında Galileo'dan daha radikal bir kopuş sergilemişti.[50] Descartes belli nitelikleri olan dört element ve onların doğal yerleri anlayışını terk etmiş, bunun yerine bütün maddelerin hareket halindeki parçacıklardan meydana geldiği tezini ortaya atmıştı. Maddeyi üç elemente ayırmıştı Descartes: Ateş, hava ve toprak. En küçük ve en hızlı hareket eden parçacıklar ateş elementiydi. Hava parçacıkları ateş parçacıklarından daha büyük ve daha yavaştı. En büyükleri ve en yavaşları toprak parçacıklarıydı. Bütün kozmos bu üç elementten meydana gelmekteydi. Ayrıca bütün kozmos maddeyle doluydu; boş ya da açık alan yoktu. Elementlerin bütün parçacıkları sürekli hareket halindeydi. Hareket eden parçacık başka bir parçacığın yerini alıyor, o da başka bir parçacığın yerine geçiyor ve bu şekilde devam ediyordu. Nihayet, bu zincirde bir parçacık tekrar birinci parçacığın yerine geçiyordu.

Descartes güneş ve yıldızların ateşten meydana geldiğini söylüyordu. Gökyüzü neredeyse tamamen havadan oluşuyor-

---

49. Galileo'nun kuyrukluyıldızlara getirdiği açıklama için bkz., Tofigh Heidarzadeh, *A History of Physical Theories of Comets, From Aristotle to Whipple* (Dordrecht, 2008), 61-64.

50. Descartes fiziğiyle ilgili izleyen satırlardaki açıklamalar için *Traité de la lumière* (1664)'ten yararlanılmıştır. Burada René Descartes, *The World and Other Writings*, çev. ve ed. Stephen Gaukroger (Cambridge, 1998), 3-75 adlı çeviriden yararlandım.

du, ama arada küçük bir miktar ateş elementi de vardı. Dünya, öteki gezegenler ve kuyruklu yıldızlar topraktan meydana geliyordu. Her bir yıldız kendi gökyüzünün merkeziydi. Bu durumda güneş de Copernicus'un söylediği gibi bizim gökyüzümüzün merkeziydi. Ve bizimki gibi gezegenlerin ve üstünde yaşayanların bulunduğu sayısız denecek miktarda başka gökyüzü daha vardı. İkinci element, yani hava merkezdeki ateşin etrafında dönüyor ve kendisiyle birlikte gezegenleri de taşıyordu. Havanın hareketi sadece gezegenlerin güneş etrafında hareket etmesini sağlamıyor, aynı zamanda kendi eksenleri etrafında dönmesine yol açıyordu. Güneşe en yakın noktadaki hava en hızlı hareket eden havaydı. Buna karşılık gökyüzünün dış çeperindeki hava en yavaş eden havaydı. Dolayısıyla en hızlı hareket eden gezegen güneşe en yakın olan Merkür'dü. En uzakta kalan Satürn ise en yavaş hareket eden gezegendi. Topraktan meydana gelen kuyruklu yıldızlar farklı gökler arasında hareket ediyorlardı, dolayısıyla izledikleri hat ve görünüş süreleri çok daha düzensizdi. Karma yapılar yani her üç maddeden meydana gelen cisimler sadece dünyanın yüzeyinde bulunuyordu. Bunlar maddenin etrafındaki gökyüzüyle karışıp onun tetiklemesiyle ortaya çıkıyordu.[51] Özetle, tüm karasal ve göksel olgular maddenin parçacıklarının birbiriyle çarpışıp, birbirini iterek birbirlerine direnmesinin sonucunda meydana geliyordu. Descartes fiziğinin avantajı Galileo'nun fiziğinden daha geniş kapsamlı olup, kuyruklu yıldızlar ve dünyanın kendi ekseni etrafında dönmesi gibi olguları da içeriyordu. Kartezyen fizik bir dönem daha fazla ilgi gördü ve Aristotelesçi fiziğin yerine başka bir arayış içinde olan doğa felsefecilerine esin kaynağı oldu.

51. Descartes dünyanın yüzeyiyle yeraltına doğru bir miktar uzanan kabuğu kastediyordu. Metallerle mineraller karma nesnelerden bazılarıydı. Descartes, *The World and Other Writings*, 20.

Gerek Descartes'i gerekse Galileo'yu 17. yüzyıl için yeni bir doğa felsefeciliği türü olan "mekanik felsefeciler" olarak adlandırmak mümkündür. Mekanik felsefeciler genelde doğa olaylarının mekanik güçlerin bir sonucu olduğunu, yani Descartes'ın madde parçacıkları veya Galileo'nun pürüzsüz zeminde yuvarlanan topları gibi maddelerin diğer maddeler üzerinde hareket ettiğini söylüyorlardı. Birçok mekanik felsefeci Descartes'ınkine benzer madde teorilerini savunurken, bazıları antik atomcularınkine yakın teoriler geliştiriyor, yani madde parçacıklarının (atomların veya korpüsküllerin) boşlukta hareket ettiğini savunuyorlardı. Mekanik felsefeciler ayrıca doğa olaylarının Aristotelesçi fizikte olduğu gibi salt niteliksel olarak değil matematiksel olarak da tarif edilebileceğini düşünüyorlardı. Çoğu mekanik felsefeci doğal dünyaya tamamen gözleme dayalı bir yaklaşım yerine deneysel yaklaşımı tercih ediyordu.[52] Nihayet, mekanik felsefeciler "okült" veya gizli güçlerden çekiniyorlardı. Bunlar aralarında fiziksel temas bulunmayan iki cisim arasında meydana gelen kuvvetlerdi. Örneğin Descartes mıknatıs etkisine birbiriyle temas hâlinde olan parçacıkların eylemine dayalı bir mekanik açıklama getiriyordu. Galileo ise ayın gelgit olayları üzerinde etkisi olduğu tezini reddediyor, gelgitlerin dünyanın hareketinin bir sonucu olduğunu söylüyordu.

İngiliz bilim adamı Isaac Newton'ın (1642-1727) çalışmaları uzun zamandır 16. yüzyılda başlayan astronomi ve fizikteki devrimin doruk noktası olarak görülmektedir. Hatta bu çalışmalar daha Newton'ın sağlığında devrim olarak görülmeye başlamıştı. İngiliz şair Alexander Pope (1688-1744) şu kitabeyi kaleme almıştı onun için:

---

52. Mekanik felsefeyle deneycilik arasındaki bağlantılar üzerine daha fazla bilgi için bkz. J. A. Bennett, "The Mechanics' Philosophy and the Mechanical Philosophy", *History of Science*, 24 (1986), 1-28.

Doğa ve Doğa'nın yasaları gecenin karanlığında saklanıyordu:
Tanrı "Newton çıkarsın!" dedi ve hepsi gün yüzüne çıktı.

Newton, daha çok *Principia* olarak bilinen *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) (1687) adlı kitabında güneş merkezli kozmostaki hareketi açıklayan bir fizik geliştirme sorununu kesin bir şekilde çözmüştü. Bu metin genel olarak modern fiziğin temeli kabul edilmektedir.

Principia'da Newton, işe kütle, hareket miktarı, eylemsizlik, etki eden kuvvet ve merkezcil kuvvet gibi temel kavramları tarif etmekle başlamaktadır. Bu yasalardan ilki eylemsizlik yasasıdır. Newton'ın eylemsizlik kavramı Galileo'nunkinden farklıydı, çünkü Newton bütün doğal hareketlerin doğrusal olduğunu söylüyordu. Galileo'nun eylemsizlik kavramı tamamen pürüzsüz bir küresel yüzeyde hareket eden (gezegen gibi) bir cismin bir dış güçle durdurulmadığı takdirde sonsuza kadar hareket edeceğini söylemektedir. Diğer bir deyişle, Galileo hâlâ gezegenlerin doğal hareketinin dairesel olduğunu savunuyordu. Newton ise bir cismin bir dış güç tarafından müdahale edilmediği takdirde doğrusal hareket etmeye devam edeceğini söylüyordu. Newton'ın ikinci yasasına göre güç ve hareket birbiriyle orantılıydı, yani harekketeki değişimle etki eden kuvvet arasında bir orantı vardı. Newton'ın üçüncü yasası etki ve tepkinin eşit olduğunu söylüyordu. Yani: Her etki karşısında eşit ve zıt bir tepki vardır. Newton 17. yüzyılın mekanik felsefecilerinin çalışmalarından yararlanmıştı. Nitekim 17. yüzyılın mekanik felsefecilerinin çalışmaları olmasaydı onun doğa olaylarıyla ilgili matematiksel yaklaşımı da kesinlikle mümkün olmayacaktı. Ancak Newton bir noktada mekanik felsefenin temel ilkelerinden ayrılıyor ve bir "okült" kuvvet ortaya atıyordu: Yerçekimi. Yerçekimi okült yani gizli bir şeydi, çünkü aralarında

fiziksel bir temas bulunmayan güneşle dünya veya dünyayla ay gibi iki ayrı yapı arasında etkili olan bir kuvvetti.

Newton'ın hareket yasaları gökyüzü ve dünya ayrımı yapmıyordu. Cisimlerin dünyanın yüzeyine düşmesine yol açan aynı kuvvet yani yerçekimi, gezegenleri de güneş etrafında hareket hâlinde tutuyordu. Newton fiziğinin en büyük başarılarından biri Kepler'in geniş kabul gören gezegen hareketleri yasasına bir açıklama getirmesiydi. Newton gezegenlerin yörüngelerinin elips şeklinde olmasının nedeninin eylemsizlik ve yerçekimi kuvvetlerinin bileşimi olduğunu kanıtlamıştı. Kozmostaki bütün diğer cisimler gibi gezegenler de doğrusal hareket etme eğilimindeydi. Ancak gezegenle güneş arasındaki yerçekimi kuvvetiyle gezegen bu doğrusal hattın dışına çekiliyordu. Galileo, Descartes ve zamanın diğer doğa felsefecileri gibi Newton da gezegenlerin zamanın başlangıcında Tanrı eliyle harekete geçirildiğini düşünüyordu. Fakat bu hareketin devamını sağlayan şey eylemsizlik ve yerçekimiydi.

SONUÇ

Bu bölümde doğal dünya araştırmalarında deneysel yöntemin gelişimine ve dünya merkezli kozmos anlayışından güneş merkezli kozmos anlayışa geçişe odaklandım.[53] Yeni yeni gelişmekte olan bilim tarihi disiplini üyeleri 20. yüzyılın ortalarında bu epistemolojik ve epistemik değişimleri "devrimsel" ve "modern öncesi" dünya görüşünden temel bir kopuş olarak tanımlıyorlardı.

53. Bunu yaparken doğa tarihi, anatomi ve doğal büyü gibi hepsi de erken modern dönemde bir yeri olan ve hepsi de ciddi bir araştırma literatürü oluşturan konulardan taviz vermek durumunda kaldım. Bunlara konu hakkında tavsiye edilen eserler kısmında yer vermekle yetindim.

Giderek derinleşen bir tarih araştırmacıları kuşağı bizlere daha zengin ve daha nüanslı bir deneysel yöntem ve güneş merkezcilik anlayışı resmi çizmektedir. Bu dönemde simya ve astroloji gibi "sahte bilimleri" dışlamak ve "bilim" ile "din" arasında keskin bir ayrıma gitmek veya Arap bilginlerin, yerli halkların, kadınların ve zanaatkârların katkılarını görmezden gelmek artık mümkün değildir. Son yarım asırdaki araştırmalarla ortaya çıkmaya başlayan *yeni* Bilimsel Devrim anlatısı daha küresel, daha kapsayıcı ve bilginin tarihsel ve kültürel bir zemine oturtulduğu yöntemlerle daha uyumludur.

KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER

Biagioli, Mario. *Galileo, Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism* (Chicago, 1994).

Boner, Patrick *J. Kepler's Cosmological Synthesis: Astrology, Mechanism and the Soul* (Leiden, 2013).

Cook, Harold J. *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age* (New Haven, 2007).

Cunningham, Andrew. *The Anatomical Renaissance: The Resurrection of the Anatomical Projects of the Ancients* (Aldershot, 1997).

Findlen, Paula. *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy* (Berkeley, 1994).

Grant, Edward. *Planets, Stars and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687* (Cambridge, 1996).

Harrison, Peter. *The Fall of Man and the Foundations of Science* (Cambridge, 2009).

Hsia, Florence. *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and Their Scientific Missions in Late Imperial China* (Chicago, 2009).

Moran, Bruce T. *Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution* (Cambridge, MA, 2006).

Mosley, Adam. *Bearing the Heavens: Tycho Brahe and the Astronomical Community of the Late Sixteenth Century* (Cambridge, 2007).

Nummedal, Tara. *Alchemy and Authority in the Holy Roman Empire* (Chicago, 2007).

Ogilvie, Brian W. *The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe* (Chicago, 2006).

Osler, Margaret *J. Reconfiguring the World: Nature, God, and Human Understanding from the Middle Ages to Early Modern Europe* (Baltimore, 2010).

Park, Katharine. *Secrets of Women: Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection* (New York, 2010).

Rossi, Paolo. *The Birth of Modern Science*, çev. Cynthis De Nardi Ipsen (Oxford, 2000).

4. BÖLÜM

SANAT VE MİMARİ

T. K. RABB*

* Princeton Üniversitesi'nde Emeritus Tarih Profesörüdür. Doktorasını Princeton'dan aldıktan sonra sırayla Stanford, Northwestern, Harvard ve John Hopkins Üniversitelerinde ders vermiştir. Kaleme aldığı veya editörlüğünü yaptığı kitaplardan bazıları: *Enterprise & Empire. Merchant and Gentry Investment in the Expansion of England, 1575-1630* (Cambridge, MA, 1967); *The Struggle for Stability in Early Modern Europe* (Oxford, 1975); *The New History* (Princeton, NJ, 1982); *Climate and History: Studies in Interdisciplinary History* (Cambridge, 1984); *Renaissance Lives* (New York, 1993); *Jacobean Gentleman: Sir Edwin Sandys, 1561-1629* (Princeton, NJ, 1998); *The Last Days of the Renaissance: The Martch to Modernity* (New York, 2006); *The Artist and the Warrior: Military History through the Eyes of the Masters* (New Paven, CT, 2012). Delmas Ford, Pew ve Guggenheim Vakıfları gibi beşeri konularda destek veren kurum ve kuruluşlardan ödüller almıştır. *The New York Times, The Washington Post, The Art Newspaper, the New York Review of Books, the TLS* ve benzeri yayınlar için kitap değerlendirmeleri yapmıştır. Kuruluşundan itibaren *The Journal of Interdisciplinary History*'nin ortak editörlüğünü yürütmektedir.

Sanat ve mimariyi etkisi altına alan *beğeni devrimi*, Avrupa'nın bu dört yüz yıl boyunca yaşadığı diğer değişimler kadar derindi.[1] Genelde antik çağların başarılarını yeniden canlandırma dürtüsüyle gerçekleşen bu dönemin ilk yarısındaki değişimler o kadar kapsamlıydı ki, sonunda bunlara Rönesans yani yeniden doğuş dendi - genelde bütün bir çağı tarif eden bir isimdi bu. Bu yeni yönelim kendini sadece estetik ilke ve hedeflerde değil, aynı zamanda sanatçının statüsünde, hâmilik biçimlerinde ve sanatçının toplum içindeki rolünde de gösteriyordu. Bu değişimlerin izini sürerken işe 1350'deki duruma bakarak başlayacağız ve ardından, kabaca 1350-1520, 1520-1600, 1600-70 ve 1670-1750 yıllarını kapsayan dört dönemde meydana gelen gelişmeleri inceleyeceğiz.

1350'DE SANAT VE MİMARLIK

14. yüzyılda sanat üretiminin üzerindeki başlıca etken zamanın önemli hâmileri, hükümdarlık sarayları ve Kilise aracılığıyla kendini gösteren dindi. Vitraylar, mozaikler ve heykel figürleriyle renklenen devasa katedrallerde; sarayları süsleyen duvar halıları ve bezemelerde, göz kamaştıran altla panoları ve fresklerde; ve el yazmalarındaki küçük süslemelerde konuyu belirleyen ve yaratıcılığa esin kaynağı olan asli unsur Hristiyan inancıydı. 1200'lerin sonlarından başlayıp 1400'lerin başlarına kadar uzanan dönemin en önemli eserlerinden bazılarına bakıldığında inanç ve imanın gücünün ne kadar baskın olduğu kolayca görülür.

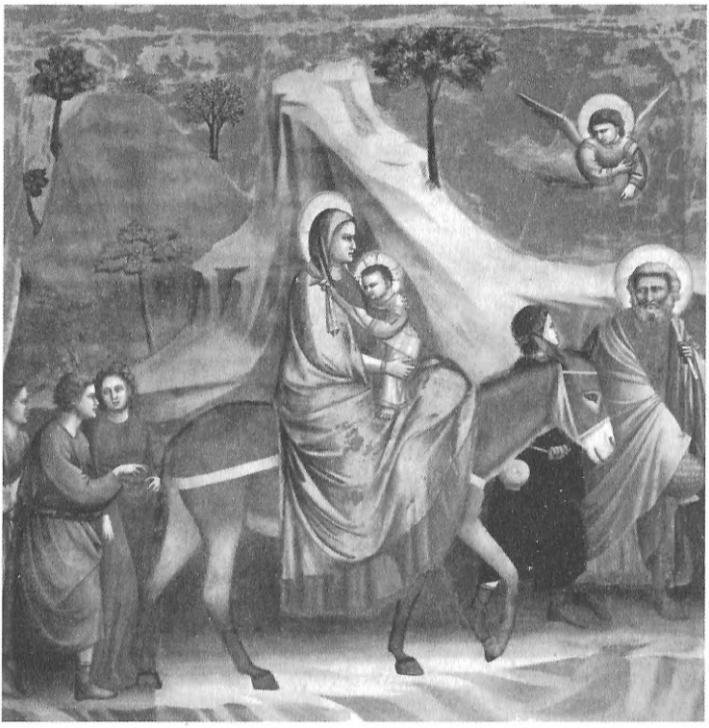
Genel bir ifadeyle bu dönemin sanat üslubu Uluslararası Gotik olarak adlandırılırsa da bu üslup kendini özellikle de hey-

1. Yazar bu bölüm ve özellikle de ilk kısımlar üzerine yaptığı paha biçilmez değerlendirmeler için Tracy Cooper'a teşekkürlerini sunar.

kel ve mimaride gösterir. Günümüze kadar ulaşan -önemli kişilerin mezarlarında, temsili aziz figürlerinde ve Hristiyan tarihinden sahnelerde karşımıza çıkan- heykellerin çoğunda bu üsluba damgasını vuran zerafet, ince uzun figürler ve saygıyla karışık adanmışlık duygusu dikkati çeker. Mimariye gelince, göz alıcı kale ve şatoların örneklerini günümüzde hâlâ görmek mümkün olmakla birlikte, çağın ön göze çarpan anıtları kiliselerdir. Gözü yukarılara doğru çeken tonozlarıyla ve göz alıcı renklerdeki uzun cam pencereleriyle muazzam yapılar bütün Avrupa'ya yayılan bir yapı stilinin nihai gelişimini temsil ediyordu. Başyapıtlar için yapıların en ayırt edici özelliklerinden biri olan gül biçimli vitrayların merkezden çevreye doğru yayılan yapısı nedeniyle "Rayonnant" terimi kullanılıyordu. Ancak burada asıl önemli olan bu tarzın göz alıcı örneklerinin Milano, Rouen ve Köln gibi birbirinden uzak şehirlerde görülmesidir. Ayrıca geleneksel sanat biçimlerinin özellikle de mimari alanda, 1400'lü yıllara kadar varlığını sürdürdüğü görülmektedir. İngiltere'de, bu son evre dikey stil olarak adlandırılıyordu. Bu mimari tarzın en baş döndüren örneklerinden biri olan King's College Şapeli 1440'lı yıllarda inşa edilmişti.

Esas olarak bugün kuzey Fransa ve Belçika topraklarında bulunan küçük bir alanda üretilse de, o dönemin önemli mecralarından biri duvar halılarıydı. Hem sıcaklık sağlayan hem de bezeme işlevi gören bu büyük duvar örtüleri yalnızca savaş sahneleri gibi seküler manzaralarıyla değil, aynı zamanda doğa ve sembolizm temalı süslemeleriyle dikkat çekiyordu. Becerikli eller gerektiren bu halılar saray yaşamının önemli bir parçasını oluşturuyordu. İmparator V. Karl 16. yüzyılın ortaları gibi geç bir dönemde hükmettiği toprakları dolaşırken bile duvar halılarını yanından ayırmıyor, hatta çadırlarından bile eksik etmiyordu.

Ancak biraz daha geleceğe doğru baktığımızda, yaklaşan değişimlerin en açık göstergeleri resimde görülmektedir. Büyük çaplı eserlerde en çok öne çıkanlar İtalyanlar, özellikle de orta İtalya bölgesindeki Toskanalılardı. Burada da başlıca sanat merkezleri olarak özellikle Floransa ve Siena göze çarpmaktaydı. Ancak kuzeydeki Padova ve 1405'ten beri Padova'ya hükmeden ve mimaride Mağribi ve Gotik tarzları harmanlanmasıyla dikkat çeken Venedik gibi zengin şehirler de önemli sanatçılar için birer çekim merkeziydi. Floransa uzun zamandır ipek ve deri gibi lüks



Resim 4.1 Giotto (Giotto di Bondone 1266–1337): *Mısır'a Kaçış*. Padova, Scrovegni Şapeli.

malzemelerde önemli bir üretim merkeziydi. Özellikle tasarım yeteneği ve estetik beğenileri gelişmiş üreticileriyle dikkat çekiyordu. Bankacılık ve yün merkezi olan Siena, zenginliğiyle ve bir önceki yüzyılda tamamlanan muhteşem katedralinin ihtişam ve işçiliğiyle tanınıyordu. 14. yüzyılın ilk yarısında özellikle resimde öne çıkan isimler bu şehirlerden geliyordu.

Sonraki yüzyıllara esin kaynağı olan en önemli isim Giotto di Bondone (ö. 1337) idi. Ünü bütün Kuzey İtalya'ya yayılmış olan Giotto'nun İncil'den elli kadar sahneden oluşan Scrovegni Şapeli'ndeki (Padova) başyapıtı, Rönesans sanatını şekillendirecek olan yeni ilgi alanlarının gelişiminde bir köşe taşı olmuştu (bkz. Resim 4.1). Özellikle de insan duygularıyla ilgili tasvirleri ve manzara resimlerinde derinlik kaygısı kendisinden sonraki Rönesans resminin aldığı yeni yönelimlerin en bilinen ilk adımları olarak anılmaktadır.

Onun kadar etkili olmasa da Sienalı iki usta, Simon Martini (ö. 1344) ile Ambrogio Lorenzetti de (ö. 1348) zamanın durgun, ruhani ve sembolik imgelerinden uzaklaşmaya başlamışlardı. Örneğin Martini gelecekteki değişimlerin işaretini veren manzara resimlerine ilgi duyuyordu. Yine Lorenzetti'nin Siena Belediye Sarayı'nın duvarlarını süsleyen bir dizi alegoriden oluşan en ünlü eseri iyi ve kötü yönetimi tasvir ediyordu. Bu resimler yalnızca şehirleri tasvir etmiyor, aynı zamanda sanatın seslenebileceği konuların genişliğini gösteren seküler temalara yoğunlaşıyordu.

Daha kuzeyde, dönemin resimlerinin en önemli örnekleri daha küçük ölçeklilerdi: Bunlar elyazması kitap tezhipleriyle ayrıntılı kitap illüstrasyonlarından oluşmaktaydı. Özellikle de Limbourg kardeşler üçlüsü (ö. tahm. 1416) Burgondiyalı Berry Dükü'nün ısmarladığı dinî bir kitaptaki çalışmalarıyla tanınıyorlardı. Hamilerin en sevdiği işler taşınabilir sanat eserleriydi. Bu insanlar seyahatlerinde yanlarında taşıyabilecekleri altar panosu,

duvar halısı ve kitaplar gibi küçük sanat eserlerine ilgi gösteriyorlardı. Bazı dua kitaplarının ibadet amaçlı olarak kadınlar tarafından ısmarlandığı dikkat çekiyordu. Türün diğer kitapları gibi Burgondiya Dükü'nün *Dua Kitabı*'nda da cemaatle birlikte yapılan dualar, mezmurlar ve benzeri ruhani parçalar bulunuyordu. Bunlar tezhiplerle süslenerek canlı dünya tasvirleri oluşturulmuştu. Bu tasvirler sonraki yüzyıllarda boyut olarak giderek büyüyecek ve gelişecekti.

SANATTA DEVRİM, 1350-1520

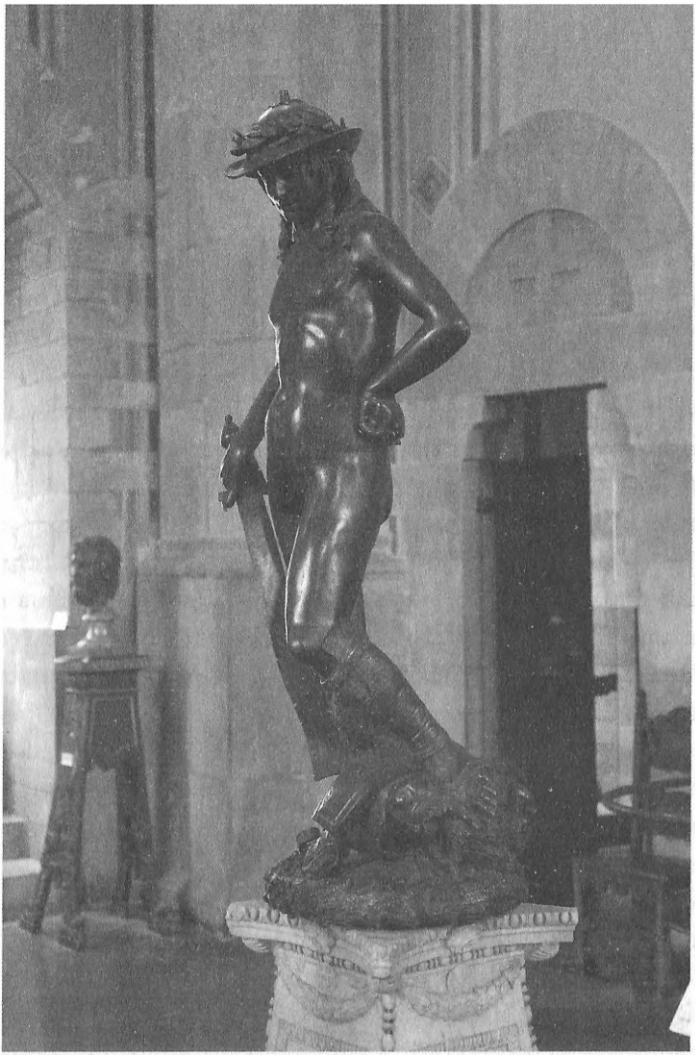
Ancak sanatta dönüşüm öncelikle Avrupa'nın en müreffeh iki bölgesinde, yani kuzey İtalya ve Hollanda'da başlamıştı. İtalya'da bu dönüşümün itici güçlerinden biri, şair ve diplomat Francesco Petrarca'nın (ö. 1374) davranış modeli olarak gördüğü antik Romalıları inceleme talebiydi. Petrarca ahlak standartlarıyla kültürel gelişimin yüzyıllardır gerilediğine inanıyor ve antik çağ üzerine yapılacak çalışmalarla bunların yeniden yükseltilebileceğini düşünüyordu. Hümanizm olarak adlandırılan araştırma ve eğitim seferberliği işte bu çağrıların bir ürünüydü. Petrarca uzak bir geçmişin değerlerini canlandırmayı umut ederken, kendi çağının cehalet çamuruna saplandığını düşünüyordu: "ortalıkta, bizim zamanımızda, perişanlık ve rezillikten oluşan bir keşmekeş var." İzleyen yıllarda Petrarca'nın umutlarını hayata geçirmek sanatçılarla yazarlara düşecekti.

Bu çabalar büyük ölçüde yeni temsil biçimleri ve konular geliştirme şeklinde gerçekleşmekle birlikte, yöntem ve içerik açısından da devrimsel denebilecek değişiklikler yaşanmaktaydı. Mimaride kubbelerin yeniden ilgi görmesi yeni makine ve teknikler gerektiriyordu. Heykelde taş işleme geleneği zorlu ve

her zaman da başarılı olmayan metal ve özellikle de bronz dökümcülüğüne doğru genişledi. İki boyutlu tasvirlerdeyse yeni form bolluğu yaşanmaya başladı. Su bazlı tempera boya giderek yerini yağlı boyaya bıraktı. Ahşap panoların yerini kanvas aldı. Önce ağaç oymalarla daha sonra da baskılı gravür tekniğiyle kâğıt üstüne çok sayıda baskı yapıldı. Kağıt üzerine kurşun kalem ve tebeşirle çizim yaygınlaştı. Aynı zamanda, sanatçılara ve eserlerine olan ilginin artmasıyla birlikte gelişmiş atölyeler kuruldu. Örneğin Raphael Roma'daki taleplere yetişebilmek için yanında ellinin üzerinde sanatçı çalıştırıyordu. Bunlar figürlerin veya manzara tasvirlerinin ana hatlarını çıkarıyor ve bitiriş dokunuşlarını yapıyorlardı. Yani Raphael nadiren bir eseri baştan sona tek başına tamamlıyordu.

Fakat o günler henüz çok uzaklardaydı. İlk önemli sanat tarihçisi Giorgia Vasari'den (ö. 1574) beri devrim Floransalı üç arkadaşın öyküsüyle başlatılmaktadır: Ressam Masaccio (ö. 1428), heykeltıraş Donatello (ö. 1466) ve mimar Brunelleschi (ö. 1446). Üçlü antik eserleri incelemek üzere 1400'lerin başlarında Roma'ya gitti ve bu ziyaret sanatlarını değiştirdi. Bu bölümün geri kalanında da görüleceği üzere, zamanın değişimleri özellikle de bir avuç ustanın elinden çıkan eserlerde çok açık bir şekilde gözlenmektedir. Bu ustaların eserleri zamanın baskın fikirleriyle ve çağdaşlarının, özellikle de eserlerine para ödeyen hâmilerin ilgi alanlarıyla şekillenmekteydi. Ama sanatsal gelişmeleri anlamanın en iyi yolu tek tek bireylerin eserlerini incelemektir. Biz de bu çerçevede önce Vasari'nin izinden gideceğiz.

Masaccio'nun başyapıtı Floransa'daki Brancacci Şapeli'nde bulunmaktadır. İncil'den sahnelerin bulunduğu bu tasvirde, manzaranın bir derinliği ve insanların bireysel ifadeleri vardır ki bu da bizi önceki kuşakların sembolik sanatından uzaklaştırmaktadır. Adem ve Havva figürleri çıplaktır, yüz-



Resim 4.2 Donatello (Donato di Niccolo di Betto Bardi 1386–1466): *David*. Floransa, Bargello.

lerinde bir Roma kemerinin altından geçerek çıktıkları Cennet'ten kovulmanın yarattığı üzüntü okunmaktadır. Perspektif kaygısı, doğayı ve insan bedenini gerçekçi biçimde tasvir etme çabası Brancacci Şapeli'ni sonraki sanatçı kuşakları için bir mabed hâline getirmiştir.

Donatello'nun eserleri de aynı çizgidedir. Callut'u öldüren genç Davut'un sıra dışı bronz heykeli (bkz. Resim 4.2) antik çağlardan beri yapılan ilk serbest duran çıplak heykeldir. İnsan formunun kusursuzluğu ve savaşçının yüzündeki derin düşünceli ifade -Rönesans'ın ideallerinden biri düşünce hayatıyla aktif hayatı birleştirmekti- heykeltıraşlar arasında yeni bir enerjinin esin kaynağı oldu. Ünlü bir askeri liderin tasvir edildiği Padova'daki atlı heykeliyse seküler bir temaya yeni standartlar getiren bir kahramanlık imgesi yaratmıştı.

Arkadaşlardan üçüncüsü olan Brunelleschi mimardı. Brunelleschi birçok kişinin imkânsız gördüğü bir şeyi başardı ve (Siena'daki rakibini gölgede bırakacak olan) Floransa'nın yeni Katedraline dev bir kubbe yaptı. Antik çağlardan beri böyle bir şey görülmemişti. Brunelleschi'nin Roma yapılarından esinlenerek yaptığı ve büyük ağırlıkları kaldırmak için yeni makineler icat etmek zorunda kaldığı bu kubbe Rönesans yaratıcılığının en çarpıcı örneklerinden biridir.

Sonraki on yıllara damgasını vuran gelişme deneycilikti. Brunelleschi iki boyutlu tasvire derinlik eklemek için perspektiften yararlanmanın imkânlarını araştırdı. Yüzyılın ilerleyen dönemlerinde İtalyan resminde cisimleri ve insanları elden geldiğince gerçekçi bir şekilde tasvir etme çabalarında bu teknik öne çıktı. Heykelde bronz döküm gibi karmaşık konularından üstesinden gelmesinin dışında, figür konusundaki maharetine bir güç duygusu eklemeye çalışan en önemli isim -Donatello bir yana bırakılacak olursa- Andrea Verocchio (ö. 1488) idi. Ve-

nedik devletine hizmet eden askeri komutanlardan Bartolomeo Colleoni adına kendisine bir anıt ısmarlanmıştı. Verocchio'nun yaptığı gerçek boyutlardaki heykel, savaşta ileri atılan bir askerin hareketindeki enerji ve hareket duygusunu aynen yansıtıyordu. Savaşçının davranışlarındaki o şiddet duygusu, hem ata hem de binicisine yansımıştı.

Brunelleschi'den sonraki yıllarda mimarlıkta en önemli isim Leon Battista Alberti (ö. 1472) oldu. Kurgu roman, oyun ve aile üzerine bir kitap yazan ve resim, heykel ve mimarlık dersleri alan Alberti, mimarlık üzerine kaleme aldığı teorik yazılar dışında mimarlıkta yüzyıllar boyu örnek oluşturacak eserler verdi. Rimini'deki bir Gotik kiliseyi hümanizmin idealleriyle örtüştürmesi istendiğinde, ön cepheyi bir Yunan tapınağı görünümü verecek biçimde değiştirmişti. Floransa'daki Santa Maria Novella kilisesinin ön yüzünde gerçekleştirdiği benzer bir değişiklik sonraki yüzyıllarda diğer mimarlara esin kaynağı olmuştu.

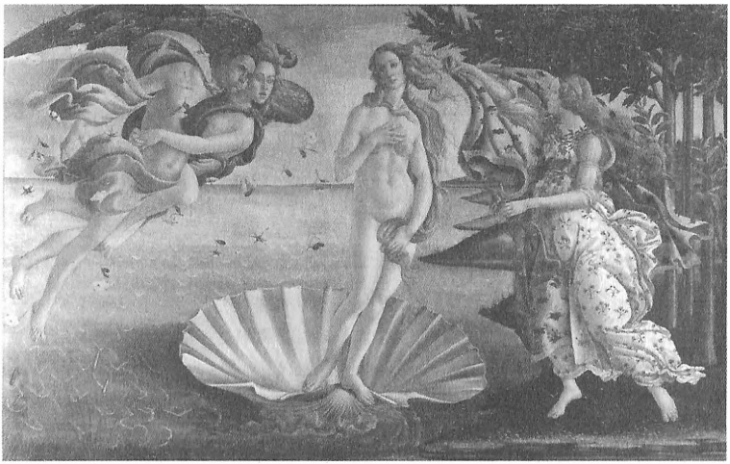
Yeni fikir mayası hızla bütün İtalya'ya yayıldı. Sanatta başarının temel şartlarından biri Ferrara, Mantova, Milan ve Urbino gibi şehirlerde muhteşem saraylar yaptıran prens ailelerinin hümanist ideallerine cevap vermekti. Bu hâmiler sayesinde hem piyasa büyüdü hem de daha önceleri pek ilgi görmeyen portreler ve mitolojik sahneler gibi temalar desteklenmeye başladı. Salt bu saraylar için ürettikleri eserlerle tanınan ustalar vardı. Aynı şekilde ısmarladıkları eserlerle tanınan hâmiler de vardı. Örneğin Floransalı Medici ailesi, dönemin önemli sanatçılarına verdikleri destekle bütün Avrupa çapında isim yapmıştı.

Özellikle üç sanatçı hizmet ettikleri sarayların ihtişamına kattıkları parıltılarla öne çıkmaktaydı. Bunlardan en yaşlısı olan Pisanello (ö. 1455) yaptığı madalyonlarla tanınıyordu. Antik dönemin paralarını andıran ve çoğu zaman sembol ve sözcüklerle bezenen bu bronz üstüne işlenmiş portreler tasvir edilen kişinin

şanını sürdürmeye hizmet ediyordu. Bir Bizans İmparatoru İtalya'yı ziyaret ettiğinde, Pisanello'nun ürettiği anı madalyonuyla ebediyen kutsanıyordu. Pisanello zaman zaman resim siparişleri de alıyor, bunun için Venedik'ten kuzeydeki Mantova'ya, Roma'dan güneydeki Napoli'ye kadar bol bol seyahat ediyordu. Pisanello'nun kilise ve saray duvarlarına boyadığı fresklerin çoğu kaybolmuş olmakla beraber, günümüze kadar ulaşabilen iki pano sanatçının çok yönlülüğünün bir göstergesidir. Bunlardan biri Ferraralı Este ailesinden gelen bir prensesin çiçeklerle bezenmiş renkli portresidir. Diğeri Pisanello'nun doğaya olan hayranlığını yansıtmaktadır. Bu freskte kayalık bir arazide etrafı hayvanlarla çevrilmiş bir geyiğin boynuzları arasında bir haç görünce duraksayan avcı Aziz Eustace tasvir edilmektedir.

Pisanello'nun genç çağdaşı Piero della Francesca (ö. 1492) ondan daha ünlüydü. Piero matematik ve geometri üzerine risaleler yazıyordu. Araştırmacılar Francesca'nın bu becerilerini sanatına ve özellikle de mekân kullanımına uygulama tarzını analiz etmişlerdi. Ancak çoğu izleyiciye göre Francesca'yı 15. yüzyıl sanatında eşsiz yapan şey, figürlerindeki sükûnet, perspektife olan hâkimiyeti, renklerin ölçülülüğü, manzaralarındaki ayrıntılı tasvirler ve konularının benzersizliğiydi. Francesca'nın yaptığı Urbino Dük ve Düşesi'nin portreleri ve Arezzo'daki bir kilisede gerçek haçın bulunma öyküsünü tasvir eden freskleri Rönesans sanatçılarının insan formuna ve doğal dünyaya duyduğu yeni ilginin kilometre taşları hâline gelmişti.

Üçlüden en genci olan Andrea Mantegna'nın adı (ö. 1506) ağırlıklı olarak Mantova'daki Gonzaga ailesinin sarayıyla birlikte anılıyordu. Mantegna'nın sarayın duvarlarına resmettiği portreler sayesinde hâmileri bugüne kadar varlıklarını sürdürmeyi başarmış görünmektedir. Ancak Mantegna'nın belki de en iyi bilinen eseri Sezar'ın Zaferleri adıyla anılan dokuz resimlik dizidir.



Resim 4.3 Botticelli, Sandro (1445–1510):
Venüs'ün Doğuşu. Floransa, Galleria degli Uffizi.

Roma ordusunun ilerleyişini tasvir eden ve kopyaları birçok yerde bulunan gravürler, Rönenans sanatçısının antik çağa duyduğu saygıyı yansıtmaktadır. Bu coşku sanatçıların genç çağdaşları Florentine Sandro Botticeli'nin eserlerinde doruk noktasına ulaşmaktadır. Modern dönem araştırmacılarından Erwin Panofsky, Botticelli'nin Venüs'ün Doğuşu adlı tablosu gibi (bkz. Resim 4.3) antik mit tasvirlerini "rönesans"ın gerçekleştiği -yani bir 15 yüzyıl ressamının klasik bir öyküyü antik dönemdeki atalarıyla aynı şekilde tasvir ettiği- an olarak görmektedir.

Mantegna'nın bu dönemde İtalya'daki diğer bir sanat merkeziyle yani Venedik'le de bağlantıları vardı. Mantegna'nın kayınpederi, İtalya'nın en zengin şehrinde bir canlı resim geleneği başlatan bir ressamlar ailesinin en büyüğü olan Jacopo Bellini (ö. 1470) idi. Venedik uzun zamandır ortaçağ sanatının başlıca türlerinden biri olan mozaikleriyle ünlüydü. Fakat Bellini'nin iki oğlu, yani Gentile (ö. 1507) ve Giovanni (ö. 1516) ile Gentile'nin ta-

lebesi Vittore Carpaccio (ö. 1525) sayesinde Venedik çağının yeni sanat yönelimlerinde de lider hâline geldi.

Birçok yeniliğin ardında Bellinilerle Carpaccio vardı, fakat bu yeniliklerden birkaçı özellikle önemliydi. Bellinilerin en çarpıcı yanları Venedik'e olan bağlılıklarıydı. Gentile Bellini'nin Geçit Töreni adlı tablosunda Paskalya Yortusu, Venedik'in ana meydanını, şehrin önemli figürlerini ve zamanın ritüellerini anmak için bir vesile oluşturuyordu. San Marco Meydanı, izleyiciler ve figürler öyle ayrıntılı tasvir edilmiştir ki, müzisyenlerin ellerindeki kâğıtlardaki müzik notalarını bile görmek mümkündür. Yine, Carpaccio'nun Gerçek Haç Mucizesi'nde binalar, bacalar ve Rialto Köprüsü o kadar ayrıntılı tasvir edilmiştir ki, tablo şehrin görünümü hakkında adeta bir bilgi hazinesi gibidir. Fiziksel görünüme verilen bu benzeri görülmemiş ağırlığı, Rönesans sanatında öne çıkan doğal dünya tasvirlerinin şehirdeki karşılığı olarak değerlendirmek mümkündür. Ama aynı ilgi burada da vardı. Venedikliler, idealize edilmiş figür ve ortamlar yaratmaya çalışan Floransalı çağdaşlarından farklı olarak, resimde havanın bile nasıl olduğunu anlatmaya çalışıyorlardı. Carpaccio birçok sahneyi çiçekler ve hayvanlarla doldururken, Bellinilerin resimlerinde bazen manzara dinî konuların önüne geçiyordu. Venedik resminin belirgin özelliklerinden biri renk zenginliğiydi. Böylece İtalyan Rönesans sanatında yaşanan yenilikler çerçevesinde apayrı bir akım yaratılmıştı.

1400'lü yıllarda başlayan değişim genelde Yüksek Rönesans dönemi olarak adlandırılan 1500 civarında doruk noktasına ulaştı. Hamilikte yeni bir merkez öne çıktı: Papalığa ev sahipliği yapan Roma. Tekil olarak bazı papaların hümanizme ilgi duymaya başladığı 15. yüzyılın ortalarından itibaren -bunların en önemli işlerinden beri antik klasiklerin önemli bir kısmına ev

sahipliği yapan Vatikan Kütüphanesi'nin kurulmasıydı- papalık giderek yeni fikirlere daha açık hâle gelmeye başlamıştı. Papalar 1500'lü yılların başlarında sanatın önemli hâmilerinden biri hâline geldiler. Bu ilgi İtalya'da yeni resim, heykel ve mimarinin en ünlü hâmileri olan Medici ailesinden iki ismin papalık tahtına çıkmasıyla birlikte daha da yoğunlaştı.

Özellikle üç sanatçı bu dönemle özdeşleşmiştir. Bu sanatçılar aynı zamanda bir önceki yüzyılda başlayan deneycilik ve yenilik sürecinin de doruk noktasını oluşturdular. Bunlar Leonardo da Vinci, Michelangelo ve Raphael'di. Her üçü de Floransalı seleflerinin etkisiyle şekillenmişti. Ancak Raphael Toscana doğumlu değildi. Her üçü de hayatlarının bir dönemini Roma'da geçirmişti. Aşağı yukarı aynı zamanlarda yani 1510'ların ortalarında kalmışlardı Roma'da. Ama arkalarında birbirinden hayli farklı miraslar bırakmışlardı.

Aralarında en yaşlısı olan Leonardo (ö. 1519) o kadar farklı alanda o kadar çok projeye imzasını atmıştı ki, artık çağının vücut bulmuş hâli olarak görülmekteydi. Teknoloji, anatomi, yüz ifadesi, jeoloji ve diğer alanlardaki çalışmaları en az sanat çalışmaları kadar zamanını alıyordu. Ama asıl ününü çizimleriyle resimlerine duyulan hayranlığa borçluydu. Tez canlı biri olan ve projelerini çoğu zaman tamamlamadan yarım bırakan Leonardo'dan geriye yirmiden az resim kalmıştır ki bunların bir kısmı da ya tamamlanmamış ya da -yaptığı teknik deneyler nedeniyle- zaman içinde bozulmuştur. Ancak Mona Lisa ve Son Akşam Yemeği, yüzeylerinde meydana gelen bozulmalara rağmen çağının sembolleri hâline gelmiştir. Mona Lisa portresinin yüz ifadesi ve fantastik arka planıyla Son Akşam Yemeği'ndeki zarif kompozisyon Rönesans sanatçılarının peşinde koştuğu insan formunda, doğa formlarında ve perspektifte mükemmelliğin örnekleri olmuşlardır.

Michelangelo (ö. 1564) 1520'den sonraki uzun değişim sürecinin motorlarından biri oldu. Bu konuya aşağıda tekrar döneceğiz. Leonardo gibi bol bol çizim yapan ve önemli bir ressam olan -Roma'daki Sistine Şapeli'nin tavanındaki Adem'in Yaratılışı Yüksek Rönesans'ın en bilinen imgelerinden biridir- Michelangelo kendini öncelikle heykeltıraş olarak görüyordu. Floransa'da kendisine bir Davut heykeli ısmarlandığında Donatello'yu gölgede bırakacak, güçlü, kaslı, gerçek ölçülerden daha büyük çıplak bir Davut heykeli tasarladı. Davut bir yandan Callut'u öldürecek olan sapanı hazırlarken uzaklara bakıyordu. Michelangelo insan bedenindeki gizli gücü yansıtan heykelleriyle dikkat çekiyordu. Ayrıca yüzlerce figür yaratmasına karşın hiçbiri diğerine benzemiyor ve aynı pozisyonu tekrarlamıyordu. 1520'den sonra bir başka alanda daha yani mimaride dehasını gösterecekti. Michelangelo'nun 1500'lerin başlarında Roma'da bulunduğu sırada, şehrin en ünlü mimarı olan Bramante (ö. 1514) daire şeklindeki Tempietto Kilisesi'ni yapmıştı. Bu kilise antik özelliklerin -kolonlar, kenarlık, kubbe- bir araya getirilmesi suretiyle uyumlu bir bina inşa etmenin en güzel örneklerinden biri kabul ediliyordu. Bramante ayrıca yeni bir San Piyetro Basilikası tasarlamaya başlamıştı, ancak onu tamamlamak Michelangelo'ya nasip olacaktı.

Üçlünün en genci olan Raphael (ö. 1520) öldüğünde sadece 37 yaşındaydı, ama o kısa ömründe ressamların Giotto ve Masaccio'dan beri ulaşmaya çalıştığı dinginlik ve idealize edilmiş mükemmelliğe ulaşmayı başarmıştı. Hayatının son on yılında Papa'nın en gözde ressamı olmuş ve Vatikan'ın ana salonlarından bazılarını mitolojik ve dinî sahnelerle süslemişti. Ayrıca hayranlık duyulan bir mimardı. Bramante'den sonra kısa bir süre San Piyetro Basilikası'nda çalışmıştı. Raphael'in bizzat gerçekleştirdiği birkaç proje ya yok olmuş ya da yarım kalmıştır. Raphael en çok Madonna ve aziz tasvirlerinde ulaş-

tığı mükemmellikle adından söz ettirmiştir. Gravürle çoğaltılarak bütün Avrupa'ya yayılan bu tasvirler kuşaklar boyu sanatçıların hayranlığını kazanmıştır. Raphael'in eserlerinde çoğu zaman tasasız dokunuşlar vardı. Örneğin Atinalı filozofların tasvir edildiği bir kompozisyonda Leonardo'nun, Michelangelo'nun ve kendisinin portresine de yer vermişti. Bir resminde de huzur dolu Sistine Madonnası bir köşeden iki afacan çocuk melek tarafından gözetlenmekteydi.

İtalyanların görsel sanatlarda yeni bir estetik anlayış ürettiği bu yılların başka bir özelliğinden daha söz etmek gerekir. Elde edilen birçok başarı ancak bunlara eşlik eden hâmilik sistemindeki değişimle mümkün olabilmişti. Avrupalı elitler yüzyıllardır statülerine zenginlikleri ve askeri güçleriyle meşruiyet kazandırıyorlardı. Hümanizmin ortaya çıkmasıyla ve savaş alanında kahramanlığın yerini teknik becerinin almasına yol açan barutun icat edilmesiyle beraber yeni değerler gelişti. Bir aristokrat, diplomat ve *The Book of the Courtier*'in (Saraylının El Kitabı) (1528) yazarı olan Baldassare Castiglione bu yeni değerleri özetliyordu. Castiglione bir centilmenin hâlâ bir savaşçı olmakla beraber artık nezaket ve zarafet gibi niteliklere de sahip olması, edebî ve sanatsal zevkler geliştirmesi gerektiğini söylüyordu. Ona göre şan ve şöhretin kaynağı artık kahramanlık öyküleri değil, kişinin erdemlerini sonraki kuşaklara taşıyan şairler ve ressamlardı. İşte bu inanç sanat hâmiliğinde adeta patlamaya yol açtı. Banilerin adını dünyanın dört bir yanına taşıyan portreler, muhteşem yeni binalar, heykeller ve süslemeler her yanı kapladı. Rönesans hem sanat piyasasını hem de sanatın kendisini dönüştürdü.

İtalya'daki öykü böyleydi. Ancak kuzeyde, yani Hollanda ve Almanya gibi ülkelerde de sanat dönüşmekteydi. Buna kuzey Rönesansı deniyordu. Bu değişimin ardında Petrarca'nın başlattığına benzer geniş bir düşünce reformu programı bulunmasa da,

burada da yenilikler tıpkı İtalya'da olduğu gibi yayıldı. Araştırmacılar son yıllarda birbirinden hayli farklı olan bu iki faaliyet merkezinin birbirlerinden neler öğrendiğini ve birbirlerini nasıl etkilediğini incelemektedir. Tıpkı Floransa ve Venedik gibi Flanders olarak bilinen güney Hollanda şehirleri de önemli ticaret şehirleriydi. Bunlardan en zenginleri bütün Avrupa'ya (yerel bir teknikle üretilen) tekstil ürünleri satan Bruges ve güçlü Burgondiya düklerinin gözde mekânı olan Brüksel'di. Nitekim Hollanda sanatının yeni bir çığır açan iki ismi, Jan Van Eyck (ö. 1441) ve Rogier van der Weyden (ö. 1464) kariyerlerinin önemli bir kısmını buralarda geçirdiler.

Van Eyck daha çok boyada yağ kullanmasıyla bilinmektedir. Kolayca düzeltmeye ve yeni bir renk parlaklığı elde etmeye izin veren bu teknik muhtemelen yüzyıllar önce Doğu Asya'da bulunmuştu. Hubert tekniği daha önce olmadığı kadar yaygınlaştırmıştı. Hubert hakkında çok az şey biliyoruz, ancak büyük bir işe başladığı ve bunu ancak kardeşinin tamamladığı kesindir: Gent şehrindeki St. Bavo kilisesinin altar panosu. Söz konusu altar panosu son derece karmaşıktır, çünkü panolardan sekizi açılır kapanır panolardı. Dolayısıyla kapandıklarında on iki pano, açıldıklarında bir başka on iki pano ortaya çıkıyordu. Pano tam olarak açıldığında (genişliği 5 metre, yüksekliği 3.6 metreydi) beş panonun dibi boyunca kesintisiz bir şekilde devam eden bir manzara vardı. Burada atlı, yaya ve diz çökmüş hâlde hayranlıkla Hz. İsa'ya bakan büyük bir kalabalık tasvir edilmektedir. Bu sahne İsa'nın Tanrı kuzusu diye anıldığı İncil'deki bir pasajdan alınmıştı. Resim derin dinî duyguların bir ürünü olmakla beraber, altar panosundaki figürler ve ortam perspektif, insan formu, doğal dünya ve duyguların yansıtılması konusundaki ustalığın bir eseri olup, Van Eyck'ın İtalyan çağdaşlarının en iyi eserleriyle boy ölçüşecek durumdadır.



Resim 4.4 Eyck, Jan van (yak. 1390–1441):
Arnolfini'nin Evlenmesi , 1434. Londra, Ulusal Galleri.

Kuzey ve güneyin dinî eserleri arasındaki farklardan biri kuzeylilerin sembolik kutsallıklarını yansıtmak adına zaman zaman figürlerin boyutlarıyla oynamalarıdır. Örneğin Bakire Meryem neredeyse bütün bir kiliseyi doldurur. Ancak Van Eyck'ın resmi fiziksel gerçeği, örneğin bir kaftanın kıvrımlarını veya arka plandaki bütün bir şehri tasvir ederken, gerçekliği yeni bir döneme işaret edecek kadar hassas bir kesinlikle yansıtmaktadır. Van Eyck seküler temalardan da kaçınmıyordu. İtalyanların ayrıntılı portrelerinden çok önce Arnolfini adlı İtalyan bir tüccarla karısını yatak odasında ayakta dururken resmetmişti. Yorumculara göre tablo dinî referanslarla doluydu, ancak iki 15. yüzyıl insanını canlandıran bir resim olarak neredeyse evrensel bir değer taşıyordu (bkz. Resim 4.4.). Tablonun yüzyıllar içinde kimlerin elinde olduğunu, İspanya'ya gittiğini, savaş ganimeti olarak el değiştirdiğini ve nihayet Londra'ya ulaştığını biliyoruz. National Gallery'de sergilenen tablo, üsluplar değişse bile hâlâ kuzey Rönesans anlayışına bir saygı ifadesi işlevi görmektedir.

Van Eyck'ın genç çağdaşı van der Weyden, Burgondiya Dükleri'nin himayesinde ağırlıkla Brüksel'de çalıştı. Portreleri ve dinî tasvirleriyle tanınan ressam bir ölçüde bu dönemdeki Avrupa ticaretinin önemli bir parçası olan uluslararası fuarlara katılan Flaman tüccarlar sayesinde uluslararası bir üne kavuştu. En önemli fuarlardan biri İspanya'daki Medina del Campo idi. İspanyol koyun sürülerinden elde edilen devasa miktarlardaki yün burada Flamanlara satılıyor ve kumaşa dönüştükten sonra tekrar geri geliyordu. Tam olarak emin olmamakla birlikte Flaman sanatının İspanya'da büyük talep görmesinin ardında muhtemelen bu alışveriş yatmaktaydı. Van der Weyden'in aldığı en önemli siparişlerden biri Kastilya Kralı'ndan gelmişti. Yine Madrid'deki Prado Müzesi'nde binin üzerinde Flaman resminin bulunması önemli bir göstergedir. Bazı muhteşem kilise ve şatolar

da dâhil olmak üzere dönemin İspanyol mimarisi bugün dahi İspanyol-Flaman olarak anılmaktadır. Van der Weyden'in İtalya'ya da gitmiş olması muhtemeldir, zira Floransa'daki Medici ailesi de dahil, bazı hâmileri oradaydı. Flaman tekniğinin portreler ve dinî tasvirler aracılığıyla Avrupa'nın diğer bölgelerine yayılmasından van der Weyden'in ciddi katkıları olmuştu.

Hollandalı ressamlara olan ilgi sonraki kuşaklarda da devam etti. Brüksel'de van Eyck'tan sonraki en önemli isim Hans Memling (ö. 1494) idi. Memling Alman Lübeck şehri için en az Gent'teki kadar karmaşık olan açılık kapanır bir altar panosu resmetmişti. Ancak gerek İtalyan gerekse kuzey portreciliğini derinden etkileyenler Memling'in -temalarını adeta canlıymış gibi tasvir eden; özneyi zarif manzaralardan ve özenle işlenmiş eşyalardan oluşan bir arkaplana yerleştiren; ve ışık, gölge ve üç boyut etkisi yaratmak için yağlıboyanın değişkenliğinden yararlanarak yapılan- portreleri oldu. Bruges'ün sekiz kilometre kadar kuzeyinde yaşayan genç sanatçı Hieoronymus Bosch'un (ö. 1516) eserleri daha da sıra dışıydı. Bosch arkaplan olarak tanınabilir manzaralar kullanmakla birlikte, bunları çağın manevi özlemlerini ve karmaşasını yansıtan sembolik figürlerle dolduruyordu. Ürkütücü şeytanlar ve iğrenç yaratıklar insanları ayartıp cezalandırırken, dingin kutsal kadın ve erkekler müminleri bekleyen ödüllerden söz ediyordu. Sanat dinî inanca hiçbir İtalyan ressamın denemediği şekillerde hizmet ediyordu.

Sonraki kuşaktan iki Flaman ressam yeni boyutlar açtı. Jeachim Patinir (ö. 1524) Flaman resminin alamet-i farikası hâline gelen kuşbakışı manzarayı geliştirdi. Burada geniş bir araziye bakan izleyici her şeyi kuşatan kırsal manzaranın bir parçası olan -genellikle dinî bir temadan oluşan- özel bir sahne görmektedir. Dağlar, ağaçlar ve bulutlar Patinir'in resimlerini doğa ve kutsal olay kutsamalarına dönüştürür. Bir aristokratın

maiyetinin parçası olarak İtalya'ya giden Jon Gossaert (ö. 1532) karşılaştığı üslupların bazı unsurlarını kendi ülkesine getirdi. Gossaert'in eserlerinde klasik mimari ile idealize edilmiş kahramanlar geleneksel Flaman figürlerle yan yana durur. Rönesans sanatının iki formu yani İtalyan ve kuzey üslupları artık birleşme yolundaydı.

Bahsedilen birleşmenin başını Almanya'da döneminin önemli isimlerinden biri olan sanatçı Albrecht Dürer (ö. 1528) çekti. Dürer'in eserleriyle aşağı yukarı çağdaşı olan ve 165 kilometre kadar uzakta yaşayan Matthias Grünewald'ın (ö. 1528) eserleri arasındaki fark ancak bu kadar büyük olabilirdi. Grünewald, van Eyck geleneğinde çalışan büyük ustaların sonuncusuydu. En ünlü eseri olan güçlü Isenheim, Altar Panosu'nda katlanabilir sekiz pano üzerinde çarmıha gerilme sırasında çekilen ıstıraptan günahkâra saldıran Bosch'unkine benzer şeytanlara kadar uzanan sekiz geleneksel dinî sahne vardı. Dürer'in Alman sanatına getireceği İtalyan estetiğinin ipuçları henüz görünmüyordu.

Değişimin nedenlerinden biri Dürer'in doğduğu Nürmberg'in 1400'lü yılların sonlarına doğru hümanizmin merkezi hâline gelmesiydi. Dürer'in bazı önemli arkadaşları Petrarca ve takipçilerinin savunuculuğunu yaptığı "yeni bilgi"yi destekliyorlardı. Dolayısıyla muhtemelen onların zorlamasıyla önce yirmili ve sonra da otuzlu yaşlarında daha uzun olmak üzere birkaç yılını Venedik'te geçirmişti. Burada kaldığı dönemde sadece son fikirler hakkında bilgi sahibi olmamış, aynı zamanda hayranlık duyulan bir misafir muamelesi görmüştü. Kendini arka plandaki bir manzarayla gösterişli kıyafetler içinde, zarif bir beyefendi olarak tasvir eden otoportresi, idealize edilen İtalyan tarzını kabullenmekte ne kadar hevesli olduğunu göstermektedir.



Resim 4.5 Dürer, Albrecht (1471–1528): *Mahşerin Dört Atlısı*. 1498. Berlin, Yağlı Boya Galerisi, Berlin Devlet Müzesi.

Ancak Dürer'in önemi sadece yetenekli bir ressam olmasından kaynaklanmıyordu. Yeni baskı tekniği sayesinde bir resmin bir ahşap veya metale kazındıktan sonra mürekkeple kaplanarak birçok kez çoğaltılmasıyla elde edilen gravürün önemli bir sanat formuna dönüşmesinde herkesten fazla katkısı olmuştu. Dürer henüz yirmili yaşlarındayken yeni baskı tekniğinden yararlanarak *Kıyamet Kitabı*'nı resimlemeye karar vermişti. Hem Latince hem de Almanca basılan kitap on beş ahşap gravürle süslenmişti. Bu illüstrasyonlardan biri olan Mahşerin Dört Atlısı bir gravürün ne kadar etkili ve ne kadar zarif olabileceğinin en iyi örneklerinden biri olmuş ve kitap Dürer'i ünlü yapmıştı (bkz. Resim 4.5). Sanat teorisi üzerine de kalem oynatan Dürer bir sanatçının piyasada nasıl hayatını kazanabileceğini de göstermişti. Bakır üzerine oyma hayli güç bir işti ama bu yolla daha incelikli sonuçlar alınabiliyordu. Dürer bakır gravürlerin ahşap gravürlerden daha fazla sattığını gösterdi. Avrupa'ya yaptığı seyahatler sırasında kendisi bölgenin ileri gelenleriyle vakit geçirirken, karısı da arabadan onun yaptığı gravürleri satıyordu. Dürer kraliyet ailesindeki hâmilerden de siparişler almasına rağmen, bağımsız bir sanatçı olarak kariyer yapma yeteneğiyle gurur duyan biri olarak hayatı boyunca Nürmberg'de yaşadı.

Gravüre ilgi duyan tek isim Dürer değildi. Dürer'in çağdaşı Lucas van Leyden (ö. 1533) bu konuda ondan daha tutkuluydu ve üstelik de ondan daha az yetenekli değildi. Ancak gravür Dürer'in ünü sayesinde önemli bir sanat formu hâline gelmişti. Dürer'in gerek İtalya'daki gerekse kuzey Avrupa'daki kariyeri onu Rönesans sanatıyla özdeşleşen değişimlerin doruk noktasına taşıdı.

Rönesans'la özdeşleştirdiğimiz yeni estetik ve sanatçıların yükselen yeni sosyal statüsü ağırlıkla sonraki dönemin ürünüydü. Genelde bu kuşakların eserlerine verilen ad Maniyerizm idi. İlerleyen satırlarda Maniyerizmin dönemin bazı trendlerini birleştirdiğini göreceğiz. Bununla birlikte, çağın önceki yüzyılların gelişmeleriyle uyum sağlama biçimleri sadece bir akımla sınırlı değildi.

Maniyerizm sözcüğü hep tarifi zor bir terim olagelmiştir. Vasari "bela maniera"dan -güzel tarzdan- söz ediyordu, ancak bu belli formlardan çok nitelikle ilgili bir şey gibi görünüyordu. Fakat yüzyıllar içinde bilinçli bir Yüksek Rönesans mükemmelliğinin ötesine geçme çabasına dönüştü. Artık, özellikle de sofistike aristokrat çevrelerde yüksek kültürlü zarafete vurgu yapılıyordu. Bazen kanvasın kıyısının da ötesine taşan sıra dışı kompozisyonlar ve gerçekliğin ötesine geçen bir inceliğe işaret eden yapay pozlardaki büyütülmüş figürler dikkati çekiyordu. Hatta bir tablonun adı Uzun Boyunlu Madonna'dır. Tabloda Bakire Meryem kompozisyonun bir kenarına yığılmış bir seyirci topluluğuyla birlikte görülmektedir. Diğer tarafta tuhaf bir perspektif vardır. Bir çocuk adeta annesinin kucağından kayıp düşecekmiş gibi görünmektedir. Ressam yani Parmigianino (ö. 1540) sadece otuz yedi yıl yaşamasına karşın bu tarzın sembolü hâline gelmişti. Sadece sembolle yetinmeyen ressam -örneğin- dışbükey bir aynaya kendi portresini yapmıştı. Portrede ön plandaki el abartılı bir şekilde büyük yapılmıştı.

Maniyerist sanatın bir amacı da izleyiciyi şaşırtmaktı. 1520'den önce Avrupalıların dünyaya bakışını sarsan birçok olay meydana gelmişti: Yeni bir kıta ve Amerika'da yeni halklar keşfedilmiş, Reformasyon Kilise'yi ikiye bölmüş ve din savaşları pat-

lak vermişti. Dinginlikten ve huzurdan uzak bir sanat, bu ruh hâline tam uyuyordu. Örneğin Raphael'in en ünlü öğrencisi Giulio Romano (ö. 1546) Mantova Dükü için Palazzo Te adlı yeni bir sefa sarayı yapmış ve dekore etmişti. Ön cepheler ilk bakışta son derece klasik gibi görünmekle beraber aslında tam olarak simetrik değildi ve kolonlar eşit aralıklarla yerleştirilmemişti. Dahası, iç kısımda biri erotik imgelerle, öteki Dük'ün atlarının portreleriyle dolu iki salona ek olarak, tavanı ve duvarları Zeus'un Devlerin Düşüşü'nü planlayışını gösteren bir freskle kaplı olan halka şeklinde bir salon bulunmaktadır. İnsan içeri adım atar atmaz, kendisini kuşatan ve zemine kadar inen devasa figürler karşısında irkilmektedir. Romano'nun tavana resmettiği aldatıcı kubbe kafa karışıklığını artırmaktadır.

Tamamen farklı bir tarzı olan Michelangelo dahi Maniyerizmin etkisinden kurtulamamıştı. 1530'lu yılların ortalarında altmışlı yaşlarındayken eski başarılarına imza attığı Sistine Şapeli'ne geri dönerek Kıyamet Günü'nü resmetmişti. Çoğu çıplak onlarca bedenin akla gelebilecek her türlü pozisyonda resmedildiği, girdap etkisi yaratan bu devasa freskin merkezinde hakkını arayan Mesih tasviri vardı. Çok güçlü bir sahneydi. Azizler endişeli yüzleriyle kaçınılmaz sonlarına doğru sürüklenen ıstırap çeken ruhları izliyordu. Yüzlerinde en ufak bir sevinç veya kutlama izi yoktu. Çıplak sahnelerden rahatsız olan kilise liderleri bu kısımların üstünü boyayarak kapattırmışlardı. Bu ilaveler ancak 1980'li yıllarda kaldırıldı. Eserin 1500'lü yılların başlarında Luca Signorelli (ö. 1523) tarafından yakınlardaki Orvieto Katedrali'nde yapılan Kıyamet Günü temalı fresk dizisinden epeyce esinlenmiş olması muhtemeldir. Ancak Signorelli bir daha hiçbir zaman bu başyapıtının yoğunluğuna ulaşamadı. Oysa Michelangelo'nun Kıyamet Günü 1520'lerden itibaren tamamladığı birçok ünlü eserinden sadece biriydi. Maniyerizm Michelangelo'nun heykel-

lerine de yansımıştı. Örneğin Medici ailesi için yaptığı mozolelerde boylu boyunca uzanmış çıplak figürler tasvir ediliyordu. Bu heykellerde mozolenin amacını aşan gizil bir güç vardı. Başka bir dizi heykel mermer blokların arasından çıkmaya çalışan ıstırap çeken tutsakları göstermektedir. Geç döneme ait kabaca yontulmuş bir Pieta heykelinde, Meryem tasviri kukuletalı Aziz Joseph ile ölü Mesih'in zayıf ve kıvrılmış bedeninin gölgesinde kalmaktadır. Michelangelo da tıpkı diğer Maniyeristler gibi izleyicisini rahatsız etmeyi amaçlıyordu.

Benzer eğilim Michelangelo'nun çağdaşı Titian'da da (ö. 1576) görülmektedir. Almanya'dan İspanya'ya kadar hükümdarlarca aranan bir ressam olan Titian, İmparator V. Karl tarafından şövalye unvanıyla ödüllendirilmiş ve Venedik'te bir patrisyen gibi yaşamıştı. Gençlik yıllarında Rönesans stilinin önde gelen isimlerinden biri olmuştu. Mozaik eğitimi alan ve sonra Giovanni Bellini'nin öğrencisi olan Titian, 1510'lu yıllarda Venedik'teki Frari Kilisesi için yaptığı Bakire Meryem'in Göğe Yükselişi adlı muhteşem, renkli altar panosuyla dikkatleri üzerine çekmişti. Bu dönemden itibaren yaptığı eserler Rönesans'a özgü parlak, zarif ve durağan kompozisyonlardan oluşmaktaydı. Ancak paleti ilerleyen dönemlerde kararmaya başlamış ve eserlerine ağırbaşlı bir ton hâkim olmuştu. Kasvetli bir arkaplana oturan Aktaeon'un ölümündeki dehşet sahnesinde geyiğe dönüşerek köpekler tarafından parçalanan bir erkek tasvir edilmektedir. Marsias'ın Derisinin Yüzülmesi daha da dehşet verici olan, Marsias'ın baş aşağı asılarak sistemli bir şekilde işkenceye maruz kalmasını tasvir etmektedir. Klasik mitoloji bile Rönesans'ta rahatsız edici bir şeye dönüşmüştü.

Titian'ın Venedik'teki iki genç çağdaşı Tintoretto (ö. 1594) ve Veronese (ö. 1588) bu yıllarda şehri bir önceki yüzyılın Floransa'sıyla boy ölçüşecek bir yaratıcılık merkezine dönüştürdüler.

Tintoretto son derece üretken bir ressamdı. Sadece bir siparişte -San Rocco'ya adanan bir hayır kurumunun salonlarının dekorasyonu- elliden fazla büyük ölçekli kanvas tablo tamamlamıştı. Bunlardan biri olan devasa boyutlardaki bir Çarmıha Geriliş tablosunun yüksekliği 5 metre ve eni yaklaşık 13.5 metreydi. At ve insan figürlerinin tasvir edildiği tablo Michelangelo'nun Kıyamet Günü tablosuyla boy ölçüşebilecek tek eser olarak görülüyordu. Tintoretto'nun eserlerinin başlıca özelliği enerji, hareket ve huzursuzluk havasıydı. Yani zamanının havasını yansıtıyordu.

Veronese daha rahattı. Devasa ziyafet sahneleriyle ünlü olan Veronese (bunlardan biri Son Akşam Yemeği'ni sarayda verilmiş muhteşem bir seküler ziyafet olarak tasvir ettiği için Engizisyon'la başını belaya sokmuştu), kanvaslarını güçlü duygular yansıtmayan figürlerle dolduruyordu. Tablolarında bedenler veya kalabalık sahneler tuhaf açılardan tasvir ediliyordu, ama resimler gösterişli, renkli ve sorunsuz bir dünya havası yaratıyordu. Şatafatlı kıyafetler, parıldayan mücevherler ve gösteriş düşkünlüğü zamanın huzursuzluğundan çok gelecekteki dramatik tarzların habercisi gibiydi.

Venedik aynı zamanda 16. yüzyıl mimarisinin en önemli eserlerinden bazılarına ev sahipliği yapıyordu. Bu antik tarzların giderek artan etkisinin bir sonucuydu. Michelangelo da bu tarzı Roma'daki önemli projelere uyguluyordu. Michelangelo'nun aldığı iki önemli sipariş, yani San Pietro Basilikası'yla Capitoline Tepesi'ndeki Campidoglio Meydanı'nı şekillendiren üç saray, sağlığında tamamlanamasa da klasikleşme hareketinin örneklerini oluşturmaktaydı. Her iki örnekte de kesin olan şey, binaların geniş boyutlarına rağmen yaratılan istikrar ve uyum duygusuydu. Tırabzan parmaklıklarıyla sıra sıra dizilmiş heykeller oturmuş bir görüntü yaratırken, ön cephe boyunca uzanan simetrik ayrıntılar -kemerler, pencereler, alınlıklar- güven veren bir birlik



Resim 4.6 Palladio, Andrea (1508–80):
Villa Almerico Capra, Villa La Rotonda olarak da bilinir, 1553–89.

ve tamamlanmışlık duygusu veriyordu. Adeta bütüne zarar vermeden yeni bir ayrıntı eklemek mümkün değilmiş gibiydi.

Bu "Romalılaştırma" programı Venedik'in de görünümünü değiştirdi. Şehrin Gotik/Mağribi görünümünün değişmesine, yapıların büyüyerek klasik görünüm almasına karşı çıkanlar da vardı, ancak hümanizme olan ilgi daha ağır bastı. Örneğin 1527'de Roma'nın kuşatılarak yağma edilmesinden sonra Venedik'e sığınan Jacopo Sansovino (ö. 1570) burada hayli sıcak karşılanmış ve kendisinden büyük yeni kamu binaları tasarlaması istenmişti. Ana meydanın bitişiğindeki kütüphane bunlardan biriydi. Sansovino'nun tasarladığı binaların boyutları ve simetrik kemer, alınlık ve pencere dizilerine verdiği önem şehrin görünümünde temelden bir değişim başlatmıştı. Ondan biraz daha genç ve antik Romalı mimar Vitruvius'un yazılarının sıkı bir öğrencisi olan Andrea Palladio (ö. 1580) klasik formların sadece şehirde de-

ğil, kırsal kesimde de yaygınlaşmasını sağladı. Palladio'nun dengeli kilise cepheleri Yunan tapınaklarını akla getirirken, kemer ve sütunlar açıktan Yunan ve Roma binalarını çağrıştırmaktadır. Palladio'nun ayırt edici özelliklerinden biri Venedik'teki Redentore Kilisesi'yle yakın çevrede inşa ettiği birçok villaya damgasını vuran kusursuz simetriydi. Aristokratların bu kırsal mekânları, özellikle de Palladio'nun yaptığı Vicenza yakınlarındaki Villa Rotonda (bkz. resim 4.6) bütün Avrupa'daki kır evlerine model olduğu gibi, Amerika'daki Palladyanist yapılara da esin kaynağı olmuştur.

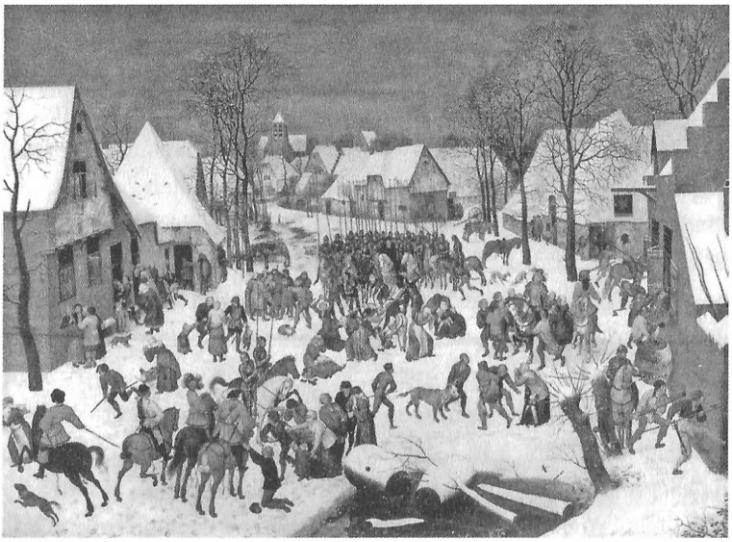
Klasik formlara duyulan hayranlık, 16. yüzyılda İtalya dışındaki önemli yapıların tasarımlarını da etkilemişti. Çağ iktisadi büyüme çağıydı ve bunun sonucu olan inşaat patlamasıyla birçok yerde büyük ölçekli binalar inşa edildi. İspanya'da, İmparator V. Karl'ın Granada'da yaptırdığı bitmemiş bir saray (amaç yan taraftaki Müslüman Elhamra'yı gölgede bırakmaktı) ve oğlu II. Felipe'nin Madrid yakınlarında inşa ettirdiği devasa boyutlardaki manastır ile saray Escorial, büyük ölçüde Rönesans döneminde canlanan antik tarzdan etkilenmişti. Fransa'da gerek Paris ve çevresinde gerekse Loire Nehri boyunca ihtişamlı saraylar yükseliyordu. Barutun kaleyi gereksiz hâle getirmesinden sonra artık savunma aracı olarak görülmeyen bu zarif yapılar sütunları, kemerleri, bezemeli pencereleri ve simetrileriyle Rönesans'ın Fransa'ya yayılmasında en az kuzeydeki bu krallığa göç eden Leonardo gibi önemli sanatçılar kadar etkili oldu. Bu etki İngiltere'de daha az belirgindi. Burada şatodan zarif malikanelere geçişe esas olarak büyük cam pencerelerin gelişimi damgasını vurmuş görünüyordu. Ancak zamanın muhteşem kır evleri de -Longleat, Montacute, Hardwick- klasik tarzın özellikleri olan tırabzan parmaklıklarına ve simetrilere dayanmaktaydı. Yeni fikirler doğuda da etkili oldu. 16. yüzyılın büyük bir bölümünde Polonya'nın baş-

kenti Kral Sigismund'un kraliyet sarayını naklettiği Wawel Şatosu'nun bulunduğu Krakow'du. Wawel Şatosu, kemerli yolları ve sıralı kemerleriyle İtalya'da ortaya çıkan tarzları yansıtıyordu.

Heykelde fikirlerin yayılmasının göstergelerinden biri Michelangelo'nun iki önemli öğrencisinin, yani Giambologna (ö. 1608) ile Adrian de Vries'in (ö. 1626) kuzeyli olmasıydı. Adrian Prag'da İmparator II. Rudolf'un sarayında önemli bir figür hâline gelmişti. Heykele çarpıtılmış figürler, sarmal kompozisyonlar ve bükümlü insan formları şeklinde yansıyan Maniyerizm böylece İtalya'nın ötesine taşınmıştı.

Yine Maniyerizmin son önemli isimlerinden biri de İtalyan değildi: El Greco (ö. 1614). El Greco İtalya'da on yıl geçirmesine karşın Girit doğumluydu ve aşağı yukarı kırk yılını İspanya'da geçirmişti. Yeni hemşehrilerinin mistik inançlarına uyum sağlayan El Greco kanvası tıkış tıkış dolduruyor, gerilmiş ve jest yapan figürler, inancın gizemini yansıtan tekinsiz ışıklar ve parlak renk lekeleri kullanıyordu. Laocöon gibi mitolojik bir konu ve bir Toledo şehri manzarası bile rahatsız edici sahnelerdir. Aynı zamanda mükemmel bir porte ressamı olmasına karşın, El Greco'nun öbür dünya tasavvuru dinginlikle alakası olmayan bir dünyadır.

Maniyeristlerin tehcihleri Prag dışında, kuzey Avrupa'da fazla bir yankı bulmadı. Örneğin Luther Reformasyonu'nun kronikçilerinden Lucas Cranach (ö. 1553) doğrudan portrede duygunun olmadığı, ahlak dersi veren sahnelerin ve klasiklerin sade ve süssüz tasvirlerinin tercih edildiği bir kuzey geleneğinden geliyordu. Hatta çıplak tasvirleri ise zayıf görünmektedir. Yine bir Alman olan Caranach'ın genç çağdaşı Hans Holbein (ö. 1543) Avrupa sanatının en önemli portre ressamlarından biriydi. Holbein birkaç yılını İngiltere'de geçirmiş ve Kral III. Henry'nin saray mensuplarının İngiliz monarşi tarihinde benzeri görülmemiş ölçüde gerçekçi resim ve desenlerini yapmıştı. Burada dikkat



Resim 4.7 Brueghel, Büyük Pieter (1525–69):
Masumların Katliamı.

çeken nokta Holbein'ın ününün resimleri kadar desenlerinden kaynaklanmasıdır. 16. yüzyılda tıpkı gravür gibi desen de önemli bir sanat formu hâline gelmişti. Bu desenler başka çalışmalar için hazırlık olmanın ötesinde -özellikle de özenle tamamlanıp küçük renk dokunuşlarıyla canlandırıldığında- başlı başına ve aranan bir yaratıya dönüşüyordu.

Bu yıllardan bir sanatçı bütün kategorilere meydan okumaktadır: Pieter Brueghel (ö. 1659). Brueghel İtalya'ya seyahat etmiş olmasına karşın kendi memleketi Hollanda'yla yakın bağlarını hiç koparmamış ve tablolarında genelde hemşehrilerini tasvir etmişti. Brueghel'in köy hayatından sahnelerinde ve Körlerin Yürüyüşü gibi İncil menkıbelerinden tasvirlerinde toplumun her kesiminden insan tasvirlerine yer verilmekteydi. Tıpkı figürlerin tamamının yetişkinlerden oluştuğu Çocuk Oyunları tablosunda

olduğu gibi bazen mesaj çok açık olmasa da, sıradan insanlara duyduğu sevecenlik ve hükümdarların bu insanlara kötü muamele etmesinden duyduğu endişe açıktı. Nitekim tablolarından birinin İncil'den alıntılanan ismi bu endişeyi gizlemeye gerek duymayacak kadar açıktı: Masumların Katli (bkz. Resim 4.7). Brueghel toplumsal eleştirileriyle yalnızca sanatta yeni bir konunun öncülüğünü yapmakla kalmamış, aynı zamanda zamanının benzersiz figürlerinden biri olmuştu.

BAROK ÇAĞI, 1600-70

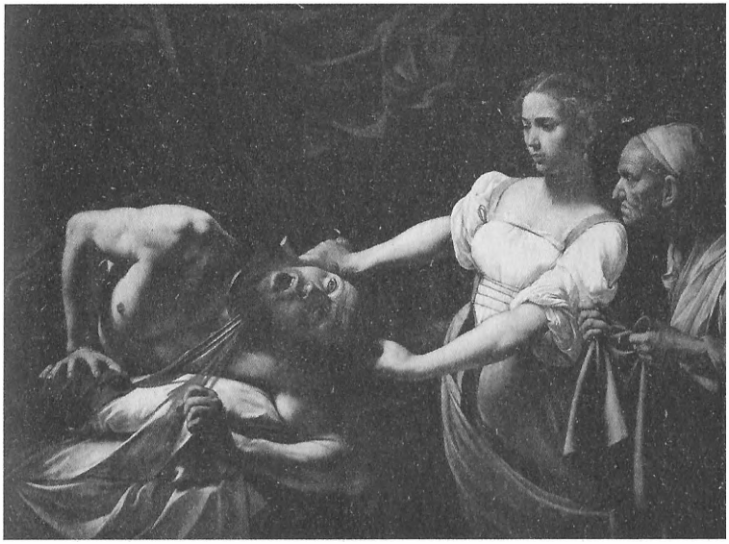
Rönesans'taki dönüşüm Batı sanat tarihindeki en köklü yönelimlerden biri olmakla birlikte, Barok Çağı'nda Avrupalı sanatçıların ilgi alanlarına yeni boyutlar eklendi. Her ne kadar Barok sözcüğüne birçok anlam yüklense de, görsel bir tarz olarak genelde şatafatlı, yoğun, teatral ve duygusal şeklinde tanımlanmaktadır. Bu özelliklere daha önceki eserlerde çok daha az rastlanmaktadır. Önceki yüzyılda yaşanan dinî ve siyasi ayaklanmalar doruk noktasına yaklaşırken, sanat da duyumsal ve dramatik etki gösterileriyle kuşku ve belirsizlik havasını yenmeye kararlı görünmekteydi. Bu etkiyi özellikle de heykel ve mimariyle resimde görmek mümkündü.

17. yüzyıl sanatının özelliklerinden biri kuzey ve güney arasındaki ayrımın azalmasıydı. Artık asıl ayrım (Hollanda sınırına kadar uzanan) Katolik topraklarla Protestan topraklar arasındaydı. Nitekim Barok da esas olarak İtalya'dan başlayarak Katolik topraklarda tutundu. Bunun bir nedeni Kilise'nin kendisiydi. Önde gelen birçok Protestan'ın imgeye karşı katı ve hoşgörüsüz yaklaşımı Trent'te toplanan Katolik liderliğini tartışmalı konularda kararlar almaya itti. Bunlardan biri sanatın inananla-

rın imanını güçlendirmek için kullanılmasını teşvik eden 1564 tarihli karardı. Görsel propagandanın otoritelerini güçlendireceğine inanan hırslı siyasi güçler de sanatı kullanmaya karar vermişti. Ancak yeni tarzın gelişiminde rol oynayan tek etken hâmilerin hedefleri değildi. 17. yüzyılın başlarında Maniyerizmin yapaylığından rahatsız olarak yeni arayışlara giren sanatçılar da vardı. Barok'un gelişip yayılmasında merkezi önem taşıyan birkaç sanatçıya odaklanacak olursak, önümüze iki İtalyan, bir Flaman ve bir İspanyol çıkmaktadır. Bunlar Annibale Carracci (ö. 1609), Caravaggio (ö. 1610), Rubens (ö. 1640) ve Velázquez'di (ö. 1660).

Carracci bir kuzey İtalya şehri olan Bolognalı bir ressamlar ailesinden geliyordu. Çağının yenilikçilerinin en gösterişsiz ve Yüksek Rönesans'ın mirasına en bağlı ismi olan Carracci buna rağmen resmine yeni bir yakınlık ve amaç duygusu getirmişti. Örneğin dinî bir sahnede Aziz Petrus'un idamdan kaçarken yeniden dirilen İsa'yla karşılaştığı ve ona nereye gittiğini sorduğu sahneyi tasvir etmişti. Hayli enerjik görünen ve bir haç taşıyan İsa ikinci kez çarmıha gerilmeye hazır bir şekilde kolunu uzatmış, şehri göstermektedir. Ortada dingin bir sahne vardır, ama eylem tam bir dramdır. Carracci'nin en ünlü eseri olan Roma'daki tavan freski pagan tanrıları konu edinmektedir. Bir sahnede, öfke saçarak bir taşı fırlatmak üzere olan Polyphemus sanatı değiştirmek üzere olan güç duygusuyla teatral atmosferi temsil etmektedir.

Bu niteliklerin en güçlü temsilcisi tartışmalı eserleri ve bir kanun kaçağı olarak çalkantılı yaşamıyla kahraman bir isyancı olarak ün yapan Caravaggio idi. Caravaggio kesinlikle uçarı ve kavgacı biriydi, ama aynı zamanda oldukça yetenekliydi. Zamanının çoğunu Roma'nın sefil mahallelerinde geçirir, modellerini o pis sokaklardan bulur ve oralarda heyecanlar yaşardı. Ama sıradan hayatı kutsal sahnelere taşıdığı için çok geçmeden eleştirileri oklarının hedefi oldu. Örneğin ayakları pis bir hacının



Resim 4.8 Caravaggio (Michelangelo da Merisi, 1571– 1610): *Judith ve Holofernes.* Roma, Antik Sanat Müzesi. Palazzo Barberini.

Meryem'in önünde diz çöküp ibadet etmesi, hele hele Meryem'in sokaktaki sıradan kızlardan biri gibi görünmesi yenilir yutulur gibi değildi. Oysa Caravaggio'nun amacı bir yakınlık duygusu yaratmaktı. Judith, Holofernes'ın başını keserken (bkz. Resim 4.8) insan neredeyse kan yüzüne sıçrayacakmış duygusuna kapılıyordu. İsa mezarına koyulurken, insan onun ailesinin ıstırabını aynen hissedecekmiş gibi oluyordu. Başlıca sermayesi duygu yoğunluğu, ışıkla gölge arasındaki keskin zıtlıklar ve şiddetli gerginlik anlarıydı. Bitkilerin narinliğini, bedenlerin çekiciliğini ve çağın öfkesini hissettiriyordu. Ama eserlerinin en önemli özelliği izleyicide heyecan yaratma gücüydü. Ona göre sanatın bir etkisi, çarpıcı bir gücü olması gerekiyordu. Nitekim bir sonraki kuşakta, zevkler değişinceye kadar düzinelerce takipçisi oldu. Bunlardan biri de -bir kadının sanatçı olmasının şiddetle yadırgandığı bir



Resim 4.9 Velázquez, Diego (1599–1660):
Breda'nın Teslimi. Madrid, Prado.

zamanda- güçlü erkek hâkimiyetinin olduğu bir meslekte kariyer yapmayı başaran Artemisia Genilescni (ö. 1656) idi.

Peter Paul Rubens'in herhalde daha farklı bir kariyeri olamazdı. Hayranlık duyulan bir saray mensubu ve diplomat olmasının yanında, Antwerp'te büyük bir atölyenin başında bulunan Rubens aristokratlarla monarkların ressamıydı. Coşkulu resimleri dramatik açıdan en az Caravaggio'nun tabloları kadar etkileyiciydi, ama Rubens aynı zamanda dingin manzaralar ve baş döndüren portreler de yapıyordu. Başta İtalyanlar olmak üzere kendinden önceki sanatçıların ateşli bir takipçisi olan Rubens, Barok'un başka bir ayrılmaz niteliği olarak temalarına bir heybet ve ihtişam katıyordu. Zamanın lider tasvirlerinde, mitolojik sahnelerinde ve

izleyiciyi derinden etkileyen dinî eserlerinde kendisini zamanın en aranan ressamı yapan bir güce ve drama duygusuna ulaşmıştı.

Sonraki kuşakta en öne çıkan isimlerden biri Velázquez'di. Yaşadığı Seville'deki sıradan insanların aydınlık portrelerini yapan Velázquez, İspanya Kralı IV. Felipe'nin gözde ressamı oldu. Portre, saray yaşamından ve toplumsal olaylardan enstantaneler resmediyor, mitolojik ve dinî temalı tablolar yapıyordu. Bir yandan Barok'un tipik ihtişamını, diğer yandan insan karakterinin derinliklerini yansıtıyordu. Formlardaki hâkimiyeti onu Avrupa sanat tarihinde benzersiz bir yere taşımıştı. Velázquez'in etrafında maiyetiyle birlikte poz veren bir prensesi resmettiği Las Meninas adlı tablosu hem sarayın yoğun mekânlarını hem de günlük yaşamını tasvir etmektedir. Breda'nın Teslim Oluşu adlı tabloda önemli bir askeri zafer uçsuz bucaksız bir manzara eşliğinde kutlanmaktadır (bkz. Resim 4.9). Dönemin hükümdar portrelerinde hükümdarların gücünü pekiştiren bir heybet yansıtılmaktadır. Aynı şeyi inancın gücüne vurgu yapan dinî tasvirlerde de görmek mümkündür.

Bernini (ö. 1680) heykel ve mimaride Barok'un doruk noktasıydı. Görkem, teatrallik ve yoğun eylem onun için adeta sıradan işlerdi. Ayrıca -bir Roma meydanında arkasında bir dikilitaşla birlikte tasvir edilen küçük fil heykelinde olduğu gibi- ikincil dokunuşlarda da ustaydı. Bernini'nin başlıca arenası Roma'ydı. Şehrin meydanları hâlâ onun ince işçilikli çeşmeleriyle süslüdür. San Piyetro'daki katkıları ve özellikle de bazilikanın önündeki meydanın sınırlarını oluşturan kıvrımlı sütun dizisi, zarif kiliseleri ve şehrin çeşitli yerlerine dağılmış olan heykelleri onlardan aşağı değildir. Bir şapelde kalbini okla delen bir melek gördüğü sırada kendinden geçen Azize Theresa'yı tasvir etmişti. Sahnenin dramatikliğini artırmak için şapelin yan taraflarına tiyatro locaları oymuştu. Bernini'nin hâmileri sahneyi buradan izliyordu



Resim 4.10 Bernini, Gian Lorenzo (1598–1680): *Cornaro Şapelinin Sunağı*. (Azize Teresa'nın Vecdi). Roma, Santa Maria della Vittoria.

(bkz. Resim 4.10). Davut'u dururken değil hareket halinde, Callut'a sapan fırlatırken tasvir etmişti. Bernini'nin alamet-i farikası hareket, eylem ve taşkınlık noktasına varan canlılıktı.

Barok dönemde izleyiciyi derinden etkileme çabası zamanın yeni sanat formlarından biri olan ve her türlü sanatı -edebiyat, imgeler, mimari dekorlar, dans ve müzik- bir araya getirerek izleyicinin başını döndüren operaya da yansıyordu. Ancak yüzyılın ortalarından itibaren dinî ve politik ayaklanmaların bitmesiyle birlikte çalkantılı dönem de giderek geride kalmaya başladı. Artık Roma'da çalkantının yerini bir karşı hareketin aldığı görülebiliyordu. Avrupa'daki güç ilişkilerinin değişmesiyle birlikte şehir yüzyılın ortalarından itibaren İspanyol etkisinden Fransız etkisine girmeye, uzun zamandır İspanya'nın elinde bulunan askeri üstünlük Fransa'ya geçmeye başladı. Bu değişim, uzun yıllarını Roma'da geçiren Fransız Nicolas Poussin (1665) ile Claude Lorrain'in (ö. 1682) eserlerine de yansıdı.

Poussin klassizmin daha formel bir versiyonuna dönüşü temsil ediyordu. Barok resmin hayat dolu canlılığını reddeden Poussin, antik sanatın değerlerini yeniden canlandırmaya çalışıyordu. Zamanın düşüncesinde 1640'lı yıllardaki savaş ve isyanlara eşlik eden, şiddet ve kargaşayı reddeden bir coşku karşıtlığı vardı. Poussin ağırbaşlı figürlerde, sakin mekânlarda ve antik Romalıların stoacı niteliklerini hatırlatan tasvirlerde bu akımı yansıtıyordu. Poussin'in genç meslekdaşı Claude dingin manzaralar, güneş ışığının etkilerini yansıtan zarif arayışlar ve İncil'den ve mitolojiden dingin sahneler tasvir ediyordu. Her iki sanatçı da yüzyılın daha az coşkulu, daha huzur dolu tarzlarına işaret ediyordu.

Yeni yönelimlerin bir diğer önemli kaynağı, Barok'un dışavurumlarını ancak kabaca yansıtan yeni kurulmuş Hollanda Cumhuriyeti'nde yaşanan yaratıcılık patlamasıydı. Yeni bir

devlet kurmak üzere bir araya gelen yedi Birleşik Eyalet 1568'de İspanyol hükümdarlara karşı ayaklanmıştı. Yeni devlet ancak 1648 Vestfalya Barışı'yla bağımsızlığını elde edebilmişti. Ama ülke daha 17. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'nın en zengin ticaret bölgesiydi ve bu zenginliklerini bolca sanat eseri satın almak için kullanıyordu. Yüzyılın ortalarında sadece on yıl içinde Hollanda'da bir milyon tablonun satıldığı, başka bir deyişle kişi başına bir tablo düştüğü tahmin edilmektedir. Tabii bu da yaratıcılıkta daha önce benzeri görülmemiş bir patlamaya yol açmıştı.

Hollanda Sanatının Altın Çağı olarak adlandırılan bu dönem sıra dışı yeteneklere tanıklık etti. Belki Protestan olduklarından belki de monarşik bir saray tarafından değil de cumhuriyetle idare edildiklerinden olsa gerek, Hollandalılar Barok'ta dikkat çeken o görkem ve drama arayışından çok etkilenmemişlerdi. Bunun yerine yeni ulusun şekillendirdiği dünyadan etkilenen ressamlar güzelliği en alçak gönüllü sahnelerde buluyorlardı ve birçoğu kariyeri boyunca sayılı denebilecek kadar az konuyla ilgileniyordu. Örneğin Hendrick Avercamp (ö. 1634) bir düzine kadar kış sahnesi resmetmiş, çoğu zaman kırlardaki donmuş kanal ve havuzlarda paten yapanları tasvir etmişti. Amca-yeğen olan Salomon ve Jacob van Ruysdael (ö. 1670 ve 1682), ayrıntılı hava ve manzara resimleriyle ün yapmışlardı. Ayrıca gündelik yaşamdan, ev hayatından, bahçelerden ve Hollanda kasabalarının sokaklarından sahneler büyük ilgi görüyordu. O nedenle bu dönemin insanları ve mekânları hakkında daha fazla bilgi sahibiyiz. Frans Hals (ö. 1666) gibi dikkat çeken portre ressamları, Adriaen van Ostade (ö. 1685) gibi köy hayatını gözlemleyenler ve Jan Steen (ö. 1679) gibi parti ve taverna sahnelerini tasvir edenlerin yanında, Gabriel Metsu (ö. 1667) ve Jan Vermeer (ö. 1675) gibi sıradan ev hayatını resmeden parlak isimler vardı.

Ancak bir ressam hem zamanının hem de bulunduğu toprakların ötesine geçmiş görünüyordu. O isim Rembrand van Rijn'di (ö. 1669). Rembrand çizimleri, gravürleri ve yağlıboya tablolarında zamanın her temasına yer veriyordu: Portreler, manzaralar, din, mitoloji ve hatta yeni bilim. Işık ve gölgeyi etkili bir şekilde kullanması onu Barok'a bağlıyordu. Ama izleyiciyi eserlerine çeken en önemli özelliği yarattığı duygu sıcaklığı ve karakter duygusuydu. Örneğin göz alıcı otoportreler dizisi sanatçının özgüvenli bir gençlikten başarının doruğuna yükselişini ve oradan yaşlılığa, sorunlara ve kedere geçişini tasvir etmektedir. Sıradan insanların duygularına, ışık oyunlarına ve mekânın atmosferine gösterdiği duyarlılık onu Hollanda Altın Çağı'nın ustalarından bile ayırmaktadır.

Bu dönemin iki boyutundan daha söz etmekte yarar var. İlk olarak, Avrupalılar giderek dünyanın başka yerlerinde varlıklarını gösterirken, buna paralel olarak sanatçılar da kendi dışlarındaki kültürlere ilgi duymaya başlamıştı. Hollandalı Frans Post (ö. 1680) Brezilya'da birkaç yıl geçirmiş, eserlerinde Yeni Dünya'nın renklerini ve manzaralarını yansıtmaya çalışmıştı. Dönemin önemli portre ressamlarından olan Anthony van Dyck (ö. 1641) İran'da yaşayan Sir Robert Shirley adlı bir İngilizi, muhteşem İran saray kaftan ve sarıkları içinde tasvir etmişti. Tablolarında Ortadoğu'nun göz alıcı halılarını da resmetmişti van Dyck. Bu tür etkiler Avrupa sanatında henüz önemli bir yer tutmasa da bir kez Batı dışındaki imgelere kapı aralanmıştı. Bu arada Avrupa'nın her köşesinde bir zevk bütünlüğü oluşmaya başlamıştı. Örneğin İsveç Kraliçesi Christina tablosunu Fransız bir ressama yaptırmıştı. Ayrıca 1648'de 1.000 kilometre uzaktaki Prag'ı işgal eden ordularına burada bulunan hazine değerindeki tablo koleksiyonlarını İsveç'e taşıma talimatı vermişti. Bugün Stockholm Müzesi'nde o döneme ait çok sayıda Rönesans ve Barok tablo bulunmasının nedeni işte budur.

Diğer bir boyut ise sanat pazarının oluşmasıdır. Bunların başını toplumda yeni bir itibar kazanan önemli isimler çekiyordu. Dürer şehrin ileri gelenleri tarafından el üstünde tutulurken, Titian bir patrisyen gibi yaşıyordu. Rubens, van Dyck ve Velázquez gibi isimler de şövalyelik gibi unvanlarla ödüllendirilmişlerdi. Bu ressamlar büyük paralar kazanıyorlardı. Ama onlardan daha mütevazı ressamların da alıcıları vardı. Bunlar her türlü yağlıboya ve baskının her türlü fiyata alıcı bulduğu pazarlarda ve hatta açık artırmalarda eserlerini düzenli bir şekilde satıyorlardı. Avrupa'nın diğer bölgeleri bu kadar gelişmiş olmasa da sanatçılara eserlerini satabilecek ortamlar sağlayabiliyorlardı. Roma'da berberler yan iş olarak tablo satıyordu. Hatta el arabalarında veya tezgâhlarda her gün resim satılan mahalleler vardı. Hatta Caravaggio gençliğinde tablolarını bu şekilde satmıştı. Araştırmalar birçok yerde yoksul denebilecek hanelerin duvarlarında bile en az bir iki resmin -genelde bir baskının- asılı olduğunu göstermiştir. Avrupa bir tüketim toplumuna dönüşmekteydi ve ilk olarak 17. yüzyılın sonlarında Dürer'le birlikte dikkat çeken hâmilerden bağımsızlık arayışı yüzlerce sanatçı için giderek bir tutkuya dönüşmeye başlamıştı.

ROKOKO ÇAĞI, 1670-1750

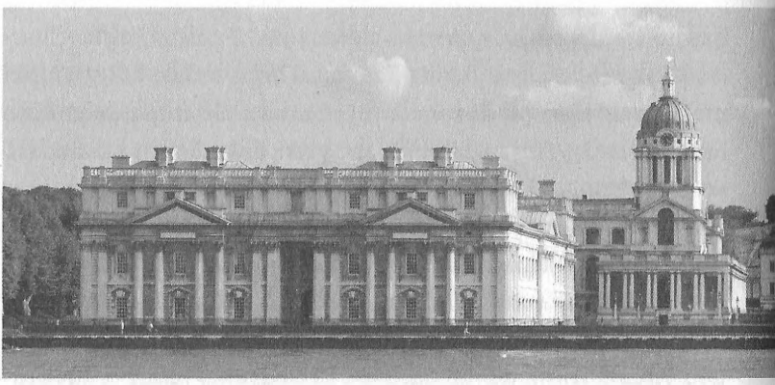
Bu incelemenin kapsadığı son dönemde sanatın başlıca özelliği dekorasyon ve bezemeye düşkünlükle, genel olarak Barok'un bitip tükenmez arzularından uzaklaşmadır. Rokoko teriminin anlamı hayli tartışmalı olmakla birlikte, dönemin hâkim tarzının çoğu zaman ayrıntılı süsleme tasarımlarını anlatmaktadır.

Rokoko teriminin en iyi anlaşılabileceği alanlar dekoratif sanatlar ve mimaridir. Ev mobilyaları ilk defa bu dönemde kendi

başına bir dekorasyon aracına dönüşmüş, Fransız Andre-Charles Boulle (ö. 1732) ve İngiliz Thomas Chippendale (ö. 1779) gibi mobilya ustaları bu dönemde diğer zanaatkârlardan daha fazla tanınmışlardı. Ahşap kitaplıkları, giysi dolaplarını, sandıkları, sandalye ve masaları kıvrımlar, filigran desenler ve marküteri bezemelerle süsleyen bu mobilya ustaları zenginlerin evlerine müsriflik, hatta maskaralık denecek bir hava katmışlardı.

Aynı şey evleri dolduran küçük objeler için de geçerliydi. Örneğin ahşap, metal ve çini saatler frapan bir görünüm almıştı. 1710 yılında Almanya'nın Meissen kasabasında narin ve bol süslü porselen üretilmeye başlamıştı. Bu ürünler daha sonra Avrupa'nın her yerinde taklit edilecekti. Yalnızca tabaklar, kaseler ve vazolar değil, salonlardaki onlarca eşya bu kırılgan ama renkli malzemeden yapılacaktı. Çok geçmeden bu malzeme çini adını alacaktı. Bunun bir nedeni malzemenin ilk kez Çin'de ortaya çıkması ise, diğer nedeni de Çin'in tasarımlarıyla da Avrupalı sanatçıları etkileyen başlıca kültürlerden biri olmasıydı. Hatta 17. yüzyılın sonlarında Fransızcaya giren "chinoiserie" (Çin işi) teriminin altında, bu dönemin ressam ve porselen imalatçılarının Avrupa dışındaki estetiğe duyduğu ilgi yatmaktaydı.

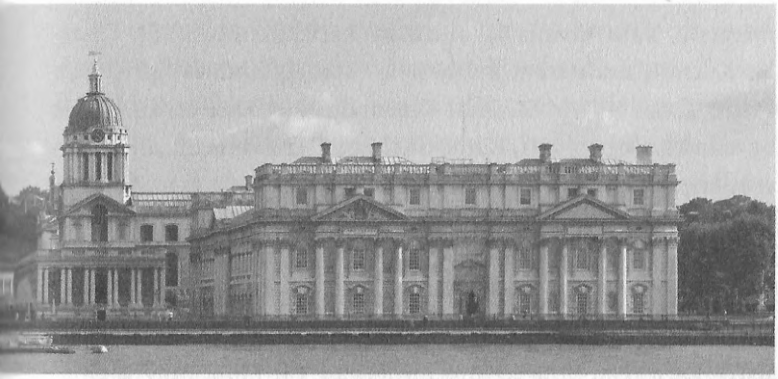
Rokokonun ayırt edici özelliklerinden biri aşırı süs düşkünlüğüydü. Bunun sonucunda mimaride son derece ayrıntılı süslemelerle bezenmiş kiliseler ve binalar ortaya çıktı. Özellikle de sofu Katolikliğin ve savurgan prenslerin merkezi olan güney Almanya ve Avusturya'da dışarıdan basit ve mütevazı görünen binaların iç mekânları ziyaretçinin başını döndüren bir renk ve süsleme istilasına uğradı. Münih yakınlarındaki Amalienburg'ta bulunan bir av köşküyle Bavyera yakınlarındaki Wies Kilisesi gibi bir dinî mekân arasında bu açıdan hiçbir fark yoktu. İç mekânlar renkli süslemelerle -çoğu zaman gümüş veya altın yaldızlı yapraklar ve kıvrımlar, çelenkler, sarmaşıklar, çerçeveler ve



Resim 4.11 Christopher Wren tarafından 1696-1712 yılları arasında inşa edilen Greenwich Hastanesi'nin Thames Nehri'nin kuzey tarafından görülen bir panoraması. Inigo Jones tarafından tasarlanan ve 1616-1635 yılları arasında inşa edilen Kraliçe'nin Evi resmin ortasında yer almaktadır.

kalkanlarla- kaplıydı. Katıksız bir sefa ve aşırılık, Protestan katılığı reddetme izlenimi ağır basıyordu.

Ancak Rokoko zamanın mimarisinin unsurlarından sadece biriydi. Dönemin yapılarının çoğu önceki yüzyılın uygulamalarını sürdürüyor, Barokun anıtsallığıyla Palladio'nun klasizmi 18. yüzyıl Avrupa'sının hâkim tarzlarına dönüşüyordu. Çağın en gösterişli yapısı Paris yakınlarında, Versailles'da Kral XIV. Louis işin inşa edilen yeni saraydı. Mimarı Jules Hardouin-Mansart (ö. 1708) klasik üslubu Fransa'ya getiren Büyük amcası François Mansart'ın soyadını almıştı. Fakat Jules kendi yeteneğiyle önemli bir figür hâline gelmiş ve Paris'in görünümünü değiştiren işlere imza atmıştı. Ancak Jules'un başyapıtı Andre Le Notre tarafından (ö. 1700) klasik simetride tasarlanmış 250 dönümden fazla düzenli bahçeyle çevrili 700 odalı muhteşem Versailles Sarayı idi. Yapının kendisi de muhteşem yapıya saygınlık ve zarafet katan kemerler, dört köşeli sütunlar



ve pencerelerle bölünmüş uzun cepheleriyle bir düzen ve uyum abidesiydi.

Manş'ın karşı kıyısında en önemli figür Christopher Wren'di (ö. 1723). Inigo Jones (ö. 1652) yüzyılın başlarında İngiltere'ye Vitruviusçu ve Palladiocu fikirleri taşımıştı ve Barokun ihtiraslarıyla birlikte bu fikirler Wren tarafından daha da geliştirilmişti. Wren'in iki başyapıtı, yani Londra'daki St. Paul Katedrali'yle Thames kıyısındaki Greenwich Hastanesi (bkz. Resim 4.11) zarif bir simetriyle bir araya getirilen heybetli kubbeleri, sütunları, tırabzan parmaklıkları ve alınlıklarıyla bütün Avrupa'ya yayılan yeni tarzın doruk noktaları olmuştu. Bu yıllarda ve 18. yüzyılın geri kalanında, İngiltere'nin silüeti Palladio tarzında inşa edilen kır evleriyle değişti. Blenheim'de, Chatsworth'te ve onlarca başka yerleşimde Venedik'i çevreleyen villaların geniş ve süslü modelleri yükseldi.

Bu noktada dönemin başka bir önemli mimarından da söz etmek gerekmektedir: İngiltere'deki Wren'in Avusturya'daki karşılığı olan Johann Fischer von Erlach (ö. 1723). Von Erlach'ın İmparator I. Leopold ve I. Joseph için Viyana'da yapmayı tasarladığı Schönbrunn Sarayı'nın Versailles'dan daha büyük olması planlanıyordu, ancak proje tam olarak hayata geçirile-

memişti. Yine Viyana'da bulunan Karlskirche'nin (St. Charles Kilisesi) muhteşem kubbesiyle tapınağı andıran girişi San Pietro Katedrali'yle St. Paul Katedrallerine benziyordu. Fakat burada klasik bağlantı, Roma'daki antik Traianus Sütunu'ndan esinlenen öndeki bir çift uzun sütunla vurgulanmaktaydı. Fischer von Erlach *An Outline of Historical Architecture*'ın (Tarihi Mimari Üzerine Çalışma) yazarıydı. Çok sayıda resimle zenginleştirilen bu kitap karşılaştırmalı mimarlık tarihi üzerine yazılmış ilk eserdi. Ama hepsinden önemlisi von Erlach'ın Pallariocu ve Barok tarzlarını orta Avrupa'nın büyük bir bölümüne yaymasıydı. Bahsedilen tarzlar Avrupa'nın ötesine de taşmaktaydı. Virginia'da James Nehri'nin kıyısı boyunca toprak sahipleri küçük ölçekte İngiltere'deki kır evlerini andıran büyük malikaneler yaptırıyorlardı. Yine Amerika'da İspanyolların kontrolü altındaki topraklarda anavatanın Barok ve Pallaodiacu yapılarını andıran kilise ve misyonlar inşa edilmekteydi. Avrupa'nın her yanına yayılan mimari formlar artık kıtalar arası bir rol üstlenmeye başlamıştı.

Resimde, bu dönemde en fazla dikkat çeken gelişme İtalya ve Hollanda'daki geleneksel merkezlerin Fransa ve İngiltere gibi yeni güç merkezlerine kayması oldu. İtalya'da hâlâ yabancılar tarafından aranan sanatçılar vardı. Özellikle de "veduta" (manzara) olarak bilinen tarzın sanatçıları büyük ilgi görüyordu. Bu sanatçıların yaptığı geniş boyutlu tanıdık şehir manzarası tabloları seyahatlerinden evlerine hatıra eşyaları götürmek isteyen turistler arasında kolayca alıcı buluyordu. İspanya ve Almanya'da olduğu kadar yaşadığı Venedik'te de aranan bir ressam olan Giovanni Baptista Tiepolo (ö. 1770), Rokoko tarzının hafiflik ve zarafetinin en önemli ustalarından biriydi. Fakat İtalya'nın esin kaynağı olması büyük ölçüde geçmişinden kaynaklanıyordu. Yeni gelenekleri geliştirenler Fransızlar ve İngilizlerdi.

Fransa'da Rokoko tarzının başını iki sanatçı çekiyordu: Antoine Watteou (ö. 1721) ve François Boucher (ö. 1770). Üçüncü bir isim olan Jean-Baptiste Chardin (ö. 1779) sıradan objelerin ve zamanın gündelik yaşamının tasvirindeki yeni arayışlarıyla dikkat çekiyordu. Watteau zengin iş adamları arasından da yeni hâmiler bulmuş olsa da, daha çok zamanının aristokratlarının ruhsuz zarafetini yansıtıyordu. Rubens'ten etkilenmiş olmasına karşın, yüksek dramadan ve güçlü duygulardan kaçınıyor, bunun yerine güneşli günlerini kırlarda, eğlencelerde veya kumpanya temsillerinde geçiren rahat sosyal çevrelerden kaygısız ve zaman zaman da melankolik figürleri tercih ediyordu. Bir çizim, pastel ve yağlıboya ustası olan Watteau idealize edilmiş, huzur dolu ve bazen de özlem uyandıran sahnelerden renkli ama sessiz bir dünya yaratmıştı.

Sarayın önemli isimlerinden biri olan Boucher aşırılıkta hayli iddialıydı. Çıplak figürleriyle mitolojik sahneleri açıkça erotikti. Parlak renkleri ve portrelerle ev içi sahnelerdeki dekoratif dokunuşlar hizmet ettiği aristokratların havailiğini yansıtıyordu. Barok zorlamalar geride kalmıştı. Onların yerini haz, letafet ve cazibe işaretleri almıştı.

Chardin daha katıydı. 17. yüzyılın Hollandalı ve İspanyol ressamlarının gündelik yaşamdan objeleri öne çıkarma geleneğinden gelen Chardin dingin yaşamın ustasıydı. Genelde kahverengi düz bir zemine yerleştirdiği mutfak malzemeleri, yiyecekler ve meyveler adeta tuvalden fırlayacak gibidir. Bazen bir mürebbiye bazen badminton oynayan bir kız çocuğu olan Chardin'in sıradan insanları Rokoko Fransa'sının gösterişinden çok Hollanda Altın Çağı'nı hatırlatan ağırbaşlı bir duruş sergilerler.

Bu üç sanatçı aralarındaki farklılıklara rağmen Fransa'da sanatın ana hatlarını çizmeye çalışan müdahaleci bir monarşinin kurduğu yeni bir kurumun parçası olmuşlardı. Sanatçılar yüzyıllardır kendilerini koruyan ve faaliyetlerini düzenleyen loncalarda

örgütleniyordu. Fakat bu seferki yukarıdan dayatılan bir kurumdu. 1648 yılında kurulan Akademi (daha önce müzik ve mimarlık akademileri vardı) tek tek bireylerin eserlerine resmî onay veren bir makama dönüştü. Akademi sanatçılara özellikle itibar, hâmi bulmanın kolaylaşması ve yaklaşık iki yüzyıl boyunca para yardımı ve destek gibi birtakım avantajlar da sağlamakla birlikte, en nihayetinde sanatın yaratıcılığını bastıran kısıtlayıcı bir güç olarak görülmeye başladı. Bu durum Fransız toplumunun ne kadar saray odaklı olduğunun da bir göstergesiydi. Oysa bu kurumun İngiltere'deki karşılığı olan Kraliyet Sanat Akademisi ancak 1748'de kurulmuş, üstelik hükümetten de hiçbir mali destek almamıştı.

İngiliz resmi esas olarak 18. yüzyılın sonlarında gelişmeye başladı. Portre ressamları, peyzaj ve ışık çalışmaları ile karikatür, o güne dek edebiyata ağırlık veren İngiltere'nin mimarlık dışında tanık olmadığı bir şekilde ayrı bir alan olarak sivrildi. Ülkenin sanata gösterdiği bu coşkulu ilgi Holbein, Rubens ve van Dyck gibi önemli isimlere artan büyük talep ve genç aristokratların kıtaya yaptıkları bir Büyük Tur sırasında resim ve heykele merak sararak sanat eserleri satın almaya başlamaları zor beğenen hâmilerden meydana gelen bir topluluk yarattı. Örneğin bir soylu, önemli bir "veduta" ressamı olan Canaletto'nun elinden çıkan yirmi dört Venedik resmi satın aldı. Bu süreçten bir süre sonra filizlenmeye başlayacak olan İngiliz resminin temellerini atan isim iyi bir gözlemci ve toplumsal sahne eleştirmeni olan William Hogarth (ö. 1764) oldu.

İnsan budalalığını sanat üzerinden eleştiren isimler daha önce de vardı. Ancak daha önce hiçbir isim kendi insanındaki çürüme ve yozlaşmayı Hogarth kadar acımasızca açığa vurmamıştı. Özellikle de gravür baskı yoluyla çoğaltılan üç resimlik dizide - Rake'in İlerleyişi, Harlot'un İlerleyişi ve Zamane Evliliği- Hogarth çağdaşlarının sefahat düşkünlüklerini ve benzeri ah-



Resim 4.12 A Rake's Progress, Levha VIII: Bedlam'da Bir Sahne. Ünlü William Hogarth'ın Tüm Eserleri'nden, Thomas Cook tarafından yeniden çizilmiştir. (Londra, 1812). Namur Arşivi.

laki yozluklarını acımasızca lanetlemekteydi (bkz. Resim 4.12). Hogarth diğer baskılarda karikatürü bir sanat formuna dönüştürmüş, zamanının aşırılıkları ve budalalıklarıyla dalga geçmişti. Aynı zamanda zarif ve çağrışımcı portreleriyle tanınan ressamı 18. yüzyıl sanatında ayrı bir yere oturtan asıl özelliği alaycı bakışıydı. Diğer bir ayırt edici özelliği de sanatının şaşmaz bir şekilde geleceğe, ressamların, heykeltıraşların ve mimarların kendilerini devrimcilerin öncüsü olarak gördüğü, artık başkaları tarafından yahut hâmilerin arzularına göre formüle edilen fikirlerin peşine takılmadıkları bir döneme dönük olmasıdır.

KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER

Bailey, Gauvin. *Baroque & Rococo* (Londra, 2012).

Goffen, Rona. *Renaissance Rivals: Michelangelo, Leonardo, Raphael, Titian* (New Haven, 2002).

Gombrich, Ernst. *Norm and Form: Studies in the Art of the Renaissance*, 4. Baskı (Chicago, 1985).

Hartt, Frederick ve David G. Wilkins. *History of Italian Renaissance Art: Painting, Sculpture, Architecture*, 7. Baskı (Upper Saddle River, 2011).

Haskell, Francis. *Patrons and Painters: A Study in the Relations Between Italian Art and Society in the Age of the Baroque* (New York , 1963).

Kaufmann, Thomas. *Court, Cloister, and City:The Art and Culture of Central Europe, 1450-1800* (Chicago, 1995).

Panofsky, Erwin. *Studies in Iconology; Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (New York, 1962).

Rosenberg, Jakob, Seymour Slive ve E. H. ter Kuile. *Dutch Art and Architecture: 1600 to 1800*, 3. Baskı (Harmondsworth, 1977)

Shearman, John. *Mannerism* (Harmondsworth, 1967).

Vasari, Giorgio. *Lives of the Artists*, çev. George Bull (Londra, 1987).

Vlieghe, Hans. *Flemish Art and Architecture, 1585-1700* (New Haven, 2004).

Wittkower, Rudolf. *Art and Architecture in Italy, 1600 to 1750*, 4. Baskı (New Haven, 1999).

5. BÖLÜM

MÜZİK

THOMAS MUNCK*

* Glasgow Üniversitesi'nde Erken Modern Avrupa Tarihi Profesörü ve hem Danimarka hem de İngiltere'de Kraliyet Tarih Cemiyetleri'nde üye olarak görev yapmaktadır. Seventeenth *Century Europe 1598-1700*, 2. Baskı (Basingstoke, 2005) ve *The Enlightment: A Comparative Social History 1721-1794* (Londra, 2000) yayımladığı kitaplarından bazılarıdır. Ayrıca erken modern Avrupa'nın toplumsal tarihi, aydınlanmacı reform, matbaa ve okuryazarlık, yoksullara yardım, müzik ve çalgı teknolojisi üzerine makaleleri bulunmaktadır. Hâlen 1640-1800 Avrupa'sında uluslararası medya ve siyasi kültür araştırmaları yapmaktadır. Ayrıca başta viola da gamba olmak üzere iyi bir amatör müzisyendir.

Geç ortaçağ ve erken modern Avrupa'da müzik esas olarak üç büyük işlev görmekteydi: Dini ibadet aracı olarak, elit hanelerde veya diğer gösterişli faaliyetlerde eğlence aracı olarak ve daha gayriresmî olarak pazar yerlerindeki toplulukları coşturmak için. Bu üç işlev arasındaki sınırlar her zaman muğlaktı, çünkü bazılarının bunların tamamına değilse bile en azından ikisine katılıyor olması normal bir durumdu. Fakat müzik doğası gereği tanımı, kaydı ve yorumlanması güç bir kısa süreli sanat formu olduğundan, günümüze ulaşan bulgular olağanüstü sorunludur. Bu noktada müzikte -bestecinin niyetini yansıtan bir şemadan başka bir şey olmayan- notasyonun yavaş geliştiğini ve icracının ihtiyaç duyduğu bilginin ancak küçük bir kısmını karşıladığını akıldan çıkarmamak gerekir. Shakespeare'in oyununun basılı metni orijinal sahne prodüksiyonuna ne kadar yakınsa, kâğıt üstünde gördüklerimiz de icraya o kadar yakındır.[1] Seçkinler hariç tutulacak olursa müzik okuryazarlığı çok yaygın değildi, çünkü müstakbel öğrencileri pratikte metinsel okuryazarlıkta olduğuna benzer bir fayda vaat etmiyordu. Fakat bugün olduğu gibi o zamanlar da müzik okuryazarı olmamak ezberden müzik aleti çalmaya veya şarkı söylemeye engel değildi.

Tarihçilere göre müzikal içerik ve icra şekilleri hakkında bilgi edinmenin güçlükleri dışında, müziğin toplumdaki rolüne dair durumsal bulgular da yetersizdi: Çünkü müzisyenler ya amatördü ya da düşük toplumsal statülerden geliyorlardı. Dolayısıyla formel müziğin icra edildiği toplumsal ve akdi koşullar hakkında, yani icracılar, kullanılan çalgılar, katılımcılarla dinle-

1. Tarihsel bilgiye dayanan icrayla ilgili hararetli tartışmalar bu bölümün kapsamının dışında kalmaktadır. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. özellikle, B. Haynes, *The End of Early Music: a Period Performer's History of Music for the Twenty-first Century* (Oxford, 2007) ve J. Butt, *Playing with History: the Historical Approach to Musical Performance* (Cambridge, 2002).

yicilerden beklentiler ve müziğin resmî ve gayriresmî bağlamda oynaması beklenen rol hakkında elimizde çok az veri bulunmaktadır. Müzik tarihinin, diğer sanat türlerinin tarihlerinden biraz daha farklı olarak, ana akım tarih araştırma ve tartışmaları diyebileceğimiz alandan bağımsız biçimde ve sadece uzmanlar (bu durumda müzikologlar ve icracılar) tarafından ele alınmasının ardında muhtemelen bu olgular yatmaktadır. Erken müzik hareketi 1960'lı yıllarda önemli gelişmelere sahne oldu,[2] fakat alanın teknik gereklilikleri diğer akraba akademik araştırma alanlarından ayrı tutulmasını gerektirdi.

Ayrıca "otantikliğin" ve geçmişe ait bir şeyin doğru bir şekilde yeniden canlandırılmasının mümkün ve hatta belki de anlamlı olmadığını savunan post-modernist tezler tarihsel anlayışların ve özellikle de müzik gibi öznel sanat formlarının değerini tartışmalı hâle getirmektedir. Ancak bu tür teorik yaklaşımlar yeni araştırmaların bestecilerle icracıların günümüze ulaşan kaynak materyali yorumlama ve tekil müzik parçalarıyla performans tarzlarının etkisini ve dolaşımını değerlendirme biçimlerini değiştirmeye devam etmektedir. Sonuç olarak, tüketici piyasasının hayli farklı bir parçası ve dolayısıyla (özellikle de müzik gruplarının oluşumu, performansın bağlamı ve algılanan önemi veya enstrüman teknolojisiyle müzik baskısının özel gerekleri anlamında) önemli bir organizasyonel değişim unsuru olarak müziğin oynadığı rol bir bağlama oturtulmaya çalışılmaktadır.

---

2. (1933 yılında kurulan ve 1960'larda uluslararası kamuoyunun dikkatini çeken) Schola Cantorum Basiliensis'teki öncü çalışmalar; David Munrow'un 1960'ların sonlarından 1976'da ölümüne kadar gerçekleştirdiği yenilikçi performaslarla ortaya çıkan karizmatik çalışmalar ve resimli *Instruments of the Middle Ages and Renaissance* (Oxford, 1976) adlı araştırması; 1970'li yılların başlarından itibaren bazı üniversitelerde erken müzik üzerine derece programlarının başlatılması ve 1973'te *Early Music* dergisinin yayımlanmaya başlaması bu alandaki önemli örneklerdendir.

Erken modern Avrupa'da müziğin bir yan süslemeden ibaret olduğunu veya tarihçiler açısından ancak marjinal bir potansiyel değer taşıdığını söylemek bir hata olur. Müzik zorunlu olarak "canlı" bir şey olması ve birbirinden farklı toplumsal kesimlere hitap etmesi nedeniyle, kolektif kimliğin oluşmasında en az ortak dil ve dinî inançlar kadar rol oynayabilmektedir. Christopher Marsh'ın erken modern İngiltere bağlamında söylediği gibi,[3] görsel imgelerin ve ambient müziğin bugünkünden çok daha az olduğu bir dünyada bazı farklı ses dünyaları özel önem kazanmıştı. Gerek dinî ayinler sırasında söylenen (okuma becerisinin sınırlı olduğu bir toplumda en etkili inanç güçlendirme ve belli metinleri öğrenme yöntemi olan) toplu şarkılarda, gerekse daha yıkıcı olan baladlar, (çoğu zaman aynı melodileri kullanan) "açık saçık" şarkılar ve dans dünyasında, evrensel ölçekte bir katılım vardı. İşitme menzilinde olan herkes durur ve gezgin ozanların şarkılar eşliğinde verdikleri haberleri ve anlattıkları öyküleri dinlerdi. Aynı şeyi güç ve statü gösteren sivil ve askeri eğlencelerde duydukları seslerde de yaparlardı. Dolayısıyla müzik hem katılım hem erişim anlamında en yaygın sanat formuydu.

Ancak temel toplu şarkıların ötesine geçebilmek için daha ciddi bir organizasyon ve kaynak gerekiyordu. Örneğin birçok müzik aleti giderek karmaşıklaşarak dikkatle tasarlanmış objelere dönüşüyor, giderek daha uzman ahşap ve metal işçiliği gerektiriyordu. Aynı şekilde müzik icrası da ciddi eğitim gerektiriyordu. Kilise çanlarının dökümü, ton ayarı ve kuruluşu yahut orgların yapımı bile daha kolektif bir beceri ve teknoloji istemekteydi. Bunlar her şeyden önce kilise inşası için gereken muazzam çabalarla doğrudan bağlantılı işler olup, bulunduğu topluluğun sembolünü ve odak noktasını güçlendirmeye hizmet ediyordu.

3. C. Marsh, *Music and Society in Early Modern England* (Cambridge, 2010).

Bu binaları tasarlayan zanaatkâr ve mimarlar gibi buralarda çalışan müzisyenlerin çoğunun kimlik ve özlemleri hakkında da çok az şey biliyoruz.

"Şarkıcı" olarak en iyi formel eğitim ve kariyer imkânını Kilise sunuyordu. Bu durum (en saf ibadet biçimini savunanların müziğin rolünü en aza indirdiği bazı bölgeler hariç) Reformasyon sonrasında da aynen devam etti. Zengin katedral ve manastırlar birçok koro çocuğuna eksiksiz bir enstrüman müfredatıyla ve genel eğitimle desteklenen iddialı bir eğitim veriyordu. Daha küçük kilise vakıfları, cemaat kiliseleriyle kardeşlikler -ve nihayet prenslik şapelleri ve saraylar ve hatta zengin şehirler-, eğitimi ve eğitim amaçlı seyahatleri maddi olarak destekleyerek ihtiyaç duyulan genç müzisyenlerin yetişmesine katkıda bulunuyordu.[4] Tabii bu mali kaynak ve şöhret kaygısı gibi bazı faktörlere bağlıydı, ama alınan sonuçların bölgeden bölgeye büyük farklılıklar gösterdiğini görmek çarpıcıdır. 15. ve 16. yüzyıllarda Benelüks Ülkeleri'yle kuzeydoğu Fransa'da sıra dışı denecek kadar verimli bir müzik kültürü ortaya çıkmış ve bu da gerek Rönesans İtalya'sında gerekse VIII. Henry döneminden itibaren İngiltere'de birbirinden farklı gelişmeleri tetiklemişti. Reform'dan sonra Lutherci Almanya'da da güçlü bir müzikal tepki verildiğini, benzer bir durumun daha küçük ölçekli olarak Karşı-Reformasyon İspanya'sında da yaşandığını söyleyebiliriz. Ele aldığımız dönemin sonlarına doğru saray hi-

4. Avrupa'da şarkının ilkokullarda yaygın bir öğretim aracı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak en azından 17. yüzyıla kadar (okumada olduğu gibi) müzik eğitimi esas olarak ezbere dayanmaktaydı: bkz. J. Willis, *Church Music and Protestantism in Post-Reformation England* (Farnham, 2010), 163-180; R. W. Oettinger, *Music as Propaganda in the German Reformation* (Aldershot, 2001), 41-50; S. F. Weiss, "Musical Pedagogy in the German Renaissance", J. Van Horn Melton, ed., *Cultures of Communication from Reformation to Enlightenment* (Aldershot,2002), 198-224.

mayesi İngiltere'de zayıflayıp Fransa'da etkileyici biçimde artış gösterirken, Alman ve İtalyan şehir ve prensliklerinde önemli müzikal trendler gelişmekteydi. Çağdaş gözlemcilerin de ifade ettiği gibi, Avrupa'da müzikal manzara her yerde aynı olmaktan çok uzaktı.

Sonuç olarak çok tecrit olmuş bazı kırsal topluluk ve bireyler dışında Avrupa'da müziksiz bir hayat tasavvur etmek kolay değildi. Böyle bir yaratıcılığın bireysel katılımcı veya dinleyici açısından ne anlama geldiğini kestirmek daha da güçtür. Hollanda'da refah düzeyinin yüksekliği ve ileri düzeyde kentleşme kuşkusuz (diğer sanatların yanında) her türlü müzik üretimi için verimli bir zemin oluşturuyordu. Fakat Hieronymous Bosch'un (ö. 1516) çarpıtılmış sahnelerinde veya Pieter Brueghel (tahm. 1525-69) ve çocuklarının biraz daha az rahatsız edici olan resimlerinde müzisyenler her türlü kılıkta görülmektedir: Bazen şeytan kılığına bürünmüş olarak veya cenneti ve arafı güzelleştirirken, bazen bir köy düğünü veya han eğlencesine eşlik ederken boy göstermektedir. Birkaç kuşak sonra biraz daha sağlam bir zemine ayak basıyoruz: Örneğin Hollandalı kör carillon ustası Jacob van Eyck (tahm. 1589-1657) Utrecht'teki kiliselerden birinde gelip geçenlere herkese tanıdık gelen doğaçlama mezmur melodileri ve popüler ezgiler çalardı. Eşine az rastlanır bir istisnayla Var Eyck'ın melodileri notaya dökülerek *Der Fluyten Lusthof* (1646) adıyla yayımlanmıştı. Bu notalar o dönemin sevilen sokak müziği hakkında çok daha açık bir fikir vermektedir. Tabii bütün şehirler bu tür yayınlar üretecek kadar güçlü bir tüketici pazarına sahip değildi. Ama böyle bir pazar bulunsaydı onların da benzer ölçekte bir müzik üretimi sergileyeceğine kuşku yoktur.

Erken modern Avrupa tarihçileri bir dönem elit ve popüler müzik arasında nasıl bir ayrıma gidilebileceğini tartışmışlardır.[5] Müzik söz konusu olduğunda bulgular özellikle sorunludur. Kuşkusuz ki, örneğin van Eyck'ın sokak çeşitlemeleriyle kendisinden biraz büyük olan Venedikli çağdaşı Claudio Monteverdi'nin (1567-1643) ince ince işlenmiş dramatik madrigalleri arasında; yahut dilenci bir müzisyenin lavtasından çıkan seslerle aristokrat bir malikanedeki lavta sanatçısının çıkardığı sesler[6] arasında müzikal açıdan epey bir fark vardır. Ancak hayli dindar biri olan besteci William Byrd (1540-1623) beş viyoldan oluşan bir grup için bestelediği virtüözlük derecesindeki bir bestesini "Browning" isimli popüler bir seküler melodiyle harmanlayarak, hem icracıların hem de dinleyicilerin doğal ve keyifli bulduğu en sevilen çapraz döllenmelerinden birini elde etmişti.

---

5. Popüler ve elit kültürü birbirinden ayıran tartışmanın ana hatları için bkz. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Londra, 1978). Müzik bağlamında modern bir perspektiften bakıldığında böyle bir ayrım hayli sağlam bir temele oturuyor olabilir, ancak (göreceğimiz üzere) erken modern dönemdeki müzik üretiminin organizasyonel yapıları söz konusu olduğunda bir yanlış değerlendirme ihtimali artmaktadır.

6. Laterna genelde sokak müzisyenleri ve dilencilerle özdeşleştirilen bir aletti. Elle çevrilen bir düğmeyle hareket ettirilen tellerden çıkan sesin yankılandığı büyük bir kutudan oluşuyordu. Genelde birkaç monoton ses ve bir klavyeyle çalıştırılan bir iki melodi teli bulunur, gaydaya benzer bir ses çıkardı. Arap müziğinde kullanılan iki telli bir aletten uyarlanan lavta solo şarkıların en gözde müzik aletiydi. Grup müziği için daha büyük aletler (ut, teorbo, chitarrone) geliştirilmişti. 1630'lu yıllara kadar lavta, İspanyol/Arap vihuelasından (gitarak benzer bir İspanyol telli çalgısı) esinlenerek yapılan yay şeklinde altı telli bir alet olan viyola (viola da gamba) birlikte de kullanılabiliyordu. Viyola 1490'ların İtalya'sında ilk başlarda ana çalgıya eşlik eden bir çalgı olarak kullanıldı (bu dönemde farklı boyutlarda üç veya daha fazla enstruman bir arada çalınıyordu). Daha sonra Avrupa'da küçük oda orkestralarında ve son olarak ta solo çalgı olarak kullanıldı.

Her düzeyde müzik yapmanın önemli bir kısmı emprovizasyondu. Byrd'ün "Browning"i sürekli tekrarlayan popüler bir melodinin etrafında örülmüş hayli karmaşık bir besteydi. Bu melodi başlangıçta emprovize bir parça olarak ortaya çıkmakla birlikte, aşırı karmaşık olması nedeniyle artık notaya dökülmüştür. Notaya dökülen en eski enstrümantal müzik, çoğu zaman iyi kurulmuş bir melodi üzerine işlenen varyasyonlar (bölümler) etrafında inşa edilir ve pekâlâ uzun bir ezberden çalınan doğaçlama varyasyonlar geleneğinin doruk noktası olabilir. Daha önemlisi, 16. yüzyıldan itibaren lavta veya klavye için bestelenen parçalardan oluşan ve basitten gelişmişe kadar değişen teknikler gerektiren bu geniş repertuvar amatör müzisyenlerle profesyonel müzisyenler arasında belirgin bir farklılık olmadığını göstermektedir. Ayrıca 16. yüzyılın sonlarından itibaren sayıları giderek artan kitaplar emprovize şablonlarla ilgili ayrıntılı örnekler sunmakta ve kaliteli emprovizasyon yöntemleri hakkında bilgi vermektedir[7] - ki bu da (katı çerçeveler içinde gerçekleştirilen) bu tür emprovizasyonların iyi bir performansın ayrılmaz bir parçası olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Şarkılar da dinî ve seküler metinlerle birlikte koşullara göre değişiklik gösterebilen belli ortak melodilere dayanıyordu. Ancak kilise müziği çok daha özenli bir şekilde düzenleniyor ve (göreceğimiz üzere) kimi zaman toplumda bölünmeye yol açabilecek kadar hararetli tartışmalara konu oluyordu. Özellikle büyük kilise ve katedrallerde eğitimli koroların varlığı, basit cemaat şarkılarıyla yalnızca fiziki olarak

7. Bu konudaki önemli örneklerden bazıları: Sylvestro di Ganassi'nin flavta için *Opera intitulata Fontegara*'sı (Venedik, 1535), Diego Ortiz'in viyola için *Trattado de glosas*'ı (Roma, 1533) ve Christopher Simpson'ın *The Division-viol yahut the Art of Playing Extempore upon a Ground*'ı (Londra, 1659. 1667'de ikinci bir baskı yapılmış olup burada İngilizce ve Latince ayrıntılı paralel metinler bulunmaktadır). Sonraki yüzyılda bunlara bir dizi farklı çalgı için bestelenen birçok örnek daha eklenmiştir.

da sıradan insanlardan ayrılan seçilmiş bir grup tarafından icra edilen daha karmaşık müzik arasındaki farklılıkları kalıcı hâle getiriyordu. Ancak bu tür görünür farklılıklar popüler ve elit sanat formları arasındaki genel farkla bire bir örtüşmüyordu. Zira sokak müzisyenlerinin performansları için kullanılan "popüler" sözcüğünü birebir cemaat şarkıları için de kullanmak mümkün değildir.

Popüler etkinliklerde çalışan müzik türleri hakkında çok az şey biliyoruz, çünkü bunlar notaya dökülmedikleri gibi, hakkında ayrıntılı bilgi de bulunmamaktadır. Paris'in ilk tiyatro salonu 1548'de açıldı. Burada çoğunlukla belirgin bir şekilde seküler ton içermekle birlikte, kısmen gizemli oyunlardan ve dinî dramalardan oluşan popüler temsiller sergileniyordu. Shakeseare Londra'sında da benzer eğlence biçimleri vardı ve müzik şovun ayrılmaz bir parçasıydı. Gerek sokak gerekse yüksek sanat çevrelerinde, baladlarda popüler zevk ve uygulamalara da bir miktar yer veriliyordu. Kolayca aktarılan, uyarlanan ve farklı bağlamlarda tekrar edilen yaygın bir popüler eğlence formu olan baladların konuları kahramanlık öykülerinden, kahramanlarla dalga geçen maceralara, toplumsal eleştirilerden cinsel kaçamaklara ve daha formel saray veya trajik aşk ritüellerine kadar uzanabiliyordu.

Metinler 16. yüzyıldan itibaren ucuz baskılar ve dosya kâğıtlarıyla dağıtılırken, muhtemel müzikal form daha az belirgindir. Müziği kâğıda dökmek çok daha zordu. Ayrıca 18. yüzyıldan önce baladlara nadiren notasyon ekleniyordu: Eldeki az sayıda erken bulguya dayanarak, melodilerin çoğunlukla bilinen nakarat ve tekrara dayalı tonlardan oluştuğunu, dolayısıyla metnin duruma göre kolayca uzatılıp kısaltılabildiğini ve melodinin farklı metinlere uyarlanabildiğini söylemek mümkündür. Yine enstrümantal müzikle örtüşme hayli güçlüdür. John Playford'un giderek büyüyen popüler bir pazar için hazırladığı, hayli başarılı

bir çalışma olan *The English Dancing Master* (İngiliz Dans Ustası) (1651, daha sonra birçok kez basılmıştır) hem balad melodilerine hem de daha enstrümantal dans formlarına yer vermekteydi. Gelenek o kadar başarılı olmuştu ki, 18. yüzyılın başlarında tiyatrolar "balad operaları" sahnelemeye başlamıştı. Örneğin John Gay'in Londra'da sahnelenen *The Beggar's Opera*'sıyla (1728) Paris'te sahnelenen *opéras comiques* bunlardan bazılarıydı. Bu aşamada yayıncılar notalı büyük balad antolojileri basıyordu. Nitekim bu tür Alman *Lieder* (lied üstadı) Schubert'e kadar uzanan uzun vadeli gelişmelere ciddi katkılarda bulunmuştur. Yine burada da bu eğlencelerin bir parçası olan "düşük" ve "yüksek" sanat veya popüler pazarla "elit" pazar arasına bir çizgi çekmek gibi keyfi bir uygulamaya gitmek anlamsızdır.

Bütün bunların ışığında eğitimin gerekleri, çalışma biçimleriyle ilgili düzenlemeler ve kariyer potansiyeli, hayatını müzikten kazananları 14. yüzyıldan itibaren tıpkı sanatçı ve zanaatkârlar gibi, üyelerinin toplumsal konumuna dair benzer beklentilere dayanan lonca ve benzeri mesleki birliklerde örgütlenmeye götürdü. Loncalar bu dönemde erken modern Avrupa şehirlerindeki ekonomik ve toplumsal örgütlenmede önemli bir rol oynamış, ekonomide ve siyasi iktisatta yeni fikirlerin yayılmaya başladığı 18. yüzyıla kadar destekleyici, düzenleyici ve sınırlayıcı bir işlev görmüşlerdi. Kabul süreçleri, gerekli nitelikler, ödemeler, düğün ve benzeri eğlencelerde alınacak ücretler, çırakların eğitimi ve iç disiplin gibi şeyler müzik loncaları tarafından düzenleniyordu. Ayrım çizgisi tartışmalarından kaçınmak için diğer faaliyet kollarında olduğu gibi burada da işlevsel ayrımlar ayrıntılı bir şekilde tarif ediliyordu. Dolayısıyla ana gruplar şunlardan oluşuyordu: Belediye müzisyenleri (bekçilerin geleneksel rolünden gelişen *Stadtpfeifer*) ve törenlerde çalan diğer şehir müzisyenleri, (ibadeti desteklemek üzere şarkıcı ve enstrümantalist olarak eğitilen) katedral ve kilise müzisyenleri ile

(nefesli, vurmalı ve yaylı çalgılarla "yüksek sesli" açıkhava müziği yapan) askeri müzisyenler. Bu noktada giderek farklılaşan müzik aletleri yapan veya bunların onarımıyla uğraşan (org imalatçıları, ince iş yapan marangozlar, metal işçileri, haddeciler ve başka birçoğu gibi) birçok faaliyet dalını da unutmamak gerekir.

Loncaların yapısı gereği ve sık sık yaşanan tartışmalar nedeniyle bu uzmanlık alanları, mali hesaplar ve yazışmalar noter kayıtlarında nispeten ayrıntılı olarak yer almaktadır. Örneğin bazı İtalyan şehirlerinde *pifferi*'yi oluşturan müzisyenlerin aynı zamanda zanaatkârlık yaptıklarını ve dolayısıyla diğer oturmuş loncalara da üye olduklarını biliyoruz. Bu esneklik işlevsel örtüşmenin olmadığı veya müzisyeni tam zamanlı olarak desteklemeye yetmediği durumlarda bir anlam ifade ediyordu. Fakat daha karmaşık piyasalarda akraba birlikler pratikte birbirleriyle bitmek tükenmek bilmez sınır tartışmalarına giriyorlardı. Hayli kârlı bir piyasa olan Venedik gibi zengin şehirlerde yapılan müzikli kutlamalar, sık sık belediye müzisyenleriyle San Marco Bazilikası'nda çalışan kilise müzisyenleri arasında tartışmalara neden oluyordu. Taraflar şehirdeki olağanüstü zengin kardeşlik kuruluşlarıyla zengin ailelerin ev sahipliği yaptığı kutlamalarda çalma hakkının kendilerinde olduğunu iddia ediyorlardı.[8]

Yetenekle sosyal becerinin bileşimi bireyin içinde bulunduğu ortamdan sıyrılarak sivrilmesi için -kadınlar daha çok şarkıcılık yetenekleriyle sivrilme olanağına sahipti- olağanüstü olanaklar yaratıyordu. Fakat ileride de göreceğimiz üzere profesyonel müzisyenlerin çoğu için hayatını sürdürebilecek kadar para kazanmak bir umuttan öte geçemiyordu. Loncaların standartları belirleyip, çıraklar, gezgin müzisyenler ve üstatlar için herkesçe

8. J. Glixon, *Honouring God and the City: Music at the Venetian Confraternities, 1260-1807* (New York, 2003).

kabul edilebilir bir hiyerarşi oluşturmakla beraber iş güvencesi sağlamak gibi bir olanakları yoktu. Bugün olduğu gibi o zamanlar da müzisyenlerin kendi başına çalışabilecekleri bir ortam yoktu. Nitekim müzisyenlerin bu yüzden sözleşmelerle uzun vadeli ortaklıklara girdikleri görülmekteydi. Noterlerin düzenlediği bu belgelerden bazıları günümüze kadar ulaşmıştır. Örneğin 17. yüzyıl başlarının Paris'inde düğün, nişan, sabah serenatları, şölen, *mascarade* ve benzeri toplu eğlencelerde müzik yapmak üzere gruplar kuran müzisyenler hayli karmaşık sözleşmeler yapıyorlardı. 1602 tarihli bir sözleşme her biri farklı bir çalgıda (keman, iç mekân için tenor veya bas viyol [viyolonsel], yan flüt, kornet, obua veya dış mekân için bas obua) uzmanlaşmış sekiz usta müzisyeni beş yıl süreyle bir araya getiriyordu. Sözleşme aynı zamanda grubun her bir üyesinin hangi şartlarda grup adına iş pazarlığı yapabileceğini, gelir kayıtlarının nasıl tutulacağını ve gelirin haftalık toplantılar sırasında eşit olarak paylaştırılacağını düzenliyordu. Konsere gelmeyen üyelerin ödeyeceği cezalar ve grubun açık izni olmadan başka gruplarda çalınamayacağı da sözleşmeyle kayıt altına alınmıştı. Bir maddede "öfkeyle Tanrı'ya küfreden veya sapkınlık yapan veya grubun diğer üyeleriyle kavga eden" bir üyenin para cezasına çarptırılacağı ve payından kesinti yapılacağı ifade ediliyordu. Ayrıca, sözleşme yeni üyelerin işe alım, istifa veya işten çıkarılma şartlarını da düzenliyordu. Özel belediye kutlamalarında çalma koşullarını, bir alet çalmayı veya dans etmeyi öğrenmek isteyen zengin orta sınıf mensuplarına usta müzisyenler tarafından verilecek düzenli dersleri düzenleyen daha az ayrıntılı ama yine de resmî olan sözleşmeler de vardı.[9] Bu tür kaynaklar en azından elit hanelerin sınırları dışındaki

9. *Documents du minutier central concernant l'histoire de la musique (1600-1650)*, ed. M. Jurgens (Paris, 1968?), 342-455.

müzik deneyiminin zenginliği hakkında bir ipucu vermektedir. Yine resmî sözleşmeler yapma zahmetine girmeleri, şehirdeki bağımsız grupların da ciddi paralar kazandığına işaret etmektedir. Nitekim müzik aletleri için tutulan ayrıntılı envanterler ve kâğıda dökülen müzik parçaları da bu izlenimi doğrulamaktadır.

Bu tip kayıtlar geç ortaçağ ve erken modern toplumlarda müziğin çerçevesini belirlememizde de yardımcı olmaktadır. Ama müziğin ve onun iletişim gücünün toplumun çeşitli katmanlarında nasıl anlaşıldığı konusunda bir bilgi vermemektedir. Dolayısıyla beklentilerimizi sınırlı tutmalıyız: Tarihçiler müzisyenlerden daha az şifreli ifade formları kullanan toplumsal gruplarda bile, bireysel kimlik ve "kendilik" fikirlerinin erken dönemlerin daha istikrarsız toplumlarına güvenli biçimde nasıl uygulanabileceği konusunda bir fikir birliği sağlayamamıştır. Yine de 1600 öncesinde ve 17. yüzyılın büyük bir bölümünde bestecilerden veya dinleyicilerden günümüze çok az kişisel anlatı kalması (hele hele icracılardan neredeyse hiçbir şey yoktur) can sıkıcıdır. Eldeki birkaç istisna ne kadar çok şey kaçırdığımızı göstermektedir. Ele aldığımız dönemin başlarında yaşayan Guillaume de Machaut (tahm. 1300-77) sadece çağının en yaratıcı, en üretken ve en etkili bestecisi değil, aynı zamanda yetenekli bir şairdi. Çoğunlukla kuzeydoğu Fransa ve Lüksemburg'taki önemli prensliklerde idari işlerde çalışmış, Reims Katedrali'nde rahiplik yapmıştı. Çok sesli ilahileri, baladları, lirik beste ve şiirlerle diğer vokal düzenlemeleri olağanüstü dokunaklı ritmik ve melodik etkileri şiirle birleştirmektedir. Uzun ama çelişik duygular taşıyan *Voir dit*'indeki bazı metinler kısmen otobiyografik (ve de kesinlikle kişisel) öğeler içermekte, şairin kendinden hayli genç bir kadına duyduğu aşkı anlatmaktadır. Machaut aynı zamanda hayatının ilerleyen dönemlerinde şiirsel ve müzikal çalışmalarını sonraki kuşaklar için derleyip düzenlemek adına yaptığı çalışma-

ların yanı sıra *Prologue* (1372) adlı çalışmasında bunların retorik, müzikal ve (kelimenin modern anlamıyla) anlamsal içeriklerini açıklama çabalarıyla dikkat çekmektedir. Müzik eserleri esas olarak saray ve kilise çevrelerine hitap etmekle birlikte, yazıları başka ortamlarda da enstrümantal olarak icra edilmiş olabileceklerini göstermektedir.[10]

Bu tür kişisel metinler hem yaratıcı süreçler hakkında nadir görülen pencereler açmakta hem de müziğin dinleyiciyle iletişim anlamında nasıl bir amaca hizmet ettiği sorusuna cevap vermektedir. İki yüzyıldan uzun bir zaman sonra İtalyan besteci Claudio Monteverdi, yeni işinden dolayı Venedik'te güvende olmanın verdiği cesaretle Mantova Sarayı'ndaki eski hâmilerinden ve libretto yazarlarından olan Kont Alessandro Striggio'yla yaptığı düzenli yazışmalarında nispeten daha samimi olabiliyordu. 9 Aralık 1616 tarihli bir notta Mantova'dan gönderilen bir librettoyu tarif ederken şöyle demişti: "... öykünün bütününe gelince -benim cahil bakış açıma göre- beni hiç heyecanlandırmadı (dahası, anlaşılması hayli güç). Ayrıca içimde doğal bir kıpırtı uyandırmıyor. Arianna haklı bir hüzün yaratıyor, Orfeo da erdemli bir yakarış duygusu. Ama bu fabıl bende hiçbir duygu yaratmıyor. Peki, Lord Hazretleri müzikten ne bekliyor o zaman?..."[11] Mükemmel bir drama yazarı ve bir besteci olarak konumunun farkında olan Monteverdi, çeşitli vesilelerle kaleme aldığı hayli aydınlatıcı mektuplarında mesajı güçlendirmek için hem seküler ve hem dinî müziği nasıl kullandığına dair zengin bilgiler vermektedir.

---

10. A. W. Robertson, *Guillaume de Machaut and Reims: Context and Meaning in his Musical Works* (Cambridge, 2002)

11. *The Letters of Claudio Monteverdi*, ed. ve çev. D. Stevens (Londra, 1980), 117.

Dinlerin çoğu toplu ibadeti güçlendirmek için müzikten yararlanmıştır. Hatta o kadar ki, erken modern Avrupa'da müziğin hayli karmaşık ve sofistike bir sanat formu olarak gelişmesinde ilk dönemlerde başı Kilise çekmiştir. (Katolik ve Doğu Ortodoks) Ortaçağ Hristiyan kiliselerinde toplu hâlde söylenen ilahi ve mezmurlar (hem cemaat kiliselerinde hem de manastırlarda) ibadetin olduğu kadar tören ve bayramların ayrılmaz bir parçasıydı. Özellikle de eklenen bas sesi, uzun melizmatik bezemeler, basit armonizasyon ve (birden fazla şarkıcı grubu kullanmak suretiyle yapılan) antifonal düzenlemelerle çeşitli şekillerde renklendirmeler yapılabiliyordu. Erken notasyon sistemleriyle değişen performans uygulamalarındaki önemli belirsizlikler nedeniyle Yunan ve Rus Ortodoks kiliselerinde bu tip gelişmeleri kronolojik bir sıraya oturtmak kolay değildir. 1453'te Konstantinopol'ün düşüşüyle doğu Avrupa'da yaşanan ve 17. yüzyıla kadar devam eden siyasi çalkantıların tutucu gelenekleri güçlendirmiş olması muhtemeldir. Roma Kilisesi'ndeki reform hareketleri açık hizipler yaratmıştı: Patrik Nikon'un 1650'lerde uygulamaya çalıştığı reformlar (kilisede çok sesli müzik kullanımı, ama henüz enstrümantal müziğe izin verilmemesi) gelenekçi gruplar (çeşitli Kadim Müminler grupları) arasında benzeri görülmemiş bir düşmanlığa yol açarak onları daha da tutucu bir çizgiye iterken, sınırlı litürjik yenilikleri kabullenmeye istekli görünenleri bile sanatta her türlü yeniliğe kapıları tamamen kapatmaya götürmüştü.[12] Batıda ise aksine, 1378'de papalıkta baş gösteren hizipçilik (1417'ye kadar aynı anda birkaç Papa'nın ortaya çıkması) tersine

12. C. R. Jensen, *Musical Cultures in Seventeenth-century Russia* (Bloomington ve Indianapolis, 2009).

bir gelişmeye yol açarak, yerel kilise uygulamaları arasındaki farklılıkların büyümesine neden oldu. Art arda gelen reformcu papalık konsillerine rağmen bu farklılıklar bir daha kapanmadı. Hatta kimi papalıktaki hizipleşmelerden önce başlayan bu farklılıklar, heretik tarikatler ve reform hareketlerinin yayılmasıyla beraber litürjik uygulamalar, kuruluş metinleri, görsel ve müzikal imgeler kullanma arzusu (ya da tersi) gibi konularda Batı Hristiyanlığında kalıcı hâle geldi.

Dini bestelerde müzik, metin ve içerik arasındaki ilişki hassas bir konuydu. Bu noktada çeşitli sorunlar vardı: Metin seçimi (bu İncil'den bir alıntı olabildiği gibi, dinî yorumlardan bölümler de olabiliyordu), belli bir dinî mesaja uygun müzikal ifade biçimi ve müzikal yapının metnin anlaşılabilirliğini güçleştirmesi (örneğin uzun melizmalarla kelimeleri ayrıştırıp dizenin anlaşılmasının zorlaşması veya ayrı dizelerin yeterince homofonik bir şekilde seslendirilmemesi nedeniyle metnin anlaşılırlığını bozması). Batı Hristiyanlığı içinde birbiri ardına patlak veren sert bölünmeler ve (özellikle de 13. yüzyıldan başlayarak reformasyon ve sonrasına kadar devam eden) farklı ittifaklar arasındaki çekişmeler bütün bu konuları etkiliyor, dinî müzikte cemaat katılımının düzeyi, şarkıların biraz daha "sanatsal" boyut alıp almaması ve enstrümanların şarkıya eşlik edip etmemesi gibi konularda derin görüş ayrılıklarına yol açıyordu. Litürjik ve teknik ayrıntılar o zaman için tek başlarına belirleyici olmasa da, günümüz yorumcularının çeşitli belgelere yansıyan sorunların ayrıntılarına ulaşması açısından büyük önem taşımaktadır.

Bitmek bilmeyen tartışma konularından biri de (ritmik açıdan özgün çizgiden bağımsız bir veya daha fazla sesin eklenmesi anlamına gelen) çok seslilikti: Bazıları bunu metni güçlendiren bir süsleyici bezeme olarak görürken, bazıları özgün yalın ezgiden sapma olarak değerlendiriyordu. 11. yüzyılda notalama-

nın başlamasından çok önce Batı dinlerinde çok seslilik uygulamasına geçilmişti. Bu uygulama sadece yapısal yenilik açısından değil, ikiyle beş (veya daha fazla) sesin uyumsuzluktan uyuma veya tersine geçerek büyük bir ritmik bağımsızlıkla hareket etmesiyle meydana gelen olağanüstü armonik karmaşıklığa çözüm açısından da neredeyse sınırsız denecek olanaklar yaratmıştı. Philippe de Vitry'nin 1332 tarihli *Ars Nova*'sında da belirttiği üzere Paris Notre Dame gibi önemli merkezlerde bu karmaşıklıkları çözecek notalama teknikleri geliştirildi. Temel metinlerin anlaşılmama riski 1324'te toplu ayinlerde aşırı renkli ve ritmik açıdan karmaşık müziğin papa tarafından resmen yasaklanmasına yol açtı. Tabii bu da uzun sürecek yeni bir çatışmanın fitilini ateşledi. Reims'ta rahip olan Machaut (1360'lı yıllarda muhtemelen) bir benzeri daha olmayan tamamen çok sesli ayin müziğini bestelerken bu sorundan kaçınmaya özen gösterdi, ama diğer eserlerinde daha cüretkâr davrandı. Tıpkı çağdaşları ve sonraki iki yüzyıldaki halefleri, tıpkı hâmileri ve birçok dinleyicisi gibi Machaut da karmaşık çok seslilikte yaratıcı bir potansiyel ve sanatsal açıdan karşı konulamaz bir zıtlık görüyordu.

Bir yanda anlatımcı müzikle yenilikçi müzik arasındaki çatışma, diğer yanda dinî metnin açıklığı, hem iletişim aracı hem de mesaj üzerinde görüş ayrılıklarına yol açıyordu. Tek potansiyel sorun müzik değildi: Daha basit bir ibadet biçimine dönmek isteyenler çeşitli vesilelerle eleştirecek çok şey buluyorlardı: Bu bazen kiliselerin süsleme veya dekorasyonu, din adamlarının uygunsuz davranışları veya geleneksel Latince metinlerin yorumu, bazen de aşırı ayrıntılı ritüeller oluyordu. Ama bitmek tükenmek bilmeyen bu tartışmaların en başında cemaatin ritüele katılım şekli geliyordu. Ancak geleneksel ayinin bazı yanlarını -nihayet hümanizme, Reformasyon'a ve 17. yüzyılda bizzat İncil'in radikal düşünürler tarafından temelden sorgulanmasına varan tartışma

hatlarından giderek- metin analizi temelinde sorgulamak mümkünken, müziğin soyut dili taşıdığı mesajlar açısından çok daha belirsizdi ve belli bir amaç doğrultusunda kullanılması çok daha zordu. Besteci ve icracıların ifade araçları arttıkça, müzik de karmaşık fikirleri taşıyabilen kendi başına bir dil hâline geldi. Ama toplu ayinlerin en temel unsuruyken bile hayli öznel yorumlara açık kalmaya devam etti.

15. yüzyılın başlarından itibaren sayıları giderek artan birçok besteci, (bazıları kısmi olmak üzere) büyük ölçekli çok sesli ayin müzikleri denemeleri yapmaya başladılar. İngiltere'de John Dunstable ve Guillaume Dufay ile Gilles Binchois ve Johannes Ockeghem gibi parlak Fransız-Flaman müzisyenlerin yanında, Lutherci Reformasyon'dan hemen önceki yıllarda müzik yapan Heinrich Isaac, Josquin des Prez, Jacob Obrecht ve diğerleri gibi isimler bunlardan bazılarıydı. Bu ayin müziklerinden bazıları *L'homme armé*'si veya Ockeghem'in *Fors seulement*'i gibi tonları temel melodi olarak kullanıyorlardı. (Josquin gibi) Diğer besteciler ayin müziklerinde (çeşitli varyasyonları olan) daha geniş bir popüler melodi yelpazesi ile dinî ve seküler müzik arasında güçlü bir bağlantı sağlayan tematik malzemeler kullandılar. Bu sıra dışı yaratıcılığın örneklerinden biri, John Taverner'in *Gloria tibi Trinitas*'ının (tahm. 1530) "In nomine Domini" kısmında kullanılan bir melodinin özgün bağlamından çıkartılıp, sonraki yüz elli yıl boyunca İngiltere'de özellikle klavyeli ve yaylı çalgılar için yapılan 150'den fazla enstrümantal besteye temel oluşturmasıdır. Bu "In Nomine" melodilerinin birçoğunun (Christopher Tye'nin keman dörtlüsü için bestelediği *Rachell's Weeping*'inde olduğu gibi) başlangıçta İncil çağrışımlarını korumasına karşın, bu çağrışımlar William Lawes'in (1602-45) ve Henry Purcell'in (1659-95) bestelerinde daha sonra açık dinî anlamlarını yitirmişti.

Belli bazı melodilerin ne kökenleri ve yan anlamlarını ne de daha karmaşık olan polifonik bestenin dinleyici üzerindeki etkisini net bir şekilde tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla toplu hâlde söylenen şarkıları düzenlemek mümkün olmakla birlikte, yalnızca koro tarafından söylenen ve daha sanatsal olan dinî müziğe kalıcı bir çözüm bulmak mümkün değildi. Dinî belirsizlikler görüş ayrılıklarını artırıyordu. Bu görüş ayrılıkları 15. yüzyılın sonlarına doğru, Protestan Reformu sırasında ve bir ölçüde de Trent Konsili'ndeki (1545-63) reformist tartışmalar sırasında iyice artmış gibiydi. Katolik tarafında, Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525-94) ve Tomas Lauis de Victoria (1548-1611) gibi besteciler Karşı Reformasyon ruhundaki açık litürjik müziğin temsilcileri olarak görülmekteydi. Ama gerçekte Trent Konsili müzikal yeniliğe veya dışavuruma açık bir tavır almamış, bununun yerine yerel kilise otoritelerinin kendilerine göre düzenlemeler yapmasına izin vermeyi tercih etmişti.[13]

Lutherci Kilise içindeki ana Protestan gruplar arasında açık bir kutuplaşma meydana gelmişti. Bir taraf ibadete yardımcı olarak her türlü müzikal yeniliğe açıkken, bir dönem kilise müziğini koro hâlinde söylenen geleneksel şarkılara indirgeyen çok daha püriten Kalvinist ve Reformcu Kiliseler (ve bazı küçük gruplar), kilisede org ve benzeri çalgıları tamamen yasaklamıştı. Böylece İncil'in lafzi anlamının dışında kaldığı ya da lafzi anlamı çarpıttığı düşünülen her şey reddedilme noktasına geldi. Batı Kiliseleri arasındaki bölünmenin kalıcı hâle gelmesi litürjik müziği de kalıcı bir şekilde etkiledi: Mezmur melodileri dışında her şeyi reddeden daha sadelik yanlısı ve radikal dinci grupların aksine, Katolik ve Lutherci kilise ayinlerinde müzik ayrılmaz ve sanatsal

13. C. A. Monson, "The Council of Trent Revisited", *Journal of the American Musicological Society*, 55 (2002), 1-37.

açıdan giderek evrimleşen bir bileşen olarak kaldı. Katolik Kilisesi, çok sesli müziğin dinî inancı güçlendirdiğini doğrularcasına, müzik kültürünü Latin Amerika'ya dahi ihraç etti. Bu müzik Mexico ve Puebla gibi şehirlerin katedrallerinde yerel bir enerji kazanarak bölgeye özgü bir yaratıcılık geliştirdi.

16. yüzyıl Batı Hristiyanlığındaki sapkınlık (ya da en azından sapma) tehdidi algısı kaçınılmaz olarak din dışı kesimlerde dinî fikirleri dar parametrelere hapsetme çabalarına yol açtı. Tabii bu da çarpıcı denecek kadar yaratıcı ve bazen de hafiften isyankâr tepkiler doğurdu. Lutherci Alman kiliselerindeki benzersiz müzik düşkünlüğü Heinrich Schütz (1585-1672) ve Dietrich Buxtehude'den (tahm. 1637-1707) J. S. Bach'a (1685-1750) kadar çok önemli bir müzisyenler silsilesini yarattı. Bütün bu müzisyenler her büyük kilisede bulunan enstrümantalistlerle, koro ve solo şarkıcıların sunduğu olanaklardan sonuna kadar yararlandılar. Başlangıçta cemaate (aynı zamanda basit bir armonize formla bütün cemaat tarafından söylenen) önemli litürjik melodileri hatırlatma işlevi gören org korali, kuzey Alman barok orgunun muazzam kaynaklarını -bazen kilise otoritelerini müzisyeni cemaatin kafasını karıştırmakla suçlamaya itecek kadar ayrıntılı etkiler yaratacak şekilde- kullanan orgcular tarafından giderek artan bir şekilde renkli emprovizasyonlar için bir çerçeve olarak kullanıldı. 18. yüzyılda Leipzig'teki bazı mutaassıp kilise müdavimlerinin, ruharın İsa'da bütünleşmesinin daha dünyevi türden düşüncelere geçebilen alçak ve yüksek ses arasında bir arya şeklinde ifade edildiği Bach'ın kantatlarından birini dinlerken rahatsız olması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Tabii sadece onaylı temel metinlere dayanarak bu tür risklerin tamamen giderilmesi mümkün değildi. Dolayısıyla İncil'den yapılan alıntılar bütün batı Avrupa'da ortak bir esin kaynağı olmaya devam etti. Örneğin Yeremya'nın Ağıtları'nın hayli kasvetli ve hüzünlü havasının,

16. yüzyılın sonlarında Orlando Lassus veya Robert Whyte gibi bestecilerle Charpentier'in bestelerinin Fransız yüksek barokunun veya François Couperin'in unutulmaz *Leçons de ténèbres*'inin (1703-05) güçlü etkileriyle birleştiğinde nasıl da esin verici bir hâl aldığını görmek ilginçtir.

Ancak metinler ve müzikal içerik her zaman göründükleri şey değillerdi. Oto sansür ve iki yüzlülüğün iletişimin ayrılmaz bir parçası olduğu bir çağda, müzik gibi soyut bir dil ilginç bir belirsizlik potansiyeli sunuyordu. Özellikle de geç Tudor ve erken Stuart İngiltere'si bu konuda aydınlatıcı bir örnektir. Bazı monarklar müziğe yüzeyselliği aşan bir ilgi duyarken, bazıları bizzat yetenekli icracılardı. Örneğin (birçok yabancının da aralarında bulunduğu) saray müzisyenlerinden eklektik bir grup kuran ve devasa bir enstrüman koleksiyonu bulunan VIII. Henry bunlardan biriydi. Ancak İngiliz sarayı için dinî müzik bestelemek hayli hassas bir iş olmalıydı. Zira dinî bağlılıklar her saltanat döneminde veya dönemden döneme değişiklikler gösteriyordu: Henry'nin reformasyonunda hem Lutherci hem de Kalvinist unsurlar vardı. Oğlu Edward'ın kısa saltanatında eğilim Kalvinist unsurlardan yana ağır basmıştı. Mary'nin saltanatında Katolisizme doğru tavizsiz ve şiddetli bir dönüş yaşanmıştı. Buna karşılık Elizabeth'in Protestan ortamında daha dengeli bir siyasete dönülmüştü. Stuartların dayattığı yeni değişimlerle, en azından kısmen dinî olan bir iç savaştan sonra "Anglikan Kilisesi" teriminin 1660'lı yıllara ve hatta 1689'a kadar çok fazla bir anlam ifade etmemesi şaşırtıcı değildir. Bu nefes kesici dinî istikrarsızlık döneminin en kötü evreleriyle başa çıkabilmek için önemli mevkilerde olanların ciddi bir maharet göstermesi gerektiriyordu. Somut metinlerle kıyaslandığında, müziğin nispeten soyut dili daha fazla özgürlük vaat ediyordu. Örneğin Thomas Tallis (tahm. 1505-85) kendi kişisel dinî eğilimlerini açık etmeksizin Kraliyet Şapeli'nde tam dört

monarka hizmet vermişti. Ancak diğerleri kendilerini gizlemekte daha az becerikliydi. Bunlardan en dikkat çekeni de Tallis'in parlak öğrencisi ve genç meslekdaşı William Byrd idi. Farklı aile bağlantılarına rağmen Bryd'in evinde açık bir Katolik eğilim ağır basıyor ve Byrd, Petre ailesi gibi önemli Katolik hâmilerle oturup kalkıyordu.

Bağlılık duyguları güçlü olanlar ciddi ikilemler yaşıyordu. Elizabeth döneminin yani 1559'un kilise kuralları cemaat kiliselerindeki ayinlere düzenli katılımı zorunlu tutuyordu (kiliseye muhalefet etmek veya ayinlere katılmamak yasaya göre suçtu). Ancak 1566 yılında çıkartılan bir papalık fermanı, Katoliklerin Elizabeth rejimi altındaki kiliselere gitmesini açıkça yasaklamıştı. Kraliçenin 1570'te Papa tarafından aforoz edilmesinden sonra Elizabeth'e yönelik komplolar artan bir tehdit hâline gelmiş, Katolik İskoç Kraliçe Mary'nin 1586 tarihli Babington Komplosu'na katılmasıyla durum çok daha ciddi bir hâl almıştı. Katolik ve özellikle de Cizvit misyonerlerin İngiltere'de faaliyet göstermesini yasaklayan yasadan sonra aralarında 1581'de idam edilen Edmund Campion'un da bulunduğu bazı üst düzey isimler ihanetle yargılanarak idam edildi. Sadece 1588'de yani Armada Yılı'nda idam edilen rahip sayısı en az otuz birdi. 1581'de kiliseye muhalefet etmenin cezası neredeyse ödenemeyecek kadar yüksek miktarlara (Kraliyet Şapeli'nde yıllık normal maaşın 30 pound olduğu bir sırada ayda 20 pound) çıkarıldı. Bu tür olağanüstü baskılar ve devletin potansiyel ihanet faaliyetleri karşısındaki gaddar tutumu, vicdani reddi olağanüstü güç ve tehlikeli hâle getirmiş olmalıydı. Bir pragmatist olan Elizabeth 1570 yılında, tebaasının yasalara uyması hâlinde "hiç kimsenin dinî gerekçelerle engizisyon tarafından rahatsız edilmeyeceğini" açıkça söylemişti.[14]

14. Dillon, *The Construction of Martyrdom in the English Catholic Community*

Bu başlı başına dikkat çekici bir ifadeydi, ancak 1572'den beri Kraliyet Şapeli'nin bir üyesi olarak önemli bir isim olan Byrd, çeşitli Katolik ağlarıyla olan bağlantıları nedeniyle giderek daha fazla dikkat çekiyordu. Byrd'ün 1584'ten beri uygulanan para cezalarını nasıl ödediğini bilmiyoruz. Ancak onun müziğine (buna sarayda çaldığı Latin kilise müziği de dahildi) gerçekten değer veren Elizabeth'in onu görmezden geldiğini varsayabiliriz. Byrdn İskoç Kraliçesi Mary'nin 1587'de idam edilmesinden dolayı birden fazla enstrüman için bestelediği *In angel's weed* nedeniyle belki suçlanamazdı. Zira metin Edward Paston'a aitti ve sözler bizzat bu olay için bestelenmiş bir parçaya değil de, Byrd'ün daha önceden bestelemiş olduğu bir parçasına uyarlanmış olabilirdi. Burada asıl önemli olan -ve ancak son yıllarda ortaya çıkmış olan- nokta Byrd'ün bu döneme ait Latince ilahilerinden bazılarında, yargılanıp idam edilen Katoliklerin şehit sayılmak için ölmeden önce söyledikleri son sözlerden oluşan İncil'den alıntılar kullanmış olmasıdır. Bunlar genelde İncil'den yapılan geleneksel alıntılardan oluşmaktaydı, dolayısıyla dışarıdan bakanlar için bir sorun teşkil etmediği gibi dikkat de çekmiyorlardı. Ancak olayın gerçek yüzünü bilenler için Byrd'ün yaptığı beste hayli güçlü bir ruhani anlam taşımaktaydı. Özetle, Byrd farklı insanlara farklı şeyler ifade eden eserler üretmişti: Bunlar ayrıntıyla ilgilenmeyenler için hüzünlü dinî düşünceler akla getirirken, metnin çağrışımlarını iyi bilenler için güçlü bir duygusal anlam ifade ediyordu. Yani Babil esaretiyle, Kudüs'ün yağmalanmasıyla ve bizzat şehitlikle, aslında o günkü kötü duruma gönderme yapılıyordu. Aslında Byrd'ün çağdaşları için şehit olarak ölmek üzücü bir ceza değil bir kurtuluş ve bir ayrıcalık işaretiydi. Ancak (1591'de

(Aldershot, 2002), 10; karmaşık dinî inanç yapıları ve zaman zaman aşırı basitleştirilerek temel Katolik-Protestan bölünmesine indirgenen yapılar için bkz. özellikle A. Walsham, *Church Papists* (Londra, 1993, yeniden basım 1999).

Cantiones Sacrae'nin bir parçası olarak yayımlanan) *Haec dicit Dominus* adlı bestesi Yeremya'dan alıntılar vardı ve dinî çağrışımı ne olursa olsun müzik dinleyenleri derinden rahatsız eder gibiydi. İşte, Byrd'ün çığlığını tetikleyerek onu özel koşulların üstüne çıkarıp herkese nabzına göre şerbet veren bir müzisyen konumuna yükselten şey buydu.

Hem kilise otoritelerinin hem de siyasi otoritelerin ortadan kaldırmak istediği belirsizlik tam da bu tür bir (hem dinî hem politik) figüratif belirsizlikti. Kontrolsuz popüler müziğin yıkıcı potansiyeli -ve tabii (baladlar gibi) çok iyi bilinen melodilere uyarlanan ve bu yolla metnin ulaşabileceğinden çok daha geniş bir kitleye ulaşan eleştirel ve alaycı metinlerin kanıtlanmış popülaritesi[15]- o kadar güçlüydü ki, kilise liderleri bu güçlü iletişim araçlarını ne reddedebiliyor ne de dizginleyebiliyordu. Müzik diliyle söyleyecek olursak, homojenliği ve zahiri birliği güçlendirmenin tek güvenli yolu İsviçreli reformcuların (Kalvin ve Zwingli) yoluyla diğer daha radikal grupların yolundan giderek, kilisede tek sesli toplu müzikte ısrar etmek ve müzikal yaratıcılığı yerel ve özel kullanıma yönelik basit armonize mezmur besteleriyle sınırlamaktı. Amsterdam gibi zengin bir Kalvinist şehirde Jan Pieterszoon Sweelinck de (1562-1621) aynı yoldan gitti: Zaten zengin olan temel armonize mezmur beste repertuvarına katkıda bulundu ve seküler vokal müzik yazdı. Ama bunun dışında müzik yeteneğini orgla icra ettiği belli melodilerdeki fantazya ve versiyonlar için kullandı. Sweelinck kilisede değil, belediyede çalışıyordu. Bazı performanslarını ayinden hemen önce veya sonra gerçekleştirse de bunların ayinle bir bağlantısı yoktu. Ama sonuçta kilise otoriteleri her yerde müziği kontrolü kolay olma-

15. R. W. Oettinger, *Music as Propaganda in the German Reformation* (Aldershot, 2001).

yan güçlü bir ifade aracı olarak görüyordu. Yalnızca Katolik Kilisesiyle Lutherci Kilise risk almaya tam olarak hazırdı. Ancak geleneksel dinî konformizmin sınırlarında dolaşanlar veya sapkın ve özgür düşünceli kesimler için müzik, kaçamaklı mesajları (vokal ise) bir İncil metninin içine gizlemek veya (enstrümantal ise) yorumu dinleyiciye bırakmak kaydıyla, etkili bir ifade aracı olabiliyordu.

İSTİHDAM: SARAYLAR, SOYLU AİLELER VE ŞEHİRLER

17. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan halk konserlerinden önce müzisyenler için kilise dışında iş olanakları sınırlıydı. Seçkin bir ailede hizmet personelinin bir parçası olarak (sonu belirsiz olsa da) nispeten güvenli ama fazla bir sosyal statü vaat etmeyen bir iş bulmak bir seçenekti. Prens saraylarında veya büyük toprak sahibi ailelerin malikanelerinde sanat faaliyetlerine daha geniş bir alan açılıyordu, fakat burada bile kiliseye göre koşullar daha istikrarsızdı. (Zengin şehirler dışındaki) Belediyelerde iş olanakları sınırlı ve istikrarsız olmakla birlikte, erken modern dönemde zaman içinde çekici bir seçeneğe dönüştü; iş olanakları belli bir istikrara oturdu ve bir ailenin yanında hizmet personelinin bir parçası olarak çalışmaktan daha fazla maddi bağımsızlık şansı yarattı. Bütün bu durumlarda müzisyen genelde tören, sunum ve eğlence gibi işlerde çalışan personelden biri gibi görülüyordu. Ancak temeldeki akdi ve sanatsal ilişkilerin kökleri erken modern toplumun konuşulmayan güç yapılarına kadar uzanıyordu: Yükselen tüketim pazarının serbest çalışanlara iş olanakları yaratmaya başladığı Avrupa'nın şehirleşen kısımlarında değişim çok yavaş gerçekleşiyordu.

Her prens sarayı ve önemli aristokrat aile (büyük yapı projeleri, mobilya ve sanat eserlerinin yanında) soyluluk, zenginlik ve güç gösterisi yaparken hem resmî hem de gayriresmî müziğe ihtiyaç duyuyordu. Sanat zevki elit eğitiminin normal bir parçası olmakla birlikte, kaçınılmaz olarak bazı aile reisleri diğerlerinden daha ince zevkli oluyordu. En iyi koşullar değilse bile en fazla sosyal itibar vaat eden iş ve mevkiler politik gücün ve hâmiliğin merkezi olan kraliyet saraylarında bulunuyordu. Kaçınılmaz olarak koşullar ailenin zenginliğiyle ve politik becerileriyle yakından bağlantılıydı. Birçok kraliyet ailesiyle önemli aristokrat aile kısmen veya tamamen gezgindi. Bir malikaneden diğer malikeneye "geçerken" yanlarında ister istemez bir yığın eşya taşıyorlardı ki müzik aletleri de onlardan biriydi. Hane hizmetlilerinin çoğunun yerleşik bir hayatı yoktu. Bir anda işsiz kalabilirler veya -1603'te hanedanların birleşmesi üzerine İskoç sarayının İngiltere'ye taşınması veya Polonya tahtına farklı bir aileden birinin seçilmesi gibi durumlarda olduğu gibi- tamamen farklı bir yere taşınabilirlerdi. Tabii hanedanlar bazen riskli kişisel ve ekonomik kararlar da alabiliyordu. Nitekim 16. yüzyılın ortalarından 1640'lı ve '50'li yıllara kadar Avrupa'nın birçok yerini etkileyen dinî ve siyasi çalkantılar sırasında böyle olmuştu. 16. yüzyılın son dönemlerinde Fransa'da yaşanan iç savaş müzikal yaratıcılığı olumsuz etkilemişti. Aynı şey 1600'lü yılların başlarıyla 1660 arasındaki yarım yüzyılda Alman topraklarının büyük bir bölümünde de yaşanmıştı.

Elimizde sıradan müzisyenlerin kariyerlerini izleyebilecek kadar yeterli bulgu bulunmamakla beraber, saraydaki iş olanakları konusundaki kısıtlamalar (ve gecikmiş ödemelerin yarattığı belirsizlikler) temel anlaşmazlık konularının dışında da yaygın sorunlar yaşandığını göstermektedir. Ludwig Senfl (1486-1543) vaat edilen ödeme konusunda V. Karl'ın imparatorluk sarayıyla

uzun bir anlaşmazlık yaşamış, sonunda Münih'te çok daha mütevazı bir pozisyona razı gelmek zorunda kalmıştı. Olağanüstü denecek kadar yetenekli bir lavtacı olan John Dowland bile Elizabeth İngiltere'sinin sarayında bir iş bulamamış, dahası Danimarka Kralı IV. Christian ile yaptığı kârlı sözleşme de uzun ömürlü olmamıştı. Müzisyenlerin yaşam koşullarının kolay olmadığını gösteren daha az çarpıcı örnekler de mevcuttur. Yine Elizabeth döneminde çıkartılan 1597-98 tarihli Serserilik Yasası avare gezenler, şüpheliler, falcılar, hokkabazlar, işportacılar ve benzeri birçok grubun yanında (bu ülkedeki baronların, üst düzey saygın bir kişinin yanında çalışan veya bir baron, soylu bir ailenin veya kişinin arması altında müzik yapma yetkisi olanlar dışındaki) "sokak komedyenleriyle halk ozanlarını da" serseriler arasında sayıyordu. Gezgin müzisyen ve göstericiler için çeşitli fırsatlar vardı elbette, ama kolayca serserilikle suçlanmaları ve bunu izleyen şiddetli cezalarla karşılaşmaları işten bile değildi.

Prens saraylarında çalışmanın getirdiği avantaj ve sorunları görmek için nispeten iyi belgelenmiş bazı örneklere bakmak doğru olacaktır. İngiltere'de müzikal açıdan en aktif saraylar Tudor ve Stuart saraylarıydı. Bunlar hakkında ayrıntılı kayıtlar bulunmaktadır.[16] Açıkça tanımlanmış en eski kısım (tipik olarak Kilise'nin değil, kraliyet sarayının bir parçası olarak hizmet veren ve Lord Chamberlain aracılığıyla finanse edilen) Kraliyet Şapeli'ydi: Şapelde sayıları yirmi ile otuz iki arasında değişen yetişkin şarkıcı ile yatılı eğitim gören on iki koro öğrencisi vardı. Bunların

16. *Records of English Court Music*, takvimlendiren ve ed. A. Ashbee, 9 cilt (Aldershot, 1986-96); P. Holman, *Four and Twenty Fiddlers: The Violin at the English Court 1540-1690* (Oxford, 1993). Genel anlamda İngiltere'de hâmilik sistemi için bkz. D. C. Price, *Patrons and Musicians of the English Renaissance* (Cambridge, 1981). VIII. Henry'nin saltanatının erken dönemine dair zengin ve eklektik bir çağdaş derleme olan J. Stevens, ed. *Musica Britannica*, cilt 18 (Londra, 1973) sarayda tercih edilen müzik hakkında da bilgi vermektedir.

gündelik harcamaları ve sarayla kırsal kesim arasında yaptıkları yolculuk giderleri düzenli bir şekilde karşılanıyordu. Yaylı, üflemeli, vurmalı, klavyeli ve pirinç enstrümanlarla arp ve lavtadan oluşan ve sayıları zaman zaman değişen Kraliyet Orkestrası üyeleriyle Kraliyet Şapeli'ndeki bazı şarkıcılar da benzer koşullarda çalışıyordu. 1540'lı yıllarda sarayda düzenlenen tören ve eğlencelerde Kraliyet Orkestrası'nın sayısı bazen ellinin üzerine çıkabiliyordu. Eli daha sıkı olan Elizabeth döneminde bu sayı biraz azalsa da, 17. yüzyılın başlarında yeniden yükselerek altmışın üzerine çıkmıştı. Boşalan pozisyonlar için ciddi rekabet vardı. Ancak bazı yetenekli müzisyenler kuşaklar içinde adeta hanedanlıklar oluşturmuşlardı. Monarkların çoğunun (VIII. Henry, Elizabeth ve I. Charles iyi müzisyenlerdi) müziğe gerçekten ilgi duyması nedeniyle 1642'den önce İngiltere sarayında çalışmak bulunabilecek en iyi işlerden biriydi. Kraliyetin himayesi sayesinde vokal ve enstrümantal bestelerden oluşan büyük koleksiyonlar oluşturulabiliyor ve yazılı olarak saklanabiliyordu. Bu sayede sarayda beğenilen müzik yani şarkılar, danslar, solo klavyeli parçalar ve çağın en iyi bestecilerinin grup keman için bestelenen eserleri hakkında bir fikir edinmek mümkündür.

Diğer kraliyet saraylarında arşiv belgeleri bu kadar zengin değildir. Örneğin Fransa'da kraliyet müzisyenlerinin 1530'lu yıllarda salon, şapel ve askeri müzisyenler olarak ayrılması bu işe yapısal bir çerçeve kazandırmakla birlikte, üç veya altı aylık bir rotasyon sisteminde bazı bireyler arasında parayla veya paylaşma suretiyle mevki elde etmek gibi karmaşık bir sistemin bulunduğu bir yerde ayrıntıları ortaya çıkarmak daha güçtür. XIV. Louis'in saltanatının ortalarında sarayın daimi olarak Versailles'a taşınmasından sonra müzik hâmiliğinin -kralın askeri ihtirasları yüzünden yaşanan mali sorunlar veya saray mensupları arasındaki iç çekişmeler nedeniyle diğer sanatlar gibi müziğin finansma-

nında da aksamalar olsa da- kraliyetin gövde gösterilerinin daha önemli bir kısmını oluşturduğuna kuşku yoktur. 1662 yılında kraliyet müzik topluluğunun başına getirilen Louis'in gözdesi Jean-Baptiste Lully (1632-87) gibi aşağılardan gelerek en tepelere yükselen başarılı bir ismin dizginleri ele almasından sonra saray ve opera müziğinde belli türler öne çıkmıştı. Lully'nin oyun yazarı Moliere ile (ikilinin arası bozulana kadar) oldukça başarılı bir iş birliği vardı. Ancak Lully hâmilik ve gelir sisteminin dizginlerini öyle bir ele geçirmişti ki, bu yüzden sarayda kendine yer bulamayan genç Marc-Antoine Charpentier (tahm. 1650-1704) gibi yetenekli besteciler Guise ailesi gibi özel aristokrat çevrelerde iş aramak zorunda kalmışlardı.

Kariyerin kişisel bağlantılardan ve sempati ilişkilerinden geçmesi, kuşkusuz erken modern toplumun tipik özelliklerinden biriydi. Bu bağlantı ve ilişkiler her şeyi sınırsız siyasi otoriteyle sanata olan değişken ilginin belirlediği saraylarda çok daha fazla önem kazanıyordu. Örneğin 17. yüzyıl başlarının Almanya'sının en yetenekli bestecisi olan ve 1617'de Lutherci Reformasyon'un 100. yıldönümü nedeniyle Saksonya Elektörü'nün sarayında düzenlenen kutlamaları idare eden Heinrich Schütz, müzisyenlerin maaşlarını alamamaları nedeniyle açlıktan ölme noktasına ve dolayısıyla hiçbir şekilde müzik yapamayacak duruma gelmeleri üzerine 1630'larda Elektör'e yalvaran mektuplar yazmak zorunda kalmıştı. Aynı şekilde, Otuz Yıl Savaşları'nın 1648'de sona ermesine rağmen savaşın yarattığı yıkımı tamir etmek için fazla bir şey yapılmamıştı: Elektör artık (gözden düşmüş olan) müziği sadece bir gösteri aracı olarak görüyordu. (Daha savaştan önce devasa boyutlara ulaşan) Borçlar zamanında ödenmiyordu. Örneğin 1651'de müzisyenlere üç ayda bir ödenmesi gereken son on altı maaştan sadece üçü ödenmişti. 1656'da Saksonya'ya yeni bir elektör seçilmesinden sonra durum biraz düzeldi, ancak aradan

on yıl geçmesine rağmen, artık 81 yaşında olan Schütz hâlâ maaşlarının ödenmesi için dilekçeler yazıyor ve emekli olmak için izin istiyordu. Benzer güçlükler Avrupa'nın diğer yerlerinde de yaşanıyordu: Örneğin 1630'lu ve '40'lı yıllarda imajın ne kadar önemli olduğunu bilen Danimarka Kralı IV. Christian'ın sarayında veya İspanya kralları III. ve IV. Felipe'nin saraylarında da durum daha iyi değildi. Aynı şekilde, Restorasyon İngiltere'sinde II. Charles mali güçlüklerin üstesinden gelmek için yıllarca rutin bir şekilde saray personelinin ödemelerini geciktirmişti: Saray kronikçisi Samuel Pepys 19 Aralık 1666 tarihinde düştüğü bir notta saray arpçısı Evans'ın parasızlık içinde öldüğünü ve diğer müzisyenlerden birinin getirdiği birkaç mum olmasa gece yarısı zifiri karanlıkta bir sefil gibi gömüleceğini yazmıştı.[17]

Büyüyen şehirler birçok müzisyen için giderek daha çekici alternatifler sunmaya başlamıştı. Örneğin Alman topraklarında Hamburg gibi büyüyen ticaret merkezleri, Schütz'ün bazı çok yetenekli öğrencileri de dâhil olmak üzere istedikleri herkesi çekebiliyorlardı. Birkaç on yıl sonra onları becerikli barok müzik girişimcisi Telemann (1681-1767) ile Prusya Kralı Büyük Frederick'in hizmetinden ayrılan org virtüözü Carl Philipp Emanuel Bach (1714-88) izledi. J. S. Bach'ın 1723 ile 1750 yılları arasındaki Leipzig koşulları çok daha az verimli görünmektedir ve bu da kesinlikle sürekli anlaşmazlıklar yaratmış olmalıdır. Ama en azından gerek St. Thomas Okulu'nun müzik direktörü ve koro şefi olarak gerekse arta kalan zamanlarında verdiği belediye konserleri ve dersler sayesinde burada rahatça kalma izni elde edebilmişti. Joseph Haydn da (1732-1809) Habsburg monarşisinden Eszterhazy ailesinin sarayında Kapellmeister (Müzik Ustası) olarak geçirdi-

17. T. Munck, "Keeping Up Appearances:Patronage of the Arts, City Prestige and Princely Power in Northern Germany and Denmark 1600-1670", *German History*, 6 (1988), 213-232.

ği kısıtlayıcı yıllardan önce ve sonra Londra'ya yaptığı iki uzun seyahat sırasında geç gelen özgürlüğünün tadını sonuna kadar çıkarmıştı.

İki tip hâmilik arasında doğrudan bir karşılaştırma nadir görülmekle birlikte öğretici olacaktır. Claudio Monteverdi'nin yazışmalarındaki sıra dışı ayrıntıları daha önce görmüştük: Hükümdarların hâmiliklerine güvenilemeyeceğini gösteren keskin gözlemleri vardı. Nitekim 1613 yılında politik ve mali açıdan daha elverişli olan Venedik'e gitmeden önce kaldığı Mantova'da Gonzagaların sarayında bunu bizzat yaşamıştı. Monteverdi Mantova'dan gelen eski işine geri dönme teklifine karşılık, Venedik'teki hâmisinden öncekinin iki katı yani hayatı boyunca yılda 400 dükalık bir teklif almıştı. Üstelik buna çeşitli kardeşlik kuruluşlarıyla zengin aileler için verdiği konserlerden elde ettiği ilave gelirler dâhil değildi. Ayrıca San Marco'da bizzat işe aldığı ve denetlediği otuz iki müzisyen için de resmî kontratlar yaptırmıştı. Monteverdi ücretini zamanında alamadığını ve paranın sonradan evine elden getirildiğini yazmıştı. Oysa Mantova'da "dükün öldüğü güne kadar" ödemelerini hazineden düzenli olarak almıştı. Ayrıca hüzünlü bir dille "Hayatımda senyör Hazinedar'ın ayağına gidip Tanrı aşkı için paramın ödenmesini istediğimde yaşadığım kadar büyük bir utanç yaşamadım. Bir daha böyle bir rezilliği yaşamaktansa dilenmeyi tercih edecektim" diye eklemişti.[18]

Büyümekte olan bütün şehirlerde bir müzik tüketim piyasası olmakla beraber, Venedik her anlamda istisnaiydi. Dolayısıyla Venedik'in her türlü yaratıcı sanatçı için neden bir çekim merkezine dönüştüğünü anlamak güç değildi. Geç ortaçağda ve erken modern dönem boyunca Venedik olağanüstü bir ticaret ve efsanevi bir siyasi istikrar merkezi oldu: 17. yüzyılda bazı avantaj-

18. Monteverdi to Alessandro Striggio, 13 Mart 1620, Stevens, *Letters*, 189-193.

larını yitirse de bağımsızlık ve farklılık anlayışını hiç yitirmedi. Hiçbir zaman Roma Kilisesi'nin ve Roma Engizisyonu'nun tam kontrolü altına girmeyen Venedik'in, toplumun orta katmanlarına kadar kolektif sorumluluk gerektiren karmaşık kurum ve ağları tümüyle zengin ve tüccar ailelerin kontrolünde kaldı. Toplumsal ve kurumsal gurur ve bireysel savurganlık, müzik ve sanat hâmiliğini her düzeyde geliştirdi: Örneğin bireysel müzisyenler hem yüz veya daha fazla sayıda kiliseden (ve birçok kardeşlikten) birinde çalışıp hem de yıl boyunca düzenlenen azizler günü kutlamalarında, toplumsal veya büyük özel malikanelerdeki etkinliklerde serbest çalışabiliyorlardı.

Venedikli bir zenginin sarayında ilk opera salonunun açılmasından sonra yeni bir seküler eğlence trendi başladı - ancak bu süreç yalnızca daha önce zengin malikaneleri canlandıran seküler müzikal drama üretiminin kurumsallaşmasına yaradı. Monteverdi, San Marco'da ağırlıkla dinî müzikle uğraşmasına karşın, 1587'de yani hâlâ Mantova'dayken bir dizi madrigal bestesi yayımladığı sırada bu tür müziğe olan talebin farkındaydı. Çok yönlü ve kolay anlaşılabilir bir form olan madrigal (yani genelde metni güçlendirmek üzere sesin müzikal özelliklerinden yararlanmaya dayanan din dışı vokal müzik) 16. yüzyılın başlarından itibaren İtalya'da gelişti. Monteverdi madrigalin dramatik potansiyelini yepyeni bir alana taşıyarak insan psikolojisi ve duyguları üzerinde yoğunlaştı. Kimi zaman teatral etki yaratma potansiyeli taşıyan görünüşte minyatür operalar yarattı. Monteverdi'nin en ünlü madrigallerinden biri olan (1638'de *Madrigals of War and Love*'ın 8. Kitap'ında yayımlanan) 1624 tarihli *Il combattimento di Tancredi e Clorinda*'sında Tasso'nun şiiri büyük bir müzisyenler grubunun eşliğinde, bir anlatıcı ve temsili olarak şiddetli bir savaşa tutuşan -ve ancak taraflardan biri yaralanıp öteninin gerçek kimliğini öğrendiğinde kavgayı bırakan- iki ana karakter tarafından okunuyordu.

Bu dramatik üslup Monteverdi, Caccini ve birkaç müzisyenin 16. yüzyılın çok seslilik ve kontrpuan kurallarını kararlı bir şekilde yıkmasıyla ortaya çıkmıştı. Metnin eyleminin, hayli duygu yüklü vokal hatlarla ve beklenen noktalarda bitmeyen ahenksizliklerle birlikte, müzikte doğrudan (hızlı geçişler, armonik çatışmalar, vurmalı saz etkisi için telli çalgılardan yararlanma, dinamikte ani değişiklikler) temsil edilmesini hedefliyorlardı. Monteverdi 1605 tarihli *Beşinci Madrigaller Kitabı*'nın önsözünde yeni tarzı *seconda pratica* (öncekilerin çok daha kontrollü ve formel yapılarının aksine, ikinci pratik) olarak adlandırıyordu. Gelenekçi bir müzik teorisyeni, Giovanni Maria Artusi 1600 yılında Monteverdi'nin eserinden bazı alıntılar yaparak yeni müziği sert bir şekilde eleştirdi. Ona her iki taraftan başkalarının da katılmasıyla eski ve yeni ekoller arasında beklenmedik derecede sert ve açık bir yazılı tartışma başladı.[19] İddiaya göre Monteverdi, yalnızca çok iyi müzisyenler arasında pekâlâ normal bir performans kabul edilebilecek emprovize bir müzikal performans dramatizasyonunu notaya dökmekteydi. Fakat ahenksizlik, ayrıntılı bir şekilde notalandırılmış ses titremeleri, sıra dışı tonlar ve melodik sıçramalar gibi unsurları güçlü bir şekilde kullanması birçok çağdaşının geçmişten kopuş olarak gördüğü bir sonuca yol açıyordu. Monteverdi'nin 1607'de Mantova'da ürettiği ilk operası olan *L'Orfeo*'da sanatsal dokunuşlar daha fazla ön plandaydı. Dolayısıyla hiçbir dinleyicinin kayıtsız kalamayacağı bir karakterizasyon ve anlatı gerilimi yaratarak doğrudan dinleyicinin duygularına hi-

19. C. V. Palisca, "The Artusi-Monteverdi Controversy", D. Arnold ve N. Fortune, ed., *The new Monteverdi Companion* (Londra, 1985), 127-158. Montereverdi'nin yeni tarzının anahatlarından oluşan Beşinci Madrigaller Kitabı sağlığında en fazla basılan kitabı olmuş ve (ikisi Antwerp'te olmak üzere) tam dokuz baskı yapmıştı, T. Carter, "Musical Sources", J. Whenham ve R. Wistreich, ed., *The Cambridge Companion to Monteverdi* (Cambridge, 2007), 20-21.

tap ediyordu. Bazı madrigalleri ve tabii kilise müziği hâmilerinin istediği gibi geleneksel normlarla uyumlu şekilde devam etse de, (ister madrigal ister eksiksiz bir opera olsun) şiir, tiyatro ve müziğin yeni potansiyel bileşiminin esas olarak seyirlik saray ve malikane eğlenceleriyle örtüşmesi sürpriz değildir. İhtiraslı hâmilerin taleplerinin sonu yoktu: (Artık diğer seslerle karışması beklenmeyen) Şarkıcılar için teknik eğitim, (sürekli bası armonik çıpa yapan) yeni eşlik etme becerileri ve enstrümantasyona, karakterizasyona ve sahnelemeye mutlak dikkat yeni tarzın çekiciliğinin parçalarıydı.

OPERA, KONSERLER VE "İZLEYİCİ KİTLESİ"NİN ORTAYA ÇIKIŞI

Formel müzik dinî ve seküler faaliyetlerde dekoratif bir ses unsuru olmanın yanı sıra, daha karmaşık fikirleri güçlendirme aracı olarak da görülüyordu. 16. yüzyılda saray seremonileri giderek ayrıntılı bir hâle geldikçe çeşitli kutlama biçimleri ortaya çıktı: Klasik mitolojik temalara dayalı geçit törenleri ve alegorik temsiller, maskeli danslar, İtalyan saraylarında önemli olayların gücünü artırmak için düzenlenen *intermedi* (intermezzolar), Fransız Valois ve Bourbon saraylarında popüler olan (Lully'nin de şöhretini borçlu olduğu) *ballets de cour*'un çeşitli formları, pantomim gösterileri ve diğer birçok eğlence biçimi. Bunların çoğu erken operanın ayrılmaz bir parçası hâline gelen kıyafetler, ayrıntılı kostümler ve sembolik sahneleme için idealdi. Örneğin İngiliz sarayında maske, alegorik ve politik anlam yüklü öykülerin etrafında örülen ayrıntılı sahne efektleriyle dolu Tudor eğlencelerinin ayrılmaz bir parçasıydı. 1545'te bu tür faaliyetlerin organizasyonu için Eğlence Ofisi adıyla bir makam kurulmuştu.

Elizabeth ve VI/I. James dönemlerinde maskeli piyesler ciddi yetenek ve hayal gücü gerektirecek boyutlara ulaşırken, 17. yüzyılın başlarında Ben Johnson'ın şiirlerine, Inigo Jones'un hatasız tasarım ve sahnelemelerine, incelikli müzikal efektlere dayanan Whitehall ve Banqueting House konserlerinde doruk noktasına ulaştı. Fransız kraliçesi Henrietta Maria'dan ve İtalya'daki sanatsal trendlerden etkilenen I. Charles maskeli piyeslere özellikle düşkündü. Maskeli piyeslerin organizasyon esnekliği ve gerçekliğe dayanan bir temasının bulunmaması, bunları politik sembolizme ve alegorik sahneler ve formel danslar yoluyla kraliyetin şanının sergilenmesine elverişli hâle getiriyordu. Müzik yalnızca şovun etkisini artırmakla kalmıyor, aynı zamanda kralın kişisel olarak değer verdiği tonu da belirliyordu. Maskeli piyes türü yüzyılın ortalarında o kadar popüler hâle gelmişti ki, monarşinin devrilmesinden sonra da başka bir biçim altında varlığını sürdürdüğü gibi Restorasyon'dan sonra yeniden canlanmıştı.

Opera çeşitli bileşenlerin (çoğu zaman sorunlu da olsa) yaratıcı bir bileşimi olarak görülüyordu. Bu bileşenler şunlardı: (Her zaman en büyük etkiyi yaratmayan) Müzik, şiir ve onun (gerçekte sadece davet edilen izleyiciye seslense de esas olarak "topluma" seslenen) teatral dramatizasyonu ve göz alıcı sahne tasarımı, koreografi ve özel bir alanda sahneleme (genel izleyiciyi hedeflemekle birlikte kaçınılmaz olarak sadece prens saraylarında sergilenen performansların ayrılmaz bir parçası abartı ve yenilikti).[20] Opera maliyet ve mekân gibi unsurlar nedeniyle -Mantova'da ve 1623'ten itibaren Papa VIII. Urban'ın Roma'sı gibi diğer yerlerde görüldüğü üzere- hükümdarların himayesini gerektiren bir faaliyetti. Ancak erken modern toplumda aristok-

20. L. Bianconi ve T. Walker, "Production, Consumption and Political Function of Seventeenth-century Opera", *Early Music History*, 4 (1984),209-296; E. Rosand, *Opera in Seventeenth-century Venice: The Creation of a Genre* (Berkeley, CA, 1991).

rasinin artan ihtirasları en zengin elitin üyelerinin de benzer eğlencelere yönelmesine yol açtı. 1637'de açılan Venedik opera binası bu tür girişimlerden biri olup, bir prenslik sarayı olmayan zengin bir şehir için idealdi: Tahmin edileceği üzere bilet fiyatları toplumsal açıdan elit bir tabakaya hitap ediyordu. Ancak müzisyenler, oyuncular ve tiyatro çalışanları açısından bakıldığında Venedik'teki bu girişim önemli bir gelişmeydi, çünkü bu sayede bir eser (prenslerin düzenlediği kutlamalarda olduğu gibi tek bir kez değil) defalarca sergilenebiliyor, hatta bir yere kadar devam eden talebi karşılayacak standart bir repertuvar deneyimi bile oluşuyordu.

Bir başka zengin ve bağımsız şehir olan Hamburg 1678'de aynı çizgide ticari bir opera binası inşa etmiş, ancak kilise otoritelerinden gelen şiddetli muhalefet nedeniyle repertuvar başlangıçta yalnızca İncil öyküleriyle sınırlı kalmıştı. 1720'li yıllarda Telemann'ın getirdiği yeni müzikal enerjiye rağmen kilise İtalya'ya göre daha kısıtlayıcı davranmıştı. Diğer yerlerde yeni girişimler çeşitli himâye ve sponsorluk biçimleriyle ticari bilet satışlarına dayanan çeşitli kombinasyonlar geliştirdiler: Bologna, Cenova ve Milan'da ana destek elit izleyiciden gelmekle beraber, özellikle de performansların sonlarına doğru ucuz biletlerle daha geniş bir izleyiciye de hitap edildi. İtalya dışında İtalyan sahnesiyle birleşen bir tarz ve sahneleme vardı. Schütz'ün 1627'de Dresden'de sahnelediği *Dafne* adlı müzikal drama İtalya seyahati sırasında gördüğü temsillerden esinlenmişti. Kardinal Mazarin'in (1645'te, Fronde İsyanı'nın patlak vermesinden hemen önce) Fransız sarayına getirdiği operada da İtalyan etkisi ağır basıyordu. Bu etki I. Leopold'un Viyana'sında (özellikle de Cesti'nin 1666 tarihli *Il pomo d'oro*'sunda) daha da belirgindi. Daha uzaklarda opera biraz daha geriden geliyordu: İngiltere'de Purcell'in *Dido and Aeneas*'ı (1689) bir istisnaydı. Ancak özel olarak Londra için yazılmış

ilk İtalyan operası olan Handel'in *Rinaldo*'su (1711) bir ayda tam on beş kez sergilenmiş ve Handel bu başarıdan sonra tamamen Londra'ya taşınmıştı.

Rinaldo bir Alman tarafından Londra sahnesi için yazılmış bir İtalyan operasıydı. Bu da bize 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'nın birçok yerinde opera üretimi konusunda genelleştirmeler yapmanın ne kadar zor olduğunu hatırlatmaktadır. Vurguda, örneğin müzikle metin arasındaki dengede (Fransızlar metne ağırlık veriyordu) veya saray performanslarının tipik özelliği olan büyük mitolojik/tarihsel temalarla geniş kamuoyunun tercih ettiği daha hafif insan öyküleri arasında veya trajik opera (ve *opera seria*) ile komik opera arasında belirgin bölgesel farklılıklar vardı. Bu farklılıklar kısmen -Mantova ile Venedik arasındaki zıtlıkta olduğu gibi- politik ortamdan kaynaklanıyordu. Ancak yerel aristokratik hâmilerin etkisi veya sevilen şarkıcıların becerileri (izleyiciyi memnun etmek için büyük hüner isteyen bravura aryalar seslendirme yeteneği) gibi farklı etkenler de vardı. Star şarkıcılar, önemli libretto yazarları (örneğin Pietro Metastasio) ve hatta besteciler (Alessandro Scarlatti, Rameau, Mozart) gibi sanatçılar büyük şöhret yapabiliyordu. Ama izleyiciyi memnun etmek kolay değildi: Kastrato şarkıcılar (başta Fransa olmak üzere) Avrupa'nın bazı şehirlerinde fazla dekadan bulunurken, kadın virtüöz şarkıcılar çoğu zaman iffetsiz kabul ediliyordu. Hamburg Operası mutaassıp müşterilerin tercihlerine uyarak star şarkıcılardan ancak sınırlı oranda yararlanıyordu.

Gerek sarayın yönlendirici hâmiliğine gerekse hareketli bir tüketici piyasasına dayanan erken modern operanın toplumsal işlevlerini birkaç açıdan analiz etmek mümkündür. (Halka açık performanslarda) Bilet satışları nadiren belgelenebilmekle birlikte, operanın hayli popüler olmasına rağmen prodüksiyon maliyetlerinin de hayli yüksek ve dolayısıyla kârların hayli düşük

olduğunu göstermektedir. 1671'de Paris'te maiyetlerindekilerin temsile ücretsiz alınmasını isteyen bazı soylular yüzünden sorunlar çıkıyordu - o kadar ki Lully ücret zorunluluğu için kraliyetten bizzat karar çıkartmak ve salona zorla girmeye çalışanları engellemek için silahlı fedailer tutmak zorunda kalmıştı. Zengin hâmilere seslenen abonelik uygulamaları, özel localar ve patronların kendini göstermesini sağlayan (örneğin bazı durumlarda sanatçılara yakın ya da sahnenin hemen yanında oturabilme hakkı gibi) diğer yöntemler, operada geçirilecek bir geceyi, şovu umursamayıp da sırf orada görünebilmek uğruna gelenler için bile cazip bir faaliyet hâline getirmişti. Zamanın konser havasını anlatan yazılardan da görüldüğü gibi, insanlar bu tip dikkat çekme yöntemleriyle doğrudan konser sırasında ve sahnede olup biteni hiç umursamadan başkalarıyla iletişim kurabiliyordu (ve her türlü iletişime girebiliyordu). Aynı şekilde 18. yüzyılda icracıları rahatsız eden hareketler, taşkınlıklar, kavgalar ve hatta isyanlar hiç de nadir görülen bir durum değildi.

"İyi" bir son, abartılı ve komik hareketlerle etkileyici sahneler yaratmak veya performansı ağırlaştırıp durgunlaştıran etkileyici aryaları dengelemek adına öyküyü ciddi şekilde hafifleştirmek uğruna hiç de inandırıcı olmayan ilahi müdahalelerde bulunmak anlamına gelse de, seyirci memnuniyeti önemliydi: Hamilere cazip gelen şey yenilik, çeşitlilik ve etkiydi. Başarısızlığın maliyetinin oldukça yüksek olduğu bir ortamda yeni içerikler denemek gerçek bir cesaret ve yetenek gerektirse bile (Gluck'un 1762'de sergilediği *Orfeo ed Euridice*'sinde olduğu gibi) zaman zaman -daha net bir momentumu ve temayla müzik arasında daha iyi bir bütünleşmeyi hedefleyen- reform girişimleri eksik olmuyordu. Erken dönem operanın pastoral ve mitolojik temaları Aydınlanma'nın sonlarına doğru yerlerini daha saygın ve insani temalara bıraksa da özenle işlenmiş sahne efektleri vazgeçilmez

bir unsur olmaya devam etti. Dolayısıyla opera en iyi ellerde kurallara bağlı kalmaya, görsel efektlere ve sanatsal açıdan sıradan unsurlara dayanmaya devam etti. Bu yüzden operanın tarihsel önemi mesajının içeriğinden veya iletişim gücünden değil, yeni gelişen özel toplumsal iletişim ve gösteri formlarının bir dışa vurumu olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da bazı istisnaları daha önemli hâle getirmektedir: Mozart (1756-91) 1786'da sahnelediği *Figaro'nun Düğünü*'nde Beaumarchais'nin olağanüstü başarılı oyununa dayanan bir librettoyu kullanmak suretiyle önemli bir mesajı, gerçek dramatik momentum ve müzikal dehayla birleştirmişti.

Mozart'ın mali açıdan inişli çıkışlı kariyeri ve kısmen bağımsızlığını koruma çabaları iyi bilinmektedir.[21] Tarihçiler fazla modern bir bakış açısından çok rahatsız olmaktadır: Ne de olsa bu dönem bırakın siyasi hakları, çok az kişinin ekonomik güvenceye sahip olduğu bir dönemdi. Ancak Avrupa'nın nispeten müreffeh kısımlarında tüketici ve eğlence pazarının büyümesi müzisyenlere tek bir hâmiden bağımsız çalışabilecekleri bir alan açmıştı. Kilise müzisyenleri, sokak sanatçıları ve hatta önemli açık hava eğlencelerinde çalan saray müzisyenleri için çeşitli izleyici kitlelerine çalmak sıradan bir olaydı. Fakat sırf kendilerini dinlemek için gelen izleyiciye konser vermekle halka açık operanın ortaya çıkması arasında yakından bir bağlantı vardı. Bu tür konserlerin bilinen ilk örneklerinden biri Fransız klavsenci Jacques Champi-

21. 1800 öncesinde Mozart ve ailesinin kaleminden çıkan elimizdeki mektup sayısı diğer bestecilerinkilerden daha fazladır: Bkz. W. A. Bauer, O. E. Deutsch, and J. H. Eibl, eds., *Mozart: die Dokumente seines Lebens* (7 cilt, Kassel, 1962-75); en yeni İngilizce çeviri, C. Eisen ve S. Spencer, *Mozart: A Life in Letters* (Londra, 2006); ayrıca eski dostu Joseph Haydn'ın hakkındaki oldukça bilgilendirici kayıtlar, H. C. R. Landon, *Collected Correspondence and London Notebooks of Joseph Haydn* (Londra, 1959), ve Landon, *Haydn: Chronicle and Works* (5 cilt, Londra, 1976-80, 1994'te yeniden gözden geçirildi).

on de Chambonnieres'in kurduğu on kişilik grubun 1641'de Paris'te haftada iki kez verdiği konserlerdi. Bu deneyim 1650'lerden itibaren Paris'teki diğer bağımsız grupları da cesaretlendirecek kadar başarılı olmuştu.

Başka yerlerde de benzer gelişmeler yaşanıyordu: Hamburg'ta Mathias Weckmann'ın *Collegium musicum*'u 1660'dan itibaren katedral yemekhanesinde konserler veriyordu. Londra'da, kemancı John Bannister 1672'den itibaren gayriresmî konserler vermişti. Birçok zengin şehirde salonlarda, hanlarda ve birahanelerde benzer konserler verilmekteydi aslında, ancak Bannister'ın konseri önemliydi, çünkü ancak virtüözlerin çaldığı bir ortamda ve ücret karşılığı salona giren izleyiciye çalıyordu. Dolayısıyla beste ve performans açısından coşkulu amatörlerle profesyoneller arasında bir fark oluşmaya başlamıştı. Bazıları üstü daha kapalı bir ticarileşmeyi tercih ediyordu: Franz Tunder'in 1640'ların sonlarından itibaren zengin kuzey Alman şehri Lübeck'teki Marienkirche Basilikası'nda vermeye başladığı akşam konserleri tüccarlar topluluğu tarafından finanse ediliyordu. Sistem Sweelinck'in Amsterdam'daki konserlerinden esinlenmişti. Bu tip konserler o kadar başarılı olmuştu ki, 1668'den itibaren Tunder'in yerini alan Buxtehude hem zengin sponsorları hem de geniş kamuoyuna seslenen güçlü dinî bileşeni (kilise kantatları ve oratoryolar aracılığıyla) koruyarak konser dizisini genişletmişti.

Müzisyenlerin zengin olması nadir rastlanan bir durumdu, ama bazı istisnalar da yok değildi. Lully 1687'de erken bir yaşta öldüğünde geride 800.000 livrelik bir mülk bırakmıştı. Mütevazı bir aileden geldiği hâlde 1650'lerde kraliyetin hizmetine girdikten sora XIV. Louis tarafından ayrıcalık ve haklara boğulmuştu. 18. yüzyılda bağımsız bir kariyer yapmak ancak -o da istisna denecek bir yaratıcı dehaya sahip olanlar için- zengin şehirlerde mümkündü. Nitekim yukarıdaki satırlarda Hamburg'un

gerek halka açık gerekse özel konserler veren ve yerel pazar için müzik kitapları yayımlayan Telemann ve halefi C. P. E. Bach için hayli rahat bir ortam sağladığını görmüştük. Bu sıralarda Londra hızlı gelişiminin ve sınırsız zenginliğinin yarattığı imkânlarla, tiyatro ve konser salonlarından nehir barçalarına, Vauxhall ve Ranelagh'taki eğlence bahçelerine kadar çeşitli yerlerde girişimci müzisyenlere büyük fırsatlar sunuluyordu. Handel (1685-1759) 1712'de Londra'ya yerleştikten sonra sarayda ve bazı zengin özel patronların yanında çalışmıştı. Ama klavsen, org, oda müziği ve büyük konserleri karşılığında aldığı abonelik ücretleri ve bireysel bilet satışları sayesinde asıl başarısını bağımsız bir müzisyen olarak kazanmıştı. Muazzam bir başarıya ulaşan ve 1719'da özel olarak kurulan (ve 1729'da yeniden organize edilen) Kraliyet Akademisi tarafından çalınan İtalyan operaları Londralı zenginler için önemli bir eğlence kaynağı olmuştu. Yine 1730'lardan itibaren yazdığı büyük çaplı oratoryolar da[22] aynı ölçüde başarı elde etmişti. Handel'in Londra'da güçlü rakipleri vardı, dolayısıyla başarılı olan başka isimler de vardı. Fakat 1720'lerden öldüğü 1759'a kadar, pazar doğru bir noktaya ulaştığında bu tür bir bağımsız çalışmanın ne kadar kârlı ve yaratıcı bir iş olabildiğini asıl gösteren o olmuştu. Handel (yöneticisi olduğu ve her yıl yetimhane hayrına *Messiah* adlı konserler düzenlediği) Londra Yetimhanesi'ne cömert bağışlarda bulunduğu ve çeşitli hayır kurumlarını desteklediği hâlde ölümünde geriye 20.000 sterlinlik muazzam bir servet bıraktı.

22. Oratoryoyu İngiltere'ye getiren isin Handel olmakla birlikte, anlatı eylemi ve aryalarla tamamlanan ama dramatik bir mizansen olmadan sahnelenen oratoryo bir tür dinî opera olarak 17. yüzyılın başlarında beri Katolik Avrupa'da bilinmekteydi. Burada oratorya esas olarak dinî bir öyküyü anlatıyordu. Dolayısıyla tiyatro ve operaların kapandığı Lent dönemine uygundu. (1725'ten itibaren) Paris'te *concert spirituel* de Lent için uygun bir küçük ölçekli müzik alternatifi sunuyordu.

Şunu belirtmek gerekir ki, 17. yüzyılın sonlarından itibaren büyük şehirlerde özel konserlerin, müzik topluluklarının ve müzik salonlarının yaygınlaşması kadınların da müzisyen olarak toplum önüne çıkması için bazı nadir fırsatlar yarattı. Profesyonel kadın müzisyenlerin önce -genelde bir erkek "koruyucu"nun sıkı kontrolu altında da olsa- şarkıcı olarak, ama bazı örneklerde aynı zamanda enstrümantalist ve hatta besteci olarak ortaya çıkmasında İtalya bir kez daha önemli bir yer oldu. Ferrara'da, Dük II. Alfonso 1570'li yıllarda *musica secreta* olarak bilinen özel bir oda orkestrası kurdu. Sarayın (kadın-erkek) yetenekli üyeleri burada amatör müzisyen olarak faaliyet gösteriyordu. 1580'den itibaren ağırlık belirgin bir şekilde profesyonel kadın şarkıcılara kaydı ve orkestra *Concerto delle done* adıyla büyük bir ün kazandı. Artık (Lezzaschi, Giaches de Wert, Gesualdo ve diğerleri gibi) zamanın önemli bestecileri tarafından orkestraya özel parçalar besteleniyordu. Bu kadınlar esasen virtüöz soprano şarkıcılık yetenekleri sayesinde para kazanıyor ve şöhret yapıyorlardı. Ama bazıları lavta ve keman yetenekleriyle de dikkat çekiyor, sahnede hem şarkı söyleyip hem de enstrüman çalabiliyorlardı. Dük 1597'de öldüğünde isimlerini saray çevrelerine kadar duyurabilecek kadar şanslı olan bazı kadınlar artık amatör müziğin ötesine geçebileceklerini göstermişlerdi.

Kadınların kilise korolarında yer alması yasak olmakla birlikte, opera ve benzeri seküler dramatik müziğe olan ilginin artmasına paralel olarak 17. yüzyılda başka bağımsız yolların da açıldığı çok iyi belgelenmiştir. Örneğin Monteverdi ve (profesyonel bir şarkıcı olan) eşinin Mantova'da ünlü kadın şarkıcı Caterina Martinelli'yi ağırlayarak dersler verdiğini ve şarkıcının o yıl veliaht prensin evlilik töreninde sahneye çıkması

planlandığından, çiçek hastalığı nedeniyle 1608'de (19 yaşında) ani ölümünün neredeyse kaosa yol açtığını biliyoruz. Venedikte, Barbara Strozzi (1629-77) sadece şarkıcı olarak değil, aynı zamanda babası Guilio Strozzi'nin aşk şiirleri için yaptığı yayımlanmış besteleriyle de ün yapmıştı. Ama çoğu tam olarak kanıtlanmamış da olsa şarkıcının etrafından dedikodular hiç eksik olmamıştı.[23] Erkek kastrato şarkıcıların İtalyan operasında vazgeçilmez bir yer edindiği (18. yüzyılın başlarında en parlak dönemlerini yaşadılar) sıralarda artık önemli kadın şarkıcılar da kendilerini kanıtlamışlar, hatta erkeklerle benzer ücretler almaya başlamışlardı.

Kuşkusuz amatör müzisyenler arasında da öne çıkan kadınlar vardı. Ayrıca müzik artık iyi bir eğitimin en önemli bileşeni olarak görülmeye başlamıştı.[24] Katolik ülkelerde rahibelerin müzik yaptığına ve bestelediğine, müziğin koruyucu azizesi St. Cecilia'nın çoğu zaman dinî müziği yönetirken tasvir edildiğine dair bazı bulgular mevcuttur. Dinî çevrelerin konserlere gösterdiği ilgiye bakılırsa Vivaldi, Venedik'teki Pio Ospedale della Pieta'nın yetim ve terk edilmiş kız çocuklarına ders verdiği ilk görevinde epeyce başarılı olmuş gibidir.

---

23. E. Rosand, "Barbara Strozzi, Virtuosissima Cantatrice: The Composer's Voice", *Journal of the American Musicological Society*, 31 (1978), 241-281; E. Strainchamps, "The Life and Death of Caterina Martinelli: New Light on Monteverdi's 'Arianna'", *Early Music History*, 5 (1985), 155-186; B. L. Glixon, "Private Lives of Public Women: Prima Donnas in Mid-seventeenth-century Venice", *Music & Letters*, 76 (1995), 509-531; aynı zamanda bkz. T. Lamay, ed., *Musical Voices of Early Modern Women* (Aldershot, 2005); ve L. Stras, "Musical Portraits of Female Musicians at the Northern Italian Courts in the 1570's", K. A. McIver, ed., *Art and Music in the Early Modern Period* (Aldershot, 2003), 145-171.

24. John Locke *Some Thoughts Concerning Education* (1693) adlı risalesinde müzik eğitiminin (en azından erkekler için) önemini sorguluyordu. Ancak çoğu teorisyen müzik eğitimini önemli buluyordu.

Son yıllarda kadınların yalnızca ikincil rollerde değil önemli müzisyenler olarak da ön plana çıktıkları görülmektedir. Büyük Fransız müzisyen hanedanı, Couperin ailesinin üyelerinden biri de Couperinlerin en ünlüsü olan François'in kızı Margueritte-Antoinette Couperin (1705-78) idi: Babasından sonra saray klavsenciliği görevini o devralmıştı. Bu az rastlanan bir durumdu. Huysuz Fransız bas viyol virtüözü Antoine Forqueray klavsenci Henriette-Angelique Houssu ile evlenmiş ve onunla konserler vermişti (ancak çok daha yetenekli oğlu Jean-Baptiste'in bu yolda kariyer yapmasını sert bir şekilde engellemişti).

Lavta gibi klavsen de kadınların rahatça kullanabileceği bir enstrümandı, fakat öteki enstrümanları kullanmalarına hoşgörüyle bakılmıyordu (hele hele nefesli sazlar kesinlikle söz konusu olamazdı). Forqueray'in yetenekli öğrencilerinden biri de XV. Louis'nin kızı Prenses Henriett-Anne idi. Henriett-Anne'in müzik tutkusu (tarafından yapılan) portresine de yansımıştı. Bu portrede prenses o muhteşem bas viyolunu çalmaktadır. Prensesin üzerinde serbestçe akan, son derece süslü bir giysi vardır. Öyle ki tabloya bakan kişi prensesin bas viyolu gerçek müzisyenliğin gerektirdiği gibi, ancak zamanın ahlak anlayışına tamamen ters bir şekilde bacaklarının arasında tuttuğunu bile fark etmeyebilir. Bazı kadınların müziğe olan tutkusu Londra gibi liberal bir şehirde bile başına dert açabiliyordu: Örneğin 1760 yılı civarında Gainsborough tarafından yapılan tablosunda Ann Ford elinde armut biçimli küçük bir gitar tutmaktadır, ama durumu onaylamayan babasının, verdiği ilk halka açık konseri basmaya kalkmasına rağmen arkasındaki duvarda o konserlerde kullandığı bir bas viyol asılıdır.

Coğrafi sınırları aşmak daha kolaydı. Müzik notasyonu, bütün Avrupa'da değilse bile, müzisyenlerin istedikleri yerde çalışabilmelerine ve müziği kıtanın her yerinde rahatça okuma-

larına olanak verecek kadar standart hâle gelmişti.[25] 15. ve 16. yüzyıllarda bazı Fransız-Flaman müzisyenlerin uluslararası ünü öyle boyutları ulaşmıştı ki, bunlar büyük İtalyan şehirlerinde önemli mevkilere gelebiliyorlardı. 17. yüzyılda İtalyan (ve daha sonra Fransız) müzisyenlerin son müzikal trenlerin temsilcileri olarak yurtdışında ilgi görmeye (ve bazılarının da alay konusu olmaya) başlamasıyla birlikte akın tersine dönmüştü. Müzisyenler kullanışlı kültür taşıyıcılarıydı. Örneğin 17. yüzyılın önemli Alman bestecilerinden Heinrich Schütz hâmisinin desteğiyle İtalya'da, özellikle de Venedik'te eğitime gönderilmişti. Schütz Saksonya Elektörü'nün sarayına dönüşünde yanında Cremona kemanları getirmişti. Fransız sarayında ise zaten Lully'nin kendisi en önemli İtalyan ithalatıydı. Bu arada Samuel Pepys, *Günlük*'ünde (kritik bir biçimde) Fransız müzisyenlerin II. Charles'ın Restorasyon sarayında çok moda olduklarını yazıyordu.

1700'den önceki ve sonraki yıllarda, özellikle de Fransız ve Alman müzisyenler arasında "ulusal" karakteristikler önemli bir esin ve şiddetli tartışma kaynağıydı. Örneğin François Couperin (1668-1733), *-L'apotheose de Corelli*'deki mevcut stilin resmen kabul gördüğünü teyit eden- *Les Goûts reunis* (1724) adlı enstrümantal süitinde; Telemann da o aynı ölçüde tipik mizah duygusuyla *Gulliver Suite*'inde "Polonya" konçertolarından ve diğer karakter parçalarından esinlenmişlerdi. Doğal olarak en gözde konulardan biri Türklerdi. Bu ilgi Mozart'ın 1782 tarihli *Singspiel*'i *Die Entführung aus dem Serail*'inde (Saraydan Kız Kaçırma) doruk noktasına çıkmıştı. Fakat dramatik potansiyel sınırsızdı: Marin Marais 1717'de yayımladığı bas viyol için dördüncü kitabına Tatar Marş'ından, "Amerikan", Arabesk ve

25. Bazı tab (kısa notasyon) biçimleri, özellikle de (Kuzey-Alman orgcular gibi) uzman müzisyenlerin veya folk müziği yapanların kullandığı tablar daha şifreliydi. Öte yandan basılı müziğin sınırsız bir uluslararası piyasası vardı.

popüler bir pastoral melodiden birçok unsur içeren "Suite in foreign style"ı (yabancı stilde süit) da dâhil etmişti. Hâlâ şaşırtma kapasitesi olan egzotik enstrümantal efektler ve tuhaf klavyeler arasında dolaşan bir Labirent de cabasıydı. Müzikte egzotik unsurların kullanımı yeni bir trend değildi: Başlığı bulunan metinsiz besteler ve savaş temalı parçalar 16. yüzyıldan beri büyük ilgi görmekteydi. Heinrich Biber (1644-1704), sıra dışı keman melodilerinin, buradan ortaya çıkan ton renklerinin ve hatta sayfadaki müzikal notasyonun görsel imgesinin müziğin dinî anlamını dışa vurduğu *Mystery* yani *Rosary Sonatas*'ını (Tespih Sonatları) 1676 civarında tamamlamıştı. Üç kuşak sonra, C. P. E. Bach, programlı enstrümantal üçlüsü *Sanguineus und melancholicus*'unda (1751) insan duygularının farklı bir yelpazesinde dolaşıyordu. Bu parça 1770'lerde Haydn, Vanhal ve onların çağdaşlarının senfonilerinde açık ifadesini bulan *Sturm und Drang* (Fırtına ve Gerilim) erken-Romantik hareketin müzikal eşdeğerinin habercisiydi.

Bu tür deneysel çalışmalar çağdaşlara müziğin toplumsal ve entelektüel rolünü tanımlayan başka tür bir sınırı hatırlatıyordu. Daha önce de belirttiğimiz gibi, müzik eğitimiyle toplumsal statü arasında yakın bir bağlantı vardı: Tam eğitim görmüş profesyonel müzisyenlerin neredeyse tamamı erkekti ve nispeten mütevazı bir kökenden geliyorlardı. (Gerek kadın gerek erkek) Zenginler için müzik hiçbir zaman kibar bir uğraştan veya özel bir zevk olmaktan öteye geçmemişti. Ayrıca, entelektüel bir faaliyet (ve bilimlerden biri) olarak müzik teorisi çalışması kesinlikle elitlere özgü ve sadece gerekli eğitime ve felsefi birikime sahip olanların yapabileceği bir şey olarak görülüyordu. Müzik teorisi sanat değil, bilimdi. Bu sıfatla, 16. yüzyıla kadar klasikleri (özellikle de Pitagoras, Aristoteles ve Ptolemaios) temel alan büyük bir bilgi sistemin bir parçası olarak görülüyordu. Bu sistem Aziz

Augustinus'un müziğin, hizmet ettiği metne tabi olmasını beceremeyenler üzerindeki potansiyel yozlaştırıcı etkisinden duyduğu korkuyla destekleniyordu. 16. yüzyılda birkaç teorik çalışma yapılmakla beraber, en önemli patlama Michael Praetorius (*Syntagma Musicum*, 1615-20) ve Marin Mersenne'nin (*Armonie universelle*, 1636) ortaya koyduğu yeni ampirik bilgiyle gerçekleşti. Müzik bu çalışmalarla birlikte matematiğin ve Bilimsel Devrim'in ampirik bilimlerinin gelişiminde önemli bir yardımcı rol oynadı. Bu aynı zamanda geleneksel kozmografya ve büyü alanlarının (Robert Fludd'ın (1617-21) ve Athanasius Kircher'in (1650) müzik teorilerinde olduğu gibi) fazla soyut görülmeye başlaması anlamına geliyordu.[26]

Bazı yazarların teorik bir bilim olan müzikle pratik bir uğraş olan müzik arasındaki boşluğu kapatmaya çalıştıklarını belirtmek de ilginç olacaktır. Ki bunların başında da *Le istitutioni armoniche* (1558) adlı eseriyle Gioseffo Zarlino geliyordu. Nicola Vicentino'nun bizzat yaptığı arşiçembalo ile fiilen hayata geçirdiği (1555'te yayımlanan) *L'antica musica ridotta alla moderna prattica* adlı eserindeki sıra dışı mikrotonalite arayışları daha kalıcı sonuçlar yaratacaktı. Bu alet saf tonlamayla çalınabilecek kromatik gamlar elde edebilmek için her oktavın modern klavyedeki geleneksel on iki yarım ton yerine otuz beş yarım tona bölündüğü bir klavsendi. Kendi veya (Venosa Prensi, tahm. 1561-1613) Carlo Gesualdo'nun madrigallerinde elde edilen müzikal etki hâlâ rahatsız edicidir. Böyle bir aleti çalmanın teknik zorluğuna rağmen,

26. Bu bağlamda ne Fludd'ın ne de Kircher'in ciddi icracı müzisyenler olmamasına karşılık, Praetorius'la Mersenne'nin kesinlikle icracı olmaları kuşkusuz önemlidir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. P. Gouk, *Music, Science and Natural Magic in Seventeenth-century England* (New Haven ve Londra, 1999); T. Christiensen, ed., *The Cambridge History of Western Music Theory* (Cambridge, 2002).

pratik deneyimler standart Batılı müzikal tonlama sisteminin dışına çıkmanın yarattığı ifade potansiyelini göstermiştir.

William Lawes'ın I. Charles'ın sarayında verdiği viyoller için consort (topluluk) müziği konserlerinden J. S. Bach'ın deneysel çalışmalarına (özellikle de B minör mass'ı ve Art of the Fugue'ü) kadar müziğin sınırlarının yeniden tanımlanması özellikle Barok döneminde muazzam önem kazandı. Fransa'da Jean-Philippe Rameau (1683-1764) önemli eseri *Traité de l'armonie universelle*'de (1722 - tam anlamı Doğal ilkelerine indirgenen evrensel armoni üstüne risale - yani sesin matematiksel ve fiziksel özellikleri) teoriyi açıklarken, sahne eserlerinde yeni bir estetik standart yarattı. Açıkçası entelektüel müzik teorisyeniyle kreatif icracı arasındaki fark artık ortadan kalkmaya başlamıştı.

Aynı sıralarda, insan yaşamının karanlık ve irrasyonel taraflarıyla bunlara karşılık gelen formlara yönelik arayış doğal olarak hem insan sesinde hem de müzik enstrümanlarının teknik tasarımında önemli yeni talepler yarattı. Olağanüstü yetenekli profesyonel müzisyenler bu taleplere saraylardaki müzik salonlarından ve operadan yıldız şarkıcılar, gezgin virtüözler veya dönemin sonlarına doğru Mozart örneğinde olduğu gibi dahi çocuklar olarak cevap veriyordu. Monteverdi döneminden itibaren şarkıcılara yüklenen beklentiler dramatik bir şekilde arttı ve Mozart'ın *Sihirli Flüt*'ündeki Gecenin Kraliçesi'nin koloratur pirotekniğiyle doruk yaptı. Bu gelişmelerle birlikte saray orkestralarının, enstrüman topluluklarının ve bireysel enstrüman çalma stillerinde önemli değişiklikler meydana geldi - bütün bunlar daha önce söz ettiğimiz amatör ve profesyonel icracılar arasındaki farklılıkların belirginleşmesine yol açtı. Baş döndüren dramatik etki arayışı aynı zamanda formel yönetim, daha güçlü topluluk eğitimi ve geniş çaplı orkestra ihtiyacına yol açtı. Haydn'ın 1790'ların başlarında Londra'da kaldığı dönemde yaptığı müzik ve özellikle de geç

dönem eseri olan *The Creation*'ı (Yaratılış) (1798) ile Beethoven'in senfoni ve piyano konçertoları bunun en belirgin örneklerinden biridir.

Bu bölümün konusu olmamakla birlikte, bu değişimler aynı zamanda daha az ses çıkartan viyola da gambanın yerini neden viyolon (keman) ailesinin, klavsenin yerini neden fortepianonun aldığını, flavtacıların neden tamamen ortadan kaybolduğunu, üflemeli ve bakır nefesli çalgıların sürekli değişerek geliştiğini, dinamik ve kromatik potansiyellerinin arttığını da açıklamaktadır. İlginçtir, müzik basımında benzer bir gelişme olmamıştır: Taşınabilir nota yayıncılığı ilgili birtakım deneysel çalışmalar bulunmakla birlikte sonuçlar tatmin edici değildi. Nota kâğıtları büyük ölçüde zaman alan pahalı bakır levha baskı sistemiyle çoğaltılmaya devam etmiştir. Metin baskısında yaşanan sınırlama ve yüksek maliyetler aynen nota basımında da yaşanmıştır (hatta sınırlamalar nota basımını daha fazla etkilemiştir). Profesyonel müzisyenler için repertuvarın çoğu sadece el yazması nüshalarda kalmaya devam etmiştir. Ancak zengin kesim dışında amatör müzisyenlerin taleplerini karşılamanın güvenli bir yolu yoktu.[27] Telemann ve Handel müziklerinin notaya dökülerek yayımlanmasına büyük önem vermişler hatta bundan bir miktar

27. Taşınabilir baskı makinesiyle notalama ilk kez 1501 yılında Venedik'te Petrucci tarafından yapıldı, ancak bu yöntem teknik açıdan güçtü. Daha ucuz yöntemler, özellikle de ahşap baskı tekniği fazla tatmin edici sonuçlar vermiyordu. Dolayısıyla kaliteli baskı için tercih edilen yöntem nispeten pahalı olan bakır gravür tekniğiydi. Bu nedenle erken modern dönemde nota baskısının basılı metinden daha yavaş yayılmış olması muhtemeldir, fakat elimizde bu varsayımı destekleyecek ayrıntılı çalışma bulunmamaktadır. Bkz. S. Boorman, *Studies in the Printing, Publishing and Performance of Music in the Sixteenth Century* (Farnham, 2005); S. Rose, "Music, Print and Presentation in Saxony During the Seventeenth Century", *German History*, 23 (2005), 1-19. Bu kaynaklar nota baskısının 17. yüzyılın sonlarına doğru gerilediğini göstermektedir. Ancak bu kısmen amatör pazardaki değişen taleplerin de bir sonucu olabilir.

para da kazanmışlardı. Fakat ne onlar ne Mozart ya da Beethoven, profesyonel ve amatör müzik eserlerinin basımından ciddi bir gelir elde etmişlerdi.

SONUÇLAR

Bu dönem üzerine çalışan tarihçiler hâlâ birçok soru işaretiyle karşı karşıyadır. Ayrıca sahne sanatlarının toplumsal tarihi kendi doğasından kaynaklanan geçiciliğin ve bunun getirdiği kaynak sıkıntısının yarattığı sorunlarla başa çıkmak zorundadır. Buna rağmen gerek kişisel gerekse toplu bir ifade biçimi olarak müziğin toplumsal örgütlenmeye, sanatsal yaratıcılığa, toplu kutlamalara ve farklı kültürel ortamlardaki değişen kişisel arzulara beklenmedik biçimde güçlü bir ışık tutması mümkündür. Geç ortaçağda ve erken modern dönemde müzik hem her düzeyde Avrupa yaşamının ayrılmaz bir parçasıydı hem de araştırma ve yaratma potansiyeliyle zengin bir dışavurum aracıydı. Metne ve görsel sanatlara göre toplumsal kısıtlamalara daha az hedef olan müzik, hoşgörüsüyle bilinen bir dünyada bireyselliğin dışavurumuna büyük olanaklar sağlamıştır. Her iyi kurgusal ve görsel sanat eseri gibi müzik de aynı anda farklı düzeylerde konuşabilir, ancak tam anlamını tarif etmek mümkün olmadığı için objektif veya etkili denetimden de kolayca kaçabilir. Verdiği olumlu veya olumsuz mesaj ortama, icracıya, yoruma, bağlama ve dinleyiciye göre değişebilmektedir. Formel notasyondaki gelişmelere rağmen müzik, yarattığı etkinin ayrılmaz bir parçası olarak bir yere kadar hep doğaçlama, yaratıcı ve bireysel ifade özelliğini korumuştur.

Bununla birlikte, yüksek kaliteli müzik (ki buna gezgin folk müzisyenlerinin müziği de dahildir) ciddi bir zaman, çaba, eğitim ve bazen de organizasyon gerektiriyordu. Baskı kültü-

rünün zanaatkârlar, yazarlar, okuyucular ve piyasa ağlarından oluşan karmaşık bir yelpaze gerektirmesi gibi enstrüman müzisyenleri de Avrupa çapında değişen pazarlara göre işleyen ikmal ağları olan hayli uzmanlaşmış bir alt endüstri ağına dayanıyordu. Müzisyenler salt kendileri için veya eğlence olsun diye de çalabilirlerdi, ama aynı zamanda saraylarda veya şehirlerde, hatta köylerde büyük çaplı kutlama, siyasi, yaratıcılık veya ticari amaçlı etkinliklere canlı katkı da sunabiliyorlardı. Böylece zamanlarının kültürel, sosyal ve ekonomik gerçekliklerini yansıtıyorlardı. Bu dönemde müzisyenlerin, günümüze ulaşan besteleri dışında, kendilerine nasıl baktıklarına dair elle tutulur bulgular olmaması tarihçiler açısından can sıkıcı bir durumdur. Ciddi bir hiyerarşik toplumda sanatları onları nadiren yüksek statülere taşıyordu. Bazı müzisyenler birçok toplumsal ortama ve coğrafyaya girip çıkmış olmalarına karşın arkalarında önemli yazılı kayıtlar bırakmamışlardır. Ele aldığımız dönemin sonlarında bazıları üzerine yazıya dökülmüş kişisel izlenimler bulunmakla beraber, tamamen bu üç beş izlenime dayanarak bir değerlendirmede bulunmak veya bunların yeni veya farklı bir durumu temsil ettiğini düşünmek kesinlikle riskli bir okuma olacaktır. Kesin olan bir şey var ki, o da ister formel olsun ister başka biçimde, müziğin Avrupa'daki her topluluğun dokusunun ayrılmaz bir parçası olduğudur.

KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER

Buelow, G. J., ed. *The Late Baroque Era from the 1680s to 1740* (Basingstoke ve Londra, 1993).

Burney, C. *The Present State of Music in France and Italy: or, the Journal of a Tour through those Countries* (Londra, 1771) ve *The present State of Music in Germany, the Netherlands and the United Provinces: or, the Journal of a Tour through these Countries* (Londra, 1773) (her ikisinin de modern baskısı bulunmaktadır.)

Carter, T. ve J. Butt, ed. *The Cambridge History of Seventeenth-century Music* (Cambridge, 2005).

Fenlon, I. ed. *The Renaissance from the 1470s to the End of the Sixteenth Century* (Basingstoke ve Londra, 1989).

Johnson, J. H. *Listening in Paris: A Cultural History* (Berkeley, CA, 1995).

Keefe, S. P., ed. *The Cambridge History of Eighteenth-century Music* (Cambridge, 2009).

Marsh, C. *Music and Society in Early Modern England* (Cambridge, 2010).

Price, C. *The Early Baroque Era from the Late Sixteenth Century to the 1660s* (Basingstoke ve Londra, 1993).

Raynor, H. *A Social History of Music from the Middle Ages to Beethoven* (New York, 1978).

Sadie, S., ed. *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (Londra, 2001; ve online).

Salmen, W., ed. *The Social Status of the Professional Musician from the Middle Ages to the Nineteenth Century* (New York, 1983).

Staufer, G. B., ed. *The World of Baroque Music* (Bloomington, IN, 2006; ayrıca iki CD mevcuttur).

Strunk, O. *Source Readings in Music History*, gözden geçirilmiş baskı (New York, 1998).

Zaslaw, N., ed. *The Classical Era from the 1740s to the End of the Eighteenth Century* (Basingstoke ve Londra, 1989).

6. BÖLÜM

AVRUPA AYDINLANMASI

JOHN ROBERTSON*

* Cambridge Üniversitesi'nde Siyasal Düşünce Tarihi Profesörü ve Clare College'da araştırmacı olarak görev yapmaktadır. 2010 yılında Tarih bölümünde öğretim üyesi olarak çalıştığı Oxford'a bağlı St. Hugh's College'tan Cambridge'e geçti. *The Case fort he Enlightment: Scotland and Naples 1680-1760* (Cambridge, 2005) ve *Very Short Introduction to the Enlightment* (Oxford, 2015) adlı kitapların yazarıdır. Hâlen, aynı zamanda 2016'da Oxford Üniversitesi'nde verdiği Carlyle Dersleri'nin de konusu olan kutsal tarihin Spinoza'dan Pagano'ya toplum oluşumuyla ilgili siyasi düşünceye uygulanması üzerinde çalışmaktadır.

AYDINLANMANIN YAPILARI[1]

Aydınlanma denilen olgu her zaman bir inşa süreci olmuştur. 18. yüzyılda, bugün İngilizceye "Enlightment" (Aydınlanma) olarak çevrilen ve büyük ölçüde bu terime karşılık gelen bazı yerel Avrupa terimleri kullanılmaktaydı: *Les lumières, i lumi, ilustración, Aufklärung.* Bunların farklı bağlamlardaki kullanımları hiçbir şekilde aynı olmamakla birlikte, hepsi de düşünce alanındaki yeni gelişmelere ve bunların geniş kitlelere ulaştırılmasına işaret etmekteydi. "Işık" sözcüğü kesinlikle yeni değildi: "Işık"ın öteden beri bilinen dinî ve felsefi çağrışımları vardı. İsa Mesih dünyanın ışığıydı, insanların ruhlarını aydınlatıyor ve günahlardan kurtuluşu teklif ediyordu. Işığın felsefi karşılığı daha da eskiydi. Platon'un formülasyonunda, önyargı ve yanlış anlamaların tuzağına düştüğümüz mağaradan çıkarak gerçeğin ışığına ulaşırız. İşte, 18. yüzyıl aydınlanması ışığın bu antik felsefi yan anlamını benimsemişti. Bunlardan ikisi özellikle öne çıkmaktaydı: *Les lumières ve Aufklärung.*

18. yüzyılın başlarında, uzun bir ömür süren Paris'teki Académie Royale des Sciences'ın (Kraliyet Bilimler Akademisi) başkanı Bernard de Fontenelle (1657-1757) "neredeyse tamamen yeni" bir şey olan "un esprit philosophique"nin (felsefi ruhun) gelişimini memnuniyetle karşılamıştı. De Fontenelle bununla 17. yüzyılda doğa araştırmalarındaki sıçramaya paralel ve ona -Bacon, Descartes, Newton ve Locke'un çağdaşları üzerindeki etkilerine- tepki olarak başlayan felsefi değişimden söz ediyordu. Bu yeni bir felsefi uyanış duygusu aynı sıralarda "Eskilerle" "Modernler" arasında yaşanmakta olan *Querelle* yani "kavga"yla

1 Bu makalenin müsveddeleri üzerinde yaptığı değerlendirmeler ve kaynakça önerileri için Avi Lifschitz'e teşekkür etmek isterim.

daha da güçleniyordu. Kavganın konusu felsefi olduğu kadar edebî olsa da ihtilaf, Dan Edelstein'in deyişiyle, "felsefe"nin, "modernler"in her türlü insan faaliyetini anlaşılmasının anahtarı hâline gelen doğa anlayışındaki son gelişmelerle özdeşleştirildiği bir yenilik anlatısının yaratılmasına hizmet ediyordu.[2]

Bu "felsefi" çağrışımı "lumières" ile en fazla özdeşleştiren yayın, editörlüğünü Jean D'Alembert (1717-83) ile Denis Diderot'un (1713-84) yaptığı *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* idi. Birinci cildi 1751 yılında çıkan ve on yedi cildi metinlerden, on bir cildi illüstrasyonlardan oluşan ansiklopedi, 1772'de tamamlandı. D'Alembert I. Cilt'in "Önsöz"ünde kısmen "Eskiler ve Modernler" tartışmasını hatırlatarak, *Encyclopedia*'nın Descartes'ten çok Locke ve Newton felsefesinin izinden gittiğini ifade etti. Kartezyen doğuştan idelerin ve Tanrının varlığının kanıtı olarak insan aklı önermelerini reddeden D'Alembert, bilginin temelinin mümkünse deneyle test edilen duyu-deneyim olduğunu söyledi.

18. yüzyılın sonlarına doğru Aydınlanmayla felsefenin benzer bir şekilde özdeşleştirildiği diğer bir yer Almanya oldu. "Aufklärung" terimi yaygınlaştıkça, *Berlinische Monatsschrif*'e katkıda bulunan bir yazar 1783'te okuyucularına "Was is Aufklärung?" yani "Aydınlanma Nedir?" diye sordu. Ertesi yıl bu soruya cevap verenlerden ikisi zamanın en önemli Yahudi felsefecilerinden biri olan Moses Mendelssohn (1729-86) ile Immanuel Kant'tı (1724-1804). Mendelssohn'a göre "aydınlanma" dinden ayrı bir eğitim felsefesiydi ve iki hakikat alanını birbirinden ayırıyordu. Kant'a göre daha çok kritik akıl felsefesinin toplumsal tartışmaya uygulanmasıydı. Amaç önyargıyı ortadan kaldırıp toplumun

2. Dan Edelstein, *The Enlightenment. A Genealogy* (Chicago, 2010)

çıkarına hizmet etmekti.[3] Kant'ın *a priori*si, yani rasyonalist felsefe, Locke'un izinden giden D'Alembert'in savunduğu duyuyu temel alan bilgi anlatısından çok farklıydı. Ayrıca Kant'ın *Aufklärung* anlayışı Prusya Kralı II. Friederick'in ölümünden sonra da devamını arzuladığı açık bir aydınlanma sürecini ifade ediyordu. Buna karşılık *les lumières*, başını *Encyclopedia*'ya katkıda bulunanların çektiği bir düşünce hareketini ima ediyordu. Her iki durumda da "aydınlanma" bir inşa süreci, bir terimin mevcut yan anlamlarıyla benimsenmesiydi.

Nitekim tarihçiler de Aydınlanmayı *yeniden*-inşa ederken *Les lumières* ve *Aufklärung*'un bu anlamlarından yola çıkmaya devam etmişlerdi. Ama aynı zamanda herkesçe kabul görmüş, ortak bir tanıma ulaşmayı zorlaştırmışlardı. Tarihçilerin doğru bir tanımlama getirmekte isteksiz davrandığı iki şey bu güçlüğü daha da artırdı. Bunlardan ilki felsefe ve *lumières*'in daha 18. yüzyılın sona ermesinden önce güçlü bir negatif yan anlam edinmesiydi. Bunun nedeni Fransız Devrimi'nin sorumluluğunu felsefe ve *lumières*'e yüklenmesiydi. İkincisi ise felsefenin Aydınlanmayla (hem *lumières* hem de *Aufklärung* ile) negatif biçimde özdeşleştirilmesinin felsefede kalıcı hâle gelmesiydi. Bu da 19. yüzyılda güçlü bir felsefi Aydınlanma eleştirisi geleneğinin ortaya çıkmasına yol açtı.

"Felsefe", *felsefeciler* ve "Ansiklopedi okulu"na yöneltilen saldırılar ilk kez 1760'lı yıllarda Fransa'da başladı. Kilise, monarşi ve aristokrasiye karşı düşmanlığın artmasıyla birlikte saldırılar 1780'lerde yoğunlaştı ve saldıran taraf suçlular aramaya başladı. Devrimin patlak verip Terör'ün ortalığı altüst etmesiyle birlikte *felsefecilere* yöneltilen suçlamalar sertleşerek komplo suçlamasına

3. Mendelssohn ve Kant'ın makalelerinin çevirileri için bkz. *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley ve Los Angeles, 1996).

dönüştü. 1797'de bunların başını Abbé Barruel çekiyordu. Eleştiriler Napolyon'un Devrim'i geri sarmasından sonra da durmadı. Bourbonların 1815'te yeniden iktidara gelmesinden sonra tekrar başlayarak en önemli Devrim anlatısına dönüştü. Tocqueville gibi liberaller bu anlatıyı çürütmeye çalıştı. Eleştirilerin birinci hedefi *les lumières* olmasaydı bile çağrışımlar bu yöndeydi. Aydınlanma'nın böyle bir iklimde olumlu bir tarihsel incelemenin konusu olması hiçbir şekilde mümkün değildi.

Les lumières ve özellikle de *Aufklärung*'la özdeşleştirilen bazı felsefelere gösterilen düşünsel tepki, Aydınlanma'nın tarihin bir konusu olmaktan çok eleştiri konusu olduğu algısını daha da güçlendirdi. Gündemi belirleyen Hegel oldu ve Kant'ın felsefesini hedef alarak onun artık modası geçen "Aydınlanma" döneminin bir parçası olduğunu savundu. Burada asıl önemli olan Hegel'in konuyu aşırı basitleştirmesi değildi: *Aufklärung* tarihçilerin değil felsefecilerin alanıydı. Daha sonraki 19. yüzyıl İdealizmi eleştiriyi tekrarladı ve *Aufklärung*'u bugüne kadar karşılığı bulunmayan bir dile çevirip İngilizce "Enlightment" sözcüğünü üreterek felsefecilerin iddiasını kavram düzeyine taşıdı.[4] 19. yüzyılın sonlarına doğru Aydınlanma felsefesi tarihlerinin yazarın bakış açısına göre yazıldığı doğrudur: Bunun en uç örneklerinden biri de Nazilerin iktidar yürüyüşünün gölgesinde yazılan ve ilk olarak 1932'de Almanya'da yayımlanan Ernst Cassirer'in *The Philosophy of the Enlightment* (Aydınlanma Felsefesi) idi. Cassier'in kitabı savaştan sonra 1951'de Amerika'da yayımlanan çevirisiyle geniş bir okuyucu kitlesine ulaşsa da kesinlikle 20. yüzyılın ortalarında Aydınlanma eleştirilerini tekrarlayan felsefecileri ikna etmeyi başaramadı.[5]

---

4. James Schmidt, "Inventing the Enlightenment:Anti-Jacobins, British Hegelians, and the *Oxford English Dictionary*", *Journal of the History of Ideas*, 64 (2003), 421-443.

5. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (1932; Princeton, 1951).

İlk olarak Max Horkheimer ve Teodor Adorno'nun *Dialectic of Enlightment*'ı (Aydınlanmanın Diyalektiği) (1944) geldi. Yer yer anlaşılması hayli güç olan kitap, Aydınlanma felsefesinin antik Yunan'nın doğa üstündeki hâkimiyet mitlerini yeniden ürettiğini, liberalizmin çelişkilerini çözmek bir yana, şiddetlendirdiğini ve karşı çıkar gibi göründüğü teknokratik otoriteryanizmin kötülüklerinin önünü açtığını söylüyordu. Bu şekilde yenilenen felsefi eleştiri geleneği, ifade biçimi çeşitlilikler gösterse de kalıcı hâle gelecekti. Almanya'da Reinhart Koselleck Aydınlanma'yı modern devlet egemenliğinin göstergelerini kavrayamamakla suçluyordu. İngiltere'de Isaiah Berlin, -Vico, Hamann ve Herder gibi- felsefecilerin tarihsel araştırmalarından oluşan bir dizi üzerinden, Aydınlanma'nın en iyi, sözüm ona aşırı rasyonalizminin ve ütopyacılık eğiliminin felsefi eleştirisi olarak anlaşıldığı bir "Karşı-Aydınlanma" inşa ediyordu.[6] 1970'li yıllarda inisiyatif şu veya bu sebeple "Postmodernistler" olarak anılan ve aynı ölçüde heterojen bir felsefeciler grubunun -Michel Foucault, Alasdair MacIntyre, Richard Rorty- eline geçti. Eleştiri zemini bir kez daha değişmişti. Foucoult insani konularda iyileştirme yapma hırsının içinde gizli olan egemenlik suçlamasını yenileyerek işe başladı. Ancak kısa bir süre sonra "Aydınlanma Nedir?" (1983) başlıklı makalesinde Aydınlanma'nın aynı zamanda bireyin otoriteye çıkma iradesiyle özdeşleştirilebileceğini söyledi. Hem MacIntyre hem de Rorty, Aydınlanma'yı yersiz bir hakikati insan aklıyla bulma çabası olarak niteleddiler. Fakat MacIntyre hakikatin metafizik bir temeli olması gerektiğine inanır ve bunu Aquinalı Thomas'ın

6. R. Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Almanca, 1959; İngilizce çeviri, Oxford, 1988); Isaiah Berlin, *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, ed. H. Hardy (Oxford, 2013).– Makaleler 1960'lı ve 1970'li yıllarda yayımlanmıştır.

felsefesinde bulurken, Rorty her türlü temelciliğe ve nihai "hakikat"e itiraz ediyordu.[7]

Bu arada tarihçiler yüzyılın büyük bir bölümünde bu felsefi eleştiri geleneğine mesafeli durdu. 1980'lere kadar büyük ölçüde görmezden geldiler. Dikkat çektiği yerlerde de şaşkınlık ve öfkeyle karşılık verdiler. Fakat Aydınlanma tarih yazımının tarihçilerden önce felsefecilerin konusu olduğunu da hatırlatmak gerekir. "Johny Aydınlanma araştırmalarında geç kalmıştı", yani tarihçiler "Aydınlanma" kavramını daha yeni fark etmişlerdi. 1989'dan sonra bu durumu fark etmelerinden itibaren, çoğu öteki uca savrularak Aydınlanma'yı "modernite" ile özdeşleştirmeye başladılar. Oysa felsefi eleştirinin sorguladığı şey tam da "modernite" olduğundan, tarihçiler kavramsal olarak naif ve eleştiri yapamayan konumuna düşme riskiyle karşı karşıya kaldılar.

Aynı şekilde, Aydınlanma'yı konu alan bilimsel ve tarihsel araştırmalar ilk kez 1930'lu yıllarda yayımlandı. Yazarlar, Fransız edebiyat tarihçisi Gustave Lanson'ın öğrencileri olan Daniel Mornet ve Paul Hazard idi. Kendilerinin *les lumières*'e yaklaşımı hâlâ muğlaktı: Mornet, Fransız Devrimi'nin "düşünsel kökenlerini" araştırıyor ve *philosophe*'nin komplosu tezini bir kenara atıyordu. Hazard ise 17. yüzyılın sonlarıyla 18. yüzyılın başlarında, yani Aydınlanma'dan hemen önce "Avrupa düşüncesinin krizi"ne yoğunlaşıyordu. Fakat bu çalışmalar yeni bir tarihsel araştırma standardı oluşturdu. Dolayısıyla bu yazarları gerek Fransa literatüründe gerekse düşünce tarihinde Aydınlanma araştırmalarının öncüleri olarak görmek mümkündür. 1930'lu yıllarda Pa-

7. Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison* (Londra, 1977); *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*, ed. Paul Rabinow (1984); Penguin, Londra, 1991): "What is Enlightenment?" başlıklı derslerden oluşmaktadır (1983); Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Londra, 1981); Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979).

ris'te bu yazarların izinden gidenlerden biri, Faşizm yüzünden sanat tarihçisi babasıyla birlikte sürgüne giden genç İtalyan Franco Venturi idi. Venturi'nin savaş öncesindeki ilk çalışmalarından biri genç Diderot ve *Encyclopédie*'nin kökenleriyle ilgiliydi.[8]

Tarihsel Aydınlanma araştırmaları İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başladı. Kıta Avrupa'sındaki tarihçiler ve edebiyat araştırmacıları artık Nasyonel Sosyalizmin ve soykırımın dehşetini çağrıştırmayan daha iyi bir geçmiş arayışındaydı. 19. yüzyılın öne çıkan özellikleri milliyetçilik ve ırkçı doktrinler olduğundan araştırmacılar bir önceki yüzyıla baktılar ve "Aydınlanma"yı buldular. Bu isimlerin başını 1950'li yılların başlarında önceki ilgi alanlarına dönerek kendi ülkesi İtalya'da Aydınlanma'ya odaklanan Venturi çekiyordu.[9] İlerleyen süreçte onu başkaları izledi. 1960'lı yılların başlarına gelindiğinde Aydınlanma'yla uğraşan edebiyat araştırmacılarıyla tarihçilerin sayısı, 1963'te konu üzerine Cenevre'de uluslararası bir kongre düzenleyebilecek düzeye ulaştı. Daniel Roche'un sayıları fikirlerle ya da en azından onları destekleyen kurumlarla birleştirmenin bir yolunu bulduğu tarihe kadar - Annales "okulu"nun bilimsel ve sosyal hegemonyasının düşünce tarihine olan ilgiyi neredeyse tamamen yok ettiği bir dönemde Fransız tarihçiler Venturi'yi hayal kırıklığına uğratarak nispeten küçük bir rol oynayabildiler.[10] Aslında bu savaş sonrası araştırmaların büyük bir bölümünün altında Weberci veya Marksist türden bir modernizasyon teorisine duyulan bir inanç

---

8. Paul Hazard, *The European Mind 1680-1715* (1935; İngilizce çevirisi Londra, 1953) ve Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787* (Paris, 1933); Franco Venturi, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)* (Paris, 1939).

9. *Illuministi italiani. III Riformatori lombardi, piemontesi e toscani; and V Riformatori napoletani* (Milan ve Napoli, 1958, 1962).

10. Daniel Roche, *Le siècle des lumières en province. Académies et académiciens provinciaux 1680-1789*, 2 cilt (Paris, 1978).

yatıyordu. Ancak çoğu tarihçi kavramsal varsayımlarını incelemeye tabi tutmamayı tercih etti: Sosyolojik determinizme kesinlikle karşı çıkan Aydınlanma reformcularının gösterdiği yoldan giden Venturi bir istisnaydı.[11]

Bu erken tarih araştırmalarından ortaya çıkan Aydınlanma, *philosophes* (filozoflar) ve onların müttefiklerinden oluşan ve bütün önemli Avrupa ülkelerinde temsilcileri bulunan geniş bir hareketti. Başarı şansının, felsefecilerin gelecekteki aydınlanmış yöneticilerle ve hepsinden önce de Prusya, Avusturya, Rusya ve Fransa'nın mutlak monarşileriyle ilişkilerinde yattığı düşünülen bir fikir ve aynı zamanda bir reform hareketiydi. Bu açıdan bakıldığında Aydınlanma kesinlikle tarihçilerin bir yeniden inşasıydı. Meşruiyetini terimin çağdaş yani 18. yüzyıldaki kullanım biçimlerinden alan, ancak *les lumières*'in veya *Aufklärung*'un ima ettiğinden daha kapsamlı ve daha kesin bir düşünsel ve siyasi varlığı olan bir Aydınlanma yaratan bir yeniden inşaydı bu. Metodolojik açıdan bunda bir yanlışlık yoktu: Bütün tarihçiler geçmişi şekillendirmek için kavramlar kullanırlar ve bu kavramları üzerinde odaklandıkları bulgulara uygun biçimde düzenlerler. Fakat Aydınlanma ve onun eşdeğer karşılıklarının çağdaş kullanımıyla tarihçilerin kullanımı arasındaki fark yeni tanımın 18. yüzyıldaki öncülleri nezdinde her zaman itirazlara açık olmasına yol açtı. Daha pozitif bir açıdan, bir kez başlayan inşa sürecinin herhangi bir tanımla durdurulması mümkün değildi: "Aydınlanma"yı 1950'li ve 1960'lı yıllarda yeniden inşa eden tarihçiler artık terimi rahatça yorumlayabilir veya istedikleri gibi genişletebilirlerdi.

Genişletme 1970'lerde, üç ayrı cephede aşağı yukarı eş zamanlı olarak başladı. Biri coğrafi kapsamın genişletilmesiydi. Yaşadığı İtalya'da dikkatleri Fransa'dan tekrar Aydınlanma'ya

11. Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge, 1971).

çeviren Venturi başı çekiyordu. 1970'lere gelindiğinde İspanya, İskoçya ve Britanya'nın Kuzey Amerika kolonileri de Aydınlanma kapsamına girdi. Devamında Avrupa dünyasında Aydınlanma daha çok "ulusal bağlam"a oturtulmaya başladı. Bir dönem İngiltere bir istisna oluşturdu. Bunun nedeni muhtemelen İngiliz tarihçilerin Savaş'tan sonra daha iyi bir geçmişe o kadar fazla ihtiyaç duymamasıydı. Fakat Roy Porter 1980'li yıllarda *The Enlightment in National Context* (1981) için kaleme aldığı giriş yazısında İngiltere'yi istisna olmaktan çıkardı.[12] Başlık belki tek bir Aydınlanma'yı ima ediyor gibi görünse de, farklı ulusal Aydınlanmalar tanımlama eğilimi hızla çoğalmayı teşvik etti. Çok geçmeden bağlamı ulusallıkla sınırlamak zorlaştı ve parçalanma daha da hızlandı. Artık tek bir İtalyan Aydınlanması'ndan çok bir Milano veya Napoli aydınlanmasından söz edilebiliyordu. Bölünme İskoç Aydınlanması'nda daha az olsa da Edinburg, Glasgow ve Aberdeen Aydınlanmalarından söz etmek yine de mümkündü.

Belirgin benzer bir genişleme hareketi Aydınlanma'nın toplumsal çerçevesinde de görülmekteydi. Peter Gay'in *The Enlightment - An Interpretation* (1966-69) adlı kitabında yaptığı ilk tam ölçekli sentezin ana teması, Aydınlanma düşüncesi tarihine toplumsal bir boyut ekleme ihtiyacıydı. Ancak genç Robert Darnton'a göre Gay yeterince ileri gidememişti. Ona göre acilen *philosophes*'in "Yüksek Aydınlanma"sının sınırlarının ötesine geçmek ve yayıncılarca az bilinen isimlerin, yani kitap ve broşürleri ünlü *philosophes*'tan çok daha fazla satan Grub-Street yazarlarının yer altı dünyasını da keşfetmek gerekiyordu. Darnton'ın gündeminin göründüğünden daha sınırlı olduğu ancak zaman

12. Roy Porter ve Mikulas Teich, ed., *The Enlightenment in National Context* (Cambridge, 1981).

içinde anlaşılmıştı: O Mornet'in elli yıl önceki "Kitaplar devrime neden olur mu?" sorusunu tekrarlayarak, Aydınlanma'yı Fransız Devrimi'nin kökenlerine odaklanma aracı olarak kullanmak istemiyordu.[13] Ancak Aydınlanma'nın toplumsal tarihi fikri çoktan tutmuştu. Araştırmacılar artık Aydınlanma yazarlarını ve onların davalarını destekleyen onlarca kurumu araştırıyordu.

1970'ten sonra Aydınlanma araştırmasının genişlediği üçüncü alan Aydınlanma'nın düşünsel tarihiydi. Başlarda Aydınlanma fikirleri *philosophes* ve onların takipçilerinin kitaplarının içerikleriyle özdeşleştiriliyordu. Bu yaklaşım konunun kapsamını genişletmekle birlikte araştırmaları kavramsal ve disipliner bağlara indirgeme eğilimi gösteriyordu. Fakat Aydınlanma araştırmalarının itibarı arttıkça düşünce tarihindeki farklı alt disiplinlerin taraftarları da kendi iddialarını geliştirmeye başladılar. Bunların başını da yeni ve ilerici Aydınlanma etiketi altında 17. yüzyılın sonlarıyla 18. yüzyılda doğa felsefesinin dönüşüm öyküsünü genişletme fırsatı gören bilim tarihçileri çekiyordu. Ama çok geçmeden onları başkaları izledi ve 18. yüzyılla ilgili herhangi bir araştırma konusunu Aydınlanma'dan ayırt etmek zorlaşmaya başladı. Aynı şekilde Aydınlanmacı düşünürlerle onların 17. ve 18. yüzyıllardaki seleflerini birbirinden ayırmak da çoğu zaman güç olmaya başlamıştı. Dolayısıyla burada da cevap çoğalmaydı: İlle de tek ve kapsayıcı bir Aydınlanma tanımı gerekmiyordu. John Pocock püf noktasını post-Wittgensteincı terimlerle formüle etmişti: Aydınlanmacı düşünceyi her biri diğerleriyle örtüşmekle

13. Peter Gay, *The Enlightenment-An Interpretation*, 2 cilt (New York, 1966-69), yeniden gözden geçiren Robert Darnton, "In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas", *Journal of Modern History*, 43 (1971), 113-132. Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, MA, 1982), *The Forbidden Best-sellers of Pre-Revolutionary France* (Londra, 1996) ve diğerleri.

birlikte ortak bir özleri olmayan bir dil ve söylem dizisi ile felsefi, tarihsel, ahlaki, estetik, politik ve ekonomik bir dizi olarak düşünmek daha doğru olacaktır.[14]

1980'li yılların sonlarına doğru yani genişlemeden yirmi yıl sonra tarihçiler beklenmedik derecede zengin bir Avrupa Aydınlanması anlayışı sunma noktasına geldiler. Fakat hayli parçalı bir anlayıştı bu. Bu kadar çok coğrafi, toplumsal ve düşünsel çeşitlilik karşısında artık tek bir Aydınlanma'dan söz etmek güçtü: Birçok Aydınlanma olduğunu söylemek çok daha kolaydı. Böyle bir sonuç yalnızca akademik açıdan uygun olmakla kalmıyor; aynı zamanda tarihçilere postmodernistler ve onların modernitenin yol açtığı birçok hastalığın sorumlusunun "Aydınlanma projesi" olduğu şeklindeki suçlamaları karşısında basit bir savunma avantajı kazandırıyordu. Tek ve bütün bir Aydınlanma olmadığı için bir "Aydınlanma projesi" de olamazdı. Bu cevap muhtemelen felsefecileri rahatsız etmezdi. Ama bu noktada zaten tarihçilerin de tezlerinin gerekçesini açıklamak gibi bir ihtiyaç duyduklarına dair ciddi bir işaret yoktu.

Bu durum 1990'lı yıllarda değişecek ve önemli Aydınlanma tarihçileri 21. yüzyılın başlangıcında kendilerini çok daha rahat hissedecekti. Geriye dönüp bakıldığında, geriye dönüşün 1989'da iki olayla başladığı söylenebilir. Biri Berlin Duvarı'nın ve onunla birlikte Marksizmin entelektüel itibarının çöküşüydü. Marksizmin her zaman karışık duygularla baktığı Aydınlanma değer ve özlemleri artık modern liberal ve toplumsal politikanın bağımsız temelleri olarak görülebilirdi. 1989'un ikinci olayı Jürgen Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün İngilizceye çevrilmesi oldu.[15] Kitap ilk kez 1962'de Almanca yayımlandığında

14. John G.A. Pocock, "Historiography and Enlightenment: AView of Their History", *Modern Intellectual History*, 5 (2008), 83-96.

15. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Enquiry into a Category of Bourgeois Society* (Oxford, 1989).

Aydınlanma tartışmalarına felsefi bir katkı, Habermas'ın Frankfurt Okulu'ndan selefleri olan Horkheimer ve Adorno'ya bir cevaptı. Ancak 1989'da bu kez tarihçilerin ilgisini çekti. Bunun iki nedeni vardı. Bir tarafta, Habermas'ın 18. yüzyılın kamusal alanına duyduğu nostalji 19. yüzyılın sosyalizm modellerine karşı cazip bir alternatif oluşturuyordu. Diğer taraftan, "kamusal alan" kavramı araştırmacılara Aydınlanma'nın toplumsal tarihini yazabilecekleri yeni bir çerçeve sunuyordu. Bu çerçeve Darnton'ın kitaplara ve devrimlere odaklanmasıyla ihmal edilen kurumlara ve gruplara dair araştırmaları da güçlendirecekti.

Bu gelişmelerden güç alan önemli Aydınlanma tarihçileri artık Aydınlanma davasını "modernite"nin standart taşıyıcısı olarak görmeye başladı. Artık postmodernistlerin suçlamalarına dolaylı yollardan cevap vermek gerekmiyordu: Doğrudan karşılarına çıkılabilirdi. Habermas'ın tezinin potansiyelini ilk fark edenlerden biri uzun zamandır Aydınlanma'nın radikalizminin savunuculuğunu yapan Margaret Jacob oldu.[16] Ama Aydınlanma'nın "modernite"sinin en enerjik ve en ısrarlı savunucusu tabii ki bu görüşünü 2001'de *Radical Enlightment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* ile başlayıp her biri 800 sayfayı aşan üç ayrı ciltle devam eden bir dizi hacimli kitabıyla yazıya döken Jonathan Israel idi.[17] Israel örneğini izleyen birçok yazar, başlıklarında değilse bile sonuç bölümlerinde Aydınlanma ve modernite denklemini yücelttiler. Daha önce de belirttiğim gibi, tarihçilerin

16. Margaret Jacob, "The Mental Landscape of the Public Sphere:AEuropean Perspective", *Eighteenth-Century Studies*, 28 (1994), 95-113.

17. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford, 2001), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford, 2005), *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights1750-1790* (Oxford, 2011), ve *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre* (Princeton, 2014).

bugün rahatça reddettikleri felsefi Aydınlanma eleştirisi geleneğini anlayıp anlamadıkları hayli kuşkuludur. Eleştirinin de kendi tarihinin olduğunu ve eleştiri taraftarlarının da tarihçilerin ilan ettiği "modernite"yi sorgulamaları için geçerli nedenleri bulunduğunu kabul etmeleri daha iyi olur. Ama Israel'in çalışmalarının ve benzeri çalışmaların Aydınlanma araştırmacılığının gündemini yeniden belirlediğini de inkâr etmemek gerekir.

Aşağıdaki satırlarda Aydınlanma'yla "modernite"yi özdeşleştirmenin cazibesine karşı koyarak, Aydınlanma'nın 18. yüzyıl bağlamında ele alınması gerektiğini savunacağım. Bunu üç başlık altında yapacağım: Dinle girilen kavga; insan doğasının ve toplumsal ilerlemenin incelenmesi ve Aydınlanma ile onun kamuoyu. Her durumda araştırma yeni kavram ve yaklaşımlarla ve -Anthony Pagden'in sözleriyle- bunun "hâlâ önemli bir konu" olmasının verdiği güvenle canlandırılmaktadır.[18]

DİN ELEŞTİRİSİ

Son yirmi beş yılda Aydınlanma araştırmasının en çarpıcı yanlarından biri dinin yeniden araştırmanın başlıca gündemi hâline gelmesi oldu. Din daha önce Peter Gay'in çalışmalarında da güçlü bir temaydı. Gay'in çalışmasının birinci cildinin alt başlıklarından biri *Modern Paganizmin Yükselişi* idi. Hugh Trevor-Roper da bir makalesinde Aydınlanma'nın "dini kökenlerinin" Sociniusçu heterodoksiye dayandığını söylüyordu.[19] Ancak Aydınlanma araştırmaları 1970'lerde hızlandığında din artık ön planda

18. Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters* (Oxford, 2013).
19. H. R. Trevor-Roper, "The Religious Origins of the Enlightenment", *Religion, the Reformation and Social Change* (Londra, 1967); Gay için bkz. n 12.

değildi. 1990'dan itibaren yeniden önem kazanmasının altında kuşkusuz dinî şiddetin Ortadoğu ve Batı'da çağdaş dünyaya geri dönmesi yatmaktadır. Araştırmacılar buna karşılık olarak Aydınlanma'da bir kez daha hoşgörü değerlerini, dinî "fanatizmin" tehlikelerine dair uyarıları ve dinî inanç ve uygulamaları gündelik yaşamın zorunlu değil tercihe bağlı unsurları olarak gören "sekülerleşme" sürecinin erken işaretlerini buldular. Birçok araştırmacıya göre Aydınlanma'nın bu boyutlarının ele alınması dinî inançlara açıkça kuşkuyla bakan ve dinî temelde yapılan politikayı eleştiren düşünürlere odaklanmak anlamına geliyordu. Ama en azından birçok araştırmacı dine sempatiyle bakıyordu ve din adamlarıyla sıradan inananların hem dinî hem seküler alanlarda Aydınlanmacı düşünceye yaptığı katkıları anlamaya istekliydi. "Dini Aydınlanma" fikri hiçbir şekilde bir oksimoron değildir.[20]

Dinin Aydınlanma araştırmalarına dönüşüyle en fazla anılan tarihçi Jonathan Israel olmuştur. Israel, *Radical Enlightment*'ta başını vahyedilen dinin klişelerine ve özellikle de ortodoks Kalvinizmin teolojisine açıktan karşı çıkan Benedict Spinoza'nın (1632-77) çektiği geç 17. yüzyılda yaşamış bir grup Hollandalı düşünürün katkılarına odaklanmıştı. Israel buradan yola çıkarak Almanya, Fransa ve İtalya'da heterodoks ve din dışı düşüncenin izlerini sürmüş, sonraki kitaplarda bunu 18. yüzyılın ortalarına ve sonlarına kadar götürmüştü. Ancak Israel bu radikal, din dışı Aydınlanma'ya duyduğu sempatiyi saklamamakla birlikte, yaklaşımı dinî bir Aydınlanma'nın varlığına inananları da cesaretlendiriyordu. İkinci kitabı olan *Enlightment Contested*'ta "radikal" ve "ılımlı" Aydınlanmaları birbirinden ayırarak dinî Aydınlanma yanlılarına davalarını güçlendirebilecekleri elverişli bir

20. David Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton, 2008); B. W. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England: Theological Debate from Locke to Burke* (Oxford, 1998).

çerçeve sağlıyordu.[21] Hem radikal hem de ılımlı Aydınlanma'ya yönelttiği muhalefet birçok eleştiriye yol açsa da, aynı zamanda örtülü bir kabul de görmüştü.

Israel radikal, din dışı Aydınlanma fikrini araştıran ilk isim değildi. Ondan önce Amerikalı araştırmacılar Ira Wade ve Margaret Jacob vardı. Wade özellikle 18. yüzyılın başlarında din dışı literatürün gizli dolaşımını araştırmıştı. İlk araştırma konusu bilinçli bir ılımlı politik ve dinî mesaj taşıyıcısı olarak Newtonculuk olan Jacob, bu çalışmayı daha ileri taşıyarak, saldırgan biçimde din dışı olan *Traité des trois imposteurs*'den (1721) sorumlu tuttuğu Birleşik Hollanda Cumhuriyeti'nde bir grup gazeteci ve yayıncıda radikal Aydınlanma'yı ortaya çıkarmaya çalışmıştı.[22] Israel aynı şekilde İtalya'daki uzun ruhban sınıf karşıtı araştırmacılık geleneğiyle Alman araştırmacılık geleneklerinden de etkilenmişti.[23] Israel bu radikal Aydınlanma tasvirine Spinoza'nın ihmal edilmiş olan Hollandalı çağdaşlarını ekleyip, Spinoza'nın felsefi temelinin oluşumunda monist metafiziğinin önemli bir yer tuttuğunu gösterdi. Tanrı ve Doğa'nın aynı şey olup (doğayı tanrıya yükseltmek yerine) Tanrı'nın doğayı da ihtiva ettiği önermesini yorumlayan Israel, Aydınlanma'nın hoşgörü, insan hakları, cinsiyet eşitliği ve hatta demokrasi argümanlarının temelinde böyle bir metafiziğin yattığını söylüyordu.

---

21. Bkz. n 16.

22. Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750* (Princeton ve Londra, 1938); Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution1689-1720* (Hassocks, 1976); *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons, Republicans* (Londra, 1981).

23. Italian: Franco Venturi, *Alberto Radicati di Passerano* (Turin, 1954); Giuseppe Ricuperati, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone* (Milano ve Napoli, 1970); Silvia Berti, ed., *Trattato de tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto Spinoza* (Torino, 1994). German: Martin Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund: Radikale Frühaulärung in Deutschland 1680-1720* (Hamburg, 2002).

Spinozacı metafiziğin geçerliliği tartışmaya hayli açık olsa bile Spinoza felsefesinin büyük ilgi gördüğü kuşkusuzdur. Ancak bu felsefeyi her şeyiyle benimseyenlerin sayısı bir elin parmaklarını geçmiyordu. Ayrıca "Spinozacı" etiketi çoğu zaman yazarın tezlerini dikkate almadan, küçümseyici bir sıfat olarak kullanılıyordu. Ama ister metafizikli olsun ister metafiziksiz, bir grup dinî ortodoksi muhalifinin radikalizmi inkâr götürmezdi. Hollandalılar arasında Adriaen ve Johannes Koerbagh kardeşler (1632-69, 1634-72) İsa'nın tanrılığını ve Teslis öğretisini Sociniusçulardan daha sert bir şekilde reddediyordu. Ledewijk Meyer (1629-81) bir anlamı varsa eğer, İncil'in bir felsefe olarak görülmesi gerektiğini söylüyordu. Ve Balthasar Becker (1634-98) şeytan, cinler, ruhlar ve büyücülük düşüncesini reddediyor ve bunların insanları hurafelerle kontrol altında tutmak isteyen din adamlarının uydurmaları olduğunu söylüyordu. Bu arada Rotterdam'da sürgünde yaşayan Fransız Huguenot Pierre Bayle (1647-1706) 1680'lerin başlarında çoğu çağdaşının anlaşılmaz değilse bile dehşet verici olarak nitelediği bir iddia ortaya attı ve ateistlerden oluşan bir toplumun en azından dindarlardan oluşan bir toplum kadar makul olduğunu ileri sürdü: Hatta ateistler insanların düşüncelerinden çok tutkularına göre davrandığını düşünme eğiliminde olduklarından, onlardan oluşan bir toplum daha düzenli olurdu. Bayle daha sonra, ünlü *Dictionnaire, historique et critique* (1697, 1702) adlı eserinde kötülük sorunu üzerinde duruyor ve sık sık bu dünyadaki kötülüklerin sayısının müşfik bir Tanrı fikriyle uyuşmadığı önermesini tekrarlıyordu. *Les trois imposteurs*'ün yazarları Spinoza'nın ahlaklı bir ateist olduğunu söylüyor, onun *Etika*'sının bir bölümünü çevirerek bunu aralarında peygamberlerin sahtekâr olduğunu söyleyen kitapların da bulunduğu çok daha dinsiz çalışmalardan seçilmiş pasajlarla birleştiriyorlardı. İngiltere'de içlerinde Anthony Matthew Tindal ve John Toland'ın da (1670-1722) bulunduğu, bir zamanlar

"Deistler" olarak bilinen bir grup radikal Hz. İsa'nın mesajlarıyla doğa yasası arasındaki farkları ve ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin kökenlerini araştırıyorlardı. Kısa bir süre sonra, bugün artık bir deist olmadığı anlaşılan Conyers Middleton (1683-1750) Havariler dönemi sonrası mucizelerin doğruluğunu sorgulayan şiddetli bir saldırı başlatmıştı.

Ancak bu yazarlar radikal olsalar da eski İbraniler, erken Hristiyan Kilisesi ve dünyadaki diğer önemli dinlerle ilgili eski-yeni teolojik ve tarihsel çalışmalara çok şey borçluydular. Hatta yukarıda sayılan isimlerden bazıları dinin aşırılıklarını eleştirse de bu çalışmalarda bizzat yer almışlardı. Bu araştırma alanlarından biri 17. yüzyılda giderek artan bir ilgiye mazhar olan doğal dindi. Dinî inanç ve uygulamanın insan doğasında var olduğu ve gerçek vahiyden bağımsız olarak da var olabileceği düşüncesi Hristiyanlığa bir alternatif oluşturmak anlamına gelmiyor; daha çok eski ve yeni paganizmi anlama çabası olarak görülüyordu. İncil'deki Tanrı'nın yerine başka tanrılara tapmak, İncil'e göre putperestlikti. Ama bunun ille de şeytanın işi olarak görülmesi gerekmiyordu. Cizvitlerle birkaç Protestan misyonerin de fark ettikleri üzere, yaptıkları işi doğal olarak dinî olan şeyi Hristiyan vahiy için gereken daha yüksek inanç düzeyine taşımak olarak gördükleri takdirde işleri daha kolaydı. Aynı şekilde doğal din kavramı araştırmacıların pagan dinler, özellikle de doğal dinle birlikte var olan ve bazı boyutlarıyla eski İbranilerin dinî uygulamalarını etkilemiş görünen pagan dinler üzerinde çalışmasını kolaylaştırıyordu.

İkinci bir araştırma alanı vahyedilen din ve onun başlıca tanığı olan İncil'di. İncil'in dillerini, versiyonlarını ve içeriğini inceleyen uzun Yahudi ve Hristiyan bilimsel araştırma geleneği 17. yüzyılın başlarıyla ortalarında hızlandı. Hugo Grotius (1583-1645), Mouis Cappel (1585-1658) ve Jean Le Clerc (1657-1736) ile Katolik Richard Simon (1638-1712) gibi isimlerin dil ve metin eleştiri-

lerinden oluşan önemli çalışmalarıyla doruk noktasına ulaştı. Bu araştırmalardan İncil'in karma bir çalışma olduğu sonucu ortaya çıktı. Buna göre İncil'in yazarları o "kitaplar"a atfedilen isimler olamazdı, çünkü kronolojileri hiçbir şekilde tutarlı değildi. En önemlisi de, Tevrat'ın tamamının Hz. Musa tarafından yazılmış olması imkânsızdı. Tanrı'nın Lafzı çok sesliydi ve her durumda günümüze "orijinal" hâliyle ulaşmamıştı. İçeriğini anlamak ve kronolojisini anlamlandırabilmek için, İbranilerin çağdaşları olan Mısırlılarla Keldânîlerin tarih ve felsefelerinin paralel olarak araştırılmasından elde edilen bilgilerden yararlanarak karşılaştırmalı biçimde incelenmesi gerekiyordu.

Vardıkları sonuçlar kilise otoriteleri için ne kadar katı ve rahatsız edici olursa olsun, bu araştırmacılar inançlı insanlardı ve amaçları da yapıcıydı. *Trois imposteurs*'ün yazarları Toland ve Tindal gibi radikal Hristiyanlık eleştirmenleri elbette elde ettikleri bulguları suiistimal etmiş olabilirlerdi. Ama aynı bulguları kullanan Bayle ve Middleton gibi diğer isimler bağımsız araştırmacılardı ve araştırmacılıkla eleştiri arasındaki sınırı bulanıklaştırıyorlardı. Dahası, araştırmacıların çalışmaları aynı zamanda yeni teolojik-politik araştırma alanları açıyor ve eleştiriyle araştırma arasındaki ayrımı daha da zorlaştırıyorlardı.

Bir örnek ilk insan toplumlarının oluşumunu araştıran bir kaynak olarak görülen kutsal tarihti. Metinlerin en önemli bulgu formu olduğu bir zamanda İncil en eski yazılı tarih kaydıydı ve dolayısıyla insanın toplumsallığını araştıranlar için en temel kaynaktı. Hatta bu tip araştırmaların öncüsü de Spinoza idi - ama bu metafizikçi değil, *Tractatus Theologico-Politicus*'un (Tanrıbilimsel Politik İnceleme) yazarı olan Spinoza idi. Spinoza bu sıra dışı denecek kadar özgün çalışmada İncil anlatısının, İbranilerin dinini nasıl bir toplumsal uzlaşmalar dizisi olarak bir çerçeve içine alıp onlara kendi tarihleri içinde bir halk yarattığını anlatıyordu. Spi-

noza'nın inandığı gibi Babil sürgünüyle halk olarak yok olsalar da, daha sonra Hz. İsa aynı yasa ve uzlaşmaları evrensel yasa hâline getirmişti. Başka bir deyişle doğal (Avrupalı) insan din (Yahudi ve sonra da Hristiyan dini) aracılığıyla toplumsallaşmıştı.[24]

Napolili tarihçi Pietro Giannone (1676-1748) 1730'lu yıllarda benzer bir inceleme yapmış ve *Triregno*'sunun birinci cildinde İbranilerin "dünyevi" krallarını ele almıştı.[25] *Triregno*'nun el yazmaları yayımlanmadan önce Papalık ajanlarının eline geçmişti. Ama onun başına gelen Napolili çağdaşı Giambettista Vico'nun (1668-1744) başyapıtının başına gelmemişti. Vico önlem almış ve *Scienza Nouva*'sının (1725, daha sonra 1730 ve 1744'te tekrar yayımlandı) ortodoks olduğunu ilan etmişti. Ama o da insanın din aracılığıyla toplumsallaşma öyküsünü anlatırken İncil'in çerçevesini kullanmıştı. Tek farkla ki, Vico'nun kitabında özne İbraniler değil, Ham ile Yafes'in Yahudi olmayan torunlarıydı. Ayrıca bunlar gerçek Tanrı'ya taparak değil putperestlikle toplumsallaşmışlardı. Vico'nun işaret ettiği gibi, bu çalışma Bayle'nin ateistler topluluğu hipotezini reddediyordu. Ama aynı zamanda Hz. İsa'ya öyküde Spinoza veya Giannone'nin atfettiğinden çok daha az bir rol atfediyordu.[26] Bayle'yi çürütüp dinin ilk insan toplumlarının oluşumundaki rolünü açıklamaya yönelik benzer ama biraz daha eksik bir çalışma *Divine Legation of Moses*'ın (1738, 1741) yazarı İngiliz ilahiyatçı William Warburton'dan (1698-1779) geldi.

Hoşgörü argümanları aynı zamanda özellikle radikal Aydınlanma'yla özdeşleştiriliyordu. Ama öykü yine daha karmaşıktı. Burada çağdaş araştırmaların bulguları dinî inancın doğası ve bireysel kurtuluşun gereklilikleriyle ilgili önermelerden daha az

24. Benedict Spinoza, *Theological–Political Treatise*, ed. J. Israel (Cambridge, 2007).
25. Pietro Giannone, *Il Triregno*, ed. A. Parente, 3 cilt (Bari, 1940).
26. G. B. Vico, *The First New Science* (1725), ed. L. Pompa (Cambridge, 2002), *The New Science* (1744), çev. T. G. Bergin ve M. H. Fisch (Ithaca ve Londra, 1984).

önemliydi. 17. yüzyılın ortalarına doğru toplumsal barışı korumak adına gereken yerde hoşgörü gösterilmesi tavsiyesi ana dinî bölünmenin her iki tarafında da kabul gördü. Dinî uygulamalarda düzeni sağlama görevini sivil yöneticiye vermek, dinî konularda bir birlik oluşturma veya farklı dinî gruplara hoşgörü gösterme konusunda inisiyatifi sivil yöneticiye bırakmak Katoliklere göre "politik", Protestanlara göre "Erastusçu" bir işti. Ancak XIV. Louis'nin 1685'te çıkarılan Nantes Fermanı'yla birliği seçmesinden sonra, hoşgörü adına daha güçlü argümanlara ihtiyaç doğdu. Bunun için John Locke (1632-1704) ile Pierre Bayle'nin beklenmesi gerekecekti.

Locke, *Letter on Toleration*'ında (Hoşgörü Üstüne Mektup) (1685) doğa yasasının bütün insanlara toplumsal barışı tehdit etmeyecek biçimde Tanrı'ya ibadet etme görevi verdiğini; ancak kurtuluşu için nasıl bir ibadet yapacağına karar vermenin bireye kaldığını söylüyordu. Bayle daha da ileri gitti ve neye inanırsa inansın bireysel bilincin özgürlüğünü savundu. Bayle'a göre davranışlarımızı belirleyen şey inançlarımız değil arzularımızdı, sosyal kalmamızı sağlayacak olan onlardı.[27] Bugün bu sözler hoşgörünün klasik argümanları, Aydınlanma'nın tepe noktaları olarak kabul edilmektedir. Ancak bunların bireysel bilincin hak ve sorumluluklarına yaptıkları vurguyla temelde Protestan olduklarını akıldan çıkarmamak gerekir. Bu vurguya bakarak, Locke ve Bayle'nin değil Hristiyan olmayanlarla, Katoliklerle bile aynı noktada buluşamayacaklarını söyleyebiliriz.

Radikal Aydınlanma'nın şekillenmesinde çalışmalarına dayandıkları araştırmacılarla birlikte rol oynayan düşünürler 1640 ve 1740 yılları arasında -yani genellikle Aydınlanma'yla

27. John Locke, *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, ed. M. Goldie (Indianapolis, 2010); Pierre Bayle, *A Philosophical Commentary on these Words of the Gospel*, Luke 14:23 "*Compel them to come in, that my house may be full*" (1708), ed. J. Kilcullan and C. Kukathas (Indianapolis, 2005).

özdeşleştirilen 1740-1790 arasındaki dönemden önceki yüz yılda- aktif oldular. Bu nedenle radikal Aydınlanma, "yüksek" Aydınlanma'dan farklı olarak, aynı zamanda "erken" Aydınlanma diye anılmaktadır. Bu işe yarayan bir ayrımdır, ama altının doldurulması gerekir. Radikal Aydınlanma'yla özdeşleştirilenleri dine ve din tarihine ilgi duyan geniş araştırmacı ve felsefeciler grubundaki çağdaşlarından ayrı düşünmek mümkün olmamakla birlikte, ikinci gruptakilerin çoğunun hiçbir açıdan Aydınlanma'yla fazla bir ilişkisi yoktu. Aynı noktadan hareketle, radikal Aydınlanma'yı (Israel'in başlangıçta eğilimli olduğu gibi) 1740 öncesiyle sınırlamak bir hata olacaktır. Aydınlanma'nın dinle ilişkisinin öyküsünde Israel'in yüksek Aydınlanma'daki "ılımlı" karşılıkları olan Voltaire ve Hume en radikaller arasında yer alıyorlardı.

Voltaire (1694-1778) kutsal tarih ve hoşgörü konusundaki yaklaşımıyla radikaldi. Onun evrensel tarihinin başlangıç noktası olan *Essai sur les moeurs* (1756) Genesis (Yaratılış) değil, Çinlilerin ilk kayıtlarıydı. Tarih Ortadoğu'da değil orada yani Uzakdoğu'da başlamış olmalıydı. Voltaire Çin'den başlayarak Hindistan ve Müslüman Arabistan üzerinden batıya doğru geldi ve nihayet İbranilerle Hristiyanlığın ortaya çıkışına ulaştı. Her aşamada öne çıkan dinleri ele aldı. Ancak bunları doğal putperestliğin dışavurumları olarak değil, kendine özgü uygarlıklarının ayrılmaz birer parçası olarak gördü. Voltaire'in Jean Calas davasına müdahalesinin hemen ardından kaleme aldığı *Traité sur la tolerance*'ta (Hoşgörü Üstüne) (1763) dile getirdiği hoşgörü tezleri de aynı şekilde Hristiyanlığa öncelik tanınmasını reddediyor ve teolojik ilkeyi tamamen ekarte ediyordu. Terbiyenin davranışı yumuşatıp felsefenin hurafeyi zararsız hâle getirdiği modern bir toplumda Calas yargıçlarının sergilediği türden bir hoşgörüsüzlük çirkin bir anakronizmdi: Uygar bir

toplum dinî farklılıklara hoşgörü göstermeyi öğrenmiş bir toplum demekti.[28]

David Hume (1711-76) dine karşı radikal tutumunu ilk kez felsefesinde gösterdi. *Enquiry concerning Human Understanding*'de (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma) (1748) doğrudan, ölümünden sonra yayımlanan *Dialogues concerning Natural Religion*'da (Doğal Din Üzerine Diyaloglar) (1779) kışkırtıcı ama daha derinlikli bir radikalizm sergileyen Hume, dünyanın tasarımına bakarak ilahi bir yaratıcının var olması gerektiğini söyleyen argümanın tutarlılığını eleştirdi. Arada kaleme aldığı *Natural History of Religion*'da (1757) sadece Yahudi ve Hristiyan kutsal tarihini değil, aynı zamanda tek tanrıcılığın çok tanrıcılığa olan üstünlüğünü sorguladı. İnsanlığın ilk dini çok tanrıcılıktı. Çok tanrıcılık doğası gereği tek tanrıcılıktan daha hoşgörülüydü. Ve en kötü tek tanrıcılık da bu dünyada doğal olarak "faydalı ve kabul edilebilir" bulduğumuz şeyin antitezi olan kendini inkâr ahlakıyla desteklenen Hristiyanlıktı.[29]

Ancak yüksek Aydınlanma'nın dine bakışı bu radikal pozisyonlarla sınırlı değildi. Zira 17. yüzyılın sonlarıyla 18. yüzyılın başlarında çok önemli olan bilimsel ve tarihsel araştırma silsileleri, 18. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde de devam edecekti. İncil araştırmalarında odak noktası (artık çözülmesi mümkün görünmeyen) yazarlık ve kronoloji sorularından eski İbranilerin kültürüne kaydı. Yaklaşımlardan biri İbrani şiiri araştırmalarıydı. Genç Alman Araştırmacı Johann Davis Michaelis (1717-91) İbrani

---

28. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, critical edition in course of publication by the Voltaire Foundation (Oxford, 2009), *Treatise on Toleration*, ed. Simon Harvey (Cambridge, 2000).

29. David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. T. L. Beauchamp (Oxford, 1999), *Dialogues of Natural Religion, and The Natural History of Religion*, ed. J. C.A. Gaskin (Oxford, 1993).

dili üzerine yaptığı ilham verici çalışmasında Oxfordlu araştırmacı Robert Lowth'un (1710-87) derslerinden yararlandı. Daha sonra J. G. Herder (1744-1803) İbrani şiirini eski İbranilerin "ulusal" kimliğini anlamanın bir anahtarı olarak gördü. Michaelis'in geliştirdiği bir başka yaklaşım, modern Arabistan'da yaşayanlar hakkında bilgi toplamak ve bunları İncil'deki halkların çağdaşlarıymış gibi yorumlamaktı.[30]

Dini inanç ve uygulamaların toplumların oluşumuna olan katkısı da araştırılmaya devam etti. Bu noktada esas gelişme dinin doğal ve toplumsal tarih arasında aracı rolü oynadığının tespitiydi. Nicholas-Antoine Boulanger (1722-59) *L'Antiquité dévoileé - Antik Çağ'ın Gerçek Yüzü* (1766) adlı kitabında dünyanın önemli dinlerinde yer bulan Tufan mitinin izini sürüyor ve bunun inananların toplumsal örgütlenmesinde kilit bir rol oynadığını söylüyordu. Bu materyal de geç dönem Napoli Aydınlanması'nın en önemli düşünürü olan Francesco Mario Pagano (1748-99) tarafından Vicocu antik mitoloji yaklaşımıyla birleştirilerek yeni bir toplumsal oluşum anlatısı geliştiriliyordu.[31]

Fakat Aydınlanma'nın dine yaklaşımının en belirgin ifadesi Edward Gibbon'un (1737-94) kaleme aldığı *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi* (1776-88) idi. Çağdaşlarının çoğuna ve sonraki birçok isme göre *Gerileyiş ve Çöküş* Roma İmparatorluğu'nu çökerten "barbarlık ve din" ikilisinden biri olan Hristiyanlığa yöneltilmiş bir saldırıydı. Gibson'ın tespiti I. Cilt'in

---

30. Bu paragraf için, Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible* (Princeton, 2005); Avi Lifschitz, *Language and Enlightenment. The Berlin Debates of the Eighteenth Century* (Oxford, 2012).

31. N.-A. Boulanger and the Baron D'Holbach, *L'Antiquité devoilée pas ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des di_érens peuples de la terre* (1766), modern edisyon J.-P. Jackson (Tangier, 2009); F. M. Pagano, *Saggi politici* (1783-85; gözden geçirilmiş baskı 1791-92), gözden geçirilmiş baskıyı yayına hazırlayan L. ve L. S. Firpo (Napoli, 1993).

sonuç bölümünde (15. ve 16. bölümler) iyice netleşmekte ve yazar burada bilinçli biçimde ilahi hakikati bir kenara itip, kendini Hristiyanlığın yükselişinin tali sebepleriyle sınırlamaktadır. Ancak tarih ilerledikçe ve Hristiyanlığı oluşturan ve destekleyen teolojiyi (inanmasa bile) anladıkça, Edward Gibbon Hristiyan tarihine daha usturuplu ve hatta saygılı yaklaşmaya başlamaktadır. Dahası, çalışmanın son ciltlerinde Gibbon'ın "din"le Hristiyanlıktan daha fazlasını kastettiği anlaşılmaktadır: İslam Doğu'daki imparatorluğun kaderi açısından önemli bir yere sahipti, dolayısıyla Gibbon'ı ortaçağ papalığından daha fazla cezbediyordu.[32] Gibbon'ın din anlayışı sürekli değişen kuşkuculuk, eleştirellik ve bilimsel anlayış bileşimiyle Aydınlanma'nın entelektüel doruk noktasının sembolüydü.

İNSAN DOĞASI VE TOPLUMSAL İLERLEME

Din Aydınlanma anlayışının ön cephesine geri dönerken, aynı sıralarda düşünce tarihçileri arasında, Aydınlanma düşünürlerinin aynı zamanda "toplum"a olan ilgileriyle dikkat çektiklerine dair bir uzlaşma oluştu.[33] Son kısımda göreceğimiz gibi, bu uzlaşmayla toplumsal tarihçilerin Aydınlanma'yı "kamusal alan" fikriyle özdeşleştirme hevesi arasında bir simetri vardır. Ancak düşünce tarihçilerinin, Aydınlanma'nın "toplum" tanımı ve analiziyle özellikle özdeş olduğunu savunmalarının kendilerince nedenleri vardı. Bu nedenler siyasi düşüncenin 18. yüzyılda, "devlet" ve onunla bağlantılı modern "egemen güç" kavramına,

32. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, üç kitapta altı cilt, ed. D. Womersley (Londra, 1995).

33. Edelstein, *The Enlightenment. A Genealogy*, 31-36.

17. ve daha sonraki 19. yüzyıllara göre çok daha az ilgi duyduğu düşüncesinden kaynaklanıyordu. Parçası olduğu "toplum"la ilişkisi çerçevesinde "hükümet" ve onun biçimleri daha fazla ilgi görüyordu. Dahası bir "toplum"u anlamak için coğrafya, iklim, mülkiyet yapısı, insanların ekonomik faaliyetleri ve "görenekleri"nden (Fransızca "moeurs" için yetersiz bir çeviri) oluşan karmaşık faktörlerin incelenmesi gerekiyordu.[34]

Tarihçilere göre bu "toplum" merakı "insan doğası", bileşimi ve ayırt edici özelliklerine dair araştırmalara duyulan ilginin yeniden canlanmasının bir sonucuydu. İnsan doğası hakkındaki Aydınlanmacı düşüncenin en karakteristik boyutu birbiriyle bağlantılı üç araştırma hattıydı: İnsanlar ve hayvanlar arasındaki farklar, insanlarda tutkularla akıl arasındaki ilişki ve dilin kökenleri, kullanım biçimleri ve muhtemel kötüye kullanım şekilleri. Bunlar da 18. yüzyılda ahlak felsefesinin gelişimi açısından radikal sonuçlar yaratıyordu.

İnsanlar ve hayvanlar arasındaki fark sorusu 17. yüzyılda doğa felsefecileri tarafından ortaya atılmıştı. Araştırmanın bir boyutu fiziksel özelliklere odaklanıyordu. İngiliz doğacı Edward Tyson 1699'da, "orang-utang"ın (aslında genç bir şempanzenin) arka bacakları üzerinde yürüyebildiğini ve konuşma organlarına sahip olduğunu söyledi. Arkasından İsveçli doğacı Linnaeus (1707-78) ve Buffon bir dizi insan tipi geliştirdi, ancak bu insanla hayvan arasındaki ayrımı muğlaklaştırmaktan başka bir işe yaramadı. Bu tip sınıflandırmaların sonuçlarından biri insan tipleri arasındaki farklılıkların altının çizilmesi oldu. Buna bağlı olarak beyaz Avrupalıları spektrumun yüksek ucuna yerleştirirken, siyah Afrikalıları alçak uca, "orang-utang"a yakın bir yere yerleştirme eğilimi ortaya

34. John G. A. Pocock, "The Mobility of Property and the Rise of Eighteenth-century Sociology", *Virtue, Commerce, and History* (Cambridge, 1985).

çıktı. Bu tespit dünya üzerinde Adem'den önce de insan olması gerektiği, dolayısıyla insanın kökenlerinin tek değil çok gene dayanması gerektiği şeklindeki heterodoks düşünceyle birleşince ortaya fazlasıyla ırka dayalı gibi görünen bir hiyerarşi çıktı. Ancak ırk düşüncesinin Aydınlanmacı insan doğası araştırmalarında yaygınlaşmadığının veya ciddi bir yer tutmadığının altını çizmek gerekir. Bu düşünce zaman zaman gündeme geliyordu ve hiçbir şekilde (David Hume gibi) beyazların "zenciler"den üstün olduğunu düşünenleri köleliği savunma noktasına götürmüyordu.

İnsanlarla hayvanlar arasındaki ilişkiye dair ikinci bir provokatif yaklaşım Descartes'den geliyordu. Descartes tutkuların mekanik işleyişinde benzerlik olduğunu söylüyordu. Burada insan doğasıyla ilgili rahatsız edici ima duyguların akıldan daha güçlü olabileceği düşüncesiydi. Bu da insanın ayırt edici özelliği kabul edilen aklın kapasitesi konusunda kuşku yaratıyordu. Aklı ilahi bir lütuf olarak gören Descartes'ın kendisi böyle bir adım atmasa da, 17. yüzyılda birçok isim atmıştı.[35] Böyle bir durumda bu araştırma hattının, insanlar arasındaki fiziksel hatta ırksal farklılıklara dayanan hattan çok daha zengin olduğu görülecekti: Aydınlanma'nın insan doğasıyla ilgili incelemelerinde ağır basan saik tutkuların gücüydü. Bunun geniş "toplum" araştırmaları açısından çok daha kapsamlı sonuçları olacaktı. Düşünce tarihçileri tutkulara yapılan bu vurgu için çeşitli açıklamalar getirmekte ve böylelikle felsefecilerin Aydınlanma'nın bir "akıl çağı" olduğu şeklindeki eski inancına tamamen ters bir Aydınlanma anlatısı ortaya koymaktadır.

Tutkuların önceliğiyle ilgili açıklamalar arasında dikkat çeken gelişme Helenistik Stoacılık ve Epikürcülük felsefelerine

35. Tutkuların önemine dair ilk açıklamalardan biri için bkz. Albert O. Hirschman's classic eseri, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton, 1977).

olan ilginin artmasıdır. Antik düşünceyle ilgili tüm sahiplenme girişimlerinde olduğu gibi, bu felsefelere duyulan ilgi de alınan metinleri çeşitli şekillerde kavramsal uyarlamayla birleştirdi: 17. ve 18. yüzyıl felsefecilerinin "Stoacılık" ve "Epikürcülük"ten anladıkları iki gelenekle ilgili kaynak metin okumalarıyla sınırlı değildi. Her iki durumda da antik kavramlar modern gündemlerin hizmetine sokuldu. Dahası, bu ikiliden tutkuların gücünün kabulüyle özellikle özdeşleştirileni "Epikürcülük"tü. Bunun bir nedeni "Epikürcülüğün" "kontrolsüz" bir kendine düşkünlükle özdeşleştirilmesiydi. Ama 17. ve 18. yüzyıl felsefecilerini asıl ilgilendiren şey antik Epikürcülükteki hayatta "faydalı" ve "kabul edilebilir" olan şeyin peşinden gitmekle tutkular, yani şair Horatius'un *utile'si* ile *dulce*'si arasındaki bağlantıydı. Buna karşılık mutlak hükümdarlık tarafından "disiplin" e uyarlanan bir felsefe olarak 17. yüzyılın başlarında moda olan Stoacılık, 18. yüzyılın başlarında Epikürcülüğe bir cevap olarak yeniden popüler oldu. Ama bu kez bencil tutkuları sınırlayabilen ve başkalarının tutkularını kabullenme yeteneğimizi güçlendiren ılımlı bir felsefe, sosyal bir erdem olarak popüler olmuştu.

Ama rekabet Helenistik filozoflarla sınırlı değildi: Epikürcülüğün 18. yüzyıl insan doğası araştırmalarının gündemini belirlemesini sağlayarak terazinin kefesinin ondan yana ağır basmasını sağlayan şey, tutkulara yaptığı vurguyla yeniden dirilen ve insanın günahkârlığına, kadın ve erkeğin şehvet dürtülerini bastırmaktaki acizliğine tasalanan Augustinizmin birbirine yaklaşmasıydı. 17. yüzyıl sonlarının yeni Augustinizmi Protestan olmaktan çok Katolikti. Bunun başını da Blaise Pascal ve Pierre Nicole ile "Jansenistler" olarak bilinen filozoflarından oluşan bir grup Fransız ilahiyatçı ve filozof çekiyordu. Daha önce Montaigne tarafından uygulanan iç gözleme olan ilgiyi yeniden canlandıran Augustinistler insan çıkarının kendini *amour propre* yani -bu

yalanı da gerektirse- diğerlerinden farklılaştırma arzusu olarak dışa vurma biçiminden etkilenmişlerdi. Augustinist ahlak teolojisinin varmak istediği nokta Epikürcülüğün tam tersi olabilirdi: Bu dünyada faydalı ve kabul edilebilir olana karşı öbür dünyada kurtuluş. Fakat her ikisinin de tutkulara verdiği önem insan doğasını kendiliğinden akla veya erdeme boyun eğen bir varlık olarak görmeyi imkânsızlaştırıyordu.

Epikürcülük ayrıca 18. yüzyıl insan doğası araştırmalarının üçüncü boyutuna da güçlü bir katkıda bulundu- dilin kökenleri ve kullanım biçimleri. İncil'in kutsal-tarihsel perspektifinde dil Tanrı'nın Adem'e verdiği bir armağandı. Bu armağan Babil Kulesi'nde yenilenerek çoğalmıştı. 17. yüzyılın sonlarına doğru bir alternatif olarak İncil öyküsüne giderek Epikürcü bir anlatı eklenmeye hatta yer yer onun yerini almaya başladı: Burada dil bir ihtiyaca cevap olarak ortaya çıkmıştı, zira insanlar kendilerini vahşi hayvanlara ve giderek de birbirlerine karşı savunmak üzere bir araya gelme arzularını ifade etmek için dile ihtiyaç duymuştu. Samuel Pufendorf ve Richard Simon'ın çok farklı nedenlerle benimsedikleri bu bakış açısına göre dil de tutkuların bir ürünüydü. Dil aynı zamanda filozoflar ve özellikle de Locke tarafından duyuların algıladığı şeyleri şu veya bu şekilde -veya keyfi biçimde- ifade etmek için kullanılıyordu. Nihayet Augustinistler ve onlardan en fazla etkilenen ahlakçılar ve özellikle de La Rechefoucauld dilin kapsamını genişlettiler ve dilin *amour propre*'a (öz saygı) hizmet edecek şekilde, insanların diğerlerinin pahasına avantaj elde etmek uğruna birbirlerini sürekli aldatma çabasında bir araç olarak kullanıldığını söylediler.

Bu yeni araştırma hatlarını toplumsal araştırmalarla insan doğasına bağlayan şey insanın "sosyalleşme yetisi" üzerine yürütülen karmaşık, uzun vadeli ve son derece verimli tartışmalardı. Bu tartışmaları başlatan kişi *De Cive* adlı eserinde Aristoteles'in

insanın topluma doğuştan uygun olduğu şeklindeki aksiyomunu "yanlış" bularak reddeden Thomas Hobbes (1588-1679) oldu. Hobbes gerek burada gerekse dolaylı şekilde *Leviathan*'da (1651) insanların doğuştan sosyal olmadığını söylüyordu. Kıt kaynaklar için birbiriyle rekabet ettiği, birbirlerinin niyetlerine güvensizlik duyduğu ve "şan ve şeref" arzusuyla yanıp tutuştuğu doğal durumu insanı birbirine karşı koruma aramaya itiyor, sürekli çatışma hâlinde bırakıyordu. Kısaca insanlar tutkularıyla hareket etmiyordu. Dilin keyfiliği sorunu daha da büyütüyordu: Doğa Yasası'nda böyle bir dilin var olduğunu varsaymak makul olsa bile (ki Hobbes görünüşe göre böyle düşünüyordu), bu durumdaki insanın ortak bir ahlak dilini paylaştığı insana güvenmesi mümkün değildi. Dolayısıyla Hobbes çağdaşı Hugo Grotius'un toplumun ve *civitas*'ın sözleşmeyle doğal olarak oluştuğu şeklindeki varsayımını bir kenara iterek, sadece feshedilemeyen bir egemen gücün "sivil toplum"u oluşturabileceğini öne sürdü.[36] Grotius sosyalleşme anlatısını güçlendirmek için Stoacı kavramlardan yararlanıyordu. Hobbes ise beklendiği gibi "Epikürcü" olarak görülüyordu.

Geniş ahlak felsefesi alanında Hobbes'un ortaya koyduğu soruna karşı üç ana cevap hattı vardı. (Önceki bölümde bir dördüncüden yani kutsal tarihin kaynaklarından yararlanmaktan söz etmiştik.) Bu hatlardan ilki Protestan doğa yasası içinde, Grotiusçu toplum anlatısını rehabilite etme çabaları çerçevesinde ortaya çıktı. Burada başı Samuel Pufendorf (1632-94) çekiyordu: Doğal durumundaki insanın kaynakları doğa yasasına göre kullanmayacağını söyleyen Hobbesçu bakış açısını kabul eden Pufendorf, *civitas*'ın kurulmasından önce toplumu mümkün kılan

36. Thomas Hobbes, De Cive (1642, 1647), *On the Citizen* adıyla çev., M. Silverthorne ve ed. R. Tuck (Cambridge, 1998), *Leviathan* (1651), ed. R. Tuck (Cambridge, 1996).

kurumların -aile, dil, mülkiyet- yavaş yavaş benimsendiği bir süreç tasavvur ediyordu. Başka bir deyişle, Pufendorf toplumsallaşma sürecine zamansal bir sıralama ekliyordu. Halle'de yaşayan Christian Thomasius (1655-1728) Pufendorf'un izinden giderek, Protestan Avrupa'daki üniversitelerde ahlak felsefesi öğretiminin temellerini attı. Bu arada John Locke normatif doğal durum argümanını İncil'den tarihsel bulgularla ve Amerika'nın yerli halklarıyla ilgili kayıtlardan elde edilen sonuçlarla birleştirerek, önce mülkiyet ve sonra da hükümet kurumuna açıklamalar getirdi. Hem Pufendorf hem de Locke doğal asosyallik tezine zemin oluşturuyordu. Ancak bu isimlerden sonra gelen 18. yüzyıl başlarındaki halefleri, yani İsviçreli Jean Barbeyrac (1674-1744), İskoç Gershom Carmichael (1672-1729) ve bunların Glasgow'daki ahlak felsefesi kürsüsündeki halefleri, İrlandalı presbiteryen Francis Hutcheson (1694-1746) bu konuda daha az savunmacılardı. Onlar doğal sosyalleşebilirlik tezini yeniden canlandırıyorlardı.[37]

Hutcheson bunu yapabiliyordu çünkü daha önce Hobbes'a karşı ikinci bir akımın safında yer almıştı. Stoacılıktan etkilenen bu akımın en dikkat çeken sözcüsü Shaftesbury Kontu'ydu. Hutcheson bunu daha ileri götürdü ve insanların dış duyulara ilave olarak doğuştan gelen bir "ahlak duygusu"na sahip olduğunu ve bu sayede sosyalleşebildiğini söyledi. Hutcheson duygulara dayalı bir ahlak ve estetik felsefesinin gelişiminde kilit isimlerden biriydi. Bu felsefe 18. yüzyılın ikinci yarısında Almanya'da ciddi takipçiler buldu.[38]

---

37. Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen* (1673), çev. M. Silverthorne, ed. J. Tully (Cambridge, 1991); John Locke, *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett (Cambridge,1960, yeniden basım 1988); Francis Hutcheson, "On the Natural Sociability of Mankind" (1730), *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, ed J. Moore ve M. Silverthorne (Indianapolis, 2006).

38. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), ed. L. E. Klein (Cambridge, 1999); F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the*

Sosyalleşebilirlik sorunuyla ilgili üçüncü yaklaşım, bunun doğal olmadığı şeklindeki tezin kabul edilmesiyle ve hatta güçlenmesiyle başladı. En dikkat çeken çıkış Pierre Nicole'den geldi. Nicole, Hobbes'un "Epikürcü" bencil tutkular anlatısına Augustinist *amour propre*'yi ekledi. Bayle'dan sonra Nicole de *amore propre*'nin tatmininin topluma bağlı olduğunu gözlemlemişti: Doğal asosyallik insanların birbirine karşı avantaj sağlamak isterken geliştirdikleri beceriler sayesinde yerini sosyalliğe bırakıyordu. Bir kuşak sonra, modern toplumun varlığını ve gelişmesini sağlayan şeyin tam da erkek ve (tabii) kadınların kötülükleri (öz denetimden yoksun olmaları) olduğunu söyleyen Bernard Mandeville (1670-1733), bu yaklaşımın mümkün olduğunu dramatik biçimde gösterdi. Mandeville kanıt olarak da sonradan yerleştiği, hazzın riyakârlıkla el ele gittiği Londra şehrini gösteriyordu. Ancak 18. yüzyılın ilk yarısında sosyalleşme olgusunu felsefi açıdan en ayrıntılı biçimde ele alan isim David Hume oldu. Mandeville'in, analizinin ahlaki sonuçlarına gösterdiği kibirli ilgisizlikten rahatsız olan Hume, sosyalleşmeyi zaman içinde en iyi nasıl anlayabileceğimizi açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda sosyalliğin devamını sağlayacak ahlaki değerleri nereden alabileceğimizi gösterdi. Adaletin bir beceri olarak görülmesi çok önemliydi. Grotiusçu adalet anlatısını doğal insan sosyalliğinin bir ifadesi olarak görmek mümkün değildi.[39]

Dolayısıyla 1750'ye gelindiğinde sosyallikle ilgili tartışmalar çeşitli yönlerde evrildi. Ancak beş yıl içinde konuyla ilgili bütün yaklaşımlar yeni bir meydan okumayla karşı karşıya kal-

---

Passions and Affctions, with Illustrations of the Moral Sense (1728), ed. A. Garrett (Indianapolis, 2002).

39. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits* (1723), Cilt II (1728), ed. F. B. Kaye (Oxford, 1924, Indianapolis, 1998); David Hume, *Treatise of Human Nature* (1739-40), ed. P. H. Nidditch (Oxford, 1978).

dı: Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-78) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*'u (İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine) (1755). Rousseau'ya göre birçok kişinin "Epikürcülük" olarak gördüğü şekilde bir doğal toplum olduğunu varsaymayı gerektirecek bir şey yoktu: İnsan'ın doğal durumu yalnızlıktı; çoğalma ancak karşı cinslerin kısa süreli olarak bir araya gelmesiyle mümkün oluyordu. Ancak kıtlık nihayet kadın ve erkekleri iş birliği ve iş bölümüne zorlamış olmalıydı. Bu durum dilin kötüye kullanılarak birkaç kişinin birçok kişiyi mülkiye kurumunu ve onunla beraber eşitsizliği kabullenmeye ikna etmesine kadar sürdü. Eşitsizlik de *amour propre*'nin dizginlerini serbest bırakarak daha büyük bir eşitsizliğe ve nihayetinde despotizme yol açtı. Dolayısıyla, Epikürcü-Augustinist tutkulardan kaynaklanan sosyallik anlatısının sonucu hiç de "faydalı ve kabul edilebilir" bir hayat değil; giderek büyüyen bir ahlaki yozlaşma durumuydu.[40]

Geç Aydınlanma'nın ahlak felsefesini, Rousseau'nun *Eşitsizlik* tezine karşı uzun süreli bir tatmin edici bir cevap bulma çabası olarak görmek mümkündür. Rousseau'nun müdahalesinin gücünü ilk fark edenlerden biri *Theory of Moral Sentiments* (Ahlaki Duygular Kuramı) (1759) adlı eserinde eşitsizliğin "şartlarımızı düzeltme" arzusunu güçlendirdiğini savunan Adam Smith oldu. Ama Smith bile başarısından emin değildi. Yeniden gözden geçirerek yayımladığı eserinin son baskısında (1790) zenginliğe karşı beslenen hayranlığın aslında yozlaştırıcı olduğunu kabul etti. Sadece "Tarafsız İzleyici" olmayı başarabilen birkaç kişi bu tehlikeyi bertaraf edebilirdi. Immanuel Kant (1724-1804) bunu daha da ileri taşıdı. Ahlaki değerleri sosyallikle özdeşleştirmek

40. J.-J. Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, ed. V. Gourevitch (Cambridge, 1997).

yerine, ahlak ilkelerinin a priori formüle edilmesi ve aklın arzusu olarak görülmesi gerektiğini savundu: Ahlak değerleri "kategorik olarak zorunlu olan"ı tatmin eden değerlerdi - *aynı zamanda evrensel bir ahlak ilkesi olabilen bir ilkeye göre hareket et*. Ancak ahlak değerlerini sosyalleşebilirlikten ayırmak Kant'ın "sosyal olmayan sosyalleşebilirlik" dediği sorunu çözmüyordu. Tarih ancak ilahi bir amaç yüklendiği takdirde tutkularımızın çarpık malzemesiyle kategorik olarak zorunlu olanın önerdiği ahlak evreni arasında bir uzlaşma tasavvur edebiliriz.[41]

Toplum anlayışıyla ilgili farklı bir yaklaşım da Montesqieu (1689-1755) ve ondan etkilenen bazı önemli Aydınlanma tarihçileri tarafından dile getirildi. Montesqieu için birinci derecede önemli olan hükümet şekliydi: *Esprit des Lois*'in (Kanunların Ruhu) (1748) temelinde Fransa monarşisiyle yarı-cumhuriyetçi, melez İngiltere monarşisinin erdemlerinin sorgulanması vardı. Fakat Montesqieu hükümetle ilgili önemli soruların artık doğa yasasının kaynaklarıyla cevaplandırılamayacağını düşünüyordu. İhtiyaç duyulan şey, bir hükümetin ve onun yurttaşlarının gerek tarihini gerekse geleceğini anlamanın, bir ülkenin coğrafyası ve denize erişimi, mülkiyet düzenlemeleri gibi fiziksel koşullarıyla temel ahlak değerlerinin anlaşılmasından geçtiği kapsamlı bir tarihsel ve toplumsal vizyondu.[42]

Voltaire de başlığına rağmen "evrensel bir tarih"ten başka bir şey olmayan *Essai sur les moeurs*'ta (Ulusların Gelenekleri ve Ruhu Hakkında Makale) (1756) benzer bir noktayı gündeme

41. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759, altıncı baskı 1790), ed. D. D. Raphael ve A. L. Macfie (Oxford, 1976; pb Indianapolis, 1984); Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), çev. ve ed. Mary Gregor (Cambridge, 1998), "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose" (1784), *Political Writings*, ed. H. Reiss (Cambridge, 1991).

42. Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (1748), çev. ve ed. A. M. Cohler, B. C. Miller ve H. S. Stone (Cambridge, 1989).

getirecekti. Kitap aynı şekilde XIV. Louis ile İsveç Kralı XII. Charles'ın dönemleri hakkında bilgi veriyordu. David Hume'un *History of England*'ı (İngiltere Tarihi) (1754-61) ile William Robertson'ın (1721-93) *History of Scotland*'ı (İskoçya Tarihi) (1759) politik bir anlatının mülkiyet, sanat ve bilimlerdeki ilerleme gibi şablonlarla çerçevelenmesi gerektiği inancıyla kaleme alınmıştı. Hume bunlara İngiltere iç savaşının çıkmasında ve seyrinde çok önemli rol oynayan dinî "fanatizmin" siyasi etkileri üzerine güçlü bir analizle katkıda bulundu. Buna bir de I. Charles'ın yargılanıp idam edilmesini hakkıyla anlatmak adına farklı bakış açıları arasında gidip gelen bir tarihsel uzaklık bilincini ekledi.[43]

Tarihin toplumsal çerçevesine gösterilen ilginin bir uzantısı da belirgin bir "dönemsel" toplumsal değişim ya da "toplumsal ilerleme" teorisine dönüştü. Bu aşamaları kavramsallaştırmanın iki ana yönteminden biri kültürel, diğeri ekonomik yöntemdi: "Vahşi", "barbar" ve "uygar" veya "avcı", "çoban", "çiftçi" ve "tüccar". Fakat bunlar çoğu zaman bir arada oluyordu. Yani avcılar aynı zamanda vahşi, çobanlar aynı zamanda barbar olarak nitelenebiliyordu. Rousseau'ya cevap veren Adam Fergusol (1723-1816) 18. yüzyılın sonlarının "uygar", ticaret devletlerine karşı bir uyarı olarak bu erken toplumların savaşçı erdemlerinden söz etmişti. Adam Smith ise aksine, ticaret devletlerinin denizcilikteki gelişmelerle Avrupa'ya ve dünyanın büyük bir bölümüne egemen olma süreçlerini açıklayan dört aşama teorisi geliştirdi. Dönemsel tarih yöntemini daha verimli kullanmaya çalışan tarihçilerden ikisi de Göttingenli Alman evrensel tarihçileri J. G. Gatterer ile A. L. Schlözer idi.[44]

---

43. Voltaire, *Essai sur les moeurs*; David Hume, *The History of England* (1754-61), ed. W. B. Todd (Indianapolis, 1983). Aynı zamanda bkz. M. S. Phillips, *Society and Sentiment. Genres of Historical Writing in Britain 1740-1820* (Princeton, 2000).

44. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), ed. F. Oz-Salzberger (Cambridge, 1995). Smith için bkz. n46. Almanlar konusunda, P.

Bu tespitlerin de gösterdiği gibi, dönemsel tarih Asya ve Amerika'daki Avrupa imparatorluğunu ideolojik açıdan meşrulaştırma çabalarına fazlasıyla elverişli görünüyordu. Robertson'ın *History of America*'sı (Amerika Tarihi) gibi bazı örneklerde olduğu üzere gerçekten de bu amaca hizmet etti. Fakat Aydınlanma tarihçilerinin çıkış noktası meraktı: Avrupa neden dünyadaki diğer toplumlardan daha gelişmişti; özellikle de neden Amerika'nın yerli halklarından çok daha müreffehti? Bugün "büyük farklılaşma" adı verilen şey de Aydınlanma'nın ilgi alanına giriyordu. Dahası birçok Aydınlanma tarihçisi Avrupa'nın diğerlerine karşı takındığı saldırgan tavrı eleştiriyordu. En sert eleştirilerden birinin dile getirildiği yerlerden biri gerçekte büyük bir bölümü Diderot tarafından yazılan Abbé Raynal'ın *Histoire des deux Indes* (Doğu ve Batı Hint Adaları Tarihi) adlı kitabıydı (1770-80). Büyük Avrupa tekellerinin Doğu Antiller'de yarattığı hasara Adam Smith de dikkat çekmişti. Yine Herder ve Kant da Avrupalıların diğer kültür ve toplumlara verdiği zararı şiddetle eleştirmişlerdi. Aydınlanma döneminin en ayrıntılı imparatorluk çalışması Gibbon'ın Roma tarihiydi. Roma, hiçbir muhalifin kaçamayacağı bir kültürel tekel oluşturan evrensel bir monarşi olarak, Avrupa'nın barbarlık ve dinin geçici zaferi pahasına ıskalayamayacak kadar şanslı olduğu bir geçmişi temsil ediyordu. Böyle bir imparatorluğun Avrupa'yı bir daha asla tehdit etmeyeceğini söyleyecek kadar kendine aşırı güvenen Gibbon'ın imparatorluk fikrine karşı hissettiği düşmanlık aslında Aydınlanmacı tarih anlayışının tipik bir örneğiydi.[45]

Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism (Berkeley, 1975)*; M. Carhart, *The Science of Culture in Enlightenment Germany* (Cambridge, MA, 2007).

45. Bu konu için, S. Muthu, *Enlightenment Against Empire* (Princeton ve Oxford, 2003).

Aydınlanmacı geniş toplum incelemesinin son ve belki de en ayırt edici boyutu, ticaretin Avrupa'yı nasıl bu kadar zenginleştirdiği sorusuydu. Ekonomik analiz kuşkusuz yeni değildi: Antik Yunan ve Skolastik ahlak düşüncesinde de vardı. Ekonomi yazını ilk kez 17. yüzyılda Fransızca ("économie politiqué" -siyasal iktisat- terimi ilk kez bu dilde ortaya atıldı), İtalyanca, Almanca, Hollandaca ve en yaygın olarak da İngilizce çalışmalarla birlikte ayrı bir tür olarak ortaya çıktı. Yüzyılın sonlarında Nicholas Barbon, John Cary ve Henry Marten gibi İngiliz yazarlar kamuoyunun önünde Hollanda ve Fransa ticaretini geçmenin yollarını tartışıyorlar, İngiliz imalatçıların önemli denizaşırı şirketlerden yapılan ithalata karşı nereye kadar korunması gerektiğini konuşuyorlardı. Aynı sıralarda XIV. Louis monarşisinin Fransız eleştirmenleri de biraz daha kısık bir sesle, tarımı kollamak için Colbert'in imalatçıları kollayan politikalarından vazgeçilmesi gerekip gerekmediğini tartışıyorlardı.

Bu uyarıya rağmen 18. yüzyılın birinci yarısında siyasi iktisadı en çok şekillendiren Fransız iktisat literatürü oldu. En önemli metin de Jean-François Melon'ın (1675-1738) tarımla imalat arasında optimum iç "denge" analizini Fransa gibi bir tarım toplumunun rekabetçi uluslararası ticarette avantajlı konumda olması gerektiği teziyle birleştiren *Essai politique sur le commerce* (Ticaret Politikası Üzerine) (1734) adlı makalesiydi. Melon'ın *Essai*'i kısa zamanda Avrupa'nın her yerinde Hollanda ve İngiltere'nin ticari üstünlüğüne cevap vermeye çalışan tarım toplumları için iktisadi bir kılavuza, bir stratejiye dönüştü. Çağdaş İspanyol ve özellikle de İngiliz iktisat yazarlarının eserlerinin Fransızcaya çevrilmesini teşvik eden Vincent de Gournay'in (1712-59) faaliyetleri iktisat politikalarını yaygınlaştırmaya çalışan Fransız liderliğinin çabalarını daha da güçlendirdi. Bu çevirilerden bazıları İtalyanca, İspanyolca ve Almancaya yapılan çevirilere temel oluş-

turdu. Sürecin dikkat çeken örneklerinden biri John Carry'nin ilk kez 1695'te yayımlanan *Essay on the State of England* (İngiltere'nin Durumu Üzerine) adlı makalesinin Gournay'in çevresindekiler tarafından 1755'te Fransızcaya ve sonra da, 1757'de tekrar tekrar İtalyancaya çevrilmesiydi.[46]

Bahsedilen Fransız iktisatçılar silsilesinin sonunda François Quesnay (1694-1774) vardı. Bu iktisatçılar tarıma ağırlık verilmesini savunuyor ve bu tezlerini analitik yorumlarla destekliyorlardı. Ayrıca tahıl ticaretinin topyekûn liberalleşmesi gerektiğini söylüyorlardı. Fizyokratların aleni sekter tutumları, tarihçilerin onları dikkate alınacak tek Fransız iktisatçılar olarak görmesine yol açıyordu. Bu bir hatadır. Zira onların katkısı XIV. Louis'i eleştirenlerin başlattığı aralıksız tartışma geleneğini geliştirip radikalleştirmekten ibaretti.

Fransa dışında, İtalya, İspanya ve Almanya'da önemli siyasi iktisat okulları ortaya çıktı. İtalyanların en özgün ismi Milanlı iktisatçı Pietro Verri'ydi. En mücadelecilerse başını siyasi iktisadın gelişmesinin feodal toprak sahiplerinin kemikleşmiş gücünün insafına kaldığını söyleyen Antonio Gehovesi'nin çektiği Napolililerdedi. Kökleri 17. yüzyıldaki Kameralizm'e dayanan Alman siyasi iktisat anlayışı en farklı olanıydı. Bu anlayış 18. yüzyılın sonlarında *Staatswissenschaften*'in yani "Devlet Bilimleri"nin en önemli bileşeni hâline geldi.

Ama Fransızların tarıma yaptığı vurguya en köklü alternatif David Hume ve Adam Smith gibi İskoçlardan geldi. Melon'dan yola çıkan Hume, tarım ve ticaret ekonomileri arasında analitik bir farklılık bulunduğu tezini reddediyordu: Bütün ekonomiler ticarete bağlıydı. Çünkü imalatçıların tarımla uğra-

46. Sophus Reinert, *Translating Empire. Emulation and the Origins of Political Economy* (Cambridge, MA, 2011)

şanları üretimlerini artırmaya teşvik edebilmesi ve imalatçıların denizaşırı ülkelerden ithal edilen malları taklit edip bunların alternatiflerini üretmesi ticarete bağlıydı. Yoksul ülkeler zengin ticari partnerlerine hiçbir zaman yetişemeseler bile refahları yine de ticaretten geçiyordu. *Smith'in Wealth of Nations*'ı (Uluslaın Zenginliği) (1776) işte bu tezleri dile getiriyor ve ayrıntılandırıyordu. Ayrıca bu tezler, Hume'un uluslar arasındaki "ticari kıskançlık" veya ekonomik rekabet adını verdiği şeyin yol açtığı sorunlara özellikle dikkat çekiyordu. Avrupa'nın gerçek, tarihsel gelişimine karşı "servetin doğal gelişimi" dediği şeyden yola çıkan Smith, Avrupa'nın diğer bölgeleri nasıl geride bıraktığını açıklıyor, ama tüccarların dar kafalı bencillikleriyle hükümetlerin kolay kanma eğiliminin bu zenginliği tehlikeye attığını söylüyordu.[47]

Hume ve Smith bu endişeye rağmen ticaretin toplumun her düzeyi için yararlı olduğu konusunda kararlıydılar. Ticaret toplumundaki eşitsizlikler gelişmenin önceki aşamalarındakine göre daha fazla olsa da, böyle bir toplumdaki yoksullar öncekilerden daha iyi durumdaydılar. Smith'in bile kabul ettiği gibi, Rousseau eşitsizliğin yozlaştırdığı konusundaki tespitinde haklı olabilirdi. Fakat insanın genel durumundaki iyileşmenin bunu telafi ettiği de inkâr edilemezdi. Aydınlanma düşünürlerinin büyük çoğunluğu gibi Hume ve Smith de sınırsız gelişmeye, yani yoklukların tamamen ortadan kalkacağına inanmıyordu. Ticaret toplumunun her düzeydeki insanların "durumunu düzeltiyor"

47. David Hume, *Political Discourses* (1752), yeniden basım, *Essays Moral, Political, and Literary* (1777), ed. E. F. Miller (Indianapolis, 1985); Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), ed. R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd (Oxford, 1976; pb Indianapolis, 1982); Istvan Hont, *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation State in Historical Perspective* (Cambridge, MA 2005).

olması yeterliydi. Aydınlanma'nın insan toplumunun ve onun gelişiminin anlaşılmasına yaptığı en büyük katkı din eleştirisi değil, işte buydu.

KAMUSAL ALANDA AYDINLANMA

"Kamusal alan" kavramı son yirmi beş yılda Aydınlanma'nın toplumsal ve kurumsal çerçevesiyle ilgili araştırmalara yeni bir yön verdi. Daha önce de gördüğümüz gibi, Jürgen Habermas'ın bu terimin ilk kez ortaya attığı *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı kitabı tarihçilere esin kaynağı oldu. Tarihçiler böylece Aydınlanma'nın toplumsal tarihine dair araştırmalarda meydana gelen bazı son gelişmeleri anlamak ve bir düzene sokmak için "kamusal alan" kavramını kullanmaya başladılar.[48] Tarihçiler belli bir döneme başarılı bir şekilde uygulanan her tarihsel kavramda olduğu gibi bu kavrama da hızla sarıldılar ve bir kamusal alanın 18. yüzyıldan çok önceleri de var olduğunu ileri sürdüler. Fakat Habermas'ın kavramı belli bir tarihsel döneme özgüydü. Ona göre 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hükümdarlık saraylarından ve hükümetlerden şu veya bu ölçüde bağımsız kurumlar gelişmişti. Şehirli üst ve orta sınıflar bu kurumlarda buluşuyor ve otoritelerin gözetleyen bakışlarından uzak bir şekilde fikir alışverişinde bulunabiliyorlardı. Bu kurumlar ilk başlarda (sadece) "edebi" kamusal alanı destekliyorlardı. Ancak yüzyılın sonlarından itibaren bu kamusal alan aynı zamanda giderek "politik" bir nitelik kazanmaya başladı. Habermas tespitini ağırlıkla kahvehaneler gibi kurumların erken gelişimine dair örneklerin

48. Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*. Değerlendirmeler, Anthony La Vopa, "Conceiving a Public: Ideas and Society in Eighteenth-century Europe", *Journal of Modern History*, 64 (1992), 79-116; Jacob, n 15.

yoğun olduğu İngiliz örneğine dayandırıyordu. İddiaya göre İngiliz kamusal alanının 18. yüzyıl sürecinde aynı zamanda politize olduğunu gözden kaçırmıştı. Fakat kavramın kıta Avrupa'sında da kabul görmesini kolaylaştıran aslında tam da bu gözden kaçırma olabilirdi. Zira kıta Avrupa'sında kamusal alanın yüzyılın büyük bir bölümünde politik olmaktan çok "edebi" olduğunu düşündüren nedenler vardı.

Tarihçilerin aydınlanmacı kamusal alanla özdeşleştirdiği kurumların başında kahvehane, mason locası ve edebiyat salonları geliyordu. 17. yüzyılın ortalarında Britanya ve kuzey Avrupa'ya giren kahvehaneler kısa zamanda popüler oldu.[49] Kahvehaneleri Aydınlanma'ya bağlayan şey, başlıca sembolü Joseph Addison'ın *The Spectator*'ı (1711-12) olan bir edebî türle yani haftalık dergiyle özdeşleştirilmeleriydi. Addison'ın bu girişiminin politik biri amacı da vardı: Dikkatleri kiliseden ve o tarihte Tory'lerin hâkim olduğu devletten başka tarafa çekmek. Ama dehası sayesinde son modadan kır hayallerine, zenginlerin gündelik konularından yeni kamusal finans yöntemlerinin getirdiği yatırım fırsatlarına kadar kahvehane patronlarının sohbet konularını taklit edip onlar hakkında bilgi veren bir dergi yarattı.

Toplumun küçük bir kesimine seslenmesine (ve genelde kadınları dışarıda tutmasına) rağmen Hür Masonluk Avrupa'da kahvehanelerin ulaştığı her yere ulaştı: Yüzyılın sonuna gelindiğinde binlerce loca vardı.[50] Kahvehanelerden daha iyi fırsatlar sunan Hür Masonluk özellikle de Katolik güney Avrupa'da kendisine kuşkuyla bakan saray ve hükümetten bağımsız bir gönül-

---

49. Brian Cowan, *The Social Life of Coffee. The Emergence of the British Coffee House* (New Haven, 2005).

50. Pierre-Yves Beaurepaire, *L'Europe des franc-maçons (XVIIIe–XXIe siècles)* (Paris,2002); Margaret Jacob, *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-century Europe* (Oxford, 1991).

lü cemiyet hevesinin bir yansımasıydı. Ancak Hür Masonluğun Aydınlanma'ya olan katkısı o kadar belirgin değildi. Mason ritüellerinin gizliliği kamusal alan fikriyle pek örtüşmediği gibi, öğretileri de Aydınlanma'nın düşünsel öncelikleriyle uyuşur görünmüyordu. Birçok edebiyat adamının mason olmasına karşılık, Voltaire, Mandeville ve Hume gibi onlara açıktan kuşkuyla bakanlar da vardı.

Paris'in *salonları* çok daha az kişiye açıktı. Buna rağmen tarihçilerin beklentilerine kamusal alanla özdeşleştirilen diğer kurumlardan daha fazla cevap veriyorlardı. Dena Goodman, Darnton'ın kadının rolünü küçümseyen sözlerine karşı verdiği ateşli bir cevapta salonların, kadın sahiplerine yani *salonnières*'e sohbet ve yazışmalar üzerinden aydınlar cumhuriyetinin gündemini belirleme fırsatı verdiğini söylüyordu. Antoine Lilti, Goodman'in bu ilginç yaklaşımına, *salonların* edebiyatçıları kibar entelektüel eğlencelerin malzemesi konumuna düşüren bir *mondanitè* (sosyete eğlencesi) idealiyle özdeşleşen *ancien règime* toplumunun kurumları olduğunu söyleyerek cevap vermişti. 17. yüzyıldaki edebî öncüllerinden farklı olarak, 18. yüzyılın sonlarının *salonları* adeta Aydınlanma davasını çarpıtmak için şişiriliyormuş gibi görünüyordu.[51]

Aydınlanma'nın kamusal alandaki varlığının çok daha somut göstergelerinden biri Avrupa üniversiteleriydi. İskoçya, Birleşik Hollanda Cumhuriyeti, (hem Katolik hem Protestan) Almanya, İtalya ve İberya Yarımadası'nda yöneticiler, avukatlar ve hekimlere yüksek eğitim vermek üzere eski üniversiteler reformdan geçti ve yenileri kuruldu. Yeni yetişenlerin çoğu devlet hizmetine girecekti.

---

51. Dena Goodman, *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment* (Ithaca ve Londra, 1994); Antoine Lilti, *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle* (Paris, 2005; İngilizce çevirisi, Oxford and New York, 2015).

Beklenti bunların üniversitenin finansmanına destek olmalarıydı. Ancak yeni yetişenlerin aldığı eğitim, onları entelektüel merak aşılayan, toplumsal ve ekonomik gelişme gibi konulara ilgi duymaya yönelten bir modern doğal hukuk eğitimiydi. Prusya lideri II. Friedrich gibi daha aydın hükümdarların takdir ettiği gibi, devlet yöneticilerinin sadece üniversite eğitimi alması değil, aynı zamanda dergiler, broşürler ve profesörlerin uzun makalelerinden haberdar olabilmek için sürekli "kamusal alan"da olması da gerekiyordu.[52]

Aydınlanma'ya ve kamusal alana başarılı bir şekilde uyum sağlayan diğer bir geleneksel kurum bilim dernekleriydi. Bunların çoğu, özellikle de başkentlerdekiler hükümdarlar tarafından kurulmuştu: 17. yüzyılda Paris'te kurulan bazı akademiler gibi, Berlin'deki Kraliyet Bilim ve Edebiyat Akademisi (1700, 1744'te tekrar kuruldu) ile Turin'deki Kraliyet Bilimler Akademisi de kraliyet kuruluşlarıydı. Bunlar kraliyetteki efendileri izin verdiği ölçüde entelektüel faaliyette bulunabiliyordu: II. Friedrich'in Berlin'inde hareket alanları genişken, III. Vittorio Amedeo'nun Turin'inde nispeten daha kısıtlıydı. Bölgesel akademilerde otorite tahtla yerli elitler arasında paylaşılıyordu. Bununla beraber bir miktar inisiyatif serbestisi de vardı. Berlin Akademisi gibi Fransız akademileri de ödüllü makale yarışmaları düzenliyordu: Bunların en ünlüsü Rousseau'yla olan bağlantıları nedeniyle Dijon Akademisi'ydi. İspanya'da Real Sociedad Bascongada de los Amigos del Pais daha çok Basklı yurtseverlerin bölgesel ekonomik gelişme çabalarına hizmet eden bir araç niteliğindeydi. Dublin Cemiyeti (1731), Edinburgh Seçkinler Cemiyeti (1754) ve taşra İngiltere'sindeki birçok Edebiyat ve Felsefe Derneği gibi gönüllü

52. Alman üniversiteleri için: Ian Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* (Cambridge, 2001); İspanya'daki katkıları için: Spain: Gabriel Paquette, *Enlightenment, Governance, and Reform in Spain and its Empire 1759-1808* (Basingstoke, 2008).

cemiyetler büyük bir hareket serbestisine sahipti. Bunlar eğitimli insanların doğrudan veya dolaylı şekilde bağlantılı yan dernekler üzerinden bilim adamlarıyla yan yana gelerek yeni ekonomik ve sosyal ilkeler üzerinde tartışmalarına, ortaya çıkan yeni fikirleri tarım ve imalata uygulamaya zemin oluşturuyordu.[53]

Ancak Darnton'ın iddia ettiği gibi Aydınlanma'nın bir kamuoyu yaratma ve onu bir araya getirme yeteneği her şeyden öte 18. yüzyıl Avrupa'sının matbaacılarından kaynaklanıyordu. Matbaacılık endüstrisindeki hızlı gelişim teknolojik yeniliklerden çok, girişimci yayıncıların pazar oluşturma ve onu değerlendirme yeteneklerinin bir sonucuydu. İngiltere'de 1710'dan itibaren telif haklarının daha iyi korunması ve yasaların daha sıkı bir şekilde uygulanması ve elde edilen bazı ticari imtiyazlar matbaacıların konumunu güçlendirmişti. Buna rağmen -Almanya'daki veya Birleşik Krallık içindeki İrlanda gibi- küçük devletlerde "korsan" baskı talebini karşılamaya hazır girişimciler de vardı. Londra ve Paris'teki önemli metropoliten yayıncılar bu durumdan doğal olarak şikayetçiydi. Ancak onlar da rakipleriyle el altından anlaşıyor ve potansiyel talebi yönlendiriyorlardı. En başarılı yayıncılık girişimlerinden biri, *Société Typographique de Neuchatel*'in Fransa ve Neuchatel'de yayımladığı *Encyclopédie*, diğeri de William Strahan ve Thomas Cadell'in Londra-İskoç ortaklığının yayımladığı Hume, Robertson ve Gibbon tarihleriyle Adam Smith'in eserleriydi.[54]

---

53. Bu konudaki literatürden bazıları, Daniel Roche, *Le siècle des lumières en province. Académies et académiciens provinciaux 1680-1789*, 2 cilt (Paris, 1978); Vincenzo Ferrone, "The Accademia Reale delle Scienze: cultural sociability and men of letters in Turin of the Enlightenment under Vittorio Amadeo III", *Journal of Modern History*, 70 (1998), 519-560; Jesús Astigarraga, *Los Illustrados Vascos. Ideas, instituciones y reformas económicas en España* (Barselona, 2003); Joel Mokyr, *The Enlightened Economy. An Economic History of Britain 1700-1850* (New Haven ve Londra, 2012).

54. Robert Darnton, "The *Encyclopédie* Wars of Pre-revolutionary France",

Yayın endüstrisinin giderek büyüyen boyutları ve kapsamı sadece daha fazla kitap anlamına gelmiyordu. Bu sayede endüstri otoritelerin kitap ticaretini ve içeriği sansürleme girişimlerini de daha kolay aşıyordu. Ancak bu konuda bir tek İngiltere'de otoriteler pes etti ve Lisans Yasası 1695'te rafa kaldırıldı. Buna karşılık Fransa'da iki sansür otoritesi vardı: Kitap Ticareti Direktörlüğü ve Paris Yüksek Mahkemesi. Ancak bunlar birbiriyle uyumlu çalışabildiği gibi ters de düşebiliyorlardı. 1750 ile 1763 yılları arasında Kitap Ticareti Direktörlüğü yapan Malesherbes'in 1751'de *Encyclopédie*'yi yayınlatmaya başlamakta gösterdiği başarı, Yüksek Mahkeme'nin 1757'de çıkardığı yasaklama kararına kadar sürdü - Ansiklopedi ancak 1760'larda tekrar yayımlanabildi. Roma'daki Yasak Kitaplar İndeksi bile Papa XIV. Benedict döneminde yeni bir yaklaşım benimseyerek, inananların sapkın kitaplara ulaşmasını engellemek yerine okuyacakları kitaplar konusunda yönlendirmeyi tercih etti.[55]

Kuşkusuz yayıncılar okuyucuların zevklerine cevap veriyordu - ama aynı zamanda yönlendiriyordu. Burada en önemli etken yükselen okuryazarlık oranlarıydı: Fransa'da okuryazarlık yüzde yirmi beşlerden yüzde ellilere gelmişti. İngiltere'de yüzde 60'ın üzerine çıkmıştı. Ancak 18. yüzyıl okuryazarlarının niteliği de önemliydi. Bu çerçevede kadın okuyucular çok önemliydi: Romanların asıl pazarı onlardı, ama David Hume'un da fark ettiği gibi tarihe de ilgi gösteriyorlardı. Siyaset ve ekonomi gibi alanlarda kadın yazarların elinden çıkan popüler kitaplar fikirlerin akademik veya teknik konulara ilgi duyanlardan daha geniş bir

---

American Historical Review, 78 (1973),1331-1352; Richard B. Sher, *The Enlightenment and the Book. Scottish Authors and Their Publishers in Eighteenth-century Britain, Ireland and America* (Chicago, 2006).

55. Edoardo Tortarolo, *The Invention of the Liberty of the Press in the Eighteenth Century* (Heidelberg ve Londra, 2015).

okuyucuya ulaşmasını sağlıyordu. 18. yüzyıl yayıncılarının yarattığı diğer bir kolaylık karşılık verebilme fırsatıydı. Paris'te, Emma Spary'nin de gösterdiği gibi, yeme ve içme (yine kahve tabii) araştırmacıların yanı sıra tüketicilerin de dâhil olduğu canlı bilimsel ve gastronomik tartışmalara konu oluyordu. Tam olarak tehlikede olan aydınlanmacı uzmanın rolüydü.[56]

Aydınlanma'nın işine yarayan en önemli gelişmelerden biri yayıncıların yazarlar için yaptıklarıydı. Yazarların adları kapakta giderek daha fazla yer almaya başlamıştı. Maddi imkânların bol olduğu veya kâr ihtimalinin yüksek olduğu yerlerde iç kapak boydan boya yazarın gravürüyle kaplanıyordu. Yayıncıların format değiştirme arzusu okuyucunun yazara ulaşmasını kolaylaştırıyordu: Ciddi bir felsefi veya tarihsel eser ilk baskıda yola quarto boyla koyulup, sonraki baskılarda daha az maliyetle octavo boyuta çıkabiliyor ve daha fazla basılabiliyordu. Hepsinden önemlisi de, yayıncılar başarılı yazarları ödüllendirmeye, onları tanıtmaya ve maddi koşullarını düzeltmeye hazırlardı. En başarılı yazarlardan ikisi İskoç tarihçiler Hume ve Robertson'dı. Ayrıca Adam Smith de *Ulusların Zenginliği* için iyi para almıştı. Yine hayli üretken bir yazar olan Voltaire ile görünüşe göre meteliksiz biri olan Rousseau da iyi paralar kazanmışlardı.

Edebiyatçılar bu sayede bir miktar bağımsızlığa kavuşabilmişti. Tabii *History*'nin yazarı David Hume'un kavuştuğu maddi bağımsızlığa kavuşanların sayısı o kadar da çok değildi. Çoğu yazarlığın yanında profesyonel bir işle, profesörlük veya devlet memurluğu gibi bir meslekle uğraşıyordu. Fakat bağımsızlık 18. yüzyılın yazarları için daha özel bir anlam taşıyordu: Belli bir

56. James van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge, 2001), böl. 3; E. C. Spary, *Eating the Enlightenment. Food and the Sciences in Paris, 1670-1760* (Chicago ve Londra, 2012).

hâmiye bağımlı olmaktan kurtulmak. Hayatı boyunca Devonshire ailesine bağımlı olan Hobbes'un durumu artık aşağılayıcı geliyordu. Bir yazar aynı zamanda hocalık yaparak hayatını kazanabilirdi. Örneğin Adam Smith genç Buccleuch Dükü'ne hocalık yapıyordu. Sözleşmesinde iyi bir ücret ve emekli maaşı da vardı. Smith sonunda ikincisini seçmiş, yani evine dönerek *Ulusların Zenginliği*'ni yazmaya odaklanmıştı.

Bağımsızlık Aydınlanmacı yazara çok daha önemli bir şey kazandırdı: Otorite. Bir kitap yayımlıyor, bir akademide veya Edinburgh Seçkinler Cemiyeti gibi gönüllü bir dernekte konuşma yapıyorlarsa, bunu entelektüel duruşlarına dayanarak yapıyorlardı. Voltarie'in Calas davasına müdahalesinin ardında bu vardı. Yine Hume'un 1751'de Edinburgh'ta yaşamaya karar vermesinden sonra, sıkılgan kişiliğine rağmen şehrin edebî ve entelektüel yaşamının liderliğini yapması bu gücünden kaynaklanıyordu. Yazarların bu yeni otoritesinin sınırları vardı: Doğrudan siyasi olmaktan çok entelektüel ve ahlaki bir sınırdı bu. Hume Londra'da makalelerinden ve *Tarih*'inden yola çıkarak "ılımlılık üzerine" siyaset dersleri verirken, eserlerinin en az diğer siyaset yazarlarınınkiler kadar partizan bulunduğunu görünce şaşırmıştı. Ancak Aydınlanma'nın asıl ağır basan karakteristiği politikaya dolaylı yaklaşmasıydı.

Erkek yazarların yanında sayıları çok az da olsa kadın yazarlar da vardı - fakat Aydınlanma dönemindeki kadın okuyucu sayısıyla karşılaştırıldığında, kadın yazar sayısı beklendiği kadar çok sayılmazdı. 1990'lardan itibaren Aydınlanma araştırmalarının en önemli konularından biri kadın araştırmaları oldu: Barbara Taylor'ın yönettiği araştırmayla başlayıp Saray Knott'ın editörlüğünü yaptığı hacimli eserle doruk noktasına çıkan araştırmalar, konu hakkında birçok yeni boyutlar açtı ve sorunu daha önce sınırlı kaldığı *salonların* çok ötelerine ta-

şıdı.[57] Kadın yazarlar piyasanın geniş bir edebî yelpazede ama özellikle de romanda ve onun hemen ardından tarih, edebiyat eleştirisi ve popüler iktisat gibi alanlarda kadınlara açık olduğu İngiltere'de önemli başarılar elde ettiler. Bu noktada iki grup öne çıkmaktadır: Başını Shakespeare eleştirmeni Elizabeth Montague'nün çektiği "Bluestockings" (Aydın Kadınlar) ve Catherine Macaulay ile Mary Wollstonecraft gibi radikaller. Fransa, İspanya ve İtalya'da da Aydınlanma'ya katkıda bulunan kadınlar vardı. Fakat Aydınlanma'nın kadın yazar ve düşünürler üzerindeki etkisinin kadın okuyucu üzerindeki etkisi kadar büyük olduğunu söylemek güçtür. Aydınlanma çok büyük ölçüde bir *erkek* yazar hareketiydi.

Habermas'ın kamusal alanın siyasallaşmadan önce edebî bir alan olduğu şeklindeki tespiti belki Aydınlanma'nın apolitik kaldığını düşündürtebilir. Avrupa'nın önemli monarklarına danışmanlık yapan filozoflardan da pekâlâ görüldüğü üzere bu kesinlikle doğru değildir. Voltaire II. Friedrich tarafından Potsdam'a davet edilirken; Diderot II. Katerina tarafından St. Petersburg'ta ağırlanmıştı. Fakat Aydınlanmacı düşünürlerin 16. ve 17. yüzyıldaki öncüllerinden farklı olarak, kendilerini prenslerin danışmanları (düşünür ve yazarlar hakkındaki geleneksel hümanist bakış açısı) olmaktan çok kamuoyu eğitmenleri olarak gördüklerini söylemek çok kolay değildir. Modern politikaya yön veren şeyin artık giderek güçten çok "fikir" olduğu düşünülüyordu. Yine, siyasi iktisat bir ticaret toplumunda ekonomik sonuçları belirleyen şeyin "devlet aklı" değil bireylerin öncelikleri olduğunu göstermişti. Dolayısıyla hükümetlerin mümkün ve arzu edilebilir olanın sınırlarını anlayabilmesi için kamuoyu tarafından

57. Sarah Knott ve Barbara Taylor, ed., *Women, Gender and Enlightenment* (Basingstoke, 2005).

sınırlandırılması gerekiyordu. Buna karşılık yazarlar da o fikri bilgilendirmek için yeni entelektüel otoritelerini kullanacaktı. Kant, *Aydınlanma Nedir?* adlı eserinde böyle bir Aydınlanma tasvir etmişti. Avrupa'nın öteki ucundaki Antonio Genovesi ve Gaetano Filangieri gibi isimler de benzer bir Aydınlanma resmi çiziyordu.[58] Aydınlanmacı yazarlar hükümeti dolaylı yoldan sınırlayan bir unsur olarak kamuoyuna işaret ederken kendilerini Platon'un filozof kralları olarak sunmuyorlardı; kafalarında modern bir demokrasi de yoktu. Aydınlanmayı daha çok kamusal yaşamda felsefecilerle siyasi iktisatçıların öncü rol oynadığı bir şey olarak tanımlıyorlardı.

Felsefecilerin kamusal alandaki rolüyle ilgili bu bakış açısından çıkan sonuç Aydınlanma'dan Devrim'e, özellikle de 1789'da Fransa'da patlak veren devrime giden doğrudan bir yol olmadığıdır. Aydınlanmacı yazar ve okuyucular, kuşkusuz ki Fransa'daki *ancien régime*'i sarsan tartışmalara katkıda bulundular. Fakat Darnton ve diğerlerinin de belirttiği gibi, XVI. Louis'nin sarayındaki iddia edilen yozlaşmayı tasvir eden libellerle pornografik romanlar da aynı şeyi yaptılar.[59] Condorcet'ten Pagano'ya kadar birçok yazar devrimci olmayı seçti ve bunun sonuçlarına katlandı. Devrim'den önce aktif olarak tartışılan konular sonradan gelenleri de meşgul etmeye devam etti, ki bunların en başında da kamu maliyesi geliyordu. Devrimcilerin seçeneklerini formüle eden Abbé Sieyés'in siyasi düşünceleri Montesquieu, Rousseau ve diğer birçok isimden etkilenmişti.[60] Fakat devrim-

58. Alman dünyasında kamuoyunun önemi için bkz.: U. Goldenbaum ve diğerleri, *Appell an das Publikum: Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklarung 1687-1796* (Berlin, 2004). Filangieri için, V. Ferrone , *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri* (Roma ve Bari, 2003).

59. R. Darnton, *Forbidden Best-sellers.*

60. E.-J. Sieyès , "What is the Third Estate?" (1789) , *Political Writings*, ed. M.

ci politika Aydınlanmacı politikanın antiteziydi; Aydınlanma dolaylı iken o doğrudandı; fikirleri şekillendirip inisiyatifi ele geçirmek için ikna değil güç yöntemini kullanıyordu. Hatta devrimin Aydınlanmacı politikadan alınan bir intikam olduğu bile söylenebilir. 1789'da ve onu izleyen yirmi beş yılda olanlar hem düşünce hayatını hem de politikanın doğasını değiştirdi. Sonuç olarak Aydınlanma 18. yüzyıla mâl edilip o tarihle sınırlandırılmış olarak geride kaldı. Tartışmalı da olsa 19. yüzyıla ve sonraki yüzyıllara zengin bir miras bıraktı. Fakat tarihsel bir kadın, erkek ve fikir hareketi olarak Avrupa Aydınlanması artık sona erdi.

Sonenscher (Indianapolis, 2003); M. Sonenscher, *Before the Deluge. Public Debt, Inequality and the Intellectual Origins of the French Revolution* (Princeton ve Oxford, 2007).

KONU HAKKINDA TAVSİYE EDİLEN ESERLER

Darnton, Robert . *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, MA, 1982).

Edelstein, Dan . *The Enlightenment. A Genealogy* (Chicago, 2010).

Ferrone, Vincenzo. *The Enlightenment: History of an Idea* (Princeton, N.J. ve Oxford,2015).

Goldie, M. ve R. Wokler , ed. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* (Cambridge, 2006).

Hont, I. *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation State in Historical Perspective* (Cambridge, MA, 2005).

Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford , 2001) (üç cilt).

Knott, Sarah ve Barbara Taylor, ed. *Women, Gender and Enlightenment* (Basingstoke, 2005).

Lifschitz, Avi . *Language and Enlightenment. The Berlin Debates of the Eighteenth Century* (Oxford , 2012).

McMahon, Darrin M. *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford ve New York, 2001).

Munck, Thomas . *The Enlightenment. A Comparative Social History 1721-1794* (Londra, 2000).

Outram, Dorinda . *The Enlightenment*, Üçüncü baskı (Cambridge , 2013).

Pagden, Anthony. *The Enlightenment and Why It Still Matters* (Oxford , 2013).

Robertson, John . *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760* (Cambridge , 2005).

Robertson, John. *The Enlightenment: A Very Short Introduction* (Oxford, 2015).

Schmidt, James , ed. *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley ve Londra, 1996).

Sebastiani, Silvia . *The Scottish Enlightenment: Race, Gender and the Limits of Progress* (Basingstoke ve New York, 2013).

Spary, E.C. *Eating the Enlightenment: Food and the Sciences in Paris, 1670-1760* (Chicago, II., ve Londra, 2012).

Van Horn Melton, James. *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge, 2001).

KONU DİZİNİ

ahlak felsefesi 295, 296
Ahlaki Duygular Kuramı (Smith) 298
aristokrasi 79
Aristotelesçi 15, 18, 20, 50, 52, 66, 71, 74, 75, 99, 117, 123, 124, 138, 141, 142, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154
Astroloji 120, 134, 146
astronomi, bkz. bilim 21, 113, 121, 122, 135, 142, 145, 154
Aufklärung 267, 268, 269, 270, 274
Aydınlanma 7, 17, 67, 249, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 298, 299, 301, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315
Aydınlanma Nedir? (Kant) 268, 271, 314

Babington Komplosu (1586) 233
Bağlılık Yemini 89
bakır 184, 260
baladlar 215, 235
Barut Komplosu (1605) 89
bedensel diriliş 48
bilim 10, 15, 32, 50, 52, 53, 73, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 131, 134, 143, 147, 154, 156, 157, 201, 258, 276, 308, 309
Bilimsel Devrim 6, 115, 117, 118, 120, 121, 122, 125, 131, 157, 258
Bilimsel Devrimlerin Yapısı (Kuhn) 117
bireycilik 95
Bizans (Doğu Roma) 172
Bluestockings 313
Bourbon 245
bölgesel farklılıklar 248
Büyük (Batı) Bölünme (1378-1417) 53, 146, 165, 192, 204, 208, 241, 255, 301

Christendom 119
civitas (vatandaşlar derneği) 70, 75, 76, 77, 78, 295
Cizvitler 88
Commentariolus (Copernicus) 137

Çeviri 29, 32, 42, 107

Dafne (Schütz) 247
David (Donatello) 10, 111, 133, 169, 210, 214, 280, 288, 292, 297, 300, 303, 304, 310, 311
Davut (Michelangelo) 170, 176, 199
De avaritia (Bracciolini) 45
De civilitate morum puerilium (Erasmus) 46
De Iure Belli ac Pacis (Grotius) 76, 105
demokrasi 79, 118, 281, 314
deneysel yöntemler 131
De nobilitate (Bracciolini) 45
De republica

(Arnisaeus) 71
De re uxoria (Barbaro) 44
De revolutionibus orbium coelestium (Copernicus) 52
De subventione pauperum (Vives) 46
Dictionnaire, historique et critique (Bayle) 268, 282
Dil 294
din 19, 21, 25, 27, 38, 42, 47, 48, 68, 105, 157, 185, 201, 228, 231, 243, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 287, 289, 290, 305
din eleştirisi 279, 305
din ve 19, 47, 283
diplomasi 4
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (Rousseau) 298
doğa felsefesi 121
doğa felsefesi, bkz. bilim 121
Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri (Principia) (Newton) 155
doğal din 283
doğal hukuk ve doğal haklar 100

edebiyat salonları 306
egemenlik 48, 68, 69, 75, 76, 86, 91, 104, 271
egemenlik ve 68
eğitim 9, 25, 26, 27, 33, 38, 39, 40, 43, 52, 64, 65, 135, 137, 139, 167, 215, 216, 238, 245, 257, 261, 268, 307, 308
Eğitim 40
Eğlence 245
ekonomi 310
elitler 44, 73, 177, 308
Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers (d'Alembert ve 268, 273, 309, 310
Epikürcülük 51, 96, 292, 293, 294, 298
erdemler 91
Esprit des Lois (Montesquieu) 299
Essai politique sur le commerce (Kavun) 302
Essai sur les moeurs (Voltaire) 287, 288, 299, 300
Etik (Spinoza) 50
evlilik 33, 44, 45, 46, 253
evrensel 75, 85, 103, 104, 123, 146, 180, 215, 259, 285, 287, 299, 300, 301

felsefe 15, 19, 20, 21, 22, 47, 50, 52, 53, 56, 81, 123, 268, 269, 282, 293, 296
Figaro'nun Düğünü (Mozart) 250
Frankfurt Okulu 278
Fransızca 68, 291, 302
Fransız Devrimi 269, 272, 276
Fronde İsyanı (1648) 247

Gloria tibi Trinitas (Taverner) 229

gramer ve retorik 21
gravür 168, 184, 192, 208, 260
Greenwich Hastanesi (daha sonra Londra Kraliyet Deniz Koleji, Wren) 204, 205

Habsburg 241
Hermetik 15
heykel 163, 171, 175, 187, 193, 197
hiyerarşi 223, 292
Hristiyanlık 17, 102, 284
Huguenotlar 68
hukukçular 87
hukuk (şeriat) 26, 28, 35, 53, 61, 81, 84, 85, 87, 99, 100, 103, 105, 107, 308
Hükümet Üzerine İki İnceleme (Locke) 90
hümanist 13, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 73, 80, 85, 95, 97, 98, 102, 103, 171, 313
Hümanizm 5, 15, 16, 17, 20, 22, 24, 25, 27, 38, 40, 46, 67, 167

İki Yeni Bilim (Due Nuove Scienze) (Galileo) serflik 122
ikonografi 63
ilahi yaratılış 37
imparatorluk 57, 101, 102, 103, 108, 143, 237, 301
İngilizce 24, 144, 219, 250, 270, 271, 273, 302, 307
İngiliz Dans Ustası (Playford) 221
ipek 165

Judith ve Holofernes (Caravaggio) 195
Kabalistik 51
kadın düşmanlığı 38
kadınlar 38, 39, 40, 119, 129, 167, 222, 253, 254, 313
kahvehaneler 305, 306
kamusal alan 278, 290, 305, 307, 308
kamu yararı 69
karma anayasa 79, 92
Kartezyen 153, 268
Kastilya 27, 180
keşif 30, 136
kilise 31, 42, 49, 75, 172, 176, 180, 186, 190, 206, 215, 216, 219, 221, 222, 225, 227, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 245, 247, 251, 253, 284
kilise gücü 75
kötülük sorunu 282
Kutsal Roma 43, 102

laik 48
les lumières 269, 270, 272, 274
Les Six Livres de la République (Bodin) 68, 69
Leviathan (Hobbes) 76, 107, 108, 124, 295
liberalizm 95
liberal sanatlar (trivium ve quadrivium) 21
L'Orfeo (Monteverdi) 244

Mahşerin Dört Atlısı (Dürer) 183, 184
Maniyerizm 185, 186, 191

mantık 21
Masonluk 306
Masumların Katli (Yaşlı Bruegel) 193
matematik 21, 122, 124, 127, 137, 138, 172
mimari 41, 161, 164, 182, 199, 206
modernite 272, 278, 279
monarşi 70, 78, 79, 80, 81, 83, 92, 93, 103, 191, 269, 301
mutlakiyetçilik 78, 86, 88
müzik 21, 118, 174, 199, 208, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 249, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261
müzik eğitimi 257

Nantes Fermanı (1598) 286

okullar, 137n4 27, 48
oligarşi 79
opera 240, 243, 245, 247, 248, 250, 252, 253
oratoryo 252
Otuz Yıl Savaşları (1618) 240
Oxford Reformcuları 26

pedagoji 24
philosophes 274, 275, 276
Politik 77, 78, 80, 84, 85, 284
Politika (Aristoteles) 50, 73, 79
Politika (Aristoteles) 50, 73, 79
popüler eğlence 220
Portre 197, 208
Prens (Machiavelli) 236, 238

radikal düşünürler 228
Reformasyon 24, 25, 26, 67, 113, 147, 185, 216, 228, 229, 230, 240
reformcular 48
rekabet 109, 239, 293, 295, 304
retorik 21, 30, 33, 53, 64, 225
Rinaldo (Handel) 248
Roma hukuku 18, 85, 87, 91, 107
Roman 158, 290
Rönesans dönemi (1350-1600) 16, 174
Rönesans dönemi (1350-1650) 16, 174
ruhun ölümsüzlüğü 52, 283

sanat 1, 2, 3, 19, 20, 28, 45, 55, 56, 118, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 173, 174, 175, 177, 184, 186, 192, 193, 197, 199, 200, 202, 208, 209, 213, 214, 215, 220, 221, 226, 236, 237, 243, 257, 261, 273, 300
Sezar'ın Zaferleri (Mantegna) 172
Sihirli Flüt (Mozart) 259
Simya 127, 128
siyaset teorisi 27

siyasi düşünce 44, 61, 64, 68, 83, 92
skolastisizm 18, 20
sosyalizm 278
Söylevler (Machiavelli) 43, 92, 93, 108
Stoacı 26, 109, 142, 295
Stoacılık 51, 143, 292, 293
studia humanitatis 21, 22, 32, 35, 37, 50

şiir 21, 33, 245, 246
şövalyelik 202

tarih yazımı 27
teknoloji 215
The Commonwealth of Oceana (Harrington) 93
tıp 35, 113
Ticaret 130, 302, 304
tiranlık 70, 93
Tordesillas (1494) 103
tören, gösteri ve ritüel 226, 236, 239
Traité sur la tolerance (Voltaire) 287

uluslararası ilişkiler 4
Ulusların Zenginliği (Smith) 304, 311, 312
Utrecht (1713) 217
Uzun Boyunlu Madonna (Parmigianino) 185
üniversite 9, 18, 20, 21, 25, 50, 125, 147, 308
üniversiteler 26, 27, 307
Ütopya (Daha Fazla) 26, 81, 82

Venüs'ün Doğuşu (Botticelli) 173
Villa Rotonda (Vicenza, Palladio) 190
Viyana (1725) 205, 206, 247

yargı 101
yasalar 24, 75
Yeni Astronomi (Kepler) 143, 144

zenginlik 237

ADLAR VE YER ADLARI DİZİNİ

Aberdeen 275
Addison, Joseph (1672-1719) 306
Adem ve Havva 54, 168
Adorno, Theodor (1903-1969) 42, 271, 278
Afrika 57, 120
Agricola, Rudolf (1443-1485 civarı) 25
Alberti, Leon Battista (1404-1472) 55, 171
Allen, Robert C. 74, 75
Allen, William (1532-1594) 74, 75
Almain, Jacques (c.1480-1515) 82, 83, 89
Almanya 20, 24, 25, 177, 182, 187, 203, 206, 216, 240, 268, 270, 271, 280, 296, 303, 307, 309
Amerika Birleşik Devletleri 9, 20
Amerika(lar) 9, 20, 67, 101, 120, 185, 190, 206, 231, 270, 275, 296, 301
Amsterdam 24, 235, 251
Anne, Büyük Britanya Kraliçesi (1665-1714) 10, 132, 255
Antiller 301
Antwerp 196, 244
Aquinas, Thomas, Aziz (1225-1274) 82, 96
Arabistan 287, 289
Arezzo 41, 172
Aristoteles (MÖ) 18, 28, 31, 50, 71, 73, 74, 78, 79, 131, 132, 133, 148, 149, 151, 152, 257, 294
Arnisaeus, Henning (1570-1636) 71, 72, 76
Artusi, Giovanni Maria (c.1540-1613) 244
Ascham, Roger (1515-1568) 26
Asya 56, 67, 178, 301
Atina 41
Aurelius, Marcus (MS) 103
Avercamp, Hendrick (c.1585-1634) 200
Avusturya 203, 205, 274

Bach, Carl Philipp Emanuel (1714-1788) 231, 241, 252, 257, 259
Bach, Johann Sebastian (1685-1750) 231, 241, 252, 257, 259
Bacon, Francis (1561-1626) 57, 109, 131, 267
Banqueting House (Londra) 246
Barbaro, Ermolao (1453/-1492) 31, 34, 44, 45
Barbaro, Francesco (1390-1454) 31, 34, 44, 45
Barbeyrac, Jean (1674-1744) 296
Barbon, Nicholas (c.1640-c.1698) 302
Baron, Hans 20, 22, 23, 25, 58, 90, 289
Barrera-Osorio, Antonio 129, 130
Barruel, Augustin, Abbé (1741-1820) 270
Batı Hint Adaları 301
Bavyera 203
Bayle, Pierre (1647-1706) 282, 284, 285, 286, 297
Beaumarchais, Pierre (1732-1799) 250

Becker, Balthasar (1634-1698) 282
Beethoven, Ludwig van (1779-1827) 260, 261, 263
Belçika 24, 25, 164
Bellarmine, Robert (1542-1621) 88
Bellini, Gentile (c.1429-1507) 173, 174, 187
Bellini, Giovanni (c.1430-1516) 173, 174, 187
Bellini, Jacopo (1400-1470 civarı) 173, 174, 187
Bennett, Edward (1577-c.1651) 154
Berlin Duvarı 277
Berlin, Isaiah 59, 183, 271, 277, 289, 308, 314, 316
Bernini, Gian Lorenzo (1598-1680) 197, 198, 199
Biber, Heinrich (1644-1704) 257
Biblioteca Corviniana 27
Binchois, Gilles (1400-1460) 229
Birleşik Krallık 309
Bizans 172
Bizans (Doğu Roma) imparatorluğu 172
Boccaccio, Giovanni (1313-1375) 29, 30
Bodin, Jean (1530-1596) 27, 68, 69, 70, 71, 75, 95
Bohemya 27
Bologna 247
Bosch, Hieronymus (c.1450-1516) 181, 182, 217
Botero, Giovanni (c.1544-1617) 72
Botticelli, Sandro (1445-1510) 173
Boucher, François (1703-1770) 207
Boulanger, NicholasAntoine (1722-1759) 289
Boulle, AndréCharles (1642-1732) 203
Boyle, Robert (1627-1691) 124, 125, 127
Bracciolini, Poggio (1380-1459) 45
Brahe, Tycho (1546-1601) 125, 141, 142, 158
Bramante, Donato (1444-1514) 176
Brancacci Şapeli (Floransa) 168, 170
Brezilya 201
Brueghel, Pieter, the Elder (c.1525-1569) 192, 193, 217
Bruges 178, 181
Brunelleschi, Filippo (1377-1446) 54, 168, 170, 171
Bruni, Leonardo (c.1370-1444)- 553n1 22, 41, 42, 50, 59, 91, 92
Bruno, Giordano (1548-1600) 52
Budé, Guillaume (1467-1540) 26
Buffon (GeorgesLouis Leclerc) (1707-1788) 291
Burckhardt, Jacob (1818-1897) 35
Buridan, John (c.1300-c.1358) 79n48 151
Burke, Edmund (1729-1797) 218, 280

Burke, Peter, 430Burma 218, 280
Buxtehude, Dieterich (c.1637-1707) 231, 251
Byrd, William (1540-1623) 218, 219, 233, 234, 235

Caccini, Giulio Romolo (1551-1618) 244
Cadell, Thomas (1742-1802) 309
Calas, Jean (1698-1762) 287, 312
Camões, Louis Vaz de (1524-1580) 57
Campanella, Tommaso (1568-1639) 57, 103
Campion, Edmund (1540-1581) 233
Canaletto (Giovanni Antonio Canal) (1697-1768) 208
Cappel, Louis (1585-1658) 283
Caravaggio (Michelangelo Merisi da Caravaggio) (1571-1610) 194, 195, 196, 202
Carmichael, Gershom (1672-1729) 296
Carpaccio, Vittore (1465-1525 civarı) 174
Carracci, Annibale (1560-1609) 194
Cary, John (1649-1719) 302
Cassirer, Ernst 32, 58, 270
Castiglione, Baldassare (1478-1529) 177
Cavendish, John (c. 1346-1381) 57
Cavendish, Margaret, Newcastle upon Tyne Düşesi (1623-1673) 57
Cecilia, Aziz (MS 2. yüzyıl) 254
Celtis, Conrad (1459-1508) 26
Cenevre 273
Cenova 247
Cereta, Laura (1469-1499) 39
Cesti, Antonio (1623-1669) 247
Chardin, JeanBaptiste, ressam (1699-1779) 207
Charles, İngiltere, İskoçya ve İrlanda Kralı (1630-1685) 19, 24, 37, 59, 83, 88, 90, 93, 102, 103, 203, 206, 239, 241, 246, 256, 259, 300
Charles Kilisesi (Viyana) 206
Charpentier, MarcAntoine (1643-1704) 232, 240
Chippendale, Thomas (1718-1779) 203
Christina, İsveç Kraliçesi (1626-1689) 53, 146, 201
Cicero, Marcus Tullius (MÖ) 5, 18, 28, 29, 30, 97
Colbert, JeanBaptiste, 14. Louis'nin ekonomi, maliye ve denizcilik bakanı (1619-1683) 302
Colbert, JeanBaptiste, Marquis de Torcy (1665-1746) 14. Louis'nin son dışişleri bakanı 302

Colet, John (1467-1519) 26
Colleoni, Bartolomeo (1395-1475) 171
Condorcet, Nicolas de (1743-1794) 314
Cook, James (1728-1779) 158, 209
Copernicus, Nicholas (1473-1543) 52, 116, 117, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 153
Corvinus, Matthias, Macaristan Kralı (1443-1490) 27
Couperin, François (1668-1733) 232, 255, 256
Couperin, Margueritte Antoinette (1705-1778) 232, 255, 256
Cowell, John (1554-1611) 87
Cranach, Lucas (c.1472-1553) 191

Çin 103, 203, 287

da Gama, Vasco (c.1460s-1524) 57
Dante (Durante degli Alighieri) (c.1265-1321) 135
da Palestrina, Giovanni Pierluigi (1525-1594) 230
Darnton, Robert 275, 276, 278, 307, 309, 314, 316
David, Georgius (1647-1713) 10, 111, 133, 169, 210, 214, 280, 288, 292, 297, 300, 303, 304, 310, 311
da Vinci, Leonardo (1452-1519) 175
Davis, Natalie Zemon 288
Descartes, René (1596-1650)- 80n51 149, 152, 153, 154, 156, 267, 268, 292
d'Este, Isabella (1474-1539) 55
Diderot, Denis (1713-1784) 268, 273, 301, 313
Dijon 308
Dijon Akademisi 308
Donatello (Donato di Niccolò di Betto Bardi) (c.1386-1466) 54, 168, 169, 170, 176
Dordrecht 124, 152
Drake, Francis (1540-1596) 148
Dresden 247
Dufay, Guillaume (1397-1474) 229
Dunn, John 63
Dunstable, John (1390-1453) 229
Dürer, Albrecht (1471-1528) 182, 183, 184, 202
Dyck, Anthony van (1599-1641) 201, 202, 208

Edelstein, Dan 268, 290, 316
Edinburgh 4, 308, 312
El Greco (Doménikos Theotokópoulos) (1541-1614) 191
Elyot, Thomas (1490-1546) 26
Erasmus, Desiderius (1466-1536) 24, 25, 33, 34, 43, 46, 49
Erlach, Johann Fischer von (1656-1723) 205,

206
Eustace, Aziz (MS 2. yüzyıl) 172
Eyck, Jacob van (c.1589-1657) 178, 179, 180, 181, 182, 217, 218

Ferguson, Adam (1723-1816) 300
Ferrara 171, 253
Ficino, Marsilio (1433-1499) 48, 51
Filangieri, Gaetano (1752-1788) 314
Filmer, Robert (1588-1653) 89, 90, 101
Flanders 178
Florence 41, 158
Fludd, Robert (1574-1637) 258
Fonte, Moderata (1555-1592) 40
Fontenelle, Bernard de (1657-1757) 113, 267
Ford, Ann (1737-1824) 161, 255
Forqueray, Antoine (1671-1745) 255
Forqueray, JeanBaptiste (1699-1782) 255
Foscarini, Ludovico (1409-1480) 39
Foucault, Michel 271, 272
Francesca, Piero della (c.1415-1492) 172
Frankfurt 278
Franklin, Benjamin (1706-1790) 69
Fransa 18, 24, 26, 68, 69, 86, 88, 92, 105, 164, 190, 199, 204, 206, 207, 216, 217, 224, 237, 239, 248, 259, 269, 272, 274, 280, 299, 302, 303, 309, 310, 313, 314
Frari Kilisesi (Venedik) 187

Gainsborough, Thomas (1727-1788) 255
Galilei, Galileo (1564-1642) 52, 53, 144, 148
Gallen (İsviçre) 30
Garin, Eugenio 20, 22, 23, 31, 58, 59
Gatterer, Johann Christoph (1727-1799) 300
Gay, John (1685-1732) 221, 275, 276, 279
Gay, Peter 221, 275, 276, 279
Genovesi, Antonio (1712-1769) 314
Gentile, Marco 173, 174
Gentili, Alberico (1552-1608) 87, 107, 108
Gesualdo, Carlo (1566-1613) 253, 258
Giaches de Wert, Jacques (1535-1596) 253
Giambologna (Jean Boulogne) (1529-1608) 191
Giannone, Pietro (1676-1748) 281, 285
Gibbon, Edward (1737-1794) 289, 290, 301, 309
Giese, Tiedemann, Chelmo piskoposu (1480-1550) 140
Giotto di Bondone (1266/-1337) 165, 166
Girit 191
Giustiniani, Leonardo (1388-1446) 47

Gluck, Christoph Willibald (1714-1787) 249
Goldstein, Bernard 118, 138, 139, 144
Gonzaga, Kardinal Francesco (1444-1483) 172
Gonzaga, Luigi, Mantua Markisi (1568-1591) 172
Gonzaga, Marie Louise, Polonya Kraliçesi (1611-1667) 172
Goodman, Dena 58, 307
Gossaert, Jan (c.1478-1532) 182
Gournay, Marie de (1565-1645) 40, 302, 303
Gournay, Vincent de (1712-1759) 40, 302, 303
Grafton, Anthony 33, 58
Granada 190
Greenwich Hastanesi (daha sonra Londra Kraliyet Deniz Koleji) 204, 205
Grotius, Hugo (1583-1645) 76, 98, 100, 105, 106, 108, 283, 295
Grünewald, Matthias (c.1470-1528) 182
Guevara, Antonio de (c.1481-1545) 103
Güney Amerika 120

Habermas, Jürgen 277, 278, 305, 313
Halle 296
Halley, Edmond (1656-1742) 141
Hals, Frans (1580-1666) 200
Hamann, Johann Georg (1730-1788) 271
Hamburg 241, 247, 248, 251, 281
Handel, George Frederick (1685-1759) 248, 252, 260
Hankins, James 24, 58, 111
Harkness, Deborah 121
Harrington, James (1611-1677) 93
Haydn, Joseph (1732-1809) 241, 250, 257, 259
Hazard, Paul 272, 273
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) 270
Heidelberg 310
Herder, Johann Gottfried (1744-1803) 271, 289, 301
Hırvatistan 24, 27
Hindistan, Endonezya 103, 287
Hispaniola 130
Hobbes, Thomas (1588-1679) 76, 77, 95, 100, 107, 108, 112, 124, 295, 296, 297, 312
Hogarth, William (1697-1764) 2, 208, 209
Holbein, Hans (c.1497-1543) 191, 192, 208
Hollanda 24, 25, 49, 84, 93, 144, 167, 177, 178, 192, 193, 199, 200, 201, 206, 207, 217, 281, 302, 307
Hollanda Cumhuriyeti 199, 281, 307
Hollanda Cumhuriyeti

(Hollanda'nın Yedi Birleşik Vilayeti olarak da bilinir) 199, 281, 307
Horkheimer, Max 271, 278
Hume, David (1711-1776) 287, 288, 292, 297, 300, 303, 304, 307, 309, 310, 311, 312
Hutcheson, Francis (1694-1746) 296

I. Joseph, Kutsal Roma İmparatoru ve Habsburg Monarşisinin hükümdarı (1678-1711) 205
I. Leopold, Kutsal Roma İmparatoru (1640-1705) 205, 247
Isaac, Heinrich (1450-1517) 125, 131, 132, 143, 154, 229
Isaiah Berlin 271
Israel, Jonathan 278, 279, 280, 281, 285, 287, 316

imparatorluk 57, 101, 102, 103, 108, 143, 237, 301
İngiltere 18, 24, 26, 40, 46, 48, 83, 85, 87, 89, 93, 101, 121, 164, 190, 191, 205, 206, 208, 211, 215, 216, 217, 229, 232, 233, 237, 238, 239, 241, 247, 252, 271, 275, 282, 299, 300, 302, 303, 308, 309, 310, 313
İran 201
İrlanda 309
İskoçya 83, 87, 275, 300, 307
İspanya 49, 75, 102, 103, 104, 130, 180, 187, 190, 191, 197, 199, 206, 216, 241, 275, 303, 308, 313
İsveç 201, 300
İsviçre 30
İtalya 16, 18, 19, 22, 23, 24, 29, 35, 38, 44, 45, 48, 52, 90, 139, 165, 166, 167, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 181, 182, 184, 190, 191, 192, 193, 194, 206, 216, 218, 243, 246, 247, 253, 256, 273, 274, 280, 281, 303, 307, 313

Jacob, Margaret 35, 200, 217, 229, 278, 281, 305, 306
Jardine, Lisa 33, 58
Jones, Inigo (1573-1652) 204, 205, 246
Juan, Jorge (1713-1773) 24, 33, 40, 86
Jung, Carl 126

Kant, Immanuel (1729-1786) 268, 269, 270, 298, 299, 301, 314
Kastilya 27, 180
Kelley, Donald, Kepler, Johannes (1571-1630) 24, 28, 34, 58
King, Margaret L. 13, 24, 58, 83, 164
King's College Şapeli (Cambridge) 164
Kircher, Athanasius (1602-1680) 258
Knott, Sarah 312, 313, 316

Koerbagh, Adriaen (1632-1669) 282
Koerbagh, Johannes (1634-1672) 282
Koselleck, Reinhart 271
Koyré, Alexandre 115
Köln, Columbus, Christopher (1451-1506) 164
Krakow (Krakow) 135, 191
Kraliyet Bilimler Akademisi (Académie Royale des Sciences, Paris) 267, 308
Kraliyet Bilimler Akademisi (Torino) 267, 308
Kraliyet Sanat Akademisi (Londra) 208
Kristeller, Paul Oskar 20, 21, 22, 23, 24, 32, 34, 35, 58, 59
Kudüs 234
Kuhn, Thomas 117, 118
Kutsal Roma 43, 102
Kuzey Amerika 275
Lanson, Gustave 272
Lassus, Orlando (1532-1594) 232
Lawes, William (1602-1645) 229, 259
Le Clerc, Jean (1657-1736) 283
Leipzig 231, 241
Leyden, Lucas van (1494-1533) 184
Lilti, Antoine 307
Limbourg kardeşler (Herman, Paul ve Johan) (fl. 1385-1416) 166
Linnaeus, Carl (1707-1778) 153Linschoten, Jan Huyghen van (1563-1611) 291
Lipsius, Justus (1547-1606) 26, 73
Locke, John (1632-1704)- 139n26 90, 93, 94, 95, 100, 101, 105, 106, 108, 111, 254, 267, 268, 269, 280, 286, 294, 296
Lombardiya 41
Long, Pamela 124, 125
Lorenzetti, Ambrogio (c.1290-1348) 166
Lorrain, Claude (c.1600-1682) 199
Louis, XIV, Fransa Kralı (1638-1715) 204, 239, 240, 251, 255, 286, 300, 302, 303, 314
Louvain 26, 75
Lowth, Robert (1710-1787) 289
Lucretius (M.Ö. yak.) 95, 142
Lully, JeanBaptiste (1632-1687) 240, 245, 249, 251, 256
Luther, Martin (1483-1546) 49, 75, 97, 147, 191
Lübeck 181, 251
Lüksemburg 25, 224

Macaristan 27
Macaulay, Catherine (1731-1791) 313
Machaut, Guillaume de (c.1300-1377) 224, 225, 228
Machiavelli, Niccolò (1469-1527) 43, 72, 81, 92, 93, 95, 108
MacIntyre, Alasdair

271, 272
Madrid 86, 180, 190, 196
Mandeville, Bernard (1670-1733) 297, 307
Manetti, Giannozzo (1396-1459) 36
Mansart, François (1598-1666) 204
Mantegna, Andrea (c.1431-1506) 172, 173
Mantua 55
Manutius, Aldus (1449-1515) 31
Marais, Marin (1656-1728) 256
Margaret, Parma Düşesi (1522-1586) 24, 40, 57, 58, 143, 159, 278, 281, 306
Mariana, Juan de (1536-1624) 86
Marinella, Lucrezia (1571-1653) 40
Marsh, Christopher 215, 263
Marten, Henry (fl. 17. yüzyıl sonu) 302
Martinelli, Caterina (1590-1608) 253, 254
Martini, Simone (c.1284-1344) 166
Mary, Burgonya Düşesi (1457-1482) 531n37 232, 233, 234, 299, 313
Mary, İskoç Kraliçesi (1542-1587) 232, 233, 234, 299, 313
Masaccio (Tommaso di Ser Giovanni di Simone) (1401-1428) 54, 168, 176
Mazarin, Jules, Kardinal (1602-1661) Louis XIV'ün önde gelen bakanı 247
Medici ailesi 52, 171, 181, 187
Medici, Cosimo de (1389-1464) 42, 51, 52, 56, 93, 171, 175, 181, 187
Medici, Lorenzo de (1449-1492) 42, 51, 52, 56, 93, 171, 175, 181, 187
Medina del Campo, 92Mehmed II, Osmanlı sultanı (1432-1481) 180
Meissen 203
Melanchthon, Philip (1497-1560) 75, 76, 97, 111
Melon, JeanFrançois (1675-1738) 302, 303
Memling, Hans (c.1430-1494) 181
Mendelssohn, Moses (1729-1786) 268, 269
Mersenne, Marin (1588-1648) 139n28 258
Metastasio, Pietro (1698-1782) 248
Metsu, Gabriel (1629-1667) 200
Meyer, Lodewijk (1629-1681) 282
Mısır 165
Michaelis, Johann David (1717-1791) 288, 289
Michelangelo (Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni) (1475-1564) 54, 175, 176, 177, 186, 187, 188, 191, 195, 210
Middleton, Conyers (1683-1750) 283, 284

Milan 90, 171, 247, 273
Milano 22, 24, 25, 42, 164, 275, 281
Montaigne, Michel de (1533-1592) 293
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de (1689-1755)
Monteverdi, Claudio (1567-1643) 299, 314
More, Thomas (1478-1535) 24, 26, 40, 57, 81, 82
Mornet, Daniel 272, 273, 276
Mozart, Wolfgang Amadeus (1756-1791) 248, 250, 256, 259, 261

Napoli 172
Nauert, Charles 19, 24, 56, 59
Nettesheim, Cornelius Agrippa von (1486-1535) 40
Newman, William 126
Newton, Isaac (1642-1727) 116, 117, 121, 125, 126, 131, 132, 133, 143, 154, 155, 156, 267, 268
New York (eyalet) 31, 34, 36, 58, 59, 144, 159, 161, 210, 222, 263, 264, 276, 307, 316, 317
New York (şehir) 31, 34, 36, 58, 59, 144, 159, 161, 210, 222, 263, 264, 276, 307, 316, 317
Nicole, Pierre (1625-1695) 113, 146, 293, 297
Nikon (Nikita Minin) Moskova Patriği (1605-1681) 226
Nogarola, Isotta (1418-1466) 38, 39

Obrecht, Jacob (1457-1505) 229
Ockeghem, Johannes (1410-1497)
Oestreich, Gerhard 229
Oresme, Nicole (c.1325-1382) 146
Ostade, Adriaen van (1610-1685) 200
Öklid 55

Pagano, Francesco Mario (1748-1799) 265, 289, 314
Pagden, Anthony 104, 111, 279, 316
Palazzo Te (Mantua) 186
Palladio, Andrea (1508-1580) 189, 190, 204, 205
Panofsky, Erwin 173, 210
Papa 42, 51, 83, 85, 88, 89, 104, 140, 147, 148, 176, 226, 233, 246, 310
Paracelsus (Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim) (1493-1541) 127, 128
Paris, 139n24 23, 69, 76, 122, 190, 204, 220, 221, 223, 228, 249, 251, 252, 263, 267, 272, 273, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 317

Parker, David 59
Parker, Geoffrey 59
Parmigianino (Girolamo Francesco Maria Mazzola) (1503-1540) 185
Pascal, Blaise (1623-1662) 293
Paston, Edward (1641-1714) 234
Patinir, Joachim (1480-1524 civarı) 181
Patrizi, Francesco (1529-1597) 52
Pepys, Samuel (1633-1703) 241, 256
Petrarch (Francesco Petrarca) (1304-1374) 32
Petrucci, Ottaviano (1466-1539) 139n29 260
Philadelphia 2, 41, 59
Pico, Giovanni, Mirandola Kontu (1463-1494) 36, 37, 47, 51, 139
Pisa 20
Pisanello (Antonio di Puccio Pisano) (c.1395-1455) 171, 172
Platon (MÖ) 28, 50, 51, 267, 314
Playford, John (1623-1686/) 220
Pocock, John 63, 276, 277, 291
Poggio, Giovanni Franceso 45
Polonya 27, 190, 237, 256
Polybius 79
Pomponazzi, Pietro (1452-1525) 52
Pope, Alexander (1688-1744) 154
Portekiz 57, 103, 104
Porter, Roy 275
Portuondo, Maria 129, 130, 136
Post, Frans (1612-1680) 161, 201, 216
Potsdam 313
Poussin, Nicolas (1594-1665) 199
Prado Müzesi (Madrid) 180
Praetorius, Michael (1571-1621) 258
Prag 143, 191, 201
Prez, Josquin des (1450-1521) 229
Principe, Lawrence 126, 127
Prusya 241, 269, 274, 308
Puebla 231
Pufendorf, Samuel von (1632-1694) 100, 294, 295, 296
Purcell, Henry (1659-1695) 229, 247

Quesnay, François (1694-1774) 303

Rabb, Theodore K. 10
Rabil, Jr. Albert 13, 23, 24, 58, 59
Rameau, JeanPhilippe (1683-1764) 248, 259
Rankin, Alisha 129
Raphael (Raffaello Sanzio da Urbino) (1483-1520) 168, 175, 176, 177, 186, 210, 299
Raynal, Guillaume Thomas, Abbé (1713-1796) 301
Reims 224, 225, 228
Reuchlin, Johann

(1455-1522) 26
Rimini 171
Rinuccini, Alamanno (1426) 42
Robertson, William (1721-1793) 225, 300, 301, 309, 311, 316
Robespierre, Maximilien François Marie Isidore de (1758-1794) 278
Roche, Daniel 273, 309
Roma 17, 18, 23, 24, 25, 26, 29, 35, 40, 42, 43, 45, 48, 51, 54, 56, 70, 73, 79, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 97, 102, 103, 107, 134, 146, 148, 168, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 188, 189, 190, 194, 195, 197, 198, 199, 202, 206, 219, 226, 243, 246, 289, 301, 310, 314
Romano, Giulio (c.1499-1546)
Romanov hanedanı 95, 186
Romulus (Roma'nın mitolojik kurucusu) 92
Roper, Margaret, Thomas More'un kızı (1505-1544) 40, 279
Rorty, Richard 271, 272
Rosenberg, Hans 210
Rosen, Edward, 79n38 132, 144
Rotterdam 282
Rouen 74, 164
Rousseau, JeanJacques (1712-1778) 298, 300, 304, 308, 311, 314
Rubens, Peter Paul (1577-1640) 194, 196, 202, 207, 208
Rusya 274
Ruysdael, Jacob van (c.1629-1682) 200
Ruysdael, Salomon van (1602-1670 civarı) 200

Sabbadini, Remigio (1850-1934) 19, 59
Saksonya 240, 256
Salamanca 75, 103
Salutati, Coluccio (c.1331-1406) 91, 92
Sansovino, Jacopo (1486-1570) 189
Santa Maria della Vittoria (Roma) 198
Santa Maria Novella (Floransa) 171
Santo Domingo, şehri 130
Scaliger, Joseph (1540-1609) 26
Scarlatti, Alessandro (1660-1725) 248
Schaffer, Simon 124
Schlözer, August Ludwig 300
Schola Cantorum Basiliensis (Basle) 137n2 214
Schönberg, Nicholas, Kardinal (1472-1537) 140
Schönbrunn Sarayı (Viyana) 205
Schubert, Franz (1797-1828) 221
Schurman, Anna Maria van (1607-1678) 40
Schütz, Heinrich (1585-1672) 231, 240, 241, 247, 256
Scott, Jonathan 3, 4, 11

Seneca, Lucius Annaeus (yak. MÖ-MS) 18, 142
Senfl, Ludwig (1486-1543) 237
Seville 197
Shaftesbury, 3. Kont (Anthony Ashley Cooper) (1671-1713) 296
Shakespeare, William (1564-1616) 135, 213, 313
Shapin, Steven 124
Shirley, Robert (c.1581-1628) 201
Sicilya 20
Siena 165, 166, 170
Signorelli, Luca (1445-1523 civarı) 186
Simon, Richard (1638-1712) 124, 166, 283, 288, 294
Sistine Şapeli (Roma) 54, 176, 186
Skinner, Quentin 63, 72, 91, 111, 304
Smith, Adam (1727-1790) 11, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 309, 311, 312
Smith, John, New England Amirali (c.1580-1631) 11, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 309, 311, 312
Spary, Emma 311, 317
Spinoza, Benedict (Baruch) (1632-1677) 265, 280, 281, 282, 284, 285
Steen, Jan (c.1626-1679) 200
Stockholm 201
St. Petersburg 313
Strahan, William (1715-1785) 309
Striggio, Alessandro, the Younger (c.1573-1630) 225, 242
Strozzi, Barbara (1619-1677) 254
Sturm, Johannes (1507-1589) 26, 257
Suárez, Francisco (1548-1617) 86
Sweelinck, Jan Pieterszoon (1562-1621) 235, 251

Tacitus, Publius Cornelius 73
Tallis, Thomas (1505-1585 civarı) 232, 233
Tasso, Torquato (1544-1595) 243
Taverner, John (c.1490-1545) 229
Taylor, Barbara 312, 313, 316
Telemann, Georg Philipp (1681-1767) 241, 247, 252, 256, 260
Thomasius, Christian (1655-1728) 296
Tiepolo, Giovanni Baptista (1696-1770) 206
Tindal, Matthew (1657-1733) 282, 284
Tintoretto (Jacopo Comin) (1518-1594) 187, 188
Titian (Tiziano Vecelli) (c.1488/-1576) 187, 202, 210
Tocqueville, Alexis de (1805-1859) 270
Toledo 191
Toledo, Francisco de (1515-1582) 191

Tordesillas, Portekiz-İspanyol anlaşması (1494) 103
Torino 281
Traversari, Ambrogio (1386-1439) 49
Tunder, Franz (1614-1667) 251
Tye, Christopher (1505-1572) 229
Tyson, Edward (1651-1708) 291

Urbino 171, 172
Utrecht 217

Ümit Burnu 57

Valla, Lorenzo (1406-1457) 35, 48, 49
Valleriani, Matteo 124
Van Eyck, Hubert (c.1385-1426) 178, 180
Van Eyck, Jan (c.1390-1441) 178, 180
Vanhal, Johann Baptiste (1739-1813) 257
Vasari, Giorgio (1511-1574) 168, 185, 210
Vatikan 175, 176
Vatikan Kütüphanesi 175
Velázquez, Diego (1599-1660) 194, 196, 197, 202
Venedik 23, 24, 25, 31, 38, 42, 47, 71, 83, 93, 165, 170, 172, 173, 174, 178, 182, 187, 188, 189, 190, 205, 206, 208, 219, 222, 225, 242, 243, 247, 248, 254, 256, 260
Venturi, Franco 273, 274, 275, 281
Vergerio, Pier Paolo (1370-1444/) 32, 35
Vermeer, Jan (1632-1675) 200
Verocchio, Andrea (c.1435-1488) 170, 171
Verona 29, 30, 39
Veronese, Paolo (1528-1588) 187, 188
Verri, Pietro (1728-1797) 303
Versailles 204, 205, 239
Vesalius, Andreas (1514-1564) 54
Vespucci, Amerigo (1454-1512) 56, 57
Vicentino, Nicola (1511-1575) 258
Vicenza 190
Vico, Giambattista (1668-1744) 271, 285
Victoria, Tomas Luis de (1548-1611) 230
Villa La Rotonda (Vicenza) 189
Virgil (Publius Vergilius Maro) (MÖ) 18
Virginia 206
Visconti, Filippo Maria, Milano Dükü (1392-1447) 90
Visconti, Gian Galeazzo, Milano Dükü (1351-1402) 90
Vitoria, Francisco de (c.1483-1546) 104, 105, 109
Vitruvius (Marcus Vitruvius Pollio) (MÖ) 189
Vitry, Philippe de (1291-1361) 228
Vivaldi, Antonio (1678-1741) 254
Vives, Juan Luis (1493-1540) 24, 33, 34, 40, 46, 49

Voigt, Georg (1827-1891) 59
Voltaire (FrançoisMarie Arouet) (1694-1778) 287, 288, 299, 300, 307, 311, 313
Vries, Adrian de (c.1556-1626) 191
Vries, Jan de 191

Wade, Ira 281
Warburton, William (1698-1779) 285
Watteau, JeanAntoine (1684-1721) 207
Weckmann, Matthias (1616-1674) 251
Westman, Robert 139
Weyden, Rogier van der (1400-1464) 178, 180, 181
Wheeler, John (ö. 1618) 9, 11
Whyte, Robert (c.1538-1574) 232
Wittgenstein, Ludwig 64
Witt, Johan de (1625-1672) 41, 59
Wollstonecraft, Mary (1759-1797) 313
Wren, Christopher (1632-1723) 204, 205

Zarlino, Gioseffo (1517-1590) 258
Zieglerin, Anna (c.1550-1575) 128
Zilsel, Edgar 125
Zwingli, Huldrych (1484-1531) 235

VakıfBank Kültür Yayınları'nın *Erken Modern Avrupa Tarihi* serisinin dördüncü cildi *Düşünce Sanat ve Kültür*, Avrupa'nın modernliğin şafağında entelektüel ve kültürel dönüşümünü merkeze alıyor. Hümanizmin yükselişinden bilimsel devrimlerin etkilerine, politik düşüncenin evrilişinden sanat ve müzik dünyasındaki köklü değişimlere kadar geniş bir yelpazede Avrupa'nın 14. yüzyıldan 18. yüzyılın ortalarına kadar geçirdiği devinimleri takip ediyor.

Avrupa'nın düşünce dünyasında ve kültürel yaşamında meydana gelen derin değişimlerin izi, Galileo'dan Newton'a, van Eyck'ten Mozart'a, Bodin'den Rousseau'ya erken modern çağın kültür ve fikir mimarlarının eserleri, düşünce dünyaları ve modern zamana uzanan etkileri üzerinden işleniyor. Aynı zamanda bu dönüşümlerin, toplumsal yapı ve günlük yaşam üzerindeki etkileri de dikkatle inceleniyor; bunların ne miktarda bir kırılma ya da ne denli bir devamlılık olduğu, ne oranda sadece Avrupa'ya ait oldukları ve İslam, Çin, Hint gibi kültürlerden nasıl beslendikleri, kadim eserleri nasıl yorumladıkları ve onlarla nasıl irtibatta oldukları dakik araştırma yöntemleriyle sorgulanıyor. Erken modern dönemde, sanat, mimarî ve müzik gibi yaratıcı alanlarda yaşanan devinimler, sadece estetik anlayışı değil, aynı zamanda toplumun kendini ifade ediş biçimlerini de dönüştürmüştü.

Erken Modern Avrupa'nın entelektüel ve kültürel dinamiklerini anlamak için temel bir rehber niteliği taşıyan bu eser, serinin önceki üç cildinde olduğu gibi, okurlar için öncelikli bir başvuru kaynağı olmayı sürdürecektir.



vbky
kitap özetlerine
erişmek için
karekodu okutunuz.

9 786256 647411

vb.
VAKIFBANK KÜLTÜR YAYINLARI
0321