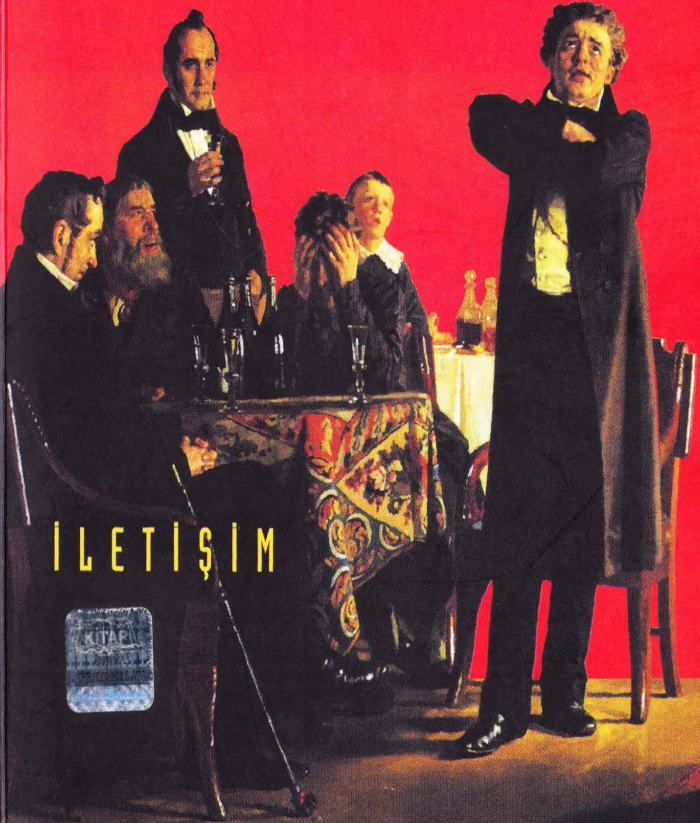


ANDRZEJ WALICKI

Rus Düşünce Tarihi

Aydınlanma'dan Marksizme



İLETİŞİM



ANDRZEJ WALICKI
Rus Düşünce Tarihi

ANDRZEJ WALICKI 1930'da Varşova'da doğdu. Slav tarihi, özellikle Polonya ve Rusya'nın kültürel ve sosyal tarihi konusunda kapsamlı araştırmalar yapmış ve 19. yüzyılda Avrupa düşün dünyasını etkileyen liberalizm-Marksizm tartışmalarını ele almıştır. Çalışmalarından bazıları şunlardır: *The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* (1989); *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (1992); *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland* (1994); *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia* (1997).

A History of Russian Thought – From the Enlightenment to Marxism
(Hilda Andrews-Rusiecka'nın yaptığı İngilizce çeviriden dilimize aktarılmıştır.)

© Andrzej Walicki, 2004

İletişim Yayınları 1399 • Tarih Dizisi 54

ISBN-13: 978-975-05-0684-0

© 2009 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI Haziran 2009, İstanbul

EDITÖR Berna Akkıyal

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK RESMİ Nikolai Nevrev (1888)

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Barış Sağlan (Rusça kitap isimlerinin çevirisi Eren Mühürücü)

DİZİN Özgür Yıldız

BASKI ve **CILT** Sena Ofset

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ANDRZEJ WALICKI

Rus Düşünce Tarihi

Aydınlanma'dan Marksizme

*A History of Russian Thought
From the Enlightenment to Marxism*

ÇEVİREN *Alâeddin Şenel*



İ İ E T İ Ş İ M

İçindekiler

YAZARIN ÖZGÜN LEHÇE BASKIYA ÖNSÖZÜ	13
YAZARIN İNGİLİZCE ÇEVİRİYE ÖNSÖZÜ	21

BİRİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMA DÜŞÜNCESELİ İÇİNDEKİ EĞİLİMLER	27
II. Katerina ve Aydınlanma Felsefesi	28
<i>II. Katerina (1729-1796)*</i>	29
Rus Aydınlanma Felsefesinin Doğuş	38
<i>Yakov Kozelski (? 1728-1793 ?)</i>	39
<i>Dimitri Aniçkof (1733-1788)</i>	42
<i>Semyon Desnitski (?-1789)</i>	44
Nikolay Novikov ve Farmasonluk	48
<i>Nikolay Novikov (1744-1818)</i>	48
<i>Farmasonluk</i>	55
<i>Ivan Lopuhin (1756-1816)</i>	57
<i>Semyon Gamaleya (1743-1822)</i>	58
<i>Johann Georg Schwarz (1751-1784)</i>	59
<i>Novikov'un farmason düşünceleri</i>	61
Aristokrat Muhalefeti	66
<i>Prens Mihayil Şçerbatov (1733-1790)</i>	66
<i>Kont Nikita Panin (1718-1783) ve</i> <i>Pyotr Panin (1721-1789) kardeşler</i>	73
<i>Denis Fonvizin (1745-1792)</i>	77

(*) İçeriden ve bold italik yazılan arabaşlıklar, okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla çevirmen tarafından eklenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

RUSYA'DA AYDINLANMANIN DORUĞA ÇIKIŞI:

ALEKSANDR RADİŞÇEV	79
<i>Aleksandr Radişçev (1749-1802)</i>	80
Radişçev'in Yaşamı	80
Radişçev'in Toplum Felsefesi	84
Radişçev'in Etik ve Eğitimle İlgili Görüşleri	93
Radişçev Köklü Reformları mı, Devrimi mi Destekledi?	95
Radişçev'in Ölümsüzlük Üzerine Yapıtı	101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOYLU TUTUCULAR VE SOYLU DEVRİMCİLER	105
<i>Nikolay Karamzin (1766-1826)</i>	106
Dekabristler	111
Kuzey Derneği	112
<i>Nikita Muraviyev (1796-1866)</i>	114
<i>Nikolay Turgenyev (1789-1871)</i>	117
Güney Derneği	118
<i>Albay Pavel Pestel (1793-1826)</i>	118
Birleşik Slavlar Derneği	123
Dekabristlerin Rus tarihi felsefesi	124
Dekabristlerin Rus düşünce tarihi içindeki yeri	127

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

19. YÜZYILIN BAŞLARINDA

AYDINLANMA KARŞITI EĞİLİMLER	129
Mistisizm	130
<i>1. Aleksandr (1801-1825)</i>	130
<i>Aleksandr Labzin (1766-1825)</i>	132
<i>Mihayil Speranski (1772-1839)</i>	133
Bilgeseverler ve Rus Schellingciliği	134
<i>Vladimir Odoyevski (1803-1869)</i>	138

BEŞİNCİ BÖLÜM

PYOTR ÇAADAYEV	143
<i>Pyotr Çaadayev'in yaşamı (1794-1856)</i>	143
Çaadayev'in Metafiziği ve Tarih Felsefesi	144

Çaadayev'e Göre Rusya'nın Geçmişi ve Geleceği	149
Çaadayev'in Rus Düşünce Tarihi İçindeki Yeri	156

ALTINCI BÖLÜM

SLAVSEVERLER	159
I. Kireyevski (1806-1856), A. Homiyakov (1804-1860), K. Aksakov (1817-1860)	160
Slavseverlerin Tarih Felsefeleri ve Toplumsal Düşünceleri	161
"Bütünsel Kişilik" Kavramı ve "Felsefede Yeni İlkeler"	169
Slavsever Kilise Anlayışı	175
Tutucu Bir Ütopyacılık Olarak Slavseverlik	179
Slavseverciliğin Bölünüşü	186
Y. Samarin (1819-1876) ve A. Koşev	187
Ivan Aksakov (1823-1886)	188

YEDİNCİ BÖLÜM

RUS HEGELCİLERİ: "GERÇEKLİKLE UZLAŞMA" DAN "EYLEM FELSEFESİ"NE GEÇİŞ	191
Nikolay Stankeviç	193
Mihayil Bakunin	195
Vissaryon Belinski	199
Aleksandr Herzen	208

SEKİZİNCİ BÖLÜM

BELİNSKİ VE BATICILIĞIN ÇEŞİTLİ BİÇİMLERİ	219
Belinski'nin Batıcılığı	221
<i>Eski Rusya ve yeni Rusya</i>	221
<i>Edebiyatta narodnost' ve natsional'nost' kavramları</i>	224
<i>Belinski'nin Valeryan Maykof ile polemigi</i>	229
<i>Belinski'nin kapitalizmle ilgili tartışmaları</i>	232
Liberal Batılılaştırıcılar	235
<i>Timofey Granovski</i>	236
<i>Konstantin Kavelin</i>	237
<i>Boris Çiçerin</i>	239

DOKUZUNCU BÖLÜM

PETRAŞEVSKİ ÇEVRESİ	243
Petraşevskicilerin Toplumsal ve Siyasal Düşünceleri	244
Mihayil Butaşeviç-Petraşevski (1821-1866).....	244
Petraşevskicilerin Felsefi Düşünceleri	250

ONUNCU BÖLÜM

"RUS SOSYALİZMİ" NİN KÖKENLERİ	257
Herzen'in Görüşlerinin Gelişimi*	258
<i>Herzen'in geçirdiği inanç bunalımı</i>	258
<i>Herzen'in "Rus sosyalizmi" kavramı</i>	262
<i>Herzen'in "eski dünya"yı eleştirişi</i>	268
<i>Herzen'in özgürlük ve zorunlulukla ilgili görüşleri</i>	270
<i>Herzen'in eski bir yoldaşa mektupları</i>	275
<i>Nikolay Ogaryov</i>	283

ON BİRİNCİ BÖLÜM

NİKOLAY ÇERNİŞEVSKİ VE 1860'LARIN "AYDINLATICILAR" I	287
Çernişevski'nin Yaşamı ve Antropolojik Materyalizmi	292
<i>Çernişevski'nin sanat felsefesi</i>	298
<i>Çernişevski'de antropolojik ilke</i>	303
<i>Çernişevski'nin Rusya'nın geleceği hakkındaki düşünceleri</i>	308
<i>Çernişevski'nin Rus düşünce tarihi içindeki yeri</i>	311
Nikolay Dobrolyubov ve	
"Gereksiz Adamlar" Konusundaki Tartışma	314
Dimitri Pisarev ve "Nihilizm"	323
"Aydınlatıcılar"ın Eleştiricileri: Grigoryev ve Strahov	331
<i>Poçvenniki: "Toprağa dönüşçüler"</i>	332
<i>Apollon Grigoryev (1822-1864)</i>	332
<i>Nikolay Strahov (1828-1896)</i>	337

ON İKİNCİ BÖLÜM

POPÜLİST İDEOLOJİLER	341
Sunuş	341
"Halka Gidiş" Tutumundan "Halkın İradesi" Noktasına	345
<i>Toprak ve Özgürlük'ün bölünmesi:</i>	
<i>Çernyi Peredel ve Narodnaya Volya</i>	355

Pyotr Lavrov	359
<i>Lavrov'un yaşamı</i>	359
<i>Lavrov'un "Tarihsel Mektuplar"ı</i>	361
<i>Lavrov'un sosyolojik kavramları</i>	367
Pyotr Tkaçyev	371
Nikolay Mihayilovski	382
<i>Mihayilovski'nin ilerleme kuramı</i>	382
<i>Mihayilovski'nin "bireylik savaşımı" kavramı</i>	395
<i>Mihayilovski'nin sosyoloji kuramının toplumsal içeriği</i>	399

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANARŐIZM	405
Mihayil Bakunin	406
<i>Bakunin'in yaşamı (1814-1876)</i>	406
<i>Bakunin'in felsefi görüşleri</i>	412
<i>Bakunin'in toplum felsefesi</i>	417
Pyotr Kropotkin	422
<i>Kropotkin'in yaşamı (1842-1921)</i>	422
<i>Kropotkin'in tarih felsefesi</i>	424
<i>Kropotkin'in gelecek görüşü</i>	429

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

REFORMLARDAN SONRAKI GERİCİ İDEOLOJİLER	435
Nikolay Danilevski	437
Konstantin Pobedonostsev	445
Konstantin Leontiyev	449

ON BEŞİNCİ BÖLÜM

PEYGAMBER GİBİ İKİ YAZAR: DOSTOYEVSKI VE TOLSTOY	461
Fyodor Dostoyevski	463
<i>"Kristal Saray" ve "karanlık mahzen"</i>	463
<i>"İnsan-Tanrı"nın eğri büğrü yolları</i>	469
<i>Ulusal kurtuluşçuluk ve "tüm insanlık" düşüncesi</i>	478
Lev Tolstoy	485
<i>Tolstoy'un tinsel bunalımının evreleri</i>	486
<i>Tolstoy'un yaşam felsefesi</i>	495
<i>Tolstoy'un din hakkındaki görüşleri</i>	498

<i>Tolstoy'un uygarlık eleştirisi ve toplumsal idealleri</i>	504
<i>Tolstoy'a göre sanatın rolü</i>	510
<i>Bir Dostoyevski-Tolstoy Karşılaştırması</i>	514

ON ALTINCI BÖLÜM

ÇEŞİTLİ POZİTİVİST AKIMLAR	519
Sunuş	519
Dogmatik Pozitivizm: Grigory Virubov	522
Eleştirel Pozitivizm: Vladimir Leseviç	525
<i>Aleksandr Vivedenski (1856-1925) ve yeni Kantçılık</i>	529
Pozitivizm ve Psikoloji	530
<i>Matyev Troitski (1835-1899)</i>	530
<i>Konstantin Kavelin*</i>	531
<i>Nikolay Grot (1852-1899)</i>	535
Pozitivizm ve Sosyoloji	538
<i>Eugene de Roberty (1843-1915)</i>	538
<i>Maksim Kovalevski (1851-1916)</i>	544
<i>Nikolay Karayev (1850-1931)</i>	548

ON YEDİNCİ BÖLÜM

VLADİMİR SOLOVİYEV VE METAFİZİK İDEALİZM	551
<i>Soloviyev'in yaşamı</i>	552
Soloviyev'in Din Felsefesi	553
<i>Soloviyev'in yeniden bütünlenme felsefesi</i>	556
<i>Soloviyev'in "Tanrı-insanlık" ve "Sofya" kavramları</i>	563
<i>Soloviyev'in teokratik ütopyası ve aşk kuramı</i>	567
<i>Nikolay Fedorof (1828-1903)'un Soloviyev üzerindeki etkisi</i>	572
<i>Soloviyev'in etiğin özerkleşmesi ve epistemoloji kavramı, apokaliptik karakehaneti</i>	574
<i>Soloviyev'in estetiği</i>	579
<i>Soloviyev'in görüşlerini sürdürenler</i>	581
Aleksey Kozlov ve Pan-Psişizm	583
Boris Çiçerin* ve 19. Yüzyılın İkinci Yarısının Hegelcileri	586
<i>Nikolay Debolski (1842-1918)</i>	595
<i>Pavel Bakunin (1820-1900)</i>	596
<i>Aleksandr Sukovo-Kobilin (1817-1903)</i>	597

POPÜLİZMDEN MARKSİZME	599
Sunuş	599
Popülizm ile Marksizm Arasında Kalanlar	603
<i>Georgi Plehanov (1856-1918)</i>	603
<i>Aleksandr Ulyanov (1866-1887)</i>	607
Plehanov ve "Rasyonel Gerçeklik"	609
Plehanov'un Edebiyat Eleştirimenliği ve Sanat Felsefesi	623
Legal Popülizm	628
<i>Vasili Bervi-Flerovski (1829-1918)</i>	629
<i>V.P. Vorontsof (1847-1918)</i>	629
<i>N. Danielson (1884-1918)</i>	634
Legal Marksizm	638
<i>Pyotr Struve (1870-1944) ve N. Ziber</i>	640
<i>Nikolay Fedoseyev (1871-1898)</i>	646
Lenin'in Erken Dönem Yazıları	647
AD DİZİNİ	657
KAVRAM DİZİNİ	667

YAZARIN ÖZGÜN LEHÇE BASKIYA ÖNSÖZÜ

Elinizdeki Rus düşünce tarihini okumaya başlayan okuyuculardan bazıları, bu çalışmada felsefenin neden toplumsal düşünceyle bu kadar sıkı bir bağlantı içinde ele alındığını ve belki aynı zamanda yazarın, tarihi neden 1760'ta başlatıp 19. yüzyılla kapattığını merak etmiş olabilir.

Önce birinci soruyu yanıtlamaya çalışayım: Belli bir ülkenin felsefe tarihini yazmanın, bazı kolaylıklarının yanı sıra birtakım güçlüklerinin de olacağı ortada. Örneğin, ele alınan dönem, dünya felsefesinde başlı başına bir bölümü temsil eden bir zaman dilimine rastlamadıkça, kuramsal felsefeyi herhangi bir ulusun düşüncesinin çerçevesi içinde tutmaya çalışmak hiç de kolay değildir. Öte yandan, daha çok felsefi kuramlarda dile getirilen “dünya görüşleri”ni belirleyen tarihsel etmenlerle, bu görüşlerin toplumsal işlevleriyle ilgilenen bir tarihçi, düşüncelerle bu düşüncelerin içinde türetildikleri somut siyasal ve kültürel koşullar arasındaki bağlantıları gösterebilmek için, işlediği konuyu ulusal çerçevesi içinde ele alıp incelemek isteyecektir. Ancak böyle bir yaklaşım ister istemez, vurgunun, salt kuramsal felsefeden, çeşitli siyasal ve toplumsal düşünce akımlarının felsefi kaynaklarına doğru kayması anlamına gelecektir.

Rusya örneğinde, bunun dışında, felsefe tarihinin içine top-

lumsal düşünceleri de sokmanın gereğini kuvvetle destekleyecek birçok başka neden vardır. Önce, felsefenin Rusya'da, öteki bazı ülkelere göre oldukça geç bir tarihte görüldüğünü ve genellikle ayrı bir disiplin olarak kabul edilme olanağı bulmadığını belirtelim. Bu, bir dereceye kadar, sıkı bir biçimde denetim altında tutulan üniversitelerin, kurgusal (spekülatif) düşünüşü engelleyen son derece güç siyasal koşullar içinde bulunmalarının bir sonucuydu. Kurgusal düşünce alanında bir parça gelişmenin ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında göze görünür duruma geldiği söylenebilir. Felsefenin özerk bir disiplin olarak doğuşunu geciktiren bir başka etmen, 19. yüzyıl Rusya'sı *intelligentsiya*'sının (aydınlarının) içinde bulunduğu özel durumdu. Siyasal baskının, geri kalmışlığın ve acil çözüm bekleyen toplumsal sorunların acısını yüreklerinde duyan aydınlar, hemen toplumsal sonuçlar doğurmayacak konularla ilgilenmediler. Dolayısıyla felsefi düşünce, ontolojinin ve epistemolojinin geleneksel sorunlarının bir dereceye kadar savsaklanması pahasına, etik [ahlâk felsefesi] sorunlarıyla, tarihsel-felsefi sorunlarla, siyasal ve çoğu zaman dinsel sorunlarla sınırlı kaldı. "Salt felsefe" ile uğraşmak, 19. yüzyılın ikinci yarısında, aydınların en etkili kesimini oluşturan popülist çevrelerde ahlâka sığmayan bir davranış, halkın kutsal davasına karşı bir ihanet olarak görüldü.

Buraya dek anlattığım nedenler, dar bir profesyonel açıdan yaklaşarak bir Rus felsefe tarihi yazmayı verilen emeğin karşılığının alınmadığı "nankör" bir iş durumuna düşürdü. Radlov, Şpet, Jakovenko tarafından yazılan, Birinci Dünya Savaşı'nın öncesinde ve sonrasında yayımlanan kitaplar bunu göstermektedir.¹ Bu yazarlar, daha çok akademik filozoflar üzerinde durup, felsefeyi tanımlamada formalist (biçimci) bir ölçüte başvurduklarından, Rus düşünce tarihinin çok yoksullaştırılmış bir görünümünü ortaya koymak ve sonuçta, Rus

1 E.L. Radlov, *Ocherk istorii russkoi filozofii*, (St. Petersburg, 1912); G. Şpet, *Ocherk razvitiia filozofi v Rossii*, (Petrograd, 1922); B. Jakovenko, *Dejiny ruske filozofic*, (Prag, 1939). [Rus düşünür ve yazarlarının adları okunuşuna göre Rusça, Lehçe kitap adları ise İngilizce çevirideki Latin harfleriyle olduğu gibi aktarıldı - ç n.]

düşüncelerinin özgünlüğünü tümüyle yadsımak durumunda kalmışlardır. Vardığım bu sonuca, söz konusu yazarlardan alınıp gösterilecek sözlerle karşı çıkılabilir; ne var ki Rus düşünüşünün Batı Avrupa düşüncesine olan bağımlılığı apaçık görülürken, konu sınırlı bir bakış açısından ele alındığında, özgün yönlerini ortaya koymanın hiç de kolay bir iş olmayacağı açıkça bellidir. Rus düşüncesinin şaşırtıcı özgünlüğü, ancak Rus düşünce tarihi bağlamı içinde, yani eğitim görmüş Rusların içten bir kaygıyla yaklaştıkları sorunlarda ülkenin geleceği bakımından büyük bir önem yattığına ilişkin sezgileri ışığında kavranabilir. Bu söylediklerim 19. yüzyıl Rus düşüncesi için daha da geçerlidir: 19. yüzyılda çeşitli düşüncelerin ve etkilerin birbirini benzeri görülmedik derecede besleyip çoğalttıklarını; büyük bir ulusun hızla çağdaştırılması işinin kısa bir zaman dilimi içine sıkıştırılıp sığdırıldığını; toplumsal yapı içinde ve düşünüş biçimlerinde eski ve yeni öğelerin garip bir biçimde yan yana gelip varlıklarını sürdürdüklerini; dış etkiler hızla yayılırken, entelektüel seçkinlerin bir yandan Batı Avrupa'nın toplumsal gerçeklerinden ve düşüncelerinden etkilendiklerini, öte yandan durmaksızın kendi ülkelerinin geleneklerini ve toplumsal gerçeklerini ortaya çıkardıklarını görüyoruz. Tüm bu etmenler, 19. yüzyıl Rus düşünce tarihinin, çok daha zengin felsefi gelenekleri olan birçok gelişmiş ülkenin düşünce tarihinden daha ilgi çekici ve daha dramatik bir nitelik kazanmasına yol açmıştır. Buna Rus aydınlarının ödün vermez ideolojik bağlılık gelenekleri, ahlâk ilkeleri arama yolundaki tutkulu çabaları ve karşılardaki sorunların ne derece "çetin ceviz" olduğunu anlamakta gösterdikleri kavrayış da eklenmelidir.

Bu sözlerimle, felsefi sorunların ancak toplumsal-siyasal düşünce geleneğinin bir parçası olarak ele alınıp incelenebileceğini söylemek istemiyorum. Gerçekten, ileriki bölümlerde, Rus toplumsal düşüncesinin yalnızca önemli felsefi uzantıları olan yönleri üzerinde durulduğu görülecektir. Toplum felsefesinin gösterdiği gelişmenin kavranması açısından gerekli olmadıkça, somut siyasal programlar tartışmaya dâhil edilme-

miştir. Felsefi kuramlar ise, toplumsal bakımdan taşıdıkları anlam ve tarihsel önemleri açısından ele alınmıştır; bununla birlikte, Rus düşünce tarihinin ana akımının dışında kalan, onu pek az etkileyebilmiş olan filozoflar, inceleme dışında bırakılmamıştır. Ama böyle bir çalışmayı kaleme alan yazarın amaçlarından biri de, ortaya işe yarar bir başvuru yapıtı koymak olunca, bu konuda bazı seçimlerde bulunmak kaçınılmaz bir durumdu; o ya da bu düşünürün incelemeye katılması ya da dışarıda bırakılması kararı, daha çok salt felsefi ölçütlere başvurularak verildi.²

İkinci sorunun, (niçin bu başlangıç ve bitiş tarihlerinin alındığı sorusunun) yanıtına gelince, seçilen bu tarihler felsefi ölçütlerden çok tarihsel ölçütlerle belirlendi. Rusya'da edebiyat ve kültür alanlarında olağanüstü verimliliğin görüldüğü bir çağ olan 19. yüzyıl, onu yapısal bir bütün olarak görüp ele almamızı sağlayacak birçok özelliğe sahiptir. Bu, bir "intelligentsiya"nın, terimin özellikle Rusça anlamıyla, kendilerini ülkelerinin geleceğinden sorumlu gören eğitilmiş insanlar grubunun, görüş birliği içinde olmamalarına karşın, gericiliğe karşı mücadele anlayışında birleştikleri bir çağdı. Bu anlamda kullanıldığında "intelligentsiya" kavramının ahlâksal bir kategori olduğu kadar, hükümete karşı bir tavır sergilemekle aynı anlama geldiği düşünülürse, bir siyasal kategori oluşturduğu bile söylenebilir.³ Bu çağda Rusların kendilerine

2 Şunu da belirtmeliyim ki, bu kitapta Rusya'da mantık disiplininin tarihi ve bilim felsefesi tartışılmamaktadır.

3 Bu konuda tipik bir örnek, Rus toplumsal düşüncesinin Ivanov-Razumnik'in *Istoriia russkoi obshchestvennoi mysli* (St. Petersburg, 1907) [Rus Toplumsal Düşünce Tarihi] adını taşıyan, Rus tarihini, biri, kişinin kendini toplum iyiliği için kurban etmesinde doruğuna ulaşan nonkorformist "etik bireycilik"; ötekisi, burjuvazinin kültürsüz bencilliğini (yani burjuvazinin yarattığı gerçekliği) benimsemiş olan iki soyut ilke arasındaki kavga olarak yorumlayan yeni - popülist tarihidir. Razumnik'e göre, "Intelligentsiya" tam anlamıyla bir etik (ahlâksal) kategoridir; ancak bir "bireyci" olan ve burjuvaziye karşı çıkan bir kimse, *intelligentsiya*'nın (aydın takımının) bir üyesi sayılabilir.

Ivanov-Razumnik'in bu yapıtı, Rus aydınına bir övgü niteliğinde olup, onun rolünü mitsel bir konuma yükseltmektedir. 19. yüzyılda Rus aydınlarının kendi kendilerini eleştirme eğilimi içine girdikleri anımsanırsa, böyle bir tutum o çağ için söz konusu olamaz. Rus aydınları ancak 20. yüzyılda, geri-

sordukları soruların tümü ulusal kimlikleriyle ilgiliydi: “Biz kimiz?”, “Nereden geliyoruz, nereye gidiyoruz?”, “İnsanlığa yapabileceğimiz katkı nedir?”, “Bize verilen görevi yerine getirebilmek için neler yapabiliriz?” Düşünen Ruslar bu sorulara yanıt bulmaya çalışırken, kendi durumlarına daha ileri ülkelerin perspektifinden bakmak ve bu ülkelerin kuramsal kavrayış yöntemlerini kullanmak gibi bir olanağı elde etmelerini sağlayan, “geri kalmışlığın ayrıcalığı” olarak nitelenebilecek özel bir ayrıcalıktan yararlandılar. Dolayısıyla bu düşüncelerin alınıp benimsenmesini izlemek, yalnızca akademik bir ilgi sorunu değil, Rus düşüncesini şekillendiren ve hızla gelişmesini sağlayan düşünsel ortamın ortaya çıkarılmasına ilişkin çabanın da önemli bir bölümüdür.

18. yüzyılın ikinci yarısının düşünürleri de, yazdıkları konular 19. yüzyılda tartışılacak sorunların nüvelerini taşıdığı için kitaba alındı. Rus felsefesinde son derece önemli bir yeri olan, Rusya'nın gelecek yüzyıllarda ne yönde gelişeceği sorunu, insanların kafalarını ilk kez II. Katerina zamanında kurcalamaya başladı; bu aynı zamanda, siyasal erki elinde tutan seçkinlerle, düşünüşü tekelinde tutan seçkinler arasındaki birliğin yavaş yavaş çözüldüğü bir dönemdi. Eğitimli seçkinler kendilerini hem soyluluğun ana dalını oluşturan tabakadan hem de Batılılaşma sürecini başlatarak -doğuşunda rol aldıkları- çarçı otokrasiden ayırdılar ve bağımsızlıklarının temellerini attılar. Milyukof'un da belirttiği gibi, Rusya'da kesintiye uğramaksızın süregelen eleştirel toplumsal düşüncenin kökleri Katerina çağına dayanır.⁴

ciliğe karşı üstlendikleri önderlik rolü sona erince, kendilerini böylesine göklere yükseltip yüceltme eğilimine kapılabilirler.

Sahip olduğu değerler sistemiyle tanımlanan bir toplumsal tabaka olarak *inteligentsiya*'sının anlayışının öteki klasik örneğini Polonya'nın verdiğini belirtmekte yarar var. Yaygın kanının aksine, “aydın” (Lehçe’de “*inteligencja*”) terimi, ilk olarak, 1860'larda Rusya'da değil, 1840'larda Polonya'da kullanılmıştır. Polonya ile Rus *inteligentsiya*'ları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ile ilgili yararlı bir inceleme: A. Gella, “The Life and Death of the Old Polish Intelligentsia,” *Slavic Review*, 30. no. 1 (Mart 1971) sayısında bulunmaktadır.

4 P.N. Milyukof, *Ocherki po istorii russkoi kultury*, (St. Petersburg, 1901), cilt 3, s. 248-250 [Rus Kültür Tarihi Üzerine Makaleler]; ayrıca bkz. Marc Raeff, *Ori-*

Bazı okurlar incelemenin 1917’de değil de 1900’de sona ermesinin nedenini merak edebilir. 19. yüzyılı sona erdiren tarihlerden öteye geçmeme kararı, birçok nedene dayanıyor. Mutlakçılığın [mutlakliyetin, mutlak monarşinin] bunalımının son aşamasının yaşandığı 20. yüzyılın başları, güçlü siyasal grupların doğuşuna sahne oldu. Rus Marksizmi, Rusya’da yalnızca bir aydın akımı olmaktan çıkmış, işçi akımı içinden yandaşlar kazanarak, Sosyal Demokratlar’ın 1903’te yapılan ikinci kongrelerinde iyi örgütlenmiş bir siyasal partinin kurulması yönünde gelişmeye başlamıştı. Siyasal partiler 1905 Devrimi’nden sonra, çalışmalarını açık [legal] olarak sürdürmeye başlamışlardı. Öte yandan *intelligentsiya* kesimi içinde 1909’da *Vekhi* (“İşaret Direkleri”) adlı derginin yayınlanmaya başlamasıyla su yüzüne çıkan bir bunalım yaşanıyordu. Öne çıkan birçok aydın bu yayında 19. yüzyılın [aydınlarının] radikal geleneklerine saldırarak, *intelligentsiya*’nın tek görevinin kültürel değerler yaratmak olması gerektiği vurguladı. Rus siyasal yelpazesinin öteki ucunda, gündelik mücadelenin stratejik ve taktik sorunları, Rusya’nın tarihi ve geleceği üzerine felsefi düşüncelere dalmaktan daha önemli görülmeğe başladı. Öte yandan akademik felsefe, profesyonel bir gelişme çizgisi tutturup daha önce savsaklanmış ontolojik ve epistemolojik sorunlar üzerinde yoğunlaştı.

Tüm bunlar 20. yüzyılın başında Rus düşünce geleneğinde radikal bir kırılma görüldüğü anlamına gelmez. Tersine, 19. yüzyıl polemikleri, Rusya ile Avrupa’nın ilişkilerini ve *intelligentsiya*’nın rolünü de dışarıda bırakmaksızın, hem felsefi hem siyasal bağlamlarda yürütülen tartışmalarla sürüp gitti. Bununla birlikte, felsefenin gittikçe artan profesyonelliği açısından bakıldığında ve siyasal düşünce ile siyasal eylemin gittikçe birleştiği hesaba katıldığında, 20. yüzyılın başlarının felsefi ve toplumsal düşünüşünün bu kitapta tartışılmasının herhangi bir amaca hizmet etmeyeceği anlaşılacaktır.

gins of the Russian Intelligentsia: The Eighteenth -Century Nobility, (New York, 1966) ve Nicholas V. Riasanovski, *A Parting of Ways: Government and the Educated Public in Russia. 1801-1855*, (Oxford, 1976).

Elinizdeki çalışma, Rus felsefe ve düşünce tarihi üzerinde on sekiz yıllık bir araştırmanın ürünüdür. Dolayısıyla ister istemez, yazarın Polonya'da ve dışarıda daha önce yayımlanan öteki kitaplarına ve makalelerine dayanmaktadır.⁵

Son olarak, Rus düşüncesini konu alan bu yapının yalnızca uzmanlara değil, aynı zamanda çağdaş Avrupa'nın büyük edebiyat geleneklerinden birinin kaynaklarına ilgi duyan öteki okuyuculara da seslendiğinin görüleceğini umuyorum.

ANDRZEJ WALICKI

- 5 Özellikle şu üç kitabıma bakınız: *Osobowosc a historia. Studia z dziczow literatury i mysli rosyjskiej* [Kişilik ve Tarih: Rus Edebiyatı ve Rus Düşüncesi Üzerine Çalışmalar] Varşova, 1959; *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth - Century Russian Thought* (Slavcılık Tartışması: 19. Yüzyıl Rus Düşüncesinde Tutucu Bir Ütopyanın Tarihi) Oxford, 1975, ilkin, 1964 yılında Lehçe olarak yayımlanmıştı ve *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* (Kapitalizm Üzerine Tartışmalar: Rus Popülistlerinin Toplum Felsefesi Üzerine Çalışma), Oxford, 1969.

YAZARIN İNGİLİZCE ÇEVİRİYE ÖNSÖZÜ

Elinizdeki kitap, Rus düşünce tarihi üstüne yirmi yılı bulan çalışmalarımın ürünü olarak, Lehçe yazıldı.¹ Bununla birlikte, bu üründe, Polonyalı Rus edebiyatı tarihçileri kadar, Polonyalı felsefi ve toplumsal düşünce tarihçileri arasında yapılan canlı bir görüş alışverişinin payının da bulunduğunu belirtmek gerekir. Rus düşüncesine karşı duyduğum ilgi, ülkemdeki birçok kişi gibi, Rus kültürünü kavramanın Polonyalıları için büyük bir önem taşıdığına bilincine varmamla başladı. Bu kitabın gerisinde, böyle bir Polonya geleneği yatmaktadır. Birçok şeyi borçlu olduğum Polonyalıların Rus olan her şeye düşmanlık duyduklarını ileri süren yaygın bir görüş bulunmasına karşın, Polonya'nın bölüşüldüğü dönemlerde bile, Rus aydınlarının büyük düşünsel geleneklerinin değerini tam anlamıyla kavramış ve hatta bazen bu geleneğe hayranlık duyan ve Rusya ile Polonya arasında düşünsel köprüler kurma görevini üstlenen, daha da ileri giderek, kendilerine düşen görevin Rusya ile Batı arasında köprü kurmak olduğunu düşünen bilginler ve yazarlar vardı. Bu konuda, Rus devrimci akımını ele alan ilk tarih yapıtlarından birinin -ve Birinci

1 Lehçe adı: *Rosyjska filozofia i myśli spoteczna od Oswieccenia do marksizmu* (Varşova, 1973).

Dünya Savaşı'ndan önce bu konuda yazılan tarihlerin en iyisinin- bir Polonyalı Marksist olan Ludwick Kulczycki tarafından yazıldığını;² "Halkın Iradesi" [popülist] akımının kahramanlarını ve Rus popülizminin bütün düşüncelerini göklere çıkaran ilk tarihsel romanı, [20.] yüzyılımızın başının en etkili Polonyalı filozof ve edebiyat eleştirmeni Stanislaw Brzozowski'nin kaleme aldığını;³ son olarak Avrupa'da Rus din felsefesinin taşıdığı önemi tam anlamıyla kavrayan ilk düşünürün (Çek filozof ve devlet adamı T.G. Masaryk'in yanı sıra) Polonyalı Katolik filozof Marian Zdziechowski olduğunu belirtmek yeter. Bu yazarlardan Kulczycki'nin ve Brzozowski'nin (onlarınkinden farklı tarihsel koşullar içinde Rus düşünce tarihi alanındaki araştırmama başladığımda) hayal gücüm ve düşüncem üzerinde büyük etkileri oldu.

Bunları belirttikten sonra, bu kitabın aynı zamanda Büyük Britanya'ya ve Birleşik Devletler'e sık sık yaptığım gezilerin de ürünü olduğunu eklemekten hoşnutluk duyuyorum. Kitabımın, İngiliz ve Amerikan bilginleriyle olan bu ilişkilere neler borçlu olduğunu ortaya koymak kolay değil, ama bu ilişkilerim söz konusu olmasaydı, kuşkusuz, kitabım da şimdiki durumundan oldukça farklı olacaktı. İngilizce çeviriye yazılan önsözde bu gerçeğin belirtilmesinin gerektiğini düşündüm.

İlk kitabımın⁴ yayımlanmasından kısa süre sonra, Birleşik Krallık'ta ve Birleşik Devletler'de bir yıl çalışma olanağı sağlayan bir Ford araştırma bursu aldım. İlk durağım Oxford oldu; burada düşüncelerime içten bir ilgi gösteren ve beni 19. yüzyıl

2 Bkz. L. Kulczycki, *Rewolucja rosyjska* (iki cilt, Lvov, 1909). Bu kitabın Almanca çevirisi, 1910'da Gotha'da *Geschichte der russischen Revolution* adıyla yayımlandı; Rusça çevirisi ise, yazarın özel olarak hazırladığı elyazmasından yapıp, *Istoriia russkogo revolutsionnogo dvizheniia* [Rus Devrimci Hareket Tarihi]. başlığıyla, 1908'de, St. Petersburg'da basıldı.

3 1908'de basılan bu romanın adı *Plomienic* olup "Alevler" anlamına gelmektedir. Brzozowski, Rus kültürüne hayrandı ve kitaplarının birçok sayfasını ona ayırdı. Öteki şeylerin yanı sıra, Herzen üzerine parlak bir deneme de yazdı.

4 A. Walicki, *Osobowosc a historia. Studia z dziejow literatury i mysli rosyjskiej* (Kişilik ve Tarih: Rus Edebiyatı ve Rus Düşüncesi Üzerine Çalışmalar) Varşova, 1959.

Rusya'sında Slavseverler ile Batılılaştırmaçılar arasındaki çatışmaları tüm boyutlarıyla ele alacak bir monografi yazma konusunda yüreklendiren Sir Isaiah Berlin ile tanıştım. Bundan bir süre sonra Birleşik Devletler'e geldim ve orada kendimi, R. Pipes, J.L. Billington, M. Malia, N.V. Riasanovski, G.L. Kline gibi genç, ama o tarihlerde bile sivrilmiş Rus düşünce tarihi uzmanlarının; zamanlarını benimle konuşmaya ayıran, ilgilediğimiz çalışma alanının önemi konusundaki duygularımı paylaşan kimseler arasında buldum. O tarihlerde (1960'ta) Rus düşünce tarihi, bilinen nedenlerden dolayı, gittikçe daha fazla ilgi çeken bir konu haline geliyordu; bu artan ilgi, Polonya'da olduğu gibi, Amerikan aydınlarının da Sovyet Rusya hakkında daha derin bir bilgi ve anlayış edinmenin ülkeleri için yaşamsal önem taşıdığına bilincine varmalarının bir kanıtıydı ve böyle bir anlayışı sağlayacak anahtarlardan birinin Rus ulusunun düşünsel yaşamöyküsünün incelenmesi olduğu anlaşılmıştı. Amerikalı meslektaşlarım gibi ben de düşüncelerimi, Rusya'dan Birleşik Devletler'e gelmiş olan eski bilginler kuşağının Roman Jakobson, Alexander Gersçenkron, Pitirim Sorokin, Peder George Florovski ve Boris Nikolayevski gibi önde gelen temsilcileriyle tartışma ayrıcalığına kavuşmuştum. Bana Berkeley'deki California Üniversitesi'nde ilk İngilizce konuşmamı yapma fırsatı verildi.⁵ Bu konuşma aynı zamanda Rus Slavseverciliği hakkındaki daha sonra *The Slavophile Controversy* ("Slavseverler Tartışması") yapıtımda geliştirdiğim yorumumun ilk taslağını oluşturdu.⁶

5 Bu konuşmanın metni, *California Slavic Studies*, no 2 (1963)'de "Personality and Society in the Ideology of Russian Slavophiles. A Study in the Sociology of Knowledge" (Rus Slavseverlerinin İdeolojisinde Kişilik ve Toplum. Bir Bilgi Sosyolojisi Çalışması) adıyla yayımlandı.

6 Bu kitap, Lehçe'de *W Kuegu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego slowianofilstwa* (Varşova, 1964) [Kuegu'da Muhafazakâr Ütopyalar. Rus Slavcılığının Yapısı ve Dönüşümü] adı altında çıktı, *Una Utopia Conservatrice* (Turin, 1973) İtalyanca çevirisinde, Polonya baskısının başlığındaki vurgulama olduğu gibi korundu. İngilizce'de *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought* (Oxford, 1975) başlığı altında göründü. İngilizce'ye çeviren, elinizdeki kitabı da çevirmiş olan Hilda Andrews - Rusiecka idi.

Daha sonraki yıllarda, çok yararını gördüğüm iki konuk araştırmacı bursu ile (1966-1967 [öğretim yılında] ve 1973 güzünde) Oxford Üniversitesi All Souls Koleji'nde bulundum; bu bana İngiliz bilim adamlarıyla olan ilişkilerimi geliştirme ve 1976 yılının kış ve ilkbahar sömestri için Stanford Üniversitesi'nde bir konuk profesörlük elde etme olanağı verdi. 1966-1967 akademik yılında, Sir Isaiah Berlin'in Rus düşünce tarihi seminerine katıldım ve Rus popülizmi⁷ hakkındaki kitabımı yazdım. Stanford Üniversitesi'nde Kratter Tarih Kürsüsü konuk profesörü olarak görev yaptığım dönemde (öncelikle Profesör Terence Emmons'ın adını anmaktan mutluluk duyacağım) Amerikalı dostlarımın sayısı arttı ve Amerikalı öğrencilere öğretmenlik etme deneyimi kazanmam konusunda çok değerli bir fırsat sundu. Bu deneyimin bir ürünü olarak, elinizdeki kitabın Birleşik Devletler'de ve İngilizce konuşulan öteki ülkelerde Rus düşünce tarihi ders kitabı olarak kullanılabileceği sonucuna vardım.

Bu noktada, bazı çekincelerimle ilgili açıklamalarda bulunmam gerekli görünüyor. Felsefeye yaklaşımım, salt felsefi olmaktan çok, tarihsel nitelikte olmakla birlikte; bir felsefe tarihçisi olduğum için, elinizdeki kitapta doğal olarak, felsefi sorunlar üzerinde Rus düşünce tarihi kitaplarının çoğunda görülenden daha fazla durulmaktadır. Ancak, bu kitapta felsefi düşünceler, teolojik, siyasal, ekonomik ve öteki düşüncelere yönelik yaklaşımımdaki gibi özerk bir akademik disiplin olarak değil, Aydınlanma döneminden [20.] yüzyılımızın başına dek, düşünen Rusların kafalarını biçimlendiren düşünce akımlarının genel tarihinin bir parçası olarak ele alınmıştır. Amerikalı tarihçilerin (belki çoğunun felsefe eğitimi görmemiş olmalarından dolayı)⁸ Rus düşünce tarihinin fel-

7 Andrzej Walicki, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Oxford, 1969. Bu kitabın ilk biçimi, Rus Popülist yazılarının derlendiği bir antoloji olan *Filozofia spoteczna narodnictwa rosyjskiego* [Rus Popülistlerin Sosyal Felsefesi] (der. A. Walicki, 2 cilt, Varşova, 1965)'e "Giriş" olarak Lehçe yazılıp yayınlanmıştı.

8 Profesyonel filozof olan George L. Kline'nin Rus düşünce tarihi araştırmalarına yaptığı katkılar, bu eğilimden ayrılan önemli bir kuralsız örnek oluşturur. Rus düşünürleri hak-

sefi yönlerini, öteki yönlerinde görülenden daha fazla geçiştir-
diklerini sanıyorum. Amerikalı öğrencilerin sık sık Masaryk'in
(çok değerli olduğundan kuşku bulunmamakla birlikte, son
derece özel bir felsefi bakış açısından yazılmış olan)⁹ eski[miş]
klasik kitabını kullanmak zorunda kaldıklarını ya da Rus fel-
sefesi hakkındaki bilgilerini, bundan da kötü bir yolla, sür-
gündeki Rus Ortodoks filozoflarının son derece tek yanlı
kitaplarından edinmek durumunda olduklarını gördüm.¹⁰ Bu
durumda, kitabımın felsefeyle ilgili kısımlarının, yalnızca doğ-
rudan doğruya Rus felsefesi alanında uzmanlaşan az sayıdaki
Amerikan bilginine ve öteki ülkelerin bilim adamlarına değil,
geniş anlamıyla Rus düşünce tarihiyle ilgilenen, sayıları çok
daha fazla olan okuyucular grubuna da yararlı olacağını umu-
yorum.

Elinizdeki İngilizce çeviri[den yapılmış Türkçe çeviri] Lehçe
yazılmış özgün biçiminden farksızdır. Önemli sayılabilecek tek
fark, yapıtı İngilizce baskının tarihine biraz daha yaklaştırmak
için ve İngilizce okuyucularına karşı öğretici niteliğini artır-
mak amacıyla, son zamanlarda İngilizce'de basılmış önemli
kaynakları daha fazla göstermenin yararlı olacağı düşüncesiyle,
dipnotlarında yapılan değişikliklerle sınırlıdır. Rus düşünce
tarihi konusunda yazılmış kitapların büyük bölümü, doğal
olarak, Rusça yazılmış oldukları için, bu güç bir karar oldu.
Böyle bir karara varırken, bu kitabın *The Russian Review* der-
gisinde yayımlanan kısa bir özetinde belirttiğim gibi, konuyla
ilgili geniş bir Rusça ve Sovyet ikincil kaynaklar listesinin
“konunun uzmanlarınca bilineceği, uzmanı olmayanlarca ise

landa yazılan, Rus tarihi öğrencilerince geniş çapta kullanılan en değerli Amerikan anto-
lojisinin de *Russian Philosophy* adını taşıması ilginçtir; bkz. *Russian Philosophy* (der. J.M.
Edie, J.P. Scanlan ve M.B. Zeldin) George L. Kline'nin işbirliğiyle (3 cilt, Chicago, 1956).

9 T.G. Masaryk, *The Spirit of Russia* (2 cilt, Londra ve New York, 1955); ilk ola-
rak 1913 yılında Almanca olarak yayımlanmıştı.

10 Bunun iki örneği: N.O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, (Londra, 1952)
ve V.V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy* çev. G.L. Kline (2 cilt,
Londra, 1953). Bu kitapların ikincisi, Rus düşüncesindeki din akımların
incelenmesi bakımından değerli olmakla birlikte, ikisi de, Rus düşüncesinin
dinsel düşünceler dışındaki akımlarının son derece çarpıtılmış bir görünü-
münü sunmaktadır.

İngilizce yayımlanmış kitapların kaynakçalarında kolaylıkla bulunabileceği”¹¹ düşüncesinden hareket ettim.

ANDRZEJ WALICKI
Ağustos, 1978

11 Andrzej Walicki, "Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth Century Russia," *The Russian Review*, 36, no. 1 (Deak. 1977), s. 2n.

AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ İÇİNDEKİ EĞİLİMLER

Rusya'da Aydınlanma düşüncesinin doğmasına yol açacak koşullar, onlarca yıllık süreçte ağır ağır gelişen bir süreç içinde oluştu. Bu süreç, Büyük Petro'nun reformlarıyla ve Rusya'nın zora dayanılarak Batılılaştırılmaya çalışılmasıyla başlamışsa da tarihçiler, özel anlamıyla "Aydınlanma" akımının 19. yüzyılın ilk yarısından, yani II. Katerina yönetiminin (1762-1796) ilk yıllarından önce başlamadığı noktasında birleşiyor.

Petro'nun reformları, en önemli hedeflerine ulaşarak Rus devletinin askerî ve teknik alanda olabildiğince hızlı ve etkili bir biçimde çağdaşlaşmasını sağladı. Plehanov'un da belirttiği gibi, 18. yüzyılın ilk yarısının önde gelen önderleri, Aydınlanma'ya "kısa sürede sağlayacağı pratik yararlar"¹ açısından baktılar. Siyasal ve toplumsal sistemin tepeden tırnağa reformdan geçirilmesinin gerekebileceğini düşünmediler. Otokrasinin elindeki "Musa Asası"na, onun [dürterek] ulusu uyandırıp, aydınlatma ve ilerleme yoluna sokabilecek güçte uygarlaştırma misyonuna karşı, içlerinde derin bir inanç yatmaktaydı. Büyük Rus bilgini, ozanı, edebiyat kuram-

1 Georgi Plehanov, *Istoriia russkoi obschestvennoi mysli*, Plehanov, *Sochineniia*, (2. baskı, Moskova ve Petrograd, 1920-1927) içinde, cilt 22, s. 307. [Rus Toplumsal Düşünce Tarihi, Plehanov, Eserler]

cısı ve Moskova Üniversitesi'nin kurucusu Mihayil Lomonosof (1711-1765) bile bu inançtaydı.

Bununla birlikte, Katerina dönemi, aydınlanmış saray çevrelerinin görüşlerinden ayrılan bağımsız bir kamuoyu oluşturduğu söylenebilecek düşüncelerin doğuşuna tanık oldu. Batılılaşmanın neden olabileceği toplumsal ve ahlâksal etkilerle, ileride sağlayabileceği yararları tartmanın zamanının geldiği düşünülürdü. Ahlâk sorunlarına karşı duyarlılığın artması, olgulara ve olaylara daha eleştirel bir açıdan bakılmasına ve daha geniş çevrelerin yaşanan kötülüklerin farkına varmasına imkân tanıdı. Bu sorunlar üzerinde bir kez düşünölmeye başlanınca artık hiçbir şey insanları söz konusu kötölüklerin kaynağını, daha önceden doğru olup olmadıkları araştırılmadan benimlenen ilkelerde, toplumsal düzenin ve devletin yetkesinin (otoritesinin) dayandığı temellerde aramaktan alıkoyamadı. Çağdaş siyasal muhalefet ilk filizlerini böylece vermiş oldu ve bu muhalefet, ister istemez "aydınlanmış" otokrasinin reform şevkini kırdı. Bunun yarattığı baskılar ise, devlet yetkilileri ile ülkenin aydınları arasında gittikçe artan sürtüşmeleri başlattı.

Bu süreçte, II. Katerina yönetimi sırasında Rusya'ya yayılan Fransız Aydınlanma felsefesinin önemli bir rol oynadığını görüyoruz. Gerçekten, Rus Aydınlanma düşüncesi, Fransız Aydınlanma düşüncesinin hazırladığı ortamda, bu düşüncenin üzerinde düşünölmeden benimsenen geleneklere ve toplumsal kurumlara karşı eleştirel tutumunun yarattığı ortamda olgunlaştı ve göreceğimiz gibi, Aydınlanma'nın en inançlı düşmanları bile kendilerini bu ortamın etkisinden kurtaramadılar.

II. Katerina ve Aydınlanma Felsefesi

Bu konuda ilk önce, Fransız düşüncesinin ülkeye girip yayılmasını imparatoriçenin bizzat desteklediğini belirtmeliyiz. Hatta imparatoriçe, Fransız Aydınlanma felsefesini ülkesinin iç ve dış politikasında bir araç olarak kullanmaya kalktı.² Katerina

2 Bu konu P.N. Milyukof, *Ocherki po istorii russkoi kultury*, (St. Petersburg, 1960), cilt 3'te ayrıntılarıyla incelenmektedir. Aynı zamanda bkz. G. Mako-

dümeni elinde tutarak istediği yönü verebileceği bir düşünce akımı başlatmak istedi. Biraz dalkavukluğa kaçan bir övgü olduğu görülse de, Katerina'nın bir "filozof monark"* olduğu söylendi. Voltaire, d'Alembert'e bir mektubunda, "Güzel Kato"*** gibi öğrencilerimizin felsefenin saygınlığının artmasına fazlaca bir katkıları olamaz," diye yazmıştı. Gene de, bir Rus felsefesi tarihinde Katerina'nın atlanmaması gerekir. Hatta felsefeye katkısından dolayı değil, zamanının tüm ileri gelen Rus düşünürlerinin onun düşünceleriyle ilgilenip onunla açıktan açığa ya da üstü örtülü bir biçimde tartışmaya girişmelerinden dolayı, Katerina'nın Rus felsefe tarihinde son derece önemli bir rol oynadığı bile söylenebilir.

II. Katerina (1729-1796)***

Yetkesini tarihin "irrasyonel" (akıldışı) gidişini değiştirmek yolunda kullanacak bir "aydınlanmış monark" olma fikri Katerina'nın tutkulu doğasına çok uygundu. İçinde, ünlü olma yolunda coşkun bir tutku ve dünyayı şaşırtma yolunda büyük bir istek vardı; öte yandan, bu düşüncelerini ve düşlerini gerçekleştirme yolunda, öteki monarklardan daha şanslı sayılırdı. Kendisi bir [Rus değil] yabancıydı (Küçük Alman prensliği Anhalt-Zerbst'i yöneten ailenin bir üyesiydi), dolayısıyla kafasında, yeni yurdundan yana ya da ona karşı, sağlıklı düşüncesini engelleyebilecek herhangi bir önyargı yoktu. Son ola-

gonenko, *Novikov i russkoe prosveshchenie, XVII veka*, (Moskova ve Leningrad, 1951), 4. Bölüm. (Novikov ve 17. yüzyıl Rus Aydınlanması)

- (*) Platon'un *Devlet* diyalogunda, olabildiğince yetkin bir yönetimin kurulabilmesi için erkek olsun kadın olsun filozofların kral, kraliçe ya da kralların, kraliçelerin filozof olması gerektiği düşüncesine değinilmekte – ç.n.
- (**) Marcus Porcius Cato (İ.Ö. 234-149) Roma'nın ahlak sorunlarına bakan, "censör"lük (sansür memurluğu) dönemi sıklığı ve tutuculuğuyla ünlü bir Roma devlet adamı ve yazarı olup, Voltaire "Güzel Kato" sözüyle Katerina'nın, adının benzerliğinden tutturarak politikasını Kato'nunkine benzetmektedir – ç.n.
- (***) Daha önce de belirtildiği gibi, içeriden ve bold italikle dizilmiş bu ve bunun gibi bazı içbaşlıklar, okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla Türkçe'ye çeviren tarafından eklenmiştir – yay.n.

rak, hiç değilse resmen, mutlak bir erke sahipti; ayrıca, aydınlanmış bir yöneticinin rasyonel (akla uygun) iradesinin karşısında engel oluşturabileceği görülen eski geleneklerin, Büyük Petro'nun zora ve şiddete dayanan reformlarıyla ya tümünden yıkıldığı ya da temellerinin oyulduğu bir ülkenin başındaydı. Diderot, aydın bir yöneticinin yolu üzerinde engel oluşturabilecek geleneklerin kaldırılmasının önemi üzerinde özellikle durmuştu. Katerina'ya sunduğu *Essai historique sur la police* (Polis Hakkında Tarihsel Deneme) başlıklı raporunda, "Fransa'nın geleneksel mülkiyet ilişkileriyle sınıksız bağlanmış durumda olması yasalarda reform yapılmasını olanaksız kılarken, Rusya'da İmparatoriçe Majestelerinin yapamayacağı hiçbir şeyin bulunmaması ve yalnızca iyiliği düşünen biri olması [Rusya için] büyük şans," diye yazdı. Diderot, Büyük Petro'nun Rusya'sını, önünde taşlaşmış eski geleneklerin kösteği bulunmaksızın doğan yeni bir toplum; dolayısıyla bilge bir yasakoyucunun yaratıcı iradesinin kolaylıkla biçim verebileceği, özellikle uysal bir malzeme olarak gördü. "Daha üzerinde hiçbir işlemde bulunulmamış ulusa ne mutlu"³ dedi.

Katerina iktidara gelir gelmez, Fransız Ansiklopedicileriyle (Voltaire, Diderot ve M. Grimm ile) canlı bir iletişim ilişkisi içine girdi. Kendisini onların bir öğrencisi saydı ve onların amaçlarını gerçekleştirmeye söz verdi. Hatta Fransa'da *Encyclopédie*'nin çıkarılmasında güçlükler yaşanması üzerine, geriye kalan ciltlerinin Rusya'da bastırılmasını önerdi. Bu öneri, "Filozoflar Cumhuriyeti"nde* coşkuyla karşılandı. Diderot'ya yazdığı bir mektubunda Voltaire, "Ne şaşkıncu günlerde yaşıyoruz! Fransa felsefeyi bir suçlu gibi kovuştururken, İskitler ["Barbar" Ruslar] onu koruma önerisinde bulu-

3 Plehanov'un *Istorii russkoi... mysli* adlı yapıtında, s. 144'te aktarılmıştır. Plehanov (ilerideki sayfalarda kendisinden söz edilecek olan) D. Fonvizin'in "bu ülkede daha önce yaşamaya başlamışlarsa, bizim de elimizde kendi yaşamımızı başlaurken, hiç değilse, istediğimiz herhangi bir biçimi seçme olanağımız ve ülkemizde kök salmış, uygunsuz ve kötü davranışlardan kaçınmaya hakkımız var. *Nous commençons et ils finissent* (biz başlıyoruz onlar bitiriyor)," demişti. "Geri kalmışlığın ayrıcalıkları" kavramı, daha sonra Çaadayev kadar Herzen, Çernişevski ve Popülistler tarafından da benimsenip kullanıldı.

(*) Fransa'da, Ansiklopediciler topluluğu arasında - ç.n.

nuyorlar,” dedi. Katerina, kendisinin aslında bir cumhuriyetçi olduğu ve despotluğu (despotizmi) yavaş yavaş ortadan kaldırmayı amaçladığı yolunda bir izlenim yaratmaya çalıştı. Hatta bu yolda Rousseau gibi son derece radikal bir düşünürle ilişki kurmayı deneyerek, onu Rusya’ya çağırıldı. Ne var ki Rousseau, ne bu çağrıyı kabul etti ne de Katerina’nın kendisine vermek istediği, “Rus tiranı”nın adını gelecek kuşakların gözünden düşürme girişimi olarak nitelediği yüz bin rubleyi! Ama Aydınlanma’nın öteki filozofları Katerina’nın, bu tür gösterilerinden oldukça etkilendiler. Voltaire’e yazdığı mektubunda Diderot, Katerina’nın “Brutus’un ruhuyla Kleopatra’nın büyüsunü kendisinde birleştirdiğini belirtti; doğrudan doğruya Katerina’ya yazdığı bir mektubunda ise, “Kudretli İmparatoriçe, ayaklarınızın önünde eğiliyor ve ellerimi size uzatıyorum; sizinle konuşmak istiyorum, ama yüreğimde fırtınalar kopuyor, kafam çalkalanıyor, düşüncelerim karmakarışık; kendimi bir çocuk durumuna düşmüş görüyorum,” dedi.

“Aydınlanmış monark” olarak ün kazanmak yolunda gösterdiği sistemli çabanın yeni bir adımı olarak Katerina, bazı önemli yasal değişiklikler getirme girişiminde bulundu. 1767’de yeni yasa kitapları (kodlar) hazırlatmak için bir Yasa Komisyonu toplayıp, komisyona Montesquieu’nün ve Beccaria’nın* yazılarından çıkarılmış formüllerin serbestçe kullanılabilmesi için hazırladığı “Yönergeler”i verdi. Aydınlanma’nın doğal hukuk kuramına inandığını söyleyip, Rusya’yı tüm insanların doğal haklarına saygı gösterecek hukuka bağlı bir devlet yapmaya söz verdi. “Bu yasama önlemlerinin tamamlanmasından sonra, Rusya’nın dünyada kendisinden daha hakça yönetilen, dolayısıyla Rusya’dan daha mutlu tek bir ulusun [ülkenin] bile gerisinde kalmasından Tanrı bizi korusun. Eğer geride kalırsa, çıkaracağımız yasalar amacına ulaşmamış demektir; böyle bir talihsizliği görmektense, ölsem daha iyi,” dedi.

Tek bir olgu, söz konusu *Yönergeler*’in çeşitli dillerde lüks

(*) Beccaria (1738-1794) ünlü bir İtalyan kriminolog, ekonomist ve hukukçusu olup, ölüm cezasına ve suçlulara acımasız davranılmasına karşı çıkmış ve Avrupa ülkelerinde Ceza Hukuku reformlarının yapılmasına yol açmıştı.

bir baskısının yabancı okurların öğrenmeleri için yayınlanmış olmasına karşılık, Katerina'nın, bu yapıtın Rusya içinde geniş bir çevreye yayılmasını yasaklamış olması bile, onun mangalda kül bırakmayan demeçlerinin içtenliğine gölge düşürmeye yeter.

Yasa Komisyonu, çeşitli tabakalardan (zümrelerden) gelen, içlerinde devlet mülklerindeki köylüleri temsil eden 100'den fazla delegenin de bulunduğu 564 temsilciden oluşuyordu. Ama köylülerin yarısından fazlasını oluşturan serfler bu komisyonda temsil edilmiyordu. Serflerin geleceği, Komisyon'un kurulmasından bile önce saptanmış bulunuyordu. Katerina, tahta çıkışından kısa süre sonra, Rusya'nın her yerinde uzun geziler yapmıştı ve bu gezileri sırasında köylülerden, son bir umutla, sorunlarının çözülmesini isteyen 500'ün üzerinde dilekçe almıştı. Bu dilekçeler meyvesini, 1765 yılında köylülerin efendilerini [yetkililere] şikâyet etmelerini yasaklayan bir yasanın çıkarılmasında verdi. Öte yandan soylulara, serflerini Sibirya'ya sürgüne göndererek cezalandırabilme hakkı bağışlandı.

Puşkin'in sözleriyle Katerina'nın bu Komisyon'u, "edepsizce bir farstan, kaba bir köylü güldürüsünden başka bir şey değil"di. Komisyonun görüşmeleri, imparatoriçe hakkında, koro halinde bir övgüye dönüştü. Bununla birlikte bazı delegeler, "Yönergeler"de önerilenleri aşan düşünceler ileri sürme yürekliliğini gösterdi: Y. Kozelski, kalıtsal soyluların ayrıcalıklı konumlarına karşı sert bir saldırı yöneltti; tacirler haklarının genişletilmesini istedi ve devlet mülklerindeki köylülerin temsilcilerinden biri olan I. Çuprof'un yanı sıra G.S. Korobin de, "makul ve insanca" yasaların çıkarılarak serflik koşullarının yumuşatılması ricasında bulunacak kadar ileri gitti. Görüşmelerin denetimden çıkmaya başlaması karşısında, Katerina'nın (1768'de) Türkiye ile savaşa başlanmasını bahane ederek, bir daha toplantıya çağdırmamak üzere Komisyon'u dağıtmasında şaşılacak bir durum olmasa gerek.

Bu öykünün bir başka yönü de var. Komisyon deneyiminin başarısızlığa uğraması, yalnızca ikiyüzlü despotun değil,

aynı zamanda “aydınlanmış monark” anlayışının yenilgisinin göstergesi oldu. Kamunun seçimlere karşı takındığı tutum, kara kara düşünmeye yol açmış olsa gerek; çünkü seçmenlerin çoğunun, temsil işlevlerini, herkesin üstlenmekten kaçındığı bir yük olarak gördüğü açıkça anlaşılıyor. Bu yükü bölgelerinin en sevilmeyen kişilerine yüklemek için, bu tür kimselerin seçildiğini gösteren örneklerle karşılaşıldı ve böyle seçilen delegeler, seçmenlerin kendilerini, kendilerinden öç almak için seçtiklerini ileri sürmek gibi gülünç durumlara düştüler. Komisyon’daki görüşmeler ve seçmenlerin seçtikleri delegelere verdikleri ayrıntılı yönergeler (talimatlar) Katerina’ya Rus yaşamının çıplak gerçeklerini kavrama olanağı verdi. Kuşkusuz bu gerçekler, Katerina’nın, insanlığın mutluluğunu sağlamanın hiç de kolay olmadığına, belli güçlü çıkar çevrelerinin statükoyu sürekli olarak korumaya çalıştıklarına ve ağır suçların kovuşturulmasında işkence yöntemlerinin kaldırılması önerisinin bile yoğun bir tepkiyle karşılandığı bir toplumda Aydınlanma felsefesinin insanca ilkelerini yasalara geçirmeye kalkmanın halkın sevgisini kazanmanın bir yolu olmayacağına inanmasına yardım etmiş olmalı.

Katerina’nın Fransız “*philosophe*”larıyla* flört etmesi de kolay bir iş değildi; gerçekten, bunlar içinde yalnızca [M.] Grimm, Rus imparatoriçesinin adamı gibi bir duruma düşmüştü. Diderot, d’Alembert ve Voltaire gibi (Komisyon zamanında Katerina’yı Solon ve Lykurgos [gibi büyük yasa koyucular] ile karşılaştırmış olan) kimseler bile, çok geçmeden, kendilerinin öğrencisi olduğunu söyleyen bu kimseye karşı besledikleri umudu yitirdiler. Buna karşın onu övmeyi sürdürdükleri doğrudur, ama bunu, imparatoriçenin üzerindeki etkilerini tümüyle yitirmemekten başka bir düşünceyle yapmadıkları söylenebilir. Katerina’nın, kendisine karşı izlenen bu taktiğin tuzağına düşmediğini, Grimm’e yazdığı mektupların birinde, “Bu adamların söyledikleriyle söylemek istedikleri çoğu zaman

(*) “*Philosophe*,” daha sonraki yüzyılların filozoflarından farklı olarak, 18. yüzyılın ilgi ve bilgi alanları, derin olmaktan çok geniş olan Fransız düşünürlerine, özellikle de *Encyclopédie* yazarlarına verilen addır – ç.n.

apayrı şeyler oluyor,” biçimindeki sözlerinden anlıyoruz. Kendisinin Ansiklopedicilere karşı tutumunun da gittikçe ikiyüzlü bir nitelik kazandığını görüyoruz. Diderot'nun durmaksızın anımsatmalarına ve kendisinin kesin sözlerle verdiği güven celere karşın, *Encyclopédie*'nin gözden geçirilmiş yeni baskısı Rusya'da çıkarılmıyor. 1773'te Diderot kalkıp Rusya'ya gidiyor. Bu gezisinde St. Petersburg'da kaldığı beş ay içinde Katerina ile yaptığı uzun konuşmaların notları son derece sürükleyicidir.⁴

St. Petersburg Diderot'da bunaltıcı bir etki yarattı; ulu sarayın ve hükümet yapılarının bulunduğu bu kentte her şey, otokrasinin sınırsız gücünün tanığıydı; sıradan bir caddeyle karşılaşmak kolay değildi; hareketli, bağımsız bir kamusal yaşamın ise hiçbir iziyle karşılaşamıyordunuz. “Öteden beri süregelen baskı geleneği,” diye yazdı Diderot, “genel bir suskunluk ve güvensizlik havası yaratıp, korkunun her an anımsanıp kafalarda canlı tutulmasına yol açmış, öyle ki böyle bir durum, Fransız ve İngiliz insanının, özgür ve kendisine güvenen kafa yapısının özelliği olan, duyduğunu düşündüğünü saklamadan söyleme gibi soylu tutumunun taban tabana zıddıdır.” Diderot, “Rusya niçin Fransa'dan daha kötü yönetiliyor?” biçiminde yönelttiği sorusuna gene kendisinin verdiği yanıtta ise, “çünkü burada bireysel özgürlüğün derecesi sıfıra indirilmiş; bir kimsenin üstünün sahip olduğu [o kimse üzerindeki] yetke hâlâ çok büyük ve insanların doğal hakları[nın] hâlâ son derece kısıtlı” olduğunu söyler. Diderot, Katerina'ya “hakça ve aydınlanmış bir despotluğun” “ulusun tatlı, ama uyanamayacağı bir uykuya” dalmasına yardım ettiği için, son derece tehlikeli olduğunu anlatmaya çalıştı. Diderot'nun, “Elizabeth gibi üç yöneticinin yönetiminde yaşamış olsalardı, İngilizler hiçbir güçlük çekilmeksizin uzun yıllar boyunduruk altında tutulabilecek bir duruma geleceklerdi,” demesi üzerine, Katerina, bu görüşünde kendisine katıldığını belirtirken, [iyi olurdu gibi] başka bir anlama da gelebilecek bir yanıt verdi.

Diderot, soylularla köylüleri arasındaki ilişkiyi yöneten yasa niteliğinde herhangi bir çarlık buyruğunun bulunup bulun-

⁴ J.M. Tourneux tarafından, *Diderot et Catherine II*, (Paris, 1899)'da yayınlandı.

madığını sorduğunda, Katerina'nın buna verdiği yanıt yalnızca, "her çiftçi kendisine süt veren ineğine bakar, dolayısıyla hukuksal güvencelere gerek yok," biçiminde olmuştur.

Diderot, Katerina'ya, Yasa Komisyonu'nu yeniden toplamaya söz verdiğini anımsattı ve hatta kendisine bu komisyonu sürekli bir temsil organına dönüştürmesini önerdi. O zaman Katerina "sizin bana öğütlediğiniz bu şey, İngiliz örneğine göre bir parlamento kurmak anlamına gelmez mi?" diye sorduğunda, Diderot'nun buna verdiği yanıt, "Majesteleri, büyücü değneği [gibi mucizeler yaratan] esasının bir hareketiyle çağırırlarsa, onun yarın toplanıp kurulabileceğine inanıyorum," oldu. Böyle bir kurumun sağlayabileceği birçok yarar Katerina'nın kafasına sokmaya çalıştı: "Yalnızca bir özgürlük düşü yaratsa bile," dedi, "ulusun karakterini etkilemiş olacaktır. Bir ulusun ya özgür olması gerekir, ki uygun olanı da budur; ya da hiç değilse kendisinin özgür olduğunu sanması gerekir; çünkü böyle bir inanç [bile] son derece önemli sonuçlar yaratabilir."

Diderot, Rusya'dan ülkesine dönerken Katerina'nın "Yönergeler"ini yeniden okudu ve hakkındaki görüşlerini yazdı. Örneğin, "Katerina despot olmayı istemeseydi, sahip olduğu mutlak yetkilerini resmen reddetmesi gerekirdi," dedi. Sonra, halkın, hukuka aykırı davranan bir monarkı uzaklaştırma, hatta onu ölümle cezalandırma hakkı olduğuna dikkati çekti. Katerina'nın, bu yorumlardan ancak yazarı öldükten sonra haberi olabildi; haberi olunca da bunları büyük bir coşkuyla karşılamış olmamasında şaşılacak bir yan bulunmasa gerek. Gerçekten Katerina, Grimm'e yazdığı bir mektubunda bu yorumları, "konu hakkında ne bir bilgiye, ne doğruyu ayırt edebilme yeteneğine, ne de işin içyüzünü kavrayabilme gücüne sahip olduğunu gösteren bir belirti bulunan gevezelikler" olarak niteledi.

Daha sonra Katerina, Diderot'yu, saf ve akli havada bir hayalci olarak niteleyip gözden düşürmeye çalıştı. Diderot'nun projelerine karşı yanıtı olan "Siz bir filozof olarak, üzerine yazabileceğiniz her şeyi yüklenabilen kâğıt üzerinde çalışırken; ben,

zavallı imparatoriçe, kâğıttan çok daha duyarlı olan insan derisi üzerinde çalışıyorum,” sözünü sık sık yinelerdi. Katerina'nın bu sözlerinde oldukça büyük bir gerçek payı bulunmakla birlikte, Diderot'nun planları (gerekli değişiklikleri yapmaya hazır olduğu anımsanırsa) bu örnekte, Katerina'nın iyi niyetine inandığı zamanlardaki kadar sık değildi.

Diderot'nun Rusya'da kaldığı günlerin Pugaçof Ayaklanması'na rastladığı, dolayısıyla hiç de elverişli olmayan bir zamanda Rusya'da bulunduğu da belirtilmeli. Pugaçof Ayaklanması (1773-1774) kendisinin [ölen] III. Petro olduğunu ileri süren ve köylülere, “toprak, çayır ve orman” dağıtma kadar “sakallarına” yeniden kavuşturma sözü veren, bir başka deyişle Petro öncesi Rusya'nın eski geleneklerine dönüleceği umudunu sunan bir Don Kazağının yönettiği köylü ayaklanmasıydı. Ayaklanma, geniş bir destek gördü; ayaklanan köylülere, Başkır kabilelerinden kimseler kadar Urallar'daki metal işçileri de katıldı ve ayaklanma, imparatorluğun varlığına karşı ciddi bir tehlike yaratarak, Rus tarihinin en büyük köylü savaşı durumuna geldi.

Ayaklanmayı bastırdıktan sonra Katerina, kendi deyişle “yasama manyaklığı” saplantısının ikinci evresine girdi. Bu evrede doğal haklar kavramını reddetti ve Montesquieu'yü ve Beccaria'yı bırakıp, kendisine akıl hocası olarak (mentor), tutucu İngiliz hukukçusu William Blackstone'u seçti. Çıkarıldığı yeni yasalarda, eski süslü liberal deyişlerinin yerini, ağırbaşlı, gerçekçi görünen bir ton aldı; bu yasaların amacının, çarçı bürokrasinin altında [ve ona bağlı] kendi kendini yöneten organların kurulmasıyla soyluların konumunu güçlendirmek olduğu besbelliydi. Katerina şimdi eski ünlü “Yönergeler”inin “boş sözler” olduğunu söyleyip, yönetiminin ilk yıllarında gösterdiği çabaları şöyle özetliyordu: “O zamanki tutkularım, tek başlarına değerlendirildiklerinde, kötü şeyler değillerdi, ama sanırım insanların akıllı, adil ve mutlu varlıklar durumuna gelebileceklerine inandığım için, yapabileceğimin ötesinde işler üstlenmişim”.

Aynı derecede önemli bir tutum değişikliğiyle Katerina,

zamanın aristokratik salonlara egemen olan Fransızseverlerin heveslerine ve sığ Voltaireciliğe sırt çevirerek, küçük taşra soylularına özgü ilkel bir ulusçuluğa yöneldi. Polonya'nın bölüşülmesini savunduğu gibi, Panslavcılığın ön belirtileri olan kuramlarla desteklediği Balkan politikası, içinde eski geleneklere karşı bir ilgi yaratıp, Rus tarihini incelemeye odaklandı. Çok hoşlandığı projelerinden biri, Fransa'daki ve İskoçya'daki dağ ve ırmak adlarının Slav kökenli olduklarını göstermekti; örneğin, Merovenjler Hanedanı'nın geçmişinin Slav köklerine dek izlenebileceğini ve hatta Ludovic adının [Ludtdvig]* aslında bir Slav adı olduğunu söyledi. Tipik bir başlıkla (1770 tarihli) *Antidotum* (Panzehir) adını taşıyan kitabında, Prince de Chappe'ın Rusya hakkındaki kötü niyetli yorumlarına karşı giriştiği polemikte Katerina, Rusya'nın, hukuka saygısı ve halkının yaşam standartlarının derecesi bakımından, Batı Avrupa'dan daha ileri olduğunu kanıtlamaya çalıştı.

Fransız Devrimi, Katerina için son darbe oldu. Önce bu devrimin XVI. Louis'nin aptalca taktik hatalarından başka bir şeyin ürünü olmadığını ileri sürdü; Prens Harapovistskiy'le bir konuşmasında, "Fransız kralının yerine ben olsaydım, yükselme tutkusuyla dolu Lafayette'i** bana katılmaya çağırır ve onu beni savunan biri durumuna getirirdim. Burada tahta çıktıktan sonra nasıl davrandığımı bir düşünün," dedi.

Katerina'nın bu sözleri, Katerina'nın "*philosophe*"larla flörtünü de kapsayarak kullandığı taktikleri oldukça aydınlatan bir itiraftır. Bununla birlikte, daha sonraki olaylar, bu tür taktik becerilerin kullanılamayacağı kadar ciddi durumların olabildiğini açıkça gösterdi. Fransız kralının idam edilmesi, Katerina'yı başına bir "balyoz darbesi" yemişcesine "sersemletti" ve onu Ansiklopedicilerden ayrılacağı yolun ayırımına getirdi. Ansik-

(*) Bu ve bunun gibi köşeli ayraç içine alınıp dipnotta belirtilenler Türkçe'ye çevirenin değildir – ç.n.

(**) Lafayette (1757-1834) Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda İngilizlere karşı ayaklanan kolonilerin birlikleri yanında savaşan, 1789 Fransız Devrimi'nde bir haklar demeci öneren, ılımlı politikası yüzünden gözden düşene dek Ulusal Ordu'nun komutanlığını yapmış olan ve 1830'da monarşiye karşı devrime katılan bir Fransız askeri ve devlet adamıydı – ç.n.

lopedicilerin büstlerini, geride yalnızca Voltaire'inki kalana dek, yalnızlığına çekildiği salonundan (Hermitage'dan)* uzaklaştırdı. Sonunda Voltaire de sarayın mahzenine sürgün edildi.

Öte yandan Katerina, Rus Aydınlanması'nın ilerici düşüncüleriyle resmî işlemlerin sonucunu beklemeden ilgilenmekten de geri kalmadı; Radışçev 1790'da Sibirya'ya sürgün edildi; Novikov 1792'de, yargılanmaksızın Schlüsselburg Kalesi'ne hapsedildi.**

Rus Aydınlanma Felsefesinin Doğuşu

Katerina'nın yönetiminin ilk yıllarının havası, İmparatoriçe'nin Akıl Çağı'nın düşüncelerine karşı gerçekte takındığı tutumdan tümüyle farklı olarak, Fransız Aydınlanması'nın düşüncelerinin Rusya'ya girip iyice yayılmasına ve genel olarak felsefeye canlı bir ilginin gösterilmesine elverişliydi. Bu ortam, 1750'lerde Moskova Üniversitesi'ne, St. Petersburg'daki Bilimler Akademisi'ne ve hatta Rus teoloji akademilerine⁵ egemen olan Wolffçuluğun*** etkisinin kırılmasına yaradı ve Rusya'da, profesyonel filozofların işledikleri, dinin etkisinden kurtulmuş gerçek bir Aydınlanma felsefesinin doğmasına yol açtı.⁶

(*) Hermitage, Petersburg'daki Kışlık Saray'ın, Katarena'nın yaptırdığı ve "inziva yeri" anlamına gelen adını verdiği büyük galeri bölümüdür; onun ve sonraki egemenlerin koleksiyonlarıyla varsıllaşmıştır; Sovyet Devrim'inden sonra aristokratların koleksiyonlarının da eklenmesiyle dünyanın en büyük müzesine dönüşmüştür – ç.n.

(**) II. Katerina'nın mizah anlayışı, öteki düşünceleri ve öteki yapıtları için dizinde belirtilen sayfalara bakınız – ç.n.

(***) Wolffçuluk, (1679-1754), *Philosophia Primo* (1729) adlı yapıtın yazarı, Leibniz'in düşüncelerini yalınlaştıran ve Kant'ı etkileyecek olan düşünür Christian von Wolff'un düşüncelerine dayanan bir akımdır – ç.n.

5 Bkz. V.Y. Kogan, *Prosvetitel XVIII veka Y.P. Kozelsky*, (Moskova, 1958), s. 101-102.

6 Burada söz konusu edilen Kozelski, Aniçkof ve Desnitski adlı düşünürlerin baş yapıtları, içinde I.Y. Şçipanof'un bir sunuş yazısı da bulunan *Izbrannyye proizvedeniia russkikh myslitelci vtoroi poloviny XVIII veka*, (Moskova, 1952), cilt I içinde yeniden basılmış bulunmaktadır. [18. yy. İkinci Yarısı Rus Düşünürlerinin Seçkin Yapıtları]

Bu eğilimin tipik kişisi (1793'ten sonraki bir tarihte öldüğünü bildiğimiz) Kozelski idi.⁷ Ukrayna'da, 1728 dolaylarında doğan ve St. Petersburg'daki Bilimler Akademisi'nde okuyan Kozelski, 1768'de, felsefi düşüncelerin bir Rus yazarı tarafından yapılan ilk sistematik sunuluşu olan "*Felsefi Öneriler*"ini* yayımladı. Bu kitapta, çözümlenmelerden (analizden) çok malzemenin şematik düzenlenişinde ve tanımlamalar üzerinde durulmasında görüleceği gibi Wolffçu düşüncenin bazı izlerini taşımakla birlikte, Wolffçuluğun etkisini sarsmak yolunda büyük bir çaba gösterilmiştir. İçinde, Wolff'un öğrencisi (çömezi) Baumeister tarafından yazılan popüler mantık, metafizik ve ahlâk felsefesi ders kitapları, sıkı bir eleştirel çözümlemeden geçirilerek, içlerindeki anlamsız sorunlar üzerinde gösterilen bilgiççe ve biçimci çabaların gülünçlüğü ortaya konur. Kozelski'nin kendisi deist** bir tutum takındı ve bir "doğal teoloji" sistemi kurmak yolunda herhangi bir girişimde bulunmadı. Felsefenin özerkliğini savundu ve teleolojik*** eğilim-

7 Bu düşünür, aynı adı taşıyan ve Yasa Komisyonu'nun delegelerinden biri olan kardeşiyle karıştırılmamalı.

(* İngilizce çeviride Rus düşünürlerinin yapıtlarının adları İngilizce'ye çevrilip italik harflerle dizilmiş olarak verilmiş. Rusça özgün adlarının italikle verilip çevirilerinin araç içinde gösterilmesi daha doğru olurdu, ama o zaman da Kirilik alfabeye verme ya da onların Latin alfabesi harflerine çevrilmesi (transkripsiyonu) sorunuyla karşılaşılacaktı. Türkçe çeviride, İngilizce çeviriden biraz farklı olarak, yapıtların adları Türkçe'ye çevrilip italikle verilirken, bir de tırnak kullanılarak, yapıtların metinlerinin değil, yalnızca adlarının Türkçe'ye çevrildiğinin belirtilmiş olacağı düşünüldü. Dipnotlarında verilen Rusça kaynakların adlarının ise, ne Kirilik alfabeye özgün biçimlerini sunabilme ne de transkripsiyonlarını (Türk alfabesiyle) yapabilme olanağı bulunabildi; İngilizce çevirideki biçimleriyle (İngilizce transkripsiyonlarıyla) olduğu gibi verildi – ç.n.

(**) *Deizm*, Tanrı'nın varlığını, vahiy ve iman yoluyla değil, aklın bir gereği olarak kabul eden kimselerin inancıdır ve Tanrı'nın varlığının vahiydeki (*Kitabı Mukaddes*'teki) kanıtlarını da kabul edenlerin inancı için kullanılan "teizm" ile karıştırılmamalıdır; deizm teizmden, Tanrı'nın kabul edilip dinlerin kabul edilmemesiyle ayrılır – ç.n.

(***) *Teleoloji*; "gaiyet," "erekbilim," "erekbilik" olarak da çevrilebilen bir felsefi terimdir ve olayların, "nedenlerle" değil, şeylerin içindeki, onları sonul, yetkin (mükemmel) biçimlerine sürükleyen "telos" (erek) ile açıklanmaya çalışılan düşünceler için kullanılır – ç.n.

lere ve felsefenin tanrısal yazgı (takdiri ilahi) kavramını ve teolojik dogmaları kanıtlamak amacıyla kullanılması gibi Wolffçu felsefenin savunucularına özgü tutumlara karşı çıktı. Wolffçu idealizmi de eleştirip, tümüyle özerk tinsel bir monad olarak ruh kavramını reddetti. Beden ile ruh ilişkileri sorununda (bunu açık açık belirtmese de) materyalizme yakındı ve konu ölümsüzlük sorununa gelince, anlamlı bir biçimde, hiçbir görüş ileri sürmedi. Kozelski Wolffçu felsefe okulunun ağırlığı karşısına Voltaire'i, Helvetius'u, Montesquieu'yü ve Rousseau'yu çıkardı; ancak ahlâk felsefesi alanında, bunların yanı sıra [yapıtını] Fransızca çevirisinden okuduğu Shaftesbury'ye de başvurdu. Fransız felsefesine karşı derin bir ilgi besleyip bu felsefenin yapıtlarının büyük bir bölümünü okuduğunu, "*Felsefi Öneriler*"inin çıkmasından iki yıl sonra, içinde felsefeyle ilgili makalelerden yaptığı kendi çevirilerinin bulunduğu kitabından; ayrıca, Diderot'nun *Encyclopedie*'sindeki ahlâk felsefesiyle ilgili maddeleri çevirerek oluşturduğu kitabın yayımlanmasından da anlaşılabilir.

Kozelski felsefeyi "doğayla," "mantıkla," "ahlâkla" ilgili gerçeklerin [ve doğruların] nedenlerini araştıran bir bilim olarak tanımladı. Felsefe, Kozelski'ye göre, içine mantığın (başka bir deyişle, bilginin bir genel kuramının) da girdiği "kuramsal felsefe," "metafizik" (ontoloji ve psikoloji) ve içine *Jurisprüdansın* (ahlâk felsefesinin ve hukuk biliminin) ve politikanın girdiği "pratik felsefe" olarak üçe bölünebilirdi. Epistemoloji [bilgi kuramı] konusunda Kozelski, ılımlı bir duyumculuğu (sensasyonalizmi) savundu; Helvetius'tan alıntılar yaptı, ama kavramların duyu algılarına indirgenmesine karşı çıktı. Ontolojiyi "şeylerin bilimi" olarak tanımladı; buradaki "şey" ise "olanaklı" olan herhangi bir şey olabilirdi; bununla birlikte şeylerin içlerindeki derin özler, bilebileceğimiz şeyler değildi (bu savı, felsefeyi skolastikçiliğin tehlikelerinden koruma amacına yönelikti). Psikoloji, yani irade (istenç) ve akıl bağışlanmış varlıkları ele alan bilim konusunda, Kozelski görüşlerini Helvetius'un *De l'esprit* ("Tin Üzerine") adlı yapıtına dayandırdı, ama Kilise ile açıkça çatışmaya düşmemek için onun temel savlarının tonunu

yumuşattı ve bu savları, eklektik denebilecek bir biçimde, bazı Wolffçu düşüncelerle birleştirdi.

Kozelski'ye göre, felsefenin dalları arasında en önemlisi, pratik felsefeydi. Düşüncelerini daha çok kuramsal düzeyde sunmuşsa da, son derece pratik bir amacı vardı; kitabında dile getirilen insanlıkçı (hümaniteryan) ilkelerin Yasa Komisyonu'nun çalışmaları üzerinde az çok etkili olabileceğini umdu. Doğal hukuk kavramını benimsemesi despotizmi suçlamaya yöneltti; aydınlanmış mutlakçılığı (aydınlanmış mutlak monarşiyi) desteklemişse de, kuramsal açıdan ele alındığında, en yetkin sistemin cumhuriyetçilik olduğunu ileri sürdü. Sıradan insanların bilisizliğinin (cahilliklerinin) üzüntü verici olduğunu yazdı, ama kimselerin "parlatılabilmeleri" [okuryazar, bilgili, kültürlü kılınabilmeleri] için önce yazgılarının düzeltilmesi gerektiğini yazdı. "Pratik felsefe"nin en büyük savunucusu olarak gördüğü Rousseau'ya hayrandı ve Rousseau'nun "doğa durumu"nu ülküleştirmesine katıldı, ama (Rousseau'nun da düşündüğü gibi) başlangıçtaki bu durumun bir daha geri dönülemeyecek biçimde yitip gittiğini, zamanımızda, "toplum durumu"nun olumlu yönlerinin sağlayacağı olanaklardan yararlanmak için her türlü çabanın gösterilmesi gerektiğini kabul etti. Lüksü ve aşırı eşitsizlikleri kınayarak, kol işinin onurlu bir uğraş olduğu görüşünü savundu ve hatta sekiz saatlik bir iş günü idealinden yana konuştu. Kozelski, etik (ahlâk felsefesi) anlayışında Helvetius'tan çok Shaftesbury'yi izledi ve erdemi akıldan, ahlâk eğitimini kafanın eğitilmesinden daha değerli buldu. Erdemin, dayanışmayı ve karşılıklı yardımlaşmayı da yaratacağını göz önüne alarak, insanların davranışlarını, aydınlanmış bir kişisel çıkardan çok, erdemin yönlendirmesini önerdi. Hatta karşılaşılan talihsizlik, şanssızlık durumlarında, başkalarının yardımına muhtaç duruma düşmüş olanlara, bütün olarak toplumun yardımının sağlanmasının gerektiğini ileri sürdü. Politika da ahlâk ilkelerine dayandırılmalıydı; politikayı, haklı amaçların en etkili ve hakça yollarla gerçekleştirilmesine ilişkin bir bilim olarak tanımladı. Savunmanın gerekliliğini kabul etmekle birlikte (kolonilerin fethedilmesini

de dışarıda bırakmaksızın) fetih amacını güden savaşları suçladı ve bir devletin savunma yeteneklerinin yalnızca ordularının gücüne değil, aynı zamanda, hatta daha çok, o ülkenin iç ilişkilerine [tabakalar, gruplar arası ilişkiler] bağlı olduğunu söyledi.

“Felsefi Öneriler”inden yirmi yıl sonra (1778’de) Kozelski’nin “*Kalan ve İbrahim Adlı İki Hindunun İnsan Bilişi* Üstüne Düşünceler*” başlığını taşıyan bir felsefi diyalog yayımladığını görüyoruz. Daha büyük bir kitabın birinci bölümü olarak düşünülen bu diyalogda, doğanın tarihi hakkında birçok noktada materyalist bakış açısına yaklaşan felsefi düşünceler bulunmaktadır.

Dimitri Aniçkof (1733-1788)

Rusya’da felsefi tartışmanın düzeyinin yükselmesi yolunda, bir filozof, matematikçi ve Moskova Üniversitesi’nin profesörlerinden biri olan Aniçkof’un önemli katkısı oldu. Aniçkof’un yapıtları arasında, “*Tanrısal Varlıklar Doğa Kültünün İlkeleri ve Kökenleri Hakkında Söylev*” (1769), “*İnsan Bilişinin Özellikleri Üstüne*” (1770), Latince yazılmış bir deneme olan “*Mantık ve Metafizik Üzerine Notlar*” (1782) ve “*Ruh ve Beden Arasındaki Sıkı İlişkinin Açıklanmasının Çeşitli Yolları Üzerine*” (1783) bulunmaktadır.

Bunlardan ilkinin, Aydınlanma düşüncesinin en özgün ve aynı zamanda en tipik ürünü olduğu kuşkusuz. Bu yapıtında Aniçkof, dinin kaynağını doğal olgular karşısında duyulan büyük korkularda, halüsinasyonlarda, yani düş gücümüzün bize oynadığı oyunlarda ve “hayranlık” duygularında, yani kahramanlar kültüründe, daha açık bir deyişle, bilisiz (cahil) kitlelerin sıradışı fizik güce, becerikliliğe ve yeteneğe sahip kimselelere karşı besledikleri tapınırcasına sevgide buldu.

Dinin örgütlü bir tapınç (kült) biçimine dönüşmesini tartışırken Aniçkof, rahiplerin ve teokratik yöneticilerin maddi çıkarlarının, onları bilinçli bir ikiyüzlülük politikasına sürük-

(*) “Cognition”; kavrayış, biliş, olarak da çevrilmektedir – ç.n.

lediğini belirtti. Yararlandığı başlıca kaynaklar Lucretius'un *De rerum natura* (Evrenin Düzeni)* ve 18. yüzyıl gezginlerinin ilkel hakların inançlarından söz eden öyküleri idi. Adını kısaltarak bundan sonra "Söylev" olarak anacağımız söz konusu yapıtında ileri sürdüğü görüşler, kuramda yalnızca pagan dinlerle ilgili olmalarına karşın, din adamları çevresinde ve tutucu akademisyenler arasında sert eleştirilere uğradı. Sind [Ortodoks Kilisesi'nin en yüksek ruhani kurulu] bu yapıtın hemen hemen tüm kopyalarının toplatılıp halkın gözleri önünde yakılmasını buyurdu ve bu buyruktan ancak birkaç kopya kurtulabildi. Aradan bir süre geçtikten sonra, Aniçkof'un "Söylev"inin yeni baskısına ancak bazı değişiklikler yapması koşuluyla izin verildi. Yapıtının yalnızca "aydınlanmamış, bilisiz halklar"ın diniyle ilgili olduğunu açıkça gösterecek biçimde, kitabın başlığını da değiştirmek zorunda bırakıldı.

"Biliş"*** üzerine yazdığı sonradan edinilmemiş (kafada saklı) düşünceler kuramını incelediği denemesinde Aniçkof, kafada, daha önce duyularda yer almamış hiçbir şeyin bulunmadığı görüşünü destekledi. Öte yandan duyumculuğun aşırı biçimlerine karşı çıkmak yolunda Kozelski'yi izledi ve bilişin üç aşamadan geçtiğini, yani duyuların algılanmasından, duyu organlarımız kanalıyla aldığımız izlenimlerin kavramlar oluşturacak biçimde düzenlenmesinden ve bu kavramların yardımıyla düşünmekten geçerek oluştuğunu ileri sürdü. Yanlış düşüncelerin kaynaklarını sayarken, Bacon'ın "idoller" kuramını*** onaylayan açıklamalarda bulundu ve Descartesçi (Kartezyen) metodik kuşku ilkesini desteklediğini belirtti. Bilişin karşısındaki engellerle ilgili olan (1774'te yayımlanan) bir başka denemesinde, öteki görüşlerinin yanı sıra, boş inançlı

(*) Metinde ve dipnotlarında Türkçe'leri böyle ("turnaksız") verilen kaynaklar, söz konusu kitabın Türkçe'ye çevrilmiş olduğunu gösterip, bu çevirinin adıyla sunulacaktır – ç.n.

(**) Ing. cognition bkz. s. 42 – ç.n.

(***) Idoller kuramı, ya da "idolalar kuramı," Francis Bacon'ın (1561-1626) ortaya attığı, insanın doğuştan getirdiği ya da sonradan edinilmiş bazı eğilimlerin, "idola" (put) adını verdiği kavramlara ve düşüncelere yol açarak, doğru bilgi edinmemizi engellediğine ilişkin görüştür – ç.n.

(batıl itikathlı) kitlelerle ilişkinin zararlı etkileri üzerinde özel bir önemle durarak, düşünsel gelişmede, düşünsel beslenmenin ve çevrenin rolü hakkında Aydınlanmacılara özgü görüşleri dile getirdi.

Ruh ve beden ilişkileri üzerine denemesinde Aniçkof, materyalist, idealist ve düalist kuramları tartıştı; düalist kuramların savunucularını, Leibnizci “önceden kurulmuş bir düzen”e inanan aranedenciler (okazyonalistler)* ile, Peripatetikler** [Aristotelesçiler] olmak üzere ikiye ayırdı. Peripatetikler, ruh ve beden olgularının dünyaları olarak, birbirlerinden tümüyle bağımsız iki dünya arasında bir paralelliğin olduğu yolundaki (Leibnizci) görüşlerden çok, beden üzerinde [beden içinde] hareket eden bir ruh düşündükleri için, Aniçkof Peripatetikçilerin görüşlerinden yana bir tutum takındı. Duyduğu ahlâksal tasa bu konuda kesin tutum takınmasını sağlayan etmen oldu; Leibniz’in ve Malebranche’in felsefe sistemlerinin dayandıkları ruh ve beden düalizmini (böyle bir düşünce, ruhun, etin önleme olanağına sahip olmadığı günahlarından dolayı herhangi bir sorumluluğunun olmayacağı gibi bir sonuca yol açarak ahlâkın temellerini oyduğu görüşüyle) kesin bir tutumla reddetti.

Semyon Desnitski (?-1789)

Desnitski, dinin kökenleri hakkında Aniçkof’unkine benzeyen bir kuramı, “*Kutsal Konular Hakkında Hukuksal Düşünceler*” (1772) adını taşıyan kısa ve özlü yapıtında ortaya koydu. Bu yapıtında, Hıristiyanlığı, ister istemez genel duruma uymayan bir örnek (istisna) gibi göstermiş olsa da, dinin köklerini, büyük korkulara, bilisizliğe, insanbiçimciliğe (antropomor-

(*) Aranedencilik, insana olayların nedeni gibi görünen şeylerin, aslında Tanrı’nın iradesini yansıtan “arancedenler” (vesileler) olduğu ve ruh ile beden arasındaki bağın da ancak Tanrı’nın aracılığıyla kurulabileceği görüşüne dayanan felsefe – ç.n.

(**) Peripatetiklik, felsefe tartışmalarını bahçeler arasında “gezinerek” yapan Aristoteles’in bu yönteminden, ya da varlığın ancak “form” ve “madde” dediği iki ögenin bir araya gelmesiyle varolabildiği düalist görüşünden yana olan öğrencilerinin ya da yandaşlarının yani Aristotelesçilerin felsefesidir – ç.n.

fizme) dek derinlerine inerek araştırdı. Rusya'nın ilk hukuk kuramcısı olan ve Blackstone'un *Commentaries on the Laws of England* ("İngiltere Yasaları Üzerine Görüşler") adlı yapıtının ilk üç cildinin şerhli (açıklamalı, notlu) çevirisini yapmış bulunan Desnitski, muhtemelen aynı zamanda kuşağının en önde gelen ve belki de en özgün düşünceli Aydınlanma düşünürüydü.

Ukraynalı tüccar bir aileden gelen Desnitski, Moskova Üniversitesi'nde okudu, daha sonra Adam Smith'in denetiminde çalıştığı yer olan Glasgow Üniversitesi'ne gitti. 1767'de Rusya'ya döndükten sonra, Moskova Üniversitesi Jurisprüdans Kürsüsü'ne geçmeyi başardı. Düşünsel gelişimini biçimlendiren en önemli etkiler, kuşkusuz, İskoçya'da kaldığı ve felsefenin yurdunun, Fransa'dan çok Britanya olduğu sonucuna ulaşmasına yol açan yılların ürünüydü. "*Hukuk Eğitiminin Dolaysız ve En Kolay Yolu*" adlı (1768'de basılan) yapıtında, Hobbes'a, Sidney, Locke, Berkeley, Mandeville, Bolingbroke, Harrington, Hutcheson'a ve hepsinden fazla büyük İskoç bilginleri olan David Hume'a ve Adam Smith'e dayandı. İnsan kendisini, listeye Adam Ferguson'ı da eklemekten alamıyor; çünkü Desnitski, toplum felsefesinin en tipik ve en değerli yönünü, yani toplumsal olguyu tarihsel, evrimci bir sürecin bir parçası olarak görme yeteneğini, Ferguson'a borçlu olsa gerek.

Geleneksel soyut doğal hukuk kavramını eleştirme yolunda, bu kuramın örneği olarak gördüğü Pufendorf'un anlayışını bir örnek olarak ele alan Desnitski, "insan türünün kafada yaratılmış koşulları" üzerine kafa yormak yerine, taşınır taşınmaz mal sahipliğinin (mülkiyetin) ve mirasın tarihsel kökenlerini ve evrimini incelemenin çok daha yerinde bir davranış olacağını ileri sürdü. Bu konudaki düşüncelerini "*Çeşitli Ulusların Mülkiyetle İlgili Görüşleri ve Toplumsal İlişkilerin Çeşitli Biçimleri Üzerine Hukuksal Görüşler*" (1781) adlı yapıtında geliştirdi. Bu yapıtında, toplumsal evrimi ekonomik ölçütlere dayanan dört aşamaya ayırdı. Avcılık, çobanlık, tarım ve (evrim merdiveninin en yüksek basamağını oluşturan) ticaret aşamaları. Desnitski bu aşamalardan her birinin, ötekilerinden

farklı bir sahiplik* biçimiyle birlikte görüldüğünü yazdı; özel mülkiyet**in ancak tarım aşamasında ortaya çıkıyordu; sözcüğün tam anlamıyla sahipliğin (yani herhangi bir şeyi istediğince başkalarına bırakabilme ve onu hukuk dışı yollarla ele geçirmiş herhangi bir kimseden geri alabilmenin) öteki sahiplik biçimlerinin yerini bu tür sahipliğin aldığı ticaret aşamasına kadar, tam anlamıyla geliştiği görülüyordu. Yasalar ve yönetim biçimleri, herhangi bir toplulukta geçerli olan toplumsal ilişkilere ve bu ilişkilere uygun sahiplik biçimlerine bağlıydı.

Desnitski, ailenin evriminin de benzer yasalara bağlı olduğuna inandı. “*Evliliğin İlkeleri ve Kökenleri Üzerine Hukuksal Görüşler*” (1775) adlı yapıtında, cinsler arası ilişkilerin toplumsal evrimin evrelerine sınıksız bağlı olduğunu ileri sürdü: Avcılık aşamasında kurumlaştırılmış herhangi bir evlilik biçimi yoktu; çobanlık aşamasında çokeşli evlilik (poligami) ortaya çıktı; tarım aşamasında ataerkil tekeşli evlilik (patriarkal monogami) ön sıraya geçip egemen oldu; ticaret aşamasında ise (tekeşli evlilik ilkesi varlığını sürdürmekle birlikte) koşullar artık, Desnitski'nin yürekte desteklediği bir sonuç olan, kadınlara da eşit haklar vermeye elverecek olgunluğa ulaşmıştı.

Desnitski'nin devletin yetkesinin (otoritesinin) kökenleri hakkındaki görüşleri de incelenmeye değer. Bu konuda, “toplum sözleşmesi” kuramına ilgi göstermeyip, devleti, insanların doğal eşitsizliğinden kaynaklanan tarihsel gelişimin bir ürünü olarak gördü.⁸ İlkel halklarda fizik gücün önemi her şeyin önündeydi; dolayısıyla, bu toplulukların önderleri, bu bakımdan üstün olan kimseler arasından seçiliyordu. Daha sonraki tarihsel aşamalarda, akılca eşitsizlik [üstünlük] gittikçe daha büyük bir önem kazanmaya başladı; öyle ki kurnazlık, zekilik ve ileriye görüş yeteneği, en çok aranan nitelikler durumuna geldi. Ticaret aşamasında, son sözü zenginlik söylemeye başladı ve şimdi yönetici seçkinlerin etkisinin temelinde yatan ve

(*) Ing. *ownership* – ç.n.

(**) Ing. *private property* – ç.n.

8 Bkz. S.V. Utechin, *Russian Political Thought, A Concise History*, (New York ve Londra, 1964), s. 55.

onun içine girmeyi sağlayan etmen, zenginlikti. Desnitski, ticaret evresindeki toplum sisteminin bazı olumsuz özelliklerinin bundan kaynaklandığını düşündü; Blackstone'un düşünceleriyle ilgili olarak düştüğü notlarda, milyonerler lobisinin, İngiliz yönetimi ve adalet kurumları üzerinde zararlı etkileri olduğunu belirtti.⁹ Bununla birlikte, başka hiçbir sınıf, devletin gücünü, zenginliğini ve birliğini, ticaretle uğraşan sınıf kadar artırmadığı ve birleştirip merkezleştirici güçlerin, bölüp dağıtıcı eğilimlere karşı zafer kazanmasına, onun kadar katkıda bulunmadığı için, ticaret aşamasının evrimin doruğunu temsil ettiğinden hiçbir kuşkusu yoktu.

Bu özet inceleme bile, Desnitski'nin toplum felsefesinin özünde burjuva niteliği taşıdığını açıkça göstermektedir. Felsefi tutumunu günlük pratik sorunlara uygulamaya giriştiğinde, söz konusu niteliğinin daha da belirginleştiği görülür. Desnitski 1768'de Katerina'ya, Yasa Komisyonu'nun kuruluşuyla ilişkili olarak, "Rus İmparatorluğu İçinde Yasama, Yargı ve Yürütme Organlarının Kurulmasına İlişkin Bir Mektup" adını taşıyan bir plan taslağı sundu. Bu planda, Senato olarak bilinen sürekli bir temsili organın her beş yılda bir seçilmesi önerilmişti; bu organın resmîyet düzeyinde yalnızca görüş bildirme yetkisine sahip bir danışma organı olması önerilmişse de, Desnitski'nin mutlak monarşi üzerinde bir tür denetim ve sınırlama sağlamayı istediği kuşkusuz. Senato, yalnızca (yoksul, topraksız taşra soylularını da kapsayarak) soyluların değil, aynı zamanda tacirlerin, zanaatçıların, din adamlarının ve üniversite öğretim görevlilerinin seçtiği 600 ile 800 arasında temsilciden oluşacaktı. Bu plan uygulansaydı, orta sınıfın delegeleri ve *raznoçinets*¹⁰ [kafa emekçileri] temsili mecliste, en büyük rolü değilse de, önemli bir rol oynayacaktı.

Desnitski'nin planında aynı zamanda, maliye politikasında, kamu yönetiminde, yargı organlarında (öteki şeylerin yanı sıra

9 Bkz. *Izbrannye proizvedeniia*, cilt 1, s. 290-291.

10 *Raznoçinets* terimi, çeşitli toplumsal katmanlardan gelip, geçimlerini çalışarak sağlayan, eğitim görmüş kimselere verilen ad idi. Bu terimin, daha o tarihlerde Desnitski tarafından kullanıldığını belirtmekte yarar var.

açık yargılamanın getirilmesiyle) yeniden düzenlemelere (reorganizasyona) gidilmesi isteniyordu. Köylü sorununa da değinmiş, ama bu konuda kendisini, toprakla birlikte olmadıkça, köylülerin satılmalarının yasaklanması ve yalnızca malikâneye ev hizmetçileri sağlanması gibi bir amaçla, ailelerin, onların isteğine aykırı olarak bölünmemesi gibi, bazı ürkek önerilerle sınırlamıştı.

Kozelski'nin, Aniçkof'un ve Desnitski'nin adları çok geçmeden unutuldu ve ileride Sovyet bilginlerince yeniden anılana dek hatırlanmadı. Söz konusu ihmalin genel olarak haklı olmadığı söylenebilir; bu düşünürler, belki ahım şahım aydınlar ya da büyük edebî yetenekleri olan kimseler değillerdi, ama ne de olsa içinde yaşadıkları zamanın Rusya'sında, yeni ve ileriye dönük felsefi ve toplumsal düşüncelerin ülkeye sokulmasına öncülük eden kimselerdi.

Nikolay Novikov ve Farmasonluk

Düşüncelerini yaymak yolunda halkça sevilen (popüler) edebiyat türlerini kullanmaya meraklı olan Akıl Çağı'nın ruhunu izleme eğiliminde, 18. yüzyıl Rusya'sında insanlıkçı düşüncelerin önde gelen temsilcisi, meslekten felsefeci, ya da üniversite öğretim üyesi değil, yazar ve hicivci Novikov oldu.

Nikolay Novikov (1744-1818)

Novikov'un ailesi, yoksullaşmış taşra soylularındandı. Novikov, Moskova Üniversitesi'ne bağlı bir orta öğretim okuluna başladı, ama şu ya da bu nedenle okulu bitiremedi. Yaşamı boyunca, özellikle yabancı dilleri iyi bilmeyişinin yarattığı boşluğun acısını çekti. Yasa Komisyonu'nun 1767 ve 1768 yıllarındaki yazmanlarından biri olarak, Komisyon'un "orta tabaka üyeleri"nin durumunu ele alacak olan özel komitelerinden birinin, zaman zaman da Komisyon'un ana kurulunun tutanaklarını tuttu. Bu görev kendisine, zamanının toplumsal sorunlarını, özellikle orta tabakayı, hatta köylüleri etkileyenleri, geniş

bir açıdan ve derinlemesine görüp kavrama olanağı sağladı. Bu [Yasa Komisyonu'nun yazmanı olarak kazandığı] deneyimi, tüm düşünsel yaşamını etkilemiş olsa gerek. Komisyon'un dağıtılmasından sonra Novikov büyük bir enerjiyle kendisini, bu alanda, yalnızca yayıncı olarak değil, aynı zamanda editör ve baş yazar olarak mizah dergileri yayımlama işine verdi.¹¹

İlk Rus mizah dergisi olan *Vsiyakaya Vsiyaçina** (“Türlü Çeşitli”) doğrudan doğruya Katerina'nın girişimiyle yayımlanmaya başladı. Katerina bu jestiyle, Komisyon'u dağıtmış olmasına karşın, aydınlanmış liberalizminden vazgeçmek gibi bir düşüncesinin olmadığını göstermek istedi. Dergi İmparatoriçe'nin özel yazmanı Kozitski tarafından yayımlanıyordu, ama edebiyat çevrelerinde derginin asıl editörünün Katerina'nın kendisi olduğu pekâlâ biliniyordu. Derginin ilk sayısında Katerina, Rusya'daki edebiyatçıları verdiği örneği izlemeleri yolunda yüreklendirdi. Bu davranışının amacı, hükümetin izlediği politikaların desteklenmesinde kullanılacak toplumsal girişimleri harekete geçirmektir. Bu yoldaki yüreklendirmeleri, oldukça başarılı sonuçlar verdi; hatta onun hoşlanacağından ötesinde başarı sağladı. Çok geçmeden hasadı birçok mizah dergisinin çıkmaya başlamasıyla alındı. Katerina'nın dergisi ise, öteki mizah dergilerinin istenen sınırlar içinde tutulmasını ve eleştirilerin iyi belirlenmiş sınırları aşmamasını sağlayacak bir “büyükanne” rolünü oynamaya çalıştı; ne var ki bu görevin hiç de kolay olmadığı görüldü.

Nankör “torunlar”ın en ilginç ve en yürekli, Novikov'un *Truten* (“Asalak” ya da “Balyapmaz Arı”) adını taşıyan, 1760-1770 yılları arasında çıkan haftalık dergisiydi. Daha ilk sayısından başlayarak Novikov, Katerina'nın “mizahın neşeli ve iyi huylu olması; mizahçının, hemcinslerini sevmesi gerektiği [İsa'nın] buyruğunu unutmaması ve gerçeklerin ancak onların olumlu yönlerine de değinilmesi koşuluyla eleştirilebileceği” görüşüne karşı çıktı. “Türlü Çeşitli”nin sayfalarında gözdağı

11 Novikov'un hiciv yazıları, D. Blagoy, *Istorii russskoi literatury XVIII veka*, (Moskova, 1946)'da ayrıntılarıyla incelenmektedir.

(*) İngilizce çeviride: All Sorts of Everything – ç.n.

verilmesini, Novikov, oyunun kurallarını, Katerina'nın kendisinin koyduğunu, içinde doğrudan doğruya İmparatoriçe'nin birçok hoş gitmeyecek kinayelerinin bulunduğunu [karşılıklılık kuralını] nüktelerle anımsatarak yanıtladı. *Truten*'in editörü, dergisinde Katerina'nın (dolaylı da olsa) böylesine sert bir biçimde eleştirilmesini, İmparatoriçe'ye düzdüğü övgülerle dengeledi. Bu taktikleri Novikov'a bir süre için, sivri dilli toplumsal mizahını ve "Türlü Çeşitli"ye karşı sert saldırılarını sürdürebilme olanağını sağladı. Sonunda Katerina dayanamadı ve yönetsel önlemlere başvurma yoluna gitti. Önce sıkı bir sansür koydu; daha sonra mizah dergilerini tümüyle kapatmaya karar verdi. "Türlü Çeşitli"nin kendisi çıkmaz oldu ve çok geçmeden *Truten*, kendi isteğiyle olmasa da, okuyucularından ayrılmak durumunda kaldığını bildirdi.

Katerina'nın, tutucu aristokratik muhalefeti alaya aldığı, "Ah Nerde O Günler!" adlı komedisinin, St. Petersburg'da oynandığı 1772 yılında, Novikov'a bir şans daha verildi. Novikov, Katerina'nın gururunu okşamanın yolunu buldu ve yalnızca İmparatoriçe'nin kendisinin değil, aynı zamanda bu yeni komedinin yazarının da kendisini himaye etmesini isteyerek, kendisine *Zhivopisets* ("Sanatçı") adını taşıyan yeni bir dergiyi yayınlama izninin verilmesini sağlayabildi.

Novikov'un hicvinin başlıca hedefini soylu bir aileden gelmekle gururlanan ama köylülerine karşı acımasız davranan ve doğal olarak topluma hiçbir yararları dokunmayan, kötü ve ahmak toprak sahipleri oluşturuyordu. Onun bu tür hiciv yazıları arasında, *Zhivopisets*'in ilk sayılarından birinde çıkan "...'e Yapılan Geziden Bir Bölüm," sözü edilmeye en değer olanıdır. Bu yazıda, "acımasız bir zorba"nın boyunduruğu altında inim inim inleyen "yıkık dökük bir köyün" ağlama duvarı durumundaki bir yerin akıl almayacak görünümünü anlatılmaktadır. Rusya'da, Radişçev'den önce, serfliği böylesine etkili bir biçimde kınayan bir yazı yayımlanmadı. Dolayısıyla, daha sonra birçok bilginin bu yazının Radişçev'in gençlik yıllarının ürünü olduğunu ileri sürmelerine şaşmamak gerek.

Novikov'un "...e Yapılan Geziden Bir Bölüm"ü ile Radişçev'in "St. Petersburg'dan Moskova'ya Gezi"si arasındaki en büyük farklılık, Radişçev'in köylüleri, durumlarını protesto etme, hatta başkaldırma yeteneği gösterebilirken; Novikov'un köylülerinin yılgın ve boyun eğmiş durumda görünmeleridir. Novikov'un kamu vicdanına seslenişinde, bir sınıf olarak soyluluğa saldırı biçiminde yorumlanabilecek hiçbir nokta bulunmamakla birlikte, yazı, etkili çevrelerde büyük bir öfke yarattı ve *Zhivopisets*, yayın hayatını ancak bir yıl sürdürebildi; 1773'ün Haziran'ında kapatıldı.

Rusya'nın içinde bulunduğu koşullar hakkında, her şeyi kurcalayan eleştirilerini yazarken, Novikov'un kafasında nasıl bir toplum düşü vardı? İdeal toplum modelinin, her türlü özel çıkarların üstüne yükselmiş ve tüm tabakaları, toplumun genel iyiliği yolunda uyumlu bir etkinlik içinde birleştiren ataerkil bir monarşi olduğuna kuşku yok. Böyle bir düzende, köylüler soyluların mülkü olmayacaktı; soylular, köylülerin yöneticisi durumunda bulunmayacak, yalnızca, köylülerle yüksek makamlar arasında bir aracı rolü oynayacaklardı. Novikov soyluların, denetleme niteliğindeki işlerini yerine getirirlerken, köylülerini koruyup, su baskınlarında, yangınlarda, kötü hasat yıllarında ve benzeri yıkımlarda, onlara "babacan" bir tutumla yardım elini uzatmalarını istedi. Bu ülküleştirilmiş ataerkil kırsal yaşam hayalinin, Rusya'nın gerçeklerinden ne kadar uzakta kaldığını bilmekle birlikte, çiftçilerine bir baba gibi davranacak iyi bir toprak sahibi ve tüm ulusa babalık yapacak iyi bir çar ülküsü hayaline duyduğu inancı terk etmedi.¹²

Bu ataerkil ütopyanın, Akıl Çağı'nın kişisel bağımlılıklarının yerine, kişisel olmayan, akla dayanan yasaların konmasını savunan burjuva ideolojileriyle pek az ortak yanı vardı. Novikov ulusal zenginliğin tarıma dayandığına inandı ve kapitalist eğilimlerden hoşlanmadı. Tacirler sınıfına karşı saygı, hatta sevgi duymuşsa da, endüstri kapitalini gerekli görmedi ve her türlü finansman entrikalarından nefret etti. Toplum idealine daha yakından bakarsak, Petro öncesi Rusya'sında egemen top-

12 Bkz. Makogonenko, *Novikov*, s. 202-205.

lumsal ilişkilerin bazı yönlerinin ölküleştirilmesinden oluşan bir görünümle karşı karşıya kalırız.

Novikov'un çıkardığı dergilerin okuyucularının, daha çok küçük soylular, orta sınıflar ve ticaretle uğraşan kesimler arasından kimseler oldukları söylenebilir. Gerçekten elimizde, Novikov'un "üçüncü tabaka"nın Rus ideoloğu olduğunu ileri sürmemizi haklı gösterecek birçok neden bulunmaktadır. Bununla birlikte, Rusya'daki bu üçüncü tabakanın, feodal düzeni yıkabilecek devrimci bir güç oluşturmaktan uzak olduğu unutulmamalı.

"Rusya'nın üçüncü tabakası"nın ideolojisinin tipik bir özelliği, daha çok Fransız olan her şeyi körü körüne benimseme yolunda gittikçe daha ileri noktalara varan aristokrasiye ve zengin soylulara yönelik bir duygu olan *Frankofobi* [Fransız korkusu ve nefreti] idi. Novikov, suçlamalarında aşırıya gitmemekle birlikte, söz konusu nefrete katıldı ve o da *Truten*'de yerli dili [Rusça'yı] küçümseme yolunda ağır basan görüşlere, en son Paris modalarının, seçilmeksizin, olduğu gibi izlenmesine ve Fransız davranış biçimleriyle yetişmiş "genç aristokrat domuzlar"ın öteki kusurlarına saldırdı.

Daha önce de belirtildiği gibi Katerina da, Ansiklopedicilerle kurduğu ilişkilerin tam bir başarısızlıkla sonuçlanması üzerine, ulusal geleneklerin yüceltilmesi eğilimiyle ilgilenmeye başlamıştı. Çok geniş bir çevre tarafından tanınıp sevilen Novikov'un, böyle bir kampanyanın doğal işbirlikçisi olacağı düşünüldü. Katerina, Novikov'un içinde tarihle ilgili çeşitli metinleri yayınladığı bir "dizi yayın" olan "*Eski Rus Kitaplığı*"na maddi devlet desteği sağladı. Katerina'nın bu desteğinden yararlanan Novikov, bir mizah [hiciv] dergisi yayınlamak yolunda, 1774'te üçüncü (ve sonuncu) girişiminde bulundu. Bu derginin simgesel bir anlam taşıyan "*Köşelek*" (Peruka Torbası) adı, günün modayı izleyen beylerince takılan, perukaların arkasına düşen saçlarını toplayan ipek torbadan alınmıştır ve derginin dış kaynaklı modalara gösterilen düşkünlüğe karşı savaş vereceğini belirtiyordu.

Novikov Frankofobisini, sözde Fransa'da berberliğin ustala-

rından biri olan, ama Rusya'da içlerine ülkelerine karşı nefret duyguları yerleştirdiği aristokrat çocuklarının öğretmenliğini yaparak ün kazanan ("yalan" anlamına gelen soyadıyla) Chevalier de Mensonge adında biriyle ilgili hiciv yazısında ortaya koydu. Mensonge'un rakibi Ruslar'ı savunan ve "büyük ve eski Rus erdemleri"ni bu gerçek pırlantaları, Fransızlar'ın kadınlara karşı gösterdikleri kibarlığın ve âşıkça davranışların yapay parıltısıyla karşılaştıran sevimli bir Alman'dır. Alman, aralarında çıkan tartışmayı aşağıdaki sözlerle bağlamaktadır:

Ah, Ruslar'ın, köşeleklerin yıkıp yok ettiği eski ahlâklarını geri getirebilecek kimseler bir çıksa; o zaman dünyanın tüm öteki ülkelerine örneklik ettikleri görülecektir. Bana öyle geliyor ki, eskinin akıllı Rus çarları, sanatın ve bilimin Rusya'ya sokulması sonucunda, Rus halkının en büyük hazinesini oluşturan ahlâklarının sonsuza dek elden çıkacağını sanki önceden anlamışlardı; uyruklarının birçok şeyden habersiz ve bilgisiz kalması pahasına, erdemli ve Tanrı'ya, çara ve anayurda* bağlı kalmasını istemelerinin nedeni buydu.¹³

Bu sözler tartışmayı sona erdiren kanıtlar olarak görünecektir, ama ulaşılan bu sonuçta, Novikov'un bazı kuşkularının bulunduğu açıkça anlaşılıyor; gerçekten de Novikov, dergisinin bir sonraki sayısında, eski Rus erdemlerini sevenlere söyleyeceği aşağıdaki sözleri olan "kimliği bilinmeyen" bir Fransız [kültürü] savunucusundan geldiğini söylediği bir mektubu yayımlamıştır:

Yeter artık boş yere harcadığın kâğıtlar. Günümüzün gençleri, canlı, zeki, neşeli ve senin eski anayurt sevgine ilgi duymadıkları gibi, onu alaya alan kimseler. Sen, Rus çarlarının evlendikleri gün saçlarına bal sürdükleri, ertesi sabah gelinleriyle birlikte hamama gidip, orada yemek yedikleri günde doğmamışsın; tüm bilgilerin bir kilise takviminin yapraklarına sığ-

(*) Burada "anayurt" (İng. *motherland*) ama sonraki sayfalarda "babayurt" (İng. *fatherland*) biçiminde. – ç.n.

13 N.I. Novikov, *Izbrannye sochineniia*, (Moskova ve Leningrad, 1951), s. 85.

dığı günlerde; bal şarabının ve üzüm şarabının testiyle içildiği günlerde; gençlerin tanımadıkları gelinlerle evlendirildikleri, uzun sakallıların tüm erdemlere sahip olduğunun sanıldığı, insanların odun yığını üzerinde yakıldıkları, ya da, haç çıkarırken yanlışlık yaptıkları için, akıl almaz bir sofuluk anlayışıyla, canlı canlı gömüldükleri günlerde doğup yaşamalıymışın.¹⁴

Novikov okuyucularına, Fransız davranış biçimlerinin bu savunucusuna bir yanıt vereceğine söz verir. Söz konusu mektubun ikinci bölümünde, mektubu gönderen kimseye, Rusların, örneğin dansetmeyi öğrenmedikçe ve birbirlerini Fransızlar gibi selamlamadıkça insan sayılamayacakları gibi, çeşitli abartılmış sözler söyleterek, onu gülünç duruma düşürmeye çalışır. Bununla birlikte, “eski Rus erdemleri”ni savunma yolunda yeni kanıtlar bulamamış görünür ve *Köselek*’in okuyucuları, derginin söz verdiği yanıtın yayımlanmasını boşuna bekler.¹⁵

Söz konusu mizah (satir) dergilerinin yayıncılığını yaptığı yıllarda Novikov, kendi sözleriyle, “din ile Voltairecilik arasında, yarı yolda bir noktada” bulunmaktaydı. Kendisinin aynı zamanda, o günün koşullarında, gelenekçilik anlamına gelen yurtseverlik duyguları ile, adına Rus gerçeklerini eleştirdiği Aydınlanma’nın ilerici ama kozmopolit görüşleri arasında da bocaladığı söylenebilir. 1774’te, *Köselek*’i çıkarırken, yakın geçmişin Pugaçov Ayaklanması’nın derinleştirdiği bir sarsıntıyla ilişkili ciddi bir toplumsal bunalıma tanık oldu. Novikov’a göre bu bunalımın çözümünü, kendisinin 1775’te katıldığı Masonluk akımı sunmuş bulunuyordu. Onun locaya alınmasını önerenlerin, bu yeni üyelerinin locaya katılıp katılmamakta tereddüde düşmesini önlemek için locaya giriş törenini bile yapmadıkları göz önüne alınırsa, Novikov’un* Mason locasına katıldığını değil, alındığını söylemek daha doğru olur.¹⁶

14 N.I. Novikov, *Izbrannye sochineniia*, s. 86-87.

15 Bkz. Plehanov, *Istoriia russkoi... mysli*, s. 307.

(*) Novikov’un Mason düşünceleri için bkz. s. 20.

16 Bkz. Makogonenko, *Novikov*, s. 299-300.

18. yüzyılda Masonluk akımı, ulusal sınırları aşan gizli derneklerin (ve duruma göre) yarı gizli derneklerin en güçlüsü ve en etkilisiydi. Farmasonluğun ideolojisi hiçbir zaman açık bir biçimde ortaya konmadı; bulanık olmayan açık anlamlı herhangi bir anlatım (ifade) kuşkusuz bu akımın nifakçı doğasına ve onun esoterik* (içrek) öğretilerine ters düşecekti. Çeşitli sistemler [loca birlikleri] hatta aynı locanın çeşitli üyeleri, radikal liberalizmden en aşırı gericiliğe dek, son derece çeşitli toplumsal ve siyasal inançları temsil edebildiler. Tüm Masonların katıldığı düşünceyse, insanların evrensel kardeşliği, kişinin kendisini ahlâkça yetkinleştirmeyi (mükemmelleştirmeyi) hedef edinmesi ve yakında gelecek bir Altın Çağ inancıydı. Ne var ki bu inanç[lar] herhangi bir sistemli siyasal eylem programına bağlanmış değildi.

Farmasonluk** temelde, geleneksel dinsel inançlara karşı duyulan imanın bir bölümünün ya da tümünün yitmesinin olduğu kadar, feodal toplumun ve Kilise'nin yetkesinin çözülüp dağılışının ürünü olarak, dinsel yaşamın laikleştirilmiş özgül biçimlerinden biriydi. Novikov gibi geleneksel dinsel inançlarla rasyonalizm arasında yarı yolda olan kimseler için, Mason locaları [örgütü] hiyerarşik iç düzenleriyle, incelikli inançlarıyla ve davranışlarıyla Kilise'nin yerini alırken; Farmasonluk [inancı] dinin yerini aldı.

Farmasonluk, geleneksel dinden farklı olarak, çifte işlev gördü: Bir yandan insanları resmî kiliseden uzaklaştırabilirdi ve dinsel deneyimi rasyonelleştirerek [inancı akla uydurarak] insanların dünya görüşlerinin yavaş yavaş laikleşmesine [dindışı bir düşünce sistemi biçimini almasına] yardımcı olabildi; öte yandan, halkı yeniden dine çekerek, onları Aydınlanma'nın laik ve akılcı felsefesinin etkisinden kurtarabilirdi. Birinci işlev,

(*) Esoterik (içrek): Sıradan kimselere görünen dış anlamın yanı sıra, belli kimselerin kavrayabileceği, üstü örtülü, daha derin bir anlamı bulunan – ç.n.

(**) Yazarın bir önceki paragrafın birinci satırında "Mason" üçüncü satırında "Farmason" sözcüğünü kullanmasından da çıkarılabileceği gibi, Masonluk ve Farmasonluk anlamdaş sözcükler olarak kullanılmıştır – ç.n.

en etkili biçimde, akımın, Kilise'nin yetkesinin karşısına aklın yetkesini koyan ve hoşgörü için, bireyin özgürlüğü için kavga veren deistik* kolu tarafından yerine getirildi. Farmasonluğun deistik türü, daha çok liberal akımla bağlantılarının bulunduğu İngiltere'de ve çoğu durumda Ansiklopediciler ile bağdaşıklık ittifak içinde bulunduğu Fransa'da gelişti. İkinci işlevi, daha çok Farmasonluğun mistik (gizemci) eğilim gösteren kolu tarafından yerine getirildi; onun ileri sürdüğü inanç modeli, temelde din adamı düşmanı olduğu için ve imanın, Ruh'un Tanrı ile doğrudan [aracısız] ilişkisi üzerine dayanılarak, çok daha kapsamlı bir biçimde bir iç sorun durumuna getirilmesinden yana bir tutum takındığı için, Farmasonluğun bu kanadının da, dinsel inançta bir çağdaşlaşmayı dile getirdiği söylenebilir.

Mistik Masonluk, daha çok Almanya'nın ekonomik bakımdan geri kalmış devletlerinde yandaş edinmişse de, Almanya aynı zamanda Farmasonluğun kendisini siyasal eylemden uzak tutmayan aşırı rasyonalist kanadı olan *Illuminati* (aydınlatıcılar) dalının da doğduğu ülke oldu. Masoncu mistisizm daha çok, yazıları Rusça'ya da çevrilen Jakob Boehme'den ve Saint-Martin'den esinlendi. Saint-Martin, Rusya'da, özellikle Novikov'un da bağlı olduğu Martinistler arasında, büyük bir ilgiyle karşılandı ("Martinistler" teriminin Saint-Martin'den değil, onun öğretmeni olan Portekizli mistik Martines Pasqually'den geldiği de burada belirtilmeli).

Rusya'da, ilk Mason locaları, 18. yüzyılın ortasında, İmparatoriçe Yelizabet'in yönetimi sırasında görüldü. Bununla birlikte, ünlü Farmason I.P. Elagin'in anılarından, bu ilk locaların daha çok kibar takımının sosyete kulüplerine benzedikleri, düşünsel ve tinsel bir uyanış yolunda fazla bir etkilerinin olmadığı açıkça anlaşılıyor. Akım ancak, kendisini Farmasonluğa düşman biri olarak gösteren II. Katerina zamanında göze çarpacak derecede önem kazanabildi. Eski aristokrasinin (Aristokratik muhalefetin) içlerinde önderleri olan Panin kardeşlerin ve Prens Şçerbatov'un da bulunduğu en tanınmış üyelerinden bazılarının

(*) Bkz. s. 39 n.

yanı sıra, Sumarokof, Heraşkof ve Karamzin gibi ünlü yazarları arasına kattı. Radişçev bile “Uranya” locasındandı. Farmasonların çoğunluğu soylulardan geliyordu, ama üyeleri arasında *intelligentsiya*’ (entelijensiya, aydın) takımındandır ve soylu olmayanlar, hatta arada sırada hizmetçiler bulunabiliyordu.

Mason locaları Pugaçof Ayaklanması’ndan sonra, 1770’lerin ikinci yarısında, hızla çoğalmaya başladı. Bu tarihlerde, soyluların daha çok aydınlanmış genç üyeleri, can sıkıcı bir ikileme karşı karşıyaydılar: Köylü ayaklanması, korkunç bir uyarı ve aydınlanmış liberal düşüncelerini bırakmaları gerektiği yolunda bir işaret olmuştu, ama aynı zamanda, artık köylülerin yukarı sınıflar tarafından öteden beri olageldiği biçimde sömürüldüğü günlere geri dönülmesini düşünemezlerdi. Bu durumda ellerinde kalan seçenek, bireyci bir kendi kendini yetkinleştirme dünyasına kaçmak, “ruhun iç yaşamı”na sığınmak, yani, başka şekilde söylemek gerekirse, Mason locasına girmek oldu. Rus santimentalizminin (duygusalcılığının) ve öteki romantizm öncesi eğilimlerin doğmasına yol açan ortam da buydu.

Batı Avrupa Farmasonluğundan farklı olarak, Rusya’da Masonluk akımı, laikleşme sürecinde pek önemli bir rol oynamadı. Büyük Petro zamanından beri Ortodoksluk, eğitim görmüş seçkinler arasında dayanağını neredeyse tümüyle yitirmiş bulunuyordu ve devletin başları (belki İmparatoriçe Yelizabet dışında) Ortodoksluğa pek saygı göstermediler. Bu koşullar altında Farmasonluk daha çok, aydınlanmışlar çevresinin “Voltairecilik” eğilimine karşı bir tepki olarak gelişti. Dolayısıyla, Moskova Metropoliti, Platon, Katerina’nın düşman olduğu apaçık bilinen bu akımdan yana bir eğilime girdi.

Ivan Lopuhin (1756-1816)

O zamanın en ünlü Farmasonlarından biri olan Lopuhin, gençliğinde Ansiklopedicilerin ateşli bir yandaşydı. Holbach’ın “Doğanın Sistemi” adlı yapıtından, kitabın içinde savunulan görüşleri özetleyen “Doğanın Kodu” başlığını taşıyan son

bölümü çevirecek derecede etkilenmişti. Yaptığı çeviri hoşuna gitmiş ve kendisini, onu daha geniş bir çevreye yayma düşüncesine kaptırmıştı. Ama söylediğine göre, ilk kopya tamamlanır tamamlanmaz, bir huzursuzluğa ve vicdan azabına yenik düşmüştü; “imansız” elyazması çevirisini ateşe atmadan uyuyamamış ve “aklın kötüye kullanılışları” üzerine bir deneme yazmadan, kafası dinginliğe erememişti. Bununla birlikte, geleneksel Ortodoks inanca geri dönemediği için, avuntuyu Mason mistisizminde bulabilmişti.¹⁷

Mistisizmle ilgilenmenin insanı götürdüğü sıradan sonuçlardan biri, toplumsal ve siyasal reformlarla ilgilenmekten yavaş yavaş uzaklaşmak oldu. Lopuhin, filantropik (insansever) duyguların da ortaya dökülmesinde kendini göstermesinden bilinen bir olguyla, içinde sıcak insanlıkçı (hümaniteryan) dürtüler bulunan biriydi, ama aynı zamanda, köklü toplumsal değişiklik düşüncesinin kararlı bir düşmanıydı. Lopuhin, “*Bir Yüreğin Tehlikeli Eşitlik ve Özgürlük Düşlerinin Azgınlaşması Karşısında Kapıldığı Endişeleri ve Otokrasinin Yararları Önünde Eğilen Duygularını Dile Getirişi*” (1794) başlığını taşıyan yapıtında toplumsal eşitsizliğin doğanın yasalarından biri olduğunu savunan şöyle bir kuram ileri sürdü: Farklılaşma ve hiyerarşi (sıradüzeni) ilkesinin örneği, doğrudan doğruya doğanın kendisidir; eşitsizlikler olmasaydı, dünya, çeşitliliğini, farklı şeylerin uyumunu (harmoniyi) ve güzelliğini yitirirdi.

Semyon Gamaleya (1743-1822)

Bir başka ünlü Farmason, Novikov’un yakın dostu ve çalışma arkadaşı *razçoniçets** Semyon Gamaleya idi. Gamaleya, dünyanın maddi çıkarlarından tiksinen ermiş (aziz) doğali bir kimse olarak ün yapmıştı; Beyaz Rusya’da yaptığı devlet hizmetinin karşılığı olarak kendisine 300 köylü “ruh”** verilmek isten-

17 Bkz. Milyukof, *Oçerki*, cilt 3, s. 162.

(*) Bkz. s. 47 – ç.n.

(**) Rusya’da üzerinde yaşadıkları toprakla birlikte satılan ya da devredilen serflere ‘canlar’ ya da ‘ruhlar’ deniyordu – ç.n.

diğinde, tek bir ruhla, kendi ruhuyla başatmekte bile güçlük çektiğini ileri sürerek, bu armağanı kabul etmediği söylenir. Bir başka söylentiye göre, haydutların saldırısına uğradığında, karşı koymadan saatini ve parasını verdikten sonra, eve döndüğünde, çalınan mallarının kötü amaçlar için kullanılmaması için Tanrı'ya yakarmıştır. Bir başka keresinde, kendi hizmetçilerinden biri tarafından soyulmuştur. Hizmetçi yakalanıp getirildiğinde, Gamaleya çalınan parayı ona armağan edip ona "Tanrı'nın yolundan ayrılma," demiştir.¹⁸

Bu öyküler, Gamaleya'nın hem düşünce, hem davranış alanlarında, Tolstoycu ilkeye, kötülüğe karşı şiddete başvurmadan [pasif, edilgin] direnme ilkesine bağlanmış olduğunu göstermektedir. Bireysel ahlâk üzerinde böyle önemle durmak; kötülüğün ancak, kişinin kendisini yetkinleştirmesiyle, ahlâkça bir yeniden doğuşla alt edilebileceğine duyulan inanç, Rus Farmasonluğunun ideolojisinin son derece karakteristik özelliklerinden biridir ve Milyukof'un ona 18. yüzyıl "Tolstoyculuğu" demesine yol açmıştır.¹⁹ Dikkati Mason inançlarının bir yönüne çekmek bakımından haklı olmakla birlikte, Gamaleya'nın dile getirdiği evanjelik* ahlâk anlayışının bile, Tolstoy'un temel özelliklerinden biri olan toplumsal radikalizmi ile uzaktan yakından bir ilişkisi olmadığı düşünülürse, bu benzetmenin yanıltıcı olduğu anlaşılacaktır.

Johann Georg Schwarz (1751-1784)

Salt felsefe açısından değerlendirilirse, Rus Farmasonları arasında en ilginç kişinin, Transilvanyalı Ruslaşmış bir Alman olan Schwarz olduğu söylenebilir. Schwarz Rusya'ya bir özel eğitmen (mürebbi) olarak geldi ve 1779'da Moskova Üniversitesi'ne profesör olarak atandı. Çok geçmeden Novikov ile

18 Bkz. Plehanov, *Istoriia russkoi... mysli*, s. 279.

19 Bkz. Milyukof, *Ocherki*, cilt 3, s. 345.

(*) Evanjelizm: *Incil'in* özünü, iyi davranışlarda ve ayinlerde değil, İsa'nın insanların günahlarının kefareti olarak ölmesinde görüp, dinsel törenlerle özgürlükten yana oluş – ç.n.

tanıştı ve onunla birlikte “Dost Bilginler Derneği”ni kurdu. 1780’li yılların başlarında birlikte *Moskovskoye Izdaniye* (“Moskova Basını”) ve *Veçernyaya Zarya* (“Akşam Kızıllığı ya da Şafak”) adlarını taşıyan iki dergi yayınladılar.

Schwarz, iki özel niteliği, coşkusu ve idealizminin yanı sıra, oldukça büyük bir öğreticilik yeteneğine sahip bir kişiydi. Çok sıkı bir çalışmayla elde ettiği tüm zenginliğini, Spinoza’nın, Rousseau’nun ve Fransız materyalistlerinin eleştirel açıdan incelenmesi yoluyla geleceğin öğretmenlerini eğittiği yer olan Moskova Üniversitesi’ne bağlı bir “pedagoji yüksekokulu”nu kurmak için harcadı. Aynı zamanda, öğrencilerinin yardımlarıyla, Batı Avrupalı filozofların, mistiklerin ve ahlak felsefecilerinin yapıtlarının Rusça’ya çevrildiği yer olan bir “çeviri yüksekokulu” (seminer) kurdu. Üniversite yetkilileri ile giriştiği bir tartışma sonucunda istifa etmek zorunda kalınca, derslerini evinde vermeye başladı. Schwarz’ın Rus Farmasonluğunun yalnızca bir ideoloğu olmakla kalmayıp, 1781 yılında Almanya’ya yaptığı bir gezi sırasında ilişki kurduğu (Masonluğun) Rozikruşınlar Kolu’nun* Rus dalının kurucusu olduğu göz önüne alınırsa, Rus Farmasonluğu tarihinde de önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Moskova Rozikruşınları, Rus Farmasonluğu ana örgütü içinde, nifakçı bir seçkinler zümresi oluşturdular.

Schwarz yalnızca bir mistik ve teosofist (tanrısever)** ve Jakob Boehme’nin ateşli bir yandaşı değil, aynı zamanda “karanlık bilimler”e*** yürekten inanan biriydi. Simya (alkimi) pratiği ile uğraştı ve doğanın gizlerini kavrama yolunda sihirselsel bir görüş gücüne sahip olunabileceğini, insana, “Düşüş”ten önce olduğu gibi, doğanın gerçek, bozulmamış yüzünü görme yetisinin bağışlanabileceğini savundu. Schwarz’ın, bir anlamda, Rusya’da Schellingci doğa felsefesine yolu hazırlayan kişi olduğu söylenebilir.²⁰

(*) Metafizigi insan ilişkilerine uygulamaya çalışan Masonlar – ç.n.

(**) Bkz. s. 568

(***) Doğada var olduğu düşünülen gizli güçlerle uğraşan bilgi dalı – ç.n.

20 Bkz. V.V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, çev. George L. Kline, 2. cilt, (Londra, 1953), cilt I, s. 97-98.

Schwarz, düşüncelerini *Veçernyaya Zarya*'ya²¹ yazdığı makalelerinde dile getirdi. Felsefesi, her şeyden çok insanın doğasıyla ilgiliydi. Beden, tin ve ruh* ayrımı yaptı; bunlar içinde ruh, tensel ve tinsel öğelerin kimyasal bir karışımının ürünüydü. Hayvanların da ruhlarının olduğuna ve insanın hayvanlar dünyası ile salt ruhsal varlıkların dünyasını oluşturan zincirleri birbirine bağlayan halkayı oluşturduğuna inandı. Beden duyularla, ruh zekâyla, tin "akıl"la yönetiliyordu. Zekâ, yani Aydınlanma filozoflarının "akıl" dedikleri yetenek, duyular olmadan işlevini yerine getiremezken, aşkın (transandantal, doğaüstü) bilişe kavuşma yeteneğinde olan gerçek akıl, sıradan deneyim [duyu] dünyamızın ötesindeki tanrısal gerçekleri kavrayabilirdi. Gerçek bilgi, ahlâklılıkla anlamdaştı. İnsan mutlak bilgiye ulaşarak, aynı zamanda mutlak ahlâka ulaşmış olacaktı; böylece yeniden doğacak, "düşüşten sonra kalkıp dirilecek" ve bu, yeni bir Altın Çağ'a varan yolun kapılarını açacaktı.

*Novikov'un farmason düşünceleri***

Schwarz'ın zamansız ölümünden sonra, Moskova Rozikrusınlarının önde gelen kişisi konumuna yükselen Novikov'un görüşlerine ve eylemlerine dönelim. Novikov'a göre, Masonluk, rasyonalizm ile dinsel inanç arasında bir uzlaşma demek olduğuna göre, kendisinin daha önce sahip olduğu inançları tümenden yadsımasını gerektirmiyordu. Schwarz'tan farklı olarak, Novikov gizli [karanlık] bilgilerle ilgilenmedi ve mistisizmden de pek az etkilendi; kısacası, daha çok Farmasonluğun içindeki rasyonalist eğilimi temsil ediyordu.

Novikov 1777 yılında ilk Rus felsefe ve ahlâk dergisi olan *Utrennyi Svet*'i ("Tan") çıkardı. Daha sonra [1780'lerde] gene Novikov tarafından yayımlanacak olan, ama aslında editörlüğünü Schwarz'ın yaptığı *Veçernyaya Zarya*'dan ("Şafak") farklı olarak, bu dergi tümüyle Novikov'un ürünüydü. Dergide

21 Milyukof, *Ocherki*, cilt 3, s. 360-363'te tartışılmıştır.

(*) İngilizce çeviride "body, spirit and soul" – ç.n.

(**) Novikov'un öteki düşünceleri ve yapıtları için bkz. s. 48 vd.

yayımlanan en önemli makalelerden biri, onun, “İnsanın Tanrıyla ve Dünyayla İlişkilerindeki Onuru Üzerine”²² başlığını taşıyan denemesiydi. Bu başlık, yazının, insanın Tanrı gözünde bir toz parçasından öte bir değeri olmayan düşmüş bir yaratık, “içinde ilk günahın lanetini taşıyan kirli ve çürümüş bir kap” olduğu yolundaki yaygın bir mistik insan anlayışına bir saldırı olduğunu gösteriyordu. Böyle bir insan anlayışı yerine Novikov, insan hakkında, tam anlamıyla Rönesans görüşü olan “evrenin efendisi insan” kavramını önerdi. En küçük böcekler kadar insan da Tanrı tarafından tozdan, topraktan yaratılmıştır: Ama yaratıklar içinde yalnızca insan Tanrı’ya benzeyen bir varlık olarak yaratılmış ve yalnız insana akıl bağışlanmış; dolayısıyla yalnızca insanın doğasında tanrısal bir öge bulunmaktadır. Bu yüzden insan, maddeler dünyası ile tinler (ruhlar) dünyasını birbirine bağlayan halkadır. İnsanlığın doğası çelişkilidir; insan hem bir kurtçuk, hem de bir Tanrı’dır; bir köle, aynı zamanda bir yöneticidir [bir efendidir]. Yaradan karşısında aşağı (hâkir) görünmesi gerekir; ancak insanın Tanrı’nın yeryüzündeki gerçek temsilcisi olmakla onur duymaya da hakkı vardır.²³

Bu kuramdan pratik (insan davranışlarına ilişkin) birkaç sonuç çıkarılabilir. Novikov insan aklını tanrısal niteliklerinden dolayı övmüş ve örneğin dünyanın akıl yoluyla fethedilmesinin Tanrı’ya olan borcumuzu ödemenin en uygun yolu olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüşünü ileri götürerek, insanın doğası tanrısal olduğuna göre, geçmişine ve toplumsal

22 Bkz. Novikov, *Избраные сочинения*, s. 387-393.

23 İnsanın, varlıklar zincirinde hem bir kurtçuk hem Tanrı olarak, bir bağlantı halkası olduğu yolundaki aynı düşünceyle Derzhavin’in ünlü “Tanrı’ya Övgü” yazısında da karşılaşılır. Makogonenko (Novikov, s. 334-335’te) bundan yola çıkarak, Derzhavin’in Novikov’dan etkilendiği sonucuna varıp, Novikov’un insan felsefesinin, “Rus ulusunun izlediği tarihsel yolun bir genellemesi” olduğunu söyler. Dolayısıyla, Novikov’un “varlıkların sıralandığı büyük zincir” biçimindeki o zamanın yaygın [insan] yorumlarından birini benimsemiş olduğunu belirtmekte yarar var. Novikov bu düşünceyle, şüphesiz iyi tanıdığı İngiliz ozan Edward Young’ın *Night Thoughts* (“Gece Düşünceleri”) şiirinde karşılaşmış olabilir. Bu türden şiirlerden birinde (“Man”de) [“İnsan”da], insanı, bir kurtçukla Tanrı’nın doğasını kişiliğinde birleştiren, hiçlik ile tanrılık arasında yarı yolda bulunan bir varlık olarak gösterir.

konumuna bakılmaksızın, her insanın saygıyı hak ettiğini ileri sürdü. Novikov aynı zamanda, insan onuru adına, toplumun ortak mutluluğu, iyiliği için yapılacak işlere etkin olarak katılınmasını istedi. Makalenin sonuç bölümünde, insanın, kendi içinde hem amaç hem de araç olduğunu yazdı: Hiç kimseye bir başka insana araç işlemi yapma hakkı tanınmadığına göre, insan bir amaçtı; her bir bireyin kendisini toplumun ortak iyiliği için çalışmaya adanması gerektiği için de, insan bir araçtı. Her kim kendisini başlı başına bir amaç olarak görürse, Novikov onun bir asalaktan, yararsız bir balyapmaz arıdan başka bir şey sayılmayacağını söyledi.

Novikov özgün bir düşünür değildi; öyleyse onun Rus düşünce tarihi içindeki önemli yeri özgünlükten kaynaklanmaz. Novikov daha çok, düşünceleri halkın anlayacağı biçime sokarak yaymakta usta büyük bir kişi düşünürdü. Daha çok, gününün tüm önde gelen (sık sık birbirleriyle çelişkili olabilen) düşünsel eğilimlerini, hem Aydınlanma'nın evrenselciliğini, hem gelenekçi benimsenmiş ulusal değerlerin savunuculuğunu; hem rasyonalizmi, hem rasyonalizme karşı dinsel tepkiyi temsil ettiği için, çağının odağındaki bir kişi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Novikov her şeyden çok ve her şeyden önce yorulmak bilmez bir reformcu ve eğitimin yaygınlaştırılmasının otokrasinin tekeli sayıldığı çağlara geri dönülemeyeceğini, kendi yaşamıyla kanıtlamış biriydi.

Rusya'da Masonluk akımının zengin ve etkili üyeleri vardı ve o sıralarda hükümete bağımlı olmayan tek güçlü örgüt Masonluktu. Dolayısıyla Novikov'un Masonluğun toplumsal reformların yapılmasında rol oynayabileceğini düşünmüş olmasında şaşılacak bir yan yok. 1777 gibi erken bir tarihte, *Utrennyi Svet* dergisinin satışlarından sağlanan gelirleri, St. Petersburg'da orta sınıftan kimselerin çocuklarının okuyacağı iki okulun açılması için kullandı. Bununla birlikte, başkentte, doğrudan doğruya İmparatoriçe'nin gözlerinin önünde planlarının başarıya ulaşma şansı pek fazla değildi. Dolayısıyla, 1779'da, üniversite basımevini kirayla tuttuğu ve eğitim alanında çalışmaya başladığı yer olan Moskova'ya taşındı. 1784'te hükümetin özel

basımevleri kurulmasına izin veren yasa hükmündeki kararından yararlanarak (ve Dost Bilginler Derneği'nin üyeleri olan zengin Masonların verdiği kapitali kullanarak) sahip olduğu ünlü Tipograf Şirketi'ni kurdu. Rusya'da daha önce görülmedik çapta yayın etkinliklerine girişti. Yalnızca yayıncılık değil, aynı zamanda dağıtımcılık yaparak, bastığı kitapların, Sibiryayı da içine alacak biçimde, ülkenin en uzak köşelerine ulaştırılması için gerekeni yaptı. Novikov'un sayesinde orta sınıftan kimseler ve bazen de köylüler, Rusya'ya giren yeni düşüncelerden haberdar oldu. Öyle ki, 1781-1790 yılları arasında yayımlanan tüm kitapların yaklaşık %28'i (2.585 kitaptan 749'u) Novikov'un basımevinde basılmıştı.²⁴ Bunlardan ancak oldukça küçük bir bölümü ortodoks Masoncu düşüncelerle, gizli [karanlık] bilgilerle ya da mistisizmle ilgiliydi. Gerçekten, Novikov bu tür kitapları basmaya istekli değildi ve Schwarz onu sık sık Masonluğun sorunlarıyla yeterince yürekten uğraşmamakla suçladı. Novikov, kapitallerini geri çekme tehdidinde bulunan zengin Rozikruşın destekleyicileri ile açık bir tartışmaya bile girişmişti. Yayınlarının çoğu, tarihle ve (içlerinde çocuklar için yazılmış ilk Rusça okuma kitabının da bulunduğu) eğitimle ilgili çalışmalardı; yapıtlarını en çok bastığı yazarlar ve bilginler listesinde, Milton, Shakespeare, Young, Lessing, Klopstock, Fielding, Sterne, Corneille, Racine, Bacon, Locke, Mendelssohn, Rousseau ve hatta Voltaire ve Diderot bulunuyordu. Ayrıca, Rus yazarlarından seçilmiş yapıtlardan oluşan, özenli bir yayıncılığın (editörlüğün) ürünü olarak basılan diziler vardı. Bu hızlı çalışma yılları sırasında bile Novikov, öteki işlere girişebilecek enerjiyi kendisinde bulabildi. Rusya'da 1787 yılında alınan kötü hasattan sonra, örgütlenme yeteneğini, aç kalan köylülere geniş çaplı bir yardım kampanyası yürütmekte kullandı.

Katerina, Novikov'un gösterdiği etkinlikleri pek onaylamadı. İmparatoriçe, eğitimle ve vatandaşlık hizmetleriyle ilgili böylesine geniş çaplı ve denetimi altında olmayan girişimlerden rahatsızdı. Eski muhalifiyle giriştiği kavgada, Novikov'un hal-

²⁴ Bkz. Makogonenko, *Novikov*, s. 507.

kın gözündeki saygınlığını düşürmek için Rozikruşınlar ile bağlantısını, onu halkın gözüne bir obskurantist [bilgi, bilim düşmanı “karanlıkçı”] bir mistik olarak gösterme yolunda beceriyle kullanırken, kendisi Aydınlanma'nın rasyonel ideallerinin savunucusu kılığına büründü. Farmasonluğa karşı 1780 yılında geniş çaplı bir saldırı başlattı ve kendisi Masonluk akımını gülünç gösteren (“Sibiryalı Şaman,” “Üçkâğıtçı” gibi) komediler yazdı. Aynı zamanda “Akıllamaz Bir Derneğin Sırları” gibi anlamlı bir başlığı olan, yazarı belirtilmeyen [anonim] bir kitapçık çıkardı ve Metropolit (Ortodoks başpiskopos) Platon'u, Novikov'u dinden sapmış biri olarak suçlaması yolunda ikna etmeye çalıştı. Bu önlemler, yalnızca Novikov'un gösterdiği çabalara karşı duyduğu nefretin değil, aynı zamanda Mason localarının, kendisini yıkmak ve yerine tahtın varisi olan Taç Prensi Pavel'i geçirmek yolunda bir tertip (nifak) içinde olabileceklerinden duyduğu korkunun yol açtığı davranışlardı.

Fransız Devrimi, Katerina'nın dönemin daha köklü yaptırımlara başvurulacak bir zaman olduğu sonucuna varmasında etkili oldu. Novikov'u (1792'de) tutuklattı ve yargılatmadan Schlüsselburg Kalesi'nde on beş yıl hapse mahkûm etti. Tipograf Şirketi dağıtıldı ve bu basımevinde basılmış birçok kitap ve dergi yakıldı. Novikov, dört yıl sonra, İmparator Pavel yönetimi sırasında salıverildi. Sağlığı bozulduğu ve kötü koşullar içinde bulunduğu için, şimdi dinsel mistisizmde eskisinden fazla huzur aramaya başladı. Yaşamının son yıllarını, Gamaleya ile birlikte, içinde teosofik, sihirselsel ve kabalistik* yazıların derlendiği kalın bir antoloji hazırlamakla geçirdi.

19. yüzyılın ilk çeyreğinde Farmasonluk kısa süren bir canlanma gösterdi. Bu akımın birdenbire çöküşü, büyük ölçüde tahta, herhangi bir gizli ya da yarı gizli derneği hoş göreceği biri olmayan ve Farmasonluktan özellikle tiksinen bir imparator olan I. Nikola'nın çıkışının sonucuydu.

(*) *Kitabı Mukaddes*'in batını (esoterik, içrek) anlamının yorumu – ç.n.

Aristokrat Muhalefeti

Katerina'nın izlediği iç ve dış politikanın, soyluların çıkarlarına en iyi biçimde hizmet ettiğine kuşku bulunmakla birlikte, aristokratların mutlakçılığa karşı yükselen sesi, onun yönetimi zamanında en yüksek noktasına ulaşmıştı. Zaman zaman bu muhalefetin geçmişinin Petro öncesi çağların eski boyar* geleneklerine (Ülke Meclisleri'ne ve Boyar Duması'na) dayandığı ileri sürüldüyse de, aristokratik muhalefet daha çok Batılılaşmanın bir ürünüydü. Önderlerinin ilkesel olarak istedikleri şey, otokrasinin yerine Batı Avrupa tipinde bir [anayasal, meşruti] monarşiyi getirmektir. Düşünceleri, Montesquieu'nün siyaset felsefesinden, onun tarihin kesintisiz sürekliliğinin önemini vurgulayan görüşlerinden beslenmişti ve görüşlerinin ana çizgileri, Montesquieu'nün "monark yoksa soylular yoktur; soylular yoksa monark yoktur, ama zorba bir prens bulunabilir"²⁵ sözünde çok iyi bir biçimde özetlenmiş bulunmaktaydı.

Prens Mihayil Şçerbatov (1733-1790)

Muhalefetin aşırı sağının ideolojik temsilcisi Prens Mihayil Şçerbatov idi. Yasa Komisyonu'nun oturumları sırasında, Şçerbatov kendisini, yetkin bir söylevci (hatip) ve doğrudan doğruya varlığının Petro'nun Rütbeler Tablosu²⁶ nedeniyle, tehlike altına girdiğini düşündüğü eski soyluluğun geleneksel haklarının ateşli bir savunucusu olarak tanıtıyordu. Şçerbatov, soyluluk verme hakkına yalnızca monarkın sahip olabileceğini ileri sürdü. Herhangi bir askerlik ya da memurluk görevine bağ-

(*) Boyarlar, varlıkları Büyük Petro zamanına dek sürmüş olan yüksek soylular; sivil ve askerî kamu yönetimi makamlarında ve Boyar Duması'nda bulunmuş toprak ağalarıydı. – ç.n.

25 Montesquieu, *The Spirit of Laws*, çev. Thomas Nugent, yyy, cilt 2, s. 14.

26 "Rütbeler Tablosu" 1722'de 14 sivil rütbeden ve bunların askerî karşılıklarından oluşan bir hiyerarşi kurmuştu. İster yaşam boyu ister soya geçirilebilen türden olsun, soyluluk mertebesi otomatik olarak sivil ya da askerî bir hizmette belli mertebedeki bir makama bağlanmıştı.

lanmış otomatik bir ayrıcalık olarak soyluluk verme, karyer-ciliğe* ve kölece bağlılığa yol açmış ve monarşiyi despotça bir bürokrasiye dönüştürmüştü. Şçerbatov aynı zamanda, köylülüğe verilen tüm ödüllere (örneğin serfliğe yasalarla bazı sınırlamalar getirilmesine) ve tacirlere tanınan tüm haklara (örneğin tacir manüfaktürlerinin kuruluşuna) karşı çıktı; aslında, onurun ve özgürlüğün temel direğini oluşturduğuna, toplumun, tutsaklığa ya da dalkavukluğa başvurmadan bağımsızlığını sürdürebilen tek kesimi olduğuna inandığı aristokrasinin ve kalıtsal soyluluğun** geleneksel ayrıcalıklarının temellerini oyabilecek her şeye karşı çıktı. Yayımlanmamış makalelerinde Şçerbatov açıkça, Rusya'daki siyasal sistemin bir monarşi değil, yönetimlerin en kötüsü olan, daha doğrusu [yönetim biçimi değil] “kötü yönetim” olan despotizm, “yasaların uygulanmadığı, onların yerine zorbanın çilginca tutkularının kol gezdiği,” bir tiranlık olduğunu ileri sürmüştü.

Şçerbatov, (Rusya'nın 1610 yılına dek getirdiği tarihini, “Rusya Tarihi” adlı yedi ciltlik bir yapıtta anlatmış) bir tarihçi olarak, despotluğun, Rusya'nın yerleşik bir yönetim biçimi olmadığını ileri sürdü. Eski Rus prensleri ve çarlar, erklerini boyarlarla bölüşmüş ve ‘çarla boyarların sımsıkı’ bağlı kaldıkları bu birlik, Rus gücünün kesintiye uğramaksızın büyümesinin en önemli etmeni olmuştu. Şçerbatov, bu görüşünü, Korkunç Ivan'ın zorba fakat siyasal bakımdan başarılı yönetimiyle uzlaştırabilmek için Ivan yönetimini iki döneme bölmek zorunda kaldı. Birinci dönem, çarın tutkularını daha salıvermeyip dizginlediği ve Boyar Duması'nın öğütlerini aldığı için Rusya'nın yararına olmuştu; yönetiminin ikinci döneminde Ivan, kanlı bir tiran durumuna gelmiş, danışmanlarını öldürtmüş ve ülkesine yıkım getirmişti.

Şçerbatov, Büyük Petro dönemini yorumlamakta, bundan daha büyük güçlüklerle karşılaştı. Petro, boyarlara karşı acımasız davranışlarına, “Rütbeler Tablosu”nu getirmiş olmasına

(*) Karyerizm; karyer yapma, bir meslekte, her ne pahasına olursa olsun yükselme amacıyla gösterilen çaba ve davranışlardır – ç.n.

(**) İngilizce çeviride *the aristocracy and hereditary nobility* – ç.n.

karşın, Rusya'nın gücünün iyice yerleşmesini sağlamış ve bu gücü büyük ölçüde artırmıştı. Şerbatov bunu yadsımadı, ama bunların, bedelleri çok ağır ödenen, ülkeye çok pahalıya patlayan yüzeysel başarılardan başka bir şey olmadığını öne sürdü. Bu düşüncelerini "*Rusya'da Ahlâkın Bozulması Üzerine Söylev*" adını taşıyan ilginç bir denemesinde geliştirdi. Bu deneme kolay kolay sansürden geçebilecek gibi değildir; zaten, yayımlanmak için yazılmadığı da açıkça anlaşılmaktadır. Yapıt ancak, Herzen tarafından 1858'de dışarıda yayımlandığı zaman ortaya çıkabildi.

Şerbatov "*Söylev*"inin hareket noktası olarak, ahlâk bakımından gerileme pahasına sağlanan gelişme düşüncesinin içinde saklı bulunan çelişkiyi aldı. Savını kanıtlayabilmek için, ilkel kabile yaşamının ülküleştirilmiş bir görünümünü çizip, onun yalınlığını uygarlığın baştan çıkarıcı yanlarının karşısına koydu. Hatta bu yolda (mal mülkte ortak sahipliği de dışarıda bırakmaksızın) bu tür kabilelerin ilkel eşitlikçiliğini övmekten bile geri kalmadı; ancak, uygarlığın gelişmesi toplumsal farklılaşma anlamına geldiğine göre, söz konusu eşitliğin korunması olanaklarının ortadan kalktığına dikkati çekti.

Şerbatov'un düşünceleri, birçok bakımdan, yaygın (popüler) Aydınlanma'nın basmakalıplaşmış (stereotip) düşüncelerinden çok farklıydı. Ona göre kabile yaşamı, "doğa durumu"nda sürdürülen tasasız bir yaşam değildi; tersine en belirgin özelliği, güçlü bir toplumsal tutunum (kohezyon) idi; uygarlık durumuna özgü olan gevşekliğin, bencilliğin kabile yaşamındaki tam karşıtını oluşturan özellik, "doğal özgürlük" durumdan çok, kabile toplumunun işte bu güçlü tutunumuydu. İlkel kabilelerde, "haz, şehvet düşkünlüğü" (*slastoli-yubiye*) anlayışının bulunmadığını, yani her türlü tensel isteklerin doyurulması yolunda dizginsiz bir dürtüye, sağlıksız bir tutkuyla ve başkalarını etkileme isteğiyle el ele giden, yapay olarak yaratılmış türlü türlü gereksinimlere sahip olmadıklarını ileri sürdü. Bu düşüncelerinin özgün yanı, Şerbatov'un söz konusu uygarlık öncesi toplum durumunu, tarih öncesi dönemlerin uzak geçmişinden çok, oldukça yakın bir geçmişe

koyması, böylece yorumlarında ilkel kabilelerle uygar uluslar karşıtlığını, büyük ölçüde, Rusya'nın "Petro öncesi" ve "Petro sonrası" dönemleriyle çakıştırmasıdır.

Şçerbatov, eski zamanlarda Rusya'da yalın ve aşırı lüks [hasatalığı] bulaşmamış bir yaşamın sürdürüldüğüne işaret etti. Çocuklar, tam anlamıyla dinin buyruklarına göre yetiştiriliyorlardı; bu, bazı akıldışı (irrasyonel) ve batıl inançların yerleşmesine yol açmakla birlikte, "Tanrı Yasası" korkusu gibi sağlıklı bir duygunun yerleşmesini de sağlamıştı. Soyluluk konumu (statüsü) hükümet hizmetinde üstlenilecek bir mertebeye bağlı değildi; tersine, mertebe, soylu ailenin saygınlığına ve geleneklerine göre saptanıyordu. Bu ilke, vatandaşlık erdemlerinin gelişmesini sağladı; çünkü bireyleri, ailenin ve devletin çıkarlarının gerisine alıp, bireylerin kişisel tutkularını sınırladı.

Şçerbatov'un, Petro'nun reformlarının Rus yaşamına daha önce bilinmeyen bir "haz düşkünlüğü" soktuğu yolundaki görüşü dayanaksız değildi; çünkü kendisi Petro yönetimini yaşamış olan birçok insanla tanışmış, böyle birçok insan tanımıştı. Dolayısıyla "Söylev"i, birçok bakımdan, tarihsel bir belge ağırlığına sahiptir ve Petro'nun reformlarının, bireyi, geleneğin ve dinsel törensel davranışların egemenliğinden ne ölçüde kurtardığını anlamamıza ışık tutar. Acımasız mutlakçı siyasal erkin, devletin merkezîleşmesinin ve bürokratik rejimantasyonun [disiplin altına almanın] bireylerin sırtında, dinsel törenlerin sıkı disiplininden, sürekli oruçlardan ve Şçerbatov'un ülküleştirdiği, herkesin benimseyip katıldığı konvansiyonel geleneksel davranış biçimlerinden çok daha hafif bir yük idi. Şçerbatov'un "Söylev"inde sözünü ettiği "haz düşkünlüğü" aslında, ilk ilkel kıpırdanmaları Şçerbatov'un verdiği (çoğu saray yaşamından ve yeni türetilmiş saray aristokrasisinin yaşamından alınmış) upuzun ahlâksızlaşma, karyercilik, hovaralık örnekleri listesinin de gösterdiği gibi, bazen düzeysiz olduğu kadar, sevimsiz de görünen "bireycilik"ten başka bir şey değildi.

Şçerbatov, bireylerarası ilişkilerin bireyselleşmesi ve bunu izleyen, kadınlara karşı gösterilen davranışlardaki değişik-

likler üzerinde özellikle durdu. Petro yönetimi zamanında, gelinle güveyin evlilikten önce tanışmaları göreneği oluşmuş, erkeklerle kadınların birlikte katıldıkları “toplantılar” düzenlenmiş ve kişisel [dış] görünüşe daha büyük bir özen gösterilmeye başlamıştı. “Daha önceki ilkel durumlarda bilinmeyen bir şey olan tutkulu aşk, duyarlı yüreklerde tutunmaya başladı.”²⁷ Moskova’nın tek kuaförü müşterilerinin kuşatmasına uğramıştı; çünkü müşterilerinden bazıları şenlik günlerinden, üç gün öncesinden bu bayana gelip, kuaförlerinin [saç tuvaletlerinin] bozulmaması için üç gece, yatmadan, dimdik oturarak uyumak zorunda kalıyorlardı. Her iki başkent [St. Petersburg’un ve Moskova’nın] züppeleri, çok pahalı ve moda giysiler giymek yolunda, birbirleriyle yarışa girmişlerdi. Şçerbatov, Petro’nun büyük bir lüks tutkusunun olmadığını kabul etti, ama endüstriyi, el zanaatlarını ve ticareti hızlandırmak için, başkalarının aşırılıklarını desteklediğini ileri sürdü.

Şçerbatov’a göre ahlâkın bozulmasının bir başka nedeni, Petro’nun kurduğu, kişisel hırsları kamçılaman ve devlet memurlarını soyluların üstünde bir konuma yükselten bürokratik hiyerarşi idi. Şçerbatov, “Olanığı var mıdır?” diye sordu, “gençlik yıllarının başından beri, üstlerinin elindeki sopadan tir tir titreyen insanların erdemlerini yitirmemelerinin ve sağlam karakterli kimseler olarak kalabilmelerinin olanığı var mıdır?”²⁸ Reformların çok kısa bir süre içinde acımasızca dayatılması, ulusun ahlâkında derin yaralar açmıştı; Petro, boş inançlara karşı gerektiğinden sert bir savaşa girişmişti; Şçerbatov, Petro’yu, ağaçları gereğinden kısa budayan acemi bir bahçıvana benzetti. “Geride daha az boş inanç, ama aynı zamanda daha az inanç kaldı; eskinin kölece bir cehenneme dair korkusu ortadan kalktı, ama aynı zamanda Tanrı aşkı ve Tanrı’nın kutsal yasalarına karşı saygı da kayboldu.”²⁹

27 Bkz. Mihayil Şçerbatov, *O provrczhdenii npravov v Rossii, s predisloviem Iskandera*, (Londra, 1958), s. 17. [Rusya’da Ahlâk Degerlerinin Çöküşü Üzerine, Iskender’in önsözyle]

28 Şçerbatov, *Iskandera*, s. 28.

29 Şçerbatov, *Iskandera*, s. 29.

Şçerbatov, Petro reformlarına yönelik eleştirisinde ve “eski Rusya ile Çağdaş Rusya” sorununu ele alırkenki alışılmadık derecede keskin görüşlü ve geniş açılı yaklaşımıyla, ileride Herzen’in de dikkati çekeceği gibi, bir bakıma Slavseverlerin habercisi sayılabilecek noktaya gelmişti. Şçerbatov’un, Slavseverler gibi, başkentin, eski boyar [ailelerinin] kalesi olan Moskova’dan, bürokratik mutlak monarşinin somutlaşmış görünümünü sunan, yeni kurulmuş St. Petersburg’a taşınmasını şiddetle eleştirmiş olması anlamlıdır.

Bununla birlikte, Slavseverlikle Şçerbatov arasındaki benzerlik, büyük ölçüde yüzeysel ve hatta yanıltıcıdır; “Söylev”inde, Rusya ile Avrupa karşıtlığı yoktur. Onun, adalet sorunlarına, toplumsal düzenlere ve siyasal hakların önemine ilişkin açıkça Batı Avrupa (özellikle Aydınlanma) düşüncelerinden beslenen görüşlerinin, Slavseverlerin romantiklikçiliğiyle ve avam halkı ülküleştirme eğilimleriyle ilişkisiz olduğu bellidir. Aristokrasinin [olumlu] rolüne karşı duyduğu inancı da, aynı derecede “Batılı” bir düşünceydi; Slavseverler ise, ileride göreceği-miz gibi, “aristokratçılık”ın, olumsuz bir olgu ve eski Rusya’nın “Gerçek Hıristiyan ilkelerine” tümüyle yabancı bir öge olduğunu düşündüler.

Şçerbatov’un “Ofir Ülkesine Gezi” (1784) adlı ütopyacı öyküsü, siyasal düşüncelerine ışık tutmaktadır. O zamanki bir bilginin yerinde yorumuyla, bu öykü “düzenli bir polis devleti”nin³⁰ ülküleştirilmiş biçimini sunmaktadır. Bu çalışma, ne Slavseverlerin, ne de (Şçerbatov’un despotluğu eleştiren görüşlerini desteklemek için yazılarından kanıtlar çıkardığı) Fransız düşünürü Montesquieu’nün hoşuna giderdi.

Ofir* halkı, birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış zümrelere, özgür tabakalar ile (yazarın kabaca “köleler” dediği) serflerden oluşan, su sızdırmaz derecede kapalı tabakalara bölünmüştür. Ülkenin her bir sakininin günlük yaşamı, son derece

30 M. Raëff, “State and Nobility in the Ideology of M.M. Shcherbatov,” *The American Slavic and East European Review*, (Ekim 1960), s. 374.

(*) Ofir, (bkz. *Kitabı Mukaddes*, “II. Tarihler Kitabı,” 8.18) Hz. Süleyman’ın altın getirmeleri için kullarını yolladığı, neresi olduğu saptanamayan ülkedir – ç.n.

ayrıntılı bir denetim altındadır ve aşırı lüks, ahlâk gevşekliği şiddetle cezalandırılır. Her iki sınıftan vatandaşların neler giyebilecekleri, hangi büyüklükte evlerde yaşayabilecekleri, kaç hizmetçi sahibi olabilecekleri, hangi ev eşyalarını kullanabilecekleri ve hatta hangi armağanları verebileceklerini saptayan kesin düzenlemeler yapılmıştır. Bürokrasinin ve despotluk yönetiminin düşmanı olan Şçerbatov, ideal devletinde, yaşamın despotça düzenlenişini ve bürokrasi tarafından baskı altına alınışını, en uç noktalara, en ileri derecelere dek götürmüştür. Kendisi ahlâkın sıkı bir denetim altında tutulmasını siyasal özgürlükle tutarsız görmediği için, Şçerbatov bunda herhangi bir çelişki görmemiştir. Her şeye karşın, Ofir Devleti'nde, despotluk yönetimine karşı "temel haklar," tabakaların [meclislerde] temsil edilmesi, ailelerin koruma birliklerinin kaldırılması vb. güvenceler bulunmaktadır. Özgürlüğün önemli güvencelerinden biri, köylülerin efendilerini egemene şikâyet edebilmelerini yasaklayan yasa olacaktır. Şçerbatov'a göre, imparatora dilekçe verme hakkı köylülerin "iyi çar"a ilişkin kör inançlarını güçlendirmekten başka bir şey yaratmayacak, bu ise, yöneticilerin halkın kendilerini desteklediğini görüp kendilerini gurura kaptırıp zorbalara dönüşmelerine yol açabilecekti.

Şçerbatov'un ütopyasının bazı özelliklerinin beslendiği kaynak, kendisinin Farmasonluğunda ve Masonluğun biçimcilik (formalizm), hiyerarşi ve dış görünüşte farklılık tapınıcında aranabilir. Bu etki, ütopyasının eğitime ve dine ayrılmış bölümlerinde son derece belirgindir. Ofir'de eğitim, her vatandaş için parasız ve zorunludur, ama verilen eğitimin derecesi tabakadan tabakaya değişmektedir. Din, yüce bir varlığa duyulan akılcı bir inanç derecesine indirilmiştir ve geçimini dinle ilgili işleri yürütmekle sağlayan ayrı bir din adamları zümresi yoktur. Dinsel törenler, adaklar, kurbanlar ve her türlü gizemli davranış dinden çıkarılmıştır; tapınmalar (ibadet) kısadır ve azdır; toplu tapınmalar ise Mason törenlerini andıran bir nitelik taşımaktadır. Bununla birlikte, ateizm yasaklanmış; kiliseye devam etmek, cezalandırılma korkusu yoluyla, zorunlu kılınmıştır.

Şçerbatov'un ütopyasının bazı öğelerinin Mason kökenli

olduğunu bilmek, onun düşüncelerinin tüm boyutlarının açıklanmasına yetmez. Öyküsünün anlaşılmasını sağlayacak en iyi ipucu, belki de kendisinin “eski Rusya ile yeni Rusya” hakkındaki görüşlerinde yakalanabilir. Ofir Devleti’nin ayrıntılı bürokratik sisteminin Petro sonrası Rusya’sının bazı özelliklerini yansıtmaya dikkati çekenler olmuştur.³¹ Ancak, “Gezi”nin Ofir’iyle “Söylev”de çizilen Petro öncesi Rusya manzarası arasında yapılacak bir karşılaştırma, bundan daha verimli bir yaklaşım olacağına benzer. Birinde yasalar, ötekisinde kutsal gelenekler ve din yoluyla olmak üzere ikisinde de, özel yaşam kesin düzenlemelerle ve kurallarla yönetilir. İkisinde de toplumun tabakalara bölünmüş olması ve bu tabakaların aralarından su sızmayacak derecede kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmış bulunması, özellikle soyluların öteki tabakalardan tümüyle yalıtılmış bulunmaları, toplumsal tutunumu ve vatandaşlık erdemlerinin gelişmesini sağlayan güvencelerdir. Son olarak, her ikisinde de, “haz düşkünlüğünün” sinsice yayılmasını önlemek için, ahlâka kesin biçimde uyulması ve alçakgönüllü bir yaşam sürülmesi istenmektedir. Şçerbatov eski Rusya ile yeni Rusya arasındaki farklılıkları araştırırken, ahlâkın sıkı denetiminin ve disiplin altına alınmasının despotluk yönetimi ile aynı şey olmadığına inanmaya başlamıştır. Eski Rusya’nın, çarı da içine alarak, herkese, kendisine uyan bir etkinlik alanı sunan geleneksel yaşam biçimine bağlı kaldığı ve böylece keyfi yönetimi önlediği için, genel olarak değerlendirildiğinde, despotik bir toplum olmadığını ileri sürüyordu. Buna karşılık, yeni Rusya’da despotluk, “yeni Rusya’nın en sadık dostu olacak ahlâk bozukluğu”nun tohumlarını atmıştır.

Kont Nikita Panin (1718-1783) ve Pyotr Panin (1721-1789) kardeşler

Şçerbatov, aristokratik muhalefetin, kuşkusuz en ilginç kişisi olmasına karşın, etkin politikacı olmaktan çok bir kuramcıydı. Muhalefetin önderleri oldukları genellikle kabul edi-

31 Raeff, “Shcherbatov,” s. 375.

len (diplomasi çevrelerinde ve orduda destekçilere sahip bulunan) Panin Kardeşler uzun süre Rusya'nın İsveç elçiliğini yapmış, Katerina'nın yönetimi sırasında, Dışişleri Komisyonu'nun birinci üyesi ve tahtın varisi Taç Prensi Pavel'in özel eğitmeni olmuş Kont Nikita Panin ile, kardeşi Pyotr Panin. Nikita Panin yaşamının sonlarına doğru, 18. yüzyılın ikinci yarısının ünlü hiciv ve oyun yazarı ve *Brigadir* (Tuğbay)* ile *Nedorosl* (Küçük İnsan) komedilerinin yazarı olan Denis Fonvizin'e (1744-1792) kendi özel yazmanlığı görevini verdi.

Panin kardeşlerin programı, Şçerbatov'unkinden çok daha liberaldi ve onunkinden daha açık biçimde, çağın anayasa kuramlarına dayalı bir programdı. Bu program, soyluların siyasi ayrıcalıklarını genişletmek amacını gütmekle birlikte, serflikte bazı sınırlamalar getirilip, köylülere bazı yasal haklar verilmesini de öngörüyordu. Nikita Panin, Katerina'yı tahta çıkaran darbeye yer almıştı. Katerina'nın yönetiminin ilk döneminde İmparatoriçe'ye, özel yasalar yoluyla onun egemenliğine sınırlar getirecek ve Senato'nun (soyluları temsil eden organın) rolünü artıracak bir plan sunmuştu. Katerina verdiği sözlere karşın, hükümetin bir aristokratlar oligarşisinin eline geçmesinden korkan orta ve küçük soylulara dayanmayı seçerek, bu planı uygulamaya koymadı.

Ancak Panin kardeşler planlarından vazgeçmediler. Taç prensini, annesinin yerine tahta çıkarmayı amaçlayan bir tertibe giriştiler. Ne var ki Katerina onların bu düşüncelerini anlamakta gecikmedi ve erken davranıp hazırlanan düzenin önüne geçebildi. Büyük bir yüce gönüllülük gösterilerek söz konusu tertibi düzenleyenler bağışlandı. Gerçekten, başvuru tek yaptırım, Nikita Panin'in Taç Prensi'nin özel eğitmenlik görevinden alınması oldu. Bu düzenden kısa süre sonra patlak veren Pugaçov Ayaklanması, Katerina ile aristokratik muhalefet arasındaki görüş farklarını, uzlaşmazlıkları önemsiz sorunlar durumuna düşürdü. Öyle ki, General Pyotr Panin, köylü ayaklanmasının bastırılmasında başrolü oynayacaktı.

(*) Albayla tuğgeneral arası bir rütbe – ç.n

Nikita Panin'in ölümünden sonra, kâğıtları arasında, "Rusya'da Yönetimin Her Türünün Yok Olması ve Aynı Biçimde İmparatorluğun ve Ondan Çıkan Egemenlerin İstikrarsız Durumları Üzerine Bir Söylev" adıyla bilinen ilginç bir belge bulundu. Bu, Nikita Panin'in siyasal vasiyetidir ve eski öğrencisi Taç Prensi Pavel'e verilmek üzere yazılmıştı; Prens Pavel ise, çok iyi bilindiği gibi, kendisine bağlanan umutları kısmen de olsa gerçekleştiremedi. Fonvizin [kısa adıyla] bu "Bir Söylev" yazısına edebî bir parlaklık kazandırmıştı.

Nikita Panin'in "Bir Söylev"inin 18. yüzyıl Rus düşüncesinin en derine işleyen belgelerinden biri olduğuna kuşku yok. Metinde anayasal reformlara gidilmesi yolunda korkusuz bir istek (talep) ve bu istek yerine getirilmezse ülkede ayaklanmanın baş göstereceği yolunda bir uyarı bulunmaktadır. Despotik bir devlette, "ancak zincirlerin yardımıyla ayakta duran dev" içinde her türlü toplumsal bağların kopmuş oluşunun canlı bir betimlemesi bulunmaktadır. Nikita Panin, "Bir insanın keyfi yönetiminin en yüksek yasa olduğu yerde," diye uyarır, "kalıcı ve birleştirici bağlar olamaz; ortada bir devlet vardır, ama bir babayurt* yoktur; uyruklar vardır, ama vatandaşlar yoktur; üyelerinin görevler ve haklar ağıyla birbirlerine bağlı bulunduğu bir siyasal organizma yoktur."

Nikita Panin'in "Bir Konuşma"** kısa adıyla anılan yazısının [tam] başlığının taşıdığı uyarı, yazarın deyişle "dünyada bir benzeri daha bulunmayan bir devlet" betimlemesiyle desteklenir; bu, (Pugaçof Ayaklanması'na değinişle) "sığırlarından farklı tek yanları taşıdıkları insan yüzü" olan köylüleri tarafından çok geçmeden uçurumun kıyısına sürüklenebilecek bir devlettir; tahtı bir "asiler takımı"na (yani saray devrimlerine başvuran krallık koruma alayına) bağımlı bir devlettir. Bu devlette insanlar, başka insanlar tarafından sahip olunabilen birer maldır; hemen hemen herkes, hem tiran hem kurban duru-

(*) İng. *Fatherland* – ç.n.

(**) İngilizce metinde kıtası yalnızca "söylev", ama Şçerbatov'un aynı kısa adıyla verilen yapıtıyla karıştırılmamasının yolu (Türkçe çeviride) böyle bulundu – ç.n.

mundadır; bu, “tabakaların en saygıdeğeri olan, onur duygusundan başka bir itkiyle davranmayan tabakanın yalnızca adının kaldığı ve bu tabakanın bir üyesi olduğunu söyleme hakkının, kendi ülkesini yağmalayan herkese satıldığı bir devlettir; soylu ruhların istediği tek şey olan, bir kimsenin atalarının tarihin anımsanamayacak kadar geçmişte kalmış dönemlerinden beri ülkesine yaptığı hizmetlerin karşılığı olarak hak ettiği ödüle [soyluluk titrine] el altından korunan kimselerle gölge düşürülen devlettir; ulus kendisini egemenin keyfi yönetimine hiçbir zaman teslim etmediği için despotluk olmayan: ... temel yasalar çıkarılmadığı için monarşi sayılmayan ve de en yüce yetkesi, egemenin keyfi iradesiyle harekete geçirilen ruhsuz bir makine olduğu için, aristokrasi olmayan bir devlettir. Avam halkın, bir cehalet denizine battığı, köleliğin acımasız boyunduruğunu yakınmadan taktığı bu ülkede, demokrasinin varlığından da söz edilemez.”³²

“*Bir Söylev*”de öngörülen anayasada, özgürlüğün ve mülkiyetin dokunulmazlığını korumak amaç edinilmişti. Maddi ve toplumsal konumu sayesinde baştaki egemene, bir başka deyişle servet aristokrasisine karşı tam bir bağımsızlık sağlayan tabakanın, yani aristokratların, anayasal hakların ve özgürlüklerin bekçisi olacağı besbelliydi.

“*Bir Söylev*” (1861’de Herzen tarafından Londra’da yayımlanabilmişse de), Rusya’da ancak 1905 Devrimi’nden sonra basılabildi. Ama bu tarihten önce de Rusya’da hiç bilinmeyen bir yazı değildi. Hatta yazının bir kopyası, hakkında, “Aman Allahım, artık Monsenyör Fonvizin* bile bana ülkeyi nasıl yönetmem gerektiğini öğretmeye kalkıyor,” biçiminde alaycı bir söz söyleyen Katerina’nın eline geçmiş bulunuyordu.

32 D.I. Fonvizin, *Sobranie sochinenii*, (Moskova ve Leningrad), cilt 2, s. 255, 258, 266.

(*) Anlaşılan Katerina bu sözleri, o tarihte Nikita Panin’in bu yazısını, ona edebi parlaklığını kazandıran yazmanı Fonvizin’in yazdığını sanarak söylemiş. – ç.n.

“Bir Söylev”in, Dekabristlerin siyasal gelişmesi üzerinde azımsanamayacak bir etkisi oldu. Bu, Denis Fonvizin’in bir akrabası ve Dekabrist akımının bir üyesi olan General M.A. Fonvizin sayesinde, Kuzey Birliği üyelerinin bildiği bir yazıydı. Nikita Muraviyev, bu yazıyı, I. Aleksandr’ın yönetim dönemine uyarlayarak, siyah bir kitapçık biçiminde yeniden kaleme aldı.

Yanlış anlaşılmaya neden olmamak için, Denis Fonvizin’in düşüncelerinin, Nikita Panin’in düşüncelerinden bir dereceye dek farklı ve Nikita Panin’in anayasalcılığının aristokratik renginin aslında Fonvizin’e yabancı olduğu belirtilmeli. Fonvizin’in kendi görüşleri, taşra soylularının görüşlerine yakındı. Bu niteliği, örneğin, General Piyotr Panin’e 1777-1778 arasında Fransa’dan ve Almanya’dan yazdığı mektuplarındaki ulusçu renkte görülmektedir; Panin kardeşlerin üyesi oldukları aristokrasi, genel görünümü açısından, daha çok kozmopolit olma eğilimindeydi. Fonvizin, Batı Avrupa’ya karşı Panin kardeşlerden daha yoğun bir eleştirel tutum içindeydi ve “yasalardaki [yasada kalan] özgürlük” ile “gerçekteki özgürlük” ayrımını yaptı; yasa gözünde özgür görünmesine karşın, Fransız köylüsünün “gerçekte özgür” olmadığını, Rusya’daki köylülerden de kötü bir durumda bulunduğunu yazdı. Bu tür gözlemleri, Fonvizin’in olayların içyüzünü az çok görebilecek yeteneğe sahip olduğunu, fakat aynı zamanda (Plehanov’un belirttiği gibi)³³ yurtseverliği ulusal geri kalmışlıkla karıştırmak gibi bir eğilime sahip olduğunu göstermektedir ki bu onun serfliğin aslında büyük bir kötülük olmadığına inanmasına yol açmıştır.

Kont Nikita Panin’in ölümünden sonra Fonvizin, ideolojik bir bunalım geçirdi ve hiciv yazıları yazmayı bırakmakla kalmayıp, daha önce ileri sürmüş olduğu, politikayla ve dinle ilgili kendi [bağımsız] görüşlerini de yadsıdı. Bu bakımdan yaşamöyküsü, düşünceleriyle ilgili noktalarda Gogol’ünkine benzer.

33 Plehanov, *Istoriia russkoi... mysli*, s. 73-85.

RUSYA'DA AYDINLANMANIN DORUĞA ÇIKIŞI: ALEKSANDR RADİŞÇEV

“Aydınlanma” terimini kullanan tarihçilerin kafasında, ya felsefi ve toplumsal düşünce tarihinin belli bir dönemi, yani tüm olarak Akıl Çağı ya da bu döneme bağlı özgül bir ideoloji vardır. Bu ikincisi, dar anlamıyla Aydınlanma, akılcı bir evrenselcilik, tanımı gereği feodalizm karşıtı ve özgür düşünüşçü bir ideolojinin, yani “akıl” ve “insan doğası” gibi, tüm insanların ortak nitelikleri olduğu düşünülen; dolayısıyla geleneğin kutsadığı ayrıcalıklardan ve boş inançlardan üstün olduğu kabul edilen ilkelere dayanan düşüncelerle, bireyi feodal tabakaların sınırları içinde tutsak kalmaktan kurtarmak için ortaya atılan bir ideolojinin adı olarak kullanılır. Terimin bu özel, dar anlamını benimserseniz, “Aydınlanma”nın çeşitli derecelerinin olduğunu kabul etmek ve Akıl Çağı düşünürlerinin tümünün, yukarıda ana çizgileri verilen modelin yapısından çıkan anlamda “aydınlanmış” sayılmayacağını söylemek durumunda kalırız. Örneğin, Şçerbatov feodalizmin bir savunucusu olarak, Aydınlanma Çağı'nın ideal bir temsilcisi olmaktan uzak, Novikov'dan kesinlikle daha az “aydınlanmış” biriydi.¹

1 Radişçev'in felsefi düşünceleri hakkında yazılmış iki monografi: Jesse V. Clardy, *The Philosophical Ideas of A. Radishchev*, (New York, 1964) ve Allen McConnel, *A Russian Philosophy: Alexander Radishchev*, (Lahey, 1964).

Aleksandr Radişçev (1749-1802)

Akıl Çağı'nın Rusya'daki en radikal ve en tutarlı temsilcisi olan Aleksandr Radişçev'in, tam anlamıyla bir Akıl Çağı düşünürü olduğuna hiç kuşku yok.

Radişçev'in Yaşamı

"St. Petersburg'dan Moskova'ya Bir Gezi"nin yazarı olan Radişçev verkhneye Ablazovo köyündeki aile malikânesinde (bazı kaynaklara göre ise Moskova'da) varlıklı bir toprak sahibinin oğlu olarak, 1749'da doğdu. Ana babası, yörelerindeki soyluların tersine, hem eğitim görmüş hem aydın kimselerdi. Örneğin, yakınlarındaki toprağın sahibi olan Zubof adında biri, köylülerini özel tutukevinde zincire bağlayarak tutan ve onları bir yalaktan sığırlar gibi ağızlarıyla yemeye zorlayan bir sadistti. Radişçev malikânesinin köylüleri, beylerinin kendilerine iyi davranmasının değerini bilmiş ve Pugaçof Ayaklanması sırasında, bu ailenin bazı üyelerini ormanda saklamışlardı. Radişçev'in kız ve erkek kardeşleri, yüzleri baca kurumuyla kirletilip köylü çocuklarınıninkine benzetildikten sonra, köylülerin evlerine alınmışlardı.

Genç Aleksandr, St. Petersburg'daki *Corp des Pages*'da [soylu çocuklarının okuduğu askerî okulda] okudu. Okulu üstün başarı derecesiyle bitirdi ve Katerina tarafından, hukuk okumak üzere, öteki askerî öğrencilerle birlikte Leipzig Üniversitesi'ne gönderildi. Leipzig'deyken, Fransız Aydınlanma felsefesini olduğu kadar, Leibniz'in ve Wolff'un yapıtlarını da inceledi; özellikle Helvetius'a, Rousseau'ya ve Mably'ye ilgi duydu. Bu tarihlerde, biri Fedor Uşakof, ötekisi Aleksey Kutuzof olmak üzere, iki okul arkadaşına derin bir dostluk duygusuyla bağlandı. Aradan birkaç yıl geçtikten sonra, Uşakof'un erken ölümü üzerine, onun yaşamöyküsünün taslağını yazdı; Kutuzof'a ise, "St. Petersburg'dan Moskova'ya Bir Gezi" adlı kitabını adadı.

Radişçev "*Fedor Uşakof'un Yaşamı*" (1789) adlı yapıtında, öğrencilik yıllarının üzücü bir olayını anlatır. Rus öğrenciler,

Binbaşı Bokum adında birinin gözetiminde, Leipzig'e gönderilmişlerdir; bu binbaşı, öğrencilerin geçinmeleri için ayrılan fonları zimmetine geçirdiği gibi, onların yaşamlarını en küçük ayrıntılarına dek denetlemek isteyen; onlara, dayak cezalarını bile içerecek biçimde, son derece vahşi davranan biridir. Onun bu kötü davranışına uğrayanlar, Leipzig'deki öğrencilerin yaşça en büyükleri olan ve çok büyük bir yetkeye [ağırlığa] sahip bulunan Uşakof'a başvururlar ve kendilerini savunma yolunda kararlı davranırlar. Durum, bir noktada açıkça başkaldırıya dönüşür: Tokatlanan bir öğrenci, Bokum'u düelloya çağırır, bu çağırısının kabul edilmemesi üzerine, onu tokatlar. Bokum kaçmak zorunda bırakılır ve yerel askerî makamlardan yardım ister; bu makamlar da ayaklananları kaldıkları evde gözetim altına alır. Olay, sorunu büyük ölçüde öğrencilerden yana bir çözüme bağlayan Dresden'deki Rus konsolosu tarafından yatıştırılır. Genç Radişçev için, bir "tirana" karşı toplu protesto niteliği taşıyan bu kişisel deneyim, dünya görüşünün biçimlenmesini etkileyecek son derece önemli bir olay olmuştur.

Radişçev Rusya'ya döndükten sonra Novikov'la tanıştırılmış ve 1773'te yayınlanacak olan ilk yapıtını yazmıştır; bu, yazdığı bir "sunuş" yazısıyla ve koyduğu dipnotlarıyla Mably'nin *Observations sur l'histoire de la Grèce* ("Yunan Tarihi Üzerine Görüşler") adlı kitabının çevirisidir. Radişçev aynı tarihlerde devlet memurluğuna girip önce Senato'da yazmanlık, sonra St. Petersburg'daki Genelkurmay Başkanlığı'nda askerî savcılık yapar. 1775 yılında Pugaçof'un yenilgiye uğratılan ordusunun hayatta kalan son üyelerine karşı gösterilen acımasız işlemleri protesto etmek için, görevden alınmasını ister. Bir yıl sonra, başında, Radişçev'in olağanüstü yeteneklere sahip olduğunu anlayıp, onun kariyerine özel bir ilgi gösteren, liberal görüşlü, kültürlü bir adam olan Kont Aleksandr Vorontsof'un bulunduğu Ticaret Bakanlığı'na girerek, yeniden devlet memurluğuna döner. Kendisini coşkuyla bu yeni mesleğine adan ve Rusya'nın geçirdiği ekonomik gelişmeleri incelemek için, önüne çıkan her olanaktan yararlanır.

Mably'nin söz konusu kitabının çevirisi yayımlandıktan

sonra Radişçev, aralarında bir “Özgürlük Kasidesi”nin ve “*Tobolsk'ta Yaşayan Bir Dosta Mektup*”un (1782) da bulunduğu birçok özgün yapıtı kaleme aldı; fakat çeşitli nedenlerle, bunları yayımlamamaya karar verdi. 1789'da, “*Babayurdun* Bir Evladı Olmanın Ne Anlama Geldiği Üzerine Konuşma*” adını taşıyan, *Beseduyişçi Grazhdanin* (“Öykücü”) dergisinde, yazarı belirlilmeksizin yayımlanan, sözü edilmeye değer bir yazı yazdı. Bundan bir yıl sonra da, Avrupa Aydınlanması'nın en seçkin edebi ürünlerinden biri olan “*St. Petersburg'dan Moskova'ya Bir Gezi*”si yayımlandı. Bu yapıt öylesine açıksözlüydü ki, garip bir biçimde gözden kaçarak St. Petersburg polisinin “basılabilir” damgasını almasına karşın, hiçbir basımcı onun yayımlayanaşmıyordu. Dolayısıyla Radişçev, yapıtını, satın aldığı basımevinde kendisi basmak zorunda kaldı.

Radişçev, baskının ancak küçük bir bölümünü satmaya karar vermiş olmasına karşın, kitabın ortaya çıkışı büyük etki yarattı. “Gezi”nin kısa bir süre için ödünç alınarak okunması karşılığında bile, çok büyük paralar ödendi. Katerina da kitabı okuma fırsatı buldu ve yazarı için “Pugaçof'tan daha kötü bir isyancı” yorumunu yaptı; yazarının adı verilmeksizin yayımlanmış olan bu yapıtı yazanın kim olduğunu araştırdı ve Radişçefi tutuklattı ve St. Petro ve Pavlus Kalesi'ne attırdı. Soruşturma görevi, Pugaçof'un sorgusunu yürütmüş ve Puşkin'in ileride Katerina'nın “özel celladı” adını taktığı Şeşkovski'ye verildi. Radişçev işkenceden ancak, kendisiyle evlenecek ve (Dekabristlerin eşlerinin ileride yapacakları gibi) sürgün edildiğinde kendisiyle birlikte gelecek olan Elizaveta Rubanovskaya'nın, yani ölen karısının kız kardeşinin mücevherleri sayesinde kurtulabildi. Baş kesilerek idam edilmeye mahkûm edildi, ama İmparatoriçe merhamet göstererek, cezayı Doğu Sibirya'daki İlimsk'te on yıllık sürgüne çevirerek hafifletti. Radişçev'in tutukevinde zaman zaman güçsüz düştüğü biliniyor; ancak hüküm giydikten sonra, üstlendiği görevi başarmış olma duygusunun ve eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekten kaçmama

(*) İng. *Fatherland* – ç.n.

düşüncesinin desteğiyle, yeniden akıl sağlığına kavuştu. Sürgün yerine giderken, yazdığı bir şiirde, seçmiş olduğu yola bağlılığını dokunaklı bir biçimde şöyle dile getirmektedir:

Sor, neyim ve nereye gidiyorum?

Eskiden neysem oyum ve sonsuza dek öyle kalacağım:

Ne bir hayvan, ne bir kütük, ne de bir köleyim; ben bir insanım!

Radişçev'in eski şefi ve sadık dostu olan Vorontsof'un nüfuzu Sibiryaya sürgününü dayanılır kıldı. Kitap edinmesine ve jeoloji, coğrafya ve tarih çalışmasına izin verildi. Ilimsk'e varışından birkaç gün sonra, (1809'da yayımlanacak olan) "*İnsan, İnsanın Ölümlülüğü ve Ölümsüzlüğü Üstüne*" adlı bir felsefi deneme yazmaya başladı. Bu sırada yazdığı öteki yazıları arasında, "*Sibirya'nın Rusya'ya İlhakı Üzerine Kısa Bir Görüş*" ve Kont Vorontsof'un ricası üzerine hazırladığı ekonomik bir çalışma olan "*Çin Ticareti Üzerine Mektuplar*" bulunmaktadır.

Katerina'nın ölümünden sonra, yeni imparator I. Pavel, Radişçev'in Avrupa Rusya'sına dönmesine ve malikânesinde polis gözetiminde yaşamasına izin verdi. Pavel'in öldürülmesi üzerine I. Aleksandr tahta geçince, genç imparatorun liberal danışmanlarından biri olan Vorontsof, imparatoru eksiksiz af kararı almaya ikna etti. Radişçev 1801 Eylül'ünde St. Petersburg'a döndü ve başkente varışından kısa süre sonra, yasaların gözden geçirilip değiştirilmesi üzerinde çalışan bir komisyona üye olarak atandı. Yeni görevine büyük bir şevkle sarıldı; ne var ki, önerileri fazla radikal bulundu ve hiçbiri kabul edilmedi. Puşkin, komisyonun başkanı Kont Zavadovski'nin, Radişçev'in genç yaşta kırılan saçlarına hayretle bakarak, ona "Ah Aleksandr Nikolaviç, eski anlamsız düşüncelerinden daha vazgeçmedin mi: Sibiryaya aklını başına getirmedin mi?" dediğini anlatır.

Radişçev 11 Eylül 1802'de kendini öldürdü. Bu davranışının, geçici bir bunalım nöbetinin ürünü olmadığını düşünmemize yol açan nedenler var. İntihar düşüncesini hiçbir zaman aklından çıkarmamıştı. "*St. Petersburg'dan Moskova'ya Bir Gezi*"de, "Acımasız talih, tüm sapan taşlarını ve tüm oklarını üzerinize yağdırırsa ve siz, yeryüzünde, erdeminizi korumak için sığına-

bileceğiniz hiçbir yer kalmamış olduğunu görürseniz, uçlara dek sürüklenmişseniz, sizi bu baskıdan kurtaracak hiçbir sığınak bulamazsanız, o zaman bir insan olduğunuzu anımsayın, ululuğunuzu hatırlayın ve elinizden almaya çalıştıkları [insan olmanın verdiği] mutluluk tacını bırakmayın. “Ölün,”^{2*} diye yazmıştı.

“*İnsan Üstüne*” denemesinde de benzeri bir düşünceyle karşılaşılır: “Çekilen acılar, hastalık, sürgün –her şeyin, yeryüzü yetkesinin ulaşamayacağı bir sınırı vardır: Yaşam gücü, çökmüş yıkılmış bedeni bırakır bırakmaz, tiranların kudretinin hiçbir işe yaramadığı görülür; erkleri yok olur; güçleri dağılır; öfkeleri etkisiz, zulümleri sonuçsuz kalır; böbürlenmeleri saçmalaşır. Mutsuz, ölümlü insanın sayılı günleri sona erince, işkencecilerin kininin de sonu gelmiş demektir; o zaman gösterecekleri barbarlıklar kendilerini gülünç duruma düşürmekten başka bir işe yaramaz.”

Bu alıntıların ışığında, Radişçev’in intiharı, siyasal meydan okuma niteliğinde bir tutum, bilinçli olarak gerçekleştirilmiş bir eylem olarak görünür. Ölümünden sonra dosyaları arasındaki, üzerinde “Gelecek kuşaklar öcümü alacaklar” ifadesi bulunan bir kâğıt parçası da bu görüşü destekliyor.

Radişçev’in Toplum Felsefesi

Aydınlanma’nın önde gelen düşünürlerinin, ya da daha doğrusu, Aydınlanma’nın radikal kanadının düşüncelerinin ana çizgileri, Engels’in “hukukçu dünya görüşü”³ teriminde çok iyi özetlenmiştir. Helvetius “*la législation fait tout*”^{**} diye yazarak, topluma daha çok hukukun biçim verdiği ve toplumsal bağların o konudaki (özgül) hukuksal ilişkilere bağımlı olduğu; ya da hiç değilse bu tür hukuksal ilişkilere bağımlı olması gerek-

2 A.N. Radishchev, *A Journey From St. Petersburg to Moscow*, çev. Leo Wiener, ed. Roderick Page Thäler, (Cambridge, Mass. 1958), s. 123.

(*) Hamlet’i anırtıyor – ç.n.

3 K. Marx ve F. Engels, *Sochineniia*, (Moskova, 1937), cilt 16, s. 296.

(**) “Yasama [organı]nın yapamayacağı şey yoktur” – ç.n.

tiği inancını belirtmektedir. Bu görüşe göre, toplum ve yöneticinin sahip olduğu yetke, “toplum sözleşmesi”nden, yani bireyin, kendi güvenliği ve herkesin iyiliği adına, doğuştan getirdiği özgürlüğün bir bölümünden vazgeçmesine yol açan bir anlaşmadan kaynaklanır. Toplum sözleşmesi (aslında ender olarak somut, gerçek bir sözleşme biçiminde anlaşılmış olsa da) toplumla yasalar arasındaki gerçek ilişkiyi tepetaklak eden idealist bir anlayıştı. Ayrıca, bireyin aklını ve akla dayanan kararlarını, topluma rehberlik eden ilkeler olarak gören ve karmaşık toplumsal ilişkiler ağını, rasyonel, sözleşmeye dayanan bağların basit düzeneğine indirmeye kalkan, soyut bir yaklaşımdı.⁴ Öte yandan, bu anlayış, yalnızca keyfi ve despotik yönetimi değil, gelenekçiliğin her türüsünü karşısına alan gerçekten devrimci bir anlayıştı. Toplumun akla ve kişisel çıkarı dayandığı savı kuşkusuz, akla dayandığını ve yararlı olduğunu kanıtlayamayan herhangi bir toplumsal ilişki biçimine başkaldırmanın dayanağı olarak kullanılabilirdi.

“Hukukçu dünya görüşü” Radişçev’in yapıtlarında her yönüyle ve eşit derecede açıklıkla temsil edilmiş değildir. Öteki radikal Aydınlanma düşünürleri (örneğin Rousseau, Rusya’da ise Kozelski) gibi Radişçev de, ahlâkın baştan aşağı akılsallaştırılması görüşünü kabul etmeye yanaşmadı. Örneğin yasamayla ilgili bir tezinde, toplum ahlâkının temel direğinin gelenek; “Özgürlük Kasidesi”nde ise, yasanın bir “duygusuz tanrı” olduğunu söyledi. Bununla birlikte, toplum felsefesinde, hukukçu dünya görüşünün “doğal hukuk,” “toplum sözleşmesi” gibi temel kavramlarını kullanıp, bunlardan bazı siyasal sonuçlar çıkardı.

Radişçev, insanlığın başlangıcındaki toplum öncesi durumunu, insanların herhangi bir hiyerarşik baskı ile karşılaşmadan tek başlarına varlıkları olarak tasarladı. Ne var ki, insanın eksiklikleri, kusurları, bu durumun sürüp gitmesine olanak vermedi; insanlar uluslar oluşturdular ve böylece toplum durumuna geçtiler.

4 Bkz. B. Baczkowski, *Filozofia francuskiego Oswieccenia* [Fransız Aydınlanma Felsefesi], (Varşova, 1961), s. 51-52.

Radişev kolektif bir ruha sahip, bireyüstü varlık olarak ulus anlayışından çok, tümüyle rasyonalist ve nominalist (adcı) bir ulus kavramını benimsemişti. Radişev'e göre bir ulus, "bir araya gelmiş bireyler"⁵ birliği, "kendi çıkarlarını ve güvenliklerini ortak çabalarla korumak için toplanmış" insanlardan oluşan bir siyasal topluluktur; "yetkeye boyun eğen bir toplumdur. Bununla birlikte, tüm insanlar doğaca özgür olduklarına ve kimsenin onları bu özgürlükten yoksun bırakma hakkı bulunmadığına göre, bir toplum kurmak, her zaman, gerçekte yapılmış, ya da zımni [biçimsel kalıba dökülmeksizin herkesçe üzerinde birleşilmiş] bir anlaşmanın bulunduğunu düşünmemizi gerektirir."⁶ Bu alıntının da gösterdiği gibi, Radişev'e göre, "ulus," toplumdan ayırt edilemeyecek olan hukuksal-siyasal bir kavramdı; toplum ise, ayrılmayacak bir biçimde devlet örgütüne bağlanmıştı. Radişev daha da ileri gidip, birbirlerine karşılıklı bağlayıcı yasalarla ve vatandaşlık görevleriyle bağlanmış insanlar takımı deyişini kullanarak, hukuksal bir "babayurt"* [anavatan] tanımını yapmaya kalkmıştı. "*Babayurdun Bir Evladı Olmanın Ne Anlama Geldiği Üzerine Konuşma*" adlı denemesi, bu anlayışı tam anlamıyla yansıtmaktadır. Burada, ancak vatandaşlık hak ve özgürlüklerinden yararlanan birinin babayurdun evladı sayılabileceğini ileri sürer. Köylüler, "kölelik boyunduruğu" altında olduklarından, babayurdun evladı olduklarını söyleme gibi bir ayrıcalığa sahip olduklarını söyleyemezler; onlar "devletin üyeleri" değildir; hatta halk bile sayılmazlar; onlar ancak "kendilerine acı çektirenlerce çifte sürülen kimseler, cansız cesetler, çift öküzleri" sayılır. Ne var ki, babayurt evladı sayılabilmek için, vatandaşlık haklarına ve özgürlüklerine sahip olmak da yetmez; bu konuda bir kimsenin üzerine düşen görevleri yerine getirmek için elinden geleni yaparak yurttaşlık erdemine sahip olduğunu göstermesi de

5 A.N. Radişev, *Opyt o zakonodavstve, Izbrannye sochinieia* içinde, (Moskova ve Leningrad, 1949) [Hukuk Sistemi Üzerine Deneme Yazısı, Seçkin Eserler]

6 A.N. Radişev, *Polnoe sobranie Sochinenii*, (Moskova ve Leningrad, 1938-1952) cilt 1, s. 188.

(*) İngilizce çeviride gene *fatherland* (babavatan) biçiminde – ç.n.

aynı derecede önemlidir. Dolayısıyla, soyluluktan ya da onurdan yoksun, toplumun iyiliğine hiçbir katkıda bulunmayan ve yürürlükteki yasalara saygılı davranmayan kişi, babayurdun evladı olduğunu ileri süremez.

Radişçev de çağın düşünüşüne uyararak, doğal hukuk ile sivil hukuk* ayrımı yaptı; yazısız bir hukuk ve doğuştan sahip olunan haklar olarak doğal hukuk, insanlığın vazgeçilemeyecek bir vasfıdır; sivil hukuk ise, yazılı yasalar olarak, ancak toplum sözleşmesi [kurumunun] kurulmasıyla var olan hukuktur. Tiranlık, yöneticinin keyfi iradesi yasanın üzerine çıkarıldığı için, en kötü siyasal sistemdir. Radişçev ilk çalışmasında, Mably'nin *Observations sur l'histoire de la Grèce* adlı yapıtının çevirisine koyduğu notlarda bile, otokrasiyi şöyle tanımlamıştı: "Otokrasi, insan doğasına en ters düşen sistemdir... haklarımızın bir bölümünden ve doğuştan getirdiğimiz egemenliğimizden [kendi kendimizi yönetme hakkından] her şeyi kuşatan bir yasa adına vazgeçiyorsak, bu, bizim yararımıza kullanılabilmesi içindir; böyle bir amaca ulaşmak için toplumla zımnî bir anlaşma yaparız. Bu anlaşma çiğnenirse, biz de anlaşmanın yüklediği yükümlülüklerle bağlı kalmaktan kurtulmuş oluruz. Egemenin yaptığı haksızlık, yöneticinin yargıçları olan [yöneticinin eylemlerini yargılama hakkına sahip olan] halka, yasanın suçluları yargılaması için yöneticiye verdiği hakkın aynısını, hatta daha da fazlasını vermiş olur. Egemen [yönetici] halk topluluğunun bir üyesi, onun yurttaşlarının birincisi olmaktan başka bir şey değildir." Bu düşüncelerin şiirsel bir dillendirilişi "Özgürlük Kasidesi" adını taşıyan, içinde, "tirani öldürme"** [hakkının] çok iyi savunulduğu şiirinde bulunmaktadır.⁷

"St. Petersburg'dan Moskova'ya Bir Gezi"de, bir soylu, dev-

(*) İngilizce çeviride "natural law" ve "civil law"; doğal hukuk - pozitif hukuk ayrımı olarak çevrilebilecek terimler kullanılmış; burada "civil law," yalnızca "medeni hukuk" için değil (yazısız, değişmez, doğuştan getirilen hakları ve görevleri saptayan doğal hukukun yasalarının karşısındaki) insanlarca çıkarılan, çoğu durumda yazılı olan, değiştirilebilen yasalar için kullanılmış - ç.n.

(**) Ing. tyrannicide - ç.n.

7 Blagoy, *Istoriia russkoi literatury XVIII veka*, (Moskova, 1951), s. 539'da [18. yy. Rus Edebiyat Tarihi] aktarılmıştır.

let hizmetine girmek üzere olan oğluna şunları söyler: “Yasa, ne kadar kötü olursa olsun, toplumu birlik içinde tutan bir bağıdır.”⁸ Radışçev bu varsayımı izleyerek, yasaya bağlılığı (legaliteyi), yani içinde egemenin de bulunduğu herkesin, çıkarılmış yasalara saygılı olmasını, toplumun aksamadan işleyebilmesinin temel gereği olarak gördü. Ne var ki, keyfî yönetimin yerine hukuk yönetimini [hukuk devletini] koymak yetmez; sivil hukukun [çıkarılan yasaların, pozitif hukukun] doğal hukuka ters düşmemesi ve tüm ulusun rızasına dayanmış olması da gerekir. Doğal yasaların sivil yasalarla çeliştiği yerde Radışçev, önceliği doğal hukuka verir. “Gezi”de şunları yazmıştır:

Her insan doğarken dünyaya tüm öteki insanlarla eşit olarak gelir. Herkesin bedeninin organları aynıdır;* herkeste akıl ve irade vardır. Bu yüzden insan, toplumla ilişkisinin dışında, eylemlerinde kimseye bağımlı olmayan bir varlıktır. Ancak, istediği gibi davranmak yolunda sahip olduğu özgürlüğe kendisi sınırlar koyar, her şeyde iradesinin [isteklerinin] ardından gitmemeyi kabul eder, kendini eşitlerinin buyruklarına bağlar; kısacası bir yurttaş durumuna gelir. Tutkularını [böyle] denetlemesinin nedeni nedir? Üzerine niçin yönetici bir yetke koyar? Iradesini gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olduğu halde, niçin kendini itaat bağları içinde sınırlandırır? Akıl bunun yanıtını, ‘kendi yararına olduğu için’ diye verecektir; içimizdeki derin bir duygu, ‘kendi yararına olduğu için,’ diyecektir; akıllıca yapılmış bir yasa, ‘kendi yararına olduğu için,’ diyecektir. Dolayısıyla, yurttaş olmanın kişinin yararına olmadığı yerde, kişi bir yurttaş değildir... Yasalar onu koruyamayacak durumdaysa, ya da korumak istemiyorsa veya yasaların gücü, açık ve yakın bir tehlike karşısında hemen yardımına koşmaya yetmiyorsa, o zaman yurttaş, kendini savunma [meşru müda-

8 Radışçev, “Journey,” s. 120.

(*) Eski Yunan düşünürü Sofist Antiphon’un “Doğa Üzerine” adlı fragmentindeki düşüncelerini (hatta sözlerini) anırtıyor; bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar* çev. Suat Y. Baydur, İstanbul, 1976, İÜ. Ed. Fak. Yay. – ç.n.

faa], kendi varlığını koruma ve kendi yararını sağlama doğal yasasına başvuracaktır... Tanrı bir kimsenin hangi tabakada doğmasını buyurmuş olursa olsun, o bir insandır ve her zaman bir insan olarak kalacaktır ve bir insan olduğu sürece, doğa yasası, iyiliğin tükenmez bir kaynağı olarak, insanın içinde hiçbir zaman kurumayacaktır ve her kim, bir kimsenin doğal ve dokunulmaz haklarını çiğnemeye kalkarsa, o bir suçludur.⁹

Bu alıntı, kitabın, Radişçev'in, köylüleri tarafından öldürülmüş acımasız bir toprak sahibi (ve vergi tahsildarı, mültezim) olan "Zayitsevo" karakterinin adını verdiği bölümünden yapılmıştır. Öyküyü anlatan, söz konusu olay hakkında şu yorumu yapmaktadır: "... hayvan gibi bir adam olan tahsildarı öldüren köylülerin yasa karşısında suçlu sayılmamaları gerekir. Rasyonel dayanaklarla yüreğim, onları suçsuz; tahsildarın öldürülüşünü, bir şiddet eylemi olmakla birlikte, haklı buluyor."¹⁰

Radişçev insanın doğal ve dokunulmaz hakları arasına, vicdan (inanç) özgürlüğünü ve "Gezi"sinin "Torzhok" başlığını taşıyan bölümünde ele aldığı eksiksiz konuşma özgürlüğünü de sokar. Burada Radişçev, sansürün Engizisyon ile aynı kaynaktan doğduğunu ve "her yerde, her zaman, insan aklına vurulan ketleri keşfeden... İnsan aklının ululuğa ve özgürlüğe doğru uçup yükselmesini engellemek için kanatlarını kıran kimseler olan rahiplerce" düşünülüp ortaya konduğunu ileri süren.¹¹ Gerçeğin ve erdem, kendilerini savunabilme yeteneğine sahip oldukları için sansüre gereksinimleri yoktur. Düşünme özgürlüğü yalnızca, "zorbaları yüzünden, yasaları çiğneyen", kendisine yapılan dalkavukluklar, iyiyi kötüden ayıretme yeteneğini yok ettiği için, toplumun iyiliğine ihanet eden bir yöneticiyi dehşete düşürür. "Doğrular ülkesinde, düşünce ve ruh dünyasında hiçbir yeryüzü erki [sansür yolunda] yargıda bulunamaz ve bulunmamalıdır."¹² Sansür, aklın ve düş gücünün gözetmenliğini yapmakla görev-

9 Radishchev, "Journey," s. 102-103.

10 Radishchev, "Journey," s. 103.

11 Radishchev, "Journey," s. 172.

12 Radishchev, "Journey," s. 103.

lendirilmiştir, “ama çocuk bakıcıların olduğu yerde, bebekler ve genellikle eğri bacaklı çocukların yetişmesine yol açan dizginler de vardır; nerede bekçiler, koruyucular varsa, orada küçük insanlar ve kendilerini yönetebilecek kadar olgunlaşmamış kafalar vardır. Bakıcılar ve koruyucular işbaşında oldukları sürece, çocuk uzun bir süre dizgin kayışlarıyla yürüyecek, sonuçta topal biri olarak yetişecektir.”¹³ Radişçev’in vardığı sonuç açıktı: “Bırakın herkes, neyi kafasına yatkın bulmuşsa onu yayımlasın. Kim basında kendisine saldırıldığını görürse, uğradığını düşündüğü haksızlığı mahkemede düzelttirsın.”¹⁴

Radişçev’in ideal siyasi düzeni cumhuriyetti. Rousseau’nun, cumhuriyetlerin ancak küçük ülkelerde uygulanabilir düzenler olduğu ve geniş ülkelerin kaçınılmaz olarak bir monark tarafından yönetilmeleri gerektiği yolundaki görüşüne hiçbir biçimde katılmadı. Eski Roma’yı ve (Dekabristlerin yaptığı gibi) Novgorod’un ve Psikov’un “tacir cumhuriyetleri”ni ülküleştirmeye eğilimi gösterdi. “Gezi”de, “Kronikler”den bilinir ki,” diye yazdı, “Novgorod’da bir halk hükümeti vardı. Başlarında prensler bulundu, ama bunların fazla bir erkleri yoktu. Tüm yönetim erki sivil ve askerî memurlara (*Posadniki*’ye ve *Tsiyatskiye*’ye) verilmişti. Halk, meclisi olan *veche*’de* gerçek egemen durumundaydı.”¹⁵ Bu, Rusların içlerinde doğuştan gelen bir özgürlük tutkusunun bulunduğunu ve mutlakiyeti [mutlak monarşiyi] getiren şeyin kaba güçten başka bir şey olmadığını gösteriyordu. Radişçev mutlakçılığa karşı duyduğu nefretten dolayı (büyüklüğünü kabul edip reformlarını tümüyle onaylamasına karşın) Büyük Petro’yu da eleştiren bir tutum takındı. “*Tobolsk’ta Yaşayan Bir Dosta Mektup*”ta, Petro’nun, kişi özgürlüğünü koruyacak kurumları kurmuş olsaydı daha büyük bir övgüyü hak etmiş olacağını söyler. Bununla birlikte tarihte yetkesini gönüllü olarak sınırlayan

13 Radishchev, “Journey,” s. 165.

14 Radishchev, “Journey,” s. 167.

(*) *Veche*, Novgorod, Psikov ve Vyatka kentlerinde, yetkeyi yerel prensle paylaşan kent (kasaba) meclisidir – ç.n.

15 Radishchev, “Journey,” s. 83.

herhangi bir monarkın o zamana kadar görülmediğini de eklemekten kendisini alamaz.

Radişçev'in Petro'ya yaptığı eleştirilerin, kuşkusuz, Şçerbatov'un kendisinden önce Petro'ya yönelttiği saldırılarla hiçbir ortak yanı bulunmamaktaydı. Radişçev [Şçerbatov'un tersine] eski boyar özgürlüğünü ülküleştirmek şöyle dursun, "koflaşmış ve küçük düşmüş"¹⁶ olarak nitelediği kalıtsal soyluluğa karşı Petro'nun aldığı önlemleri tam anlamıyla onayladığını açık bir biçimde ortaya koyar. "Gezi"nin ilk sayfalarında Petro'nun Rütbeler Tablosu ile "herkesin soyluluk titri alabileceği kapıları açarak, eski soyluluğu ayaklar altında çamurlar içinde çiğnediği"nden¹⁷ yakınan ve eski soyluluğu savunan birini ele alarak, onu gülünç duruma düşünür. Radişçev ona soyağacı (şecere) kâğıtlarını kesekâğıdı yapmaları için sokak satıcılarına satmasını öğütler ve sözlerini "bir kimsenin eski bir soydan gelmiş olmakla övünmesi"nin, neyse ki Rusya'da kökü kazınmış bir kötülük olduğunu söyler.

Radişçev'in yürekten onayladığı iki ülke, vatandaşlarına en geniş vatandaşlık hak ve özgürlüklerini ve siyasal özgürlükleri tanımış oldukları için övdüğü İngiltere ve Birleşik Devletler'di. Bu ülkelere olan sevgisi Radişçev'in [o zaman için] görülmedik bir biçimde, çocuklara öğretilecek ilk yabancı dilin Fransızca yerine İngilizce olmasını isteyecek noktaya gelmesine neden olur; çünkü Radişçev'e göre İngilizce'de, "özgürlük ruhunun esnekliği" vardır.¹⁸ Konuşma özgürlüğünü savunmasında, Milton'dan yankılar duyulur ve "Özgürlük Kasidesi" içinde İngiliz Devrimi'nin övgüsüyle karşılaşıyoruz. Raynal gibi, [Birleşik Devletler'deki] köleliği çok sert bir biçimde yargılar, ama bu onun Amerikan Devrimi'ne ve Amerikan Anayasası'na karşı duyduğu taşkın duyguları azaltmamıştır. Öyle ki, en büyük kahramanlarından biri George Washington idi.

Buna karşılık Radişçev'in Fransız Devrimi'ne karşı tutumunun pek belirgin olmadığı söylenebilir. Devrim'in amaçlarını

16 Radishchev, "Journey," s. 144.

17 Radishchev, "Journey," s. 45.

18 Radishchev, "Journey," s. 115.

onaylar, ama “Gezi”de kendisinden önceki kral kadar otokratik bir yola giren Ulusal Meclis’in konuşma özgürlüğü ilkesini çiğnemesine üzüldüğünü belirtir.¹⁹

Radişçev’in tarih felsefesi, “Tiranlıktan özgürlük doğar, özgürlükten kölelik... bu bir doğa yasasıdır,”²⁰ sözünde çok iyi bir biçimde özetlenmiş bulunmaktadır. Böyle bir formüleştirme, döngüsel tarih kuramının etkisini ve tarihin yasalarıyla, özünde değişmeyen doğanın yasalarını özdeşleştirme yolundaki karakteristik eğilimini göstermektedir. Radişçev’in tüm yapıtlarında, doğanın değişmeyen yasalarına, soyut bir “insan doğası” anlayışına ve soyut bir “erdem” anlayışına karşı duyulan bu tipik 18. yüzyıl inancıyla karşılaşırız. Radişçev’in dünya görüşünde tarihselcilik öğelerinin bulunduğunu göstermek yolunda bazı girişimlerde bulunulmuşsa da, bunlar inandırıcı savlar olarak görünmez. Radişçev, gerçek tarihin karşısına, korkmadan, ülküleştirilmiş bir “Akıl ve Erdem” ilkesini koymuştur; ahlâk konularında takındığı kesin tutum (moral mutlakçılığı), ahmakça davranışa, işlenen bir suça herhangi bir tarihsel haklılık tanınmasına, bunların bağışlanabilir gösterilmesine izin vermediği gibi, tarihsel görecelik anlayışını da onaylamaz. Böyle bir tarihsel perspektiften yoksunluk, büyük ölçüde 18. yüzyılın genel bir eğilimi olarak, düşüncelerinin devrimci atılğanlığının ürünüdür. Montesquieu gibi liberal tutucular tarihsel görecelik duygusuna ve düşüncesine sahip olabildiler, ama Jakobenlerin ideolojisinde böyle bir düşüncenin en küçük bir izi bile yoktu. Radişçev, teröre başvurduğu için Robespierre’i suçladı, ama devrim sonrası tutucu düşüncülerin “düşünsel terörizm”* olarak adlandıracakları tutumda, ilkeye ödün vermez bir bağlılık ve [varolanı] boyun eğmez bir yadsıma tutumunda, Jakobenler gibi davrandı.

19 Radishchev, “Journey,” s. 186.

20 Radishchev, “Journey,” s. 200.

(*) İng. *Intellectual terrorism* – ç.n.

Radişçev'in Etik ve Eğitimle İlgili Görüşleri

Radişçev'in toplum kavramı, nominalizm (adçılık) ya da sosyolojik bireycilik olarak adlandırılabilir; toplumu, bireyüstü organik [canlı] ve düzenli bir bütün değil, en büyük amaçları gönence ermek olan bireylerin topluluğu olarak gördü. Bazı deyişleri, neredeyse, Çernişevski'nin ulusal yararın avam halkın mutluluğundan ayrı ele alınamayacağı yolundaki inancının habercisi gibidir. "Gezi"de, "Her yıl birkaç bin kilo daha fazla tahıl yetiştirilirse de, bunu üretenlere, görevi toprağın sert kabuğunu kırıp saban izi açmak olan öküz kadar değer biçilirken, bu artının ülkeye ne gibi bir yararı olabilir? Yani şimdi mideleri boş olsa da, ambarlarımız dolu olduğu için, vatandaşlarımızın mutlu olduklarını mı düşüneceğiz?" diye yazmıştır.²¹

Böyle bir "sosyolojik bireycilik" (aslında Aydınlanma düşüncesinin tipik özelliklerinden olan böyle bir düşünüş) etik (ahlâk felsefesi) ve eğitim alanlarında da bireyciliğin desteklenmesini gerektirmiyordu. Bu bireycilik kavramı, tam tersine, kahramanca bir soyut "erdem" inancıyla ve insanın toplumsal sorumlulukları düşüncesiyle el ele gitti. Radişçev bu nokta üzerinde özellikle duran Aydınlanma düşünürlerinden biriydi.

Bu bağlamda, Radişçev'in, Rousseau'nun *Emil* adlı yapıtındaki eğitime ilişkin görüşlerini yönelttiği eleştiriyi incelemek, oldukça ilginç olur. Radişçev özyaşamöyküsü niteliği taşıyan "*Tek Bir Haftanın Günlüğü*" adlı yapıtında, Rousseau'nun, insanın doğuştan yalnız yaşamayı seven [münzevi] bir varlık ve hiçbir şeye, öteki insanlara karşı tam bağımsızlığı kadar değer vermeyen bir canlı olduğu görüşünü eleştirir. Söz konusu yapıtı yalnızlığın verdiği acıların bir anlatımıdır; yapıtın kahramanı, Rousseau'nun insanın "kendisiyle" avunması öğütüne uymaya çalışır, ama sonunda bunun iyi bir öğüt olmadığı, avunmanın ve [dertleri] unutmanın yolunun, insanlar arasına katılarak aranması gerektiği ve yalnızlığın hoş bir durum değil, bir "yıkıntı, ölüm, araf" durumu olduğu sonucuna varır. "*Tek Bir Haftanın Günlüğü*" bir santimentalizm [aşırı duygululuk ve

21 Radishchev, "Journey," s. 159.

duyarlılık] ürünüyse de, içinde abartılmış duyarlılığın bir eleştirisi de bulunmaktadır. Radişçev insanın kendisini [duygularını] gereğinden fazla inceleme eğilimine, yalnızlığın bireyci putlaştırılış biçimine ve “mezar şiiri”ne karşı çıkar, ama dostluk bağını yücelten duygusallığı ve tüm insanların acılarına duygudaşlık gösteren “şefkatli yürek” idealini benimser; kıscası, toplumsal boyutu olan bir santimentalizmden yana bir tutum sergiler.

18. yüzyılın tarihsel idealizminde,* dünyanın düşünceler tarafından yönetildiği; dolayısıyla, geleceğin daha çok genç kuşağa verilecek eğitimin türüne bağlı olduğu görüşü benimsemişti. Bu varsayımlara uygun olarak, Radişçev’in düşüncesinde, eğitim sorunları önemli yer tutar.

Radişçev, “*St. Petersburg’dan Moskova’ya Bir Gezi*”de Kretsyli bir soylunun iki oğluna yaptığı veda konuşmasında, eğitime ilişkin düşüncelerini ortaya koymuştur. Bu soylu, Rousseau’ya uyarak, yalınlığı, lüksten kaçınmayı, evde ve tarlada kol işleriyle uğraşmayı öğütler ve sosyeteye iyi gözle bakılmamasını söyler. Tutkularda ılımlılığı öğütler, ama (Helvetius gibi) tutkuların bastırılmasına karşı çıkar; çünkü “tutkularda aşırılık yıkıcılığına karşılık, duyguların, tutkuların yokluğu da manen ölmek demektir.”²² Oğullarına öğütte bulunan adam, “insan eylemlerinin en yüksek amacı”nın erdem olduğu noktası üzerinde önemle durur; ne var ki erdemın kişisel yönü kadar toplumsal bir yönü de vardır ve toplumsal erdem genellikle gururla ve hırsla** birlikte görüldüğü için, gerçekten erdemli bir insan, içinde her iki özelliği birleştiren kişidir. Soylunun bu öğütlerinde dinden söz edilmediğini görmek ilginçtir. Radişçev’in ahlâk felsefesi, erdem duygusunun harekete geçir-

(*) Historisizm, buradaki anlamı (taribin doğa bilimlerindekilere benzer kesin yasalarının bulunduğu kuruntusu olarak “tarihşicilik” değil), doğruların ve değerlerin, mutlak ve evrensel bir nitelik taşımadıkları, taribin belli dönemleri için geçerli oldukları düşüncesi (tarihsel görecelik) olduğu için, “tarihşicilik” olarak çevirildi – ç.n.

22 Radishchev, “*Journey*,” s. 118.

(**) Ing. vanity and ambition: Her iki sözcüğün bunların yanı sıra, bunlarla uyuşmayan anlamları da vardır – ç.n.

diği, eylemlerinin sorumluluğunu kendisi üstlenen ve teslim olmaktansa ölmeyi seçen özerk bireyi yücelten laik bir idealdir.

Bu ahlâk anlayışının yalnızca akıldan yana [duyguları hesaba katmayan] bir anlayış olmadığını belirtmeliyiz. Aydınlatma'nın, Helvetius, Holbach ya da La Mettrie gibi filozoflarından, bu mekanik materyalist düşünürlerden farklı olarak Radişçev, ahlâk felsefesini rasyonel kişisel yarar ve hesaplı bir çıkar düşüncesine dayandırmış değildir. Gerçekten Radişçev bencil olmayan, harekete geçirici duygulara ve düşüncelere seslenmiş ve vicdanının derinden duyulan sesinin ve insanın insanlığının ayrılmaz bir parçasını oluşturan özerk bir ahlâk öğesinin varlığını kabul etmiştir. "Gezi"de "Ah, insan, ruhuna daha sık başvursa ve yaptıklarını bağışlama nedir bilmeyen yarcına, vicdanına açıklasa. Vicdanının gök gürültüsünü andıran sesiyle taş kesilerek, artık gizli gizli suç işlemeye kalkmayacaktır; kırılıp dökülmelerle çok daha az karşılaşacaktır..."²³ diye yazar.

Dolayısıyla, Radişçev'in toplum ve tarih hakkındaki görüşlerinin egemen özelliği olan soyut rasyonalizminin, etikle ilgili düşüncelerinde değişikliğe uğradığı apaçık görülüyor. İnsan anlayışında, kafaya olduğu kadar yürece de yer verdi. Gerçekten, bu bakımdan Ansiklopedicilerden çok Rousseau'ya yakındı; bir ara Mason akımına kapılmasının²⁴ ve yazılarının doğal olarak santimantalizm düşüncesi içine soktuğumuz birçok özellikler göstermesinin nedeni de budur.

Radişçev Köklü Reformları mı, Devrimi mi Destekledi?

Radişçev'in düşüncelerinin belki en özgün olduğu nokta, "St. Petersburg'dan Moskova'ya Bir Gezi"nin baş temasını oluşturan, Rusya'nın bir numaralı toplumsal sorununu, yani köylülerin durumunu ele alış biçimidir. Kitabın imparatoriçeye, içinde Pugaçof Ayaklanması'nın anılarının sıcaklığını hisseden

23 Radishchev, "Journey," s. 221.

24 Radişçev'in Masonlukla ilişkisi hakkında, üyeleri arasında ateistlerin de bulunduğu "Uranya" locasına devam ettiği ve Masoncu mistikliğe düşman olduğu dışında pek az şey biliyoruz.

II. Katerina'ya* ciddi bir tehlike olarak görünmesinin nedeni budur.

Radişçev köylülerin, “yasa karşısında ölü” kimseler olduklarını [yok sayıldıklarını] söyledi. Köylü yaşamı hakkında, dayanılması güç, dokunaklı bir dizi görünüm sunarak, bir serf olmanın ne demek olduğunu gösteren kasvetli bir resim çizdi. Tutuşan öfkesinin alevleri, soylulara yönelttiği son derece acı ve sert suçlamaları sırasında en yüksek noktaya ulaştı:

Yağmacı hayvanlar, doymak bilmez sülükler olarak, köylülere ne bıraktık? Onların elinden almadığımız bir tek hava kaldı. Ellerinden ikide bir, yalnızca toprağın armağanlarını, ekmeği ve suyu değil, aynı zamanda [göğün armağanını] ışığı da aldık. Yasa, onların yaşamlarını ellerinden almamızı, yani bir anda alıvermemizi yasaklıyor. Ama onu ellerinden yavaş yavaş almanın öyle çok yolları var ki! Bir yanda neredeyse sınırsız bir erk, öte yanda zavallılık ve çaresizlik. Çünkü, toprak sahibi, köylü için, aynı zamanda hem yasa koyucu, hem yargıç, hem verdiği yargının uygulayıcısıdır ve eğer gönlü öyle dilemişse, hiçbir şey söylemeye cüret edemeyen davalıya karşı davacıdır. Zincirlere vurulanın kaderi budur; izbe zindanlara atılanın kaderi, boyunduruk geçirilen öküzün kaderidir.²⁵

“Gezi”de Radişçev, köylü sorununu çözebilecek iki yoldan söz eder. Bunlardan biri, yapıtın “Kotilov” başlığını taşıyan bölümünde sunulan reformcu çözümdür: Radişçev, [sözde] kendisinden önceki bir başka gezginin gerisinde bıraktığı kâğıt tomarında, serfliğin yavaş yavaş ortadan kaldırılmasıyla ilgili yasa taslakları bulur. Bu taslaklara göre, kaldırılacak ilk şey “ev serfliği”dir; yani, çoğu örnekte, kendi evlerinde bırakıldıkları halde, kendilerine ev ya da toprak verilmeksizin ev hizmetleri görmeleri için satılmalarıdır. Bu ortadan kaldırılmalı,

(*) Yapıtta Katerina'nın II. Katerina olduğu ancak ikinci kez belirtilmektedir; yapıtın incelendiği dönemin I. Katerina'nın, yönetiminden (1725-1727) yarım yüzyıl sonraya rastladığı belli olmakla birlikte, bundan önceki sayfalarda adı geçen Katerina'nın, bundan sonrakiler gibi (1762-1796) II. Katerina olduğunu belirtmekte yarar var – ç.n.

25 Radishchev, “Journey,” s. 220-221.

toprak sahibinin evine bir hizmetçi ya da zanaatçı olarak alınan bir köylü hemen özgür kılınmalıdır. Bir başka yasa, köylülere kendi geçimlerini sağlamak için ekip biçtikleri toprakların sahibi olmalarına izin vererek, köylüleri ve mülklerini hukukun koruması [hukuki himaye] altına alacaktır. Köylüler, malikâne köylülerinin de [üye olarak] seçilebilecekleri mahkemelerde kendileri gibi kimseler tarafından yargılanma hakkına sahip olacakları için, toprak sahiplerinin artık serfleri üzerinde, onları yönetmek, yargılamak yolunda sınırsız yetkileri olmaya-caktır. Başlangıç niteliğindeki bu önlemleri, serfliğin tümden kaldırılması izleyecektir.

Görüşlerinin bu özetinin de gösterdiği gibi, Radişcev'in planları (19. yüzyıl toprak reformu önerilerinden farklı olarak) köylülere, önce toprak verilmesini, sonra serfliğin kaldırılmasını öngörmektedir. Kendisi, kuşkusuz, köylülerin toprak beylerine borçlu sayıldıkları çalışma biçimindeki ödemelere de [angaryaya da] aynı derecede karşıydı ve insanlıkçı nedenlerle olduğu kadar, ekonomik nedenlere de dayanarak, angaryaların yerine rantların konmasını önerdi.

Radişcev bu çözümün herhangi bir başarı umudu olduğuna inanmış değildi. Özgürlüğü [kendisi gibi] büyük toprak sahiplerinin öğütlerinden çok, “doğrudan doğruya köleliğin ağır yükünü taşıyanlar”ın gerçekleştirmelerinin beklenmesi gerektiğini yazdı.²⁶ Yavaş yavaş gerçekleştirilecek reformlar önerisinin ana çizgilerini ortaya koyduktan sonra, başarısını köylülerini acımasızca sömürmesine borçlu olan “ünlü toprak sahibi” dediği birinin öyküsünü anlatır ve sözlerini, köylüleri toprak sahiplerinden öçlerini almaya çağırarak bağlar: “Onun [toprak sahibinin] tarım araçlarını parçalayın, ambarlarını, depolarını, kilerlerini yakın ve onların küllerini size işkence ettiği yer olan tarlalara serpin.”²⁷ Hatta Radişcev, başarılı bir köylü ayaklanmasının, devrim sırasında ortadan kaldırılan eski seçkinlerin yerini kitleler arasından çıkacak aydın seçkinlerin almasına yol açacağı zamanın gelebileceğini söylemekten geri kalmaz:

26 Radishchev, “Journey,” s. 191.

27 Radishchev, “Journey,” s. 160.

“Ah, zincirler altında iki büklüm, çaresizlikten çılgına dönmüş köleler, onları tutsak kılan demir parmaklıklarla kafalarımızı, insanlık dışı davranan efendilerinin kafalarını bir ezseler ve tarlalarını kanımızla kıpkızıl etseler! Ülkenin bundan kaybı ne olur? Çok geçmeden aralarından, öldürülen kuşakların yerine geçmek üzere büyük adamlar yetişecektir, ama onların kafaları başka bir kafa olacak ve ellerinde başkalarına baskı yapma hakkı bulunmayacaktır. Bunlar bir düş değil; bakışlarım, içinde yaşadığımız zamanın geleceğe gözlerimizi kapatan kalın perdelerini delip geçiyor. Tüm bir yüzyılın başından sonuna uzanan bir evrene bakıyorum.”²⁸

Bazı bilginler, köylü sorununa “Gezi”de önerilen reformist çözüm ile Radişçev’in devrim beklentileri, dahası, devrimi ahlâkça haklı bir davranış olarak göstermesi arasında bir çelişkinin bulunduğunu duyumsamışlardır. Örneğin Makogonenko, “Kotilov” başlığını taşıyan bölümde, yazarı destekleyen görüşlere değil, öyküyü anlatanın daha sonraki bölümlerde yumuşattığı hayallerine yer verildiğini ileri sürer.²⁹ Bu görüş son yıllarda birçok ateşli destekleyici bulmuşsa da,³⁰ çok da inandırıcı görünmüyor. Bu yaklaşımla ilgili olarak, onu benimseyen 18. yüzyıl Rus edebiyatının bir başka otoritesinden söz etmek gerekebilir: Dimitri Blagov, Radişçev’in reformun şansı hakkında kuşkularının bulunduğunu kabul etmekle birlikte, onu tam anlamıyla tutarlı ve tuttuğu yoldan şaşmaz bir devrimci olarak sunmaya çalışıyor. “Gezi”nin dikkatle okunması, yazarının devrimi beklediğini ve onu haklı gösterdiğini ortaya koyar, ama kan dökülmesinden kaçınılmasını daha çok istediği de kesin olarak görülür; şöyle ki, *ileride* başarılı bir devrimin gerçekleştirilebileceğini öngörmektedir; buna karşın, yakın bir tarihte başarılı bir ayaklanma yolunda hiçbir şansın bulunma-

28 Radishchev, “Journey,” s. 209.

29 Bkz. G. Makogonenko, *Radishchev. Ocherk zhizni i tvorchestva*, (Moskova, 1949). [Radişçev. Hayat ve Yaratıcılık Üzerine Makale]

30 Bkz. Y.F. Karakin ve E.G. Plimak, *Zapretnaia mysl obretaet svobodu. 175 let bor'by volkrug idcinogo nasledia Radishcheva*, (Moskova, 1966) [Yasak düşünce özgürlüğünü elde ediyor. Radişçev’in ideolojik mirası etrafında 175 yıllık mücadele]

dığını bilerek, köylülerin çektikleri acıları zaman geçirmeden hafifletmenin yollarını arar.

Radişçev belki de yönetici seçkinlerin gerekli reformları gerçekleştirebilme yeteneğine sahip olduğundan kuşkuluydu, ama aynı zamanda bu reformları onlardan başka kimsenin yapamayacağını da kabul etti. Dolayısıyla “Gezi,” egemene ve soslulara yapılmış bir başvuru, bir halk ayaklanması tehlikesinden söz edilerek daha ivedi nitelik kazandırılmış bir başvuru olarak görülebilir. Kitabın çıkış yılı Fransız Devrimi ile aynı tarihe rastladı ve bu da söz konusu tehdidi daha gerçek kıldı. Radişçev’in seçtiği edebî anlatım biçimi, mutlaka kendi görüşlerini açıklamak zorunda kalmaksızın, belli sorunları çeşitli bakış açılarından sunmak olanağı verdiği için, son derece elverişliydi. “Kotilov” bölümünde ana çizgileri verilen planların, o yıllar için son derece radikal, Dekabristlerin önerdikleri reformlardan daha radikal ve köylülere serfler olarak kendileri için ekip biçtikleri toprakların tümünü vermeyen 1861 toprak reformundan çok daha eli açık olduğu da belirtilmeli.

Radişçev toplumsal davalarda da, Ansiklopedicilerden daha radikaldi. Bu fark, en açık biçimde avam halka bakışında görülebilir. Ansiklopedicilerin, zengin ve aydınlanmış orta sınıfların ideolojik temsilcileri olarak halka küçümsemeyle, korkuyla bakmalarına, hatta (Voltaire’in bu bakımdan özellikle açıklayıcı bazı yorumlarında olduğu gibi) kınayıp suçlamalarına karşılık, Radişçev avam halka karşı [çok olumlu bir] tutumsergiler. Öte yandan Radişçev ile Fransız Aydınlanmasının, Morelly ve Mably gibi ütopyacı komünistler tarafından temsil edilen aşırı radikal sol kanadı arasında da, kesin bir çizgi vardır. Radişçev’in yazılarında radikal ütopyacı öğelerin bulunmaması, daha çok köylü davası üzerinde yoğunlaşmasının ürünüdür. Düşüncelerinin ana çizgileri, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasından çok, onun hakça ve daha yaygın olarak dağıtılmasını isteyen köylülerin ve öteki küçük üreticilerin çıkarlarını ve umutlarını dile getirir.

Radişçev’in köylülerin umutlarını ve isteklerini, ancak dolaylı olarak dile getirdiği apaçık ortada. Toplumsal kökeni

göz önüne alınırsa, kendisinin ilk “küçük soylu* Rus devrimcisi” olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, sınıfından kopuşu (soylu devrimciliğinin klasik temsilcileri olan Dekabristlerin sınıflarından kopmaları örneğinde görüldüğünden çok daha ileri derecede olmak üzere) öylesine radikaldi ki, “küçük soylu” sözcüğünü çıkararak kendisine Rusya’nın “ilk devrimci aydını” demek daha doğru olur. Radişçev, Herzen’in, “evrensellikten yana eğitim”in, düşünen Rusları, üzerinde yetiştikleri “ahlâksız toprak”tan söküp, resmî Rusya’ya karşı çıkan kimseler durumuna dönüştürdüğünü anlattığı sürecin yetkin bir örneği idi.³¹ Düşünceleri, bazı bakımlardan, 1860’ların devrimci demokratlarının habercisiydi.

Radişçev’in trajedisi, tek başına kalmış olmasıydı. Yaşadığı tarihlerde Rusya’da feodal sistem hâlâ sağlamdı ve koşullar örgütlü bir radikal akımın doğmasına elverişli değildi. Jakoben terör ve Napoléon’un imparatorluk kurma tutkusu, Fransız Devrimi’ne karşı ilk zamanlarda beslediği umutları suya düşürdü. Dolayısıyla, sürgünden dönüşünde, Aydınlanma düşüncesiyle yetişmiş I. Aleksandr’ın, Pavel’in yerine tahta çıktığı sırada, Radişçev’in bir kez daha aydınlanmış monarşiye güven duymaya başlamasını anlamak güç değil. Güzel bir şiir olan “Onsekizinci Yüzyıl” içinde, “Mutluluk, erdem ve özgürlük, girdaba kapılıp yitip gitmişlerdi,” diyerek, geçen çağı kanla dolu kabarmış bir ırmağa benzetir. Bununla birlikte, bu dönem bütünüyle başarısız da sayılmazdı. İki Rus yöneticisi, Petro ve Katerina, bu kanlı sular ortasında sürüklenmeden duran iki kaya gibi dikilmiş ve daha o tarihlerde, ileride doğacak güneşin ilk ışıklarını yansıtmışlardı. Ne var ki, Radişçev’in bu iyimserliği son derece zayıf temellere dayanıyordu. Yeni hayal kırıklıklarına uğramak istemediği için, St. Petersburg’a dönüşünden bir yıl sonra intihar etti.

(*) Ing. gentry – ç.n.

31 Aleksandr Herzen, *Sobranie sochinenii*, (30 cilt, Moskova, 1954-1965), cilt 2, s. 155.

Radişev'in Ölümsüzlük Üzerine Yapıtı

Radişev'in "*İnsan, İnsanın Ölümlülüğü ve Ölümsüzlüğü Üzerine*" (1809) adını taşıyan incelemesinin, yapıtları arasında özel bir yeri vardır. Sibirya'da iken yazdığı bu denemenin, salt felsefi spekülasyon alanında, Rus Aydınlanma düşüncesinin ulaştığı en yüksek başarıyı temsil ettiği kuşkusuz. Ulaştığı sonuçta, insan ruhunun ölümsüz olduğu, hedefi kendisini yetkinliğe ulaştırmak olunca, bu yolda bedeninin ölümünden sonra da kendini yetkinleştirmeyi sürdüreceği belirtilmektedir.

Radişev bu sonuca son derece çapraşık kanıtlarla ulaşır. Puşkin, "Radişev materyalizme karşı başkaldırır da, kendisinin hâlâ Helvetius'un bir öğrencisi olduğu görülebilmektedir. Mutlak bir ateizmden yana görüşleri yadsımak yerine, onları açıklamak yolunu seçer,"³² diyerek, doğru bir gözlemde bulunmuştur.

"*İnsan Üstüne*" denemesi dört bölümden oluşur. Daha çok Holbach'ı izlediği ilk iki bölümde, ölümsüzlük düşüncesine karşı çıkan görüşleri ortaya koyar. Kendi ontoloji (varlıkbilim) anlayışında, materyalizmin, "şeyler bizim onlar hakkındaki bilgilerimizden bağımsız olarak vardır; biz onları bilmesek de vardılar"³³ biçiminde formülleştirdiği temel savını hareket noktası olarak alır. Epistemoloji (bilgi kuramı) anlayışında, "akılda/zihinde duyulardan önce var olan hiçbir şey [hiçbir düşünce] yoktur" biçimindeki duyumcu (sansasyonalist) tutumu benimser. Bu öncüllerden giderek, insanın tümüyle ölümlü bir varlık olduğunu gösterir.

Radişev, denemesinin üçüncü bölümünde, ontolojik ve epistemolojik öncüllerini bırakmadan, bu sonucu yadsıma girişiminde bulunur. Bunu, maddenin her bir parçacığının az çok canlı olduğunu ileri süren hillozoist* savın yardımıyla "ruh" ve

32 Puşkin'in "Aleksandr Radişev" adlı makalesinden alınmıştır. Radişev'in ateizmden yana kanıtlarının, yürekte olmaktan çok, inandırıcılık niteliği yüksek bulunarak sunulmuş olduklarını söylemek daha doğru olsa gerek.

33 Radişev, *Izbrannye soçineniia*, s. 423.

(*) *Hylozoism*, "canlı özdekçilik," "evrenin temeli olarak düşünülen özdeğin [maddenin] canlı olduğunu savunan öğretisi" (Bedia Akarsu, "*Felsefe Terimleri Sözlüğü*" (1975)'ten - ç.n.

“tin” ayrımı* yaparak başarır. Bu kanıta göre, doğada hiçbir şey yok olmaz; yalnızca daha küçük parçalara ayrılır. Ölümden sonra, insanın fiziksel kalıntıları öteki maddeler arasına karışıp giderken; tinsel ögesi, tüm doğayı canlı tutan evren tinine karışır. Bunun bireysel ölümsüzlük olduğu söylenemez; insanın bireysel ruhu ölümlüdür; tin yalnızca tin, yani evrensel düzeyde varlık kazanan tinsel öge anlamında tin sonsuz yaşama sahiptir.**

Ne var ki ulaştığı bu sonuç [da] insanın bireysel ölümsüzlüğe sahip olma yolunda duyduğu dayanılmaz isteği kavrayan Radişçev'i doyurmaz. Bireysel ölümsüzlüğün de olanaklı olduğunu kanıtlamak için, Moses Mendelssohn'un "*Phaedon, Yani Ruhun Ölümsüzlüğü*" adlı yapıtından ve Leibniz'in ve Bonnet'nin yapıtlarından yararlanır. Radişçev'in bu konudaki görüşleri şöyle ilerler: İnsan ruhu yalın bir cevherdir, diye başlar Radişçev'in savı; dolayısıyla, daha küçük parçalarına ayrılıp dağılamaz ve kendi bireysel varlığından edilemez, amacı durmaksızın kendisini yetkinleştirmektir; öyle ki, bir kelebeğin yaşamının, tırtılın ya da krizalitin (kurtçuğun) yaşamından daha yetkin oluşuna benzer bir biçimde, ruhun insanın fizik ölümünden sonraki varlığı, fizik ölümünden önceki geçici varlığından daha yetkindir. Ruhun yetkinliğe ulaşmasının aracı beden olduğuna göre, beden ölümünden sonraki yaşamında da, ruha, o ya da bu biçimde insan varlığından [insanın bedensel varlığından] daha üstün bir bedensel varlık verilecektir. Radişçev'in denemesinin güçle ulaşabildiği bu düşünce, Bonnet'nin, "ruhun, her defasında yükselerek yeni yeni bedenlere girmesi [reenkarnasyonu] çeşitli enkarnasyonlardan [ruhun bedene girmesi işlemlerinden] oluşan eylemlerle, bir dizi yeni bedenden geçerek, sürekli olarak daha yükseğe doğru gelişmesi" düşüncesiyle ve gene Bonnet'nin "büyük varoluş zinciri"nde, insandan daha yetkin olan, düşünen varlıkların bulunmasının gerektiği yolundaki varsayımıyla ilişkilidir.

(*) İngilizce çeviride "soul" and "spirit" – ç.n.

(**) Bu düşünceler, İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarına şaşırtacak derecede henüz zemektedir – ç.n.

Radişev bu düşüncelerin [doğru] bilgiler olmaktan çok, inanç sorunları olarak ileri sürülen tahminlerden başka bir şey olmadıklarını açıkça belirtir. Ruhun ölümsüzlüğüne ve ölümden sonra kendisini yetkinleştirme yolundaki çabasını sürdüreceğine olan inancını, bu inançlar ahlâka uygun davranmanın öngerekleri olarak görüldüğü için ileri sürer; bununla birlikte bu düşüncelerin, onları destekleyecek uygun kuramsal görüşler çıkarılabilecek inançlar olmadıklarını da kabul eder.

Bu düşünce zinciri, Aydınlanma dönemindeki ahlâk felsefesinin son derece karakteristik niteliğiydi. Nikolay Novikov da ölümsüzlüğe olan inancını benzeri kuramlarla savunmuştu. Öte yandan, Radişev'in söz konusu felsefi yapıtı ile Kant'ın felsefesi arasında da az çok benzerlik görülür. Kant, Tanrının varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü "pratik aklın önermeleri" olarak kabul eder; bir başka deyişle, onları (Radişev gibi) ahlâkın bir güvencesi olarak gördüğü için benimser.

Felsefenin daha çocukluk dönemini yaşadığı 18. yüzyıl Rusya'sında, "*İnsan Üstüne*" deneme, benzeri görülmedik bir üründü. Radişev bu yapıtında büyük yeteneğini ve derin bilgisini ortaya koydu: 18. yüzyılın önde gelen hemen tüm Fransız ve Alman düşünürlerinin görüşlerinden yararlandı ve klasik Yunan felsefesinden haberli olduğunu gösterdi. Hem ölümsüzlükten yana hem ölümsüzlük düşüncesine karşı görüşleri sistemli bir biçimde sunuşu, kendisine sorunun tartışılmalı niteliğini gösterebilme olanağı sağladı. Bununla birlikte, gene de yapıtının Rus düşüncesinin gelişmesi üzerine herhangi bir etkisi olmadı; Radişev'in demokratik ve özgürlükten yana düşüncelerine katılanlar, ölümsüzlük sorunuyla ilgilenmedi; dindar felsefeciler ise, Aydınlanma düşünürlerinin yapıtlarından esinlenme gibi bir yola girmediler.

SOYLU TUTUCULAR VE SOYLU DEVRİMCİLER

I. Aleksandr'ın yönetimde olduğu yılların (1801-1825) temel niteliği, bir geçiş dönemi olmasıdır. Bu yıllar, bir yandan yeni bir yüzyıla, 19. yüzyıla adım atılırken, öte yandan 18. yüzyıl düşüncesinde görülen eğilimlerin bir uzantısını, hatta onların doruğuna ulaştığı bir noktayı temsil eder. Çağın bu ikili doğası, kendisini her şeyden çok siyasal düşüncelerde, özellikle Karamzin'in tutuculuğunda ve Dekabristlerin devrimci düşüncelerinde ortaya koyar. Bununla birlikte, Karamzin'in geriye dönük tutuculuğunda ve Katerina'nın yönetimini ülküleştirmesinde, yeni bir tutuculuğun, 19. yüzyıl tutuculuğunun tohumları bulunmaktadır. Dekabrist akım, Rusya'da ilk devrimci örgütlenme olmakla birlikte, aynı zamanda 18. yüzyıl aristokratik muhalefetinin bir uzantısı durumundadır. Aralarındaki tüm farklılıklara karşın, bu iki düşünce eğiliminin ortak bir yanı da vardır; hem Karamzin'in tutuculuğu hem Dekabristlerin devrimci düşünceleri, Napolyon Savaşları ve yeni imparatorun liberal jestleri ile verdiği reform sözlerinin harekete geçirdiği Batılılaşmış kültürlü soyluların düşünsel mayalanmalarını ve siyasal tutkularını dile getirir.

Nikolay Karamzin (1766-1826)

Karamzin, Aleksandr yönetimi sırasında Rus hükümetinin resmî tarihçisiydi. Edebi çalışmalarıyla, Radişçev'in bağlı olduğu Rus santimentalizminin en tipik temsilcisi oldu. Ancak genç Karamzin, Radişçev'den farklı olarak, vatandaşlık erdemlerinden ve toplumsal reformlardan çok, insanın kendisini ahlâkça yetkinleştirmesi idealiyle ilgilendi. Gençliğinde "ince ruhların tutkusu" olan "yalnızlığa çekilip, derin düşüncelere dalma"yı ve "tatlı melankoli" duygusunu tatmayı seçti, kendisini dünyanın "hayhuyuna" kaptırmadı. Karamzin'in 1789-1790 yıllarında Avrupa'da yaptığı gezilerini anlatan "*Bir Rus Gezgininden Mektuplar*" adlı yapıtına böyle bir santimental [aşırı duygusal duyarlı] egosantriklik [benodaklılık, benîncilik] egemendir. Karamzin'in bu "*Mektuplar*"ını, gene bir gezi ürünü olan Radişçev'in "*St. Petersburg'dan Moskova'ya Bir Gezi*"siyle karşılaştırmak çok öğretici olur. Radişçev, "Kendime bakınca" diye yazdı, "ruhumun insanlığın acılarıyla paralanmış olduğunu gördüm."¹ Karamzin ise (Fransız Devrimi Avrupa'da iken patlak vermiş olmasına karşın) toplumsal sorunlara karşı tümüyle ilgisiz kalmıştı. "*Mektuplar*", Karamzin'in "Bunlar on sekiz ay süren son gezim sırasında ruhumun durumunu yansıtmaktadır," sözüyle belirttiği gibi, öznel izlenimlerini anlattığı " lirik bir kitapçık"tan başka bir şey değildir: "Bundan yirmi yıl sonra bile (eğer o kadar yaşayabilirsem) başkalarını olmasa da, kendi yüreğimi okşayan yazılar olarak kalacaklar. Onları dikkatle inceleyerek, bir zamanlar nasıl bir insan olduğumu, neler düşündüğümü ve neler düşlediğimi göreceğim. Ve aramızda kalsın, bir insanı kendisinden çok ilgilendiren başka ne olabilir ki?"²

Ne var ki kendisi dışındaki olaylar, Karamzin'i toplumsal ve siyasal konularda düşünmeye zorladı. Fransız Devrimi'nin

1 A.N. Radishchev, *A Journey from St. Petersburg to Moscow*, çev. Leo Wiener, (ed.) Roderic Page Thaller (Cambridge, Mass, 1958) s. 5.

2 N.M. Karamzin, *Letters of a Russian Traveller*, çev. Florence Jonas, New York, 1957, s. 340.

ilk zamanları, içinde devrimden yana bir takım belli belirsiz idealist duygular uyandırmış olabilir, ama devrimin ikinci evresi, kralın başının giyotinle kesilmesi ve Jakoben Terör dönemi, kendisini dehşete düşürmüştür. “Devrim düşüncelerimizi durulaştırdı,” biçimindeki sözleri, değerler sisteminde nasıl derin değişikliklerin doğduğunun kendi diliyle açıklanmasıdır. Eski düzenin tek kalıcı temel direği olarak gördüğü aristokrasinin ateşli bir savunucusu olmak üzere, santimental ve oldukça soyut insanlıkçılığını bir yana bıraktı. Bir zamanlar inanıp beğendiği Avrupa’yı şimdi, devrim, kaos ve çözülme yuvası olarak eleştirerek, Avrupa’nın tam karşıtı olarak gördüğü Rusya’yı, yerleşik bir toplumsal düzenin, aydınlanmış bir mutlakiyetçi/mutlakî yönetimin ve sarsılmaz Hıristiyan inançların ülkesi olarak övdü.

Rusya’nın Napolyon Savaşları’nda uğradığı yenilgiler ve Çar Aleksandr’ın yönetiminin ilk dönemlerindeki liberalizmi, özellikle Mihayil Speranski’nin imparator isteği üzerine hazırlamakta olduğu adalet ve kamu yönetimi alanında reform planları, Karamzin’in söz konusu tutucu ulusçuluğunun daha da güçlenmesine yol açtı. Tutucu muhalefet, devletin yeniden örgütlenmesi planlarında, yalnızca Rusya’nın düşmanı olarak kalmayan, aynı zamanda tahta el koyan ve Fransız Devrimi’nin mirasçısı olan adamın öncülük edip, onun adının verildiği *Code Napoléon*’u [Napolyon –Medeni– Kanunu’nu] örnek alındığı için öfkeden ateş püskürüyordu. Karamzin, 1811’de Speranski’nin ağırlığının en yüksek noktasına ulaştığı tarihte, Rus tarihi hakkındaki düşüncelerini ayrıntılarıyla ortaya döküğü ve hükümetin izlediği politika hakkında bazı yürekli ve incelikli eleştirilerde bulunduğu “*Eski ve Yeni Rusya Üzerine Rapor*” adlı yapıtında, bu yaygın hoşnutsuzluğu dile getirmekteydi. *Rapor*’un sık sık karşımıza çıkan temalarını, otokrasinin yararlı gücüne ve aşırı bir tarihsel süreklilik kavramına duyduğu inanç oluşturur; bu öylesine aşırı bir süreklilik kavramıdır ki, ulusal geleneklerden kaynaklanmayan yabancı kuramsal düşüncelere ya da modellere dayanan tüm yasaları reddetme noktasına varır. Bu tutumun altında, Aleksandr’ın monarşinin

üzerine anayasacı (meşruti) sınırlamalar getirmeyi amaçladığı yolunda abartılmış bir korkunun yattığı kuşkusuz; Karamzin bu konuda Aleksandr'a şöyle seslenir:

Aleksandr, otokrasinin kötüye kullanılmasına karşı, gereğinden büyük bir öfkenin etkisiyle davranıyorsa, eline bir kalem alıp kendisine, Tanrı'nın ve vicdanının yasalarından bambaşka yasalar yazacaktır; o zaman Rusya'nın gerçek erdemli vatan-daşı, elini tutup şunları söylemeyi göze alacaktır: "Efendimiz! Yetkenizin sınırlarını aştınız. Rusya, gördüğü pek çok yıkımdan çıkardığı dersle, atanızdan, en yüce yönetici olarak ve erkini bölüştürmeksizin kendisini yönetmesini isteyerek, kut-sal sunağın önünde otokrasi erkini ona verdi. Elinizdeki otoritenin dayandığı temel bu ahittir; bundan başka bir dayana-ğınız yok; siz her şeyi yapabilirsiniz, ama yetkenizi yasayla sınırlayamazsınız."³

Bu garip tutumu kavrayabilmek için, Karamzin'in otokra-siyi sınırsız bir yetke olmaktan çok, bölünmeyen bir yetke ola-rak gördüğünü bilmek gerek. Çarın yetkesi, devlet işlerinde mutlak olan, ama siyasal alan dışında kalan özel alana kadar yayılmayan bir yetkedir. Onun kafasındaki bu şemayı benim-seyip Karamzin'in bakış açısından bakarak, otokrasi yöneti-minde bireyin özgürlüğünün (bu demektir ki yalnızca soy-lular sınıfının bireyinin özgürlüğünün), Jakobenlerin "halk egemenliği"ndeki bireyin özgürlüğüyle hiçbir biçimde karşı-laştırılamayacak derecede büyük olacağını kabul edebiliriz. Bu [bireyin özgürlüğü] Karamzin'in düşüncesinin erken evrele-rindeki santimentalizmi, sessiz bir kır evinde yalnız kalmayı ve siyasal olmayan (apolitik) bir özgürlüğü övmesiyle tutarlı iken, şimdi her şeyden çok "halk yönetiminin tiranlığı"ndan kork-makta ve monarşiyi bir "kurtuluş umudu" olarak görmektedir.

Bununla birlikte Karamzin, siyasal alanda da egemenin keyfi yönetimden kaçınması gerektiğini düşündü. Yetkesi, herhangi bir yazılı yasayla ya da anayasayla sınırlı değilse de, göreneğin

3 R. Pipes, *Karamzin's Memoir on Ancient and Modern Russia*, (Cambridge, Mass., 1959), s. 139.

ve ahlâkla ilgili inançların koyduğu yazısız tarihsel bir gelenekle sınırlıydı. Bu geleneği ve onun önemli bir bölümünü oluşturan otokrazi, soyluluk ve Ortodoks Kilisesi arasındaki üçlü bağdaşmayı (ittifakı) hesaba katmayan bir monarkın, bir despot durumuna gelmesi tehlikesi vardı. Bu düşünceler adına Karamzin, “aristokrasi belası”nı* yani soyluların yasalarla mutlak monarşiyi sınırlama girişimlerini olduğu kadar, soyluların isteklerine ve çıkarlarına karşı politikalar izleyen çarları da eleştirmiştir. Korkunç Ivan’ın Kaligula’dan ve Neron’dan daha berbat bir tiran olduğunu söylemiş, ama bunun, Kurbski’nin ihanet suçunun bağışlanmasını gerektirmeyeceğini ileri sürmüştür.⁴ Karamzin, Büyük Petro’yu da zorba bir yönetici olarak gördü; Rusya’yı çağdaşlaştırdığı için onu övdü, ama bu yolda kullandığı yöntemleri, ulusal geleneklerin vahşice çiğnenmesi ve siyasal yetkenin hukuk dışı (gayrimeşru) olarak özel alana girmesi saydı.

Karamzin’in mutlakiyeti, ideal bir siyasal düzen olarak gördüğü için değil, yalnızca, insanların yetkin varlıklar olmayışlarının bir sonucu olarak doğan tarihsel bir zorunluluk sayarak savunduğu eklenmeli. Dolayısıyla (Kiev Rusya’sındaki rolü üzerinde büyük önemle durduğu) *veche* [yerel meclisler] hakkındaki ve aynı zamanda eski Rusya’nın Novgorod ve Psikov “tacir cumhuriyetleri” hakkında düşündüklerini görmek ilginç olacak. “*Marfa, ya da Novgorod’un Boyun Eğdirilişi*” (1803) adlı öyküsünde, söz konusu savaştan üstün çıkan otokrazi ilkesinin yanında yer almış görünse de, Novgorod vatandaşlarının “cumhuriyetçi erdemleri”ni övmekten de geri kalmaz. Onların “taşkın özgürlük”lerinin düşüşünü, ağıt dolu bir melankoliyle anlatır. Kısa adıyla “*Rapor*” olarak andığımız yapıtında [“*Eski ve Yeni Rusya Üzerine Rapor’da*”] ve on iki ciltlik “*Rus Devleti Tarihi*”nde,

(*) İngilizce çeviride “*hydra of aristocracy*”; Hydra, Yunan mitolojisinde kesilen başının yerine yenisi çıkan ancak Herakles’in öldürebildiği çok başlı su ejderidir.

4 Livonya Birliği’ne karşı Moskof ordusunun komutanı olan Prens Andrey Kurbski, Korkunç Ivan’ın boyarları kanlı bir biçimde kovuşturduğunu öğrenince Polonya’ya kaçtı. Çar ile yaptığı önemli yazışmalarda, boyarların haklarını belagatla savundu ve Polonya’ya kaçışını soyluların adaletli olmayan bir monarka hizmet etmeyi kabul etmeme yolunda sahip oldukları eski bir hakka dayanarak, haklı göstermeye çalıştı.

otokrasinin eski Rusya'nın "cumhuriyetçi" kurumlarıyla savaşı-
mının benzeri betimlemeleri bulunmaktadır. Yaşamının sonla-
rına doğru yazdığı bir mektubunda Karamzin'in, "yüreğinin bir
cumhuriyetçi" olarak kaldığını belirttiğini görürüz.

Karamzin'in tutuculuğunun temelinde yatan kavramlar olan
tarihsel sürekliliğe karşı duyulan inancın ve (yöneticinin mut-
lakî yönetiminin yasal [meşru] alanını oluşturan) politika ile
özel yaşam alanı ayrımının, çifte işlevi vardı. Bunlar bir yandan
(ürkek ve eksik de olsa) bireyi yetkenin keyfî karışmalarına
karşı bir koruma girişimi, öte yandan (soylulardan yana olan)
statükoyu, hatta küçük reformlarla bile olsa değişim yolundaki
herhangi bir girişimi protesto işlevi gördü. Karamzin, özellikle
de tarihin sürekliliği anlayışını, serfliğe getirilebilecek herhangi
bir sınırlamaya karşı kullandı. Rus soyluları, Karamzin'in bu
düşünceleri aracılığıyla [yeni] siyasal haklar elde etmek için
herhangi bir savaşıma girmeyeceklerini belirtirken, bunun kar-
şılığında toplumsal konumlarının sarsılmaması ve hatta daha
sağlamlaştırılması yolunda güvenceler verilmesini istediler.

Karamzin'e haksızlık etmemek için, tutuculuğunun, hükü-
metin eğitim politikası üzerindeki etkileri, Karamzin'in yaşı-
mının son on yılı süresince gittikçe daha yıkıcı bir nitelik kaza-
nacak olan Arakçeyef, Magnitski ve Runiç gibi kimselerin, Batı
düşmanı bir karanlıkçılığın gericiliğiyle hiçbir ilişkisi bulun-
mayan aydınlanmış bir tutuculuk olduğunu belirtmeliyiz.
Ayrıca, Karamzin'in ulusçu duyguları S.N. Glinka'nın *Russkiy
Vestnik* (Rus Habercisi) adlı yayın organının sütunlarını doldu-
ran şovence bir ksenofobiyle (yabancı düşmanlığıyla) karşıla-
ştırılabilecek bir nitelik de taşımaz. Karamzin'in "sadık boyun
eğiş"i, kölece bir boyun eğiş olmaktan uzaktı ve "Rapor"da çara
yöneltiği korkusuz, hatta sert eleştiriler, bu yapıtın yayımlan-
masını yıllarca geciktirmişti. Karamzin'in duygusal [düzeyde
kalan] "cumhuriyetçiliği," otokrasiye "Rusya'nın Güvenlik
Anıtı" övgüsünde bulunmasını engelleyememişse de, yapıtları
(kraldan çok kralcı) bir jurnalci tarafından "Jakoben zehir" ile
dolmuş; dolayısıyla yakılması gereken ürünler oldukları belirtile-
rek suçlanacak kadar Ortodoksluktan uzaktı.

Karamzin ile Dekabristlerin karşılaştırılması, Rus soyluluğunun bu iki temsilcisinin görüşlerinin ne kadar farklı olduğunu açıkça ortaya koyacaktır. Karamzin, İmparatorun reform planlarına, bunların fazla ileri gittiğini düşündüğü için karşı çıkar; Dekabrist akım, bu planların içtenliğinden duyulan kuşkudan doğdu ve hükümet politikası giderek gerici bir biçim aldıkça güçlendi. Bununla birlikte Dekabristler, Karamzin'in "Tarih"inin dokuzuncu cildini büyük bir şevkle okuyup, Kor-kuç Ivan'a yönelttiği eleştirilerden çok hoşlandılar. Kitabın daha önceki ciltleri de, Rus tarihinin "cumhuriyetçi gelenekleri" hakkında (Karamzin'in bu konudaki yargıları kendilerinininkine uymasa da) Dekabristlere son derece ilgi duydukları bilgiler sundu. Dekabristlerle birçok ilişkileri olmuş Puşkin, Karamzin'in "Tarih"inin kesinlikle bir keşif olduğunu yazdı; "Kolomb'un Amerika'yı keşfedişi gibi, Karamzin'in de eski Rusya'yı keşfettiği kabul edilmeli," dedi.

Dekabristler

Adını 1825 yılının aralık [*De kabristov*] ayında patlak veren, sonu kötü biten bir ayaklanmadan alan Dekabrist akımın tarihini tartışmak bu kitabın ilgi alanının dışında kalır.⁵ Buradaki bağlamında, kuramlarının doğuşunun ve evriminin fazla derinlerine inmeden, yalnızca Dekabristlerin ideolojisinin, ayaklanmadan hemen önceki yıllardaki olgun evresini ele alacağız. Bu yıllarda, çara karşı silahlı bir ayaklanma düşüncesi, akımın üyeleri arasında yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Bu kimseler, İspanya'da ve Napoli'de (1820'de) yaşanan askerî ayaklanmalardan, Piedmont Krallığı'ndaki (1821'deki) devrimden, Yunanların (1821'deki) ayaklanmasından ve aynı zamanda Semenovski Alayı (1820'inde görülen başkaldırıdan cesaret almışlardı. İki yıl önce kurulmuş olan "Kurtuluş Birliği"nin uzantısı olarak 1818'de ortaya çıkan "Refah Birliği," akımın benimsediği yeni

5 Dekabristler hakkında İngilizce'de yayımlanmış temel kitaplar, A.G. Mazour, *The First Russian Revolution, 1825*, (2. baskı, Stanford, Calif, 1961) ve M. Raëff, *The Decembrist Movement*, (Englewood Cliffs, (N.J. 1966))'dir.

hedeflere uygun bir örgüt değildi. Dolayısıyla, ne oldukları bilinmeyen ve güvenilir olmayan üyelerin ayıklanması ve yeni bir örgüt kurulması için, bu örgütün dağılması isteği doğdu. 1821 yılında, "Refah Birliği"nin yerini büyük ölçüde subaylardan oluşan ve birbirleriyle sıkı bir ilişki içinde bulunan iki örgüt aldı. Bunlar, Ukrayna'daki İkinci Ordu karargahlarının bulunduğu yerler olan St. Petersburg'daki "Kuzey Derneği" ile Tulçin'deki "Güney Derneği" idi. Kuzey Derneği'nin çok çeşitli siyasal görüşlere sahip üyeleri vardı, ama bu görüşler genelde Albay Pavel Pestel'in çevresinde toplanan Güney Derneği'nin üyelerinin görüşlerine bakarsak radikal olmaktan çok uzaktı. Bu nedenle, karışıklık yaratmamak için, her iki grubun görüşlerini ayrı ayrı ele almak daha uygun olacak.

Kuzey Derneği

Dekabristlerin Kuzey Derneği'nin ideolojisinde, II. Katerina döneminin aristokratik muhalefetinin görüşlerini anımsatan bazı öğeler vardı. Dekabrist akımının bu dalının üyelerinin birçoğu, bir zamanlar çok güçlüydü ve o tarihte yoksullaşmış durumda bulunan boyar ailelerden geliyordu; hatta (Prens Sergey Trubetskoy, Prens Evgeny Obolenski ve Prens Aleksandr Odoyevski gibi) bazıları soylarını, efsane Prens Rurik'e dayandırıyorlardı. Nikita Muraviyev, akımın köklerinin, Novgorod ve Psikov geleneklerine, 12. yüzyıl Boyar Duması'na, Moskova soylularının 1730 yılında [Çariçe] Anna'ya sundukları anayasacı isteklere ve Panin kardeşlerle 18. yüzyıl aristokratik muhalefetinin anayasa projelerine dayandığını ileri sürdü. Ozan Kondrati Rileyef (Korkunç Ivan'a karşı boyar ayaklanmasının önderi olan) Andrey Kurbski'nin ülküleştirilmiş, [şiirsel] bir portresini çizdi ve hatta "Ağıt"larından birini (Polonyalı ozan Julian Niemcewicz'in "Tarihsel Şarkılar"ını örnek alarak) ona adadı. Petro Kahovski, ayaklanmanın bastırılmasından sonra kurulan Araştırma Komisyonu önünde verdiği ifadesinde, akımın daha çok, bürokrasinin ağır baskısına, eski soylu özgürlüklerine karşı gösterilen saygısız davranışlara ve yabancıların

kayırlmasına karşı bir tepki olduğunu belirtti. Başka bir Kuzey Derneği Dekabristi olan yazar ve edebiyat eleştirmeni (daha sonra yapıtlarını “Marlinski” takma adıyla yayımlamayı sürdürecektir) Aleksandr Bestuzyev, amacının “aristokraziyle yumuşatılmış bir monarşi” olduğunu yazdı. Bunlar ve benzeri olgular, Puşkin’in 1830’larda dile getirdiği, Dekabrist ayaklanmanın, otokrazi ile boyarlar arasında süregelen, geçmişi çok eskilere dayanan savaşın son perdesi olduğu yolundaki görüşünü açıklığa kavuşturmuştur.

Eski “ayrıcılık ve özgürlükler”in* anılarının ve toplumsal konumunu kölece bağlılık ve karyercilik yoluyla kazanmış olan bürokrasiye karşı duyulan nefretin, Dekabristlerin çarın despotluğuna karşı besledikleri nefrete katkıda bulunduğu kuşkusuz. Bu, Dekabristlerin (M.N. Pokrovski’nin ve Sovyet tarih yazıcılığının “vulgar sosyoloji okulu” olarak adlandırılan kimselerin gördükleri gibi) yalnız bencilce bir sınıf çıkarı düşüncesiyle hareket ettikleri anlamına gelmez. Eski özgürlükleri [soyluların haklarını ve özgürlüklerini] ülküleştirmede aşırıya gitmiş olan Dekabristlerin bile, geçmişi yeniden canlandırmak gibi bir istekleri yoktu; despotluğu yıkmaya planları, yalnızca soyluların değil, tüm ulusun yararına olacaktı ve bu planlarında serfliğin kaldırılmasına önemli bir yer ayırmışlardı. Dekabristlerin siyasal programı uygulamaya konsaydı, soylular siyasal ayrıcalıklardan yoksun bırakılmakla kalmayıp, aynı zamanda ekonomik konumlarını tehlikeye sokacak olan kapitalizmin hızla gelişmesi için gerekli bir altyapı yaratılmış olacaktı. Dekabristlerin soylu kökenli oluşları, apaçık bazı sınırlamalar getirmişse de, Dekabrist ideoloji özünde çağdaş liberalizm düşüncesinin bir örneğiydi. Dahası, eski düzenin temel direği olan otokrazinin yıkılmasını öngördüğü ölçüde de devrimci bir ideolojiydi. Bütün olarak değerlendirildiğinde, baş savunucuları ayrıcalıklı sınıflardan gelmiş kimseler, Lenin’in nitelediği biçimiyle, “soyluluğun en iyi çocukları” ya da “soylu kökenli devrimciler” olan, devrimci, feodalite karşıtı bir ideoloji, Polonya tarihinde görülene benzer bir olguydu.

(*) İng. *liberties* – ç.n.

Dekabristlerin, örneğin Roma cumhuriyeti ile Polonya soylu cumhuriyeti, eski Rus kent devletleri ile çağdaş burjuva cumhuriyetleri arasında çok temel bazı farkların bulunduğu bilincinde görünmeksizin “cumhuriyet” terimini gevşek bir anlamda kullanmaları, birbiriyle kolay kolay uzlaşamayacak ögelerin bir araya getirilmelerini kolaylaştırdı. Kuzey Derneği'nin kuramcıları, mutlakiyetin soyluluğun bakış açısından eleştirisiyle, mutlakiyete burjuva bakış açısından yöneltilen benzeri bir eleştirisi arasında, herhangi bir ayrım yapmadılar. Böyle olunca, daha çok Bentham'ın, Benjamin Constant'ın ve Adam Smith'in yapılarından alınmış düşüncelerle, eski feodal hakların ve özgürlüklerin ölküleştirmesini ve aristokrasinin “despotluğu dizginleme” rolüne olan inançlarını uzlaştırmakta herhangi bir güçle karşılaşmadılar. Bu tutumun kuramsal temelinde, Aydınlanma'nın, [sahip olunan] hukuk türünün ve yönetim biçiminin toplumun devrimci değişiklikler geçirmesini sağlayan belirleyici etmen olduğu yolundaki “hukukçu dünya görüşü” yatmaktaydı.

Nikita Muraviyev (1796-1866)

Kuzey Derneği'nin görüşlerini yansıtan en önemli belge, Nikita Muraviyev tarafından hazırlanmış anayasa taslağıydı. Muraviyev'in taslağında serflerin tüm biçimleri kaldırılıyordu, ama [eski serflere] toprak verileceği yolunda herhangi bir söz geçmiyordu. Tersine, tüm toprakların soyluların elinde kalacağı açıkça belirtilmişti; ancak derneğin daha radikal üyelerinin baskılarından sonra, köylülere kendi evlerine ve evlerinin eklentileriyle iki desentin (iki dönüm kadar) ekilir toprağa sahip olabilmelerine izin veren bir değişiklik taslağa soku labildi. Rusya'da tarımın o sıralardaki geri kalmış durumu göz önüne alındığında, bir ailenin böylesine küçük bir toprak parçasıyla geçinebilmesi imkân yoktu. Bundan da anlaşılacağı üzere Muraviyev, köylülerin, serflerin kaldırılmasından sonra bile efendilerine ekonomik bağımlılıklarını sürdürmelerini sağlama tasesındaydı. Hatta, anayasa taslağında bulunan

(ama taslağın son biçiminden çıkarılmış bulunan) paragrafların birinde, bir köylünün köyünden ayrılmak istemesi durumunda, efendisinin yoksun kalacağı emek karşılığında, toprak sahibine ödemek zorunda bırakılacağı tutarın, daha sonra hazırlanacak yasalarla saptanacağı belirtilmişti.

Muraviyev'in anayasasının bir başka özelliği, vatandaşlık haklarına sahip olabilmek için aranan mülkiyet tutarının yüksek tutulmuş olmasıydı. Ancak 500 gümüş ruble değerinde taşınmaz mülke (gayrimenkule) ya da bunun iki katı tutarında öteki mallara sahip olanların "vatandaş" sıfatını taşımalarına izin verilecekti. Devlet hizmetine girecekler için, memurluğun derecesine göre artan tutarlarda olmak üzere, benzeri koşullar kondu; en yüksek memurluklar ancak en az 60.000 gümüş ruble değerinde mülkü olanlara açık olacaktı!* Taslağın daha sonraki bir biçiminde Muraviyev, bu engelin derecesini düşürdü ve Rus devletinin tüm sakinlerine "vatandaş" sıfatı verileceğini belirtti. Ama taslağın bu biçiminde bile, tam oy hakları yalnızca toprak sahiplerine ve kapitalistlere tanınarak, nüfusun önemli bir bölümü politikaya etkin olarak katılma hakkından yoksun bırakılıyordu. "Hiçbir istisna bulunmaksızın ve hiçbir ayırım yapılmaksızın" herkese açık tek makam komün başkanlığı [köy komünü muhtarlığı] idi.

Muraviyev kurulacak siyasal sisteme ilişkin planlarını Birleşik Devletler örneğine göre düzenledi. Geleceğin Rusya'sı, her biri kendi başkentlerine sahip on dört [federe] devletten oluşan bir federasyon olacaktı. Örneğin (devlet sınırları etnik toplulukların yaşadıkları topraklarla çakışmayan bir biçimde) başkenti "St. Peter'in kenti" [St. Petersburg] olan bir Volhof [federe] devleti; başkenti Kiev'de olan bir Çarnof devleti ve başkenti Harkof olan bir Ukrayna devleti bulunacaktı. Polonya krallığı (sınırları etnik sınırlara uygun olarak) federasyon içinde kalacaktı, ama öteki [federe] devletlerden daha geniş bir bağımsızlığa [özerkliğe] sahip olacaktı. Her bir devletin, ekonomi, kamu yönetimi ve kültür konularında bağımsız-

(*) Bu düzenlemelerin Solon'un Atina anayasasında (İÖ 594'te) yaptığı reformlara benzerliği kimi okurun gözünden kaçmamış olmalı - ç.n.

sız olan, ama yasa çıkarma yetkileri bulunmayan iki meclisli bir parlamentosu bulunacaktı. Bir bütün olarak federasyonun en yüksek yetkesi, Yüksek Duma ve Temsilciler Meclisi olmak üzere, iki meclisten oluşacak bir halk kurultayının (*Narodnoye Veche*'nin) eline verilecekti. Çar, federasyonun önde gelen bir memurundan başka bir şey olmayacaktı. Saray kliklerinin zararlı etkilerinden kaçınmak için, imparatorluk hizmetlerinde çalışacak kimselerin siyasal hakları, bu görevleri süresince geçici olarak ellerinden alınacaktı. Bundan başka, anayasa taslağında, imparatorun, yabancıların olumsuz kışkırtmalarından korunması için, dış ülkelere geziye çıkmasını yasaklayan bir madde bile vardı.

Muraviyev'in anayasasının en ilerici özelliği, vatandaşlık hakları ve özgürlükleri konusunda takınılan tutumdu. Eksiksiz bir tapınma [din], toplanma ve konuşma özgürlüğü olacaktı; sansür kaldırılacaktı; devlet, araştırmaya, sanata ve öğretime karışmayacaktı. Bununla birlikte, Muraviyev'in planında, toplumsal sorunlarda ve özellikle de köylü sorununda, soylu kafa yapısının getirdiği sınırlılıklar çok açık bir biçimde görülmüyordu. Birçok Dekabrist, köylülerin [kendilerine toprak ve siyasal haklar verilirse de] yalnızca serflüğün kaldırılmasından son derece hoşnut olacakları inancındaydı. Örneğin Yakuşkin, özgürlüklerini vereceğini söylediğinde, köylülerinin toprak talebinde bulunmalarına duyduğu öfkeyi dizginleyememişti. Köylülere, toprağın toprak beyinin mülkiyetinde kalacağı söylendiğinde, "öyleyse her şey eskisi gibi olsun daha iyi, eskisi gibi biz efendimizin olalım, ama toprak bizim olsun," yanıtını aldı.

Muraviyev'in anayasası, Kuzey Derneği'nin üyelerinin görüşlerini belirginleştirmelerinde önemli bir rol oynadıysa da, bir bütün olarak derneğin tutumunun resmî ifadesi sayılmaz. Nasıl olsa anayasanın alacağı biçim hakkında son kararın hükümetin devrilmesinden sonra kurulacak yasama meclisine bırakılması noktasında bir görüş birliğine varılmıştı. Muraviyev'in temsil ettiği eğilimin yanı sıra, dernekte, amacı anayasacı [meşrutî] bir monarşi değil, bir cumhuriyet kurmak

olan daha radikal bir grup vardı. Bu eğilimin önde gelen temsilcisi Polonyalı ozan Adam Mickiewicz'in bir dostu olan ozan Rileyef idi.

Nikolay Turgenyev (1789-1871)

Kuzey Derneği'ne yakın olanlar arasında, "Refah Birliği" adlı önceki örgütün bir üyesi ve Novikov'un işbirliği yaptığı yakın arkadaşlarından Farmason [yazar] Ivan Turgenyev'in oğlu olan Nikolay Turgenyev ayrı bir tutum sergiledi. N. Turgenyev Dekabrist ayaklanma sırasında ülke dışındaydı. Gıyabında ölüme hüküm giydi; dolayısıyla yurda dönmedi.

N. Turgenyev, Muraviyev'den ve (gizli derneklerin üyeleri olan ve silahlı bir ayaklanmaya karar vermiş bulunan) özel anlamıyla Dekabristlerden farklı biçimde, devrimci olmaktan çok bir reformcuydu. O da, Rusya'nın vatandaşlık hak ve özgürlüklerinden ve hukuk yönetiminden [hukuk devletinden] yararlanan bir ülke durumuna gelmesini istedi, ama soyuların siyasal tutkularının niteliğinden kuşkuluydu. Gerçekten, iki kötünden biri olan aristokratik oligarşidense, mutlakiyetin yeğlenebileceğine ve ancak güçlü bir merkezî yönetimin toprak reformunu başarabileceğine inandı. Muraviyev'den farklı olarak [siyasal hak sahibi olabilmek için] mülk sahibi olma koşulu dayatılmasına karşıydı; zenginliği ya da mülkiyeti, yurtseverliğin ya da özgürlük aşkının bir güvencesi olarak görmenin, insanlık anlayışına yöneltilmiş bir aşağılama olduğunu ileri sürdü. Bununla birlikte Turgenyev, can sıkıcı bir sorun olan toprak reformuyla ilgili önerilerinde, Muraviyev'den daha ileriye gitmedi. "*Bir Vergilendirme Kuramı Üzerine Deneme*" (1818) adlı yapıtında, köylülerin kendilerine toprak bağışlanmaksızın özgür bırakılmalarını, ama kendilerine toprak saun alabilme hakkının tanınmasını önerdi. Tutmuş olduğu kişisel günlüğünde, köylülere bir parça toprak verilmesinden yana olduğu anlaşılır, ama böyle bir yasanın çıkarılmasının, daha önemli gördüğü bir reforma, yani serfliğin kaldırılması ve yerini özgür kiralık [ücretli] emeğin alması yolundaki

reforma karşı soyluların muhalefetini güçlendirmekten öte bir sonuç vermemesinden korkmuştur. N. Turgenyev'in tarımın çağdaştırılmasının önündeki başlıca engel olarak gördüğü köy komününün dağıtılmasının gereği üzerinde önemle durması son derece ilginç bir tutumdur. Muraviyev de komüne karşı çıkanlardan biriydi, ama bu nefretini herhangi bir ekonomik nedene dayandırarak açıklamış değildi.

Güney Derneği

Dekabristlerin Güney Derneği içinde öne çıkan kişi, Albay Pestel'di. Görüşlerini "Rus Adaleti" başlığını taşıyan bir anayasa taslağında ortaya koydu. Rusya'ya getirilmesi düşünülen siyasi düzenin bu ayrıntılı betimlemesi, Güney Derneği'nin büyük önem verdiği bir belgeydi. Kuzey Derneği'nin önderlerinden farklı olarak Pestel, bir anayasa hazırlanması sorununun ileride toplanacak bir meclise bırakılmayıp, önceden kararlaştırılması ve askerî darbenin başarıya ulaşmasından sonra, diktatörlük yetkileriyle donatılmış bir ara [geçiş] hükümetin kurulması gerektiğini ileri sürdü.

Albay Pavel Pestel (1793-1826)

Pavel Pestel'in anayasa taslağı olarak hazırladığı "Rus Adaleti"nin en ilginç bölümleri, toprak reformuyla ilgili olanlardır. Pestel görüşlerini, toprak kiralama ve işleme sistemi hakkında iki kuramın eleştirel bir açıdan incelenmesi sonucunda ulaşılan düşünceleriyle destekledi; bu kuramlardan biri, toprağı doğanın bir armağanı, dolayısıyla bir ortak (komünal) mülk sayar; ikincisi, onu ekip biçenlerin mülkü olarak görür. Pestel her iki kuramın içinde de gerçek payının bulunduğunu düşündü; dolayısıyla bu kuramları programında uzlaştırıp birleştirmeye çalıştı. Söz konusu programı iki varsayıma dayanıyordu: Her insanın varolma, dolayısıyla kendisine yaşamın temel gereksinimlerini sağlayabilecek genişlikte toprak parçasına sahip olma hakkının olduğu varsayımı ve artı servet üzerinde ondan

yararlanma hakkına ancak bu serveti üretenlerin sahip olacağı varsayımı. Dolayısıyla Pestel, çarlık düzeninin devrilmesinden sonra toprağın iki eşit parçaya bölünmesini önerdi: Bunlardan birincisi kamu mülkü (ya da daha doğru deyişle komünlerin mülkü), ikincisi özel mülk olmalıydı. Birinci bölüm herkese asgari yaşam düzeyini sağlamak için kullanılırken, ikinci bölüm bir servet fazlası yaratmak için kullanılacaktı. Her vatandaşa, komünden, kendisine bir aileyi beslemeye yetecek büyüklükte toprak parçası ayırmasını isteme hakkı tanınacaktı; komünün elinde fazladan toprak kalmışsa, bir vatandaşın bu topraktan birkaç pay daha isteme hakkı bile olacaktı. Toprağın öteki bölümü özel mülkiyette kalacaktı. Pestel böyle bir programın, herkese topluluğun ortak mülklerinden yapılan tahsisler biçiminde bir tür toplumsal refah sağlayacağını, ama aynı zamanda özel sektöre sınırsız bir girişim ve servet edinme alanı sunacağını düşündü.

Pestel, Rusya'da toprak sahipliğinin geleneksel olarak hem komünal hem de özel mülkiyet biçiminde süregeldiğini göz önüne alarak, programının başarıya ulaşmaması için ortada hiçbir nedenin bulunmadığı kanısına vardı. Bu sonuca varırken kafasında Rus köy komününün bulunduğu kuşkusuz; bununla birlikte, Pestel'in komününün, üyelerinin bir yerden bir yere gitmelerini ve kişisel özgürlüklerini sınırlamadığı ve tek tek her bir üyenin vergi yükümlülüğünü kolektif sorumluluğa [köy komününün ortak sorumluluğuna] bağlamadığı için, temelde feodal *obsçina*'dan [komünden] farklı olduğu gözden kaçırılmamalı.

Rus köy komününün içinde Rusya'nın ileride sahip olacağı toplumsal düzenin nüvelerinin bulunduğu düşüncesinin, Rus düşünce tarihinde şaşılacak bir geçmişi vardır. Pestel, bir dereceye kadar, bu görüşün habercilerinden biri sayılabilir, ama (Herzen farklı düşünse de) Pestel'in, komünü herhangi bir sosyalist eğilimle ilişkilendirmiş olmadığını belirtmekte yarar var. Kendisi büyük kapitalist mülk sahipliğinin önemine inanıyordu ve ekonomik görüşleri büyük ölçüde Adam Smith'ten etkilenmişti.

Pestel'in anayasası [anayasa taslağı] soyluluk dahil tüm feodal tabakaları ortadan kaldırıyordu. Bununla birlikte soylular tabakasıyla ilgili düşünceleri biraz bulanıktı; soyluların konumuna zarar vermek istemiyordu ve hatta, bu en değerli vatandaşların bazı ayrıcalıklarını korumanın önemi üzerinde durdu. Kuzey Derneği'nin üyelerinden farklı olarak, Pestel'in eski aristokraziye karşı herhangi bir sempatisi yoktu; olsa olsa, toplumsal konumlarını doğuştan olmaktan çok, devlet hizmetinden edinmiş memur soyluluğuna karşı bir yoldaşlık duygusu beslemiş olabilir. Bu gerçek, toplum sorunlarıyla ilgili kararların daha çok devlet memurlarına bırakılmasını istediği "*Rus Adaleti*" adlı yapıtında açıkça anlaşılmaktadır. Yeni Rusya'da, tüm bağımsız sendikalar, dernekler ve birlikler yasayla ortadan kaldırılacaktı; özel kişilerin okul kurmalarına, yardım kuruluşları oluşturmalarına bile izin verilmeyecekti.

Pestel'in toprak reformuyla ilgili önerileri, Kuzey Derneği'nin planlarından daha radikal olmakla birlikte, onlarda da büyük toprak sahiplerine ödün verme eğilimi görülür. Malikâne mülkleri üç gruba bölünecekti. 10.000 desentinden (yaklaşık olarak 10.000 dönümden) fazla toprağa sahip olan toprak beylerinin topraklarının yarısı, karşılığında hiçbir tazminat ödenmeden ellerinden alınacaktı; 5.000-10.000 desentin arasında toprağa sahip olanlar topraklarının ellerinden alınan yarısının karşılığında, gerçek değerlerinden daha aşağı bir tazminat alacaklardı; bundan daha küçük malikâne mülküne sahip olanlar da topraklarının yarısından vazgeçmek zorunda olacaktı, ama kendilerine topraklarının tam değeri kadar tazminat verilecek, ya da nüfusu seyrek bir bölgede aynı genişlikte toprak bağışlanacaktı. Bu reform, her komünün (daha çok köylülerin yararına olarak) tüm toprakların yarısı kadar genişlikte bir toprak ofisine sahip olmasını sağlayacaktı. Toprak reformunun tamamlanmasından sonra, sahip olunabilecek özel mülkler için herhangi bir üst sınır konmayacaktı. Serflik hemen kaldırılacak, ama çalışma yükümlülükleri (angarya) on ile on beş yıl gibi geçici bir süre için devam edecekti.

Pestel, Muraviyev'den farklı olarak [vatandaşlık haklarına sahip olabilmek için] belirli miktarlarda mülk sahipliği koşulunun konmasına şiddetle karşıydı. Zengin insanların varlığının devletin yararına olduğunu kabul etti, ama siyasal haklarla zenginlik arasında herhangi bir bağlantının kurulmasına karşı çıktı; paraca zenginlerin (finans) aristokrasisinin, kalıtsal aristokrasiden çok daha zararlı olduğunu düşündü. Rusya, yaşı yirminin üzerinde olan tüm erkek vatandaşlara oy verme hakkının tanındığı bir ülke olmalıydı. Yasama yetkisi, tek meclisli bir halk kurultayına; yürütme yetkisi, bu halk kurultayı tarafından beş yıllık bir dönem için seçilen beş üyeli Devlet Duması'na bırakılmalıydı. Yargı ve denetim işlevleri, yaşam boyu görevde kalmak üzere seçilerek atanan ve yüz yirmi üyeden oluşan Yüksek Konsey'e verilmeliydi.

Pestel'in anayasası, vatandaşlık hak ve özgürlükleri ve hükümetin yapısı bakımından da Muraviyev'inkinden farklıydı. "*Rus Adaleti*," tapınma ve seyahat özgürlüğünü, konut dokunulmazlığını ve (makalelerin yazarları yalnızca yargı organlarına karşı sorumlu tutulmak üzere) basın özgürlüğünü öngörüyordu, ama herhangi bir dernek ya da birlik kurmaya izin vermiyor, hükümet işlerinin ve yurttaşlık işlemlerinin yürütülmesini bürokrasiye bırakıyordu. Pestel güçlü bir merkezî yönetimden yana oldu ve Muraviyev'in federalizminin, Ortaçağ Rusya'sının, ülkeyi Tatarların istilasına açtığını düşündüğü tımar devletlerine bölünmüş durumuna çok benzediğini iddia etti. Bu yolda, Rus İmparatorluğu'nu oluşturan halkların tek ve büyük bir Rus ulusu içinde özümlemeleri gerektiğini düşünerek, onlara özerklik tanınmasına karşı çıkacak kadar ileri gitti. Bir tek, geçmişinde güçlü ve ayrı bir hükümet kurma yeteneğine sahip bir devlet geleneğinin bulunduğunu düşündüğü Polonya'yı bu önerisinin dışında bıraktı. Pestel, Polonya Yurtseverler Derneği ile yaptığı gizli görüşmelerde, Rusya ile sıkı bir bağdaşma kurmaya ve ülkelerinde benzeri bir toplumsal düzen oluşturmaya söz veremeleri durumunda, Polonyalıların ulusal bağımsızlığının tanınacağı sözünü verdi. Yeniden canlandırılacak Polonya Devleti,

neredeysse tüm Beyaz Rusya'yı, Volhinya'yı ve Batı Ukrayna'yı içine alacaktı.

Pestel'in önerilerinde Yahudi sorununa getirilen çözüme bakmak, işin çabasına değer. Özümlemek istemeyen Yahudilere, kendi devletlerini kurmaları yolunda, Ortadoğu'da toprak elde etmeleri için yardım edilecekti. Pestel "Tüm Rus ve Polonya Yahudileri," diye yazdı "bir yere toplansalar, iki milyonu aşacaklardır. Böyle büyük bir halk topluluğu bir anayurt aramaya karar verip işe girişirse, önlerine çıkacak tüm engelleri kolaylıkla aşacaktır."⁶

Pestel'in, aralarında Gürcüler gibi zengin ve eski bir kültürel geleneğe sahip olanlarının da bulunduğu bir düzineyi aşan ulusun geleceği hakkında kolayca kararlar alabilmesi, onun şovenliğinden çok, soyut rasyonalizminin ve uluslara bürokratik-etatist* bir bakış açısından bakma eğiliminin sonucuydu. "Rus Adaleti"nin yazarı için, insanları birbirlerine bağlayan tek rasyonel bağ, hukuk ilkelerine dayanıyordu. Pestel, Rusça'daki (İngilizce'deki *society* sözcüğünün [toplum, dernek vb.] çeşitli anlamlarına denk düşen) *obşçestvo* sözcüğünün anlamının duruluktan uzak olmasından yararlanarak, "toplum"un, vatandaşların "belli bir amaca ulaşmaya yarayan" birliğinden başka bir şey olmadığını ileri sürdü.⁷ Ulus tanımını ise, "bir ve aynı devletin, her bir üyesinin ayrı ayrı ve tümünün birlikte gerçekleştirilebilir gönencini sağlamak için bir vatandaşlar topluluğu oluşturan üyelerinin birliği"⁸ biçimindeydi. Bu yararçı tanım, bir "ulus" ile bir devletin nüfusu arasında ayırım yapmayarak, iç dilsel ve kültürel farklılıkları görmezden gelmektedir. Toplumun temelleri, belli bir hedefe ulaşmak için bir birlik oluşturma eylemine dayanıyorsa, bu toplum dağıtılabilir, devrimciler tarafından kararlaştırılmış farklı ve daha yüksek ilkelere ulaşılması için yeni bir birlik kurulabilirdi. Pestel'in bu görüş-

6 M.V. Neçkina, *Dvizhenie dekabristov*, (Moskova, 1955), cilt 2, s. 86'dan [Dekabrist Hareketi] alınmıştır.

(*) Bürokratik-devletçi – ç.n.

7 *Izbrannye sotsial' no-politicheskie i filozofskie proizvedeniia dekabristov* (Moskova, 1951), s. 75 [Dekabristlerin Seçkin Sosyo-Politik ve Felsefi Eserleri]

8 *Izbrannye... dekabristov*, cilt 2, s. 80.

leri, toplumların planlanabileceği ve bu tür planların, merkezî bir yetkenin çıkaracağı buyruklarla uygulamaya konabileceği yolundaki “Jakoben” inançtan etkilenmişti.

Birleşik Slavlar Derneği

Dekabristlerin Güney Derneği'nden ayrı olarak, 1823 yılında Borisof kardeşlerce ve Polonyalı devrimci Julian Lublinski tarafından kurulmuş olan Birleşik Slavlar Derneği adındaki bir başka örgüt, bu sıralarda Ukrayna'da etkinlik göstermekteydi. Bu örgüt 1825 güzünde, Dekabrist ayaklanmanın arefesinde, Slav Masası adıyla ayrı bir kol olarak Güney Derneği'ne katıldı. “Gerçek” Dekabristlerden farklı olarak “Slavlar” daha çok yoksullaşmış küçük soylu ailelerden gelen küçük rütbeli subaylardan oluşuyordu. Başlıca amaçları, Slav halklarını (ama aynı zamanda Macaristan'ı, Moldavya'yı, Eflak'ı) içine alan, Karadeniz'den Beyazdeniz'e, Baltık'tan Adriyatik'e dek uzanan ülkeleri kapsayacak demokratik bir cumhuriyetler federasyonunun kurulmasıydı. “Slavlar,” Dekabristlerden farklı olarak, programlarını yaymak için ordunun kıdemsiz üyeleri arasında kışkırtmalarda bulunmaktan korkmuyorlardı. Toplumsal reformlarla ilgili programları açık olmaktan uzak idiyse de, her iki [Güney ve Kuzey] Dekabrist derneğininkilerden demokratikti; ayrıca, “Slavlar” askerî bir ayaklanmadan çok, bir halk devriminden yanaydılar.

Dekabristlerin önde gelen ideologlarının “Slavlık” kavramına ilgi göstermedikleri söylenemez, ama bu daha çok geleceğin Rusya'sının benimseyeceği dış politikayla bağlantılı bir ilgiydi. Eşit haklara dayanan bir Slav federasyonu düşüncesi, Birleşik Slavlar Derneği'nin özgün bir katkısıydı ve oldukça soğuk karşılandı. Mihayil Bestuzhev-Riyumin ve Sergey Muraviyev-Apostol, Slav Masası'ndaki yoldaşlarına, bu düşüncelerinin ilgiyi yakın amaçlarından uzaklaştıracağını anlatıp, “bir kimsenin yabancılardan çok kendi ülkesinin insanını düşünmesi gerektiğini” kabul ettirmeye çalıştılar. “Slav” programının, sınır bölgesinde, Polonya ile Rusya topraklarının buluşma

yerinde ve Ukrayna'da çıkmış olması ve programı ilk olarak ortaya atanlardan birinin bir Polonyalı olması, rastlantı değildir. Hatta, "Slav düşüncesi"nin Rusya'ya, o sırada "Slavlık" ile ilgisi son derece yaygınlaşmış olan Polonya'dan geldiği de inandırıcı bir sav olarak ileri sürülebilir.⁹

Dekabristlerin Rus tarihi felsefesi

Dekabristlerin son derece tipik bir özelliğini oluşturan "eski Rusya hak ve özgürlükleri"ni ülküleştirme eğilimi kendisini arkaik [eski, tarihsel] şeylerden ve tarihsel andaçlardan hoşlanmalarında da gösterdi. Dekabrist belgelerde, *duma*, *sobor* (kurul) *uprava* (yönetici organ) *veche* (halk meclisi, dernek) ve *boyar* terimlerinin bolluğundan geçilmez. Dekabristler, başkent olarak, herhangi bir geçmişi, geleneği olmayan St. Petersburg yerine, Moskova'yı ya da Nizhnii Novgorod'u yeğledi. Pestel bile bu eğilimden etkilenerek, anayasa taslağına, zamanına dek gelebilmiş en eski Rus hukuk belgesinin adını ["*Rus Adaleti*"] verdi.

Bir kimsenin ideolojik tutumunu desteklemek yolunda, yalnızca kuramsal kanıtlar değil, aynı zamanda tarihsel koşutluklar, benzerlikler arayıp bulması, 19. yüzyılın başlarında karşılaşılan yaygın bir davranıştı. Napolyon'a karşı girişilen savaş, Almanya için olduğu gibi, Rusya için de, bu süreçte önemli bir rol oynadı. Çoğu Dekabristin kişisel yaşamöyküsünde, 1812 seferberliği bir dönüm noktasını temsil etti. Yakuşkin bu savaşın "Rus ulusunu uyandıran" bir olay olduğunu söyledi. Yurtseverce savaş, Rusya tarihi hakkında yaygın bir ilginin gelişmesine ve Rus ulusunun "farklı" bir yanının bulunduğu, farklı bir "yerli ilke"ye (*samobitnost*'a) sahip olduğu düşüncesine duyulan yaygın inancın kıskırtıcısı oldu. Bu ilgiden, Rusya tarihinin Dekabristlerce yapılan, daha çok Kuzey Derneği'nin üyelerince ortaya konan ve Karamzin'in otokrasinin Rusya tarihindeki yararlı rolü kuramına karşı tez olarak görülen yorumu doğdu.

Dekabristler, doğuştan Rus karakterinin daha sonraki gelişmelerin körelttiği, ama tümüyle yok edemediği bir niteliği-

⁹ Bu görüş, G. Luciani, *La Societe des Slaves Unis* (Paris, 1963)'te tartışılmıştır.

nin köklü bir özgürlük tutkusu olduğunu ileri sürdüler. Kiev Rusya'sında otokrasi bilinmiyordu: Orada prenslerin yetkileri kesinlikle kısıtlanmıştı ve önemli devlet sorunlarıyla ilgili kararlar halk meclislerince alındı. Dekabristler, özellikle Novgorod ve Psikov'un cumhuriyetçi kent devletlerinin ateşli hayranlarıydılar. Bir zamanlar atalarının yüreklerini doldurmuş olan "özgürlük ruhu"nun hâlâ yaşadığına inanmalarını sağladığı için, bu hayranlıklarının pratik bir yararı da vardı; Rileyef, "Çanları çalalım yeter, yüzyıllar boyunca değişmeden kalan Novgorod halkı, çan kulesinin altında toplanacaktır," dedi. Kahovski kendi kendilerini yöneten *mir*'leriyle köy komünlerini,* eski Rus özgürlüğünün canlı bir kalıntısı, birer "küçük cumhuriyet" olarak tanımladı.¹⁰ Bu anlayışa uygun olarak Dekabristler kendilerini, özgürlük anıtını *yeniden dikecek* ve geçmişteki örneklerini çok andıran bir yönetim biçimini geri getirecek kimseler olarak gördüler.

Bu savlar, "revolution" [devrim] sözcüğünün başlangıçta "restorasyon" [eskiyi yeniden kurma] anlamına geldiğini anımsatır. Terimin bu eski anlamı, Polonya'daki ve Rusya'daki devrimci soyluların dünya görüşlerinde hâlâ canlıydı. Ancak, Rus ve Polonyalı devrimcilerin düşünceleri arasında da bazı dolaysız bağlantıların bulunduğunu belirtmeliyiz. Örneğin, Dekabristlerin geçmiş tarih anlayışlarını etkileyen adamlardan biri, Polonyalı tarihçi Juachim Lelewel'di; öyle ki onun Karamzin'in "Tarih"i hakkındaki (*Kuzey Arşivi* dergisinde yayımlanan) kitap eleştirisi Dekabrist akım içinde, anlaşılması güç olmayan nedenlerle, azımsanamayacak bir ilgiyle karşılandı.¹¹ Dekabristler, otokrasinin 16. yüzyılda kazandığı zaferi, Rus ruhuna

(*) İngilizce çeviride bazen (bkz. s. 134 ve 135) "köy komünü" bazen (buradaki gibi) "*Peasant commune*" (köylü komünü) olarak verilmiştir; *Mir*, Rus köy komünlerini yöneten, köyün yaşlı erkeklerinden oluşan "yaşlılar kurulu" için kullanıldığı gibi, doğrudan doğruya komün (*Obşçina*) anlamında da kullanılabilir - ç.n.

10 Bkz. S.S. Volk, *Istoricheskie vzgliady dekabristov* (Moskova ve Leningrad, 1958), s. 303.[Dekabristlerin Tarihsel Görüşleri]

11 Dekabristler aynı zamanda, I. Rakowiecki'nin ve Zorian Dolega-Chodakowski'nin üstlendikleri eski Slav geleneklerinin araştırılması işine de büyük bir ilgi gösterdiler (bkz. Volk, *Istoricheskie*, s. 314-318).

karşı yabancı Tatar siyasal ilkelerinin bir zaferi olarak sundular. En çok da, Kurbski'nin bir ulusal kahraman olarak gördüğü Korkunç Ivan'dan hoşlanmıyorlardı. Daha çok Ülke Meclisi'nce seçildikleri; dolayısıyla boyar öğütlerine az çok kulak verdikleri için, ilk iki Romanov'u ülküleştirme eğilimi gösterdiler. Temsilî hükümetin tohumlarının, hem Boyar Duması'nda hem de Ülke Meclisi'nde varolduğunu düşündüler.

Dekabristlerin tarih anlayışları hakkında bu kısa açıklama bile, üzerlerindeki eski kalıtsal soyluluğun düşüncelerinin etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Dekabristler otokrasi ile olan çatışmalarında boyarların davasını benimsediler ve boyarların çıkarlarıyla bir bütün olarak ulusun çıkarlarının ortak olduğunu belirtmek yolunda, hiçbir fırsatı kaçırmadılar. Hatta eski boyar soylularının o zamanlar halkın bir bölümünü oluşturduğunu ve serfliğin, çara gösterdikleri sadık hizmetler karşılığında yeni askerler ve memurlar kastını ödüllendirmek amacıyla ve boyarların karşı çıkmasına rağmen getirildiğini ileri sürdüler.

Dekabristler, Büyük Petro'nun rolünü yorumlamakta büyük güçlük çektiler. Petro onlara, bir yandan kanlı bir tiran, bir başka Korkunç Ivan, öte yandan çağdaş Batılılaşmış devletin yaratıcısı olarak görüldü. N. Turgenyev Petro'nun bir tiran olduğunu söyleyince, Bestuzhev, "Ben bu tiranı yürekten seviyorum"¹² yanıtını verdi. Rileyef, Petro'yu övdü, ama "Voinarovski" adlı şiirinde Petro'ya karşı bağımsız bir Ukrayna'yı ve eski Kazak haklarını ve özgürlüklerini savunmak için savaşmış bir Kazak "hetman"ı [şefi] olan Mazepa'nın ülküleleştirilmiş bir portresini sundu. Petro, ulusal geleneklere saygılı olmamakla eleştirildi, ama reformlarının taşıdığı önem konusunda genel bir görüş birliği daha büyük önem taşıyordu. Reformların gerçekleştirilmesi için tarihsel bir zorunluluk olarak gördükleri Petro'nun despotluğunu bir dereceye dek bağışladılar, ama ardıllarına çok daha sert tavır takındı. Örneğin 1730'un [Çarlığa karşı] anayasacı istekleri, Dekabristler tümüyle onaylamışlardı.

Petro söz konusu olduğunda, Dekabristler arasında görülen bu görüş ayrılığının sosyolojik açıklaması hazır: Dekabrist-

¹² Volk, *Istoricheskie*, s. 413.

ler, Petro'nun aşağıladığı, onurlarını kırdığı kalıtsal soyluların soyundan geliyorlardı, ama aynı zamanda, soyluların, varlıklarını Petro'nun reformlarına borçlu olan Batılılaşmış seçkin tabakasını da temsil ediyorlardı. Despotizme karşıydılar, ama Rus yurtseverleri olarak, Petro yönetiminin Rus devletine sağladığı yararların bilincindeydiler. Onları Avrupa'ya yaklaştırdığı için Petro'ya şükran borcu duymakla birlikte, kendilerini Avrupalı olarak gördükleri ve otokrasinin Batılılaşmanın gelişiminin güçlenmesi önündeki başlıca engel olduğunu düşündükleri için, Petro'nun etkisini artırdığı despotluk düzeninden nefret ettiler.

Dekabristlerin Rus düşünce tarihi içindeki yeri

Dekabrist ayaklanmanın, hemen hemen her bakımdan başarısızlığa uğradığı görüldü. Nifakçı düzenleyen subayların 14 Aralık 1825'te, St. Petersburg'daki Senato Alanı'na sürdükleri alaylar, ne için savaştıklarını bilmiyorlardı ve birkaç yakın topçu ateşi karşısında dağılıvermelerinde şaşılacak bir yan yoktu. Askerî kumandan seçilmiş olan Albay Sergey Trubetskoy, son anda davayı bıraktı ve ortalıktan kayboldu. Asilerin birçoğu, yenilmişlik psikolojisi içinde, salt gelecek kuşaklara bir kahramanlık örneği vermek düşüncesiyle, umutsuz bir savaş vermeye ayaklanmaya katıldı. St. Petersburg Alayı yeterince enerjik davranmadı ve başkent halkının harekete gösterdiği yakınlıktan yararlanabilecek bir kitle ayaklanmasının patlak vermesinden duyduğu gereğinden fazla korkunun etkisinde kaldı. Bestuzhev-Riyumin'in ve Muraviyev-Apostol'un kahramanlıklarına karşın, ayaklanma güneyde de başarıya ulaşamadı. Bununla birlikte bu başarısız girişim, bir anlamda hak edilmiş olan bir efsane havası yaratacaktı. Dekabrist ayaklanmadan önce Rusya'da yalnızca boyar nifakları [çarlığa karşı] ya da denetimsiz, ilkel Jacqueryler* biliniyordu. Tarihte ilk kez, üzerinde kafa yorulmuş bir toplumsal değişme programına sahip olan, kültürlü kişilerden oluşan bir seçkinler grubu, Rus otokra-

(*) Jacquerie Ayaklanması 1358'de Fransa'nın kuzeydoğusunda köylülerin soylulara karşı giriştikleri ayaklanma. Köylü ayaklanması – ç.n.

sisine karşı silaha sarılmıştı. Ayaklanmanın (Pestel, Muraviyev-Apostol, Bestuzhev-Riyumin, Kahovski ve Rileyef olarak) beş önderinin asılacağı darağacının kurulması, soylu kökenli devrimcilerle 1860'ların radikalleri arasında yaşayan bir halka oluşturacak Herzen üzerinde dehşetli bir etki yarattı. "Soylular tabakasının en iyi oğulları" Rus devrimci akımını başlatmışlardı ve Lenin onların başardığı bu işin boşuna olmadığını belirtecekti.

Devrimci geleneğin bu sürekliliğine karşın, Dekabrist ideolojinin, kendisini daha sonraki Rus devrimci düşüncesinde sürdürecekt kişileri bulamadığını da belirtmek gerek. Rusya'da görülecek hiçbir radikal akım, liberal, hatta liberal-cumhuriyetçi-aristokratik bir özgürlük anlayışını ileri sürmeyecekti ve ekonomik liberalizmden yana bir tutum takınmayacaktı. İki Rus siyasal göçmeni olan Ivan Golovin'in (1816-1890) ve Nikolay Sazonof'un (1815-1862) Dekabristlerin düşüncelerini canlandırmak istedikleri doğrudur, ama bu kimseler örgütlü bir akımın düşünürleri olmadıkları gibi düşüncelerinin, cumhuriyetçi ilkeler üzerinde önemle duruşlarının Rus devrimci düşüncesi üzerinde herhangi bir etkisi olmadı.¹³ Herzen de kendisini Dekabristlerin bir mirasçısı saymıştı, ama onun "Rus sosyalizmi" kuramı, tümüyle farklı bir toplumsal ve siyasal geleneğin doğmasına yol açtı. Liberalizm Rusya'da açıkça devrim düşmanı bir güç durumuna geldi ve devrimci akıma sosyalist düşüncenin çeşitli biçimleri egemen oldu; bu düşüncelere genellikle, "burjuva" damgası vurularak bir yana itilen cumhuriyetçi geleneklere karşı duyulan kuşku ve nefret eşlik etti.¹⁴ Lenin'in yazılarında, Rusya'da 20. yüzyılın başında devrimci bir cumhuriyetçi geleneğin yaratılmasının üzerinde önemle durmasının nedeni buydu; Lenin "Dekabristlerin çoktan unutulmuş cumhuriyetçi düşünceleri bir yana konursa" Rusya'da böyle bir geleneğin bulunmayışına dikkati çekti.¹⁵

13 Bu düşünürlerin görüşleri (pek bilinmeyen kaynaklara dayanılarak) W. Sliwowska, *W. kregu poprzednikow Hercana*, (Varşova, 1971)'de [Kregu'da Hercana Öncüleri] enine boyuna incelenmektedir.

14 Bu, özellikle Popülistlerde gözlemlenen bir tutumdur; bkz. On İkinci Bölüm.

15 V.I. Lenin, *Collected Works* (İngilizce baskısı, Moskova, 1960-1966), cilt 6, s. 122n.

19. YÜZYILIN BAŞLARINDA AYDINLANMA KARŞITI EĞİLİMLER

Dekabristlerin siyasal reform programları, 18. yüzyıl rasyonalizmiyle doluydu. Tarih felsefeleri ve edebiyat hakkındaki görüşleri de, Romantik Akım'ın etkisini yansıtıyordu; ancak aralarında Aydınlanma'nın değerleriyle romantizmin genellikle birbiriyle çakıştığına bilincinde olan pek yoktu. Birçok Dekabrist (örneğin W. Küchelbecker) kararlı bir tutumla klasik biçemden yanaydı ve klasik şiirin, eski "cumhuriyetçi erdemlerin" kaynaklandığı ruhu dile getirmeye daha elverişli olduğu görüşündeydi.

Karamzin de [Dekabristlerden] ayrı konumuna karşın, Aydınlanma'nın düşünsel eğilimlerinden oldukça etkilenmişti. Tarihsel sürekliliğin önemiyle ilgili görüşlerini (güçler ayrılığı kuramına toptan karşı çıkmış olsa da) büyük ölçüde Montesquieu'den almıştı. Karamzin, toplumsal düzeni ayakta tutan sütunlardan biri olarak gördüğü dine saygı gösterdi, ama mistisizme "anlamsızoloji" (*nonsensology*) adını vermişti.

Bu bölümde, Rus düşünce tarihinde Aydınlanma felsefesine karşı aşırı tepki sayılabilecek eğilimler, 18. yüzyıl rasyonalizminden, ya mistik bir sofuluğa, ya da mistisizm sinmiş idealist bir metafiziğe dönüş yönündeki akımlar ele alınacak.

Mistisizm

I. Aleksandr yönetimi zamanında görülen mistisizm (gizemcilik) doğrudan doğruya, Rus Farmasonluğu içindeki bir çizgi olan, 18. yüzyıl sonunda Schwarz ve Rozikruşınlar tarafından temsil edilen eğilimin bir uzantısıydı. Farmasonların, Katerina ve Pavel tarafından kovuşturmaya uğratılmaları bu eğilimin gelişmesini durduramadı; hem yabancı mistiklerin yapıtlarının çevirilerinin hem [Ruslarca yazılan] özgün yapıtların sayılarının giderek arttığı görüldü.

Mistisizmin, Aleksandr yönetimi zamanında böyle patlama göstermesinin nedenlerinden biri, Napolyon Savaşları idi. Napolyon'un yenilgiye uğratılması, Rusya'ya kutsal bir görev verildiği, Tanrı tarafından (takdiri ilahiyle) Deccal'a* karşı çıkması ve Hıristiyanlığın yeniden doğuşunu sağlaması için seçildiği biçiminde yorumlandı. Fransız imparatorunun düşüşü, Apokalips'in ["*Kitabı Mukaddes*"deki "Vahiy" kitabının] Beyaz Atlısı'nın yıkılışına benzetildi ve yeryüzüyle ilgili ululukların geçici olduğunu, Tanrı'nın iradesi karşısında insanın gücünün önemsiz kaldığını gösteren bir örnek olarak görüldü. Bu [olay] aynı zamanda "insan aklının kendini beğenmişliği"ne karşı bir kanıt; dolayısıyla, Aydınlanma filozoflarının, Tanrı krallığının yeryüzünde ve Tanrı'dan esinlenilmeksizin kurulabileceği yolundaki savlarına karşı *ipso facto* bir sav olarak değerlendirildi.

I. Aleksandr (1801-1825)

Bu akımının yoğunluğunun derecesi doğrudan doğruya Çar Aleksandr tarafından belirlendi. İsveçli liberal rasyonalist La Harpe tarafından eğitilmiş olan çar, yönetim döneminin ikinci yarısına rastlayan yıllarda, Krüdener Baronesi'nin (Barones de Krüdener'in) etkisi altına girdi ve onunla birlikte, anlamlı bir başlık taşıyan "*Kutsal Yerlerin Üzerindeki Bulut ya da Gururlu*

(*) İng. *Anti-christ*; Mesih [İsa] düşmanı, - ç.n.

Felsefenin Düşünden Bile Geçirmeye Cesaret Edemeyeceği Bir Şey” kitabını yazdı. Aleksandr, 1815 Eylül’ünde Prusya kralıyla ve Avusturya imparatoruyla imzalayacağı “Kutsal Ittifak”ın metninin taslağını hazırlarken bu baronesin öğütlerini sordu. Söz konusu metinde, bağdaşmaya (Ittifak’a) taraf olan devletler için, “tek bir Hıristiyan ulus”un üyeleri deniyor ve bu üç monarkın Tanrı takdirinin yeryüzü temsilcileri oldukları söyleniyordu. Şurası da belirtilmeli ki, Aleksandr [kafada yaratılan] bu imgesel Hıristiyan topluluk birliğinin varlığına içtenlikle inanıyordu ve onun hatırına Rusya’nın ulusal çıkarlarını bile tehlikeye atmaya hazırды. Öteki iki monark, Kutsal Ittifak’ı salt siyasal amaçlarla imzaladılar. Avusturya imparatoru ve onun güçlü bakanı Prens Metternich, bu yolda, anlaşmada kullanılan dilin ve terimlerin, onu kaleme alan kimsenin aklının menteşelerinin yerinde olmadığını gösterdiğini söyleyecek kadar ileri gitmişlerdi.

Kutsal Ittifak, yerinde bir görüşle, uluslararası feodal gerici tepkinin bir bağdaşması olarak yorumlandı. Bununla birlikte, Aleksandr yönetimi zamanındaki Rus mistisizmini, her bakımdan gerici bir akım olarak görüp bir kıyıya itmek doğru olmaz. Gerici (ve genellikle son derece bilim, bilgi düşmanı, karanlıkçı - *obscurantist*) eğilimler dışında gerçekten dinsel deneyimi arındırıp yüceltme girişimleri de vardı. Mistisizmin öğrencilerinden birçoğu, yalnızca 18. yüzyıl rasyonalizmine karşı değil, aynı zamanda resmî Ortodoks Kilisesi’ne karşı da sert bir eleştirel tutum içindeydiler ve bu, din adamları aracılığının üstüne çıkan, doğrudan doğruya duygulara ve sezgilere seslenecek olan bir “içsel dinsellik” arama çabalarına yol açtı. Protestan mezheplere, özellikle her inançlı Hıristiyanın ruhunda yanan mistik bir “doğal ışık”ın, din adamlarının aracılığı olmaksızın kurtuluşun yolunu göstereceğini öğreten Quaker’lara karşı büyük bir sevgi duyulmaya başladı. St. Petersburg’daki “İngiliz Kitabı Mukaddes Derneği”nin etkinlikleri de oldukça büyük bir ilgi gördü.

Aleksandr Labzin (1766-1825)

Bu tarihlerde, Rus mistikleri arasında en seçkin yeri olan kişi Labzin'di. Moskova Üniversitesi'ndeyken Rozikruşın Mason Schwarz'ın gözde öğrencilerinden biri olmuş ve onun etkisiyle Masonluğa katılmıştı. Labzin, 1806 yılında *Sionski Vestnik* (Siyon Habercisi) adını taşıyan bir dergi kurdu; dergisi, Kilise hiyerarşisinin direktmesi üzerine, neredeyse kurulur kurulmaz kapatıldı. Bununla birlikte, kendisi de bir mistik olan Kutsal Sinod Genel Yöneticisi A. Golitsin'in eğitim bakanlığını üstlenmesinden bir yıl sonra, 1817'de, derginin çıkmasına izin verildi. *Sionski Vestnik* 1817-1818 yılları arasında, Ortodoks piskoposlar arasında bile, savunduğu düşünceleri yayılacak derecede etkili oldu. Heterodoks [yani ortodoks olmayan] mistisizmin amansız bir düşmanı olan Başpiskopos Photius, Labzin'i, Sinod'un* ve St. Petersburg Teoloji Akademisi'nin tapındığı bir "put insan" (putlaştırılmış kişi) olarak [olumsuz] niteledi. Bu, kuşkusuz büyük bir abartmaydı; din adamlarının büyük çoğunluğu, anlaşılması güç olmayan nedenlerle, Labzin'e düşmandı ve Sinod onun düşüncelerini, inancından çok, imparatorun ve Prens Golitsin'in hoşuna gitmek için hoş görüyordu.

Sionski Vestnik "içsel Hıristiyanlık" anlayışını yaydı ve ahlâk alanında bir uyanış akımının gereğinden söz etti. Okuyucularına, bir kez ahlâkça yeniden doğup inançla canlandıklarında, doğaüstü biliş yeteneklerine yeniden kavuşup doğanın gizemlerine inebilecekleri ve onda Kilise'nin ulaşabileceğinden üstün bir vahyin anahtarını bulacakları sözünü verdi.

Görüldüğü gibi Labzin'in dini, mezhepsiz ve din adamı [aracılığı] karşıtı bir Hıristiyanlıktı. İnsanların yüreklerinin yaradılışın ilk gününde, İsa inancıyla doldurulduğunu; dolayısıyla ilkel pagan halkaların gerçek Hıristiyanlığa, vaftiz oldukları hâlde uygarlığın yanlış değerleriyle körelmiş uluslardan çok daha yakın olduklarını ileri sürdü. Resmî Kilise yalnızca aşağı Hıristiyanların topluluğuydu ve *Kitabı Mukaddes* "insa-

(*) Ortodoks Kilisesi'nin Yüce Meclis'i – ç.n.

nın yüreğinde bulunan canlı öğretmene simgesel belirtilerle yol gösteren sessiz kılavuz” idi. Labzin’e göre tüm dogmalar salt insan uydurmalarıydı ve İsa insanların aynı şeyleri düşünmelerini değil, yalnızca hakça, doğru davranmalarını istemişti. Onun, “sıkıntı içinde ve ağır yük altında olan herkes bana gel-sin”* sözleri, inananlar ile Tanrı arasında herhangi bir aracı hiyerarşi kurmak düşüncesinde olmadığını göstermekteydi.

Çar Aleksandr, Başpiskopos Photius’un etkisi altına girmeye başlayınca, Labzin’in sonu gelmiş oldu. Dergisi bir kez daha kapatıldı ve kendisi, ele geçirilen ilk fırsatta mahkûm edilip bir daha geri dönmeyeceği bir sürgüne gönderildi.

Mihayil Speranski (1772-1839)

Rus mistisizminin ilginç kişilerinden biri de, daha önce Karamzin’in düşüncelerini incelerken adı geçmiş olan Speranski idi.¹ Speranski, Napolyon’u desteklediği savıyla 1812’de sürgüne yollandı; ancak Teoloji Akademisi’nde eğitim görmüş biri ve Farmason Lopuhin’in dostu olan bu yasa reformcusunun düşünceleri, mistisizm ile 18. yüzyıl hukuk rasyonalizminin ilginç ve oldukça şaşırtıcı bir karışımını temsil eder. Speranski *Code Napoléon*’u incelediği sırada, bir yandan da [mistik] Jacob Boehme, Saint-Martin, Madam Guyon’un ve Rum Ortodoks Kilisesi rahiplerinin eserlerini okuyordu? yapıtlarını okumuştur. Yönetimde reformla ilgili düşünceleri, gerçek anlamda Hıristiyan bir toplum anlayışından esinlenmişti. Rusya’ya, temsil ilkesinin, hukuk yönetimi [hukuk devleti] kuralının ve mali sorumluluk ilkesinin getirilmesinin, içinde tüm siyasal sorunların çözümünü barındırdığına inandığı *İncil*’lerdeki buyruklara uygun olacağını düşündü. Speranski sürgünde, daha fanatik (körinançlı) bir mistik ve Kilise’nin daha amansız bir düş-

(*) Bkz. The Gospel According to St. Matthew, 11/28; krş. *Kitabı Mukaddes, İncil, Mattaya Göre*, 11/28: “Ey bütün yorgunlar ve yükleri ağır olanlar, bana gelin...” – ç.n.

1 Bkz. M. Raeff, *Michael Speransky: Statesman of Imperial Russia*, (gözden geçirilmiş ikinci baskı, Lahey, 1969).

manı durumuna geldi. Resmî Kilise öğretisinin “tümüyle yanlış bir Hıristiyanlık sistemi” olduğunu yazdı.

I. Nikola iktidara geldikten kısa bir süre sonra, mistik eğilimlere gösterilen hoşgörü de sona erdi. Bu yolda en önemli adım, akımın çekirdeğini oluşturan Mason localarının kapatılmasıyla atıldı. Bu localar 1822 gibi erken bir tarihte yasaklanmıştı, ama Dekabrist ayaklanmanın başarısızlığa uğramasından sonra egemen olan korku ortamında varlıklarını herhangi bir biçimde yeraltında sürdürmeleri söz konusu olamazdı. Bununla birlikte, genç Bakunin’de ve Slavseverlerde olduğu kadar Çaadayev’in ve romantik Bilgeseverlerin düşüncelerinde görüleceği gibi, mistik eğilimler varlıklarını alttan alta sürdürdü.

Bilgeseverler ve Rus Schellingciliği

Mistsizm bir yana konursa, 18. yüzyıl akılcılığına karşı (gerici) tepkinin en önemli ifadesi, daha çok 1823’te kurulan gizli Bilgeseverler Derneği tarafından temsil edilen felsefi romantizm idi. İlke olarak dernek beş üye (V.F. Odoyevski, D.V. Venetinofov, N.M. Rozalin ve I.V. Kireyevski ile A.I. Koşevlev adlı, daha sonra Slavsever olacak iki düşünür) ile sınırlıydı, ama S.E. Raiç’in etkinliklerini açık olarak yürütmesine izin verilen edebiyat derneğiyle kurdukları sıkı ilişkiler sayesinde, etkisi azımsanamayacak derecedeydi. Bilgeseverler düşüncelerini, 1824’ten 1825’e dek yayımlanan *Mnemosine* (Anımsama) adını taşıyan bir yıllık kanalıyla yaymaya çalıştılar. Kendilerinin Fransız *philosophe*’larından* farkını ve onlardan bağımsızlıklarını yerleştirmek için, “felsefe” sözcüğünün yerine, mistik bir Mason terimi olan (fazilet aşkı anlamına gelen) *Liyubomudriye*** terimini kullanmaya başladılar. Derneğin başkanı

(*) Filozoftan farklı olarak *philosophe* için bkz. s. 33 - ç.n.

(**) İngilizce çeviride *Wisdom-Lovers* (bilgelik tutkunları). “Felsefe” (filozofi) sözcüğünün etimolojik kökenindeki sözcük olan “*philosophia*”nın “bilgi sevgisi” anlamına geldiği anımsanırsa, “erdemsever” ve “bilgisever” ile ona koşut bir biçim vermek (bilge sever değil) “bilgesever” ile karşılanan kavram arasındaki fark daha açık olarak görülecektir – ç.n.

Odojevski, *Mnemosine*'de "Bugün herkes bir filozofun 18. yüz-yıl Fransız gevezelerinden birine benzeyeceğini düşünür," diye yazdı, "gerçekten, tanrısal bir felsefe ile Voltaire ya da Helvetius gibilerin felsefesi arasındaki uçsuz bucaksız farkı kavrayabilecek kaç kişi var acaba?" Genç Bilgeseverler, böyle "gerçekten tanrısal" bir felsefeyi Almanya'da aradılar: "Eski Tötonların ülkesi! Soylu düşüncelerin kaynağı. Tapınan bakışlarımı sana çeviriyorum," sözleri, onların bu yoldaki duygularını Odojevski'nin nasıl dile getirdiğini göstermektedir.²

Alman idealist felsefesine karşı duyulan ilgi, Dekabristlerin ve onlarınkine benzer düşüncelere sahip olanların siyasal sorunlara karşı gösterdikleri tipik düşkünlükten uzaklaşma eğilimini temsil etmektedir. Bilgeseverlerin, kendilerini dünya yaşamına sarılmış "ampirizm"i küçük görmelerine ve gözlerini günün en büyük siyasal ve toplumsal sorunlarına kapatabilmelerine yol açan bir tutumla dünyaya Mutlak olanın yüksekliklerinden bakma alışkanlığı, Dekabristlerin kabul edebileceği bir şey değildi. Odojevski kuzenler arasındaki mektuplaşma, Dekabristler ile Bilgeseverler arasındaki bu farklılığa ilginç bir ışık tutar. Kendisi bir Dekabrist olan kuzen Aleksandr genç kuzen Vladimir'i putperestik ile, kendisini soyutlamalar [soyut düşünceler] içinde yitirmekle suçladı; genç kuzeni Vladimir ise onu, ruhun ilgilendiği daha yüce konuları anlama yeteneğinden yoksun olmakla suçladı.

A. Koyré'nin yerinde bir yorumla belirttiği gibi,³ Bilgeseverler ile Dekabristler arasındaki farklılık (Bilgeseverlerin, 1812 yurt savunması savaşının düşüncelerinin oluşumunda [Dekabristlerinkinde oynadığı] en büyük rolü oynamayan daha genç bir kuşak oldukları düşünülürse) kuşaklar arası farkı yansıtmakla kalmayıp, aynı zamanda iki Rus başkenti [St. Petersburg ve Moskova] arasındaki farkı da yansıtmaktadır. Bilgeseverlerin felsefesi Moskova'da gelişmişken, Dekab-

2 Bkz. P.N. Sakulin, *Iz istorii russhogo idcalizma: Kniaz' V.F. Odoevski*, (Moskova, 1913), cilt 1, s. 138, 139.[Rus Idealizm Tarihinden: Prens V.F. Odojevski]

3 Bkz. A. Koyré, *La Philosophie et la problème national en Russie au deput du XIX siècle*, (Paris, 1929), s. 43.

ristlerin ana üssü St. Petersburg idi. Dekabrist Küchelbecker, Vladimir Odoyevski'ye, "Allah aşkına," diye yazdı, "kendini Moskova'nın küf kokan havasından, kokuşmuş ortamından kopar." Eski soylu aileleriyle yarı ataerkil Moskova, eski Moskof Prensiği'nin merkezi, Rus dinsel yaşamının odağıydı; Moskova aynı zamanda tutuculuğun, gizemciliğin yuvasıydı ve akılcı, devrimci hatta liberal düşüncelere karşı direnişin önde gelen kalesiydi. Moskova 18. yüzyılda, Rozikruşınların, yani Farmasonluğun mistik kanadının odağı olmuştu; 19. yüzyılda ise Slavsever akımının doğacağı yer olacaktı. Buna karşılık St. Petersburg, geçmişi olmayan bir kasaba ve o tarihlerde Rusya'nın tek çağdaş kentiydi; tabakalarından, sınıflarından kopmuş aydınlar takımı olan *raznoçintsi*'nin doğduğu beşik ve liberal, demokratik ve sosyalist düşüncelerin merkeziydi.

Bilgeseverlerin düşüncelerini incelemeye, genç Bilgeseverlerin her şeyden çok Schelling'in doğa felsefesine ve sanat felsefesine ilgi duyduklarını belirterek başlayabiliriz: Dünyayı, yaşayan, canlı bir sanat yapıtı ve sanatı, bilinçsiz ve bilinçli yaratışın organik [canlı] bir birliği olarak gördüler. Esinlenmiş sanatçının, aslında gerçekliği taklit etmediğini, yaratışın tanrısal ilkelere uygun yeni bir gerçeklik yarattığını düşündüler; dolayısıyla sanatçı, kendisine tanrısal bir varlık denmesini gerçekten hak etmiş biriymi. Dahası, sanatın, felsefeyle sıkı bir ilişkisi vardı; gerçekten, felsefenin araçlarından biri de sanatsal bir sezgiydi. Genç Bilgeseverlerin bu tür inançlarla, klasisizmin her türlü görünümüne ve "Fransız Modelleri"nin her türlü "taklit"ine karşı büyük bir düşmanlık beslemelerinde şaşılacak bir yan yoktur.

Bilgeseverlerin doğa felsefesi, iki Rus Schellingci'sinden, Schelling'in bir öğrencisi ve St. Petersburg Tıp ve Operatörlük Akademisi'nin Doğa Profesörü olan D.M. Vellanski (1774-1847)⁴ ile Moskova Üniversitesi'nin bir profesörü, *Mnemosine*'nin yazarlarından biri olan M.G. Pavlov (1793-1840) adındaki

4 1834'te Vellanski, Schelling'in Polonyalı takipçisi Josef Goluchowski'nin *Die Philosophie in ihren Verhaeltnissen zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen* (1822) adını taşıyan yapıtını Rusça'ya çevirip yayımladı.

düşünürlerden etkilenmişti. Bu kılavuzlardan farklı olarak Bilgeseverler, bilimsel eğitimden geçmiş kimseler değillerdi; öyle ki, doğa hakkındaki düşünceleri kolaylıkla düşler dünyasına uçabildi. Schelling'i izleyerek, atomcu ve mekanistik fizik anlayışına karşı çıktılar ve her şeyi zıtlık koşulları içinde gördüler: Doğa, içinde yaratıcılığın, devinimin (hareketin), zıtların savaşımının, hem çekişin hem itişin bulunduğu, yaşayan, tinsel bir bütündü; doğa aynı zamanda ruhun bir dış görünümünden, dış giysisinden başka bir şey değildi ve bu yüzden tüm görünüm-lerin bir gizli simgesel anlamı vardı. Bu simgeleri anlamının ve böylece doğayı yorumlayıp, ona egemen olmanın anahtarı, spekülasyoncu [kurgusal düşünceye dayanan] felsefede aranmalıydı. Odoyevski, "Rus Geceleri" adlı yarı özyaşamöyküsel yapıtında, gençlik dönemini şöyle anlattı: "Gençliğimi, metafiziğin (günümüzde siyasal bilimin her yere sinmişliğini anımsatırca-sına) her yere yayıldığı bir dönemde yaşadım. Tam da bugün tüm insan gereksinimlerine karşılık verebilecek bir toplumsal düzenin bulunabileceğine inanmamız gibi, insanlara doğanın tüm olgularını yaratma olanağını (o günlerde [yaratma değil] "kurma" terimini kullanırdık) verebilecek bir mutlak kuramın olabileceğine inanmıştık."⁵

Bilgeseverlerin dünya görüşünün bir başka önemli ögesi, romantik ulusçuluk idi. *Mnemosine*'deki yazıların birçoğunda, gerçekten ulusal ve [öteki uluslarinkinden] "farklı" bir kültürden söz ediyordu. Bu, Dekabristlerin edebiyat konusundaki programlarıyla benzeşen bir tutumdu ve Küchelbecker'in *Mnemosine*'de yazılar yazmasına yol açan bir durumdu. Ne var ki bu alanda yapılan işbirliğinin ideolojik temelleri çok zayıftı. Dekabristlerin üzerinde büyük bir etkisi olan rasyonalist Aydınlanma görüşüne göre ulus, her şeyden önce, yasalar ve "vatandaşlar topluluğu" tarafından biçimlendirilmiş "siyasal bir varlık"tı. Bilgeseverler ise, ulusu, parçalarını oluşturan bireyleri aşan, tarih içinde kendi "farklı" [bireylerinkilerden ayrı] ilkeleri doğrultusunda gelişen, benzeri olmayan bir kolektif kişilik şeklinde gördüler. Bu tanımlama, ulusal varlığın içindeki irrasyonel

5 V.F. Odoyevski, *Russkie Nochi* (Moskova, 1913), s. 8 [Rus Geceleri]

öğeleri ülküleştirmeye ve tarihsel sürekliliği kesintiye uğratabilecek tüm “mekanik değişiklikleri” yani devrimleri suçlamaya varabilecek gizilgücü içinde taşıyordu. Tarihin her ulusa, ötekilerden farklı, kendisine özgü bir görev yüklediği inancı, Dekabrist düşünüşün (her zaman bilinçli olarak formülleştirilmiş olmasa da) temel başlangıç noktalarından birini oluşturan rasyonalist evrenselcilik eğilimiyle çatışabilecek bir görüştü.

Dekabrist ayaklanmanın başarısızlığa uğramasının ve nifakçıların başına gelenlerin Bilgeseverler üzerinde yarattığı etki derin oldu. Güvenlik düşünceleriyle, dernekleri hemen dağıtıldı, ama üyeler, resmî olmaksızın toplantılarını sürdürdü. Bilgeseverler, 1820’lerin ikinci yarısına gelindiğinde, hâlâ az çok türdeş bir grup görünümündeydiler ve yazılarını, tarihçi M. Pogodin’in editörlüğünü yaptığı *Moskovski Vestnik* (“Moskova Habercisi”) adını taşıyan dergide yayımlıyorlardı. İlginçlerinin odağı, doğa felsefesinden tarih felsefesine kaydı; şimdi üzerinde durdukları nokta, Rusya’nın Batı Avrupa karşısındaki konumu; özellikle bu iki ülkenin ilişkisinin neden olduğu çatışmalar; saf ulusal öğelerle, Büyük Petro’nun aktarıp aştığı Batı değerleri arasındaki uyumsuzluk nedeniyle yarattığı sorun oldu. Bu sorun bir ozan ve filozof olan Dimitri Venevitinof’un (1826’da yayımlanan) “Aydınlanma’nın Rusya’daki Durumu Üzerine” adını taşıyan kısa ama ilginç yazısında tartışılmıştır. Yazarın temel savı, Rus kültürünün, [onu öteki ulusların kültürlerinden] ayırt edici bir “ulusal ilke”den yoksun olduğudur. Rusya’nın kendi gerçek doğasını bulmasını sağlayacak tek yolun, onu Avrupa’dan yalıtılmak ve ona insan ruhunun, sağlam felsefi temellere dayanan gelişmesinin genel görünümünü göstermek olduğunu; yerinin ve kendisine verilmiş, [öteki uluslarınkinden] farklı tarihsel görevin ne olduğunu, ancak o zaman görebileceğini söyledi.

Vladimir Odoyevski (1803-1869)

1830’larda, Bilgeseverler Derneği’nin başkanı ve belki Rus romantizminin tutucu eğiliminin [tutucu kanadının] en yetenekli temsilcisi olan Odoyevski, bir yazar olarak ün yaptı. Odo-

yevski, 1844'te, "Rus Geceleri" adını taşıyan yapıtını yayımladı. Dostlar arasında yapılan (çeşitli öyküler arasına serpiştirilmiş) konuşmaların bulunduğu bu ilginç yapıt, yazarının sözleriyle "Moskovalı gençlerin 1820'li ve 1830'lu yıllardaki düşünsel etkinliklerini oldukça gerçeğe uygun yansıtan bir görünümünü"⁶ sunduğu için, içinde tarihsel belge değerinde bilgiler de içermektedir.

Schelling gibi Odoyevski de, giderek daha çok *teosofiye* ve dinsel bir tarih felsefesi anlayışına yöneldi ve zamanının çoğunu, Boehme, Pordage, Saint-Martin, Baader gibi mistiklerin ve teosofların yapıtlarını okumaya ayırdı. O tarihlerde ilgisini çeken en önemli felsefi konulardan birisi de, 'ilk günah' sorunuydu. Odoyevski'nin görüşüne göre, insan bir zamanlar özgür bir ruhtu; bugünkü doğaya bağımlı durumu [Cennetten] Düşüş'ün ürünüydü ve bu yüzden et ruhun bir hastalığı [uru] olarak görülmeliydi. Bununla birlikte, sevgi ve sanat yoluyla insanın yeniden doğması olanağı vardı; insanlığın estetik evrimi, onun, yiten bütünlüğünü ve tinsel uyumunu yeniden kazanma yeteneğinde olduğunu göstermişti. Ama bunun için, dinin sanatın içine iyice işlemiş olması gerekiyordu; sanat dinden ayrı olduğunda "başına buyruk" bir güçtü. Aynı şey, dinden ve şiirden [edebiyattan] kopması durumunda, bir ulusun tinsel bakımdan ölümüne yol açabilecek olan bilim için de geçerliydi.

Odoyevski'ye göre bir ulusu bütünleştirebilecek ve onu canlı bir bütün [yaşayan bir varlık] durumuna getirebilecek güç, "içgüdü"⁷ dediği bir şeydi. Burada söz konusu olan içgüdü, kuşkusuz biyolojik bir kavram değil, güçlü bir irrasyonel itki, mistiklerin, varlığını Düşüş'ten sonra da insanın içinde sürdürdüğünü ileri sürdükleri ve insanın gelecekte yeniden doğması olanağını sağlayacağını düşündükleri "tanrısal kıvılcım" benzeri bir şeydi. Bu tür içgüdüsel güçler, ilkel halklarda inanılmayacak kadar boldu; ne var ki, uygarlığın ilerlemesiyle, özel-

6 Odoyevski, *Russkie Nochi*, s. 21.

7 Bkz. Sakulin, *Iz istorii russkogo idealizma*, s. 469-480 [Rus İdealizm Tarihinden]

likle Roma İmparatorluğu'nun rasyonalizmiyle, zayıflamışlardı. Hıristiyanlık [bu anlamda] yeni bir içgüdü çağını, daha önce görüldüğünden daha yüksek düzeyde olacak biçimde başlatmışsa da, söz konusu güçlerin kaynağı bir kez daha kurumak üzereydi. Bunun nedeni, materyalizme ve çağdaş endüstriciliğe yol açan rasyonalizm ve aşırı çözümleme (analiz) eğilimidir. Burada, kapitalizme karşı, 19. yüzyılın başlarının tutucu romantizmine özgü (rasyonalizm eleştirisiyle sıkı sıkıya ilişkili) bir saldırının, Rus düşüncesinde ilk kez görüldüğü de belirtilmelidir.

Odoyevski, "gerçek felsefenin," Aydınlanma'nın rasyonalizminin ve ampirisizminin tersine, doğrudan doğruya "içgüdü"ye dayandığını ileri sürdü. Odoyevski'ye göre, doğrudan doğruya "içgüdü"den kaynaklanan, "doğuştan getirilen düşünceler" olmaksızın, nesnesini sentetik [bütünsel] açıdan, canlı bir bütün olarak kavrayabilecek bir biliş olanağı yoktur. Neyse ki, rasyonalizmin etkisiyle yitirdiğimiz ilkel enerjinin bir parçasını alıkoymuş olan sanat, zayıflamış içgüdülerin güçlenmesine yardım edebilecek bir araç olarak elimizdedir. Şairsel sezgi hiçbir zaman yanılmaz ve "şairsel itiy, ruhun en değerli gücüdür." Şiirin yalnızca bilginin içine değil, aynı zamanda insanlığın yaşayan toplumsal dokusunun da içine işlemesi gerekir; şiir de, din gibi, toplumu bütünleştiren güçlü bir içgüdüsel itiyken; bilimin gelişmesi, dinin ve şiirin ortadan kaybolmasına yol açmış, toplum yozlaşmış bir organizma durumuna düşmüştür. "İçgüdü," yaratıcı bir ilke, onsuz ister sanat, ister bilim, ister yasalar biçiminde olsun, her türlü insan çabasının cansız kaldığı organik bir güçtür. "İçgüdü" yoksa, yaşayan, canlı toplumsal bağların varlığından da söz edilemez; rasyonalizm ise, "mekanik ve cansız" bir toplumdan öte bir şey yaratabilecek yetenekte değildir.

Odoyevski'nin kuramının önemli yanı, Batı Avrupa halklarının yitirdiği içgüdü güçleri zenginliğinin, hâlâ tarihinin "kahramanlık çağı"nı yaşamakta bulunan genç bir ülke konumundaki Rusya'da korunduğu yolundaki inancıdır. Petro reformları sayesinde Ruslar, Avrupa başarılarını benimseyip özümlediler;

böylece, çocukluktan kopmaksızın yaşlı deneyimi kazandılar. Rusya'ya bugün ulu bir görevin, Avrupa'nın eskimiş, fosilleşmiş kültürüne yeni bir nefes verme, ona yeni bir soluk kazandırma görevinin verilmiş olmasının nedeni budur. Bu düşüncelerin bazılarının, Odoyevski'nin kendisine kılavuz olarak aldığı Alman düşünürlerinde bulunduğunu belirtmekte yarar var. Odoyevski 1842'de Berlin'deyken, Schelling kendisine, "Rusya'nın büyük bir şeye yazgılı"⁸ olduğunu söylemişti ve Alman filozofu Franz von Baader, yaşamının sonlarına doğru, Eğitim Bakanı Kont Uvarof'a, "Batı'da Hıristiyanlığın Çöküşü Karşısında Rus Kilisesine Düşen Görev"⁹ gibi anlamlı bir başlık taşıyan bir rapor göndermişti.

Odoyevski'nin anlayışında, Rusya ile Batı Avrupa birbirine zıt tez ile antitez kutupları değildi; Rusya'nın görevi, Avrupa uygarlığının yerine yeni ve temelden farklı bir kültür koymaktan çok, onu kurtarmaktı. Bazı bakımlardan Avrupa'nın Slav-severlerce yapılacak eleştirisinin ilk ipuçlarını verdi; ancak onun, Rusya'nın Avrupa uygarlığının en iyi öğelerini özümseyip, bunların içine yeni bir soluk üfleyip yeni bir can kazandıracığı yolundaki görüşlerine Stankevitç, Belinski ve Herzen de katılmıştı.

Toplumla ilgili görüşlerinde Odoyevski (1830'lu ve 1840'lı yıllarda) endüstrinin kapitalist yöntemlerle gelişimine ve liberal düşüncelere karşı takındığı eleştirel tutumuyla, tutucu romantisizmin tipik temsilcisiydi. Burjuva toplumunu, kişisel çıkarların etkisiyle davranan, aralarında onları bir arada tutacak hiçbir moral bağın bulunmadığı bireyler topluluğu, şiirsel öğeden yoksun bir makine olarak görüp, elinin tersiyle itti. Rusya'nın yarı feodal sistemi kendisine, burjuva devletiyle karşılaştırılamayacak denli üstün göründü; gene de Rus toplumunun bazı eksik yanlarının bulunduğunu, bunların giderilmesiyle sistemin iyileştirilebileceğini kabul ediyordu; örneğin toprak sahibi küçük soylular, halkın koruyucuları olarak, bir ahlâk ve bilim sınavından geçirilseler iyi olurdu. Bununla

8 Sakulin, *İz istorii russkogo idealizma*, s. 386.

9 Bkz. E. Susini, *Lettres inédites de Franz von Baader*, (Paris, 1942), s. 456-461.

birlikte Odoyevski bu son düşüncesini, 20. yüzyılın başından önce gerçekleşmesi beklenemeyecek kadar cesur buldu.

Bilgeseverlerin düşünceleri ve bu düşüncelerin daha sonraki tarihlerde Odoyevski'nin yapıtlarındaki uzantıları, Rus düşünce tarihinde önemli bir geçiş aşamasını oluşturdu Bilgeseverler bir yandan (Alman felsefesinin, özellikle Schelling'in düşüncelerinin Rusya'da halka indirilip yayılmasını sağlayarak), Hegelciliğin benimsenmesine varabilecek ortamı hazırlamış oldular; öte yandan ve daha çok da (*liyubomudriye* (bilgeseverlik, bilgeseverlik) ile Slavseverciliği birbirine bağlayan canlı halkaların, Koşev'in ve Kireyevski'nin varlığı anımsanırsa) Slavseverlerin en yakın habercileri oldular. Rus tutuculuğunun ilerideki ideologları olan tarihçi M. Pogodin'in ve edebiyat eleştirmeni Sevirev'in de Bilgeseverlerle bağlantıları vardı. Son olarak, Bilgeseverlerin herkesten önce ileri sürüp tartıştıkları düşüncelerin Çaadayev'in "*Felsefi Mektuplar*"ının yazılmasına yol açacağını belirtmeliyiz.

BEŞİNCİ BÖLÜM
PYOTR ÇAADAYEV

Pyotr Çaadayev'in yaşamı (1794-1856)

Prens Mihayil Şçerbatov'un kuzeni ve Puşkin'in arkadaşı olan Çaadayev, gençliğinde Dekabrist akıma katıldı. Genç Puşkin onu 1820'lerin en büyük liberallerinden biri saymakta haklıydı; "Çaadayev'e" adını taşıyan (1818 tarihli) ünlü şiiri şu dizelerle sona ermektedir:

Yoldaş, kıvanç yıldızı parlayacak, başımızın üstünde;
Işık saçan bir işaret olarak, inan;
Rusya upuzun uykusundan silkinip kalkacak;
Ve otokrasinin uzanmış paramparça yattığı yerde;
Adlarımız taşa, derin harflerle oyulacak.¹

Kaderin acı bir cilvesiyle, bu iyimser dizelerin seslendiği adam [Çaadayev] ileride Rusya hakkında derin bir karamsarlığa kapılacaktı.

1821'in başında yaptıkları Moskova Kongresi'nde Dekabristler, Çaadayev'i gizli derneklerine almaya karar verdiler.

1 [Puşkin], *The Poems, Prose and Plays of Alexander Pushkin*, (New York, 1936)'den alınmıştır. Çaadayev hakkında İngilizce'deki en kapsamlı monografi, Raymond T. McNally, *Chaadayev and His Friends*, (Tallahassee, Fla., 1971)'dir.

Bununla birlikte, bu yoldaki çağruları, Çaadeyev'in, (hiçbir zaman açığa çıkarılamayan nedenlerle) geleceği parlak görünen askerlik mesleğinden ayrılmak, salon toplumundan [sosyeteden] uzaklaşıp, kendisini dinsel konularda yazan yazarların yapıtlarını okumaya adanmak kararını almak üzere iken, çok geç bir tarihte yapılmıştı. Bu tarihten az sonra (1823'te) yurt dışına gitti ve o sırada Rus aristokrasisi üzerinde azımsanmayacak bir etkisi bulunan Roma Katolik Kilisesi inançlarına olan eğilimleri iyice pekiştirdi. 1826'da Rusya'ya dönüşünde, birkaç yıl, hemen hemen mutlak bir yalnızlığa çekilip, kendisini tümüyle, geliştirdiği yeni dünya görüşüne felsefi bir biçim vermeye adanmıştı. Bu dönemin ürünleri (1828'den 1831'e dek geçen süre içinde sekiz tane, Fransızca yazılan) "*Felsefi Mektuplar*"ıdır; söz konusu mektuplardan yalnızca Rusya ile ilgili olan birincisi, yazarın yaşadığı yıllarda (1836'da) *Teleskop*² dergisinde yayımlandı. Çaadeyev "*Mektuplar*"ını tamamladıktan sonra Moskova sosyetesine döndü ve çok geçmeden kentin edebiyat salonlarının en çok aranan konuklarından biri oldu. Hem Batılılaştırıcıların hem Slavseverlerin daha sonraki görüşleri, Çaadeyev ile yaptıkları tartışmalar üzerine (ve belki çoğu kez onun düşünsel kanıtlarıyla) biçimlenmiştir.

Çaadeyev'in Metafizigi ve Tarih Felsefesi

Çaadeyev'in "*Felsefi Mektuplar*"ı, kökleri çağdaş düşünüşe olduğu kadar Avrupa'nın düşünce geleneğine sınımsız bağlı, zengin bir dokuya ve düşünsel derinliğe sahip bir yapıttır. "*Mektuplar*"da sık sık karşılaşılan temalardan bazıları, varlığını Avrupa ve Rus dinsel felsefesinde ve aynı zamanda bazı bakımlardan Hermetizmde* ve Mason teosofisinde sürdürmüş

2 Rusya dışında "*Mektuplar*"ın üçü, ilk olarak, bir Cizvit papazı olan I.S. Gagarin tarafından (*Oeuvres choisies de Pierre Tschadaieff* adlı yapıtta) yayımlandı ve 1913'te Rusça çevirisiyle birlikte Gerşenzon tarafından yeniden basıldı. Öteki "*Mektuplar*"ı 1935'te D. Şahovskoy buldu ve *Literaturnoe nasledstvo*, no. 22-24 (1935) [Edebi Miras] içinde yayımlandı. Bu baskıda ne yazık ki "*Mektuplar*"ın yalnızca Rusça çevirileri yayımlandı.

(*) Hermetizm, İ.S. 3. yüzyılda Hermes Trismegistus adı verilen mitsel biri tara-

olan Yeni Platonculuğa kadar dayanır. Yeni Platoncu düşünceler Çaadayev'e ayrıca, 1825'te tanıştığı ve bunu izleyen yıllarda haberleşmeyi sürdürdüğü Schelling kanalıyla ulaşmıştır. Çaadayev'in, 1820'lerde Rusya'da pek karşılaşılmayan bir davranış sergileyerek, Kant'ı ve Hegel'i de okuduğunu belirtmekte yarar var. Ancak kendisini en çok etkileyenler, Fransız Katolik filozofları, özellikle (1803-1817 yılları arasında Fransa'nın Rusya'daki elçisi olan ve önemli yapıtlarından birisine "*Les Soirées de Saint-Petersbourg*" (St. Petersburg Geceleri) adını veren) de Maistre ile, de Bonald, Ballanche, Chateaubriand ve teokratik dönemini yaşayan [sonradan Hıristiyan sosyalizmine kayacak olan] Lamennais idi.

Çaadayev, Aydınlanma'nın filozoflarından farklı olarak, kişisel özgürlük hevesinin insanın içinden gelen bir eğilim olmadığı görüşündeydi. Ona göre insanın asıl [doğal] eğilimi, bir şeye bağlı (tabi) olmasıdır. Varlık hiyerarşik bir yapıya sahiptir ve doğal düzen *bağımlılık* temeline dayanır. İnsanın eylemleri, bireyi aşan bir güç tarafından dışarıdan yönetilir ve insan aklının gücü, insanın boyun eğiciliği, uysallığı ve uyuculuğuyla doğrudan doğruya ilişkili ve doğru orantılı olarak artar. Çaadayev'e göre, toplum dışında birey bir hiçtir; bilincini ve bilgisini, bireyüstü toplumsal bir kaynaktan alır. Bireyin zihni evrensel akla demir atmıştır ve ondan beslenir. Bu evrensel aklın (tanrısal eşin, vahiy gibi) ögesi insan bilincinin derinine işlemiştir ve orada hâlâ durmaktadır. Tek başına, yalıtılmış bir bireysel akıl, insanın Düşüş'ten sonraki aklı, yapay bir şeydir; dolayısıyla, sınırlı akıllarının özerk olduğunu ileri süren, bilgi ağacının elmasını tek başına ele geçirmeye kalkan insanlar,*

ından yazıldığı söylenen, geçmişi Mısır ay ve büyücülük tanrısı Tot'a kadar götürülen, aslında Yeni Platoncu felsefe geleneğinin ürünü olan metinlerin, Rönesans döneminde (15. yüzyılda) Marsilio Ficino tarafından çevrilmesinden sonra bir düşünce akımı niteliği kazandıran, simya ile büyü karışımı gizemci (mistik) düşünceler (krş. *The Cambridge Encyclopedia* (1990) "Hermetic" maddesi) – ç.n.

(*) "İyiliği ve kötülüğü bilme ağacı" *Kitabı Mukaddes*'te (bkz. Tekvin kitabı 2/9) Tanrı'nın Adem ile Havva'yı, "hayat ağacı"nın yanı sıra meyvesini yemelerini yasak ettiği (yazılan) ağaçtır – ç.n.

ilk günahı yineleyen suçlulardır. Çaadayev, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yalıtılmış insan aklının yetersizliğini, güçsüzlüğünü gösterdiğini ileri sürdü; Çaadayev'e göre, Kant'ın "saf akıl" dediği şey aslında, özerk olduğu savında bulunulan ve tam da bu nedenden dolayı içine düştüğü zıtlıkları çözecek, en yüce gerçekleri kavrayacak yetenekten yoksun olan bireysel akıldan başka bir şey değildir. Böyle bir öznel akıl, insanı evrenden kopararak, doğru bir kavrayışa sahip olma olanağını ortadan kaldırır. Doğru kavrayışa ancak, kolektif bilgi yoluyla, bireysel akılları aşan kolektif bilince katılma yoluyla ulaşılabilir, bu üstün bilinçlilik, evrenin teklığının [bütünlüğünün] yüce ilkesi olan Tanrı'dan gelir.

Bu varsayımdan sonra, bireyin, ahlâk bakımından özerkliğinin yadsınması mantıksal bir adımdı. Çaadayev'e göre ahlâk yasası, Kant'ın söylediği üzere, "gerçek" gibi özerk (otonom) bir şey değil, bizim dışımızda bir güçtür. Ancak tarihin tanrısal esin sahibi büyük kahramanları kendiliklerinden hareket ettikleri hâlde, bu hareketleri aynı zamanda yüksek ahlâk ilkelerine uygun düşebilir; eylemlerine [böyle] "gizemli bir iti"nin kılavuzluk etmediği sıradan insanların, daha önceki kuşaklardan kalıtım yoluyla alınan geleneklerin sıkı disiplinine boyun eğip uymaları gerekir. Çaadayev, psikoloji biliminin, düşüncelerin kalıtımla geçtiğini ve bir tarihsel belleğin kuşaktan kuşağa geçirildiğini kabul etmesi gerektiğini de söyler; insan "psike"sini [ruhunu, aklını] rastlantısal çağrışımların mekanik oyuncuğu durumuna indirgemekle suçladığı, "ampirik" adını verdiği psikoloji anlayışına şiddetle karşı çıkar.

Bu savını desteklemek için Çaadayev, varlığın durumlarının bir sıradüzeni (hiyerarşi) oluşturdukları biçiminde metafizik bir anlayış geliştirdi. "*Mektuplar*"ının konularından biri olan Büyük Tüm* [her şeyi içine alan ulu varlık] dört basamaktan oluşan hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Bu hiyerarşinin tepesinde Tanrı vardır. Onun altında, ondan kaynaklanan, Çaadayev'in "toplumsal alan" ile özdeşleştirdiği, yani gelenekte korunan

(*) İngilizce çeviride "The Great All" - ç.n.

kolektif bilinç alanı olarak gördüğü evrensel akıl bulunur. Bundan oldukça aşağı bir düzeyde ise, ampirik bireysel bilinç, bireylerin, varlığın bütünlüğünü kavrama yeteneğini yitirmiş bilinçliliği bulunur. En düşük basamakta, insanın altında, doğa bulunur. Böylece Tanrı, ne panteizmde olduğu gibi evrenle özdeşleştirilmiş ne de geleneksel teizmde* olduğu gibi, evrenden koparılmış olur.

Çaadayev'in "toplumsal alan" kavramı ve toplumsal alanın insan yaşamındaki yeri ile ilgili düşünceleri, özellikle ilginçtir. Bilginin, bir tür kolektif bilinçlilik olduğunu ve birçok insanın birbirleriyle etkileşiminden, birçok bilinçli kafanın birbiriyle çarpışmasından doğduğunu ileri sürdü. Geleneklerin kuşaktan kuşağa geçirilmesi olanağını sağlayan toplum ("bireyüstü" alan) olmadan, insanlar hiçbir zaman hayvanlık durumundan kurtulamazlardı. Bu alanın dinsel deneyimde de çok büyük bir önemi vardır; birey ancak onun kanalıyla Tanrı'yı bilebilecek duruma gelebilir ve tanrısal doğrunun [içine akabildiği] bir kabı olabilir. Tanrı'ya, bireysel bir kendini yetkinleştirme yoluyla, ya da çileci (asetik) bir yalnızlığa çekilmeyle değil, geleneksel kurallara ve toplumsal yaşamın uyulaşmalarına (konvansiyonlarına) kesinkes uymakla varılabilir. Çaadayev'e göre bu [Tanrı'ya ulaşma] hatta bir kimsenin kişisel görünümüyle ve çevresindekilerle ilgilenmesini ve "ruhun disiplini" olarak nitelediği dinsel törenlere katılmakta göstereceği titizliği de içerir. Tanrı ile "birleşip erime" çabası ancak tam bir toplumsallıktan sonra gösterilecek çabayla özdeştir. Çaadayev, "İnsanın, kişisel varlığını silip yok etmek ve onun yerine tam anlamıyla toplumsal olan ya da hiçbir biçimde kişisel olmayan varlığı koymak dışında bir misyonu olamaz," diye yazmıştır.³

Çaadayev'in mutlak toplumsallık ülküsü, ancak, yabancılaşma sorunuyla ilgilenen Rus düşünürlerinin yapıtlarında sık sık karşılaşılan bir düşünce olan "halkla karışma" özleminden

(*) Panteizm (kamutanrıçılık), tüm evreni Tanrı sayan, Tanrı'yı tüm evrenle özdeşleştiren inanç; teizm için bkz. s. 151 ç.n.

3 P. Chaadaev, *Philosophical Letters and Apology of a Madman*, çev. ve sun. Mary-Barbara Zeldin, (Knoxville, Tenn., 1969), s. 136.

farkının iyice anlaşılması durumunda, doğru olarak kavranabilir. Toplumsallık üzerinde önemle durması, toplumsal hiyerarşiden yana olmasını ve tipik bir biçimde aristokratik, seçkin bir bilgi kuramını savunmasını dışlamaz. Çaadayev, avam halkın, Akıl ile hiçbir ilişkisi olmadığı gibi, halkın sesi de Hak'kın [Tanrı'nın] sesi değildir, diye yazdı. Vahiyle açıklanmış olan gerçeklerin koruyucusu Kilise, yani rolü kilise topluluğu ile Tanrı arasında aracılık olan toplumsal varlıktır. Tanrı yeni bir vahiy [din, inanç] bağışlayacak olsa, bu yolda avam halkı değil, özel tinsel nitelikleri olan seçilmiş [seçkin] kişileri kullanırdı. Çaadayev Reformasyonu, her şeyden çok, bireylerarası eşitlikçiliğinden ve Kilisenin rolünü azaltmasından dolayı eleştirdi. Mistik eğilimlere karşı duyduğu nefret de benzeri düşüncelere dayanıyordu. Mistisizmin özünün, Tanrı ile dolaysız bireysel ilişki kurmaya çalışmak ve böylece dinin yabancılaşmış, kurumlaşmış biçimlerinden uzaklaşmak olduğunu düşünürsek, Çaadayev'i neden mistisizmin amansız düşmanı olarak ele almamız gerektiğini anlarız.

Çaadayev'in tarih felsefesinin kökünde, "evrensel akıl"a, yani tarihsel süreç içinde gelişen kolektif bir bilinçliliğe ve Kilise'nin toplumsal ve örgütsel işlevlerinin önemine karşı beslediği inançlar yatar. Yaptığı iş, tarihin Aydınlanma'nın laikleştirdiği [din dışına aldığı] yorumunu yeniden din içine sokmak yolunda bilinçli bir girişimden başka bir şey değildir. Gene Aydınlanma tarihçilerinden farklı olarak, Çaadayev, insan iradesi ürünü olan eylemlerin, tarihteki rolünün üzerlerinde durmaya değmeyecek kadar önemsiz olduğu görüşündeydi. Kitleler, bireyüstü bir güce bağımlı olan insanın eylemlerine "cansız atomlar" gibi körü körüne uyarlarlarken, seçkin [seçilmiş] bireyler, onun hizmetindeki bilinçli araçlardır. İnsanın, ancak Yaratıcı'nın amacını kavrayıp, kendi iradesini tarihe can veren üstün iradeyle özdeşleştirmesi koşuluyla, gerçekten ulu ve özgür bir varlık olduğu söylenebilir. Geleneksel "İnayetçiler"den* farklı olarak Çaadayev, bu yolla, aşkın

(*) Ing. *Providentialist*; "providensiyalizm" "kayracılık" ile karşılanabilir – ç.n.

bir ilahitakdir (Tanrı) anlayışıyla özdeksizlikçi* bir tarih felsefesini uzlaştırmaya çalıştı. Yaratıcı'nın amacını [niyetini] yerine getiren güç aynı zamanda, tarihsel süreci yöneten ve kaotik oluşları tarihe, yani bir hedefe yönelmiş anlamlı süreçlere dönüştüren bir içsel öğedir. Tarihin araçları, bireyler ve Çaadayev'in bireyüstü "manevi" kişilikler bağışlanmış uluslardır. Görevleri evrenselliğe yükselmektir; dolayısıyla, boş inançlarıyla kilitlenip kalarak yalıtılmış uluslar, bu tür tarihsel uluslara dönüşemezler. İsa'nın yaşadığı çağdan beri tarihin özü, en katıksız görünümünü Katolikçilik akımında (Katolisizmde) bulan Hıristiyanlık olagelmıştır. Çaadayev papalığı "birliğin gözle görülür simgesi" ve aynı zamanda, gelecekte dünya çapında gerçekleşecek bir yeniden birleşmenin simgesi olarak gördü: Ortaçağ'da papalık, Avrupa'nın tek bir büyük Hıristiyan ulus olarak birleşip kaynaşmasına yardımcı olmuştu; ne var ki, Rönesans ve Reformasyon bu birliği parçaladı ve insanlığın, pagancılığın toplumsal atomlaşmasına yol açtı. Neyse ki, bu tinsel bunalım sona ermek üzereydi; Hıristiyanlık, kaçınılmaz olarak özgürlükle el ele giden bozulmanın tüm evrelerinden geçti, ama yıkılmadı, gerçekten de onu yıkamadılar. Çaadayev daha o dönemde, büyük bir dönüm noktasına yaklaşıldığının sezildiğini yazdı. Siyasal rolünü yerine getirip yaşamını ondan sonra da sürdürecektir olan Hıristiyanlık, toplumsal rolünü oynamaya başladı ve insanlık, Tanrı'nın Yeryüzündeki Krallığı'nın kurulmasına varacak son evreye girmek üzereydi.

Çaadayev'e Göre Rusya'nın Geçmişi ve Geleceği

Çaadayev'in Rusya'ya ilişkin görüşleri metafizik ve tarih felsefesi hakkındaki görüşleriyle sınıksız bağlantılıdır. "Felsefi Mektuplar"ın Rusya'ya ayrılmış olan birincisinde, ülkesinin tarihinde eksik olduğunu düşündüğü şeyi araştırmaya girişti. Rusya'nın Tanrı'nın unuttuğu bir ülke gibi görüldüğünü ileri sürdü. Rusya, ne bir Doğu, ne de bir Batı ülkesiydi; tarihsel

(*) İng. *Immanentist*, – ç.n.

sürekliği olmayan ve “manevi kişilik” yoksunu bir ülkeydi. Ruslar, birbirlerine benzemeyen insanların bir araya gelmişliğinden başka bir şey değildi; kafalarında her şey “tek tek, yerleşmemiş ve bölük pörçük” idi. Herhangi bir kalıcılık duygusuna sahip olmayan, yaratıcılık erkinden yoksun bırakılmış evsiz barksız ruhlar gibiydiler. Kendi aileleri içinde yabancı olmaya özeniyor, kendi yurtlarında yabancı gibi davranıyorlardı ve kentlerde yaşamakla birlikte, göçebelerden başka bir şey değildiler. Rusya’da, Batı’nın manevi havası, görev, adalet, doğruluk ve düzen düşünceleri kadar, Batı silojizmi (yani mantık ve yöntemli düşünme) de bilinmiyordu. Rusya, moral [ahlâksal, manevi] alana geçebilmiş değildi; günlük yaşamı, henüz sağlam ve belirli bir biçim kazanmamıştı; daha çok, gezegenimizin bugünkü durumundan önce egemen olan başlangıçtaki kaosu andıran sürekli bir mayalanma içindeydi. Böyle bir halk evrensel bilincin evrimine katkıda bulunamazdı ve gerçek bir gelişme gösterme yeteneğine sahip olamazdı; yalnızca dünyaya büyük bir ders [ibret] olmak üzere vardı. “*Felsefi Mektuplar*”ın birincisinde görülen, Rusya hakkındaki bu umut kırıcı suçlamalar, aşağıdaki paragrafta doruğa ulaşmaktadır:

Biz Ruslar, yasadışı ilişkilerin ürünü olarak doğmuş çocuklar gibi, bu dünyaya sunacak bir mirasa sahip olmaksızın, yeryüzünde bizden önce yaşamış insanlarla hiçbir bağlantımız bulunmaksızın gelmişiz; yüreklerimizde kendi varlığımızdan önce edinilmiş derslerden hiçbirisi yok. Her birimiz kendisini, ailenin kopan bağlarına bir kez daha bağlamak zorunda. Öteki halklar arasında bir alışkanlık, bir içgüdü olan şeyleri, biz kafamıza balyoz vuruşlarıyla sokmak zorundayız. Anılarımız, dünden gerilere gitmez; sanki kendimize yabancı gibiyiz. Zaman içinde öylesine yapayalnız yürüyoruz ki, biz böyle ilerledikçe geçmiş bizden iyice uzaklaşmakta. Bu durum, tümüyle, başkalarından borç alan ve başkalarına öykünen bir kültürün doğal sonucudur. Aramızda içe yönelik hiçbir gelişme yok, hiçbir doğal ilerleme yok; yeni düşünceler, eskilerinden doğmuş olmadıkları, aramıza kimbilir nere-

den gelip girdikleri için, eski düşünceleri fırlatıp atmakta. Yalnızca hazırlop düşünceleri benimsediğimiz için, düşüncelerin ileriye doğru gelişmesinin kafalara kazındığı ve düşüncelere güç kazandıran o silinmez etkiler, bizim kafamızda herhangi bir iz bırakmadan gelip geçiyor. Büyüyoruz, ama olgunlaşmıyoruz; ilerliyoruz, ama doğru yolda değil; bizi hedefe götürmeyecek bir yola sapmış yürüyoruz (...) Tek başına kalmış [bir halk] olarak, dünyaya hiçbir katkıda bulunmadık; insanlığın düşünceler yığına yeni tek bir düşünce ekleyemedik; insan ruhunun gelişmesine herhangi bir katkımız olmadı; tersine bu gelişmede neye el attıysak onu bozduk.⁴

Bu [birinci] “*Mektup*”un son sayfalarında Çaadayev, bu umutsuz derecede kötü durumun nedenlerini araştırmaya çalışır. Baş nedeni, Rusya’nın, hem ulusal hem dinsel bakımdan yalıtılmış olmasında görür. Bu yalnız kalmışlığın kökleri ise “Bölünme”dir,* yani Ortodoksluğun evrensel Kilise’den ayrılmasıdır. Avrupa ulusları yüzyılları el ele aşarken, Tanrı’ya aynı dille tapınırken ve Kudüs’ü (*Yeruşalim*’i) kurtarmak için birlikte savaşırken, Rusya başından beri kendisini bu büyük topluluğun dışında buldu. “Ampirik bitkisel yaşam” durumundan tinsel yaşama yükselebilmek için, en başından başlayarak, Avrupa’nın geçirdiği tüm gelişmeleri geçirmesi gerekmekteydi.

“*Felsefi Mektuplar*”dan birincisinde savunulan savlarla bağlantısı göz önüne alınarak incelendiğinde, ikinci mektupta yer alan serflik hakkındaki parçanın son derece ilgi çekici olduğu görülür. Çaadayev, serflikğin Rus toplumu üzerinde kesin, belirleyici bir rol oynadığını, Rusya’nın sağlıklı ve felçli durumunun kaynağını oluşturduğunu düşündü. Batı’da Kilise serflikği kaldırmışken, Rusya’da Kilise, serflikğin getirilişine karşı çıkmak bir yana, serflik üzerine bağdaş kurup yerleşmiştir. “Yalnızca bu durum bile,” diye yazıyordu Çaadayev, “insanın, pek beğendiğimiz Ortodoksluktan kuşkulananması için yeterli nedendir.”⁵

4 Chaadaev, “*Philosophical Letters...*” s. 37, 41.

(*) İng. *Schism*, Hıristiyanlığın mezheplere bölünmesi – ç.n.

5 Chaadaev, “*Philosophical Letters...*,” s. 58.

Çaadayev'in Rusya hakkındaki görüşlerinin bazı öğelerinin geçmişi izlenirse, bunların köklerinin Fransız gelenekçilerinin yazılarına dek dayandığı görülebilir. De Bonald da, Avrupa ile Asya arasında uzanan Rusya'nın daha biçimini almamış bir toplum olduğunu yazmıştı; Rus karakterinin özünde "göçebe" niteliği taşıdığını söyleyip, Moskofların evlerini, konduklarında tekerlekleri çıkarılabilen Iskit arabalarına benzetmişti. Rusya'da uzun yıllar kalmış olan De Maistre, Rusya'nın, eski uygarlıkların meyveleri olan bazı evrensel gerçeklerden habersiz bir ülke olduğunu söylemiş ve bu bilgisizliği, mezhep bölünmesini [Şizm'i, Ortodoksluğu] izleyen yalnızlık, yalıtılmışlık durumuna bağlamıştı. Sorunun tek çaresinin ise, Rusya'nın yeniden Katolik topluluğuna katılması olduğunu ileri sürmüştü.⁶ De Maistre'in bu görüşleri Rus aristokrasisi arasında yayıldı; dolayısıyla söz konusu düşünceler, Çaadayev'in "*Felsefi Mektuplar*"ın birincisinde geliştirdiği düşüncelerin biçimlenmesine yardımcı olmuş olabilir.⁷

Çaadayev'in görüşleriyle Fransız gelenekçilerinin düşünceleri (ve bu derecede olmamakla birlikte, Alman tutucu romantiklerinin düşünceleri) arasındaki benzerlikler yalnızca yüzeysel benzeşimler değildir; tüm bu düşünürlerin benimsedikleri değerler sisteminden kaynaklanan benzerliklerdir. Çaadayev'in felsefesinde sık sık karşılaşılan temalar, örneğin bireyciliğin, 18. yüzyıl rasyonalizminin ve ampirisizminin eleştirilmesi; kendisini oluşturan bireysel parçaların toplamından üstün bir bütün olarak toplum anlayışı; geleneğin ve tarihsel sürekliliğin savunulması; Ortaçağ Hıristiyanlık dünyasının tinsel birliğine duyulan özlem; tüm bunlar, Avrupalı tutucuların ideolojilerinde az çok benzerleriyle karşılaşılan düşüncelerdir. Dolayısıyla, Avrupa bağlamından baktığımızda, Çaadayev'in bir tutucu olduğunu söylemek zorunda kalırız. Ne var ki, Rusya bağlamından baktığımızda ve özellikle, kendisinin kalıcılık duygusu süreklilik, gelenek ve tarihsel kökler gibi tutuculuğun

6 Bkz. C. Quénet, *Tchouadaev et les lettres philosophiques*, (Paris, 1931), s. 155-162.

7 Bkz. M. Stepanov, "Joseph de Masitre v Rossii," *Literaturnoe nasledstvo*, no. 29, 30, (Moskova, 1937), s. 618.["Rusya'da Joseph de Masitre," Edebi miras]

başlıca öngereklerinin Rusya'da bulunmadığı yolundaki sözlerini göz önüne aldığımızda, bir önceki yargımızla çelişkili gibi görünse de, Çaadayev'e tutucu diyemeyiz.⁸

Çaadayev'i anlayabilmek için, düşüncelerinin, I. Nikola'nın "Ortodoks, otokratik ve ulusal" Rusya'sına karşı muhalefet ruhuyla dolu olduğunu anımsamamız gerek. "Mektuplar"ın birincisinde, Batı'nın çürüyüp kokuşmuşken, gönençli Rusya'nın insanlığın "kurtuluş umudu" olduğunu ileri süren resmî ideolojiye kafa tutmaktaydı. Jandarma Şefi Benckendorff, "Rusya'nın dünü hayran kalınacak bir geçmiştir, bugünkü durumu daha göz kamaştırıcıdır; yarına gelince, en çılgın beklentileri aşacaktır," diye övünmüştü. Dolayısıyla "Mektup"un yayımlanmasının sert bir tepkiye yol açmasının nedenini anlamak güç olmasa gerek. İşe doğrudan doğruya imparator karıştı; Çaadayev'in aklının yerinde olmadığını duyurulmasını, polis gözetimine alınıp [akli dengesiyle ilgili olarak] tıbbi denetim altında tutulmasını sağladı. *Teleskop* dergisi kapatıldı, editörü N.I. Nadezdin, Ust-Sisolsk'a sürgün edildi.

Bu "Mektup"un genç aydınların en radikal kesimi üzerinde ne gibi etkiler yarattığını Herzen'in şu canlı açıklamalarından öğreniyoruz: Bu, "karanlık gecede patlayan bir silahtı; ister bir şeyin yıkılışının gürültüsü, ister bir sinyal, bir 'imdat' çığılığı olsun; isterse yepyeni bir günün habercisi, ya da hiç kimsenin kurtulamayacağını bildiren bir haberci olarak görülsün, herkesi sarsıp uyandıracak bir patlamaydı."⁹

"*Felsefi Mektuplar*"ın ilkinin (1829'da) kaleme alınmasından (1836'da) yayımlanmasına kadar, aradan yıllar geçti ve bu süre içinde Çaadayev'in düşünceleri bazı değişiklikler geçirdi. Fransa'daki "Temmuz Devrimi," Avrupa'ya karşı duyduğu inancı sarsan bir şok oldu ve Rusya hakkındaki karamsar

8 Rusya'ya 1839'da gelmiş ve Rusya'nın Avrupa tutuculuğunun temel direği olduğu yolundaki ününe karşın, Rusya'yı son derece yavan bulmuş inatçı bir Avrupalı tutucu olan Marquis de Custine'in görüşleri de bunlara çok yakındı. Bkz. George F. Kennan, *The Marquis de Custine and His "Russia in 1839."* (Princeton, N.J., 1971).

9 Alexander Herzen, *My Past and Thoughts*, çev. Constance Garnett, (Londra, 1927), cilt 2, s. 261.

görüşlerinin yumuşamasına yol açtı. Geleceğin Slavseveri olacak kimselerle, hepsinden çok Ivan Kriyevski ile yapılan tartışmaların etkisiyle, Çaadayev de, Rusya'yı, Tanrı'nın özel bir görev yüklediği, bu yüzden tarih boyunca birliğini koruyan büyük uluslar ailesinden ayrı tuttuğu güç olarak görmeye başladı. Bu düşüncelerinin ürünü, Rusya hakkındaki görüşlerini yeniden belirlemeye ve aynı zamanda birinci mektuba gösterilen şiddetli tepkilere karşı kendisini bir dereceye kadar haklı çıkarmaya çalıştığı, 1837 tarihli *Apologie d'un fou* ("Bir Delinin Savunması") adlı yapıtı oldu.

Çaadayev burada, Rusya tarihi hakkındaki yorumunun fazla sert kaçtığını kabul ediyordu; ileri sürdüğü ana tezler bağli kalmakla birlikte, bu tezlerden farklı sonuçlar çıkarmaya yöneldi. Rusya tarihsiz bir ülkeydi ve geçmişi, kendiliğinden ortaya çıkan bir iç gelişmeden yoksun bulunduğunu gösteriyordu. Ama Rusya, tarihi olan bir devlet olsaydı, diye sürdürdü savını, eski ve köklü gelenekler imparatorun keyfî iradesine karşı direnirdi ve Petro reformlarının gerçekleştirilmesinin olanaksızlığı görülürdü. Petro'nun çıkardığı yasalar, sanıldığı gibi "tarihselliği" çiğnemedi, çünkü Rusya "boş bir kâğıt" idi.¹⁰ Bu savın, yani, ancak tarihi olmayan bir ülke olarak Rusya düşüncesinin, Petro'nun varisine [zamanın çarına] reformlarının gerçekleştirilmesi için başvuru şiddeti haklı ve böylece keyfî ve bürokratik despotluğu yasal gösterebileceğine inandırmak yolunda, üstü örtülü bir girişim olarak görülebileceğini de belirtmeliyiz.

Çaadayev, "Ülkemi Büyük Petro'nun bana onu sevmeyi öğrettiği biçimde seviyorum,"¹¹ diye yazdı. Şimdi, artık Rusya'

10 Polonyalı ozan Adam Mickiewicz de Rusya'yı boş bir sayfaya benzetmişti: "Bu dümdüz ova bomboş ve bembeyaz durmakta/Tanrı'nın üzerine yazması için açılmış büyük bir sayfa gibi." (G.R. Noyes tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir.) Çaadayev'in birinci "Mektup"u ile Mickiewicz'in "Atalarımızın Akşamı" [İngilizce çeviride "Forefather's Eve"] adlı yazısında, ("Arasöz" başlıklı) 3. Bölüm'de Rusya ile ilgili pasajlar arasındaki benzerlikler W. Lednicki'nin *Russia, Poland and the West* (New York, 1954) adlı yapıtının birinci bölümünde tartışılmaktadır. Lednicki, Mickiewicz'in Rusya'da yaşadığı sırada Çaadayev ile karşılaşmış olabileceğini, "Arasöz"deki bu pasajın onunla konuşmalarını yansıtıyor olabileceğini ileri sürmektedir.

11 Chaadaev, "Philosophical Letters...", s. 173.

nın yalıtılmışlığının kendi hatası değil, coğrafi konumunun bir sonucu olduğunu vurguluyordu. Rusya'nın bir tarihinin olmaması da, bir şans olarak görülebilirdi. Kendi gelenekleriyle, görkemli bir tarihle elleri kolları bağlanmış Avrupa ulusları, geleceklerini kurtarmak için çaba göstermeleri gerektiğini görmüşlerdi ve durmaksızın geçmişin güçlerine karşı savaş veriyorlardı. Oysa Rusya'da, kudretli bir yöneticinin iradesini ortaya koyması ve ne istediğini açıklaması yeter; o zaman bütün inançların çöktüğü ve tüm kafaların yeni düşünceleri benimsemeye hazır olduğu görülecektir. Rus halkı geleceğini kurarken, Avrupa uluslarının düştüğü hatalara düşmeyip, onların deneyimlerinden yararlanabilir; "aydınlanmış bir aklın ve bilinçli iradenin sesi" ona kılavuzluk edebilir. Çaadayev, "Tarih artık elimizde değildir," diye yazdı "ama bilgi elimizdedir; insan ruhunun şimdiye dek elde ettiği bütün başarıları bir de biz yaratamayız, ama insanlığın ileride ulaşacağı başarılarda bizim de rolümüz olabilir. Geçmiş artık elimizde değildir, ama gelecek elimizdedir."¹² Bu görüşler, Çaadayev'in, Rusya'nın yazgısında gelecekte "toplumsal sorunların büyük bir bölümünü çözmek, eski toplumlarda ortaya çıkan düşüncelerin büyük bir bölümünü yetkinleştirmek, insan ırkını [insan türünü] zorlayan en ciddi sorunlar hakkında karar vermek"¹³ yazılı olduğu yolundaki inançlarının altında yatan savlardı.

"*Bir Delinin Savunması*" adlı yapıtı, Çaadayev'in içinde bulunduğu trajik paradoksa keskin bir ışık tutmaktadır. Felsefi sisteminde, düşüncelerin bireyüstü evrensel aklın aracılığıyla kalıtıldığı görüşünü "psikolojinin temel bir olgusu" olarak kabul eden ve Locke'un ampirisizmine bütün yüreğiyle karşı çıkan aynı kişi, aynı zamanda ülkesinin insanlarının akıllarını "boş bir kâğıt" ve ülkesini, mirası olmayan bir toprak parçası olarak nitelemek zorunda kalmıştı. "*Felsefi Mektuplar*"ında, ülkesinin bu durumunun bir trajedi olduğunu düşünmüşken, "*Bir Delinin Savunması*"nda, bir mirasa sahip olmamanın, Rusya'ya, başka ülkelerin sahip olmadığı eşsiz bir fırsat sunan bir ayrıca-

12 Chaadaev, "*Philosophical Letters...*," s. 174-175.

13 Chaadaev, "*Philosophical Letters...*," s. 174.

lık olarak görülebileceği sonucuna vardı.

Rusya'nın, daha hiçbir işi becerilmemiş ve her şeyin yapılmayı beklediği bir ülke olduğu görüşü, yeni değildi; Petro reformlarından sonra Leibniz tarafından ortaya atılan ve Büyük Katerina'nın çıkardığı yasalarla ilgili olarak Diderot'nun ileri sürdüğü bir düşünceydi.¹⁴ Çaadayev'in, bu görüşü, tarihi hesaba katmayan (antihistorik) bir rasyonalizme karşı gösterilen sert tepkiyi temsil eden kendi felsefesiyle ve aynı zamanda, tutucu değerler sistemine karşı duyduğu inançla çelişkili olduğu halde kabul etmesi dramatik bir ironi taşır. Çaadayev'in ileri sürdüğü biçimiyle bu kuram (yazarının da amacına uygun olarak) aydınlanmış mutlakçılığı haklı göstermek için kullanılabileceği gibi, devrimci radikallerin umutlarının ne kadar yerinde olduğunu göstermek için de kullanılabilir. Örneğin Herzen, Rusların geçmişlerinde sevilecek hiçbir şeyleri bulunmamasından dolayı toplumsal devrimin herhangi bir önemli engelle karşılaşmayacağını yazarken, Çaadayev'i yankılamaktaydı.

Çaadayev'in Rus Düşünce Tarihi İçindeki Yeri

"*Felsefi Mektuplar*"ın yazarının, Rus düşünce tarihinin en göze çarpan kişiliklerinden biri olduğuna kuşku yok. Rus düşünce yaşamının ana akımlarından uzakta, tek başına duran bir düşünür olarak görünse de, Slavseverler ile Batılılaştırıcılar Herzen ile Dostoyevski, Çernişevski ile Soloviyev gibi çok çeşitli [birbirine zıt] dünya görüşlerini temsil eden düşünürlerin ileride ele alacakları birçok temel sorunu ilk olarak, üstelik en kesin sert terimlerle formülleştiren düşünürdü. Batı'nın, liberal ve burjuva Avrupa tarafından yadsınan yanlarının hayranıydı; devrimcilere düşünsel bir itki sağlayan bir devrim düşmanıydı; kendisini, otokratik Rusya'nın boğucu havasına karşı protestonun bir simgesi olarak görmek yolunda Herzen'in tutumunu izleyen, din karşıtı olan, hiç değilse din dışı kalan, ilerlemeden yana *intelligentsia*'nın benimsediği dinci bir düşünürdü.

14 Bkz. L. Richter, *Leibniz und sein Russlandbild*, (Berlin, 1946). Diderot hakkında tanıtıcı bilgi için s. 30 vd.

Çaadayev'in Slavseverler ile Batılılaştırıcılar arasındaki tartışmada takındığı tutum da, aynı biçimde, tipik olmaktan uzaktı. Ateşli bir Batılılaştırıcıydı; ne var ki hayranlık duyduğu Batı Avrupa, 1840'ların demokratik ve liberal Batılılaştırıcılarının Avrupa'sı değil, devrimler çağından önceki eski aristokratik düzenin Avrupa'sıydı. Liberalizmi ve devrimciliği, onun için Avrupa uygarlığının içine düştüğü bunalımın belirtileriydi. 1840'ların Batılılaştırıcıları, Hegelciliğin düşünceleri biçimlendirici etkisi altında kalmışlardı ve ilerideki felsefi evrimleri, materyalizm ve tanrıtanımazlık yönünde oldu. Çaadayev ise (Slavseverler gibi) umutlarını gelecekte görülecek dinsel bir rönesans beklentisine dayandırdı ve yaşamının son yıllarındaki Schelling tarafından dile getirilen Hegelcilik karşıtı "vahiy felsefesi"ni sevinçle karşıladı.

Slavseverlik, bir bakıma, Çaadayev'e yanıt olarak yorumlanabilir. Slavseverler, Rusya'nın değil, devrimci ve bireyci Avrupa'nın aralarında herhangi bir bağ bulunmayan ve dayanacakları gelenekleri olmayan birbirinden kopmuş insanların ülkesi olduğunu ileri sürdüler. Ruslar kendilerini "kendilerine yabancı" duyumsuyorlarsa, bunun nedeni ancak, Batılılaşmanın yapay süreçleriyle kendi öz kaynaklarından, köklerinden koparılmış olmalarıydı. Rusların bir tarihlerinin ve geleneklerinin olmadığı doğrudur; kuşakları arasında bağlantıların bulunmadığı doğrudur ve bir süreklilik, kalıcılık duygusuna sahip olmaksızın göçebeler gibi yaşadıkları da doğrudur, ama bunlar yalnızca, avam halktan koparılmış ve yabancılaşmış olan, Batılılaşmış seçkinler için doğrudur. Bu durumdan kurtulmanın çaresi ise [Çaadayev'in gördüğünün tersine] Avrupa'da değil, avam halkla yeniden bütünleşmede, kendi tarihlerine ve dinlerine dönmede ve Batı etkileriyle zayıflatılmış olan ulusal yaşamın [Rus yaşamını öteki ulusların yaşamından ayıran] ayırt edici biçimlerinin yeniden canlandırılıp yükseltilmesinde (rekonstrüksiyonunda) aranmalıydı. Slavseverler, Rus halkının Çaadayev'in gözünden kaçan bir olguyla, geleneğe ve Ortodoks inanca bağlı kalmasından dolayı, böyle bir yeniden bütünleşme sürecinin gerçekleştirilebileceğini ileri sürdüler.

ALTINCI BÖLÜM
SLAVSEVERLER

“Slavofilizm” (Slavsevercilik) terimi önceleri, dikkati Rusya’da Batıcılık karşıtlarının tipik özelliği olarak görülen dar görüşlü bir kabile partizanlığına [benzer tutuma] çekmek için, alay etme amacıyla kullanıldı. “Batıcılık”* (*zapatničestvo*) teriminin de benzeri bir geçmişi vardı; ilk olarak Slavseverler (Slavofiller) tarafından, rakiplerinin niteliği olduğunu ileri sürdükleri “dönme”** eğilimlerine dikkati çekmek için ortaya atılmıştı. Bununla birlikte her iki terim de sonunda olumlu anlamlarda yorumlandı ve her iki tarafın ideologlarınca, bir meydan okuma tutumuyla [kendilerine yüklenen bu sıfatın utanılacak bir şey değil, övünülecek bir şey olduğu düşüncesiyle] benimsendi.

“Slavofilizm”in etimolojik anlamı “Slav sevgisi”dir. Ancak, Rus tarih yazınında, bu terim, çok daha dar anlamıyla, 1830’ların sonlarında, düşüncelerinin ana çizgilerini Batıcılık olarak bilinen eğilime karşı çıkararak edinen bir grup tutucu soylu ideologu nitelemek için kullanılmaya başladı. Dahası, bu grupta gözlemlenen Slavsevercilik, eski Rusya’nın toplumsal yaşamındaki ve kültüründeki yerli ve daha çok Slav niteliği taşı-

(*) İngilizce çevirideki *Westernism* “Batıcılık”; *Westernisers* “Batılılaştırıcılar” olarak çevrildi – ç.n.

(**) İng. *apostasy* – ç.n.

yan öğelerin geliştirilmesi yolunda, kardeş Slav topluluklarla dayanışma gibi bir duyguya da pek sahip değildi. Rus olmayan Slavların yazgısına duyulan ilgi, Rus Slavseverciliği içinde ancak Kırım Savaşı [1854] sırasında bir rol oynamaya başladı; 1840'larda ise, yalnızca Homiyakov'un sözcüğün etimolojik anlamıyla bir Slavsever olduğu söylenebilir.¹

*I. Kireyevski (1806-1856), A. Homiyakov (1804-1860),
K. Aksakov (1817-1860)*

Slavseverciliğin en büyük düşünürleri, Ivan Kireyevski, Aleksey Homiyakov, Konstantin Aksakov ve Yuri Samarin idi. Gençliğinde Bilgeseverlere katılmış olan Kireyevski, bir filozof, Slavseverlerin insan ve tarih felsefelerini biçimlendiren başlıca düşünürüydü. Homiyakov, çok çeşitli şeylerle ilgilenen, güçlü ve renkli bir kişiliğe sahip biriydi (meslek, sanat ve düşünce yaşamında onu bir süvari subayı, ozan, siyasal kitapçıklar yazarı, filozof ve mucit olarak görüyorsak da) her şeyden önce meslekten din adamı olmayan bir teolog ve Slavsever Kilise anlayışının yaratıcısıydı. Genç Slavseverler olarak bilinen K. Aksakov ve Samarin, gençliklerinde Hegel'in düşüncelerinden etkilenmişlerdi. 1840'lı yılların başlarında, "Ortodoks Hıristiyan Hegelciler"² olarak adlandırılanlar arasındaydılar, ama Hegelciliğin Slavsever düşüncelerle uzlaştırılmayacağı sonucuna varınca, ikisi de Hegelciliği bıraktı. Bununla birlikte, K. Aksakov ile Samarin, Slavsever akım içinde birbirine taban tabana zıt iki eğilimi temsil ettiler. Tarih ve filoloji eğitimi görmüş olan K. Aksakov, avam halkın erdemlerine ve "folk ilkeleri"ne yönelik fanatik bir inanca sahip, aşırı ütopyacı bir idealistti; hatta bu yolda sakal bırakıp Rus köylü-

1 Rus Slavseverciliği araştırmalarına en önemli katkıları yapan Amerikan kitapları, N.V. Riasanovski, *Russian and the West in the Teaching of the Slavophiles*, (Cambridge, Mass., 1952); P. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism: A Study in Ideas*, cilt 1; A.S. Khomiakov, (Lahey, 1961), cilt 2, I.V. Kireevskij, (Lahey, 1972); A. Gleason, *European and Muscovite; Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*, (Cambridge, Mass. 1972)'dir.

2 Karş. D.I. Tschizevskij, *Gegiel w Rossii*, (Paris, 1939).

sünün geleneksel gocuğunu giyecek kadar ileri gitmişti, ama bu (Çaadayev'e göre), İranlı sanılmasından başka bir işe yaramamıştı. Samarin ise, ahlâk nutukları atmayan akli başında bir politikacıydı; sonraki yıllarda, 1861 toprak reformu ile ilgili yasa taslaklarının hazırlanmasında ve yasanın uygulanmasında etkin bir rol aldığı sırada, Slavseverler, avam halk tapıncının (kültürün) soyluluğun siyasal çıkarlarına hizmet edebileceğini görmekte gecikmeyecekti.

Akımın öğretisine herhangi önemli bir katkıda bulunmasalar da, öteki üç Slavseverin adlarını da vermeliyiz. Bunlar, bir folklorcu ve Rus halk şarkıları derleyicisi (Ivan Kireyevski'nin kardeşi) olan Pyotr Kireyevski; 1860'lı yıllarda soylu liberalizminin sağ kanadının temsilciliğini yapan bir politikacı olan Aleksandr Koşev ve Konstantin Aksakov'un kardeşi olan, ileride Rus Panslavcılığının önde gelen temsilcilerinden biri olacak Ivan Aksakov'dur.*

Slavseverlerin Tarih Felsefeleri ve Toplumsal Düşünceleri

Slavsever ideolojinin odağındaki sorun, Slavseverlerin kapsamlı bir tarih felsefesinin ışığı altında ele aldıkları Rusya-Batı Avrupa ilişkileridir. Felsefelerini dayandırdıkları temel inançlar (akideler) 1839'da I. Kireyevski'nin "Homiyakov'a Bir Yanıt" başlığını taşıyan yazısında formüleleştirildi ve gene I. Kireyevski'nin "*Avrupa Uygarlığının Karakteri ve Rus Uygarlığı ile İlişkisi Üzerine Düşünceler*" (1852) adını taşıyan uzun deneşiminde genişletildi.

I. Kireyevski, Avrupa uygarlığının dokusunun, Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nu yıkan genç barbar ırklar ve klasik [Yunan ve Roma] miras[ı] olarak, üç telden örüldüğünü ileri sürdü. Rusya'nın Roma mirasından dışlanmış olması, onu Batı'dan ayırt eden en önemli özelliğidir. I. Kireyevski,

(*) I. Kireyevski'nin, A. Homiyakov'un ve K. Aksakov'un öteki Slavsever düşünceleri, bu bölümün sonuna dek bundan sonraki sayfalara serpiştirilmiş bulunmaktadır – ç.n.

düşünsel gelişiminin Slavsever olmadan önceki aşamasında,³ bunun üzücü bir eksiklik olduğunu düşünmüştü, ama Slavsever olduktan sonra, bunun bir nimet olduğu sonucuna vardı. Eski Roma'nın, "yalnızca kendisine güvenip kendisine dayanan ve kendisinin üstünde ve dışında başka hiçbir şey tanımayan, çıplak ve katıksız aklın zaferi"ni temsil eden rasyonalist bir uygarlığı temsil ettiği görüşündeydi.⁴ Romalıların kendilerini daha çok, hukuk bilginliği (jürisprüdans) alanında, yani yaşamsal önem taşıyan toplumsal bağların (zararlı sonuçlar doğurabilecek bir yolla) rasyonelleştirilip resmîleştirilmesi alanında geliştirmelerinin nedeni buydu. Roma devletinin hukuk alanında gösterdiği rasyonellik, toplumu birlik içinde tutuyor gibi görünse de, aslında toplumun birleştirici organik bağlarını koparmıştı. Roma toplumu, kişisel yararları için harekete geçen ve ortak iş çıkarlarından başka toplumsal bağlardan haberli olmayan, rasyonel düşünen bireylerin bir arada bulunuşundan başka bir şey değildi. Devlet, yani "evrensel" alan, özel ve birbirine zıt çıkarlar alanından kopup ayrılmıştı ve halkı bağlayan, ama birleştirmeyen yabancılaşmış bir dış güç olarak, onun üstüne çıkarılmıştı. Bu pagan rasyonalizmini gelecektekiler olarak yaşatan Batı Avrupa, evriminin, birbirlerine zıt çıkarların sürekli kavgasına bağlı olduğunu gördü; Rusya ise, bu yıkıcı mirastan esirgenmiş, böylece Slav köylü komününün ruhuna tam anlamıyla uygun düşen saf Hıristiyan ilkeler üzerine kurulmuştu.

I. Kireyevski, "Batı'da özel ve toplumsal yaşam," diye yazdı, "bireylerin birbirlerinden yalıtılmalarını gerektiren, insanların tek tek ve öteki insanlardan ayrı olacakları bir bağımsızlık anlayışı temeline dayanır. Böyle olunca, dışsal, biçimsel özel mülkiyet ilişkileri ve her türlü hukuksal uzlaşma biçimleri kutsal-

3 Yani I. Kireyevski'nin "Avrupalı" (1832) adındaki derginin yayımcısı olduğu dönemde. Bu sırada, Bilgeseverlerin felsefi romantizminden etkilenmiş olan düşünüşünün ana çizgileri (çıkardığı derginin adının da gösterdiği gibi) açıkça Avrupa yanlısıydı. "Avrupalı"da yayımlanan "On Dokuzuncu Yüzyıl" adlı yazısı imparatora bazı kuşuklar yarattığı için dergi kapatıldı.

4 I.V. Kireyevski, *Polnoe sobranie sochinenii*, ed. M.O. Gerşenzon, (2 cilt, Moskova, 1911), cilt 1, s. 111.

laştırılır ve insanlardan daha önemli görülür.”⁵ Böyle bir dünyada, ancak özgürlüğü dışlayan, görünüşte ve yapay bir birlik bulunabilir; Avrupa tarihinin (Homiyakov’un özel deyişiyle) “özgürlüksüz birlik” ile “birliksiz özgürlük” arasındaki savaşımın tarihi olmasının nedeni budur. Homiyakov’a göre, bunlardan birinci ilke (“özgürlüksüz birlik” ilkesi) Papalık’ın mutlakçılığını kuran, sevgi bağının yerine kurumsallaştırılmış bağları koyan ve kendisi hiyerarşik ve otoriter bir devlete benzer duruma gelen Katolik Kilisesi’nde gerçekleşti. İkincisi, yani “birliksiz özgürlük” ilkesi, [Katolikliğe ve özgürlüksüzlüğe] bir tepki olarak haklı gösterilen, ama yapıcı güçten yoksun Protestanlıkta dile getirildi. Homiyakov, Avrupa’nın tinsel evriminin bundan sonraki aşamaları olarak, Fransız Devrimi’ne ortam hazırlayan Aydınlanma’yı; sonunda Feuerbach’ın insanı [putlaştırıp] tanrılaştırmasına ve Stirner’in kutsallaştırılmış egoizmine varan Alman idealizmini saydı. Avrupa’nın bu tinsel evrimi, beraberinde, kendisine uygun olarak toplumun gittikçe daha fazla parçalara bölünmesi, atomlaşması ve gittikçe rasyonelleşmesi gibi toplumsal değişiklikleri getirdi. Toplumun, atomlarına ayrılırcasına bölünmesiye, mantıksal bir gerek olarak, birbirlerinden yalıtılmış özerk bireyleri birbirine bağlayan tek bağın “sözleşme” olduğu düşüncesine yol açtı. Böylece “toplum sözleşmesi” (I. Kireyevski’ye göre) “Ansiklopedicilerin zihinlerinin ürünü değil; önceleri bilincinde olunmaksızın doğan, ama şimdi tüm Batı ülkelerinin bilinçli hedefini oluşturan somut bir ideal” idi. Organik toplulukların yerine, hesaplar üzerine dayanan birlikler kondu; bunun ardından, insan enerjisi dışı, çılgıncasına ve durmak dinlenmek bilmeyen bir hareketliliğe yöneltildi. Bu ruhsuz “mantık-teknik” uygarlığı ise, endüstri üretiminin düzeneğince yönetildi.

I. Kireyevski, “İnsana uğraşabileceği tek bir ciddi iş bırakıldı,” diye yazdı “ve bu endüstri idi”. I. Kireyevski’ye göre varoluş gerçeği, varlığını ancak insanın fizik kişiliğinde sürdürebildi. Endüstri dünyayı inançsız ve şiirsiz [ruhsuz] bir biçimde yönetir. Zamanımızda insanları [artık] endüstri birleş-

5 Kireyevski, *Pol. sob. soch.*, s. 113.

tiriyor ve ayırıyor; bir kimsenin babayurdunu o saptıyor; sınıfların sınırlarını o çiziyor; devlet yapılarının temelinde o yatıyor; ulusları bir yerden bir yere o taşıyor; o savaş açıp barış yapıyor; gelenekleri (*mores*) o değiştiriyor; bilime o yön veriyor ve kültürün edineceği karakteri o belirliyor. İnsanlar endüstrinin önünde eğilip, ona tapınaklar diyor. Endüstri artık, halkın içtenlikle inandığı ve boyun eğdiği gerçek bir tanrı. Bencil nedenlerle yapılmış olmayan herhangi bir eylem, artık aklın alacağı bir davranış olmaktan çıkmıştır; bu tür bir eylem, Cervantes zamanındaki şövalyelerin edimleriyle aynı anlamı ve önemi taşımaktadır.”⁶

Slavseverler [inceledikleri] eski Petro öncesi Rusya’sında, tümüyle farklı bir toplumsal evrim biçimiyle karşılaştıklarına inandılar. Hıristiyanlığın, içine pagan rasyonalizminin ve Katolikçiliğin dindışı hırslarının bulaşmadığı biçimi olan Ortodoks Hıristiyanlık (Homiyakov’a göre) Batı’nın bilmediği bir ilkeyi, *sobornost*⁷ yani “konseycilik” ilkesini getirmişti. Bu, bir tür gerçek dostluk, inananların “özgür birliği”dir ve hem burnunun dikine giden bireyciliği hem de böyle bir bireyciliğin zora başvuru olarak dizginlenmesini dışlayan bir dostluk ilkesidir. Avam halkla, onun iktidara (“Varangiyaların çağrılışı”nı* anımsatarak) “çağırdığı” yönetici arasındaki ilişki, karşılıklı güvene dayanıyordu. Karşılığında hiçbir görev ve sorumluluk yüklenmemiş biçimiyle özel mülkiyetin toplumu çözücü bencilliği bilinmiyordu; toplumun kesin çizgilerle tabakalara ayrılması ve bundan doğan düşmanlıklar da bilinmemekteydi. Eski Rusya’da, temel toplumsal birim olan köy komünü (*obsçina*) toprağın ortak kullanımına, karşılıklı anlaşmaya ve görenek birliğine dayanıp uzlaşmazlıkları kutsanmış geleneklere göre çözen ve oylamanın mekanik çoğunluğu yerine, oybirliği ilke-

6 I. Kireyevski, *Pol. sob. soç.*, s. 264 (J. Edie vd., *Russian Philosophy*, (3 cilt, Chicago, 1965). cilt I, s. 195’ten aktarılmıştır; son cümle yeniden çevrilmiştir).

7 *Sobornost* sözcüğü, *sobor* (danışma) isim sözcüğünden ve *sobirat* (toplanma, bağlanma, birleşme anlamlarına gelen) fiilden yapılmış bir terimdir.

(*) Varangiyalar, 9. yüzyılda Rusya’da Rurikidler Hanedanı olarak egemenlik kurdukları söylenen İskandinav denizcileridir (bkz. n. 8, s. 166) – ç.n.

sini izleyen bir yaşlılar kurulu olan *mir** tarafından yönetiliyordu. Toplumu birlik içinde tutan, daha çok moral bir bağ, ortak inançlar bağıydı ve bu bağ, Rus ülkesinin tüm topraklarını, tek bir büyük *mir*, ortak inançlara, ortak topraklara ve aynı göreneklere sahip kimselerin oluşturduğu ulusal çapta bir topluluk biçimine sokmuştu.

Çizilen bu resimde, ilk bakışta, mutlak bir yöneticiye, ya da güçlü bir merkezî hükümete yer bırakılmamış gibi görünebilir. Oysa Slavseverlerin Rus tarihi yorumlarıyla, Dekabristlerin “eski Rus özgürlüğü”nü ülküleştirmeleri ya da Lelewel’in Slav komünalizmi arasında pek az ortak nokta bulunmaktadır. Slavseverlerin “eski Rus özgürlüğü” idealiyle “cumhuriyetçi özgürlük” arasında hiçbir ortak nokta yoktur. Bu gerçek en açık biçimde, Konstantin Aksakov’un tarih yazılarında görülebilir. K. Aksakov, cumhuriyetçi özgürlük anlayışının, halkın siyasal olaylara etkin olarak katılmasını gerektiren siyasal özgürlük olduğunu belirtti; oysa eski Rus özgürlüğünün, *politikadan özgür olma* yani, inancın ve geleneğin yazılı olmayan yasalarına göre yaşama ve devletin giremeyeceği bir ahlâk alanında, kişinin yeteneklerini tam olarak geliştirme hakkı olduğunu ileri sürdü.

Bu kuram, Slavseverlerin gerçeği, “iç” ve “dış” doğru biçimindeki iki türü arasında ayırmalarına dayanıyordu. İçsel doğru, bireyde vicdanının sesi, toplumda dinden, geleneklerden ve göreneklerden gelen tüm değerlerin toplamı, kısacası, birleştirici bir iç güç oluşturan ve ahlâkla ilgili ortak inançlara dayanan toplumsal bağların oluşmasına yardım eden tüm değerlerdir. Dışsal doğru ise, hukuk ve devlet tarafından, özünde uylaşımsal (konvansiyonel), yapay ve “dışsal” olan, I. Kireyevski’nin ve Homiyakov’un rasyonelleştirme ve resmîleştirme sürecinden geçen tüm kurumlarda bulunan olumsuz özellikler olarak gördükleri bu nitelikleri taşıyan hukuk ve

(*) *Mir* aynı zamanda 1917’den önceki Rus köy topluluklarının (komünlerin) adıydı; *mir*’ler, 16. yüzyıldan beri varolan “kendi kendini yönetme” birimleriydi ve o köyün hanelerinden vergi toplama ve onlara toprak dağıtma gibi önemli yetkileri vardı. Her iki dipnot için bkz. S.V. Utechin, *Concise Encyclopaedia of Russia*, Londra, 1961, Everyman’s – ç.n.

devlet tarafından temsil edilir. K. Aksakov, her türlü hukuksal ve siyasal ilişkiyi özünde kötü saymak bakımından, öteki Slav-severleri bile geçti; bu ilişkilerin karşısındaki uçta herhangi bir hukuksal güvenceye ve rasyonel bir sözleşmenin özellikleri olan koşullara ve anlaşmalara değil (Aksakov'a göre) salt güvene, oy birliğine dayanan köy komününde somutlaşan, komünal ilkeler bulunuyordu. K. Aksakov'a göre, Rusya ile Batı arasındaki farklılık, Rusya'da devletin, toplumsal örgütlenmenin dayandığı "ilke" düzeyine yükseltilememiş olmasından kaynaklanıyordu. İnsan doğasının günaha sapıcılığının ve savunma gereksinimlerinin siyasal örgütlenmeyi zorunlu kıldığı anlaşılınca, Ruslar kendi devlet yapılarını geliştirerek, "içsel" doğruluklarına zarar vermemek için, yöneticilerini "denizin ötesinden" çağırmaya başladılar,⁸ halkın "dışsal doğru" ile herhangi bir ilişki kurmasını önlemek ve halkı her türlü devlet işine karışmaktan alıkoymak için, çarlara mutlak yetkiler verildi. "Ülke" ile (yani içsel doğruluğun ışığı ile yaşayan, toprak üzerindeki halkla) devlet arasındaki ilişkiler, karşılıklı olarak birbirlerinin işlerine karışmama ilkesine dayandı. Devlet, kendi isteği ve iradesiyle, görüşünü Ülke Meclisleri'nde ortaya koyan, ama son kararı monarka bırakan halka danıştı. Halk, istediği gibi yaşayıp istediği gibi düşünmek yolunda tam bir özgürlüğe sahip olduğundan emin olurken, monark siyasal alanda istediği gibi eylem özgürlüğüne bütünüyle sahip olabildi. Bu ilişki, hukuksal güvencelere değil, tümüyle ahlâksal inançlara dayanıyordu; Rusya'nın Batı Avrupa'ya karşı sahip olduğu üstünlük de buradaydı. K. Aksakov, "Güvence bir kötülüktür," diye yazdı, "güvenceye gereksinim duyulan yerdeyse iyilik yok olmuş demektir ve iyiliğin bulunmadığı yerde, yaşamın, kötülüğün desteğiyle sürmesindense, çözülüp dağılması çok daha iyidir."⁹ K. Aksakov bu düşüncelerden yola

8 Bu sözleri söylerken, K. Aksakov'un kafasında, Kiev devletinin, birbirlerine egemendir ve birbirlerini yönetmek için kavgaya tutuşmuş kabilelerin başına yönetici olarak geçmesi için çağrılan Norman (ya da İskandinav) prensleri tarafından kurulduğunu anlatan, Nestor'un "*Birinci Kronik*"indeki "Varangiyaların çağrılması" efsanesi vardır.

9 K.S. Aksakov, *Polnoe sobranie sochinenii*, (3 cilt, Moskova, 1861-1880), cilt 1,

çıkarak, ideal olanla gerçeklik arasında genellikle bir uçurumun bulunduğu, ama bunun tümüyle insanın yetersizliklerinin ürünü olduğu sonucuna vardı. “Ülke”nin [halkın] iç yaşamına karışmaya kalkan yöneticileri şiddetle suçladı, ama aşırılıklarını suçladığı Korkunç Ivan örneğinde bile “ülke”nin direnme hakkına sahip olmasına izin veremeyeceğini söyleyip, “ülke”nin gösterdiği sabrı ve bağlılığı övdü.

K. Aksakov’un düşüncelerinin paradoksal bir yanı, Batı Avrupa liberal öğretisinin temel varsayımlarından birini, toplumsal ve siyasal alanların birbirinden tümüyle ayrılması ilkesini, bilincinde olmaksızın benimseyip Rusya’nın geçmişine uygularken; aynı zamanda, hem liberal anayasacılık akımına hem liberal özgürlük idealinin tam da içeriğine [özüne] karşı çıkmasıdır. K. Aksakov’un “ülke”nin özgürlüğü hakkındaki yorumu, bireyin özgürlüğüyle karıştırılmamalı; çünkü yorumunda özgürlük sözcüğüne yalnızca bir bütün olarak “ülke” için başvurmuş, bireyin topluluk içindeki özgürlüğü hedeflenmemiş; inanç, gelenek ve görenek sorunlarında topluluğun bir dış müdahale olmadan özgür kalması anlamında kullanılmıştır. K. Aksakov’a göre, “ülke”nin ahlâk ilkelerinin, ekonomik bireyciliğe yol açması söz konusu olmayacağından, bu karışmama ilkesinin *laissez faire* [“bırakın yapsın” serbest pazar] liberal öğretisiyle hiçbir ilgisi yoktu. K. Aksakov’un konuşma özgürlüğü isteği bile, çoğulcu inançların [inançlarda çoğulculuğun] ya da toplum içinde azınlıkların muhalefetlerinin tanınmasını öngörmediği için, gerçek liberal bir ilke değildi. K. Aksakov, bir yandan siyasal olmayan alan için özgürlük isterken, öte yandan, her bireyden *mir*’ine mutlak olarak uyup boyun eğmesini, dahası, yalnızca “yasaya uymak” ile sınırlı kalmadan, “vicdana uymak” yolunda da itaat etmesini istedi. İdeali, dıştan dayatılan sınırlamaları en aza indirecek, ama aynı zamanda bireysel özerkliği ve topluluğun geleneklerinden herhangi bir sapmayı kabul etmeyecek biçimde, her konuda sağlanacak bir görüş birliğine dayanan “özgür birlik” idi.

Rusya tarihi yorumlarında Slavseverlerin karşılaştıkları en

büyük güçlük, Petro reformlarının uygun bir yorumunu bulmakta çıktı. Eski Rusya'nın gerçek Hıristiyan topluluğunun, "dışsal doğru"ya dayanan daha aşağı bir uygarlığın saldırılarına nasıl olup da boyun eğdiğini, bunun nasıl olabildiğini kendi kendilerine sormak zorunda kaldılar. Böyle bir sonucun doğmasında kusurun halkta değil, devlette ve kendilerini Avrupa uluslarının tümüyle dışsal başarılarına kaptıran seçkin tabakanın üyelerinde olduğunu ileri sürdüler. Rasyonel ölçütlere dayanan bir uygarlık (gelişimi, insanın gizilgücünün içsel alanda yetkinleştirilmesine bağlı olmadığı için) Hıristiyan ilkelerine dayanan bir uygarlıktan daha kolay ve daha hızlı gelişebilirdi; bu yüzden Avrupa, maddi alanda Rusya'yı aştı ve teknik başarılarıyla Petro'nun ve destekçilerinin kıskançlığına yol açan bir uygarlık kurabildi.

Slavseverlere göre Petro reformları, Rusya'nın yüksek tabakalarıyla avam halk arasındaki bağlantıları kopardı.¹⁰ Slavsever ideolojinin sık sık karşılaşılan bir teması da, bu kopuşun bir sonucu olarak Rus yaşamında doğan çatlaktır: Bu, halk (*narod*) ile sosyete (*obşçestvo*), yani Batı yaşam biçimini benimsemiş aydınlanmış seçkinler arasındaki zıtlık anlamına geliyordu. Halk sağlam geleneklere sahipken, sosyete modanın kaprislerine boyun eğdi; halk ataerkil aileyi korurken, sosyete arasında aile bağlarının koptuğu görüldü; halk eski Rus geleneklerine bağlı kalırken, sosyete, Petro reformlarının yapay bir ürünü olarak ortaya çıktı. Örneğin (Homiyakov'a göre) Batılılaşmış Ruslar "kendi ülkelerinin kolonicileri" durumuna geldiler. Halkın içine yayılmış köklerinden koparak tarihsel bağlantılarını yitirdiler ve Çaadayev'in suçladığı gibi, babayurtsuz insanlar, kendi ülkelerinde yabancılar, evsiz barksız serseriler durumuna düştüler. Bu açıdan bakılınca, toplumun aydınlanmış kesimlerinin, Ortodoksluk ağılına [topluluğuna] ve o günün köy komününde korunan "yerli ilkeler"e geri dönmesi, Rusya'nın derdinin tek çaresi olarak görüldü.

10 Slavseverler, Petro yönetiminden önce yüksek tabakaların "halk"ın organik bir parçası olduğunu ileri sürdüler. Gerçekten "halk" sözüyle toplumun eski geleneklere bağlı kalmış tüm kesimlerini kastediyorlardı; örneğin eski Moskova tacir ailelerinin "halk"ın bir bölümünü oluşturduklarını söylerlerken, Batılılaşmış tacirleri "sosyete" içine sokuyorlardı.

“Bütünsel Kişilik” Kavramı ve “Felsefede Yeni İlkeler”

Daha önce, Slavsever ideolojinin Çaadayev'in “*Felsefi Mektuplar*”ına bir yanıt olarak yorumlanabileceğini söylemiş-tik.¹¹ Daha geniş bir perspektiften bakılınca, bu ideolojinin, I. Nikola'nın yönetimi zamanında yaşamış ve Turgenyev'in romanlarında ölümsüzleştirilmiş olan “gereksiz adamlar” sayı-lan aydın seçkinlerin bilinçliliklerinde görülen gelişme süre-cine karşı bir tepki olduğu söylenebilir. Herzen, I. Nikola'nın yönetimi dönemini, yerinde bir görüşle, “dışsal sınırlanma ve içsel özgürleşmenin acayip bir çağı”¹² olarak tanımladı. Hükü-metin Avrupa'dan gelecek hastalıkların “bulaşıp yayılma-sını” önlemek için gösterdiği sürekli çabalara karşın, Nikola Rusya'sı, Batı Avrupa'dan gelen kültürel etkilerden, daha önce görülmemiş derecede etkilendi. Edebiyat ve felsefe; bireyin, içe sinmiş, üzerinde düşünülmeden benimsenmiş doğruların bas-kısından kurtulması yolunda, gittikçe daha etkili araçlar duru-muna geldi. Siyasal arenada verilemeyen kurtuluş savaşımı “içe döndürüldü” ve yalıtılma, yabancılaşma ve içsel bölünme duy-gusunun eşlik ettiği felsefi yücelmede ve insanın içe dönüp kendisini gözlemlemesi kültüründe çıkış noktası buldu. Genç Bakunin'in, Herzen'in, Stankeviç'in ve Belinski'nin yazıları ve mektupları, tüm kendiliğindenliği yok eden bir tutumla düşüncelere aşırı dalmaktan, içsel ikilemden, “hayalcilik”ten ve Hamletçe özçözümlemelerden yakınmalarla doludur. Çaadayevci yabancılaşma ve yurtsuzluk düşüncesi de buna katılır: “Avrupa'da bir serseri, yurttan bir yabancı ve yurtdışında bir yabancı”, Herzen'in romanının kahramanını betimleyen sözlerdir,¹³ bu sözlere yankı olarak Ogaref'in “*Ich bin ein Fremdling überall*” (“ülkeden ülkeye dolaşan yurtsuz bir serseriyim”) sözleri kulaklarımızda çınlar.¹⁴

11 Çaadayev hakkındaki bölümün sonuna, s. 156-157'ye bakınız.

12 Aleksandr Herzen, *Sobranie sochinenii*, (30 cilt, Moskova, 1951-1965), cilt 14, s. 157.

13 Herzen'in “*Kim Suçlu*” adlı romanının kahramanı Beltof'dan söz edilmektedir.

14 “Mizah” adlı şiirinde.

Slavseverlere göre bu ruh durumları, “kibarlar toplumu” [sosyete] ile avam halk arasında açılan uçurumun sonucu olan “tinsel hastalık” belirtileriydi. Bununla birlikte, bu belirtileri, yabancılaşmanın normal bir şey olarak görülmeişinin yadrganmasının belirtisi sayarak, olumlu karşıladılar. Amaçları, “Rus Hamletleri”ne, *tsel'naya liçnost'* yani bütünsel [bölünmemiş] kişilik idealini göstererek, yabancılaşmışlıklarını aşmaları, içine düştükleri içsel ikilemden (düalizmden) kurtulmaları için yardımcı olmaktı.

Slavseverlerin (özellikle de I. Kireyevski'nin) insan felsefesi ve epistemolojisi (bilgi kuramı) daha çok rasyonalizmin yıkıcı etkilerini araştırmakla ilgilendi. Rasyonalizmin, toplumsal çözülmenin ana etmeni olduğunu ve aynı zamanda insan kişiliğinin içsel bütünlüğünü yıktığını ileri sürdüler. Slavseverlere göre, ideal, kusursuz kişiliğin, “içsel bir odağı” bulunan, bütünlük içinde, bölünmemiş bir yapısı vardır. Bu “içsel odak,” birbirinden ayrı psişik güçlerin birbirleriyle uyum içinde çalışmasına yardımcı olur ve içsel birliği ve bütünlüğü, yani ruhun “bütünselliğini” (*tsel'nost'*) korur. Birleştirici ilke apaçık bir biçimde ortada değildir; ancak içsel odaklaşma yöntemleriyle kavranabilir; psikeyi [ruhsal varlığımızı] türdeş olmayan işlevlerin oluşturduğu bir öbekten öte bir varlık durumuna yalnızca, insan ruhunun sıradan durumundan gizlenmiş olan, ancak ardına düşenlerin ele geçirebileceği bu “yaşamsal odak” sokabilir. Doğal akıl ya da soyut düşünme yeteneği, aklın güçlerinden yalnızca biridir ve hiçbir biçimde en yüksek gücü değildir: Onun tek yönlü gelişimi, doğruyu dolaysız, sezgisel bir yolla kavrama gücünü zayıflatarak, insanın kavrayıcı yeteneklerinin yoksullaşmasına yol açar. Akla tapma (akıl kültü), psikenin, her biri özerk olduğunu ileri süren birçok ayrı ve birbiriyle bağlantısız yeteneklere bölünmesine yol açar. Bunun sonucunda doğan içsel çatışma, akılcı ilkelere dayanan toplumlarda, çeşitli kesimlerin parti çıkarlarının çatışmasına denk düşer. Aklın öteki yetenekler üzerinde egemenlik kurabildiği durumda bile, iç bölünmeler ortadan kalkmaz: Aklın otokratik yönetimi, akıl yoluyla benim-

senmiş toplumsal bağlar için ileri sürülen “insanları birbirlerine bağlar, ama onları birleştirmez” yargısında belirtilen duruma benzer bir biçimde, psikenin bölünmüşlüğünü artırır ve böylece toplumun atomlara [bireylere] bölünmesini hızlandırır. “Aklın, felsefe, inanç ve vicdan alanında hüküm süren tiranlığının,” diye yazdı Samarin, “yaşamdaki karşıtı, merkezî hükümetin toplumsal ilişkiler alanında gösterdiği tiranlıkta görülür.”¹⁵

Böylece Slavseverler, “özerklik” ilkesinin karşısına, rasyonalizm ile kirlenmemiş bir dinsel inancın içinde bulunduğunu düşündükleri “bütünsellik” [bölünmemişlik]* idealini çıkardılar ve psikenin bütünlüğünü ancak inancın sağlayabileceğini ileri sürdüler. İnanç, “birbirinden ayrı psişik güçlerin tek bir canlı birlik olmasına yardım ederek, başlangıçtaki bütünselliğiyle [tüm öğeleriyle] asal kişiliği yeniden kurmuş olur. Ortodoksluk sayesinde Ruslar hâlâ böyle bir bütünselliğe ulaşabilme yeteneklerini koruyorlardı. Doğruyu arayışlarında kendilerine doğal akıl değil, tüm psişik güçlerin uyumlu bir birliğini temsil eden “bütünleyici akıl” kılavuzluk eder. Batı Avrupa'nın sakinleri ise, içsel bütünlüklerini, içe dönük [duygusal ve düşünsel] yoğunlaşma ve tinsel yaşamın derinliklerinde olup bitenleri kavrama yeteneklerini yitireli çok oldu. Yaşamın, düşünsel, ahlâki, ekonomik, dinsel alanları gibi çeşitli yanları birbirinden ayrıldı ve birbirleriyle çatışmaya düştü. Batı uygarlığının, ahlâk değerleri alanında genel bir bozulmanın egemen olduğu zamanlarda ve içsel psişik güçler zayıfladığında bile varlığını sürdürebilecek olan ahlâksızlığının sorumlusu, bu bölünme ve çatışmaydı. Batı uygarlığı aynı zamanda trajik bir ikilemden “bir bütün oluşturan yaşamın bölünmesinin ve bireyle toplumun birbirinden ayrı alanları arasındaki kopuşun acısını çekmekteydi.”¹⁶

Slavseverler, “bütünsel kişilik” anlayışlarının (yazılarını,

15 Yuri Samarin, *Sochineniia*, (Moskova, 1877), cilt 1, s. 401-402.

(*) İngilizce çeviride “*integrality*” – ç.n.

16 I. Kireyevski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 218.

ünlü Optina Puştin Manastırı* keşişlerinden Peder Makari'nin I. Kireyevski'ye verdiği), Yunan [Rum] Kilisesi Babalarının felsefelerinin uzantısından başka bir şey olmadığı üzerinde önemle durdular; Doğu Kilisesi "patristik"lerine** borçlu olduklarını kabul ederek, köklerini vurgulamaya çalışıyorlardı: Ne var ki bu geleneği ele alış biçimlerinin, kendileriyle pek çok ortak yanları bulunan Alman tutucu romantiklerinin yazılarını okumalarından da etkilendiğini belirtmek gerek. "Bütünsel Kişilik" düşüncesi, I. Kireyevski'nin anlamlı bir başlık taşıyan "Felsefede Yeni İlkelerin Gerekliliği ve Olanaklılığı Üzerine Düşünceler" (1856) adlı denemesinde ortaya konan bilgi kuramı gibi, rasyonalizmin tipik bir romantik eleştirisiyle ilişkilidir.

I. Kireyevski, "Mantıksal düşünüş, kafanın, insana ait öteki bilgi edinme [biliş, kavrayış] yeteneklerinden ayrıldığında, doğal bütünlüğünü yitirmesinin bir sonucudur," görüşünü ileri sürdü.¹⁷ Rasyonalizm, gerçekliği, birbiriyle yalnızca soyut ilişkiler ağıyla bağlı olan, tek tek parçalar kümesi durumuna indirerek, çözüp dağıtıcı bir güç gibi etkiler. Akıl, ancak soyut düşünceleri ve ilişkileri kavrayabilme yeteneğine sahip bir bilişsel güç iken, şeylerin somut içeriği [özü] ancak kendisi de şeylerin tözel özüne inebilen bir yetenekle, yani tüm [bölünmemiş] psike ile kavranabilir. Kavrayışın bu türü; bilen kimse ile bilinen nesne arasında, yaşamsal ve *aracısız**** bir bağlantının kurulmuş olmasını gerektirir. Rasyonalizm, bilecek kişiyi gerçeklikten yalıtıp, gerçekliğe ters bir konuma getirerek, gerçeğe ve evrenin nesnel doğasına kuşku düşürmektedir. Dolayısıyla doğru kavrayışın, ilişkilerin tanımlanmasıyla yetinmemesi, şeylerin özsel içeriğine inmeye çalışması ve bir tür *vahiy* ya da *aracısız* biliş olması gerekir. I. Kireyevski'nin sözleriyle

(*) Selanik yakınlarındaki Kaluga bölgesinde 15. yüzyılda kurulan bir Ortodoks manastırı olan Optina Puştin, 19. yüzyılda genç keşişleri yetiştiren keşiş hocaların merkezi oldu – ç.n.

(**) Kilise Babaları'nın yazılarına – ç.n.

17 I. Kireyevski, *Pol. sob. soch.*, s. 276.

(***) İng. *Immediate* – ç.n.

söylersek, ancak *inanın akıl*, evrenin tekliğinin ve bütünlüğünün yüce ilkesi olan Tanrı ile ilişki kurmayı başarabilir.

Her insan doğru anlayışa aynı derecede ulaşabilme yeteneğine sahip değildir. I. Kireyevski, Protestanlığın (ve daha sonra Kartezyen sistemin) temel zayıflığının, tinsel bir sıradüzeninin varlığını görmeyip, doğrunun kavranması yolunda “insan aklının her bireyde bulunan bölümünde ortak bir temel aramaya kalkışması” olduğunu ileri sürdü. Dolayısıyla Protestanlıktan etkilenen felsefe, “kendisini, moral değeri ne olursa olsun, her insanda bulunan mantıksal akıl alanıyla sınırlamak zorunda kalmıştı. Oysa, tüm tinsel güçlerin tek bir güçte, [yani] zihnin bütünselliğinde yoğunlaşabilmesi, aklın bütünsel gerçeğe ulaşabilmesi için asal bir önem taşıyan, herkesin ulaşamayacağı bir şeydir.”¹⁸

Bu tipik seçkin bilgi kuramı, ilk bakışta, her Slavsever kuramının şaşmaz özelliği olan sosyolojizm* içindeki öğelerle uzlaşmaz görünür. Örneğin I. Kireyevski, “insan ruhunun asıl niteliklerinin tümü, toplumsal yoldan gelişmiş şeylerdir,”¹⁹ görüşündeydi; öyle ki, insanlar tek başlarına doğru inanca (dolayısıyla doğru bilgiye) ulaşamazlardı ve otantik [gerçek] Ortodoks inanç, ahlâk dışına çıkmış seçkinler arasında değil, avam halk arasında korunabilirdi. Ama aslında bu ikisi [Slavseverlerin elitçi bilgi kuramlarıyla sosyolojizmleri] arasında gerçekte bir çelişki yoktur. Slavseverlerin sözünü ettikleri “tinsel sıradüzeni” bir yetenek ya da toplumsal konum hiyerarşisi değildir; bu sıradüzeninin tepesinde, ulusal topluluğa ve Kilise topluluğu yoldaşlığına, görülmedik derecede güçlü bağlarla bağlı, olağanüstü güçlü bir inanca sahip [oldukları düşünülen] kişiler bulunur.

Bu düşünceler, Homiyakov’un doğru kavrayışa, ancak *sobornost*’un organik dostluğuyla ulaşabileceğini varsaydığı bilgi kuramında da görülür. Homiyakov, kavrayışın organik kökle-

18 I. Kireyevski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 230.

(*) Sosyolojizm, insanlarla ilgili olguları hep sosyolojiye indirgeme, hep toplumsal nedenlerle açıklama eğilimidir – ç.n.

19 I. Kireyevski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 254.

rinin, özgür irade ve inanç olduğunu ve bu öğelerin yoğunluğunun derecesinin, bireyi topluluğa bağlayan toplumsal bağın gücünü yansıttığını yazar. Öte yandan [topluluktan] “yalıtılmış birey” ise, “tam anlamıyla yetersizliği ve şiddetli bir içsel bölünmüşlüğü temsil eder.”²⁰ Bir kişi doğruyu ancak birlikten hoşlanarak Kilise topluluğuna katıldığı ölçüde kavrayabilir ve böylece bireyi aşan bir bilinçliliğin (*sobornost’ soznaniya*) organı durumuna gelir. Böylece, “ancak bir azınlık tarafından ulaşılabilecek gibi görünen doğru, aslında herkes tarafından yaratılıp herkesçe paylaşılmıştır.”²¹

Bu bireyüstü Hıristiyan bilinçliliğini yalnızca Ortodoks Kilisesi, tüm saflığıyla koruyabilmişti. Batı Avrupa düşüncesi ise her yerde, rasyonalizmin şifası olmayan hastalığına yakalanmıştı. I. Kireyevski ve Homiyakov, Hegel’in Aydınlanma anlayışını (*Verstand*) eleştirmesini onayladılar, ama Hegel’in kendi diyalektik aklının (*Vernunft*) rasyonalist olmakta ondan geri kalmadığı gibi, daha da tehlikeli olduğunu düşündüler. Homiyakov Hegel’i, çağdaş dünyanın en eksiksiz rasyonalisti, “yaşayan gerçeklik”i “cisimsiz düşüncelerin diyalektiği”ne indirgeyen ve bilişsel rasyonalizmi [yani bilgi edinme yöntemi olarak rasyonalizmi] mantıksal uç noktalarına dek taşıyarak, onun tüm gizilgüçlerini kullanan bir düşünür olarak görüyordu. Avrupa’da felsefi aklın tekyönlülüğünü kavrayan düşünür, Hegelcilige karşı çıkararak vahye dayanan dinsel felsefesini geliştirmiş olan yaşlı Schelling idi.²² Slavseverler Schelling’in düşüncelerine katılmışlarsa da, I. Kireyevski, vahiy felsefesini, kendisini yalnızca rasyonalizmin olumsuz yanlarını göstermekle sınırladığı için eleştirdi. I. Kireyevski’ye göre, karşı karşıya kalınan ikilem, yeni, [eleştiriyle sınırlı olmayan] olumlu

20 A.S. Homiyakov, *Polnoe sobranie sochinenii*, (Moskova, 1914), cilt 1, s. 161.

21 Homiyakov, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 283.

22 1841’de IV. Friedrich (William) yaşlı Schelling’i Berlin’e çağırdı ve Schelling orada, dinle felsefeyi uzlaştıracığı ve Hegelci solun etkisine karşı etkili olacağı düşünülen “vahiy felsefesi” konusunda konuşmalar yapmaya başladı. Schelling felsefesine “pozitif” felsefe adını verip, onu “negatif” felsefe dediği, kendisini salt mantıksal düşünce alanıyla sınırlamış olan Hegelci rasyonalizmin karşısına koydu.

bir felsefenin gelişmesi için gerçek bir dinsel inanca gereksinim varken, Batı Hıristiyanlığına da rasyonalizmin bulaşmış olmasıydı. Schelling bunun bilincine vararak, Hıristiyanlığı rasyonalizm bulaşmış öğelerinden arındırmaya kalkmışsa da, “bir kimşenin kendisi için bir inanç icat etmesi acınacak bir görev”di.²³

Bu görüşlerden, Ortodoks Rusya’nın, Avrupa’nın düşünce yaşamında yeni bir dönem açabilecek olan yeni ve gerçekten Hıristiyan bir felsefe ortaya koyabileceği sonucuna varmak, mantıksal bir çıkarsamaydı. Slavseverler ve özellikle de I. Kireyevski ve Homiyakov, kendilerinin bu yeni felsefenin temel ilkelerini formülleştirmekle görevli olduklarını düşündüler.

Slavsever Kilise Anlayışı

“Konsilcilik” kavramı, Homiyakov’un epistemolojik görüşleriyle teolojisini, daha doğrusu kilise örgütü anlayışını (eklesiyolojisini)* birbirine bağlayan köprüyü oluşturdu. Homiyakov, “*Tek Bir Kilise Vardır*” adını taşıyan denemesinde, Kilisenin “ne bir kurum ne de öğretisi” olduğunu belirtip, onu, “doğrunun ve sevginin” *sobornost*’ [özgür birlik] ruhuyla dolu, “yaşayan bir varlığı” olarak tanımladı. Kiliseyi, ideal bir toplumsal organizma, çağdaş dünyada toplumun atomlara [bireylere] bölünmesinin ve tinsel çözülmenin panzehiri durumuna sokan bu “özgür birlik” ruhuydu.

Homiyakov’un Kilise’nin rolüne ilişkin görüşlerinin hareket noktası, daha önce Slavseverlerin tarih felsefeleri anlatılırken, bu tarih felsefesiyle ilişkisi nedeniyle sözünü ettiğimiz, Katolikçiliğin ve Protestancılığın Slavseverlerce eleştirisinde geliştirilen düşüncelere dayanır. Homiyakov, Roma Katolik Kilisesi’ni, Papa’nın kişiliğinde simgelenen maddi bir birliği seçerek, yararcı [maddi] hesapları (endülijansı, yani günah bağışlama senetleri satmayı) ve yetkeye körü körüne boyun eğmeyi, sevginin birliğinin yerine koymakla suçladı.

23 I. Kireyevski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 262.

(*) Eklesiyoloji, “kilise mimarlığı”nın yanı sıra, Hıristiyan Kilisesi’nin doğasıyla ilgili çalışma ve bilgilerin adıdır – ç.n.

Protestanlık ise, dinsel bağın tüm dışsal simgelerini ortadan kaldırdı ve atomlarına ayrılmış bir toplumda yitmiş, yalnız bireylerin dini durumuna geldi. Roma Katolik Kilisesi'nin *materyalist* rasyonalizminin yerine, Protestanlar, *idealist* bir rasyonalizm koydu. Katolikçilik maddeleşmiş somut biçimler takımına dönüşürken, Protestanlık kendisini, içeriksiz bir öznellik içinde yitirmişti; Katolik ruhu kendisini en güçlü biçimde, de Maistra'nın bireycilik karşıtı (antiindividüalist) tutuculuğunda ortaya koyarken, Protestan bireyciliği ateizme (tanrıtanımazlığa) dönüşüp, Max Stirner'in nihilizminde doruğuna ulaşmıştı. Homiyakov'a göre, Batı'da, resmen Katolikçiliğe bağlı kalan ülkelerde bile, Protestan bireyciliğinin laik [dindışı] biçimi ağır bastı. Aynı zamanda "özgürlüksüz birlik" biçimindeki eski Katolik ilke, kılık değiştirerek, çağdaş sosyalizmden yeni bir güç aldı ki bu sosyalizm, Homiyakov'a göre, aslında, Ortaçağ Katolikçiliğini örnek alan bir modelle, her şeyi kapsayan yeni bir yetkeci [otoriter] birlik gerçekleştirerek, toplumun atomlara bölünmüşlüğüne aşma girişimiydi. Saint-Simoncu düşüncelerin etkisiyle açık bir biçimde ortaya konan bu düşünce de, birçok yapıtında (*Budala'da*, *Bir Yazarın Günlüğü*'nde ve hepsinden çok *Karamazov Kardeşler*'deki "Engizisyon Mahkemesi Başkanının Efsanesi"nde) Roma Katolik Kilisesi ile sosyalizmin arasında yakın bir ilişki bulunduğunu göstermeye çalışan Dostoyevski'yi etkiledi.

Homiyakov'a göre, Ortodoksluk *sobornost'* [özgür birlik] ruhunun tek kaynağı olduğu için, tek gerçek kiliseydi. Homiyakov, bu Kilise'yi, daha doğrusu Ortodoksluğun ülküleştirdiği çeşidini betimlerken, birçok bakımdan, çağın Katolikçiliğinin yozlaşarak papizme* dönüştüğünü ve Kilise'nin en büyük organının papa değil, "tüm kiliseler kurulu" olduğunu ileri süren,²⁴ Tübingen Üniversitesi'nin romantik Katolik teoloğu J.A. Möhler'den etkilenmişti. Möhler'in "çokluk içinde birlik" olarak sözünü ettiği kiliseler kurulu, Homiyakov'un "özgürlük

(*) Olumsuz, küçümseyici bir vurguyla "papacılık" – ç.n.

24 Bkz. S. Bolshakoff, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Mochler*, (Londra, 1946).

çinde birlik” olarak *sobornost'* tanımına yakındı. Homiyakov, Ortodoks Kilisesi'nde bu birliğin, topluluğun bireyler üstü ve uluslar üstü bilincini dile getiren geleneğin geniş çapta içselleştirilmesiyle korunduğunu ileri sürdü. Bu, derin düşünme öncesi (prereflektif) dönemde var olan ve akla uygun duruma getirme (rasyonalizasyon) açısından ele alınmayan, organik bağlara dayanan *gerçek* bir birlikti ve aynı zamanda, dıştan dayatılmayan, Kilise topluluğu üyelerinin kendi doğalarını yansıttığını gördükleri kurullarla düzenlenen *özgür* bir birlikti. Yetke her zaman dışsal bir etmen olacağına göre, bu Kilise'de yetkeye (otoriteye) yer yoktu ve bireylerin bilinçlilikleri topluluğun bireyüstü bilinçliliğinden koparılmış olmadığına göre, bireyciliğe ve öznelciliğe (sübjektivizme) de yer verilmiyordu. Öte yandan bu kolektif bilinçlilik, bireylerce *içselleştirildi*, böylece kurumsallaştırılmış maddi biçimlerde yabancılaşmamış oldu; bu tür bir toplulukta doğruluğun ölçüsü, papanın ya da *İncil*'lerin yetkesi değil, tarihteki din adamları kadar, din adamı olmayan inananları da kapsayan bir bireyüstü bütün olarak evrim gösteren Kilise'nin kolektif bilinçliliği ile ulaşılan uyumun derecesi olacaktır. Bu aşkın birliğin ve bütünlüğün parçası olabilmek, gerçek bir anlayışa, kavrayışa ulaşabilmenin tek yoluydu; dolayısıyla, bu bakımdan Ortodoks Ruslar, Batı Avrupalılarla karşılaştırıldıklarında daha şanslıydılar.

Homiyakov, Rus Kilisesi'nin, çizdiği bu ülküleştirilmış biçimiyle, gerçek durumu arasında büyük bir farkın bulunduğunun bilincindeydi: Bir keresinde Kilise bilimine (eklesiyolojiye) ilişkin görüşlerinin, Ortodoksluğun “ampirik gerçeği”ni değil, yalnızca “ideal özü”nü gösterdiğini kendisi de söylemişti.²⁵ Kendi teolojik yazılarının başına gelenler de, böyle bir uçu-

25 Böyle bir şey elbette Homiyakov'un başkalarını [Ortodoksluğa] çekme girişimini güçleştirdi. Teolojik görüşlerini genellikle, içlerinde Jansenci Piskopos Looss'un ve Protestan teolog Bunsen'in de bulunduğu ünlü kişilerle mektuplaşmalarında ortaya koydu. En önemli mektupları, Anglikan bir teolog, Magdalena Koleji öğretim üyesi, Oxford Akımı'nın bir üyesi ve Kardinal Newman'in dostu olan William Palmer'a yazdıklarıydı. Homiyakov'un etkisiyle Palmer, Roma Kilisesi ile tartışmasında Doğu Kilisesi'nin haklı olduğu sonucuna vardı. Ortodoksluğa geçmeye çok yaklaşmıştı, ama yaptığı üç gezi sırasında, Rusya'da [dinsel] “Hiyerarşi”nin takındığı tavrı görüncü, Ortodoks-

rumun bulunduğunu kanıtladı. Bu yazılarını dışarıda (daha çok Fransa'da) yayımlatmak zorunda kaldı ve Ortodoks Kilisesi Kutsal Sinod'unun sonunda yayımlanma izni verdiği 1879 yılına kadar Rusya'da basılmaları kesin olarak yasaklandı. Bu tarihten [1879'dan] sonra bile Rusça baskılarına, "bazı deyişlerin bulanık olmasının, kesinlik taşımamasının, yazarın teoloji eğitimi görmemiş olmasından kaynaklandığı" belirtilen bir önsöz koymak zorunda kaldı. Sinod'un bakış açısına göre, "konseycilik," Kilise'nin yetkesinin sorgulanmasına yol açabilecek ve dinsel törenlerin kurumsallaştırılmış, dışsal biçimlerinin savsaklanmasına varabilecek tehlikeli bir ilkeydi.

Samarin, Homiyakov'un ölümünden sonra basılan teolojik yapıtına yazdığı önsözde, arkadaşının bir öğretmen ve Ortodoks Hıristiyanlıkta dönem açıcı katkıları bulunan bir Kilise doktoru olduğunu söyleyip, ilerideki kuşakların bunu apaçık bir gerçek olarak göreceklarını ileri sürdü. Bu kehaneti gerçekleştirmeyecek olmakla birlikte, Homiyakov'un Rus dinsel düşüncüsü üzerinde çok büyük etkisi oldu. 20. yüzyılın başlarında düşünsel eylem gösteren geniş bir "din adamı olmayan teologlar" grubu (S. Bulgakof, N. Berdiayev, L. Karsavin, S. Frank vd.) Ortodoksluğu Homiyakov'un düşüncelerinin ışığında ele alıp incelediler ve onun yazılarından aldıkları çeşitli görüşleri daha da geliştirdiler. Bununla birlikte, Homiyakov'un, Rus din adamlarının görüşlerinin ana çizgilerini etkilemekten çok, aydınları Kiliseye çekmekte önemli bir rol oynadığını belirtmeliyiz. Ortodoks hiyerarşi,* Homiyakov'un düşüncelerine, salt *inteligentsiya* arasındaki inançlıları kırmak istemediği için saldırmaktan kaçınmıştı. Ortodoks din adamlarına, Homiyakov'un düşüncelerinin birçoğunun, Protes-

luğa karşı çıkmakta karar kıldı. Sonunda, Palmer da Newman gibi, Katolikliğe sarıldı, ama *Schism* [mezhep bölünmesi] konusunda kendi özel görüşlerini korumaya hakkı olduğunda direndi. Homiyakov'un Palmer ile yaptığı yazışmalar W.J. Birkbeck tarafından, *Russia and the English Church*, (Londra, 1917)'de yayımlandı.

(*) "Hiyerarşi" sözcüğü, "dinsel üst yönetici," "başpapaz" anlamındaki "hierark"-tan gelmektedir; sözcük burada bu etimolojik anlamına yakın bir biçimde, Ortodoks Kilisesi'nin üst yöneticileri için kullanılmış – ç.n.

tan liberalizmi ve Katolik çağdaşlığı bulaşmış görünmesi, kendisine duyulan bu güvensizliği artırmıştı. Sergeyevskaaya Lavra Manastırı'nda yayımlanan bir kitapçıkta, Ortodoks teolog Peder Pavel Florenski, Homiyakov'u, Kilise [din adamları] yetkesini, uyulması zorunlu Kilise buyruklarını ve "koruk ilkesi"ni kabul etmemekle suçladı; hatta siyasal bağılılığından duyduğu kuşkuları dile getirdi.²⁶

Tutucu Bir Ütopyacılık Olarak Slavseverlik

Slavseverlerin, kendi görüşlerinin "yerli" ve "özünde Rus" olduğu yolundaki düşüncelerinde bulunan abartma eğilimi anlayışla karşılanabilir. Gene de, tarihsel perspektiften bakıldığında Slavsever ideolojinin, Avrupa tutucu romantizminin ilginç bir filizi olduğu açıkça görülür. Slavseverlerin düşünceleri, özellikle ("inanan akıl" kavramıyla) Friedrich Jacobi; (Hegelci rasyonalizmi eleştirisiyle) Schelling; ("çokluk içinde birlik" düşüncesiyle) Möhler; (Roma uygarlığının Hıristiyanlık dünyası üzerindeki zararlı etkilerine ilişkin görüşleriyle) Adam Müller ve (psikenin birliğini ve bütünlüğünü yitirisinin nedeni olarak rasyonalizm düşüncesiyle) Schlegel gibi Alman romantik düşünürlerinin düşünceleriyle büyük benzerlikler gösterir. En göze çarpan koşutluk ise, Ivan Kireyevski'nin tarih felsefesi ile, gelecekteki kurtuluşu (Slavseverler gibi) Ortodoks Rusya'da arayan Franz von Baader'in düşünceleri arasında görülür.²⁷ Slavsever kuramcıların, özellikle I. Kireyevski'nin ve Homiyakov'un, Alman filozoflarının yapıtlarını iyi bildiklerine kuşku olmamakla birlikte, bu benzerliklerin yalnızca onlardan etkilenmelerinin ürünü olmadığı gözden kaçmamalı. Bu düşünceler temel düzeyde, her iki ülkede görülen toplumsal gelişmelerin türeviydi. Farklı gelişme düzeylerinde olmakla birlikte, Rusya da, Almanya da ekonomik bakımdan geri ülkeler durumundaydılar ve kapitalizmin Avrupa'nın gelişmiş ülke-

26 P.A. Florensky, *Okolo Khomiakova*, (Sergeyev Posad, 1916). [Khomiakova Yakınlarında]

27 Bkz. E. Susini, *Lettres inédites de Franz von Baader*, (Paris, 1942), s. 456-461.

lerine iyice yerleştigi bir dönemde, çağdaşlaşma gereksinimiyle yüz yüze kalmışlardı. Bu sırada, gelişmiş Avrupa ülkelerinde yeni toplumsal ve siyasal düzenin olumsuz yanları görülmeye başlamış ve bu yeni düzen, soldan olduğu kadar sağdan yapılan eleştirilerin saldırısına uğramıştı; bu durum, Alman ve Rus düşünürlerinin geniş bir perspektif geliştirmelerini sağladı ve onlara, varlıklarını sürdürmek yolunda inatçı bir canlılık gösteren ataerkil gelenekleri ve [eskinin kalıntısı] arkaik toplumsal yapıları daha kolay savunma olanağı verdi.

Dolayısıyla, Batı Avrupa'ya Slavseverlerce yöneltilen eleştiri, kapitalist uygarlığın yalnızca romantik tutucu bir bakış açısından eleştirisi olmamakla birlikte, özünde romantik tutucu bir eleştiriydi. Ama burada söz konusu edilen tutuculuk, Rusya'daki statükonun benimsenmesiyle, her türlü değişmeye kuşkuyla bakılması biçimindeki tutuculukla aynı kefeye konmaz; bu tutuculuk, içinde yaşanan düzenin savunulmasından çok, yitmiş bir ideale [geçmişin ideal toplumuna] duyulan nostalji [derin özlem] biçimindeydi. Bu bakımdan Slavseverlerin felsefesi, tutucu ütopyacılık olarak nitelenebilir; "ütopyacılık" diyoruz çünkü, içinde yaşanan gerçeklerin taban tabana zıddı olan toplumsal bir idealin kapsamlı ve ayrıntılı bir düşüydü; "tutucu", hatta gerici olduğunu söylüyoruz çünkü, bu, geçmişe yerleştirilen bir idealdi. Yitmiş uyumlu bir dünya düşü, her zaman o ya da bu türden bir yabancılaşmanın ya da yoksun kılınmanın kılıfı olduğu için, bu ütopyacılığın içinde aynı zamanda [yitirilenler karşılığında bir şeyler kazanmaya çalışılan] güçlü bir tazmin edici taraf da bulunmaktaydı. Eski soylu ailelerin eğitim görmüş [kültürlü] çocukları olarak Slavseverler, eski Rusya'nın ataerkil geleneklerine sımsıkı bağlıydılar, ama aynı zamanda, I. Nikola'nın görünüşte Batılılaşmış otoriter bürokrasisi içinde kendilerini mutlu sayamayacak kadar Batı kültüründen etkilenmiş bulunuyorlardı.

Slavseverlerin ütopyası, kuşkusuz, geleceğin toplumunun özenle düşünülüp kurulmuş bir modeli olarak ele alınacak olursa [klasik] bir ütopya değildi. Kalıtsal soylular arasında yer alan ve [onların] oldukça geleneksel bir toplumsal kalıba

uygun yaşayan kesimin somut deneyimine dayanan bir düşünce idi. Slavseverciliğin içinde “sosyoloji-öncesi” düşünüş olarak nitelenebilecek bir anlayışın birçok ögesinin bulunmasının nedeni budur. 19. yüzyıl Alman sosyoloğu Ferdinand Tönnies’in “*Topluluk ve Toplum*” adını taşıyan klasik çalışmasında benimsenen tipoloji, bu öğelerin ortaya çıkarılmasına özellikle yardımcı olacak niteliktedir. Slavseverlerin Rusya ile Avrupa, “halk” ile “sosyete” [toplum],* Hıristiyan uygarlık ile rasyonalist uygarlık karşıtıları, neredeyse çakışırca, Tönnies’in *Gemeinschaft* (topluluk) ile *Gesellschaft* (toplum) ayrımına denk düşer.²⁸ Birleşik Devletler’de yayımlanan ilk makalemde bu konuda şunları yazmıştım:

Kullanılan terminolojilerin bile son derece benzer olması anlamlıdır. Slavseverler çağlarının Rusya’sının folk ilkelerine, yani eski “topluluk ilkeleri”ne (*obşçinnoye načalo*) bağlı kalan halk ile “sosyete” yani, halktan kopmuş olan ve kendi aralarında uzlaştıkları yapay bir yaşam süren bireyler kümesi olarak ikiye bölünmüş olduğunu düşündüler. Bu “sosyete” [toplum] kavramı neredeyse Tönnies’in *Gesellschaft* [toplum] kavramının aynısıdır; Slavseverlerin “folk” ve “topluluk ilkeleri” kavramları, özünde, Tönnies’in *Volkstum* [folk] ve *Gemeinschaft* [topluluk] kavramlarıyla aynı içeriğe sahiptir. Tönnies’e göre topluluğun üyelerinin “doğal irade”leri (*Wesenwille*) vardır; “toplum” ise, “rasyonel irade” (*Kürwille*) sahibi insanlardan oluşur. Bu anlayışın Slavsever karşılığı, hesapçı rasyonalizmin karşısına konan, insanın tinsel güçlerinin organik “birlikteliği”dir. “Topluluk” hem Tönnies hem Slavseverler tarafından, yaşayan bir organizma [canlı] olarak tanımlanmıştır; “toplum” (sosyete) ise, insan yapısı mekanik bir ürün,

(*) Yazar, *society* sözcüğünün hem (topluluktan farklı bir kavram olarak) “toplum” hem “sosyete” anlamına gelmesinden yararlanarak, bu iki anlamı, sözcüğü ırnak içine alıp tek bir sözcükte vermiş; Türkçe çeviride nerede hangi anlamında kullanıldığı köşeli ayrıçlarla belirtilmeye çalışıldı – ç.n.

28 Bkz. Andrzej Walicki, *The Slavophile Controversy*, (Oxford, 1975), s. 168-178, 265-266. Burada aynı zamanda Slavseverlerin düşünceleriyle, Max Weber’in tarihsel sosyolojisindeki toplumsal ilişkilerin rasyonelleştirilmesi yorumu arasındaki benzerlikler üzerinde durulmaktadır.

birbirlerinden yalıtılmış bireylerin kaba toplamı olarak gösterilmiştir. Tönnies de Slavseverler de, gerçek topluluğun karşılıklı anlayışa, uyuma (imtizaca) ve oybirliğine (*Eintracht*) dayandığı noktasında önemle dururlarken; “toplum”un özelliklerinin, beraberinde, toplumun birey atomlarına ayrılmasını ve organik toplumsal bağların çözülmesini getiren, iç çatışma, karşılıklı çekişme, mekanik, sayısal bir çoğunluğun yönetimi olduğunu söylemişlerdir. Topluluk, büyümüş bir ailedir; toplumda ise, insan ilişkileri sözleşmeye benzer bir biçim alır. Topluluğun kolektif iradesi, kendisini, ortak inançlar ve ortak gelenekler biçiminde ortaya koyar; “toplum”da bu büyük birleştirici tinsel etmenlerin yerini, her zaman rastlantısal bir nitelik taşıyan ve istikrarsız olan kamuoyu alır. Tönnies çağdaş bürokratik devleti bir *Gesellschaft* [toplum] olgusu olarak gördü; aynı kavramlar, aynı tipik zıt kategori çiftleri olan *Volkstum* ile *Staatstum* ve *narod* ile *gosudarstvo*, bürokratik devleti ruhsuz bir makine, Rusya’nın yapay olarak Batılılaştırılmasının bir ürünü olarak gören Slavseverler tarafından sürekli kullanıldı. Bu benzerlikleri çoğaltmak gerekmez. Bununla birlikte, Tönnies ile Slavseverlerin salt tarihle ilgili genellemelerinin arasında da benzerliklerin bulunduğunu görmek ilginç olsa gerek. Slavseverler, bildiğimiz gibi, eski Rusya’nın, Roma kültürünün rasyonalist mirasını, özellikle, Batı’da “topluluk ilkeleri”nin çözülüp dağılmasında son derece etkili bir güç olan Roma hukukunun mirasını, bir kambur gibi sırtında taşımadığı için, *Gemeinschaft*’ın [topluluğun] saf biçimi diyebileceğimiz niteliğini koruyabileceğine inanmışlardı. Tönnies, “rasyonel bir bilimsel yasa, ancak bireylerin her türlü organik toplumsal bağlardan kurtarılması yoluyla olanaklı oldu” ve “Roma hukukunun benimsenip özümlemesi, Hıristiyan-Cermen dünyasının büyük bir bölümünde *Gesellschaft*’ın [‘toplum’un] gelişmesine yardımcı olmuştur ve bugün de olmaktadır,” diye yazdığında böyle bir görüşü onaylamış [gibi] oluyordu.²⁹

29 Andrzej Walicki, “Personality and Society in the Ideology of the Russian Slavophiles. A Study in the Sociology of Knowledge,” *California Slavic Studies*, 2

Slavseverlerin düşünceleriyle Tönnies'in düşünceleri arasındaki bu benzerliklere, bilimsel bir önem taşımayan Slavsever kuramının biraz da olsa bilimsel bir yanının bulunduğu gibi bir sav ileri sürme isteği yüzünden değil, Tönnies'in tipolojisi Slavseverciliğin toplumsal içeriğinin daha iyi anlaşılması yolunda kavramsal araçlar sağladığı için dikkat çekildi. Karl Mannheim, Alman tutucuları hakkındaki çalışmasında,³⁰ 19. yüzyılın birinci yarısının romantik tutuculuğunun, "toplum"a karşı "topluluk"un ideolojik bir savunması olduğunu yazdı. Slavseverler bu yorumun doğruluğunu destekleyen yetkin bir örnek oluşturmaktadır.

Tönnies'in Avrupa tarihinde "hukukçu rasyonalizmi"nin rolü hakkındaki görüşünün, Max Weber'in, Batı'nın ekonomik üretiminin, insan davranışlarının ve toplumsal kurumlarının birbiri ardına rasyonelleştirilmesini inceleyen güçlü çalışmasında da parlak bir biçimde onaylandığını belirtmeliyiz. Weber, "Roma'nın son döneminin bürokratik devleti tarafından değiştirilmiş biçimiyle Roma hukukunun ardında bıraktığı etki," diye yazdı, "kendisini hiçbir şeyde, siyasal yönetimin ulusal devlete evriminin, her yerde, hukuk eğitimi görmüş kimselerce yürütüldüğü gerçeğinde olduğu kadar açıkça gösterilmemiştir. Batı Kiliselerinin doğuşu kadar, çağdaş Batı devletinin doğuşu da, hukukçuların ürünüdür." Weber'e göre bu evrim, "Batı'ya özgü"dür ve dünyanın başka hiçbir yerinde benzeri görülmeyen bir olgudur.³¹ Rus Slavseverleri bu görüşe herhalde yürekten katılırlardı.

Slavsever ideoloji, apaçık tutuculuğuna karşın, hükümeti kuşkulandırdı. I. Nikola kendisini Büyük Petro'nun varisi olarak gördü ve eski tarzda bir Rus çarı değil, Avrupalı bir imparator olmak istedi. Nikola, Ortodoksluğa ve su katılmadık ulusal

(1963), s. 7-8. Tönnies'den yapılan bu alıntılar, Ferdinand Tönnies, *Community and Society*, çev. ve der., Charles P. Loomis, (East Lansing, Mich., 1957), s. 202-203'ten alınmıştır.

30 Bkz. Karl Mannheim, "Conservative Thought," *Essays on Sociology and Social Psychology*, (Londra, 1953) içinde, s. 89.

31 Karş. Max Weber, *Essays on Sociology*, der. H.H. Gerth ve C. Wright Mills, (New York, 1958), s. 93-94, 299.

ilkelere saygılı olmakla birlikte, yönetim yöntemlerini dinin ve göreneklerin gereklerine uydurmak için değiştirmek niyetinde değildi. Ayrıca, yasa ile gelenek arasında organik bir ilişkinin kurulması isteğinin, otokrasiye bir takım sınırlamalar dayatma girişimi olabileceğinden kuşkulanmasını haklı gösterecek bazı nedenleri vardı. Merkezî Sansür Dairesi'nin, I. Kireyevski'nin 1852 yılında *Moskovskiy Sbornik* ("Moskova Derlemeleri") adlı yayın organında yayımlanan "Avrupa Uygarlığının Karakteri Üzerine" başlıklı yazısıyla ilgili olarak imparatora verdiği özel raporda, sorunun tam üzerine basıldı: "I. Kireyevski'nin Ortodoks Rusya'nın bütünselliği sözüyle neyi amaçladığı açık değildir; bununla birlikte, sözde övücü makalesinde, 'Batı uygarlığını uyruklarına getirebilmek için durmak dinlenmek bilmeden çalışan büyük Rus reformcusunun [Büyük Petro'nun] ve onun varisi olan imparatorların, babayurdumuzun gücünü ve görkemini bugünkü derecesine çıkarabilecek tek yolda verdikleri ölümsüz hizmetlerinin hakkını vermediği açıktır,'"³² deniyordu. Sansürün, Slavsever bir yayın olan *Moskovskiy Sbornik* (1852) içindeki öteki yazarların yazılarına ilişkin görüşleri de, benzer nitelikteydi. Bunun sonucunda, derginin yayını yasaklandı ve içlerinde I. Kireyevski'nin de bulunduğu yazarlarından beşi, polis gözetimi altına alındı; daha sonra yayımlamak isteyecekleri herhangi bir yazı için Merkezî Sansür Dairesi'nin özel iznini almaları emredildi.

I. Nikola, kendi tutuculuğuyla Slavseverlerin tutuculuğunun aynı olmadığını düşünmekte haklıydı. Slavseverlerin eski Rusya düşleri (yani Ülke Meclislerini ülküleştirmeleri ve "ülke" [halk] ile "devlet" in ayrılığı kuramı) ve boyarların mutlakçılığa karşı çıkarken benimsedikleri idealleri dile getirmekteydi. I. Kireyevski'nin rasyonalizm eleştirileri, yalnızca tacirin ve mal üreticisi (manifaktürcüler) kesiminin burjuva rasyonalizmine değil, aynı zamanda mutlak monarşinin bürokratik rasyonalizmine de yönelikti. Bu bakımdan Slavseverler arasında en ödün vermez tutumu takınan Konstantin Aksakov idi, "devlet" ile "topluluk" (ülke) kutupları (antitezleri) ile ilgili

32 Tsent. Gos. Istorich, Arkhiv SSSR, fond. 772, op. 1.

görüşlerinde, devlet organlarını, yalnızca “dışsal doğru”yu ve “kölelik ilkesini ve dışsal zorlamayı” temsil ettikleri düşünce-
siyle kıyıya iten Aksakov oldu.

Kendilerine ait bir dergileri olmayan Slavseverler, artık yazı-
larını tarihçi Nikolay Pogodin’in (1800-1875) edebiyat eleştir-
meni Stefan Şevyref (1806-1864) ile birlikte çıkardıkları *Mos-
kvitanin* (“Moskovalı”) adını taşıyan dergide yayımlamaya baş-
ladılar. Pogodin ve (Şevyref’in “kokuşmuş Batı” deyişini ortaya
atan kimse olmasından anlaşılacağı gibi) Şevyref de Batı’dan
gelen “kötü etkiler”i eleştirdiklerinden, çağdaşları olan Slavse-
verleri, [derginin adından esinlenen bir deyişle] “Moskovalı par-
tisi” olarak görme eğilimindeydiler. Böyle bir sonuca varmak,
pek sağlam temellere dayanmamaktadır: Slavseverlerden farklı
olarak Pogodin, köy komününe ilgi göstermedi, Petro reform-
larını eleştirmede ve Moskova ile St. Petersburg’un birbirle-
rine zıt görünümünü çizmeye kalkmadı. Tam tersine, Büyük
Petro’yu çağdaş Rus devletinin kurucusu olarak görüp kendi-
sinden övgüyle söz etti; Batılılaştırma hareketini çok önemli bir
aşama olarak gösterdi ve reformların yürütülmesi yolunda baş-
vurulan şiddetin, Rus tarihinin ruhunun karakteristik bir ifa-
desi olduğunu, Rus tarihinde devletin her zaman, edilgin bir
ulusa keyfî iradesine göre biçim veren tek yaratıcı gücü oluştur-
duğunu savundu. Pogodin’e göre, özel olarak Rus’a özgü nite-
lik ne komün, ne de Ortodokslukta birleşilen bir yoldaşlıktı;
gücü, avam halkın sınırsız denecek derecede “yumuşak başlı-
lığı” içine kök salmış olan mutlakçılığın ödün vermez doğası idi.
Pogodin’in tarih yorumunda Slavseverlerinkindeki gibi bir eski
Rusya ile yeni Rusya karşıtlığına yer yoktu: Petro’nun, mutlak-
çılığı iyice yerleştirerek, Rusya’nın “ulusal ilke”sini, zayıflatmak
şöyle dursun, daha da güçlendirmiş olduğunu ileri sürdü.

Dolayısıyla, Slavseverleri “Ortodoksluğun, otokrasinin ve
ulusallığın” resmî ideolojisinin savunucularından³³ ayıran

33 Eğitim Bakanı S. Uvarof’un formüllediği bu “üçlü” slogan I. Nikola yöne-
timi sırasında resmî ulusallığın sloganıydı. Resmî ulusallık ideolojisi hakkında
bkz. N.V. Riasanovski, *Niholas I and Official Nationality in Russia*, (Berkeley,
Calif. 1959)

farklılıklar, son derece temel nitelikteydi. Toplumsal ölkülerinin tutucu ve geçmişe özlem duyan niteliğine karşın Slavseverler, 1840'ların ideolojik tartışmalarına gerçekten yaratıcı bir katkıda bulunmuşlardı. Ölkülerinin düşünce alanında harekete geçirici bir dürtü olma niteliği, Herzen'in "Rusya sosyalizmi" ile ilgili düşüncelerinde ve Dostoyevski'nin ile Soloviyev'in yazıları üzerindeki etkilerinde görölmektedir.

Slavseverciliğin Bölünüşü

Slavsever ütopyacılık, Rus toplumsal düşüncesinin siyaset arenasında dile getirilemediği, ya da bu alanda sınavdan geçirilemediği bir çağın ürünüydü. Rusya'nın [1855'te] Kırım Savaşı'nda yenilgiye uğramasından ve I. Nikola'nın ölümünden sonra bu durum değişti. II. Aleksandr (On Birinci Bölüm'de anlatılacağı gibi) içlerinde sansürün edebiyat ve basın üzerine koyduğu sınırlamaların hafifletilmesinin de bulunduğu bazı özenli reformlara girişti. Çağdaşları bu değişiklikleri "buzların çözülmesi" olarak niteledi; bu çözülme yeniden buzların saldırısıyla kesintilere uğramışsa ve devletin otoriter yapısında herhangi bir temel değişiklik yaratmamışsa da, düşünsel yaşamın genel havasını değiştirmeye yetti. Bu yolda sıradan vatandaşların devlet işleriyle ilgili görüşlerini açıklama ve hükümetin getirdiği reformların yönünü etkileme haklarının olduğu yolundaki yaygın inanç, yeni bir öge olarak düşünsel yaşama girdi. Aynı zamanda, soyut felsefi tartışmaların artık yerlerini gerçekçi eylem programlarına bırakmaları gerektiği yolunda gittikçe gelişen bir his belirdi. Bu bağlamda, Slavseverlerin romantik ütopyacılığı, sonunda, yerini soyluların sınıf çıkarlarını yansıtmaya dönüşecek pratik tasalara ilişkin düşüncelere bırakmak üzere, yavaş yavaş çözülmeye başladı. Şimdi ön plana çıkanlar, Ivan Aksakov, Samarin ve Koşevlev gibi, eylem alanında önderlik niteliğine sahip olan kimseler oldu.

Slavsevercilik, bir felsefe olmaktan çıkıp bir politika olmaya geçerken, biri tutucu reformculuk, ötekisi Panславcılık olmak üzere, iki dala ayrılarak gelişti. Slavsever reformculuk da, kendi içinde, düşünsel yaşamları hemen hemen aynı çizgileri izleyen iki düşünür, Samarin ve Koşev tarafından temsil edilen iki kola ayrıldı. Her iki düşünür de [serflere] azatlık yasa-sının hazırlık çalışmalarında rol aldı; Polonyalıların 1863'teki ayaklanmalarının yenilgiye uğratılmasından sonra, her ikisi de, önemli hükümet görevleri verilerek, Polonya'ya yollandı ve son olarak, ikisi de *Zemstvo*'ta çalıştı. Slavsever ideolojiye borç-ları, ikisinin de, köy komününü savunmalarında açıkça görü-lür; bununla birlikte bu yoldaki savları, ender olarak Konstan-tin Aksakov'un çizdiği *obsçina*'nın ["komün"ün] gerçek Hıris-tiyan bir organizma olarak ülküleştirilmiş resmini anımsatacak niteliktedir. Samarin ve Koşev, komünü, köylülerin denet-lenmesinde başvurulacak vergilerin toplanmasını ve ödeme-lerin [angaryaların] alınmasını kolaylaştıran ve toprak sahip-lerine ucuz çiftlik [tarım] işçisi sağlayan yararlı bir araç ola-rak önerdiler. Önerdikleri (ve hükümet tarafından gerçekten uygulanan) toprak reformu modeli, temelde, Prusya modelinin bilinçli olarak [Rusya koşullarına] uyarlanmasının ürünüydü; öyle ki Samarin, "*Prusya'da Serfliğin Kaldırılması ve Köylü ile Toprak Sahibi İlişkilerinin Yapısı*" adını taşıyan ayrıntılı bir monografi bile yazmıştı. Her iki düşünür de Rusya'da kapita-list bir gelişmenin gerektiğini kabul etti (böylece kapitalizm karşıtı romantik ütopyacılığı bırakmış oldular) ama kapitaliz-min denetimsiz bir biçimde yayılmasının toplumsal huzursuz-luklara yol açmasından korktular; bu tehlikenin, komün kuru-muyla ve güçlü bir merkezî hükümetin etkin karışmasıyla azal-tılabileceğini düşündüler. İkisi arasındaki farklılık, Samarin'in temsili kurumların her türünü her zaman reddetmesine karşı-lık, Koşev'in Moskova'da toplanıp, St. Petersburg bürokrasi-sine karşı bir panzehir işlevi görececek bir 'Tüm Rusya Ülke Mec-lisi' kurulmasından yana olmasıydı.

Slavseverliğin Panslavizme dönüşmesine yol açan yakın itiyi sağlayan olaylar, bilindiği gibi, Kırım Savaşı ve bu savaşın bir sonucu olarak Güney Slavların geleceğine duyulan ilgiydi. Öteki Slavsever kuramcılardan farklı olarak Homiyakov, kardeşi saydığı Slavlar ile öteden beri ilgilenegelmiş (ve üç ciltlik “Evrensel Tarih [Dünya Tarihi] Üzerine Notlar” kitabında onlardan söz etmiş) bir düşünürdür ve “Sancaklar açılsın, borazanlar çalınsın!” diye bağırarak tek kişi değildi. Moskova arşivlerinde saklanan belgelerden biri olan Konstantin Aksakov’un “Doğu Sorunu Üzerine” adını taşıyan raporu da, yakın zamanlara kadar Türklerin yönetimi altındaki Slavların yazgısıyla hiçbir biçimde ilgilenmeyen, kararlı bir barışçı olarak görünen bu düşünürün de zamanının havasından etkilendiğini gösteriyor; bu etkiyle K. Aksakov, Kırım Savaşı’nın kutsal amacının Konstantinopolis’i fethetmek ve Slavları Rus çarınının yönetimi altında birleştirmek olduğunu söylemiştir. Rusya’nın yenilgisi bu umutları yıktı, ama Slav sorununun ulusçu çevrelerde ateşli biçimde tartışılması sürüp gitti.

Slavsever ideoloji, bazı temel değişikliklerden geçirilmeden Panslavcılığın hizmetine sokulabilecek nitelikte değildi. Rus toplumunun Hıristiyan ruhuyla ve eski Rusya ilkeleriyle içsel olarak gençleştirilmesi, artık Rus devletinin dışta genişlemesi kadar önemli görülmemeye başlandı. Bu düşünce, 1863 Polonya ayaklanmasından sonra tüm Rusya’ya yayılan şovenizme uygun düştü; ayaklanma bastırılınca, Slavsever öğretisi, Polonyalılara karşı gösterilen sertliği, “halkçı” Slav ögenin, Polonya soylularının aristokratik “Latincilik” eğilimine karşı savaşımı olarak haklı göstermeye çalışan bir dizi savın üretilmesini sağladı.

Ivan Aksakov (1823-1886)

Slavseverliğin Panslavcılığa dönüşmesinin önde gelen ismi olan I. Aksakov, etkili bir kişi olmakla birlikte, kolay kolay özgün bir düşünür olarak nitelenemez.³⁴ 1840’lı ve 1850’li

34 Ivan Aksakov’un yönettiği Slav İnsanseverler Derneği, Türk-Rus 1877-1878 Savaşı sırasında etkisinin doruğuna çıktı. Bulgaristan’ın bağımsızlığını kazan-

yıllarda, Slavseverler arasındaki en az Ortodoks, liberal ve demokratik düşüncelerin etkilerine en çok açık kişiydi, ama daha sonra, Polonya'daki ayaklanmanın ve Rusya'da devrimci akımın gücünün artmasının etkisiyle, liberalizmin en küçük belirtilerine bile düşman kesilen bir tutuma girdi. I. Aksakov'un belki en tipik özelliği, Slavseverciliğin kapitalist karşıtlığı ruhunu (bilinçli olmamakla birlikte) tümüyle bırakmasına karşın, Slavseverciliğin sözüne bağlılığını inatla sürdürmesidir. Slavseverciliğin kapitalizm düşmanlığını bir yana koyması, Moskova'nın önde gelen bankalarından birinin (1874'te) başkanı olmasıyla birlikte, simgesel bir anlatımını bulmuş oldu! Kapitalizm karşıtı öğeler, hiçbir iz bırakmadan yok olmak yerine, tipik bir biçim değiştirmeye, antisemitizme (Auguste Bebel'in deyimiyle "aptalların sosyalizmi"ne) dönüştü ve bu değişiklik, I. Aksakov'un 1861'den sonraki düşüncelerinde kendini ortaya koymaya başlayarak, onu Slavseverciliğin kurucularından açıkça ayrı bir noktaya getirdi.

Ivan Aksakov'un Slav sorunuyla ilgili makalelerinde, tüm tipik Panslavcı stereotipler [basmakalıp düşünceler] bulunmaktaydı: Slavlık ile Batı Avrupa karşıtlığı; Avusturya'ya karşı saldırgan bir düşmanlık; Polonyalıların Slavlıktan ayrılmış dönemler ("Slavlığın dönemleri") oldukları suçlaması; Konstantinopolis'in fethedilmesi ve "Rus kartalının kanatları altında" güçlü bir Slav uluslar federasyonunun kurulması isteği vardı. Ağabeyine karşı gösterdiği büyük bağlılığa karşın, Ivan Aksakov'un yayılmacı ve hegemonya kurucu eğilimleriyle içinde güçlü bir "devletlik" güdüsü bulunan bir ulus olarak Rusya kavramı, ağabeyi Konstantin Aksakov'un küçük kırsal topluluklarda sakin bir Hıristiyan yaşam sürmeye adanmış siyaset dışı duran bir kırsal ulus düşünden son derece farklıdır. Ivan'ın büyük güç şovenliği, onu Pogodin'e, yani daha önce-leri I. Nikola'nın ve onun dışişleri bakanlığının ilgisini Pans-

masından sonra, bazı yerel seçim komitelerinin I. Aksakov'u Bulgar tahtına aday gösterdikleri bile görüldü. Slavseverliğin Kırım Savaşı'ndan sonraki gelişmesi hakkında bkz. Frank Fadner, *Seventy Years of Pan-Slavism in Russia: Karamzin to Danilevskii*, (Washington, D.C., 1962).

lavcı düşüncelere çekmek için sonuç vermeyen girişimlerde bulunmuş olan kişiye yaklaştırdı. Pogodin gibi Ivan Aksakov da, “yasallıkçı boş inanç” a karşı çıktı ve iç politikayı Rus ulusçuluğu, dış politikayı Panslavizm amaçlarına bağlayarak, imparatorluğa “ulusal” bir içerik kazandırmak istedi. Yeni siyasal ortam kendisine, Pogodin’in davranabildiğinden daha açık davranarak eylemde bulunma olanağı verdi; öyle ki, hükümeti bile eleştirmekten ve doğrudan doğruya kamuoyunun ulusçu nitelikleri ön planda olan kesimine seslenmekten çekinmedi.

Özetle, 1840’ların klasik Slavseverciliği, romantik, tutucu bir ütopyacıydı ve geriye dönük ideallere dayandığı ölçüde, gerici bir akımdı. Tutucu bir değerler sistemini dile getirmesine karşın, soyluların yakın ve bencil sınıf çıkarlarının ötesine geçti. Klasik Slavsevercilik, bir aydın öğretisi olarak, Rusya’da felsefi tartışmaların düzeyinin yükselmesine yardım etti ve içinde yaşanan toplumsal gerçekliğin ahlâk açısından değerlendirilip, ona karşı eleştirel bir tutum takınılmasını destekledi. Slavseverciliğin felsefi-ütopyacı aşamadan pratik-siyasal aşamaya geçişi, daha “gerçekçi” olunmasını sağladı, ama onun düşünsel bakımdan yoksullaşmasına da yol açmış oldu; geçmişe dönük ütopyacı yanı silikleşti hatta bir kıyıya itildi; öte yandan Slavseverciliğin kuramcılıyla, tutucu toplumsal güçler arasında, ortak çıkarlar yolunda kurulan birliği güçlendirdi. Dolayısıyla, düşünce tarihçisinin bakış açısından yaklaşıldığında, 1840’ların Slavseverlerinin, kendi dergilerine sahiptir ve siyasal olaylarda etkin bir rol oynayabildikleri daha sonraki tarihlerin Slavseverlerinkinden daha ilgi çekici oldukları söylenebilir.

RUS HEGELCİLERİ: "GERÇEKLİKLE UZLAŞMA"DAN "EYLEM FELSEFESİ"NE GEÇİŞ

Hegelci felsefenin Rus düşünürleri üzerinde büyüleyici bir etkide bulunması, 1840'ların Rusya'sının¹ karakteristik olgularından biriydi. Herzen, Hegel'in yapıtları için "gece gündüz tartışılıyordu; "Mantık"ın üç bölümü, "Estetik"in iki bölümü içinde ve "Ansiklopedi" ve benzeri yapıtlar içinde, birkaç gece sürecek biçimde, bir sonuca ulaşılamadan tartışma konusu yapılmayan tek bir paragraf bile yoktu," diye yazdı. "Birbirini seven kişiler, 'her şeyi kucaklayan tin'* tanımı üzerinde görüş birliği içinde olmadıkları için, ya da 'mutlak kişilik ve onun kendi içinde [bağımsız] varlığı' üzerine söylenen bir görüşü, kendilerine yapılmış kişisel bir saldırı olarak kabul ettikleri için, haftalarca birbirleriyle karşılaşmaktan kaçındılar. Alman felsefesinin Berlin'de, hatta bir taşra kentinde veya bölge kasabasında yayımlanan her bir önemsiz kitapçığı bile ısmarlanıp, noktasına virgülüne dek okundu; bir sayfanın içinde kazayla

1 Rus tarih yazınında, "1840'lar dönemi" genellikle, Pavel Annenkov'un anılarında "olağanüstü on yıl" olarak nitelediği 1838-1848 arası dönem için kullanılır. Bu dönemin düşünce tarihinin, düşünceleri son derece harekete geçirci bir çözümlemesi, Isaiah Berlin'in *Russian Thinkers*, (New York, 1978) adlı yapıtının "A Remarkable Decade" başlığını taşıyan bölümünde görülebilir.

(*) İngilizce çeviride "all-embracing spirit" – ç.n.

Hegel'den söz edilmişse, o sayfa birkaç gün içinde yıpranıp koptu," diye yazar.²

Hegelci felsefenin Polonya'daki etkisi gibi Rusya'daki etkisi de, herhangi bir başka Batılı düşünürün felsefesinin etkisiyle karşılaştırılmayacak kadar büyük oldu; bu etki hem yaygın hem derindi; uzak taşra merkezlerine kadar ulaştı ve Rus yazını üzerine damgasını bastı. Söz konusu etki, birçok bakımdan, yüzeysel bir düşünsel modadan başka bir şey değildi, ama bir bütün olarak ele alındığında, geniş çaplı sonuçlar doğuran bir olguydu.

Bu sonuçların birincisi, Hegelci felsefenin benimsenmesinin, Rus düşünce tarihinde "felsefe dönemi" olarak adlandırılmayı hak eden bir dönemin ulaştığı doruk noktasını oluşturmasıydı. Bu, Dekabrist ayaklanmanın başarısızlığa uğramasıyla acı bir düş kırıklığına uğrayan *intelligentsiya*'nın siyasal eylemin etkisine olan inancını yitirdiği bir dönemdi. Bunun üzerine aydınlar, tarihin anlamı, bireyin bireyüstü toplumsal ve kültürel yapılarla ilişkisi ve Rusya'nın evrensel tarih [dünya tarihi] içindeki yeri gibi felsefi sorunlar üzerinde kafa yormaya başladılar. Almanya'da olduğu gibi Rusya'da da felsefi spekülasyonun, kamu yaşamının neredeyse tümüyle felç içinde olduğu bir toplumda yaşayan düşünsel güç ve çaba sahibi kimseleri oyalayacak bir işlevi vardı.

İkinci sonuç olarak, Hegelci felsefe, romantizmin bir panzehiri olarak karşılanıp benimsendi. Bu konudaki açıklamalarımıza, Hegelci felsefenin kendisini, içe dönük bir "güpegündüz düşünme"nin, Byron'dan ve Schiller'den esinlenen romantik başkaldırıların tam karşıtı bir düşünce olarak sunmasıyla başlayalım; bu bağlamda Hegelcilik, büyük ölçüde bir "gerçeklikle uzlaşma" felsefesi olarak yorumlandı. Bir süre sonra da, Rusya'da Slavseverler tarafından temsil edilen romantik irrasyonalizme ve tutuculuğa karşı savaşımında kullanılacak güçlü bir araç olarak görüldü. Aynı zamanda (ve biraz da Almanya'daki Sol Hegelcilerin etkisiyle) Hegelci sisteme [onu istenen yönde kullanmak

2 Aleksander Herzen, *My Past and Thoughts*, çev. Constance Garnett, (Londra, 1927), cilt 2, s. 115.

üzere] egemen olma ve onu aşma gereksinimi duyuldu; bu da, zamanı geldiğinde, gerçeklikle uzlaşma felsefesinin rasyonel ve bilinçli eylem felsefesine dönüşmesine yol açtı.

Üçüncü ve son [sonucu] olarak [Hegelci felsefe] hem “gerçeklikle uzlaşma” hem “eylem felsefesi” düşünceleriyle Slavseverler incelenirken sözü geçen “gereksiz adamlar”ın [aydınların] içine düştükleri, onları üzen ahlâki ve felsefi ikilemlere verilen yanıtlar olarak görüldü. Kendi yabancılaştırmalarının ve içsel ikilemlerinin acısını çeken, eğitim görmüş, kültürlü Ruslar için Hegelcilik her şeyden önce, bir kimsenin, ya içinde yaşanan gerçekliğe bilinçli bir uyarlanma, ya da onu değiştirme çabasıyla, yabancılaştırmasını aşmasını sağlayan bir *yeniden bütünlenme* felsefesi idi. Gerçekliği değiştirme çabası olarak felsefe, daha önce küçük görülen siyasal eyleme saygınlığını yeniden kazandırdı ve “düşüncenin eyleme çevrilmesi” işinin kapısını araladı.

Nikolay Stankeviç

1830’larda Rus Hegelciliğinin başlıca odağı “Stankeviç Çevresi” idi. Bu çevrenin I. Nikola’nın yönetimi döneminde ilerici düşünüşe yaptığı katkının önemi, Bilgeseverlerin Slavsever ideolojinin biçimlenişine katkılarının önemiyle karşılaştırılabilecek derecede büyüktür.

Nikolay Stankeviç (1813-1840) tam anlamıyla soylu aileden gelen genç ilerici aydın takımının temsilcisiydi. Annenkov’un sözleriyle, “gelişmelerimizin aşamalarından birinin *gençlik dönemini* temsil etti; çevresindekilerin en iyi, en soylu niteliklerini ve en iyi, en soylu isteklerini ve umutlarını kişiliğinde birleştirdi.”³ Çevresinin üyeleri arasında, radikal demokrat Belinski, liberal Granovski ve Botkin, anarşist Bakunin ve hatta Slavsever Konstantin Aksakov bulunuyordu. “Rus

3 N.V. Stankeviç, *Perepiska ego i biografiia napisannaia P.V. Annenkovym*, (Moskova 1857), s. 236, 237. Stankeviç hakkında son zamanlarda İngilizce’de yazılan en kapsamlı monografi, Edward J. Brown, *Stankevich and His Moscow Circle*, (Stanford, Calif., 1966)’dir.

sosyalizmi”nin kurucusu Herzen, Stankeviç’in dostlarından biriydi. Bu birbirlerinden çok farklı kimselerin hepsi de daha sonra yazdıkları anılarında, Stankeviç’i aynı derecede sevgiyle andı. Romanları, hem “gereksiz adamlar”ın edebiyat alanında dikilmiş anıtları, hem de onların zayıflıklarını ortaya koyan suçlamalar olan Turgenyev, tinsel gelişimini Stankeviç ile kurduğu dostluğun başlattığını açıklamaktan çekinmedi.

Stankeviç’in ilgisi başlarda, Moskova Bilgeseverlerini büyülemiş olan doğa felsefesi (özellikle Schelling’in *Naturphilosophie*’si)* üzerinde yoğunlaştı. Stankeviç varlığın doğasının yaratıcılık olduğunu söyleyip, sevginin ona can veren tin olduğunu ileri sürdü. Her şeyden çok öznel estetikçiliği (*Schönseeligkeit*) yenmekle, kendisini “tikel olanın baskıcılığından kurtarmakla ve tümel”*** olan şeyler alanından bir destek bulmakla ilgilendi. Önceleri bunun, “ben”in,*** Tanrı’yla ve panteist bir inançla kavradığı doğayla dinsel bir yoldan özdeşleşmesi sorunu olduğunu düşündü. Hegel’in etkisiyle, ilgilendiği sorunun niteliği, kişilik ile tarih, bireyin öznel istekleri ile tarihsel zorunluluk karşıtlarını dile getireceği noktaya dek, neredeyse tanınamayacak derecede değişti. Stankeviç Rus gerçekliğiyle uzlaşma gereğini bir sürü sözle formüleştirmiş değilse de, Hegelci felsefenin kendisine romantik ayaklanma yolundaki tutumların ve kurulu düzeni değiştirme yolunda “akıldışı” girişimlerin yadsınmasından yana görüşler sağladığına kuşku yok. Her biri bir küçük felsefi deneme niteliği taşıyan mektuplarından birinde, “dünya akıl ile, tin ile yönetilir; bu gerçek benim kafamı tam bir dinginliğe (huzura) kavuşturuyor,”⁴ diye yazdı.

Ne var ki bunlar Stankeviç’in son sözleri değildir. Tüberkülozun ilerleyen yıkımlarına karşın, kafası yaşamının son nefes-

(*) Alman idealist filozoflarının doğayı felsefi açıdan inceleme girişimleri – ç.n.

(**) Tikel (İngilizce çeviride *particular*) cüzi; tümel (İngilizce çeviride *universal*) külli – ç.n.

(***) İngilizce çeviride “*self*”; yerine göre “ben,” yerine göre “benlik” olarak da çevirildi – ç.n.

4 Stankeviç, *Perepiska...*, s. 342.

sine kadar şaşılacak derecede etkindi. Düşünsel yaşamının gelişimi sırasında, çoğu kez, Rus felsefi solunun birçok düşüncesini ilk ortaya atan düşünür olarak görüldü. Örneğin yaşamının son yılında, Feuerbach'ın ilk yapıtlarını ve Polonyalı filozof August Cieszkowski'nin *Prologemena zur Historisophia* (Berlin, 1838) [Tarih Felsefesi Üstüne Önsöz] adını taşıyan yapıtını okumuştur. Bu, (Cieszkowski'nin yolundan giderek) "felsefenin eyleme dönüştürülmesi" önermesini ileri sürmesine ve bunun, Feuerbach'ın dediği gibi, duyuların ve duyguların yeniden sağlıklı durumlarına kavuşturulmalarıyla bağlantısını kurmasına yol açtı. Ölüm, Stankeviç'in bu yoldaki düşüncelerinin gelişimine olanak vermedi, ama Bakunin'in ve Belinski'nin, Herzen'in ve Ogaryov'un düşünsel gelişmelerini ortaya çıkarmaya çalışan herhangi bir çalışmanın, Stankeviç'in, arkadaşlarınınca çok geçmeden izlenecek yolu göstererek oynadığı rolü göz önüne alması gerekir.

Mihayil Bakunin

Stankeviç'in 1837'de yurtdışına gitmesinden sonra, çevrenin önderliğini Mihayil Bakunin (1814-1876) üstlendi. Bakunin'in inançlarını başkalarına benimsettirme (proselitizm) yolundaki coşkunluğu ve felsefeye karşı duyduğu, katılmadığı görüşlere karşı gösterdiği kör inançlı (fanatik) hoşgörüsüzlüğüyle karışmış olan düşkünlüğü, dilden dile dolaşacak derecedeydi. Genç Bakunin'e göre felsefe, insanı kurtuluşa götüren bir yol ve dinin yerine konacak bir inançtı; öteden beri yapmayı isteyip 1840'ta gerçekleştirebildiği Berlin gezisi, kendisine "Yeni Kudüs"e yapılan bir gezi gibi görüldü.

Bakunin'in Hegel yorumu ilkin Alman romantikçilerinin mistisizminden etkilendi. Daha çok mistikleri öteden beri uğraştıran sorun, yani insanın Tanrı'dan kopması üzerinde yoğunlaştı. Kurtuluşun, insanın içindeki "bireysel ben" in öldürülerek, onun içine kapatılmış olan sınırsızlık ögesinin özgür kılınmasına bağlı olduğunu düşündü. Bu kurtuluşa varacak olan yolun, önce sevgiden ve sonra (Hegel'in etkisiyle) ger-

çeklikle (realiteyle) tam bir uzlaşmadan geçmesi gerekiyordu. Bakunin, Tanrı'nın iradesi olarak gerçekliğin rasyonel olması gerektiğini ileri sürdü; doğrudan doğruya iyi ile kötü ayrımının kendisi ("ahlâksal bakış açısı") Düşüş'ün ürünü olduğuna göre, gerçekliğin içindeki her öge iyiydi ve hiçbir ögesi lük taşı-mıyordu: "İçinde yaşanan gerçeklikten [gerçeklerden] nefret eden herkes, Tanrı'dan nefret ediyor ve onu tanımıyor" demektir... Şiir [edebiyat], din ve felsefe,* insanın Tanrı ile uzlaşma-sına yardım eder; gelişmenin bu aşamalarından geçen herhangi bir insan, yetkinliğe ulaşır: "Gerçeklik onun için mutlak bir iyi-lik konumuna, Tanrı'nın iradesi ise, kendi bilinçli iradesi duru-muna gelir."

Tanrı ile böyle bir özdeşleşmeye ulaşabilmek, yani "kişi-leşmiş bir tin" olabilmek için, insanın önce "zihnin bağımsız gelişimi ve arınması" deneyiminden geçebilmek yolunda, "düşçülük"ten arınabilme olanağı sağlayan "düşüncelere dalma (refleksiyon) ve soyutlamalar yapma sıkıntısı" içine girmesi gerekir. Hegelci negasyon (yadsıma, inkâr) terimi yerine "acı çekme" ve "arınma" gibi mistik terimleri koyması, Bakunin'in bu çağındaki düşüncelerinin tipik bir özelliğidir; Bakunin'in yorumunda [Hegelci] Tin'in diyalektik dramı, bir bakıma, hacının "Tanrı Krallığı"na yaklaşmasının dramına benzer ve bu dramda dinin yerini felsefe alır.

Bakunin, 1838'de yayımlanan "Hegel Okulu Derslerine Önsöz" adlı yapıtında, "yaşamın her yönüyle, her yönden uzlaşma" çağrısında bulundu. Gerçeklikten ayrılmanın, "elle tutulur (somut) olan hiçbir şeyi tanımayan ve yaşamın tüm ortaya çıkış biçimlerini ölüme dönüştüren sınırlı aklın (*Vernunft*) soyutlamalarının ve düşçülüğünün kaçınılmaz ürünü" bir hastalık olduğunu ileri sürdü. Bakunin'e göre, Schiller'in *Schönseeligkeit*'i [estetikçiliği] Kant'ın ve Fichte'nin öznel (süb-jektif) felsefeleri ve Byron'ın isyankâr şiiri, bir hastalığın [git-tikçe şiddetlenerek] birbirini izleyen aşamalarını oluşturmuşlardı. Aklın başkaldırması, ahlâksal bakımdan hasta, hiç-bir ürün vermeyen bir yadsımanın simgesi, "uçsuz bucaksız bir tinsel boşluk" ülkesi olan Devrim'e yol açmıştı. Bakunin,

“yaşamın her yönüyle ve her yönden uzlaşma”nın ise, “çağın ilk görevi” olduğu sonucuna vardı. “Hegel ve Goethe bu uzlaşmanın, ölüm durumundan yaşama dönme yolunda ilerleyen önderleri” idiler. Bakunin’in genellikle Rus Hegelciliğinin manifestosu olarak kabul edilen bu makalesi ile, Hegel’in kendi amaçları arasındaki farklılık apaçık ortada: Tek bir örnek, Hegel’in felsefesini Reformasyon’a dek dayandırmasına karşılık, Bakunin’in (Katolikliğe karşı sevgi besleyen tutucu romantikleri izleyerek) Reformasyon’u “tin’in hastalığı”nın ilk kaynağı olarak görmesi, aralarındaki bu uyuşmazlığa dikkati çekmeye yetecek.

Bununla birlikte, Bakunin’in söz konusu görüşleri, gerçekten tutucu olan bir temelden kaynaklanmamıştır. Bakunin, hiçbir tabakaya bağımlı olmayan aydınlar takımının tipik bir temsilcisiydi; yani sınıflarından soğumuş bulunan; dolayısıyla farklı bir toplumsal tabakayla bağlantılı yeni dünya görüşlerini benimsemeye hazır soylular sınıfının [aydın] üyelerinden biriydi. Felsefi düşüncesinin daha sonraki evrimi, bu olgunun apaçık kanıtıdır. Almanya’ya gidince düşünceleri öylesine büyük bir hızla gelişmeye başladı ki, bu gelişme, görüşlerinin bir uçtan öteki uca atlamalar yaptığı izlenimini yarattı.

Oysa, Bakunin’in düşüncelerinin iç mantığı kendisini, yavaş yavaş kişiliğin içindeki etkin öğeyi onaylayıp, derin düşünüş idealini yadsımaya götürdü. Paradoksal görünse de, bir süre için Tanrı’nın kişisel bir doğaya sahip olduğunu ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmesi bile, bu yönde atılmış adımlardı; ruhun ölümsüzlüğü inancı, bireyselliği koruma yolunda metafizik bir güvence ve psike’nin özerkliği ve hareketliliğini onaylama olarak görüldü. İnsanın Tanrı ile birleşip onun içinde erimesi düşüncesi, kapıyı, neredeyse sezilemeyecek bir biçimde insanın içindeki tanrısal ögenin özgür bırakılması düşüncesine araladı. Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, sonuçta Bakunin’in bu yeni Tanrı anlayışı, gerçeklik ile uzlaşmadan çok devrimci yadsımaya ve eylem felsefesine destek sağlamış oldu; “Doğrudan doğruya Tanrı’nın kendisi, bir varlığın kendisini mucizeli bir biçimde yaratmasından başka bir şey değil-

dir... bu, doğru olarak anlaşılıp kavranabilmesi için, durmaksızın yeni arayışların edinilmesini gerektiren bir yaratıştır ve bu, 'kendi içindeki Tanrı'nın sürekli onaylanması olarak eylem'in doğasıdır."⁵

"Eylem" kavramı Bakunin'in dünya görüşüne yeni girmiş bir öge değildi. Bununla birlikte, Fichte'nin etkisi altındadır ve daha Hegel'i okumadığı 1830'lu yıllarda, bu sözcüğü yalnızca "tinsel eylemler" ile ilişkili olarak kullanmıştı. Bu açıdan Belinski'yi, Fichte'nin Robespierreci yorumunu yapmakla ve eylem ilkesini sözcük anlamıyla [fiziksel eylem olarak] almakla eleştirmişti. 1842'de ise artık kendisi eylemi, gerçekliğin devrimci bir yoldan değiştirilmesine etkin katılma olarak anlıyordu.

Bakunin'in (*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*⁶ içinde, Arnold Ruge) 1842 yılında yayımlanan "Almanya'da Gericilik" adlı ünlü makalesi, eylemin devrimci felsefesinin kuramsal temellerini daha ince eleyip sık dokuyarak yeniden ele almaktadır. Bu makalenin yayımlanışı, Bakunin'in, Rusya'ya dönerek politika yapmayı bırakıp yeniden felsefeye başlamak yerine, Almanya'da kalma kararıyla aynı tarihe rastladı. Söz konusu makale *juste milieu*'ya [doğru orta] [cılara] birbirine zıt yanları [görüşleri] uzlaştırmaya çalışan "eklektik uzlaştırmacılar"a yönelik [bir saldırı] idi. Herzen'in Hegelci diyalektikle yapılan "devrimin cebiri" [matematiksel yorumu] dediği şeyin bir örneğini veren makale, Hegelciliğin radikal sol yorumu yolunda atılan ilk ciddi adımdı. Bakunin, Hegel'in en büyük katkısının zıtların kavgası kavramı ve "yadsımanın mutlak haklılığı"nı tanıması olduğunu düşündü. Aslında Bakunin, zıt şeyler arasında arabulucu bir momentin olabileceğini kabul etmeyerek, yadsıma kavramının Hegelci yorumundan ayrılmıştı. Hegel'den farklı olarak, "aşma"yı (*Aufhebung*) yani diyalektik sürecin son ürününü, aynı zamanda hem yadsıma hem alıkoyma [koruma] değil, geçmişin tümüyle ortadan kaldırıl-

5 M. Bakunin, *Sobranie sochinenii i piscm*, (Moskova, 1934-1936), cilt 3, s. 111.

6 İngilizce çevirisi, J. Edie vd., *Russian Philosophy*, (3 cilt, Chicago, 1965) içinde, cilt 1, s. 385-406'da bulunmaktadır.

ması olarak gördü. Çelişkinin özünün, iki zıt arasındaki denge değil, sonuçta kesin rolü olan “negatif ögenin üstün gelmesi” olduğunu ileri sürdü. Pozitif ögenin varlığını belirleyen etmen olarak, yalnızca negatif öge, çelişkinin tüm öğelerini [tümlüğünü] içinde barındırıyordu ve yalnızca bu öge mutlak yasalığa [geçerliliğe] sahipti. Bu düşünceden, geleceğin yaratılması için, içinde yaşanan gerçekliğin yıkılmasının gerektiği sonucu çıkar. Bakunin makalesini şu ünlü cümleyle sona erdirir: “Yıkmanın verdiği sevinç aynı zamanda yaratıcı bir sevinçtir” (*Die Lust der Zerstörung ist auch eine schaffende Lust*).

Bakunin bu makalesini Fransızca bir takma adla, “Jules Elysard” olarak imzaladı. Böyle davranmasının simgesel bir anlamı vardı: Artık eski frankofobisini bıraktığını ve Fransa’ya bir “eylem” ve devrim ülkesi olarak sevgi duymaya başladığını gösteriyordu. O sıralarda (içlerinde genç Marx’ın da bulunduğu) birçok ilerici düşünür, kendilerini, ileride felsefe ile siyasal eylemin birleşebileceği umuduna kaptırmış bulunuyorlardı. “Fransız-Alman düşünsel evliliği” düşüncesi *Deutsche Jahrbücher*’in editörü ve Sol Hegelcilerin önderi Arnold Ruge tarafından da ileri sürülmüştü. Dolayısıyla Ruge, Elysard’ın [Bakunin’in] makalesini yeni ve son derece önemli bir olay niteliğiyle sunan kısa yayıncı notunda, “Alman felsefesini kavramış ve...bazı [Alman]* miskinleri zafer tembelliği uykusundan uyandıracak bir Fransız,” diye yazmıştı. Ruge onun ortaya koyduğu bu örneğin, Almanları, “kuram alanındaki gururlulukları”nı bir yana bırakıp birer Fransız [eylemci] olmaya itebileceğini söylüyordu.

Vissaryon Belinski

1830’ların ve 1840’ların felsefi solu içinde en önde gelen kişinin, ünlü edebiyat eleştirmeni Vissaryon Belinski (1811-1848) olduğu kuşkusuz. Belinski’nin felsefe bahçesindeki gezintileri, 19. yüzyıl yazını, daha önce benzeri görülmedik ve o

(*) Bu köşeli ayraç Türkçe’ye çevirenin değildir – ç.n.

sırada bir eşine rastlanmayan derecede etkilemiş olan edebiyat eleştirisi denemelerinde bir çıkış yolu bulmuştu.⁷ Stankeviç Çevresi'nde tartışılan sorunlar, bu denemeler yoluyla, çok daha geniş bir çevreye ulaştırılmış oldu. Belinski'nin dramatik bir gelişme gösteren düşünsel evriminin tüm bir kuşağın görüşlerinin ana çizgilerini etkilediğini söylemek abartma olmaz.

Soylu ailelerden gelen dostlarından farklı olarak bir taşra doktorunun oğlu olan Belinski, tümüyle kendi çalışmalarıyla geçinmek zorunda kaldığı gibi, sık sık para sıkıntısı çekti. Görünüşte "sağlığının yerinde ve yeteneğinin yüksek olması" nedeniyle, ama gerçekte, yazdığı *Dimitri Kalinin* adlı, serfliğe karşı Schillerci bir saldırı olan trajedi oyununu üniversite sansür memurlarının ellerine teslim edecek kadar saf olduğu için, Moskova Üniversitesi'ni bitiremedi. Belinski'nin kişiliğinin son derece göze çarpan bir özelliğini oluşturan güçlü bir insan onuru duygusu, erken yaşlarında biçimlenmişti ve hiçbir aristokratik nitelik taşııyordu. Bu duygu, gençlik yıllarında içinde katlandığı koşullara, okulunda uygulanan ilkel dayak cezalarına, ailesi içinde sürdürdüğü acımasız yaşama ve baskıcı bir toplumda her yerde karşılaşılan insan onurunu kırıcı davranışlara karşı bir tepki olarak gelişti. Bu duygu, çocukluktan beri en büyük tutkusunu olan edebiyatla, günlük yaşamını sürdürdüğü çevrenin her yönü arasındaki çarpıcı zıtlıkların etkisinin ürünüydü.

Gene Belinski'nin dünya görüşü (Schelling'den alınma) felsefi romantizm ile, eğitimin gücüne karşı duyulan rasyonalist inancın karakteristik bir karışımıydı. Schiller'in trajedilerinin kahramanlarının isyankâr yüreklilikleri kendisini büyülemişti; düşüncelerini aynı zamanda, toplumsal adaletsizliğe tepkisi, ona karşı protestoyu ve savaşımlı geçerli gösterecek bir felsefenin özlemini duyacak kadar derin bir nefret yönlendiri-

7 Bkz. V. Terras, *Belinskij and Russian Literary Criticism: The Heritage of Organic Aesthetics*, (Madison, Wisc., 1974). Hegelci "Mutlak İdealizm" in bunalıma girmesinde Belinski'nin ve Bakunin'in rolleri hakkında bkz. J. Billg, *Der Zusammenbruch des Deutschen Idealismus bei den Russischen Romantikern Bjelinski, Bakunin*, (Berlin, 1930) ve A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, (Paris, 1950).

yordu. İdeolojik dramı, 1836'da böyle bir felsefeyi Fichte'nin voluntaristik (iradeci) aktivistik (eylemci) idealizminde bulduğuna inanınca başladı.

Fichte'nin, çağrısına uyulduğunda hiçbir şeyin ezemeyeceği, her şeye gücü yeten Ego kavramında, Belinski, devrimi, hatta yalnızca devrimi onaylayan bir yan gördü; kendi sözleriyle belirtecek olursak, bu yeni kuramda "kan kokladı." Bununla birlikte, içine kök salmış olan *realizmi*, kahramanca iradeciliğin yalnızca düş dünyasında bir çözüm olduğu kuşkusuna düşerek, "gelişmenin coğrafi ve tarihsel koşullarından koparılarak tek başına ele alınan soyut bir idealin"⁸ kafasını gerçekliğin sert yasalarına çarpınca sarsılmaktan kurtulamayacağını düşünmesine yol açtı.

Belinski 1837 yılının sonlarına doğru, Hegel'in ünlü "gerçek olan akla uygundur; akla uygun olan gerçektir"* savında gördüğü, kafasını kurcalayan sorunun bir formülasyonu ile karşılaştı. Bu teze göre, toplumsal gerçekliğin "aklı", Mutlak'ın devinimini yöneten yasaydı; bireylerin öznel savlarından etkilenmeyen bir yasa. Bireyin tarihsel Akıl'a karşı başkaldırması, kaçınılmaz olarak, kısmi (dolayısıyla gerçekte değil görünüşte) bir kavrayışla; öznel dolayısıyla sonuçta akıldışı kavramlarca harekete geçirilir. Bu düşünce Belinski için, protesto etmek gibi bir ahlâk görevinden bir kurtuluş yoluydu; dolayısıyla kendisine, sorumluluğun ağır yükünü reddetme gücünü verdi. Stankeviç'e bir mektubunda, "Kuvvet yasadır, yasa da bir kuvvet," diye yazdı. "Hayır, bu sözleri duymanın beni ne kadar rahatlattığını anlatamam: Bu, bir kurtuluş, bir özgürleşmeydi."⁹ Böylece tarihsel Akıl'a bağlılığını bildirip "özgürlük bir şey yapabilme izni değil, zorunluluğun yasalarına uygun davranmaktır" düşüncesini benimsedikten sonra, Bakunin gibi Belinski de "gerçeklikle uzlaşma"yı kabul ettiğini belirtiyordu.

8 V.G. Belinski, *Polnoe sobranie sochinenii*, (Moskova, 1953-1959), cilt 11, s. 385.

(*) Buradaki "gerçek" (İng. *real*) aynı zamanda "gerçeklik" [İng. *reality*] anlamında bir kavramdır – ç.n.

9 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 11, s. 386.

Aslında Belinski'nin uzlaşması, trajik bir kendisini yadsıma davranışıydı. O sıralarda Rus gerçekliğini büyük bir coşkuyla yücelten makaleleri, kafasının içinde bulunduğu durumu olduğu gibi yansıtmaktan uzaktı. Bu, kafasındaki düşünceleri daha açık bir biçimde ortaya dökemediği ve kendisini uğraştıran acılı düşünceleri ortaya koyan özel mektuplarından açıkça anlaşılmaktadır. Söz konusu mektuplarında, kendisini, doğasına uymayan uzlaşmaya ve kendi "öznelliğini" bir kıyıya itmeye "zorlandığını" kabul etti. "Rasyonel zorunluluk"un "esneklik tanımayan yasalarına" boyun eğmenin, yaşamda ayaklarının yere sağlam basmasına, "hayalet" gibi bir varlık olmak yerine "gerçekçi" bir insan olmasına yardım edeceğine inandı.

Bakunin'in durumunda, gerçeklikte uzlaşma, Hegelciliğin tutucu, romantik ve mistik bir yorumuna dayanmaktaydı. Belinski'nin yazılarında da romantik tutuculuk örneklerini (örneğin "doğaya* yakınlık" tapıncını ve ulusal gelecekteki rasyonel öğelerin değerine olan inancı) görebiliriz; ancak genel olarak değerlendirildiğinde, sıradan erdemler, sıradan olanın yeniden saygınlığına kavuşturulması ve "mutlak kokan" gerçeklik [katı gerçek] gibi romantikçiliğin tersi motiflerin, Belinski'nin daha karakteristik özelliklerini oluşturduğunu görürüz. Bakunin için, gerçeklikle gerçek bir uzlaşma ancak, benliğin evrenin tanrısal özünüyle mistik yoldan özdeşleşmesiyle gerçekleşebilirdi. Belinski bu konuda o kadar titiz davranmadı: İnceliklere dalmış olmayan, ama her iki ayağını da sağlam biçimde yere basan bir insanın rolünü benimsemekle yetindi. "Sıradan" olandan, yani yalınlıktan ve normal olandan yana olması, Stankeviç Çevresi'nin "ıssız ada"ya benzettiği sıkıcı, boğucu ortamından kaçma isteğini dile getirir. Bir ideal olarak "gerçek yaşam," derin düşüncelere dalmanın (refleksiyonun, tefekkürün) mektuplar dolusu itirafların ve sonu gelmeyen kendini çözümleme (tahlil) oyunlarının bir panzehiri olmalıydı. Belinski bu düşüncelerine, toplum yaşamına, ne kadar sınırlı olursa olsun, herhangi bir yararlı katılımın, "idea-

(* İngilizce çeviride "immediacy" – ç.n.)

lizm taklidi çürümüş bir refleksiyondan daha iyi” olduğu görünüşünü ekledi.

Belinski [sonunda] uzlaşmayı, kesinlikle, ondan beklediği şeyi vermemiş olması ve verebilecek durumda bulunmamasından dolayı bırakmış görünür. Yeniden bütünleşmesine yardımcı olacak bir temel sağlamaktan uzak olan uzlaşma, yabancılaşma duygularını ve kendisini gerçek bir adam olmaktan çok bir hayalet gibi görme yolundaki duygularını artırmıştır. “Rasyonel gerçeklik”in, kendisi için ulaşılabilecek bir şey olmadığı sonucuna vardıldıktan sonra, Belinski kendisini bir süre, tarihin, bir bütün olarak rasyonel olduğu, hatta çatlak seslerin bile özel yerlerinin bulunduğu genel bir “uyum” içinde olduğu düşüncesiyle avuttu. Ne var ki bu felsefi avunmalar, kafasına yeni düşüncelerin akmasını durduramadı. 1840-1841 yıllarında, Stankeviç’in ve Bakunin’in, “eylem felsefesi” düşüncesiyle yeni yeni oynamaya başladıkları yıllarda, Belinski derin bir içsel özgürleşme süzgecinden geçti. Bu özgürleşme, birey hakları, tarihsel zorunluluk düşüncesinin kişisel olmayan uzantılarını radikal bir biçimde gözden geçirme ve tarihe “etkin” katılımdan yana olma yolunda verilen savaşımın bir parçası olarak doğmuştu.

Belinski önce “uzlaşma felsefesi”ni, kuramsal nedenlerden çok ahlâksal nedenlerle yadsıdı. 1841 Mart’ında, Hegel’e karşı takındığı bu yeni tutumu, Botkin’e yazdığı mektubunda şöyle özetliyordu:

Igor [Georg] Federoviç [Friedrich] (Hegel) size alçakgönüllü teşekkürlerimi bildirmeliyim; felsefedeki gözüpekliğinizi değerini biliyorum, ama gelişme merdiveninin en yüksek basamağına yükselebilmiş olsaydım bile, felsefi kepinize ve cüppenize gösterilmesi gereken tüm saygıyı göstererek size şu soruyu sormak istediğimi bildirmekten onur duyardım; yaşamın ve tarihin tüm kurbanlarını, tüm talih, boş inanç, Engizisyon, II. Philip* kurbanlarını ve benzeri kurbanları neyle açıklayacağınızı söyleyebilir misiniz? Böyle bir soruyu sormasaydım kendimi o en üst basamaktan tepe üstü atardım. Tüm

insan kardeşlerimizin, benim etimden ve kanımdan olanların yazgısı hakkında gönlüm rahat olmadıkça, mutluluğu, hatta bana armağan olarak sunulmuş olsa bile, isteyemem. Farklı sesler olmadıkça uyumun, ahengin olmayacağını söylüyorlar; bu, müzikseverlerin çok hoşlanacağı ve müziğe özgü bir kural olabilir, ama yazgıları ile uyumsuzluğu temsil etmek üzere seçilmiş kimselerin kesinlikle hoşlarına gidecek bir şey olmayacaktır... Yazgı beni talihin, irrasyonelliğin ve kaba gücün zaferine tanık olmaya zorlamışsa, aklın sonunda baskın çıkacağını ve geleceğin güzel bir gelecek olacağını bilmenin ne yararı olur?¹⁰

Belinski bu duygusal tutumla yetinmez; aldığı Hegelci eğitim tümüyle yararsız olmamıştır, ama artık, bu protestosunu haklı gösterecek *nesnel*, *tarihsel* dayanaklar bulma gereğini duyar. Bu konuda kendisine, trajik yalnızlık duygusunu aşmakta destek olan kitlelerle dayanışma duygusu yardımcı olacaktır. Yazılarına halkın gösterdiği geniş ilgi ve halkın çarçı politikalara git tikçe daha fazla karşı çıkmaya başlaması, kendisini, sonunda, bir “hayalet” olmaktan çıktığı yolunda, özlediği bir duyguya kavuşturdu. Tarihe karşı duyduğu güveni yeniden kazandı, ama bu artık, var olan her şeyin akla uygun ve tarihsel açıdan bakıldığında haklı olduğu biçiminde bir inanç değil, tarihsel gelişmenin “genel olarak” rasyonelliğine duyulan bir inançtı.

Olgunluk çağına ulaşan Belinski'nin dünya görüşünü oluşturan öğelerden biri, gelişme kavramına, varlığını sürdürmekte direnen, anakronistik toplumsal kalıpların durmaksızın eleştirilmesinde ve yadsınmasında kendisini ortaya koyan bir tarih yasası olarak inanmasına yol açan diyalektik tarihselcilikti. Belinski'nin diyalektiği (Hegel'inkine benzer, Schelling'inkinden farklı olarak) rasyonalistik bir diyalektikti. Belinski'ye göre, tarihin özü, aklın hareketiydi: “Akıl, kendisini onun bir parçası olarak bulmadıkça, hiçbir doğruyu, kuramı ya da olguyu gerçek olarak kabul etmez,”¹¹ dedi. “Ras-

10 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 12, s. 22-23.

11 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 6, s. 279.

yonel gerçeklik” kavramının varolan şeylerin yadsınması anlamına gelmesi gibi, Akıl artık [Belinski’ye göre] bireyin her bakımdan [toptan] kurtuluşunu gerektiriyordu. Belinski’nin düşüncelerinin vurgusundaki bu değişiklik kendisine, Fransız Aydınlanması’na karşı takındığı tutumu gözden geçirme ve kahramanlarını daha çok “Voltaire, Ansiklopediciler ve Teröristler”* gibi, “eski olanın yıkıcıları” arasından edinme olanağını verdi. Aynı zamanda tarih karşıtı Aydınlanma rasyonelliğini kabul etmediğini açıkça belirtti. Bir arkadaşına “düşüncelerimi soyut akla (*rassudok*) dayandırdığımı sanma; hayır, geçmişi yadsımıyorum, tarihi yadsımıyorum; onlarda ideanın [düşüncenin] kaçınılmaz ve rasyonel açılımını görüyorum; bir altınçağ istiyorum, ama geçmişin altınçağını, [insanlığın] vahşilik düzeyindeki bilinçsiz bir altınçağı değil, toplum, hukuk ve evlilik tarafından hazırlanmış olan, kısacası, bir zamanlar zorunlu ve rasyoneldir; şimdi aptalca ve önemsiz şeyler olarak görünen her şey [insanlığın birikimleri] tarafından hazırlanmış bir altınçağ.”¹²

Sahip olduğu diyalektik tarih görüşü Belinski’ye, bireyin değişiklik için verdiği trajik savaşım ile yerleşik toplumsal normlar arasındaki çatışmanın nasıl uzlaştırılabileceğinin yolunu gösterdi. Doğanın ve tarihin dönüştürülmesinde, değiştirilmesinde, bu güçleri yöneten yasaların kavranması yoluyla, etkin bir rol oynama olanağının bulanabileceğine işaret etti. Birçok ilerici ülkünün ütopyacı bir niteliğe sahip olduğunun bilincinde olarak, onları gerçeklik dünyasına bağlamaya, onların da tarihsel sürecin kaçınılmaz bir parçası [ürünü] olduğunu göstermeye çalıştı. Fichte’nin öznelciliğinden kurtulmuş, Kant’ın ve Schiller’in ahlâksal olan [olması gereken] ile gerekirliliğini [olması zorunlu olanın] farklılığı düalizminden uzaklaşmış olacak ve soyut ideal ile somut, nesnel dünya arasındaki uçurumu kapatacak bir “eylem felsefesi” formülleştirmeye çalıştı. Bu yolda karşılaştığı güçlük, elinde tarihsel gelişme-

(*) Fransız Devrimi sırasındaki “Terör Dönemi” yöneticilerinden söz ediliyor olsa gerek – ç.n.

12 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 12, s. 71.

nin nesnel ölçütlerinin bulunmamasıydı; bu, Tarihsel Akıl'ın, düşünenin kendi aklı ile, yani Rus aydınlarının ideolojik öncülük konumundaki takımının düşünceleriyle özdeşleştirilmesi gibi, hiç istemediği bir öznelciliğe (sübjektivizme) düşme tehlikesi yaratmıştı.

Belinski'nin düşünsel evrimi, Avrupa düşüncesindeki, özellikle de Almanya'daki Hegelci sol içinde ağır basan eğilimi izledi; bu eğilim, Hegel'in Aydınlanma'nın rasyonalist mirasıyla olan bağlantısı üzerinde önemle durarak, Alman "düşüncesi" ile Fransız "eylem"ini birleştirmeye, Alman felsefesiyle Fransız devrimci düşüncesinin bir birleşimini (sentezini) yapmaya çalışıyordu. Belinski, uzlaşma felsefesini yadsımasının Hegelcilik ile her bakımdan iplerin koparılması anlamına gelmeyeceğini vurguladı. Daha önce Engels tarafından ortaya atılmış bazı düşünceleri açtığı parçada, "Hegel," diye yazdı, "felsefeyi bir bilime dönüştürdü. Kurgusal (spekülatyoncu) düşünme yöntemi, çağımızın dünyasının bildiği gelmiş geçmiş en büyük düşünürün yaptığı en büyük katkıdır. Bu öylesine şaşmaz ve üstün bir yöntemdir ki felsefenin bugün yetersiz ve yanlış olan önermelerini ortadan kaldırma yolunda, gene ancak bu araç kullanılabilir."¹³

Uzlaşmayı yadsımasından sonra Belinski'nin edindiği dünya görüşünün karakteristik motiflerinden birisi de tümelin tiranlığına (Mutlak'a, Akıl'a, Tin'e) karşı tikeli (gerçek, yaşayan bireyi) savunmasıydı. Bu tutumu onu, birçok sorunda, insanlığı, tek tek, elle tutulur, gözle görülür tensel varlıklar biçimindeki insanların bir toplamı olarak gören bir felsefe sistemi anlamında materyalizme yaklaştırdı. İnsanların etten kemikten yapılmış varlıklar oldukları yolundaki bu vurgulama Feuerbach'ın, "Hıristiyanlığın Özü" adını taşıyan yapıtı (bu yapıt hakkındaki bilgileri kulaktan duyma olsa da) Belinski üzerinde derin bir etki uyandıran Ludwig Feuerbach'ın antropolojik materyalizminin karakteristik özelliği idi. Örneğin

13 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 7, s. 49-50. Bu sözler genç Engels'in *Schelling and Revelation* adlı kitapçığının etkisini açıkça göstermektedir. Belinski bu kitap-tan Botkin'in "Babayurt Notları" (1843) içindeki, Alman edebiyatı hakkındaki, Engels'in kitapçığının neredeyse tüm parçalarını sözcük sözcük yinleyen makalesi aracılığıyla haberli olmuştur.

Belinski, “1846 Yılı Rus Yazını Eleştirisi” adlı yazısında, kişiliğin “bedeni olan bir insan” olduğunu, “daha doğrusu, bedeni yüzünden insan olan bir insan” olduğunu ve “bedensiz bir zihnin, yüzsüz bir zihnin, kandan beslenmeyen, kandan etkilenmeyen bir zihnin varlığı düşüncesinin, bir düştan, cansız bir soyutlamadan başka bir şey olmadığını”¹⁴ ileri sürdü.

Belinski'nin Marx'ın ve Engels'in ilk yapıtlarından hiç değılse bir parça haberli olduğunu belirtmek gerek. 1843 gibi erken bir tarihte, Engels'in *Schelling und die Offenbarung* adındaki kitapçığının bir özetini okumuş ve iki yıl sonra Marx'ın yazdığı (*Yahudi Sorunu ve Hegel'in Hukuk Felsefesine Katkı* adlı) denemelerle ve Engels'in *Deutsch-Französische Jahrbücher für 1844* içindeki “Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı” adını taşıyan makalesiyle karşılaşmıştı.

Belinski'nin edebiyat eleştirileri de, uzlaşma felsefesinden kopuşundan etkilendi. Bu kopuştan önce, “öznel” edebiyatı, bireyin gerçeklik anlayışına karşı dar, “soyut akılı” ile “yaratılmış” [uydurulmuş] bir ideale dayanan irrasyonel bir başkaldırısı olarak görüp bir kıyıya itmişti. Bu tarihlerde Schiller'i, güpegündüz düşler gören içi boş bir estetikçiliğin, ayakları yere basmayan soyutlamanın örneğı, kişileşmiş biçimi olarak gördü. Tapındığı “tanrıları” olan “Olymposlu” [dediğı] Goethe ve Puşkin ise, gerçekliğı yargılamaktan kaçınan büyük “nesnel” ozanlardı. Geç dönemdeki Puşkin içinse, “girdiğı estetikçi çıkmazdan, gerçeklik ile uzlaşmış, aydınlanmış bir ruhun uyumunda çıkış yolu buldu,” diye yazdı. Kendisi uzlaşmayı yadsıdıktan sonra Belinski, “öznel” (sübjektif) dediğı edebiyatın, içinde yaşanan toplumsal gerçeklere (gerçekliğe) karşı protestoyu dile getiren yapıtların değerini yeniden kabul etti. Aynı zamanda “öznellik”in yeni ve daha incelikli bir tanımını yaparak, “nesnelliğı” yadsımakla kalmayıp, onu aşan bir bakış açısı olarak sundu; bu öznellik, gerçekliğı çarpıtmıyor, fakat onu aslına uygun olarak yeniden ortaya koyuyor; onu, sanatçının zekâsının, kaprisinin durduğı noktadan değil, toplumun içindeki ileriye yönelik eğilim açısından yargılıyordu. Belinski,

14 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 10, s. 27.

edebiyat eleştirileri kanalıyla, ideolojik amaçlara bağlanmış yapıtların ve gerçekçi yazıların rolünü halka tanıttı.

Belinski (edebiyatta “doğacı ekol” terimini kullandığı) gerçekçi edebiyatın, gerçeğin doğru ve sadık bir resmini sunması gerektiği üzerinde önemle durdu, ama aynı zamanda, gerçeğe uygun bir portre ile yalnızca kopya niteliğini taşıyan bir resmin birbiriyle karıştırılmaması gerektiği uyarısında bulundu. Gerçekliğin doğru bir biçimde verilmesi, tikel’in içindeki tümel [evrensel] ögenin açığa çıkarılmasını, yaşamda görülen sınırsız çeşitliliğin özünü içinde barındıran *tipik* olgunun, görünürdeki olgular kargaşası içinden süzülüp çıkarılmış evrenselliğin resmedilmesini gerektirir. Sanatta yapılan böyle bir genelleştirme, şu ya da bu türden bir değer yargısında bulunma anlamına geldiği için, Belinski, “her bir sanat ürünü bir yanı tuttuğuna göre,” “saf sanat” diye bir şeyin söz konusu olamayacağı sonucuna vardı. “Nesnel” ve “öznel” edebiyat arasındaki fark, nesnel edebiyatın [içinde yaşanan] gerçekliğe karşı eleştirel, etkin bir tutum takınmasından başka bir şey değildi.

Belinski bir sanat yapıtındaki evrenselliğin “mantıktaki kıyas (silojizm)” ya da “şematik soyutlama” ile karıştırılmaması gerektiği üzerinde önemle durdu. Böyle bir karıştırma “imgelerle düşünme” olarak tanımladığı sanatın doğasına ters düşecektir. Sanatçı genelleştirme amacına, doğrudan doğruya okuyucunun duygularını ve imgelerini etkileyen yaşamsal, somut imajlarla ulaşmalı; yoksa söz konusu ürün, “bulanık bir retorik”ten (söylevden) başka bir şey olamaz.

Bu kuram, Rus estetiğinin (sanat felsefesinin) geçici olmayan bir başarısını temsil etmektedir; aynı zamanda (Belinski’nin kendi deyişiyle) “Rus edebiyatındaki Gogol dönemi”nin zengin deneyiminden süzülen özü vermektedir.

Aleksandr Herzen

Stankeviç’ten, Bakunin’den ve Belinski’den farklı olarak Aleksandr Herzen (1812-1870)¹⁵ ve yakın dostu Nikolay Ogaryov,

15 Herzen, Voltaire’in hayranı, zengin ve kültürlü bir [Rus] soylu[su] olan Ivan

kendilerini, gençlik yıllarındayken bile Dekabristlerin devrimci geleneklerini sürdüren kimseler olarak gördüler. Herzen 1827 (ya da 1828) yazında, Moskova yakınında kırlara doğru yapılan bir yürüyüşte, iki gencin nasıl birbiriyle kucaklaşıp, yaşamlarını özgürlük savaşına adamaya yemin ettiklerini anlatır. Moskova Üniversitesi'ne giderlerken, kendilerini bu ideali izlemeye hazırlayacak bir inceleme çevresi [çalışma grubu] kurdular. Anılarında (yurtdışında bir Rus göçmeni olarak çok sonra yazdığı anılarında) Herzen bu çevreyi, Stankeviç'in çevresiyle karşılaştırır: "Onların çevresi, neredeyse tümüyle siyasal amaçlar taşıyan bizimkinden hoşlanmazken, biz de onların, neredeyse tümüyle soyutlamalarla ilgilenmelerinden hoşlanmadık. Onlar bizi Frondeciler* ve Frenkler olarak görürken, biz onların soyut santimental düşünürler ve Cermenler olduklarını düşünüyorduk."¹⁶

Daha yakın bir inceleme, olayların bu anlatımının gerçeklere tam olarak uymadığını gösterir. Dekabrist kültürleri ve çarçılığa kuşku götürmeyen karşı çıkışları açık olmasına karşın, Herzen'in ve Ogaryov'un santimentalizme ve soyutlamaya Stankeviç'ten daha az düşkün oldukları kolay kolay söylenemez. Genç Herzen'in dünya görüşü içinde Fransız etkileri (Saint-Simoncuların, Ballanche'ın, Buchez'nin ve Pierre Leroux'nun düşünceleri) Schelling'den ve Alman romantik edebiyatından ve felsefesinden alınmış olan düşünceler kadar etkili olmuştu. Saint-Simonculuğun genç Herzen'i çeken yanları, onun siyasal yönünden çok, tarih felsefesinden ve yeni bir dinden, yeni bir "organik dönem"den söz etmesiydi. Ne var ki, bu tür ince farklılıkların çarlık polisi gözünde önemi

İyakovlev adında bir baba ile, Louise Haag adında bir Alman annenin, yasadışı ama çok sevilen oğluydu. Babası ona (Almanca'da yürek anlamına gelen *das Herz*'den türetilen bir sözcükle) Herzen adını taktı. Herzen hakkında Amerika'da yazılan en iyi kitap M. Malia, *Alexander Herzen and the Birth of the Russian Intelligentsia*, (Cambridge, Mass., 1961)'dir.

(*) Frondeciler, XIV. Louis zamanında Kardinal Mazeren'e ve ana kraliçeye karşı parlamenter bir ayaklanma düzenleyen soylulardır – ç.n.

16 Alexander Herzen, *My Past and Thoughts*, çev. Constance Garnett, (Londra, 1927), cilt 2, s. 114.

yoktu. Herzen ve Ogaryov, 1834'ün Temmuz'unda tutuklandılar; yavaş giden, dokuz ay süren bir soruşturma sonucunda sürgün cezasına çarptırıldılar. Herzen, iki yılını Viatka'da, üç yılını Vladimir'de olmak üzere, beş yılı aşkın bir süreyi taşra bölgelerinde geçirdi. Bir yazman olarak çalışma zorunluluğu konmuş olması, kendisine çar bürokrasisinin rüşvet dünyası ve serf sahiplerinin vahşiliklerinin derecesi hakkında ilk elden bilgi edinme olanağını verdi. Dinle, hatta mistisizmle bu dönemde ilgilenmeye başladı. Bu yöndeki coşkusu bir dereceye kadar, 1838 yılında oldukça romantik koşullarda (arkadaşlarının düzenlediği bir kız kaçırma sonunda) gizlice evlendiği, kendisini aşırı derecede [dine] adanmış olan kuzeni Natalya Zaharina ile yazışmalarının ürünüydü.

Herzen, 1840 yılının başında, Hegelci felsefenin etkisinin doruğuna ulaştığı bir tarihte, sürgünden döndü. Stankeviç Çevresi'nin üyeleriyle karşılaşp, Bakunin'in ve Belinski'nin, kendisinin ahlâk alanında bir tür intihar olarak gördüğü uzlaşma "dinini" [felsefesini] öğütlediklerini duyunca, kulaklarına inanmadı. Bununla birlikte, uzlaşma felsefesinin, Hegel'e, yani, "bilim" dünyasında son sözü söyleyen yetkeye dayandığı ileri sürüldüğü için, Herzen, Hegel felsefesiyle, onu derin ve sistemli bir biçimde incelemeye girişecek derecede ilgilendi. Bu incelemeleri sırasında, Bakunin'in ve Belinski'nin [Hegel] yorumlarının doğru olmadığı ve bu yorumlara karşı ileri sürülebilecek en iyi kanıtların gene doğrudan doğruya Hegel'den sağlanabileceği sonucuna vardı. Öte yandan, biçimci (formalistik) bir biçimde yorumlandığında, Hegelciliğin içinde, hem insana yabancı hem de insanın dışında, kişisiz ve acımasız bir güç olarak Tarihsel Akıl tapıncının doğmasına yol açabilecek öğelerin bulunduğunu kavradı. Dolayısıyla Herzen, Hegelciliğin, bağımsız eylem ve kişiliğin özerkliği gibi, birbirlerine karşılıklı bağımlı olduklarını düşündüğü iki değeri destekleyebilecek biçimde, yeniden yorumlanması (ve eleştirisi) işini üstlendi: "Bilimde Budizm" başlıklı bir deneme yazısında, "Eylem kişiliğin ta kendisidir,"¹⁷ diye yazdı.

17 Edie vd., *Russian Philosophy*, cilt 1, s. 332.

Hegel üzerine düşünmesi, Herzen'in düşünsel evriminde yeni bir dönem açtı ve gençlik dönemi romantizmini ve dinselliğini aşmasına yardım etti. Ardı ardına yaşadığı kişisel trajediler, özel haberleşmelerinden birinde dikkat etmeden kullandığı bir sözü yüzünden (1841-1842 arasında bu kez Novgorod'da) bir yıllık yeni bir sürgün ve çocuklarından üçünün kısa aralarla ölmesi, bu kez yeni bir dinsel ateşlenmenin saldırısına değil, yeni, "gerçekçi" bir dünya görüşünün iyice yerleşmesine yardımcı oldu. 1842 yılına gelindiğinde Herzen, Feuerbach'ın din eleştirisinin temel savlarını ve bunların yaratacağı tanrıtanımsızlığa ilişkin sonuçları benimsemeye hazırды.

Bu yoldaki felsefi düşüncelerinin ürünü, bir denemeler dizisi olan, içlerindeki en önemli denemeyi, Herzen'in eylem ile kişiliği birbirine bağlayan ilginç bir kuramının bulunduğu "Bilimde Budizm" adını taşıyan dördüncüsünün oluşturduğu "Bilimle Eğlence Olarak İlgilenme Eğilimi" (1843) adlı yapıtıydı. Bu denemelerinde kendisini (elbette Hegel dışında) en çok etkilediği anlaşılan düşünürler, August Cieszkowski ve Ludwig Feuerbach idi. Herzen, Cieszkowski'nin *Prolegomena zur Historiosophie*'siyle [Tarih Felsefesi Üstüne Önsöz'üyle] Vladimir'de, Hegel'i incelemeye başlamasından da önce karşılaşmıştı.¹⁸

Herzen Cieszkowski'yi izleyerek, tarihi, her biri insan aklının evriminde bir diyalektik momente (kerteye) rastlayan üç büyük döneme ayırdı: Bunlar, doğaya yakınlık çağı (sezgi çağı), düşünce çağı ve eylem çağı idi. Birinci çağda bireyler tek tek şeylere ilgi duyulan bir dünyada yaşar ve evrenselliğe [tümel

18 A.L. Witberg'e (Temmuz 1838'de) yazdığı bir mektupta Herzen, *Prolegomena* hakkında şunları söyler: "Bu kitabın yazarıyla tüm önemli noktalarda içinde bulunduğumuz görüş birliği şaşılacak derecededir. Bu, düşüncelerimin doğru yolda olduğunu ve bu yolda çalışmalarımı sürdüreceğimi gösteriyor." A.I. Herzen, *Sobranie sochinenii*, (30 cilt, Moskova, 1954-1965), cilt 22, s. 38. Cieszkowski'nin Hegelciliği bir "eylem felsefesi"ne (yani "praksis felsefesi"ne) dönüştürmede oynadığı rolü, N. Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, (Notre Dame, Ind., 1968)'de, s. 193-206 ve 218-221'de enine boyuna incelenmiştir. Cieszkowski'nin Herzen üzerindeki etkisi hakkında bkz. Andrzej Walicki, "Cieszkowski und Herzen," *Hegel bei den Slaven* derlemesi (Prag, 1967) içinde.

kavramlara] ulaşamazlar; varlıkları bireysel bir nitelik taşır, ama bunun bilincinde değillerdir ve yaşamları doğanın kör güçlerinin merhametine kalmıştır. Düşüncenin ya da bilimin doğmasıyla, doğaya yakınlık (sezgi) döneminin yadsınması gelir; bilim sayesinde, bireylik, kişiye bağlı olmayan (gayrişahsi) gerçeği kavramanın bir aracı olabilmek için kendisini yadsır ve böylece tümel [evrensel] şeyler alanına yükselir. Bununla birlikte, yükseldiği bu yer sonul hedef değildir; doğaya yakınlık [doğayla dolaysız ilişki] durumunda yok olmak, Budistlerinki gibi hiçliğin sonsuzluğu içinde yok olmak değil, akılda yeniden doğmaktır.¹⁹ Bilimin soyut, kişilik dışı durumu da, zamanı gelince, bilinçli eylem tarafından yadsınır; benlik, kendi doğaya yakınlığının aracısız biliş (sezgi) aşamasını* geçip, tarihsel sürece rasyonelliği ve özgürlüğü getirerek, kendisini eylemde gerçekleştirir. Dolayısıyla, Herzen'in savına göre, kişilik, her türlü gelişmenin yalnızca bir aracı değil, aynı zamanda sonul hedefidir. "Formalistler"*** yani Herzen'in sözleriyle "bilim alanında Budistler" için, kişiliğin kişiüstü ya da kişidışı alana yükseltilmesi yeterliydi; bunlar benliği ortadan kaldırdılar, ama onun yeniden doğmasıyla, yani tarihin oluşumuna katılarak kendisini yeniden gerçekleştirmesiyle ilgilenmediler. Herzen bunun yalnızca Hegel'in yanlış yorumlanmasının ürünü olmadığı, fakat, felsefesinin bu "Budistçe" okunuşundan doğrudan doğruya Hegel'in kendisinin de, büyük ölçüde sorumlu olduğu sonucuna ulaştı. Cieszkowski'nin, Hegelciliğin soyut düşünce alanında elde edilen en yüksek başarıyı temsil ettiği; dolayısıyla düşüncenin eylem alanında aşılmasıyla ulaşılabilecek olan yadsımanın yadsınmasına bir başlangıç olduğu yolundaki görüşüne katıldı. "Düşünce çağı"nın bir çocuğu olarak Hegel, tümeller alanında (mantık alanında) tümüyle soğurulmuş ve benliğin

19 "Bilimde Budizm" makalesinden yapılan tüm alıntılar, Herzen, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 64-88'den sağlanmıştır.

(*) İng. *immediacy*; hem aracısız yakınlık hem aracısız bilgi, sezme anlamında bir kavram kullanılmış – ç.n.

(**) Felsefede "formalizm" (biçimcilik) "özü, içeriği yeterince önemsenmeden, salt biçim üzerinde duran, biçime ağırlık veren görüştür" (Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 1984 baskısı) – ç.n.

somut isteklerini gözden kaçırmıştı, ama şimdi “bilimin görmezden geldiği kişilik haklarını istiyor, ancak özgür ve yaratıcı eylemle sağlanabilecek olan eksiksiz ve tutkulu bir yaşama sahip olmak isteği gösteriyor”du.

Herzen’in saldırıları, Hegel’in yalnızca “spekülayonculuk” (tefekkürçülük) eğilimine değil, aynı zamanda “tüm mantıkçılığına”* (pan-lojizmine), yani Hegel’in tarihin yasalarıyla mantığın yasalarını özdeşleştirmesine yöneliktir. Herzen, insanın, mantıksal akıl yürütme yetisinin yanı sıra, “pozitif, yaratıcı akıl olarak adlandırılabilir” bir iradeye de sahip olduğunu ileri sürdü. Iradeye böyle bir önem yükleme (Fichteci) eğilimini, Hegelci mantığa “iradenin tümüyle pratik [davranışla ilgili] alanı” düşüncesiyle karşı çıkan Cieszkowski’den aldığı besbelli. Herzen’in görüşünce, gerçek tarih dönemini,** Hegelci felsefede doruğuna ulaşan düşünce çağından çok, geleceğin eylem çağı oluşturacaktı. Herzen’in anlayışında, “her şeyin tek tek yalnız başına ve ayrı ayrı” var olduğu doğa, doğaya yakınlık çağına denk düşerken, (Hegelci anlamıyla) mantık, doğaya yakınlıkta sezmeyle bilmeyi yadsıyan düşünce anıdır; zamanı gelince, kendisinden önceki mantığı yadsıyan çağı yadsıyacak olan eylem çağı, kendini “doğayı ve mantığı aşan ve onları yeniden yepyeni olarak yaratan” tarih döneminde dile getirecektir. Eylemin burada, Hegelci üçlü [tez, antitez, sentez] terimleriyle, doğaya yakınlığa diyalektik bir dönüşü temsil ettiğini belirtmekte yarar var. Bu, doğanın ve doğaya yakınlığın yeniden canlandırılmasına benzer bir şey öneren Herzen için önemli bir noktadır; Herzen, doğanın bir parçası olarak insanın yalnızca düşünen bir varlık değil, aynı zamanda duyguları olan, tutku duyan ve tensel isteklere sahip bulunan bir yaratık olduğunu vurgular. Herzen burada, kendi düşüncelerini desteklemek için, Feuerbach’tan aldığı kanıtları kullanır.

(*) İngilizce çeviride *cantemplativism* ve *pan-logism* – ç.n.

(**) Buradaki “gerçek tarih dönemi” sözü ile, tarihin “tarihöncesi” ve “tarih dönemi” ayrımı anımsatılarak, düşüncenin tarihöncesi evresinden (ilkel döneminden) tarih dönemine geçilmesi sayılabilecek kadar önemli bir gelişme aşamasına geçeceği belirtilmek isteniyor – ç.n.

Gerçekten, “Bilimle Eğlence Olarak İlgilenme Eğilimi,” Hegelci motifleri Feuerbach’ın antropodeizm ruhuyla [insanı tanrılığa yükselten anlayışıyla] yeniden yorumlama çabasıydı. Herzen de Feuerbach da ideallerini aynı terimlerle dile getirmişlerdi: Tikel olanla tümel olanın, varlık ile özün, yürek ile aklın, türün bireyi ile türün uzlaştırılması biçiminde formülleştirmişlerdi. Bununla birlikte, benzer terimler kullanmış olmalarına gereğinden fazla önem yüklenmemeli. Feuerbachçı felsefe, Herzen’in düşünsel evriminde bir geçiş basamağından başka bir şey değildir; oynadığı rol, önemli olmakla birlikte, başrol değildi. Herzen tarafından ileri sürülen kişilikçi ideal, materyalizm ile idealizmin, yani, içinde “her şeyin tek tek var olduğu [tikel] doğayla, tümel olanın alanı mantığın [düşüncenin] biresimi biçimini aldı. Bu ideal, Feuerbachçı “etten kemikten insan” düşüncesiyle, Hegel’in rasyonalist tümelciliğinin, uzlaştırılması gibi çok arzulanan bir yolla gerçekleştirilecekti.

Herzen’in en önemli felsefi yapıtı “Doğa İncelemesi Üzerine Mektuplar” (1845) ise, tümüyle farklı sorunlarla ilgilenen bir yapıt olarak ortaya çıkacaktı. Kitap, tam anlamıyla epistemolojik sorunla, gerçekliği kavramanın iki farklı yolu olarak (materyalizmle özdeşleştirilmiş) ampirisizm ve (spekülatif felsefe olarak ele alınan) idealizm tartışmasıyla başlar. Herzen, doğanın incelenmesi için bir felsefe bilgisine sahip olunmasının gerektiğini ve felsefenin de doğa incelemelerinden koparılmış olarak var olamayacağını ileri sürer. Deneysel (eksperimental) ve kurgusal (spekülatif) felsefe, aynı bilgi bütününe iki ayrı yanını oluşturur; (*empiria*’dan ayrı olarak) tek başına spekülasyon da, spekülasyonla desteklenmemiş *empiria* da başarısızlığa uğrama yazgısıyla karşı karşıyadırlar.

Daha yakın bir inceleme, ampirisizmin de idealizmin de görece üstünlüklerinin bulunduğu savının pratik bir sonucu olduğunu gösterir; bu tartışma Herzen’i ve öteki Rus felsefi solcularını ilgilendiren ahlâk felsefesiyle (etikle) ve sosyolojik-tarihsel sorunlarla ilişkilidir. Ampirisizm (materyalizm) Herzen’e göre, tikel olandan yola çıkar ve organik bir biresime (senteze) ulaşabilme gücünden yoksundur; dolayısıyla,

bu görüş toplumu bireylerin soyut bir toplamı ve kişiliği mekanik süreçlerin ve maddesel parçacıkların toplamı olarak görür. Idealizm ise, tümel olandan, “idea”dan, yani kişisel olmayan “Akıl”dan yola çıkar ve genellikle somut, bireysel insanı gözden geçirir. Herzen’in söz konusu denemesinin ulaştığı *empiria* ile idealizmin birleştirilip birbirlerini desteklemeleri gerektiği görüşü “Bilimde Budizm” adlı makalesinde ayrıntılarıyla ortaya konmuş olan “‘tikel’ olanla ‘tümel’ olanın uyumlu bir biçimde uzlaştırılması” önermesiyle uyum içindedir.

Herzen, insanın kendi bilinçliliğine ermesi yolundaki mantıksal sürecin evriminin, özünde tarihsel süreçle özdeş olduğu görüşünde Hegel’e katıldı; tarihsel süreçle mantık arasındaki farklılık yalnızca, mantığın bu süreci her türlü rastlantısal öğeden arındırılmış olarak temsil etmesindeydi. Dolayısıyla, herhangi bir önemli felsefe sorununu kavramak için, onun tarihini göstermek ve gerçek bir hareketin mantığı [aktüel mantık] ile [onu] bilen mantık (bilişsel mantık) arasındaki içsel bağlantının kavranması asal bir önem taşıyordu. “Doğa İncelemesi Üzerine Mektuplar”, bu yöntemi izlemeye, felsefe tarihinin, antik çağdan çağımıza dek Avrupa’nın tarihsel evrimi ile bağlantılı olarak ana çizgilerini ortaya koymaya çalışan bir girişimdi.

Herzen’in diyalektik tarih görüşünde (Cieszkowski’nin analogik şemasında olduğu gibi) Antik Çağ, doğal sezme* dönemine denk düşer. Hıristiyanlık, idealizm dönemini, doğanın yadsınmasını, acılı düalizmi ve refleksiyonu (derin düşünüşü) başlatmıştır. Herzen, Reformasyon’un herhangi bir temel değişiklik getirdiğine inanmadı. Hegel’den farklı olarak, Reformasyon sonrası Avrupa’yı, nitelik bakımından yeni bir çağın başlangıcı değil, yalnızca Ortaçağ’ın son aşaması olarak gördü. Alman idealizmini (Hegelci felsefeyi de içine alarak) “Protestan dünyasının skolastikçiliği” sayarak bir kenara itti. Hegel’in, yeni bir tarihsel dönemin, antik dünya ile Hıristiyan dünyasının bir bireşimini yapma rolünü oynayacak olan “eylem çağı”nın eşiğinde durmakta olduğunu düşündü.

(*) Ing. *natural immediacy* – ç.n.

Herzen'in düşünceler şemasında bu bireşim, materyalizm ile idealizm bireşimine denk düşer. Herzen için (Feuerbach için olduğu gibi) idealizm Hıristiyanlık teolojisinin bir uzantısını oluştururken, materyalizm antik dünyanın doğal sezmesinin yeniden canlandırılmasını temsil eder. Rönesans sırasında Yunan ve Roma uygarlıklarının yeniden keşfedilmeleri, ileride yapılacak böyle bir bireşimin habercisi oldu. Rönesans, materyalizmin yeniden doğuşuna ve ampirik araştırmanın ilerleme yönünde başarıyla yürütmesine yol açarken; Reformasyon, Hegel'in felsefesinde doruğuna ulaşan idealizmin gelişimini destekleyip yüreklendirmişti. Yeni çağın görevi (çağdaş ampirisizmin babası olan) R. Bacon ile (idealizmin babası olan) Descartes'ın bir bireşimini yapmak, aydınlanmış materyalizm ile Hegelci idealizmin sentezini ortaya koymaktı. Böyle bir bireşim, yalnızca bilime değil, aynı zamanda, belki bundan daha fazla, insan kişiliğinin gelişimine yararlı olacaktı. Gençliğinde büyük bir şevkle okuduğu Saint-Simoncular gibi Herzen de, sentetik (bireşimci) ve analitik (çözümleyici) düşünme biçimleri (idealizm ve ampirisizm) ile toplumsal bütünlenme ve çözülme süreçleri arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu düşündü. Materyalizmin yeniden doğuşu (rönesansı) ile Rönesans'tan Aydınlanma'ya dek, analitik ve ampirik araştırmaya gittikçe daha çok önem verilmeye başlaması, benliğin, gelenek ile yetkenin tiranlığına karşı kendisini gittikçe daha fazla ortaya koymasına denk düşen bir olguydu. Bu süreç yararlı olmakla birlikte, birtakım sorunlar çıkarmıştı. Tek yanlı ampirisizmin ağır basıp egemen olmasının olumsuz bir yan ürünü, toplumun atomlarına [bireylerine] ayrılması, hatta kişiliğin çözülmesi [bütünlüğünü yitirmesi] oldu. Bu çözülme süreci, kişiliği, içeriğini oluşturan kaynaklardan yoksun bırakan, onu bir duyular demetine ve zaman içinde anlar dizisine indirgeyen Hume'un felsefesinde doruğuna ulaştı.

“*Consummatum est!*”* diye yazdı Herzen, “mantıkta bir moment olarak materyalizmin rolü sona erdi: Kuram alanında

(*) Hıristiyan ayinlerinde, törenin bittiğini bildiren “bitmiştir” anlamına gelen Latince deyiş – ç.n.

artık bir adım bile ileriye gitme olanağı kalmadı. Dünya, sonsuz sayıda tekil olgular yığınınına dönüşecek biçimde çözüldü; egomuz [benliğimiz] sonsuz sayıda tek tek duyular yığınınına dönüştü... Akıl gerçekliği, zihin, içerik (öz), nedensellik, hatta benlik bilinci; bunların tümü yok oldu... Hume'un felsefesinin ürünü olarak doğan boşluk, insan bilincinde şiddetli bir sarsıntı yaratmış olmalı.”²⁰ Bu alıntı, Herzen'in, materyalizmi kişilik kuramının temel taşı yapmaya hiç de istekli olmadığını gösterir. Herzen, materyalizmi, ampirisizmle ve doğacı bir materyalizmle aynı şey olarak gördüğü için, insan kişiliğini, doğacı materyalizmin “anatomik” ve atomistik düşünüş biçiminin zararlı etkilerine karşı korumak istedi. Bu yolda yardımına idealizm koşacaktı.

Herzen tarih felsefesini, “*Doğa İncelemesi Üzerine Mektuplar*”ını sürdürerek tamamlamadı; sürdürebilseydi, daha sonraki mektupların Hegel'in ve Feuerbach'ın felsefeleriyle ilgili olacaklarını düşünmemizi destekleyen nedenler var elimizde. Anlayışının ana çizgileri açık: Önerdiği, materyalizm (ampirisizm) ile nesnel idealizmin bireşiminde, materyalizm kişiliği, “mantığın” tiranlığına, yani tümellerin temel öğeler durumuna getirilmesine ve benliğin bunlara mutlak biçimde boyun eğmesi gerektiği görüşüne karşı koruyacaktı. Idealizm ise, kişiliği bölünüp çözülmeye karşı koruyacak, çevreyi rasyonel bir yapı olarak örgütleyecek ve ortada “atomların, olayların ve bir rastlantısal olgular yığını”nın bulunduğu, ama “uyumun, bütünlüğün ve düzenli bir evrenin bulunmadığı”²¹ bir durumun doğmasını önleyecekti.

Herzen'in yöntembilim (metodoloji) açısından idealizmin [materyalizme] üstünlüğüne inanmış olduğunu görmek ilginçtir. Herzen'in kanısına göre, idealizmin en büyük metodolojik başarısı, gerçekliği durağan olarak değil, iç çelişkileriyle ve iç ilişkileriyle birlikte bir süreç olarak, tüm boyutlarıyla görme olanağını veren diyalektik [bakış açısı] idi. Herzen ampirizm (materyalizm) ile idealizm arasında bir bireşim-

20 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 304.

21 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 307.

den söz ettiği zaman, aklındaki düşünce aslında, materyalizm ile diyalektiğin bir birleşimine ulaşmaktı. Lenin'in Herzen için, "Doğa İncelemesi Üzerine Mektuplar"ında "tam da diyalektik materyalizme kadar gelip, tarihsel materyalizmin eşiğinde kaldı,"²² demesinin nedeni budur ki aynı yargıyı Belinski için de ileri sürmüştü.

22 V.I. Lenin, "In Memory of Herzen," *Collected Works* (İngilizce baskısı, Moskova, 1960-1966) içinde, cilt 18, s. 26.

BELİNSKİ* VE BATICILIĞIN ÇEŞİTLİ BİÇİMLERİ

Slavseverlerin, *Zapadniki* (Batılılaştırıcılar) adı verilen muhalifleri, onlardan farklı olarak, tek bir birleştirici ideoloji ve toplum felsefesi çerçevesinde toplanmış, türdeş bir akım oluşturmadılar. Batıcılık akımı, farklı yönlerde gelişme eğilimleri taşıyan gevşek bir birlikten, 1840'larda, demokratların ve liberalerlerin Slavseverliğe karşı çıkışlarında buldukları ortak bir platformdan başka bir şey değildi. Bu iki grubu birbirinden ayıran tartışma konusu, felsefi solun temel bir sorun olarak gördüğü, Slavseverlerin ise Batı Avrupa'nın girdiği yanlış yolun ürünü, yanlış bir Batı kavramı olarak saldırdıkları "kişilik ideası" idi. Dolayısıyla, Slavseverler, 1840'ların başından beri Rus tarihinin özgün bir yorumunu yapmış bulduklarına göre, yanıtlandırılması gerekiyordu. Batılılaştırıcılar, Herzen'in daha sonra kabul edeceği gibi, "Slavseverlerce ortaya atılan konuları ve sorunları, bunlara egemen olacak derecede bilmek"¹ gerektiğinin gittikçe daha fazla bilincine vardılar.

O çağın yorumcuları, Slavseverler ile kamu önünde girişilen tartışmada başrolü Belinski'nin oynadığı noktada görüş birliği içindeydiler. Herzen kendisini daha çok, "*Günlük*"üne

(*) Belinski'nin Hegelci düşünceleri için s. 199'a ve sonraki sayfalara bakınız – ç.n.

1 P.V. Annenkov, *Literaturnye vospominaniia*, (Moskova, 1960), s. 293.

not ettiği özel tartışmalarıyla sınırlamıştı. Felsefi düşüncelerinde, özellikle “eylem” ve “kişilik” anlayışında, kararlı bir biçimde Slavseverlere karşı tutum takınmıştı, ama “Avrupacılık” konusunda, bu davanın aynı derecede kesin bir destekleyicisi değildi. Slavseverlerin, kapitalizmin sosyalist eleştirisiyle birçok ortak noktalarının bulunduğunu düşündüğü Batı Avrupa eleştirilerinden az çok etkilenmişti. Belinski'nin Slavseverlere karşı tutumunun gereğinden fazla düşmanca olduğunu düşünüyordu. Bu, “Günlük”ünde 1844 Mayıs'ının bir günü için yazdığı şu cümlelerinden de anlaşılıyor:

Belinski “ben, doğuştan bir Yahudiyim ve Filistinlerle aynı masada yemeğe oturmam,” diyor; acı çekiyor ve çektiği acılardan dolayı, bunu hak edecek hiçbir şey yapmış olmadıkları halde, Filistinlilerden nefret edip, onlara sövüp sayıyor. Belinski'ye göre Slavseverler Filistinlidirler: * Ben Slavseverler ile aynı görüşler üzerinde birleşmem, ama Belinski onların anlamsızlıklarının *fatras*'ı** [çorba kafalılıkları] içinde bir gerçek payının da bulunduğunu kabul etmiyor; Slav dünyasını anlayamıyor; Slavseverler kendisini umutsuzluğa düşürüyor: Ama bunda haklı değil; yaklaşan yüzyılda yaşamın nasıl olacağı hakkında hiçbir önsezisi yok. Slavsever sorunu hakkında garip bir durum, bir tür gönülsüz *juste milieu* (doğru orta) ile karşı karşıyayız; onların [Slavseverlerin]** gözünde ben Batı'nın adamıyım; onların düşmanlarının gözünde ise, Doğu'nun adamıyım. Bu durum, bu türden tek yanlı etiketlerin artık geçerliliklerini yitirdiklerini gösterir.²

(*) Herzen bu sözlerinde düşüncelerini, Batı kültürüne sahip ya da bu kültürü tanıyan kimselerde, İsrailoğullarının (bir bölümünün daha sonra alacakları ve tümü için kullanılacak olan adla Yahudilerin) Mısır “Çıkış”ı çöllerde kırk yıl göçebe olarak dolaştıktan sonra yerleşmek istedikleri Kenan ülkesi halklarından Filistinliler ile “Yahudiler” arası sürtüşmeleri yanı sıra, Filistinlilerin (tarihsel gerçekliği tersine çeviren bir önyargıyla) dinsiz kültürsüz kimseler olarak görülmeleri nedeniyle, “Filistin” sözcüğüne verilen “zevksiz kültürsüz kimse” anlamını çağrıştıracaklarını bilerek, bu sözcüğü her iki anlamıyla kullanıyor – ç.n.

(**) Fransızca

(***) Köşeli, araç İngilizce metnin – ç.n.

2 A.I. Herzen, *Sobranie sochinenii*, (Moskova, 1954-1965), cilt 2, s. 354.

Belinski'nin Batıcılığı

Rus tarihiyle ilgili yorumunda Belinski de, Slavseverleri ilgilen-diren aynı konularla, her şeyden önce Büyük Petro'nun rolüyle ve reform öncesi ve reform sonrası Rusya zıtlıkları ile ilgilendi. Yaptığı çözümlemede, Rus Hegelcileri arasında geçerli olan diya-lektik şemayı kullandı ve bu şemayı Rus tarihine ilk olarak uygu-layan kimse oldu. Uluslar kadar bireylerin de üç evrim aşama-sından geçtiğini ileri sürdü; bunlardan birincisi “doğal sezme” aşaması; ikincisi “refleksiyon sıkıntıları” ve sezme ile bilincin acılı bölünmesini de beraberinde getiren, aklın “soyut tümel-cilik” aşaması; üçüncüsü, “sezme ile bilinç öğelerinin uyumlu uzlaşması”na dayanan “rasyonel gerçeklik”* aşaması idi.³

Eski Rusya ve yeni Rusya

Belinski bu düşüncüyü, 1841 gibi erken bir tarihte, “Büyük Petro'nun Yaptıkları” adını taşıyan uzun denemesinde ayrıntılı bir biçimde işlemiştir: “Bir ulusun doğal, doğaya yakın ve ata-erkil durumu ile, bu aynı ulusun tarihsel gelişiminin rasyonel hareketi aynı şey değildir.”⁴ Birinci durumda bir ulusa, aslında dar, özel anlamıyla ulus (*natsiia*) bile denemeyeceğini, ona yalnızca “halk” (*narod*) sözünün uygun düşeceğini ileri sürdü. Bu terimleri seçmiş olmasının Belinski için önemi vardı; Nikola yönetimi zamanında *narodnost'*, resmî ulusluğun [ulusluk ide-olojisinin] savunucuları tarafından kullanılan, daha doğrusu yanlış kullanılan bir terimdi ve belirgin biçimde tutucu bir çeşni taşıyordu; *natsional'nost'* ise, yabancı kökenli bir sözcük olması nedeniyle, Fransız Devrimi'ni ve burjuva demokratik ulusal akımlarını çağırıyordu.

Belinski'nin çizdiği Petro öncesi Rusya resmi, Slavseverle-rin sundukları görünüme şaşılacak derecede benziyordu, ama

(*) İngilizce çeviride bu evreler sırasıyla, “*natural immediacy*” “*abstract universalism*” ve “*rational reality*” olarak verilmiş – ç.n.

3 V.G. Belinski, *Polnoe Sobranie sochinenii*, (Moskova, 1953-1959), cilt 5, s. 308.

4 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 5, s. 135.

bundan giderek ulaştığı sonuçlar, onlarınkinden oldukça farklıydı. Petro'dan önce Rus halkı (yani sezme çağındaki ulus) inançla ve görenekle (yani Slavseverlerin ölküleştirdikleri, üzerinde düşünülmeden benimsenen gelenekle) birbirine sımsıkı bağlanmış insanların topluluğuydu. Ama aynı nitelikler, rasyonel düşüncenin, yani bireyselliğin doğup gelişimine olanak vermemiş, böylece toplumun dinamik bir biçimde toplumsal değişim geçirmesini engellemişti.

Rusların bir ulus olmaya dönüştürülebildiklerinden önce, bu durağanlaştırıcı toplumun kabuğunu kırmaları gerekiyordu. Belinski hatırı sayılır bir diyalektik beceri göstererek, her ulusun doğuşuna, bu olguyla çelişkili gibi görünen bir başka olgunun eşlik ettiğini ileri sürdü; söz konusu olgu, Slavseverleri çok rahatsız eden şey, toplumun yukarı ve aşağı tabakaları arasında bir uçurumun doğmasıydı. Belinski bu uçurumu, çağdaş ulusal devletlerin oluşumlarında geçerli olan bazı genel kuralların bulunduğu görüşünü onaylayan bir olgu olarak gördü: “Çağımızın dünyasında,” diye yazdı, “toplumun içindeki tüm öğeler... daha tam ve yetkin bir biçimde gelişebilmek... ve başlangıçtaki birbirinden farklılaşmamış türdeşliklerden daha yüksek bir düzeyde, yeni ve türdeş bir bütün oluşturabilmek için, tek başlarına, her biri ötekilerden ayrı ve bağımsız olarak gelişir.” Belinski, kendisini geliştirmiş kültürlü seçkinler ile avam halk arasındaki uçurumu, Petro sonrası Rusya'sının başta gelen kötülüğü olarak gören Slavseverlere karşı giriştiği polemiklerde, “sosyete ile halk arasındaki uçurumun, uygarlığın gelişimiyle, zamanla ortadan kalkacağını” ileri sürdü. Bunun, “zorlamak,” Slavseverlerin buldukları çare olan “sosyeteyi baskı ile halk düzeyine indirmek” olmadığını, “halkı sosyete [toplum] düzeyine yükseltmek” anlamına geldiğini önemle belirtti. Belinski'ye göre, bu toplumsal uçurumun sorumlusu olan Petro reformları, çağdaş Rusya'ya ulaşma yolunda atılmış ilk ve kesin adımlardı. “Büyük Petro'dan önce Rusya yalnızca bir 'halk' [*narod*] idi; bu reformcunun başlattığı değişiklikler sayesinde bir 'ulus' [*natsiia*]* oldu”.⁵

(*) Köşeli ayrıçlar Türkçe'ye çevirenin değil – ç.n.

5 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 5, s. 124.

Böylece Petro reformları, eski Rusya'nın doğal sezme aşamasının yadsınması anlamına geliyordu; bununla birlikte, diyalektik sürece uygun olarak, bu antitezi (karşısavı) bir tezin (savın) izlemesi gerekiyordu; yani "doğallığa" daha yüksek bir düzeyde, diyalektik bir geri dönüş görülecekti. Büyük Petro, Avrupa uygarlığının temsil ettiği evrensel insan değerleri adına, eski Rusya'nın "doğallık"ını yadsıdı; bu evrensel değerler, ileride ulusal bir biçim kazanacaklardı; böylece, doğallığın içgüdüsel ulusluğunun yadsınması (negatif öge) yeni bir ulusal farklılık bilincinin doğmasına, (pozitif ögeye) yol açabilecekti. Rusya'da olan da aslında buydu. Belinski'ye göre, 1812'de Napolyon'a karşı girişilen seferberlik, yeni bir ulusal bilinçliliğin, yapıtlarında ulusal ve evrensel öğelerin organik bir biçimde birleştirilip kaynaştırıldığı Rusya'nın ilk büyük ozanı olan Puşkin'in şiirinde dile getirilen türden bir ulusal bilincin doğmasına yardımcı (katalizör) oldu.

Bu düşünceden, Petro'nun başlattığı, evrensel olan adına ulusal olanın yadsınması aşamasının, artık tarihin kapanan bir sayfası, oyunun sona eren perdesi sayılabileceği görülüyor. Gerçekten "1846 Yılı Rus Edebiyatına Bir Bakış" adlı yazısında Belinski, bu görüşü açıkça destekledi ve hatta, Slavseverlerin, Batılılaşmaya yönelttikleri eleştirilerin bazı bakımlardan yerinde olduğunu kabul etti. En fazla, Slavseverlerin Rus yaşamındaki çatlağa ve ahlâksal birlikten yoksunluğa dair yorumlarından, bir başka deyişle, "gereksiz adamlar"a ve "doğallığından zorla koparılmış toplum"a⁶ yönelik eleştirilerinden etkilendi. Belinski, kafasında yaşadığı kendi acılı deneyimlerini de anımsayarak, doğallığın yitirilmesinin doğurduğu sonucun bir yabancılaşma olduğunu kabul etmeye hazırdı; bununla birlikte, toplumsal gelişmenin daha önce yaşanmış bir aşamasına geri dönülmesinin imkânsız olduğunu düşünüyordu. Petro reformlarının tarihsel açıdan kaçınılmaz olduklarını kanıtlamak için Hegelci düşünceleri kullanarak, Slavseverlerin programlarının ütopyacı niteliğine değinip, onları, bağımsız gelişme kavramını yanlış yorumlamakla suçladı. "Reform-

6 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 11, s. 526.

lar döneminin kıyısından dolanmak, onu sözde atlamak ve bir önceki aşamaya dönmek; onların başkalarınıninkinden [başka uluslarıninkinden] farklı [bağımsız] gelişme dedikleri şey budur? Böyle bir düşünce, yalnızca, bir kimsenin mevsimlerin düzenini değiştirmeye kalkması; kışı ilkbahardan sonra gelmeye zorlaması, ya da güzün yazdan önce görünmesini istemesi gibi, yapılamayacak bir şeyi yapmaya kalkmak, olmayacak bir şeyi istemek olduğu için bile gülünçtür.”⁷

Belinski reformlar döneminin tamamlanmış olduğunu ileri sürmüşse de, bu, Petro'nun temsil ettiği tarihsel önder tipine artık hayranlık duymayacağı anlamına gelmiyordu. Tersine, Petro'yu, ne düşünmeden benimsenen gelenekçilik ne de “kokuşmuş refleksiyon” kusurları taşıyan, rasyonel ve bilinçli etkinlik düşüncesinin kişileşmesi olarak görmeyi sürdürdü. Kavelin'e 1847'de “Petro benim felsefem, benim dinimdir; Rusya ile ilgili her şeyde aldığım vahiydir. Petro, şu ya da bu biçimde yararlı bir şeye ulaşmak isteyen, büyük küçük herkese örnek olmuş biridir. Doğallık ögesine sahip olmayan her şey bozulmuş, soyut ve cansızdır, ama doğallıktan başka bir niteliğin bulunmadığı yerde her şey, vahşi ve anlamsızdır.”⁸

Edebiyatta narodnost' ve natsional'nost' kavramları

Belinski'nin Batıcılığı yazdığı edebiyat eleştirilerinde belki [felsefe yazılarından] daha önemli bir rol oynadı. 1834'te (“Edebi Saygınlar” adlı makalesinde) yaptığı eleştirel çıkışta, açıkça Rusya'nın hâlâ kendi edebiyatının olmadığını söyledi. Bu biraz fazla ileri gitmiş savını desteklemekte kullandığı düşünceler, Çaadayev'in Rusya'nın tarihi olmayan bir ülke olduğu savını kanıtlamaya çalışırken kullandığı düşüncelerin yankısıydı: Belinski Rus edebiyatı olarak bilinen şeylerin aslında, tarihsel bir sürekliliği [geçmiş] ve organik bir iç gelişimi olmayan öykünme (taklit) ürünleri olduklarını yazdı. Birkaç yıl sonra bu görüşünü değiştirdi, ama “Rus edebiyatçılarının Büyük

7 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 10, s. 19.

8 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 12, s. 433.

Petro'su" olarak gördüğü Lomonosof'un kurduğu Avrupa edebiyatından esinlenmiş edebiyat dışında bir edebiyatının bulunduğunu, yaşamının sonuna kadar kabul etmedi. Rus edebiyatı içinde herhangi bir değer taşıyan her yazının, varlığını Batılılaşmaya borçlu olduğuna ve Batı etkisinden önce ortaya çıkmış herhangi bir ürüne, kolay kolay edebiyat adının verilemeyeceğine inanmıştı.

Slavseverlere göre bu görüşler, Belinski'nin bilgisizliğinin ve Rusya'nın "yerli" kültür köklerini küçümsemesinin sonucundan başka bir şey değildi. Belinski'nin halk şiiri karşısında takındığı tutum da, Slavseverleri aynı derecede şaşırttı. Belinski halk şiirinin "insanlığın çocukluk çağının", yani "her şeyin duru [açık] olduğu ve hiçbir baskıcı düşüncenin ya da yanıtlanması kolay olmayan soruların insanı rahatsız etmediği doğaya yakınlık çağının" kalıntıları olarak değer taşıdıklarını kabul etmeye hazırdı, ama öte yandan, "folk-mania" [manyakça bir halk düşkünlüğü] dediği şeyin her türüne karşı derin bir tiksinti duyuyordu. Yaptığı polemiklerde, inceliksiz [kaba saba] halk yazıları (*prostonarodnost'*) ile ulusal bireysellik [ulusal kişilik] arasındaki fark üzerinde önemle durdu; söz konusu görüşlerinin en ateşli noktasında "Sofistike [kültürlü] bir sanatçının tek bir kısa şiiri, tüm halk şiirlerinin toplamından daha değerlidir,"⁹ diyecek kadar ileri gitti.

Belinski, yapıtlarında gerçek ulusal ruhu dile getirmek isteyen yazarları, halk şiirine bakıp ondan esinlenmeye kalkmalarını yolunda uyardı. Halk şarkıları ancak kabile toplumu döneminin sınırlı tekilliklerini (partikülarizmini) dile getirebilecek yetenekte iken, uluslar, kabile tekilliğinin yadsınmasını gerektiren "bireyselleşmenin" bir ürünü olarak doğmuştu. Doğaya yakınlıkla bağları koparan Petro reformlarının rolü, işte böyle bir yadsınmayı temsil ediyordu. Petro reformlarının rolü, Rusya'yı o sırada "tarihsel uluslar" ve insanlığın gerçek temsilcileri oldukları söylenebilecek Avrupa uluslarına yaklaştırmaktı.

"Tarihsel ulus" Hegelci kavramının Belinski'nin eleştirmen-

9 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 5, s. 309.

liğinde önemli bir yeri vardı. Rus “içerik”inin [tözünün] sahip olduğu büyük gizilgüce karşı duyduğu inancı sık sık dile getirmesine karşın, Belinski aynı zamanda bu gizilgücün (potansiyelin) bir “tarihsel toprak” kaynağı olmaksızın ortaya dökülüp gerçekleştirilemeyeceği noktası üzerinde de önemle durdu; Rus ulusu “hâlâ evriminin başlarında” olduğuna göre, insanlığın düşünsel yaşamında “dünya çapında tarihsel bir önem” taşıdığı söylenemezdi. “Igor’un Ordusunun Türküsü” gibi eski bir Rus destanının içinde evrensel değerlerin bulunmadığını ve Ortaçağ’ın şövalyelik destanlarıyla karşılaştırılabilecek güçte olmadığını ileri sürmesinin nedeni buydu. Gözdesi Gogol’un bile (Konstantin Aksakov ile giriştiği bir tartışmada ileri sürdüğü gibi) evrensel [dünya çapında] önem taşıyan biri olmadığını ve Homeros gibi, (K. Aksakov’un Gogol ile karşılaştırdığı) Shakespeare gibi ozanlar şöyle dursun, James Fenimore Cooper ve George Sand gibi “dünya çapında tarihe geçmiş” sanatçılarla bir tutulup karşılaştırılamayacağını ileri sürdü.¹⁰

Bununla birlikte Belinski, ulusal bir edebiyatın yaratılması için durup dinlenmeksizin çalıştı ve gelecekte Rus edebiyatının evrensel bir önem kazanacağına inandı. Ne var ki, “ulusal karakter” kavramını etkileyen, Batıcılığın etkilenmişti. Puşkin’in *Yevgeni Onegin* adlı yapıtında gerçek bir ulusal ozan olduğunu [gösterdiğini], ama halk şiirinin biçimini ve içeriğini canlandırmak için gösterdiği bilinçli çabayı temsil eden, nazım olarak yazılmış öykülerinde öyle olmadığını ileri sürdü. Lermontof’un “Tacir Kaleşnikov’un Türküsü” adlı yapıtı için Belinski, bunun, büyük bir yeteneğin ürünü olmakla birlikte, bu tür şiirin tüm gizilgüçlerini tüketircesine kullandığını, bu yüzden, öteki ozanların onu aşmaya çalışmaları ve taklit etmeleri olanağını ortadan kaldırdığını yazdı.

Halk şarkıları ve türküleri (baladlar) hakkındaki yargıları toptan olumsuz olmasa da, Belinski’nin “halk biçiminin (üslubunun) sahte romantik taklitleri,” dediği şeye karşı özel bir düşmanlık duyduğuna kuşku yok; bu yöndeki çabalar, Belinski’ye göre, “halk geleneğinin dış [biçimsel] niteliklerinin ‘ulusluk’

10 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 5, s. 649.

öğeleri oldukları sanısına dayanmakta ve edebiyatın toplumun en geri kesimlerinin yaşamını ve dilini ortaya koyması gerektiğini öğütlemektedir.”¹¹ “Ulusluk,” diye yazdı, “yerli dokuması gocuk, hasır terlik, ucuz votka, ya da lahana turşusu değildir”.¹² Slavseverler ne derlerse desinler, Rusya’nın gerçek karakterini, avam halk değil, iyi yetişmiş seçkinler temsil etmektedir. “Şiirin [edebiyatın] ulusal niteliği onun en değerli yanlarından biriye,” diye yazdı Belinski, “gerçekten ulusal nitelik taşıyan yapıtların, Büyük Petro’dan sonra doğmuş olan ve uygar yaşayış biçimini benimsemiş bulunan toplumsal grupları anlatan yapıtlar arasında aranması gerektiğine kuşku yoktur.”¹³

Belinski, bu “ev yapımı hasır terlik” anlayışına karşı takındığı amansız düşmanlıkta, Batıcılığın, bazen en yakın arkadaşlarını bile rahatsız edecek derecede aşırı ucunu temsil ediyordu. Örneğin Herzen, Belinski’nin ev dokuması gocuklar giyip, ayağına hasır terlikler takan halk hakkındaki bazı yargılarının gereğinden fazla sert ve küçümser nitelikte olduğunu düşünürdü. Annenkov’a, Belinski’yi Slavseverlerin saldırılarına karşı savunmakta zaman zaman güçlük çektiğini söylemişti. Belinski hakkında duyulan (Granovski’nin de katıldığı) bu tür kuşkular, toplumsal üstünlüklerini sergiliyor gibi görünmekten korkan eğitimli ilerici soyluların komplekslerini yansıtmaktadır. Pleb kökeni [aşağı tabakadan gelmiş olması] yüzünden Belinski, bu tür sıkıntılara düşmedi. Aşağı gördüğü şeyin, avam halkın kendisi değil, resmî ulusluk öğretisinin devletçe yayılan düşüncelerinde ülküleştirilen cahillik ve geri kalmışlık olduğunu biliyordu. Grigoroviç’in “*Karabahtlı Anton*” ile Turgenyev’in *Bir Avcının Notları* gibi ulusal geri kalmışlığı ülküleştirmeyip Rus köyünün toplumsal koşullarına eleştirel bir gözle bakan yapıtlar, 1840’lı yılların ikinci yarısında ortaya çıkmaya başlayınca, Belinski onları coşkuyla kutladı ve onları

11 Hükümet bu tür edebiyatı destekliyordu: *Narod* sözcüğü Rusça’da hem “ulus” hem “halk” anlamına gelir; böylece “*narodnost*,” resmî ideolojinin söz konusu üçlü sloganındaki geniş bir semantik alana (her ikisini kapsayan geniş bir anlama) sahip olması bakımından, resmî ideolojiye uygun düşüyordu.

12 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 7, s. 435.

13 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 7, s. 435.

“edebiyatın köylülerce istila edilmesi” olarak kınayan sahte aristokratik okurlara karşı savundu.

Belinski'nin ölümcül derecede hasta olduğu bir zamanda, Aşağı Silezya'nın Salzbrunn kaplıcalarındayken, 15 Temmuz 1847'de yazdığı ünlü “Gogol'e Mektup”u, edebiyatın ulusal ve evrensel görevi hakkındaki anlayışını hayran kalınacak derecede başarıyla özetlemektedir. Belinski bu mektubu, Gogol'ün “Dostlarla Mektuplaşmalardan Seçilmiş Parçalar” adını taşıyan kitabına bir yanıt olarak yazdı. Mektupta, Müfettiş'in ve Ölü Canlar'ın yazarı, daha önce yazdıklarına sırt çevirmiş ve Ortodoksluğun ve çarçı sistemin her yanının haklı gösterilip savunulması işini üstlenmişti. Belinski'ye göre bu tutumu, ülkesinin “otokrasinin bunaltıcılığı” dediği duruma, Ortodoksluğa ve sahte halk edebiyatına karşı çıkan tek öncüsü olan bu Rus yazarının soylu görevine ihanet etmesiydi. Belinski'nin saldırısı son derece ateşliydi: “Kırbaç düşkünü” diye seslendiği Gogol'e, “kabalığın havarisi, karanlıkçılığın ve gericiliğin savunucusu, Tatar yaşayış biçiminin şakşakçısı; ne yaptığını sanıyorsun? Durduğun yere bak, uçurumun kıyısındasın,” diyordu.¹⁴

Belinski'nin bu sözleri, dizginleyemediği ölkesinin bir ürünü değil, Gogol'ün ruhunu yeniden kazanmak yolunda bir girişim, “doğruluk adına yapılmış fanatik bir çaba” idi. Belinski, Gogol'ün yaptığı işin yanlış olduğunu göreceğinden ve yazacağı yeni yapıtlarla verdiği zararı onaracağından umudunu kesmemişti. Gogol'e “Rusya kurtuluşunu, mistisizmde ya da asetizmde veya pietizmde değil, uygarlığın ilerlemesinde, eğitimde, insanlıkçı değerlerde görüyor. Gereksinim duyduğu şey dinsel vaazlar değil (onları bol bol dinledi), dualar değil (anlamalarını anlamadığı bu sözleri yeterince geveledi), yüz-yıllardır ayaklar altında çamurlar içinde çiğnenmiş olan insan onurunun uyandırılmasıdır,” dedi. “Rus halkının,” diye sürdürdü, “birçok olumlu karakteristik özelliği var; bunlar arasında belki de gelecekte ulaşacağı ululuğun tohumları bulunmakta. Ama bu büyük gizilgüç, insan onurunu kıran koşullar yok edilmedikçe ortaya çıkamayacak.”

14 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 10, s. 214.

Belinski'nin ölümünden sonra "Gogol'e Mektup"un illegal kopyaları Rusya'nın her yerine dağıtıldı ve bunlar bir muhalefet ruhunun uyanıp sürmesine yardımcı oldu. Tüm mektubun yasal olarak yayımlanmasına, ancak 1905'ten sonra izin verildi.

Belinski'nin Valeryan Maykof ile polemigi

Belinski'nin Batıcılığının tipik yanı, bireyin kurtuluşu ile modern ulusların, "doğaya yakınlık" durumunun sınırlılıklarından kurtularak doğuşları arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu üzerinde önemle durmasıdır. Bu yanı, yetenekli ve genç bir edebiyat eleştirmeni olan Valeryan Maykof (1823-1847) tarafından yazılan, içinde bireyin kurtuluşunun, ulusal özelliklerin birer birer bırakılması anlamına geldiği ileri sürülen yazıya gösterdiği öfkeli tepkisinde açıkça görülür.

Maykof Rusya'nın ilk ön-pozitivistlerinden* biriydi ve "gereksiz" kuşağın ortak deneyimi olan diyalektik felsefe düşünlüğü aşamasından geçmemişti. Petraşevski Çevresi'nin üyelerinden biri olmuş¹⁵, ama Fourier'nin ütopyacı sosyalizminden çok, bilimin yararlarıyla ilgili yazdıklarına inanmıştı. "Sosyalistler" ile "ekonomistler" (yarı liberal ekonomi politik temsilcileri) arasındaki tartışmada, ekonomistlerden yana olma eğilimi gösterdi. Belinski'nin ağırbaşlı, mantıksal düşünme eğitiminden geçmemiş bir "yarı romantik" olduğunu söyledi. Onun, özellikle, "ulusluk" sorununda, tutarsız ve mantıksız düşüncelere sahip olduğunu düşünüyordu; kendisi ise, evrensel değerlerle dolu özerk kişilik idealinin, ulusal özelliklerle uzlaştırılabilecek bir şey olmadığını savunuyordu. "Tek bir doğrunun, tek bir iyinin bulunmasına benzer biçimde, tek bir gerçek uygarlık vardır; dolayısıyla, bir ulusun uygarlığı içinde ne kadar az sayıda kendisine özgü özellikler varsa, o ulus kadar fazla uygarlaşmış demektir."¹⁶ Maykof'a göre "ulusluk," bireyin, karakteri dış etmenlerce belirlenen topluma bağımlı kılın-

(*) İngilizce çeviride "pre-pozitivists" – ç.n.

15 Bkz. Dokuzuncu Bölüm.

16 V.N. Maykof, *Kriticheskie opyty*, (St. Petersburg, 1891), s. 389.

ması anlamına gelirken, kişiliğin gelişimi bireyin özerkliğine bağlıdır.

Bu akıl yürütme çizgisinin karşılaşacağı güçlük, kendisini kurtarıp özgürleşmiş büyük insanların düşüncelerinin nasıl olup da, kitleler arasında yayılabildiği, onları gelişmenin evrensel ideali yönünde sürükleyebildiği sorusudur. Maykof, düşüncelerin bu yayılmasının, ulusun etkin, ilerici bölümünü temsil eden eğitim görmüş azınlığın çabasının ürünü olduğunu ileri sürdü. 1840'ların bu büyük ideolojik tartışmasına katılanlar, Maykof'un sözünü ettiği etkin azınlığı, Petro reformlarından sonra ortaya çıkan Batılılaşmış "sosyete" ile özdeşleştirmekte güçlük çekmemiş olmalı; edilgin çoğunluk ise, Slavseverlerin ülküleştirdikleri avam halkın ta kendisiydi. Dolayısıyla, Maykof yasası temelde, "sosyete"nin Rus tarihindeki rolü hakkında (Belinski'nin de katıldığı) Batıcı görüşün evrenselleştirilmesi idi. Bununla birlikte, Belinski'nin bu süreç hakkındaki diyalektik anlayışından yoksun olan Maykof, bu sürecin evrensel çapta geçerli bir yasa olduğunu ileri sürüp, ulusal doğallık tekilciliğinin aşılmasını, doğrudan doğruya ulusluğun [ulusal nitelik taşıyan özelliklerin] bir yana konması olarak gördü.

Maykof görüşlerini, V.V. Koltsov'un şiiri hakkında yazdığı, ama aslında Belinski ile giriştiği üstü örtülü bir polemik niteliği taşıyan uzun bir yazıda ortaya koydu. Belinski'nin bu yazıya tepkisi sert oldu. "1846 Yılı Rus Edebiyatına Bir Bakış" adlı yazısında Belinski (Maykof'un adını söylemeden) "hümanist kozmopolitçiler" in görüşlerine hiçbir biçimde katılmadığını açıkça ortaya koydu. "Nasyonaliteler,"* diye yazdı "insanlığın bireyleri [sayılabilecek] kişiliklerdir. Uluslar olmasaydı, insanlık, cansız bir soyutlama, içeriksiz bir sözcük, anlamsız bir ses olurdu. Bu bakımdan hümanist kozmopolitçilerin yanında kalmaktansa, Slavseverlere katılırdım; çünkü Slavseverler yanlışlıklar yapsalar da, bunlar yaşayan insanların yaptıkları sıradan hatalardır; hümanist kozmopolitçiler ise, gürültüyü bile soyut bir mantığın cisimleşmesine benzetiverirler."¹⁷

(*) Uluslar, ulusal birimler – ç.n.

17 Belinski, *Pol sob. soch.*, cilt 10, s. 29.

Belinski'nin bu yoldaki açıklamaları, kendisinin Slavseverlerin etkilerine kapıldığından kuşkulanan bazı arkadaşlarını telaşlandırdı. Aslında Belinski, Maykof ile tartışırken 1840'ların başında (halk şiiri hakkındaki yazılarında) formülleştirdiği görüşlerini savunmaktan başka bir şey yapmıyordu; bu yazılarında, hem içeriksiz bir biçimden yana olan "ulusçular"a, hem de evrensel içeriği ulusal biçimden ayırmak isteyen [ulusal] "farklılaşmalar içermeyen bir evrenselciliğin savunucuları" dediği kimselere karşı çıkmıştı:

Azınlık her zaman, hem olumlu hem olumsuz anlamda çoğunluğu yansıtır. .. Aynı biçimde, büyük adamlar her zaman ülkelerinin çocukları, uluslarının oğullarıdır; çünkü, başka niteliklerinden dolayı değil, uluslarının temsilcileri oldukları için büyüktürler. Bireysel deha [dahi birey] ile kitleler arasındaki savaşımlar, evrensel öğeyle ulusluk (nasyonalite) arasındaki bir kavga değil, yeni ile eski, idea ile ampirisizm, akıl ile boş inanç arasındaki kavgadan başka bir şey değildir. Halkın görenekleri, alışkanlıklara dayanır; halk, neye alışmışsa onu akla uygun, haklı ve yararlı görür ve bir yüzyıl ya da daha önce yeni bularak aynı derecede şiddetle karşı çıktığı eski şeyleri, bir yüzyıl sonra şiddetle savunur. Dahiye karşı çıkmaları gerekli bir öğedir; bu, boyun eğecekleri kimseye yaptıkları bir tür sınavdır.¹⁸

Bu düşüncelerin incelenmesi, Belinski'nin ve Maykof'un, Batılılaştırıcılar ile Slavseverlerin farklı tutumlar sergiledikleri temel sorunların en azından birinde aynı görüşü paylaştıklarını gösterir: İkisi de kitleleri tutucu bir güç olarak görmekte ve ilerlemenin [ancak] bireylerin aracılığıyla gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Bu konuda Belinski, düşüncelerinin doğruluğundan zaman zaman kuşkulandırmışsa da, Batıcı tutumu hiçbir zaman bırakmamıştır. Yaşamının son yılında (ve Maykof'un ölümünden sonraki bir tarihte) Slavseverlerle (Samarin'in "Sovremennik'in Savunduğu Görüşler Üzerine" adını taşıyan bir yazısıyla ilişkili olarak çatışmanın doruğuna ulaştığı

18 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 10, s. 31.

bir zamanda)¹⁹ ilerlemeye katkıda bulunan kimselerin sivrilmiş bireyler ve kültürlü seçkinler olduğu yolundaki inancın bir kez daha onaylanmasını isteyerek, Herzen ve Bakunin kadar Slavseverlerin benimsediği “halkın yeteneğine duyulan mistik inanç”a açıkça karşı çıktı.

Belinski'nin kapitalizmle ilgili tartışmaları

Batılılaştırmacılar, Batı etkisinin Rusya'nın çağdaşlaşmasında oynadığı olumlu rolün üzerinde durdular ve bu sürmesini istediler. Ama bu, apaçık görülen eksiklikleri ve kusurları daha o tarihlerde bile Batı Avrupa'nın ilerici çevrelerinde tartışılıp eleştirilmeye başlanan kapitalist sistemi olduğu gibi benimsedikleri anlamına gelmiyordu. Belinski'nin görüşünün ana çizgileri, en iyi biçimde, burjuva demokrasisine karşı duyduğu inanç ile burjuvazinin kendisine [burjuva sınıfına] karşı duyduğu nefret ikilisi ve bunun yanı sıra, “sosyalizm ideası” için duyduğu bulanık, iyi tanımlanmamış bir güven olarak tanımlanabilir. Bu karışım da şaşılacak bir yan yoktu; Avrupa'nın geri kalmış bölgelerinde yaşayıp, daha ilerici bölgelerindeki olayları izleyen herhangi bir içten demokrat, kolay kolay burjuvazinin savunucusu olamazdı ve ayaklar altında çiğnenen kitlelerin isteklerine, düşüncelerine, o ya da bu biçimde sempati duymadan edemezdi.

Belinski bu yoldaki duygularını Eugène Sue'nin *Les Mystères de Paris* (1844) adlı yapıtı üzerine yazdığı ilginç bir makalede dile getirdi.²⁰ Ne var ki, Rusya'da burjuvazi eleştirisi ve avam halka duyulan inanç, toplumun Avrupa doğrultusunda yeniden kurulması düşüncesine duyulan güvenin temellerini oyan Slavseverlerin ayrıcalığı olduğu ve burjuvazi eleştirisi Batıcı-

19 Bkz. s. 238 vd.

20 Belinski burada şunları yazmıştır: “Halk çocuk gibidir, ama bu çocuk hızla büyüyor ve yakın zamanda beden ve akıl gücü bakımından tam bir ergin adam durumuna gelecek. Karşılaştığı bahtsızlık, onun aklını başına toplamasına yol açmış ve kendi ışığının ne kadar titrek olduğunu görebilmiştir... Halk hâlâ gelişmemiştir, ama Fransa'da ulusal yaşamın sancığını dik tutan ve kültürlü sınıflar arasında sönmüş olan inançların taze coşkusunu sürdüren tek güçtür.” Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 8, s. 173.

lıkla uyuşmaz görüldüğü için, Belinski'nin takındığı ideolojik tutum çapraşık bir biçim almıştı.

Belinski, 1847 Mayıs'ının başında, sağlık nedenleriyle yurtdışına gittiğinde, kapitalizm sorunu, gözünde daha somut bir anlam kazandı. Aşağı Silezya'daki Salzbrunn'dan Botkin'e, "kitlesel yoksulluk ve proleterya sözcüklerinin korkunç anlamlarının" ne demek olduğunu ancak o zaman anladığını yazdı. Öte yandan, Fransız ütopyacı sosyalistlerinin, özellikle "*Fransız Devrimi*" adlı yapıtını okumaya başladığı Louis Blanc'ın burjuvaziye tek yanlı değerlendirmelerine karşı eleştirel bir tavır takınmaya başladı. 1847 Temmuz'unda Botkin'e yazdığı mektupta, "Blanc'a bakılırsa, burjuvazi, insanın yaradılışından beri insanlığın mutluluğunun baş düşmanı olagelmiş ve insanın mutluluğunu yıkacak planlar hazırlamıştır; bununla birlikte, kendi yapıtı da, *bourgeoisie* (burjuvazi) olmasaydı, kendisinin hakkında coşkuyla söz ettiği devrime kavuşamayacağımızı ve bu sınıfın elde ettiği tüm başarıların kendi çabasının ürünü olduğunu göstermektedir."²¹

Belinski, 1847 Temmuz'unda Paris'e geldiğinde, Rus dostları arasında burjuvazinin rolü hakkında yapılan ateşli tartışmalar, en şiddetli noktasına ulaşmış bulunuyordu. Herzen ve Bakunin, burjuvaziye tümünden karşı çıkıp, Rusya'nın geleceğinin köylülere ve sınıfsız bir grup olarak gördükleri *intelligentsiya*'ya bağlı olduğunu düşünüyorlardı; onların karşısında Sazanof ve Annenkov vardı. Herzen'in *Sovremennik*'te ("Çağdaş"ta) yayımlanan "Avenue Marigny'den Mektuplar" adlı yazısında formülleştirdiği görüşü, Moskova'daki ve St. Petersburg'daki Batılılaştırmacılar arasında oldukça büyük bir şaşkınlık yarattı. Herzen'in en amansız düşmanı olan Vasili Botkin (1811-1869) bir tacirin oğluydu. Stankeviç Çevresi'ne girmiş olan Botkin, 1840'larda, içine Hegelci *Weltgeist* [evrensel tin, dünya aklı] yerine, burjuva ekonomi politiğinin "demir yasası"nı koyduğu kendi "eylem felsefesi"ni* kurdu. 1846'da, "Önemli olan," diye

21 Belinski, *Pol. sob. soch*, cilt 12, s. 385.

(*) "Kuramsal felsefe"nin (*theoretical philosophy*) karşıtı olan bir kavramla, İngilizce çeviride "*practical philosophy*" deniyor - ç.n.

yazdı, “olup bitenlere saldırmak değil, onu yaratan nedenleri bulup çıkarmaktır; kısacası, endüstri dünyasını yöneten yasaları keşfetmektir.”²² Botkin bu ilkeyi Rusya’ya uygulayarak, açık ve kesin bir sonuca vardı: “Tanrım, bize kendi burjuvazimizi bağışla!”

Belinski’nin burjuva Fransa’nın içinde bulunduğu koşullara gösterdiği ilk tepki, Herzen’inkinden farklı olmadı. Bununla birlikte, Rusya’dan döndüğünde, yaptığı tek yanlı suçlamayı gözden geçirme fırsatı buldu. Burjuvazinin oynadığı tarihsel rol üzerinde önemle durup, “çağdaş Fransa’nın vebası ya da kole-rası olarak görülüp savaşılmaması gereken büyük kapitalistler” ile, ortasınıfın geri kalan bölümlerini özenle birbirinden ayırdı. Endüstri her türlü kötülüğün tek sebebi olmak bir yana, halkın mutluluğunun kaynağıydı.²³ Ama daha sonra, ölümünden kısa sürez önce, Annenkov’a şunları yazdı:

Fransa’nın tüm geleceği burjuvazinin elindedir: Her türlü gelişme tek onun eline bakmaktadır; tarihsel olaylar alanında halk yalnızca edilgin bir yardımcı rolü oynayabilir. Paris'teyken Rusya’nın yeni bir Büyük Petro’ya gereksinimi olduğunu söylediğim zaman, inançlı dostumuz [Bakunin] bu düşüncüyü yoldan çıkmış bir fikir olarak görüp saldırmış ve halkın kendi işlerini kendisinin görmesi gerektiğini söylemişti. Ne nahif [cılız], ne arkadyan [ilkel] bir düşünce!... İnançlı dostumuz aynı zamanda beni “Tanrı Rusya’yı burjuvaziden korusun,” demeye ikna etmeye çalıştı. Ama Rusya’da iç politikada gelişmelerin, ancak soylularımızın burjuvalara dönüşmesiyle başlayacağı apaçık ortaya çıktı. Haklarından sonuna dek yararlanmayan bir burjuvaziye sahip olmayan bir devletin başına neler geldiği, en iyi biçimde Polonya’ya bakılarak görülebilir.²⁴

Ne var ki, Belinski’nin görüşleriyle Botkin’in ve Annenkov’un görüşleri arasındaki benzerlik, yüzeyseldi. Belinski, burjuvazi

22 P.V. Annenkov *i ego druž’ia*, (St. Petersburg, 1892), s. 525 [Annenkov ve arkadaşları]

23 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 12, s. 448-499.

24 Belinski, *Pol. sob. soch.*, cilt 12, s. 467, 468.

tarihsel zorunluluğun görünümlerinden birini temsil ettiği için onunla barıştı; onu kabul etmesi ona karşı içinde duyduğu bir sevgiden değil, “Don Kişotça bir öznelcilik” suçlamasından kaçınma isteğinden kaynaklanıyordu. Paris'teyken Herzen'i ve Bakunin'i desteklemiş, ama ülkesine dönüp Çarlık Rusya'sının iç açıcı olmayan gerçekleriyle karşılaşınca, bu yoldaki düşüncelerini değiştirmiş olması anlamlıdır. Rusya'da sosyalizmin, Batı Avrupa'da gerçekleştirilen pek çok ivedi reformun bir bir uygulanmasından sonra düşünülebilecek, çok uzak bir düş olarak kalması gerektiğine iyice inandı. Rusya'nın geriliğinden dolayı, kitleleri, çoğunluğu ataerkil boyunduruk altında tutulan uyuşuk köylüler oluşturmaktaydı ve bu köylüler arasından, bir proleterya yaratacak çekirdeğin, yani kapitalizmden daha üstün bir sistemi kurabilecek yetenekte bir gücün çıkarılması kolay değildi. Belinski, kapitalizmin belli başlı iç çelişkilerinin ve onun geçici karakterinin bilincindeydi, ama bir toplum düzeni olarak I. Nikola'nın yarı feodal Rusya'sından daha üstün olduğunu anladı. Rusya'da Batılılaşma sürecinin burjuva demokratik reformların benimsenmesiyle tamamlandığını görmek yolundaki tutarlı isteği kadar, bu açık seçik görüşü de Belinski'nin Batıcılığının olumlu yönleriydi. Bu nokta, Belinski'nin “bir toplumbilimci dehanın sezgisi”ne ve toplumsal gelişmenin temel ilkelerini kavramakta derin bir anlayışa sahip olduğunu yazan Plehanov tarafından vurgulanmıştır.

Liberal Batılılaştırıcılar

Siyasal kavram kategorileri kullanılarak, Belinski'nin Batıcılığının demokratik türden, Annenkov'un, Botkin'in Batıcılıklarının ise liberal türden olduğu söylenebilir. 1840'larda böyle bir ayırım henüz belirgin değildi. Batıcılar arasında kesin bir bölünme (Belinski geleneğini izleyen), radikal demokratların halkın çıkarlarını temsil etmeye kalktıkları, liberallerin, soyuların konumunu etkilemeyecek ılımlı reformları desteklemeye başladıkları 1860'lara dek görünmedi. Belinski hayat-tayken, demokratlarla liberaller, daha çok dine karşı tutumla-

rında (Batılılaştırmacılar arasındaki liberallerin, Herzen'in ve Belinski'nin tanrıtanımazlıklarını kabul etmemelerinde), Fransız Devrimi hakkındaki değerlendirmelerinde (Belinski Jakobenlere sevgi duyarken, Granovski'nin onları suçlamasında) ve sanata karşı tutumlarında (liberallerin "sanat aşkına sanat" görüşünü desteklerken, Belinski'nin önderliğindeki demokratların sanatın toplumsal amaçlara hizmet etmesini istemelerinde) birbirlerinden ayrılıyorlardı. Bu farklılıklar zaman zaman öfkeli ve acı tartışmalara yol açmışsa da, siyasal amaçlarının ortak olduğu duygusunu ve düşüncesini sarsmadı.

Timofey Granovski

Liberal Batıcılığın 1840'lardaki en önemli sözcülerinden biri, Stankeviç Çevresi'nin eski üyesi ve Moskova Üniversitesi tarih profesörü Timofey Granovski (1813-1855) idi.

Granovski'nin etkisi, yazılarından çok kendisini dinleyenlerle yüz yüze ilişkisi yoluyla oldu; Batıcılık davasına en önemli katkısını, Moskova Üniversitesi'nde, 1842 yılında, Ortaçağ hakkında verdiği, büyük ilgi gören halka açık derslerinde yaptı. "Granovski," diye yazdı Herzen, "konferans salonunu oturma salonuna, *beau monde*'un* buluşma yerine döndürdü." Yaptığı bir dizi konuşmadan ilki sona erdiğinde, birdenbire patlayan bir alkış tufanı ile karşılaştı; hanımefendiler ve "al yanaklı" gençler ağlıyorlardı; "bitmek tükenmek bilmeyen alkışlar arasında, arada bir, coşkusu tutamayanların bağırırları ve konuşmacının resmini rica eden sesleri duyuluyordu."²⁵

Granovski'nin konuşmaları kesinlikle Slavsever karşıtı bir içerik taşıyordu. Bu, Slavseverlerin ve "Resmî Nasyonalite" [ideolojisinin] savunucularının gözünden kaçmadı; Granovski'nin etkisine karşı, hemen eski Rus edebiyatı hakkında Şevyref'in verdiği halka açık konferans dizisini düzenlediler.

Slavseverler ile giriştiği polemikte Granovski, Belinski'nin yaptığı gibi, saldırılarını Slavseverlerin avam halkı ülküleştire-

(* Kibar takımının – ç.n.

25 Herzen, *My Past and Thoughts*, cilt 2, s. 245.

meleri noktasında yoğunlaştırdı. “Geniş bir grup,” diye yazdı, “günümüzdeki halk geleneklerini, şaşmaz kolektif aklın görünümü derecesine yüceltti.” Granovski’ye göre, Alman romantiklerinden esinlenen bu eğilim, bilimde ve toplum ilişkilerinde herhangi bir ilerleme belirtisine karşı düşmanca bir tutum içindeydi:

Kitleler, doğa gibi ya da İskandinavların tanrısı Tor gibi, ya bilinçsizce acımasız, ya da bilinçsizce iyi yüreklidir. Tarihin ve doğanın ağır yükü, ancak düşünen bir bireyin kendini etkilerinden kurtarabileceği sınırlılıklarının yükü altında kayıtsızlaşmışlardır. Kitlelerin, düşüncelerinin gücü kanalıyla bireylere dönüştürülmeleri, tarihsel gelişmenin özünü oluşturur. Tarihin hedefi, kendisini dış sınırlılıkların, dış belirleyicilerin yazgıcı baskısından kurtarmış ahlâklı ve aydınlanmış birey ile, onun ilkeleri üzerinde kurulmuş bir toplumdur.²⁶

Özerk kişilik üzerinde ve “doğaya yakınlığın [doğallığın] sınırlılıklarından” kurtulma üzerinde durmasıyla bu alıntı, Belinski’nin ve Herzen’in dile getirdikleri türden, Batılılaştırıcı tarih felsefesinin özünü sunmaktadır. Bir başka liberal Batılılaştırıcı bu tezi alıp, Rus tarihine uygulayacaktır. Bu kimse, Granovski’nin arkadaşı ve izleyicisi, Moskova [Üniversitesi] genç tarihçisi Konstantin Kavelin idi.

Konstantin Kavelin

Kavelin’in [1818-1885] “Eski Rusya’da Hukuk İlişkileri Hakkında Kısa İnceleme” adını taşıyan denemesi *Sovremennik*’in 1847 yılında çıkan ilk sayısında, Belinski’nin “1846 Yılı Rus Edebiyatına Bir Bakış” adlı yazısıyla birlikte yayımlandı ve bu yazı ileride “Batı Partisi”nin manifestosu olarak tanımlandı. Belinski de bu yazıdan çok etkilendi ve hatta, aynı konu üzerine yazılmış kendi yapıtının önüne geçirerek, Rus tarihinin ilk felsefi yorumu olduğunu söyledi.

Söz konusu denemesinde Kavelin, akrabalık ve gelenek üze-

26 T.N. Granovski, *Sochinennia*, (Moskova, 1900), s. 455.

rine kurulan topluluk ilişkilerinin yerini siyasetle ve adaletle ilgili yasalara dayanan bir sistemin almasının ve buna denk düşen bir gelişmeyle, bireyin geleneksel ataerkil bağlardan kurtulmasının Rusya'nın tarihsel gelişimini yarattığını ileri sürüyordu. Bu gelişme, dışsal ve değişmeyen biçimlere bağımlı fizik ulusluğun eriyip giderken, yavaş yavaş tinsel bir ulusluğun, yani, dışsal fizik özellikler olarak değil, ulusal varlığın kendisine özgü tinsel (manevi) nitelikleri olarak ulusluğun doğmasını içerir. Bu süreç, Petro reformlarında doruğuna ulaşmıştır: Kavelin, öfkeli, sövüp sayan Slavseverlere seslenerek, "Rusya'nın 18. yüzyıla kadar düşünsel ve tinsel bir yaşamı olmadı," dedi:

Büyük Petro'nun kişiliğinde, Rusya'da bireylik, dolaysız, doğal olan ve salt ulusal nitelik taşıyan belirleyicilerin prangalarını fırlattıktan ve onları kendine bağımlı kıldıktan sonra, mutlak haklara sahip olduğu döneme girdi. Petro, hem özel yaşamında hem de aldığı siyasal önlemlerde, Rusya'da kişilik ilkesinin gerçekleştirilmesinde, ilk aşamanın tamamlanmasını temsil etti.²⁷

Kavelin'in denemesine ve *Sovremennik*'in ("Çağdaş"ın) aynı sayısında yayımlanan Belinski'nin makalesine yanıt olarak, Yuri Samarin, *Muscovite* ("Moskovalı") adını taşıyan Slavsever dergide, bu yazılar hakkında, "*Soremennik*'in Tarihle ve Edebiyatla İlgili Görüşleri Üzerine" adını taşıyan, eleştirel bir yazı yayımladı. Bu yazıda Samarin, Kavelin'in köylü komünü ile klan, yani akrabalık grubu arasındaki farkı göremeyerek ve merkezî devletin olumlu rolünü abartarak, kişiliği Batı Avrupa bireyciliği ile aynı şey saymakla suçladı: Özellikle Kavelin'in Korkunç Ivan'ın boyarlara karşı giriştiği acımasız savaşımını, kalıtsal ayrıcalıkların yerine, kişisel yetenek (liyakat) ilkesini koyma yolundaki tutarlı, bilinçli bir çaba olarak gösterip, Korkunç Ivan'a saygınlığını yeniden kazandırmaya çalışmasına öfkelenildi. Samarin, Rus tarihinin anlamının, kişilik ilkesinin gelişiminde değil, o sıralarda Batı'nın ilgisini çekmeye başlayan Hıristiyan topluluk ilkesinin korunmasında yattığını

27 K.D. Kavelin, *Sobranie sochinenii*, (St. Petersburg, 1897), cilt 1, s. 58.

ileri sürdü. Samarin bu görüşünü kanıtlamak için, Polonyalı ozan Adam Mickiewicz'in Paris konferanslarındaki konuşmalarıyla Slav olan şeylere duyulan ilgiyi artırışına dikkat çekti: [Mickiewicz'in] "açık seçik bir biçimde ortaya koyduğu isteğine yanıt olarak, içlerinde George Sand'ınkilerin de bulunduğu birçok göz, Slav dünyasına çevrildi; bu gözler bize salt merak nedeniyle değil, belli bir sevgi ve beklenti ile çevrildi."²⁸

Kavelin'in ve Belinski'nin Rus tarihi üzerine görüşlerinin incelenmesi, aralarında asal bir farklılığın bulunmadığını gösterir: İkisi de Rusya'da tarihsel sürecin, toplumsal ilişkilerin rasyonelleştirilmesi yoluyla bireyin özgürleştirilmesi yönünde geliştiğine inandı; her ikisi de ulusların doğaya yakınlık* aşamasından tam anlamıyla çağdaş "ünsel" ulusluğa doğru geliştiğini ileri sürdü. Bununla birlikte Kavelin, bu süreçte yargı ve devlet aygıtının rolü üzerinde önemle durdu: Merkezî Moskof devletinin doğuşunun, tam da Rusya'da toplumsal ilişkilerin rasyonelleştirildiği zamana rastladığını; dolayısıyla bu tarihin aynı zamanda kişiliğin, gelenekçiliğin kösteklerinden kurtulduğu tarih olduğunu ileri sürdü. Kavelin'in, 16. yüzyıl Moskof otokrasisini, rasyonalistik Hegelci devlet kavramlarıyla yorumlamasının ürünü olan bu görüş, Rus tarihyazıcılığının "etatist" ["devletçi"] ekolünün temel tezi olarak geliştirilecektir. S. Soloviyev'in önde gelen temsilcilerinden biri olduğu bu ekol, Rusya'da devletin her zaman toplumun başlıca örgütleyicisi ve gelişmenin başta gelen ajanı durumunda bulunduğu görüşünü savunuyor, gelecekte de, ne tür reformlar yapılacağını ve bu reformların nasıl uygulanacağını, devletin saptaması gerektiğini söylüyordu.

Boris Çiçerin

"Etatist" ekolün önde gelen kuramcısı, filozof, tarihçi, hukukçu ve 19. yüzyılın ikinci yarısında soylu liberalizminin sağ kanadının ideoloğu olan Boris Çiçerin (1828-1904) idi. Çiçerin,

28 Yuri Samarin, *Sochineniia*, (Moskova, 1877), cilt I, s. 39.

(*) İngilizce çeviride gene "natural immediacy" – ç.n.

Granovski ve Kavelin tarafından yetiştirildi; aynı zamanda 1840'ların Hegelci döneminin birçok derneğiyle bağlantısı bulunan (Hegelciliğe kendi katkılarını daha sonraki tarihlerde yapacak olan) bir Hegelciydi. Felsefi düşünceleri ilerdeki bölümlerden birinde tartışılacak; burada yalnızca bir Batılılaştırıcı olarak konumunun genel çizgilerini vermekle yetineneceğiz.²⁹

Çiçerin'in ileri sürdüğü Batıcılık anlayışı, Hegelci güçlü bir devlet ve hukuk düzeni tapınıcı ile, Say ve Bastiat ekolünün ekonomik liberalizminin bir karışımıydı. Bu, Çiçerin'e (Kavelin gibi Hegelci devlet anlayışı kavramlarıyla yorumladığı) Rus otokrasisinin tarihsel [olumlu] rolünü savunurken, aynı zamanda kapitalizmden ve vatandaş hak ve özgürlüklerinden yana konuşma olanağı verdi. Bu yöndeki düşüncelerini, 16. ve 17. yüzyılların Moskof devletinin, tüm tabakaların üyelerinin kişi özgürlüklerinin ellerinden almak zorunda kalmasının sorumlusunun, devlet aygıtının zayıflığı ve Rus topraklarının savunulması ve birleştirilmesi istekleri olduğunu söyleyerek sürdürdü. Siyasal bakımdan sağlam temellere dayandıktan sonra (1762 Soyluların Hak ve Özgürlükleri Manifestosu ile) soyluların özgürleştirilmesinden başlayarak tersine çevrilen bu süreç kaçınılmaz olarak, köylülerin özgürleştirilmesine ve nüfusun geniş kesimlerine vatandaşlık hak ve özgürlüklerinin verilmesine yol açacaktı. Böyle bir yolla Çiçerin, liberal önlemlerin tarih açısından haklı ve gerekli olduğunu ileri sürebilirken, aynı zamanda reformların yavaş yavaş yapılması ve ülkenin yasal hükümetince yürütülmesi gerektiği koşulunu koyuyordu; reformlar yasal hükümetçe yapılmalıydı, çünkü başarıları, hatta başlatılmaları, devletin istikrarına ve gücüne bağlıydı.

Hegel'i izleyerek, Çiçerin, toplum ile devleti kesin çizgilerle birbirinden ayırdı, ancak tüm toplumsal bağları sözleşme niteliğinde ilişkiler olarak yorumlamayı seçti. Köy komünün kökeni hakkındaki kuramı, geniş bir çevre tarafından

29 Leonard B. Shapiro, *Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth Century Political Thought*, (New Haven, Conn., 1967)'de, Çiçerin'in Batıcılığı hakkında, düşünceleri kışkırtıcı bir çözümleme bulunmaktadır.

benimsendi: Buna göre, dönemin Rus komününün, ilkel ata-erkil akrabalık [kandaşlık] örgütüyle hiçbir ilişkisi yoktu; Rus komünü 16. yüzyılda, avam halkın organik bir ürünü olarak değil, köylüleri, her türlü vergi ve çalışma [angarya] yükümlülükleri altında kolektif [ortak] sorumlu olmaya zorlayarak, maliye politikasının uygulanmasını kolaylaştırmak isteyen merkezî devletin yapay ürünüydü.³⁰

Slavseverleri öfkeliendiren bu sav, 1856 yılında, Slavsever dergi *Russkaya Besada* ("Rus'a Dönüş") ile liberal dergi *Russkiy Vestnik* ("Rus Habercisi") arasında uzayıp gidecek bir polemigi başlattı. Tartışmanın temelinde, köy komününün varlığını sürdürmesinin mi yoksa komünün serflik ve angarya kurumlarıyla birlikte, tümüyle ortadan kaldırılmasının mı doğru olacağı sorusu yattığı için, ortaya çıkan görüşler güncel bir önem taşıyordu. Çiçerin, bekleneceği gibi, *obsçina*'nın (Rus komününün) amansız bir düşmanıydı: Ekonomi yasalarının normal işleyişini engelleyip, devlet içinde devlet oluşturan bir kurum olarak köy komününün, Rusya'nın tutarlı bir biçimde Batılılaşmasının önündeki en büyük engel olduğuna inanmıştı ve bu görüşünü yaşamının sonuna dek yineledi durdu.

Bir politikacı olarak Çiçerin (pratik günlük konularda birçok noktada ortak olduğunu gördüğü) Slavseverlere karşı, demokratik muhalefetten ve özellikle de devrimci akımdan daha az düşmanca bir tutum takınmıştı. Düşünsel yaşamının gelişimi, Rus soylu liberalizminin evriminin iyi bir örneğidir. Granovski ve genç Kavelin, Belinski'ye yakındılar, ama Çiçerin, onların öğrencisi olmuşsa da, Belinski geleneğine bağlanmadı ve Belinski geleneğini sürdürenlere kesin bir biçimde karşı çıktı.*

30 Bu görüş gerçeğe uymuyordu, ama komünün kendi kendisini yönetmesinin, merkezî yönetimin köyler üzerinde denetim kurmasına olanak vermesi bakımından son derece yararlı olacağı görüldü. Dolayısıyla, 1860'larda (Çiçerin'den farklı olarak) Kavelin, komünün sürdürülmesini savundu. Komünün, tarımın gelişimini yavaşlattığını, ama aynı zamanda köylüleri toplumsal karışıklıklara, ayaklanmalara karşı koruyan muska gibi bir etkisinin bulunduğunu ileri sürdü.

(*) Boris Çiçerin'in Hegelci tutucu düşünceleri için bkz. s. 586.

PETRAŞEVSKİ ÇEVRESİ

St. Petersburg halkı, 22 Aralık 1849'da garip bir olaya tanık oldu; yirmi bir siyasal tutuklu, St. Petro ve Pavlus Kalesi'nden alınıp, Semenovski Alanı'na getirildi ve [siyah] bir bezle örtülmüş idam platformunun önüne dizildi. Bir memur, haklarında verilen ölüm cezalarını okudu; bir rahip tutuklulardan tövbe etmelerini istedi; askerler [tutukluların] her birine, idam cezalarında gelenek olduğu üzere, beyaz gocuk ve başlık [kapüşon] giydirdi. Tutuklulardan ilk üçü direklere bağlandı, yüzleri örtüldü, trampetler çalmaya başladı ve askerlere "silah omuza" komutu verildi. İşte tam bu sırada, imparatorun yaverlerinden biri son dakikada, idamı erteleme kararıyla geldi. Ölüm cezaları Sibiry'a da ağır işlerde çalışma [kürek] cezalarına, hapis cezalarına ya da sürgün cezalarına çevrildi. Bundan sonra suçlulara platformun üzerinde diz çökmeleri buyruldu ve renkli giysileriyle cellatlar, simgesel bir törenle, tutukluların kafaları üzerinde kılıçlarını kırmaya başladılar. En öndeki tutuklu, hemen zincirlere vurularak, kendisini Sibiry'a götürecektir olan kapalı arabaya bindirildi.

I. Nikola'nın, St. Petersburg'da, 1845-1849 yılları arasında etkin olan gizli tartışma gruplarıyla başatmak için seçtiği yol buydu. Bu tartışma gruplarının, kendisinden birçok öteki dal-

ların oluştuğu ana dalı, Mihayil Butaşeviç Petraşevski tarafından kurulup yönetilen çevre idi. Semenovski Alanı'nda halkın gözü önünde zincire vurulan tutuklu oydu; idam mangasının önüne çıkarılan öteki iki kişi İmparator Nikola'nın "bir subayın onurunu lekeledikleri için" bağışlayamayacağı, N.P. Gridoryev ve N.A. Mombelli adında iki subaydı. Geride kalan, idam edilecekleri anı bekleme acısını çekmiş olan on sekiz "Petraşevskici" arasında, ileride 19. yüzyılın en büyük yazarlarından olacak bir kişi, Fyodor Dostoyevski adında bir genç de vardı.

Petraşevskicilerin Toplumsal ve Siyasal Düşünceleri

Devleti devirmeyi düşündükleri yolunda herhangi bir kanıt bulamayan imparatorluk araştırma komisyonu, Petraşevski akımını, "düşünsel nifak" olarak niteledi. Batı Avrupa'da patlak veren son yıllardaki devrimlerden dehşete düşen I. Nikola için böyle bir suçlama, en şiddetli cezaların verilmesine yetecek kadar ciddi göründü. Bu sıralarda, Dostoyevski'nin işlemekle suçlandığı başlıca suçun, Belinski'nin Gogol'e mektubunu, Petraşevski çevresinin bir toplantısında "yüksek sesle okumak" olmasının da gösterdiği gibi, düşüncelerin gölgesi bile, Rusya'da hükümet çevrelerinde kuşku terörü yaratıyordu.

Mihayil Butaşeviç-Petraşevski (1821-1866)*

Petraşevskiciler, düşünceler üzerinde çalışmayı çok ciddiye aldılar. İşe, [ilgili] kitapları toplayarak başladılar ve çok geçmeden, felsefe, ekonomi ve sosyopolitik düşünce üzerinde, çeşitli dillerde yazılmış yapıtlar bakımından, Rusya'nın en büyük kitaplığına sahip oldular. İçlerinde Fourier'nin ve izleyicilerinin (özellikle V. Consitérant'ın), Blanc'ın, Proudhon'un ve Leroux'nun bulunduğu Fransız sosyalistlerine karşı özel bir ilgi gösterdiler. Yaptıkları toplantılarda, okudukları kitaplar kadar

(*) Petraşevski hakkında, bu bölümün öteki alt başlıklarının altındaki sayfalara da bakınız – ç.n.

kendi düşüncelerini ve planlarını da sistemli bir biçimde tartıştılar. Düzenli Cuma toplantıları, üyelerin yanı sıra çağrılan konuklardan oluşan geniş bir çevre tarafından izlendi. Stankeviç Çevresi'nin toplantılarından farklı olarak bunlar, yakın arkadaşlar arasında görülen, kendiliğinden başlayan tartışmalar değildi; ortak ilgilerinin ve büyük gereksinim duyulan reformların yapılması isteğinin bir araya getirdiği (çoğu kez birbirlerini bile tanımayan) kimselerin, örgütlü, düzenli toplantılarıydı. Söz konusu tartışmalara birkaç yüz kişinin katıldığı bilindiğine göre, etkilerinin azımsanmayacak derecede olduğu söylenebilir. Petraşevskiciler, daha çok subay sınıfından destek gören, türdeş bir yapıya sahip olan Dekabrist akımdan çok daha geniş bir yelpazeyi temsil ediyorlardı. Çevrenin içinde zengin toprak sahipleri ve birçok tanınmış yazar ve profesör bulunuyordu,¹ ama (İçişleri Bakanlığı'nın bir memuru olan) I. Liprandi'nin raporuna göre, aynı zamanda "toy öğrenciler, tacirler ve hatta küçük tütüncüler" de vardı.

Petraşevskicilerin düşüncelerini basılı olarak yaymak konusunda yaptıkları en önemli girişim, "Yabancı Terimler Cep Sözlüğü"² adını taşıyan, bir bölümü 1845'te, ikinci bölümü 1846'da çıkarılan yayındı. Birinci sayının editörlüğünü (Petraşevski'nin yardımıyla) edebiyat eleştirmeni Valeryan Maykov yaptı, ama birincisinden çok daha belirgin bir biçimde ideolojik bir nitelik taşıyan ikinci sayının editörlüğünü tek başına Petraşevski üstlendi. Sözlüğün birçok maddesi aslında, becerikli bir biçimde, çeşitli yasaklanmış düşüncelere değinen yazılardı. Petraşevski sözlüğün "Doğa", "Natüralizm" ve "Doğa Felsefesi" gibi maddelerini kendi felsefi görüşlerini açıklamak için kullandı; "Owencilık," "Üretimin Örgütlenmesi," "Yeni Hıristiyanlık Akımı" ve "Normal Devlet" gibi maddeler ise, sosyalist düşüncelerin sunulması için kullanıldı; "Neoloji" ve "Yenilik," tarihte devrimci değişimin rolü hakkındaki düşünceleri

1 Petraşevski çevresinin öteki üyeleri arasında, ozan A. Pleşçeyef, ozan Apollon Maykov, Apollon'un kardeşi Valeryan, seçkin ekonomistlerden biri olan V.A. Mulyutin (geleceğin mizahçısı), genç M.E. Saltıkof-Şçedrin de vardı.

2 Sansür dairesinin işe karışması yüzünden sözlüğü "O" harfinde sona erdirmek zorunda kaldı.

çıkeren maddelerdi; “Ulus,” “Muhalefet” gibi birçok madde ise, yazarların siyasal inançlarını ortaya koyması için konmuştu. Yetkili makamlar olup bitenlerin çok geç farkına vardı; Eğitim Bakanı Uvarof, “sansür”ü sert bir biçimde yargılayan bir yazı çıkardı ve “Sözlük”ün toplatılmasını buyurdu, ama bu emir verilene dek, baskı çoktan tükenmişti.

Tartışma gruplarındaki egemen eğilim sosyalist bir anlayıştı ve hatta birçok üye, kendisinin komünist olduğu düşüncesindeydi. Fransız ütopyacı sosyalist Fourier’ın öğretisi, üyelerin büyük bir bölümünün özellikle ilgilendiği düşünceydi. Petraşevski’nin kendisi, Fourierciliğin inançlı bir takipçisiydi ve 1847’de köylerinden birini bir “falanster”e*, kendisine yeterli, [gereksinimlerini kendi içinde karşılamaya çalışan] Fourierci bir komüne dönüştürme girişiminde bulundu. Ne var ki yapılanlara güven duymayan kuşkucu köylüleri, ütopyacı topluluğun barınacağı yapıları ateşe vererek, bu tasarısını engellediler. En etkin Petraşevskicilerin, Fourier’ın doğum yıldönümünü kutlamak için 1849 Nisan’ında düzenledikleri bir şölende Aleksandr Hanikov, Dimitri Akşarumof ve Hipolit Desbout’un yanı sıra, Petraşevski de bir konuşma yaptı. Hanikov, Fourier’ın doğum gününü, “tüm gezegenimizde ve onun üzerinde yaşayan insanlarda görülecek metamorfozun [yapısal değişikliğin] habercisi” sayılabilecek bir olay olarak nitelerken, büyük olasılıkla, toplantıya katılanların, Fourier’ın kehanette bulunduğu türden, ileride yepyeni bir dünyanın ve bambaşka bir insanlığın doğacağına duydukları genel inancı ve coşkuyu dile getirmekteydi. Bu konuşmasında Hanikov, “Söz konusu değişiklik belki yarın, belki yarından da yakın,” diye bağırdığında, Akşarumof’un kendisine “Dünyayı değiş-

(*) Falanster, Fourier’ın Eski Yunan’da, kalkanları birbirine dokunacak biçimde duvar gibi sıkı bir dizi oluşturarak savaş düzeni alan ağır yaya birliklerine verilen “*phalanx*” adından türettiği bir sözcüktür ve önerdiği, yarışmaya değil (falankstaki gibi) dayanışma ilkesine göre kurulacak (ve Amerika’da ve Avrupa’da kırk kadarı kurulan), 5 hektarlık alan üzerinde tek bir büyük yapının içinde kolektif bir yaşam süren 1600 dolayında kişiden oluşacak, her üyenin hem tarım hem sanayi ile uğraşacağı ekonomik ve toplumsal birim için kullandı – ç.n.

tirme görevini burada, Rusya'da biz başlatacağız ve tüm dünya tamamlayacak,"³ biçiminde karşılık verdiği söylenir.

Fourier'nin toplum felsefesinin Petraşevski'yi çeken yanı, doğa yasalarını savunuşu, insan tutkularının özgürce ve birbirleriyle uyum içinde ortaya konmasından yana oluşu, insan doğasını her türlü yapay bağlardan, sınırlamalardan kurtarıp, insanların tarihte ilk kez "normal" bir yaşam sürmeleri olacağını verecek bir toplumsal düzen görüşüydü. Bu bakımdan Fouriercilikleri, Rus Batılılaştırımcılarının düşüncelerinin odağını oluşturan, kişiliğin tam anlamıyla özgürleştirilmesi ve uyumlu bir gelişme göstermesi düşüncesinin farklı bir ifadesinden ibaretti. Bununla birlikte, Batı Avrupa kapitalizmine yönelik, karakteristik biçimde sert eleştirileri göz önüne alınırsa, Petraşevskicileri, Batılılaştırımcılar olarak sınıflandırmamızın yanlış olacağı görülür. Petraşevski'nin kendisi, kapitalizmin, toplum karşıtı (anti-sosyal) güçleri harekete geçirip, yoksulları sefilliğe düşürürken yalnızca zenginlere yaradığı için, insan doğasına aykırı olduğunu ileri sürdü. Sosyalizm ise, Petraşevski'ye göre "19. yüzyılda öne sürülmüş kurnazca bir numara olarak çağdaş bir buluş" değildi; "her zaman insan doğasının bir parçasını oluşturmuştu ve insanlık kendisini geliştirme ve yetkinleştirme yeteneğini yitirmediği sürece insanın bir parçası olarak kalacaktı." Liberalizmi, kapitalizmi savunan; dolayısıyla sosyalizmin "tam karşıtı" bir öğretiyi olarak görüp, elinin tersiyle itti.⁴

Bu inançlar farklı siyasal programlarla uzlaştırılabilir düşüncelerdi. A.P. Beklemişef ve (geleceğin Panslavcısı) N. Danilevski, Fourierciliğin, Rus hükümetinin benimsemesi gereken, siyasal yönü olmayan (apolitik) bir öğretiyi olduğunu düşündüler; örneğin Beklemişef, Fourierci derneklerin [birliklerin] köylülerle toprak sahipleri arasındaki sürtüşmelerin barışçı yoldan çözülmesine yardımcı olabileceğini ileri sürdü. Bununla

3 *Filosofskie i obschesvenno-politicheski proizvedeniia petrashevstev*, (Moskova, 1953), s. 514, 691. [Petraşevets'in Felsefi ve toplumsal-politik eserleri]

4 Bu görüş, büyük ölçüde, sınırsız bir rekabetten yana olan ve devletin ekonomiye karışmasına karşı çıkan "ekonomik liberalizm" ile ilgiliydi.

birlikte, bu tür düşünceler, Petraşevskicilerin tipik görüşlerini temsil edecek nitelikte değildi; Petraşevskicilerin çoğu otokrasiden nefret ediyordu ve sosyalist düşüncelerle bir demokratik cumhuriyet, hiç değilse konuşma özgürlüğünü, özgür basın ve hukuk reformlarını güvence altına alıp, devletin özel alana karışmasını azaltacak bir anayasacı [meşruti] monarşi düşünüşü birleştirmişlerdi. Gerçekten, Petraşevski akımının özgün niteliği, sosyalist düşüncelerle demokratik haklar kavgasını birlikte yürütecek bir programı benimsemiş olmasıydı.

Programlarını eyleme geçirmek söz konusu olduğunda, Fourier'den ve onun Fransa'daki takipçilerinden farklı olarak, Petraşevskiciler, hükümeti kaba güce dayanarak devirme düşüncesine karşı bir tutum takınmadıkları gibi, böyle bir olasılığı gözden uzak tutmadılar. Bununla birlikte uygulamada, devrimin Rusya'da başarıya ulaşma umudunun pek bulunmadığını düşünüyor ve devrimci bir akımın, Pugaçof Ayaklanması gibi, yeni bir ilkel köylü ayaklanmasına (*Jacquerie*'ye) dönüşebileceğinden korkuyorlardı. Dolayısıyla, reformların hiç değilse bir bölümünü gerçekleştirebilmek için, yasal yollarla savaşım politikasını benimsediler. Fouriercilik ruhuna daha çok bağlı olan Petraşevski, ilkece reformculuğu benimsedi: "Fouriercilik," diye yazdı, "komünizmin hemen ve güce dayanılarak ulaşmak istediği aynı hedefe, adım adım ve doğal bir yoldan götürür... Ne kadar görkemli olursa olsun, ateşi yükselmiş bir hastanın kendisini yitirişine benzeyen bir başkaldırma anında, insanlığın binlerce yıllık çabaları sonucunda elde edilen şeylerin bir anda yitirilmesi riskine girmez."⁵ Bu düşüncelerle Petraşevski, serflikin kaldırılmasının ve köylülere toprak dağıtılmasının son derece önemli olduğunun tam anlamıyla bilincinde olmakla birlikte, bunlardan çok, toplumsal reformların gerçekleştirilmesi yolunda az da olsa legal bir savaşım olanağı verebilecek olan hukuk reformlarını vurguladı .

Bu reformcu kampın karşısına, Dostoyevski'nin *Cinler* adlı yapıtındaki Stavrogin prototipi olan Nikolay Speşnefin (1821-1822) önderliğindeki radikal grup çıktı. Speşnefin amacı, Pet-

5 *Filosofskie... petrashevstv, s. 379.*

raşevskici akımı, devrimci, ama Dekabristlerden farklı olarak, doğrudan doğruya köylülere seslenerek, ortamı silahlı bir ayaklanmaya hazırlayacak türden devrimci bir örgüte dönüştürmekti. Speşnef, Fourier'nin takipçisi değildi ve kendisini bir komünist olarak görüyordu; [yazılarını] okudukları arasında Dézamy ve Weitling gibi yazarlar ile Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* adını taşıyan yapıtı bulunuyordu. Yurtdışı gezilerinde, Polonyalı siyasal göçmenlerin demokrat çevreleriyle ilişki kurmuştu.

Petraşevskicilerin en etkin elemanlarının (içinde Petraşevski'nin kendisinin ve Speşnef'in de bulunduğu kimselelerin) belirgin özellikleri, sınırlı ulusal hedeflerin ötesine bakmaları ve kozmopolitçiliği gerçek ilerlemenin önkoşulu olarak görmeleriydi. Petraşevski'nin bu konuda "*Yabancı Terimler Cep Sözlüğü*"nde "Ulus" maddesinde dile getirdiği görüşleri, Maykofunkilerden farklı değildi. Başka bir yerde sosyalizmin "ulus varlıklarının (nasyonalitelerin) üzerinde yükselmiş evrenselci (kozmpolit) bir öğretisi" olduğunu, "sosyalistin gözünde ulusal farklılıkların silinip yalnızca halkın kaldığını"⁶ yazmıştı. Petraşevskiciler, programına, ulusal farklılıkların yapay yollarla ortadan kaldırılmasını desteklemek gibi bir amaç koymasalar da, evrensel amaçların kesin olarak öncelik taşıdığını ileri sürdüler (ama Rus imparatorluğunun uyruğu olan ulusların kendi kendilerini yönetmeleri ilkesini de onayladılar). Toplantılarının birinde, Polonyalı Jan Jastrzebski, kendisinin "ruh ve bedence tam bir Polonyalı olduğunu ve kanının son damlasına kadar Polonya'nın bağımsızlığı için savaşabileceğini, ama Polonya'nın bağımsızlığının evrensel düşüncenin evrimine zarar vereceğine inanırsa, baltanın tek bir vuruşuyla kendi kellesini koparacak ilk kişinin gene kendisi olacağını" söyledi.⁷

Rusya'da ilerici akımın tarihinde, Petraşevskicilerin, devrimci soylularla, 19. yüzyılın ikinci yarısının soylu olmayan *intelligentsiya*'nın başrolü oynadığı radikal akımları arasındaki halkayı oluşturmaları bakımından, özel bir yeri vardı.

6 *Filosofskic... petrashevcev*, s. 432.

7 *Delo petrashevcev*, (Moskova ve Leningrad, 1951), cilt 3, s. 431 [Petraşevci'nin Faaliyetleri]

Bazı (örneğin Hanikov gibi) Petraşevskiciler, eski Rusya'nın "cumhuriyetçilik"ini ülküleştirme yolunda, tipik Dekabrist görüşlerin uzantısı olan düşüncelere eğilim gösterdiler. Öte yandan, köy komünü ile Fourier'nin "falanster"ini karşılaştırma ve köyün, sosyalist topluluğun embriyo durumunu temsil ettiği gibi (Petraşevski, Golovinski, Hanikov ve Balasoglo tarafından benzeri biçimlerde dile getirilen) düşüncelerde, popülist görüşlerin nüveleri bulunmaktaydı. Petraşevskicilerin toplum felsefesi, insan doğası ve "doğal" toplumsal ilişkiler hakkındaki Aydınlanma düşüncelerini yeniden ortaya atarak, 1860'ların "aydınlatıcılar"ına yolu açtı. Son olarak, Petraşevskicilerin Rusya'da sosyalist düşüncelerin yayılmasındaki öncülüklerinin, küçümsenemeyecek bir önem taşıdığı belirtilmeli: Örneğin, genç Petraşevski'nin sosyalist düşünceleri ilk olarak, Petraşevski'nin bir dostu ve birçok bakımdan bir takipçisi olan Irinarh Vivedenski'nin evinde yapılan tartışma grubu toplantılarında Hanikov'dan alarak benimsemiş olması bu bakımdan anlamlıdır.

Petraşevskicilerin Felsefi Düşünceleri

Petraşevskicilerin düşünüşünün bir geçiş akımı olma niteliği, felsefi görüşlerinde de belirgindir. Akım, Avrupa'da felsefi idealizmin, yerini, biyolojik materyalizm ve pozitivist bilim tapıncı akımlarında belirginleşen natüralizme bıraktığı bir zamanda ortaya çıkarmıştı. Bu tarihte, Rusya'da da "felsefe dönemi" kapanmak üzereydi. Belinski ve Herzen gibi önde gelen Rus düşünürleri, Feuerbach'ın materyalist felsefesinin yardımıyla, Hegelci idealizmin ötesine geçmekteydiler.

"*Yabancı Terimler Cep Sözlüğü*"nün ikinci kitabındaki "Natüralizm" maddesi, Petraşevski'nin felsefe üzerine yazdığı en kısa ve özlü yazısı sayılabilir. Natüralizm terimi hakkında şunlar söylenmektedir:

Natüralizm, geleneğin, vahyin ya da Tanrı'nın işe karışmasının desteği olmaksızın, insanın, gerçek yaşamda, yalnızca düşün-

ceyle, tüm doğal yeteneklerini birlikte ve özgürce geliştirerek, sürekli bir mutluluğa ulaşabileceği inancına dayanan bir bilimdir. Evriminin aşağı evrelerinde, natüralizm, kurulu dinlerde ortaya çıkan tanrı ögesini, tanrıların işi olmaktan çok, insanın bir yalanı olarak görür. Evriminin daha sonraki evresinde, bu bilim, panteizmi ve materyalizmi soğurduktan sonra, tanrısallığı, insan anlayışının [aklının] en yüksek düzeyde ve her şeyi kapsayıcı biçimde dile getirilmesi olarak görüp, ateistliğe geçer ve sonunda bir antropoteizme [insan-tanrıcılığa] yani tek yüce varlığın, doğanın bir parçası olarak insanın kendisi olduğunu ileri süren bir bilime dönüşür. Rasyonel evriminin bu aşamasında natüralizm, tanrının varlığının kabul edilmesi yolunda kurulu dinlerde görülen evrensel olguyu, insanın kendi kişiliğini ve aklının evrensel yasalarını tanrılaştırmasının ürünü olarak görür; insanlığın tarihsel evrimini yansıtan tüm dinleri, antropoteizm, bir başka deyişle, insanın her yönüyle kendini tanımasına ve doğanın yaşamsal önem taşıyan yasalarının bilincine ermesine varacak hazırlık adımları olarak değerlendirilir.⁸

Bunun, Petraşevski'nin beğendiği felsefi anlayışın damgasını taşıması kadar, "antropoteizm" sözünün Feuerbach'ın felsefesiyle ilişkili olarak kullanıldığı kuşkusuz. Petraşevski'nin felsefesindeki "doğa" kategorisi, kendisinin natüralizmin aşağı evresi olarak gördüğü 18. yüzyıl rasyonalizminden alınmış bir kavram değildi. Petraşevski'ye göre, Fourier'nin materyalist panteizmi ve Hegel'in idealist panteizmi 18. yüzyıl rasyonalizminden ileriye [antropoteizme] geçişte yüksek bir ara evreydi. Hegel'in idealistik felsefesini Tanrı'nın "insan aklının evrensel ve en yüksek formülü" olarak gördüğü Hegelciliği natüralizmin bir evresi olarak almakta bir çelişki [yanlışlık] görmedi; çünkü Petraşevski, natüralizmin, supranatüralizmin [doğaüstüçülüğün] antitezi, yani Hegel'in Tanrı'nın içkinliği [her şeyin içine sinmişliği (immanentizm)] düşüncesi adına savaş verdiği bakış açısının [supranatüralizmin] karşıtı olduğunu düşü-

8 *Filosofskic... petrashevtsev*, s. 183-184.

nüyordu. Bu nedenle Feuerbach tarafından temsil edildiği şekliyle “natüralizm”in en yüksek evresi, Alman felsefesinin gelişiminin sonu olarak görülmüştü.

Speşnefin anlayışı da (kendisi “supranatüralizm”in sonul yadsınmasını antropoteizmde değil, ateizmde görmüş olmakla birlikte) Petraşevski’ninkine benziyordu. Polonyalı *émigré* [siyasal göçmen] Edmund Chojecki’ye yazdığı uzun bir mektubunda şöyle uzun bir pasajla karşılaşıyoruz:

19. yüzyıl Alman idealizminin tümü, Fichte’den başlayarak uçsuz bucaksız Alman felsefesi, son bayraktarları ve koro şefi olan Feuerbach’ın kişiliğinde doruğuna varana dek, antropoteizme ulaşma çabasıdır; daha kesin olarak belirtmek gerekirse, antropoteizm yolunda gösterilen Feuerbach’ın ağzından “*Homo homini deus est*” (İnsan insanlara bir tanrı oldu) diye bağırarak çabadan başka bir şey değildir. Almanya’da çıkan bu öğretiyi, kuşkusuz doğduğu ülkedeki kadar yaygın olmamakla birlikte, öteki uluslar arasında da yayıldı. Burada sözünü ettiğim uluslar, Almanya dışındaki, Hegelci felsefeyi kölece bir tutsaklıkla taklit edenler değildir; yalnızca Fransa’da Proudhon’un ve Polonya’da Kamienski’nin bağımsız aklısıdır. Her ikisi de Hegelcilik içinde yetişti ve Almanya’nın söz konusu iki komşusunda Hegelcilik antropoteizm olarak görüldü (dahası Hegelcilik Almanya’da da antropoteizm olarak görünmüştü) ve Feuerbach’ın bu ülkelerin düşünürlerini tanımış olmaması gibi, söz konusu ülkelerin, bu noktaya Feuerbach’ı tanımadan gelmiş bulunmaları da, insanın tanrılaştırılmasına varan düşüncelerin doğrudan doğruya Hegel’de aranması gerektiğinin ve Feuerbachçı okulun Hegelciliğin Almanya’daki yasal mirasçısı/varisi olduğunun en inandırıcı kanıtlarını sergilemektedir.⁹

9 *Filozofskie... petrashevstv, s. 494-495.* Bir filozof ve Polonya ulusal kurtuluş akımının radikal kanadının önemli bir ideoloğu olan Henryk Kamienski (1813-1865) “*İnsan Toplumunun Maddi Ekonomisinin Felsefesi*” adını taşıyan (Lehçe, iki cilt, Poznan, 1843-1845) kitabı yazdı. Bu yapıtında, çalışmanın, tarih boyunca gelişen insanlığın insan için tek Mutlak [Mutlak değer] olduğunu ileri sürdü.

Feuerbach'ın "antropoteizm"i, "insanı Tanrı yerine koyma" ve "antropolojiyi teoloji düzeyine yükseltme" girişimine dayanıyordu. "Hıristiyan dini," diye yazdı Feuerbach [İsa'yı kastederek] "insanın adıyla tanrı adını, tek bir adda 'Tanrı-İnsan'da birbirine bağladı ve böyle yaparak insanın adını, yüce bir varlığın bir sıfatı derecesine yükseltti. Bu yeni felsefe, olayların gerçek durumuna uygun biçimde, sıfatı töze, yüklemi özneye dönüştürdü ['Tanrı-insan'ı 'İnsan-Tanrı' yaptı],"¹⁰ dedi. Böylece, Tanrı-insan'ın yerine İnsan-Tanrı kondu. "Tanrı [bir] insandır, insan [bir] tanrıdır."¹¹ Feuerbach, bu mesajının insanı özgürleştirici bir etkisinin olacağını umdu; insan güçlendirecek ve yeniden doğacaktı; elinden alınarak Tanrı Krallığı'nda toplanmış olan tanrısal öğeyi, yeniden içine çekip özümleyecekti. Feuerbach aynı zamanda bedeni olan bir yaratık olarak insanın doğanın yasalarına bağlı olduğunu vurgulama konusunda hiçbir fırsatı kaçırmadı. Bu tutumu, yalnızca ruha değer veren spiritüalizme (ünselcilğe) ve insanı yalnızca düşünen bir varlık olarak gören Hegelci idealizme şiddetle karşı çıkmasından kaynaklanıyordu. Antropoteizm, doğanın ve doğanın bir parçası olan; etten, kemikten ve kandan yapılmış; şehvet ve tutku sahibi bir varlık olarak insanın değerinin yeniden kabul edilmesini sağlayacaktı.

Bu kısa yorum, Petraşevskicilerin ideolojisinin, son derece karakteristik iki ögesini oluşturan Feuerbachçı ve Fourierci öğelerin neden bir araya getirildiğini anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Feuerbach, Petraşevskicilere en önemli görünen sorunlarda, yani doğaya ve tenselliğe eski değerlerinin geri verilmesine, tutkuların özgür ve uyumlu bir biçimde geliştirilmesine, insan doğasının kurtarılıp özgür kılınmasına ve insanın tüm güzel yeteneklerinin ortaya dökülüp geliştirilmesine dayanan bir "insanlığın yeniden doğuşu" gibi konularda Fourier ile aynı görüşleri paylaştığı için Petraşevskicilerin, Fourier'nin panteistik fantezilerini kabul etmeyip, onla-

10 Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, (1842).

11 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot, sun. Karl Barth, (New York, 1957).

rın yerine antropoteizmi koymaları zor olmadı. Akşarumof'un Fourier onuruna verilen şölende yaptığı konuşma, Fouriercilikle, "insanın tanrısal niteliklerine yeniden kavuşturulması" düşüncesindeki "antropoteist" motifin organik bir biçimde birleştirilmesinin iyi bir örneğidir:

Ne büyük görevler üstlendiğimizi anımsamamız gerek: Cahillik nedeniyle ayaklar altında çiğnenen doğa yasalarını yeniden ayakları üzerine kaldırmak; insanın tanrısal yanını tüm ululuğuyla eski konumuna yerleştirmek; dizginlenip söndürülmüş olan yüce ve birbiriyle uyumlu tutkularını zincirlerinden kurtarıp örgütlemek. Kentleri ve başkentleri yerle bir etmek, onların tuğlalarını ve molozlarını başka yapılar yükseltmekte kullanmak; acılarla, umutsuzluklarla, yoksullukla, utançla ve aşağılanmayla dolu bir yaşamı değiştirip, görkemli, uyumlu, sevinçli, varıl ve mutlu bir yaşama dönüştürmek; yeryüzünün yüzünü saraylarla ve meyvelerle örtmek, onu çiçeklerle süslemek; işte hedefimiz, büyük hedefimiz, yeryüzünde şimdiye kadar bilinen hedeflerin en büyüğü budur.¹²

Bu parçanın da gösterdiği gibi, Feuerbach'ın materyalizmi, (yollarını hazırladığı Vogt'un ve Moleschott'un geliştirdiği vulgarize edilmiş biçiminden [kaba materyalizmden] farklı olarak) pozitivist bir "ölçülülük" ile eli kolu bağlanmış değildi. Tersine, bu materyalizm bir "toplumsal romantizm" çağının,¹³ insanlığın evrensel çapta ve her alanda yeniden doğacağına karşı duyulan yoğun inancın damgasını taşıyordu. Öte yandan, Feuerbachçı felsefede aynı zamanda, "ön-pozitivizm" denebilecek bir eğilim de vardı. Bir felsefe (yani idealist felsefe) anlayışı edinmenin anahtarı teoloji ise ve bir teoloji anlayışı edinmenin anahtarı antropoloji ise, o zaman insan doğasını araştırmanın, bilginin en önemli dalı sayılması gerekir. Ama eğer, insa-

12 *Filosofskic... petrashevcev*, s. 690.

13 Bu terim, Fransa'da 1815-1848 arası dönemde son derece yaygın olan, insanlığın yeniden doğuşuna ilişkin çeşitli toplumsal ve dinsel inanışlar için kullanıldı. Söz konusu anlayışlardan biri Fouriercilik, özellikle Fourier'nin kolaylıkla salt düş niteliğine bürünebilen maksimalistik [sırası sol kanat] düşünceleriydi.

nın doğanın bir parçası, evrensel yasaların kesin nedenselliğine bağlı bir varlık olduğunu kabul edersek, o zaman, insan doğası araştırmaları, doğal bilimlerin bir parçasını oluşturur ve bilimsel yöntemlerin kullanılmasını gerektirir. Bu akıl yürütme çizgisi, Petraşevskicilerin neden doğal bilimlere böylesine güvendiklerini, insan fizyolojisinin ve psikolojisinin incelenmesi gereğine neden inandıklarını ve neden Avrupa düşüncesindeki pozitivist eğilimlere karşı duygudaşlık (sempati) gösterdiklerini açıklamaktadır. Bu “önpozitivizm,” Rusya’da Comte’un, Littré’nin ve John Stuart Mill’in yapıtlarını inceleyen ilk insanlardan biri olan politika yazarı Valeryan Maykof’un yazılarında belirgindi.

Bu ön-pozitivist eğilimin, Petraşevskicilerin düşünüşünde antropoteizm ve ütopyacı sosyalizm yolunda romantik düşünceleri niçin önleyemediği, yerinde sorulmuş bir soru olarak görünüyor. Uzun dönemde ön-pozitivist düşünceler büyük olasılıkla bu tür [ütopyacı] düşünceleri önüne katıp süpürecek; ne var ki Petraşevskicilerin tartışma grupları, iki yıl gibi, üyelerinin, bu iki eğilimin birbirleriyle uyuşmayan öğelerinin bulunduğu ayrımına varmalarına yetmeyecek kadar kısa bir süre etkinlik gösterebildiler. Söz konusu ikiliğin tipik bir görünümü, Mombelli’nin, halkın kendisini “boş inançlardan ve önyargılardan” tümüyle arındırmadıkça, “yeryüzünün tanrıları”¹⁴ durumuna gelemeyeceği yolundaki açıklamalarında görülür. Bu düşünce, Feuerbach’ın insanların ancak tüm hülyalarını bir yana bırakınca özgür olabilecekleri inancını çağrıştıran bu görüş, insanın her konuda kesinlikle bilimsel nitelikte akıl yürütmelere ve doğa bilimlerindeki en son buluşlara başvurmadıkça “boş inançlar” ile baş edemeyeceği sonucunu yaratmış görünüyor. Bu yolla Petraşevskiciler, doğrudan doğruya 1860’ların (Dimitri Pisarev’in “realizm”ini de içine alan) rasyonalizmine varacak eğilimin habercileri oldular. Dünya görüşleri o zamanlar, Rus edebiyatında görülen, sanatın bilişsel işlevini vurgulayan ve toplumun “fizyolojik çözümleme”sini sağlayacak edebiyat yapıtlarından yana olan

14 *Filosofskie... petrashevtssev*, s. 623.

“doğal ekol” tarafından temsil edilen egemen eğilime uygundu. Genç Dostoyevski’nin psikolojizmi de, Petraşevskicilerin insan doğasının psikolojik çözümlemesini hareket noktası almalarından beslenmişti.

Petraşevskicilerin Rus düşünce tarihi içindeki rolünü saptayabilmek için, düşüncelerinin Dostoyevski’nin olgunluk dönemi yazılarında nasıl algılandığını göz önünde tutmamız gerekir. Dostoyevski’nin tüm büyük romanlarının arkaplanını oluşturan sosyalizm ile giriştiği polemik, büyük ölçüde, gençlik arkadaşlarının düşüncelerini hedef alan tartışmalara dayanır. Bu polemiğin ana teması, sosyalizmin toplumsal adaletten çok, insanı Tanrı’nın yerine koyma yolunda cesur bir girişim olduğuydu ve bu kuşkusuz, Dostoyevski’nin gençliğinde izlediği tartışma gruplarında duyduğu antropoteist düşüncelere [sonradan gösterdiği] tepkisinden beslenmekteydi.

“RUS SOSYALİZMİ”NİN KÖKENLERİ

Herzen'in "Rus sosyalizmi" düşüncesi, 1840'larda Rusya'nın ve Avrupa'nın rolleri hakkında Slavseverler ile Batılılaştırmacılar tarafından yürütülen tartışmalardan doğup gelişti. Slavseverler, doğuştan gelen, köy komününde ortaya konmuş olan "Rus ilkeler"i temsil ettiklerini ileri sürdüler ve Batı uygarlığının damgasını taşıdığını düşündükleri rasyonalizmi ve bireyciliği reddettiler. Batılılaştırmacılar ise, hem aklın hem kişiliğin özerkliğini savundular ve bireyin kurtulup özgürleşmesinin toplumsal ilişkilerin rasyonelleştirilmesine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ileri sürdüler. Çağdaş Avrupa'nın tarihi, Batılılaştırmacılara, bireyin dış yetkelerden ve doğru olup olmadığı soruşturulmayan geleneklerden kurtuluşunun ön-örneğini sunuyor gibi göründü; öyle ki, Batılılaştırmacılara göre burjuva gelişimi ilkesini benimsemek mantıklı bir tutumdur.

Batılılaştırmacıların [gelişmenin burjuva ilkesiyle ilgili] bu düşüncelerinin doğruluk derecesi hakkında Herzen'in duyduğu kuşkular, "Rus sosyalizmi"ni yaratmasına yol açtı. Kişilik ilkesine yürekten inanan biri olarak Herzen, Batılılaştırmacıları destekledi, ama 1840'ların birinci yarısında bile, kapitalizme sosyalistlerce yöneltilen eleştirilerden, "Batı" yolunun bu ilkeyi hayata geçirebileceğinden kuşkulanasına yetecek dere-

cede etkilenmiş bulunuyordu. Batı Avrupa hakkında, bu ülkelere giderek edindiği dolaysız bilgilere dayanarak, burada şiddetli bir bunalım yaşandığını; dolayısıyla Rusya'nın kendisine "yerli" bir evrimci yol aramasının gerektiğini savundu. Bu, kuşkusuz Batıcılıktan tam bir kopuş anlamına geliyordu.

Herzen'in Görüşlerinin Gelişimi*

Rusya'dan 1847'nin Ocak ayında ayrılan Herzen Paris'in yolunu tuttu. Çocukluk yıllarında Fransız kültürünün etkisi altında yetişmiş biri için, Avrupa'nın bu "siyasal ve toplumsal başkenti"ne gelmek, bir düşün gerçekleşmesi demektir. Ne var ki Herzen, çok geçmeden düşkırıklığına uğrayacaktı.

Herzen'in geçirdiği inanç bunalımı

Herzen'in Moskova'daki arkadaşlarına yazdığı ilk mektubu bile, Paris tiyatrosunda gözlemlediği orta sınıfa özgü kabalığın, estetik duygularını incittiğini gösteriyor. Biraz da aristokratik bir üstünlük duygusu kokan bu estetik düşkırıklığını, ahlâkla ilgili konularda uğradığı daha derin bir düşkırıklığı izledi. "*Avenue Marigny'den Mektuplar*" (1847) adlı yapıtında, burjuvazinin toplumsal rolünü şöyle tanımlıyordu:

Burjuvazinin büyük bir geçmişi olmadığı gibi, büyük bir geleceği de olmayacaktır. O ancak, haklarının kabul edilmesi için savaşırken, bir yadsıma, bir geçiş, bir zıtlık ögesi [antitez] olarak, o an için iyi bir şeydi... Aristokrasinin kendi toplumsal dini [inancı] vardır; yurtseverlik dogmasının, yiğitlik geleneğinin ve onur makamının yerine, ekonomi politüğün yasalarını koyamazsınız. Feodalizmin zıddı olan bir din de [bir inanç da] vardır elbette, ama burjuvazinin yeri, bu iki din [inanç] arasındadır.¹

Herzen'in görüşüne göre, feodalizmin zıddı olan din [inanç] kuşkusuz, soyluluğun toplumsal dininin tek değerli hasmı

(*) Aleksandr Herzen hakkında, dizinde verilen sayfalara da bakınız - ç.n.

1 A.I. Herzen, *Sobranie sochinenii*, (30 cilt, Moskova, 1954-1965), cilt 5, s. 34.

olan sosyalizm idi. Öte yandan, 1848 devrimlerinde sosyalizm yenilgiye uğratılmış ve burjuvazi savaşımdan bir kez daha zafer kazanmış olarak çıkmıştı. Herzen söz konusu devrimlerin başarısızlığından dolayı, Avrupa'nın kaderinin çizilmiş olduğu fikrine kapıldı; burjuvazinin varlığını uzun yıllar sürdüreceği biçimde yerleşmiş; Batı sosyalistleri bile, burjuva özelliklerini özümlemişti, bu yüzden, ellerine geçen büyük fırsatı kullanma başarısını gösterememişlerdi. Bu, Slav dünyasını ve hepsinden çok Rusya'yı, insanlığın son umudu durumuna sokmuştu. Artık Herzen Avrupa'yı, gerileme dönemindeki Roma ruhunu taşıyan bir bedene benzetiyordu; Avrupa sosyalistlerini, Romalıların kovuşturduğu ilk Hıristiyanlarla ve Slavları Roma İmparatorluğu'nu yıkacak ve tarihe kendi katkılarını yaparken, aynı zamanda Roma'dan devralınmış Hıristiyanlığın bayraktarlığını üstlenecek barbar kabilelerle karşılaştırıyordu.

Herzen Batıcılığa olan inancını yitirince, Hegelci felsefeyi yeniden değerlendirmeye yöneldi. Rusya'dan ayrılırken, sözcüğün en geniş anlamıyla da olsa, kendisinin hâlâ bir Hegelci olduğunu düşünüyordu; insanın *Weltgeist*'a [dünya tinine] boyun eğmesi düşüncesine saldırmış ve Hegelci felsefenin "voluntarist" (iradeci) ve "personalist" (kişici) bir yorumunu öne sürmüş olabilirdi, ama gene de tarihin kaçınılmaz olarak ileriye doğru gittiği ve bir bütün olarak rasyonel biçimde işleyen bir süreç olduğu inancını sürdürüyordu. 1848'de burjuvazinin kazandığı zafer, daha doğrusu doğrudan doğruya burjuvazinin varlığı, bu iyimserliğini temelden yıkmış oldu. Aristokrasinin "toplumsal dini"nin yerini, sosyalizmin soylu inancının değil, dükkâncıların budünyacı ve estetik bakımdan tiksindirici dünyasının almış olduğu gerçeği, bir "tarihsel akıl"ın varlığı inancının karşısında duran, görmezlikten gelinemeyecek bir çelişki olarak görüldü.

Herzen bu yıllarda geçirdiği inanç bunalımını, en ilginç yapıtlarından biri olan "*Karşı Kıyıda*" adlı, 1850'de Almanya'da basılan kitabında aktardı. Bu yapıtında, eski Hegelci [Herzen'in yorumladığı] tarihin herhangi bir hedefinin olmadığını, onun sonsuza dek sürecek bir doğaçlama (emprovizasyon) oldu-

ğunu ve her kuşağın kendi başına bir amaç oluşturduğunu ileri sürdü. Tarihin kılavuzu, akıl değil, şans [rastlantılar] ve kör güçler idi. Dolayısıyla, “Bireyi topluma, ulusa, insanlığa veya soyut bir ideale bağımlı kılmak, insan kurbanları sunmayı, Gücü Her Şeye Yeten’i [Kadiri Mutlak’ı] yatıştırmak için koyun, koç kurban etmeyi, suçluların yerine suçsuzları çarımha germeyi sürdürmek demektir”.²

Herzen’e göre tarihin rasyonel [bir süreç] olduğu söylenemezse de, bu, onun neden sonuç yasalarına bağlı olmadığı anlamına gelmiyordu. Tarihte ne olmuşsa, açıkça öyle olması gerektiği için, “gerekirlik”ten dolayı olduğuna göre, tarihe ancak bir ahlâkçı ya da “santimentalist” gücenip kızabilirdi. Ama “gerekirlik”* [zorunluluk] “rasyonellik” [akla uygunluk] ile karıştırılmamalı; rasyonelliğin tersine gerekirlik, genellikle akla uygun olmayan şeylerdir. Tarih, nedensellik ilkelerine bağımlı olması anlamında bir gerekirlik dolayısıyla, doğanın kör güçlerinin pençesindeydi, ama böyle olması onun herhangi bir teleolojik (ereksel) düzen içinde olduğunu da göstermiyordu. “Tarih kendisini ender olarak yineler [tarih ender olarak tekerrür eder], o her şansı, her rastlantıyı kullanır, aynı anda bin kapıyı birden çalar; bunlardan hangisinin açılacağını kim bilebilir?”³ Tarihte hiçbir şey daha önceden kararlaştırılmış, daha önceden saptanmış değildir; dolayısıyla her şey olabilir.

Bu yeni yorum, kaçınılmaz olarak, benimsenmiş bazı mitosların doğruluklarının soruşturulmasına yol açtı: Kaçınılmaz bir tarihsel sürecin varlığına inanmak artık Herzen’e göre, “yitip tükenmişlere bir avuntu, ‘*morituri te salutant*,’** diye bağırın

2 Alexander Herzen, *From the Other Shore and the Russian People and Socialism*, çev. Moura Budberg, sun. Isaiah Berlin, (Londra, 1956), s. 134-135.

(*) İngilizce çeviride *necessity*, hem “gerekirlik” hem “zorunluluk” anlamına gelen sözcük kullanılmış – ç.n.

3 Herzen, *From the Other Shore*, s. 34.

(**) “*Morituri te salutant*”; Eski Roma’da gladyatör oyunlarında, arenaya çıkan gladyatörlerin, onur locasındaki imparatora ya da en yüksek rütbeli kişiye “ölmek üzere olanlar seni selamlar” anlamına gelen selamları (bunu ve öteki bazı Latince deyişlerin açıklamasını arkadaşım Pars Esin’c borçluyum – ç.n.).

karayazgılı kalabalıklara yanıt olarak, onlarla alay edercesine, ölümlerinden sonra yeryüzünde her şeyin güzel olacağını söyleyen bir Molok'a* inanmaktı.”⁴ Bu durumda hangi sloganları [ortaya] atması, hangi sancağı açması gerektiğini sorduktan sonra Herzen, bir sancak aramak bir yana, elindeki sancaktan kurtulmaya çalıştığını söyledi. Yeni öğüdü oldukça açıktı: “İnsanlar, dünyayı kurtarmaya kalkmak yerine, kendilerini kurtarmak için çalışsalar; insanlığı özgür kılmak yerine kendilerini özgürleştirmek için uğraşsalar, dünyanın kurtarılması ve insanların özgürleştirilmesi yolunda kim bilir ne kadar ileriye gitmiş olurlardı.”⁵

Ne var ki sonul yanıtı bu olmadı. Herzen her türlü mitosun ve “inanç”ın yıkılmasını istemeye başlamışsa da, bunu isterken bile yeni bir inanca, Slavseverlerin ülküleştirdikleri köy komününe dayanan bir “Rus sosyalizmi”nde Rusya’ya ve Slav dünyasına duyulan inancı benimsemeye varacak yolları hazırlamaktaydı. Bu inanç, Herzen’e, Rus Batılılaştırmacılarının, Rusya’nın Batı Avrupa’nın daha önce geçirmiş olduğu tarihsel evrimin aynısını geçirmesi gerektiği inancını reddetme olanağı veren voluntaristik (iradeci) bir tarih felsefesinden beslenmişti. “Rus sosyalizmi”nin altında yatan öncüller, “*Karşı Kıyıdan*”da gösterdiği aşırı kuşkuculuğa (septisizme) ve karamsarlığa ve de bu yapının herhangi bir inanca bağlanılmaması yolundaki açık öğüdüne ters düşmekle birlikte, bu çelişkili durumun diyalektik kavramları içinde değerlendirmesi gerekir. Herzen’in karamsarlığı, Avrupa’nın geleceğine olan inancını yitirmiş bir Batılılaştırmacının karamsarlığıydı. Herzen, “dışarıdan” bakan kuşkucu bir gözlemci ile düşkırıklığına uğramış, ama yüreği hâlâ söz konusu idealden yana atan bir idealist arasındaki tartışma konusunda takınacağı tutumu, “küsmüş bir âşığın kararsızlığı” olarak niteledi. Düşünsel açıdan kuşkucuyu destek-

(*) Molok, Kenanlıların [Eski Filistinlilerin] toplumsal bir bunalımla karşılaştıklarında insan, özellikle de çocuk (yakarak) kurban ederek bunalımı atlatmalarını sağlayacağını umdukları söylenen Sami tanrısıdır – ç.n.

4 Herzen, *From the Other Shore*, s. 36.

5 Herzen, *From the Other Shore*, s. 128.

ledi, ama iş eyleme gelince, Avrupa'ya inancını yitirdiği için umutlarını gerçekleştirecek başka bir yer arayan idealist davranışı seçti: "Yargılanmayı, ölüme mahkûm edilmeyi, ölmeyi göze alabilirim, ama ne yeniden dirilmeyi ne de af dilemeyi kaldırabilirim. Dünyanın bu bölümü, yapmak zorunda olduğu şeyi yapmış bulunuyor; artık gücü tükendi; bu bölgede yaşayan insanlar görevini yerine getirdi; donuklaştı ve geride kaldı. Tarih ırmağının kendisine yeni bir yatak bulduğu açıkça görülüyor; gittiğim yatak da bu."⁶

Herzen'in "Rus sosyalizmi" kavramı

Herzen "Rus sosyalizmi" anlayışını, daha çok Batı Avrupa okuyucusuna seslenen, çoğunu Fransızca yazdığı kitapçıklarda dile getirdi. Bunların arasında (Alman sosyalisti Georg Herwegh'e seslenen açık mektup olan) *La Russie* (1849) [Rusya] ile *Lettre d'un Russe à Mazzini* (1849) ["Bir Rus'un Mazzini'ye Mektupları"], *Du développement des idées révolutionnaires en Russie* (1850) ["Rusya'da Devrimci Düşüncelerin Gelişimi"], (J. Michelet'ye açık mektup olan) *Le Peuple russe et le socialisme* (1851) [Rus Halkı ve Sosyalizm], (Lehçe yayımlanan) "*Polonya Demokratı Dergisi'nin Yayımcılarına*" (1853) ve (W. Linton'a yazılmış mektuplardan oluşan) *La Russie et le vieux monde* (1854) ["Rusya ve Eski Dünya"] bulunmaktadır. Herzen göçe, bağımsız bir Rus basımevi kurmak için karar verdiğinden, bu yapıtlarını dışarıda yazdı. 1853'te Polonya Demokrat Derneği'nin yardımıyla kurduğu Özgür Rus Basımevi, adını Dekabristlerin 1823-1825 yılları arasında çıkardıkları yıllıkta alan *Poliyarnaya Zvezda* ("Kuzey Yıldızı", 1855) adlı [sürelili] yayını çıkardı. Bu basımevi, 1857'den başlayarak, *Kolokol* ("Çan") adını taşıyan bir dergi de yayımlamaya başladı. Bu derginin Rusya'ya sokulması kesin olarak yasaklanmış ve [sokulan] sayılarına sık sık el konmuşsa da, *Kolokol* çok geçmeden Rusya'da geniş bir çevre tarafından tanındı ve çok etkili olmaya başladı; lise öğrencilerinden imparator-

6 Herzen, *From the Other Shore*, s. 78.

luk sarayı üyelerine kadar, nüfusun çeşitli kesimlerinden kim-selerce okundu.

Herzen'in "Rus sosyalizmi," Slavseverlerden, Çaadayev'den ve 1840'ların Batılılaştırıcılarından (özellikle Belinski'den ve Kavelin'den) alınmış öğelerin bir araya getirilmesiyle bir Rus tarihi felsefesi formüleştirmek yolunda yapılmış özgün bir girişimdi. Herzen Slavseverlerden, yeni ve daha yüksek düzeyde bir toplum biçiminin embriyo aşaması olarak köy komünü görüşünü ve kolektivizmin (Herzen'in terminoloji-siyle belirtirsek "sosyalizmin," hatta "komünizmin") Rus halkına özgü yerli bir özellik olduğu inancını almıştı. "Avrupa'yı böylesine derin ve böylesine kesin bir biçimde iki düşman kampa ayıran sosyalizmi, Slavseverler de bizim [biz Batılı-laştırıcıların] benimsediğimiz gibi benimsemediler mi? Öyleyse sosyalizm, üzerinde el ele vermemizi sağlayabilecek bir köprüdür,"⁷ diye yazdı. Slavseverler gibi Herzen de, Rusya halkının Roma hukuku mirasıyla ve onunla birlikte gelen mülkiyet ilişkileri hakkında bireyci anlayışla bozulmadığı görüşü üzerinde önemle durdu. Onlar gibi komünün kendi kendisini yönetme ilkesini yüceltti ve onun, üyeleri arasında sözleşme-lerle ya da yazıya dökülmüş, yasa kitaplarına geçirilmiş yasa-larla yönetilmeyen dıştan etkilenmeden kalabilmiş kendiliğinden ilişkilerine değer verdi. Son olarak Herzen de Slavse-verler gibi, Rusya'daki Ortodoks inancın "İncil'lerin öğretilerine Katolikçilikten daha sadık" olduğuna ve dinsel yalıtılmışlığı sayesinde, Rus halkının Batı Avrupa'nın sağlıklı uygarlığına bulaşmadan kalabildiğine inandı. Rusya'daki köylülere komünlerini koruyup sürdürme olanağını verenin bu yalıtılmışlıktan başka bir şey olmadığı gibi, köy komünü sırası gel-diğinde, köylüleri hem "Moğolcu barbarlık"tan hem "impa-ratorluk uygarlığı"ndan korumuş ve "erk sahibi olmanın yol-dan çıkarıcı gücü"nden kaçınmalarına, varlıklarını "Avrupa'da sosyalizmin doğuşunu görene dek sürdürmelerine yardımcı olmuştu."⁸ Avrupa'da uzun bir düşünsel gelişme süreci içinde

7 Herzen, *Sob. soch.*, s. 118.

8 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 7, s. 288.

serpilip doruğuna ulaşmış olan şey, Rusya'da "doğaya yakınlığın"* ürünüydü. Herzen, uygarlığıyla böylesine gururlanan Avrupa'nın, topluluk ilkesine ve her insanın toprak ve toprağın meyveleri üzerinde hakkı [payı] bulunduğu yolundaki "Nuh Nebi'den" kalma görüşe bağlı kalmış olan ilkel kulübesindeki Rus köylüsünden öğreneceği çok şeyin olduğu sonucuna vardı.

Bu tarihlerde Herzen'in yazılarında görülen, Marx'ı ve Batı Avrupa'nın öteki radikallerini kızdıran Panslavcı öğelerin de, Slavsever düşüncelerin etkisi olduğu söylenebilir. Homiyakov'un tarih felsefesine Panslavcı bir not düşülmüş olunmakla birlikte, 1840'larda Slavseverler, henüz Panslavcılığa kapılmış değillerdi. Herzen, Homiyakov ile sık sık tartışıyordu. Herzen'in "Günlük"ünün 1844 yılı ile ilgili sayfaları, Slavseverlerin kendisine etkisinin, Mickiewicz'in Slav edebiyatı üzerine Paris'te verdiği konferanslarla çok güçlendiğini gösterir; Herzen, Mickiewicz'in yazılarında da, Avrupa'nın rasyonelistikçi uygarlığının eleştirildiğini, Slav ulusların geleceğin halkı olacağı düşüncesini ve hatta Slav komünü ile sosyalist kavramlar arasında bir benzerlik kurulduğunu gördü.⁹

Çaadayev'den alınan öge, Rusya'nın "tarihsiz bir ülke" olduğu görüşü ve (Çaadayev'in "Bir Delinin Savunması" adlı yapıtındaki düşünce doğrultusunda) bunun, geçmişe gönül bağlanmadan geleceğin kurulması olanağını verdiği için, yakınılacak değil, sevinilecek bir durum olduğu inancıydı. Köklü geleneklerin yokluğu, (sözde tarihin dışında kalmış köy komünü dışında) tarihe kök salmış geleneklerin bulunmayışı ve o sıradaki kuşağın sırtında bir yük oluşturabilecek olan "tarihin kamburu"nun bulunmayışı, Herzen'e, Rusya'nın "eski dünya" ile bağlarını tümenden koparmasının güç olmayacağını gösteriyordu. Rus monarşisi Avrupa krallık geleneğinin bir parçası değildi; Rusya'ya dayatılan bürokratik ve yabancı düzen, Napolyoncu türden bir despotluktu; böyle bir düzenin, geleceğin bekçiliğini yapmak şöyle dursun, onu yıktığı için, tutucu

(*) Ing. gene natural immediacy – ç.n.

9 Bkz. Andrzej Walicki. "The Paris Lectures of Mickiewicz and Russian Slavophilism," *The Slavonic and East European Review*, 46. no. 106 (Ocak 1978).

olduğu bile söylenemezdi. Çağdaş Rusya'nın tarihi, "tüm gelenekleri, hiçbir insan çabasının yeniden canlandıramayacağı bir biçimde yerle bir eden"¹⁰ Büyük Petro'nun dayattığı "geçmişin yadsınması"yla başlamıştı. Eğitim görmüş Rusların ülkelelerinin geçmişinden getirdikleri hiçbir şeyleri yoktu; kozmopolit bir ortamda yetişmiş ve herhangi bir tarihsel geleneğin bağıyla kösteklenmemiş kimseler olarak, Avrupa'nın en bağımsız insanlarıydılar. "Biz özgürüz," diye yazdı Herzen, "çünkü [her şey] kendimizle başladık... hiçbir şeye bağımlı değiliz, çünkü [bağlanacak] bir şeyimiz yok; seveceğimiz pek bir şeyimiz yok, geçmişle ilgili anılarımız hep acılara batmış şeylerdir."¹¹ Dolayısıyla, bir toplumsal kargaşada Rusya'nın yitireceği herhangi bir şeyi yoktur, ama kazanacağı çok şeyi vardır. Gerçekten, Marx'ın proleterya ile ilgili yorumunu anımsatmasıyla, Herzen'in Rusya'yı, ülkeler arasında, bir devrimde zincirlerinden başka yitirecek bir şeyi olmayan proleter bir ülke olarak gördüğü söylenebilir.

Feodal geçmişle dizgilenmeyen Rusya'dan başka dinamik bir ülke daha vardı: "Avrupa'nın iki ucunda uzanan şu uçsuz bucaksız topraklara bir bakın. Niçin bu kadar geniş bunlar? Kendilerini neye hazırlıyorlar? Bu harekete geçme sabırsızlığının, yayılma yolunda duydukları bu oburca iştahın anlamı ne? Birbirlerinden bu kadar farklı olan, ama gene de insanın kendisini aralarında bazı benzerlikler görmekten alamadığı bu iki dünya, Birleşik Devletler ile Rusya'dır."¹² Daha önce, 1835 yılında de Tocqueville, geleceğin güçlerinin Amerika ve Rusya olacağını ileri sürmüştü. Herzen bu görüşe, bir noktada kendi görüşlerini ekleyerek katıldı; bunlardan yalnızca Rusya, insanlığın tarihine gerçekten yeni bir ilke kazandırabilecekti. Amerika'nın yalnızca görünüşte "tarihsiz bir ülke," gerçekte ise, yeni bir kıtaya taşınmış Protestan Avrupa'dan başka bir şey olmadığını yazdı. Amerika, her şeyden önce, Herzen'in Michelet'ye yazdığı şu mektubunda büyük bir gurur ve öfke

10 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 7, s. 332.

11 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 7, s. 332.

12 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 12, s. 136-139.

karışımı duygularla anlattığı Rus “yadsıma yürekliliği”nden yoksundu:

Üzerimizde zaten katlanmaya zorlandığımız yeterince yük bulunuyor, kendi özgür irademizle sırtımıza yenilerini yükleyerek durumumuzu daha da kötüleştirmeyeceğiz... bir kaba güce boyun eğdik, kendimizi özgürleştirme yollarına sahip olmadığımız için, bizler birer köleyiz, ama ne olursa olsun düşman kamptan hiçbir şey alıp benimsemeyeceğiz.

Rusya hiçbir zaman Protestan olmayacaktır.

Rusya hiçbir zaman *Juste milieu*'yü [doğru orta'yı, orta yolu] seçmeyecektir.

Rusya yerine öteki çarları, çar milletvekillerini, çar yargıçlar kurulunu, çar polisleri, çar yasaları [zorba yasaları] koymak üzere, Çar Nikola'dan kurtulmak amacıyla, bir devrimi sahneye koymayacaktır.”¹³

Bu sıralarda yazdığı makalelerinde [daha] tarih eksikliği ile Rus köylüsünün yerli komünizminin bir araya gelmesinin, başka bir etmene gerek olmaksızın, beklenen ve istenen toplumsal karmaşayı getirmeye yetecek güçte öğeler olduklarını ileri sürmemiştir. Tek başına köy komünü, kişiliği, kişinin bağımsızlığını boğan, durağan (statik) ve tutucu bir kurumdu. Hiç değilse bireysel özgürlüğe olan ilgisinden dolayı Herzen, daha önceki düşüncelerine hep bağlı kaldı. Dolayısıyla Herzen'e göre eksik olan şey, köylüyü uyandırabilecek ve komüne yeni bir yaşam soluğu verebilecek etkin bir güç idi. Bu güç ise, ilk kez, geleneği ve ulusluğu (nasyonaliteyi) yadsımış bir Jakoben çar, bir “taçlı devrimci” olan Büyük Petro'da cisimleşen “bireycilik ilkesi” idi.¹⁴

Böyle bir Büyük Petro görüşünün, açıkça, 1840'ların Batılılaştırmaçıların anlayışına bir dönüş olduğu ortada: Gerçekten, Belinski'nin savına göre, Petro reformları, Rus gerçeğine dinamik bir öğe sokmuşlardı ve Kavelin, Petro reformlarının “kişilik ilkesinin Rus tarihinde gerçekleştirilmesinin ilk evresi”

13 Herzen, *From the Other Shore*, s. 200.

14 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 12, s. 156.

olduğu yolunda bir yorumda bulunmuştu. Herzen, çarlık sisteminin 18. yüzyıl boyunca uygarlaştırıcı bir etmen olarak işlediğini ve Batılılaşmış bir elit (seçkinler takımı) yaratarak, bireyin kurtuluşunu, özgürlüğünü desteklediğini ileri sürdü ki bu elit, yaşamına önce hükümeti destekleyerek başlamış, ama daha sonra, bu tutumundan dönerek, ona karşı çıkmıştı. Bu yolda dönüm noktası Dekabrist ayaklanmaydı: Petro'nun otokrasisi "ilerici diktatörlük"e dönüşürken, Dekabristler sonrası Rusya'sının bürokratik ve "Cermen" despotluğu, hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde, gerici bir güç olmuştu. Bu, kişilik ilkesinin yeni bayraktarları, "Slav devleti içinde bir Avrupa devleti" yaratmak yolunda hükümete yardımcı olan ve Avrupa'nın öz bilinçliliğinin evriminin tüm safhalarını yaşamış bulunan aydınlanmış soylular olduğunu gösteriyordu.¹⁵ Herzen, Rusya'da "eğitim görmüş orta sınıf"ın, hatta "artık avam halkın bir parçasını oluşturmayan" herhangi bir kimse- nin, *gentry*'nin* bir parçası olarak görülmesi gerektiğini ileri sürdü. Dolayısıyla, toplumun "geleceğin devriminin rahmi ve düşünsel odağı"¹⁶ olacak kesimi, toprak sahibi bir sınıf olarak *gentry* değil, fakat *gentry*'nin eğitim görmüş üyeleri, *gentry*'nin "evrenselci [değerlerle] yetiştirilmeleri" kendilerini "ahlâksız toprak"tan** söküp koparan ve onları kendi toplumsal sınıflarına karşı soğutarak, resmî Rusya'nın karşısına çıkan kimseler durumuna getiren *inteligetsiyası* idi.¹⁷

Böylece, Rusya'nın geleceği, avam insanın komünizmi ile, *inteligentsiya* tarafından temsil edilen kişilik ilkesinin birbiri içinde eritilmesi olanağının bulunup bulunmamasına bağlıydı. Herzen'e göre bu iş, yerli Rus ilkelerinin Avrupa başarılarıyla, özellikle Anglosakson ülkelerine özgü bir nitelik olan kişi dokunulmazlığı [kişi özgürlüğü] ile birleştirilmesi

15 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 7, s. 297.

(*) İngilizce'de *gentry*, küçük soyluluk, soylu olmayan kırsal zenginleri, orta sınıf ve buradaki gibi soylular ile halk arasındaki aydın tabaka için kullanılabilen, bağlamına göre (farklı karşılıklarla) çevrilmesi gereken bir sözcüktür – ç.n.

16 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 215.

(**) İng. "immoral soil" – ç.n.

17 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 12, s. 155, 189-199.

demekti. Kişilik ilkesinin bayraktarı Rus aydını, Batılılaşmanın bir ürünü ve Avrupa uygarlığının bir varisi idi. Bağlamlarından koparılıp alınarak yapılan bazı alıntılar tersini savunmak yolunda kullanılmışsa da, Herzen'in "Rus sosyalizmi," yalnızca Avrupa'nın antitezi değil, aynı zamanda Avrupa mirasında iyi olan her şeyi alıkoyan bir sentezi oldu.

Herzen, Rus sosyalizminin, tarihsel bakımdan kaçınılmaz olarak, kesinkes gerçekleşecek bir düzen olduğunu düşünmedi. Başka olasılıkların da bulunduğunu ileri sürdü: Belki zafere ulaşan "Rus despotizminin tersten görünümü" olan komünizm olacaktı; ya da çarçı sistem kendisini bir "toplumsal ve demokratik despotizme" dönüştürecekti.¹⁸ Veya belki de, Rusya Avrupa'nın üzerine çullanacak, uygar ulusları yıkacak, evrensel bir yangınla, onlarla birlikte yok olacaktı. Herzen tarihin önceden saptanmış bir yolu olmadığı görüşü üzerinde önemle durdu; tarih insanlığa birden çok yoldan birini seçmek ve o yolda yürümek için bir savaşım verme olanağı bırakıyordu.

Rus sosyalizminin "bireyi özgürleştirirken topluluğu koru"¹⁹ ilkesi özünde, Herzen'in öteden beri üzerinde durduğu, yabancılaşmaya uğramadan özgürlüğe kavuşma, özerklik duygusu ile [bir topluluğa] ait olma duygusunun uzlaştırılması sorununun yeniden dile getirilmesiydi. 1840'larda, Hegelci kavramlarla, tikelin tümelle uzlaştırılması düşüncesini ortaya atmıştı; bundan birkaç yıl sonra aynı sorun, farklı bir bağlamda yeniden karşısına çıktı, ama her iki olayda da Herzen'in aynı psikolojik gereksinimi doyurmaya çalıştığını güvenle söyleyebiliriz.

Herzen'in "eski dünya"yı eleştirisi

Herzen'in Rusya'nın geçmişiyle ve geleceğiyle yeniden ilgilenmeye başlaması, "eski dünya" hakkında düştüğü düş kırıklığıyla yakından ilgiliydi. Suçlamaları her zaman haklı olmasa

18 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 12, s. 197.

19 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 12, s. 156. "Conserver la commune et rendre l'individu libre".

bile, Herzen, burjuva toplumunun onu iyi kavramış bir eleştirmendi. Günümüzün okuyucusu, Herzen'in bugün "kitle kültürü" olarak adlandırdığımız karmaşık bir olguyla ilgili eleştirilerin ilk belirtileri olan ileri görüşlü bazı gözlemleriyle karşılaşınca şaşırabilir. Herzen'in bu konudaki en ilginç yorumları, Rusya'daki liberal Batılılaştırıcıların büyük saygı gösterdikleri Ivan Turgenyev ile giriştiği polemikleri içeren "*Sonlar ve Başlangıçlar*" adlı bir dizi yazısında görülebilir.

Herzen'e göre, 1848 yılı, bir dönüm noktasını, bir sonun başlangıcını, Avrupa uygarlığının "*ne plus ultra*"sını [ulaşabileceği en son noktasını] gösteriyordu. Bu tarih aynı zamanda, tüm ideallerin, ilerleme, cumhuriyetçilik ve demokrasi ideallerinin yıkılışının tarihi idi. Felsefe artık mutlak değildi ve anayasa bir yalana dönüşmüştü. Batı, ideallerini, insanları eyleme geçirebilecek yetenekte çeşitli ütopyacı çözümlere olan inancını bırakmıştı. Geride kala kala, çatışan ulusal çıkarlar ve çıplak kaba güç savaşmaları kalmıştı.

Herzen bunun nedenlerini, Batı uluslarının olgunluk çağlarına neredeyse ulaşmış ve evrimci süreçlerinin tamamlandığı noktayı gösteren istikrar durumuna iyice yaklaşmış bulunmalarında gördü. Bu "olgunluk çağı"nın temsilcisi *orta sınıf* idi. Orta sınıfın başarıyla ortaya çıkışı, "her şeyi duyan, her şeyi gören, her şeyi giyen ve her şeyi yutan bin başlı ejder hidra"nın* zaferiydi; bu, "bir araya gelmiş bayağı insanlar"ın John Stuart Mill'i son derece rahatsız etmiş olan "despotça kabalığı"nın²⁰ zaferiydi. Bununla birlikte, böyle bir zafer kazanması boşuna değildi; "her şeyi satın alan, dolayısıyla her şeyi denetleyen" kalabalık, "tüm bentleri yıkan her yeri dolduran ve yatağına, kabına sığamayıp taşarak kıyı şeridini basan" ve "her türlü şeyi yiyen, ama yediği hiçbir şeyle doymayan" bu kalabalık, orta sınıfın başarısının ve erkinin bir kanıtı idi. Güzelliği yıkıp bireyliği silikleştirmiş olabilirdi, ama gönenci de artırmıştı. Halk da, satılık mal gibi, toptan alınıp satılan bir ürün

(*) Yunan mitolojisinde, kopan başının yerine yenisi çıkan, ancak Herakles'in öldürebildiği çok başlı ejder – ç.n.

²⁰ Herzen, *Sob. soch.*, cilt 16, s. 141.

olmuştu; tek tek sıradan, bayağı ve kötü de olsalar, *kitle olarak* sayıca kalabalık ve güç olarak üstündüler. Kitlelerin bu dikey hareketliliği, “orta sınıfın zaferi hak ettiğinin düşünülmesini sağladı. Çünkü, aç bir adama ‘açlık sana iyi gelir, yiyecek arama,’ diyemezsiniz”.²¹

Bu tanı (teşhis), Herzen’i Rus popülizminin ideologlarından belirgin biçimde ayırır. Bu konuda Marx’ı izleyen popülistlere göre, kapitalizm, küçük üreticilerin zorla mülksüzleştirilmesi ve proleterleşmesi, “ulusal varıllık” gittikçe artarken, kitlelerin gittikçe yoksullaşmaları anlamına geliyordu. Popülistlere, kitlelerin toplumsal alanda ilerlemeleri sonucunda ulaşılan bir istikrar ve denge durumu olarak kapitalizm kavramından daha ters düşen bir kavram olamaz. Popülistler, ilkel [kapitalist] birikimin önüne geleni silip süpüren acımasızlığı ve endüstrinin yaygınlaşması için ödenen karşılığın yüksekliği karşısında, dehşete düşmüşlerdi. Herzen ise, orta sınıf uygarlığının bir yönüyle aristokratik, de Tocquevilleci nitelik taşıyan eleştirisinde, kapitalizme karşı yakadan, gerçekten, endüstrileşmenin sonul ürünü açısından, yani ucuz üretim, kitle tüketimi ve bunların yarattığı toplumsal sorunlar açısından baktı. Proleteryanın yoksulluğunun gittikçe arttığını ileri süren görüşlere karşı kanıtlar göstererek, Batı Avrupa’da işçinin *in spe** bir orta sınıf üyesi olduğunu ileri sürmüştü ki bu, 1860’lar için yeni olduğu söylenebilecek bir görüştü.

Herzen’in özgürlük ve zorunlulukla ilgili görüşleri

Daha önce de belirtildiği gibi, Herzen “Rus sosyalizmi” kavramını, dünya görüşündeki iradeci öğelerin ağırlıklarını artırmasından sonra ileri sürmüştü. 1848’den hem önce hem de sonra, teleolojik (ereksel) bir açıdan yaklaşılacak tarihsel zorunluluk düşüncesine karşı çıkmış, bireyleri ve ulusları önceden saptanmış bir yolda yürümeye zorlayan, nesnel oldukları söylenen yasalara başkaldırmıştı. Bu yoldaki yeni düşüncelerini “Karşı

21 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 16, s. 138.

(*) Ümit içinde – ç.n.

Kıyidan” adını taşıyan yapıtında geliştirdi: Bu kitapta, tarihsel sürecin “rasyonel” bir yol izlediği görüşüne şiddetle karşı çıkışıyla rastlantının ve bir “empvizasyon” (doğaçlama) olgusunun rolü üzerinde önemle durması, yalnızca daha önceki iyimser tarih görüşünün yıkılmasının değil, aynı zamanda, kişinin özgür ve bilinçli seçimine daha büyük bir rol tanıyacak olan bir tarih felsefesi yaratma yolunda duyduğu itkinin de ürünüydü.

“Karşı Kıyidan” adlı yapıtında, bu düşüncelerine felsefi natüralizm ile ilişkili bazı temalar da katılmıştı. Olaylara rasyonel bir tinin (ruhun) kılavuzluk ettiği inancını reddederek Herzen artık tarihi, insanın, doğanın kör güçlerine karşı savaşım verdiği bir savaş alanı olarak görmeye başladı. Bu düşüncesinden birkaç yıl önce, sahip olduğu eylem felsefesi düşüncesinde Herzen, tümelin tek yanlı egemenliğine karşı doğaya yakınlığı savunan bir felsefe olarak gördüğü Feuerbach’ın natüralizmine kapılmıştı. Ama 1848’den sonra, Avrupa’daki pozitivist eğilimlerin etkisi altında, natüralizmi, her türlü olgunun bilimsel açıklamasının yapılmasını isteyen bir felsefe olarak görmeye başladı. Dolayısıyla 1860’larda (özellikle “Sonlar ve Başlangıçlar” adlı yapıtında) üzerine kendi Rus sosyalizmi kavramını dayandıracığı bilimsel bir temel aramaya başladı. İleri sürdüğü düşüncelerin “tarihe doğal, fizyolojik yaklaşım” tarafından da desteklendiğini vurgulayarak, aslında [düşünsel] hasımlarının dayanaklarını ayaklarının altından çekmeye çalışıyordu.

Herzen kendi kuramlarını desteklemek için, artık, doğanın evrim yolunda seçeceği yolların çokluğu düşüncesi üzerinde duruyordu ki bu, Herzen’in (ısrarla belirttiği kadarıyla) Rusya’nın gelişiminin Avrupa’nın gittiği yollardan geçmesini gerektirecek bir “fizyoloji yasası”nın bulunmadığının kanıtıydı: “bir bütün olarak evrim doğrultusu, filin hortumu ya da devenin hörgücü gibi, daha önceden görülemeyen sınırsız sayıda değişikliğe izin verir”.²² Son durumlarına [günümüzdeki türlerle] ulaşana dek, çok çeşitli hayvan türleri evrim geçirdi. Buna benzer bir biçimde, Avrupa da, son biçimini, burjuva devletinde bulduğu bir evrim göstermişti. Öte yandan Rusya, evrimi

22 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 16, s. 196.

daha tamamlanmamış ve gelecekte alacağı biçim belli olmayan bir organizma idi. Balıkların kendilerini suda yaşama uyarlayıp solungaçlarıyla soluyuşlarına benzer bir biçimde, Batı Avrupa da kendisini burjuva düzenine uyarlamıştı; bu, Rusya'nın kapitalizm başlangıcı bazı gelişme belirtileri göstermiş bile olsa, geleceğinin şimdiden belirlendiği anlamına gelmez. Herzen bu noktayı açıklamak için, ördeğin evrimini örnek gösterdi: Ördeğin evriminde "aortun aşağıya doğru eğilmeyip, dışarıya doğru çatallanarak solungaçlar oluşturma yolunda bazı eğilimler gösterdiği bir kararsızlık dönemi görüldü, ama fizyolojik kalıtımının, alışkanlıkların ve o sıradaki evrim yolunda karşılaşılan fırsatların desteğiyle, ördek, solunum organları bakımından daha az karmaşık bir sistem düzeyinde kalmadı ve akciğerini geliştirdi."²³ Doğa tarihinden alınmış bu tür örneklerle Herzen, tek yönlü ve Avrupa odaklı gelişme düşüncesine dayanan bir natüralist toplumsal evrim anlayışına karşı düşünceleri sürdürdü.

Bununla birlikte, "natüralizm" terimi, Herzen'in 1848'den sonraki felsefi konumunu özetlemeye yetmez. Natüralist tarih felsefesinin Herzen'in dünya görüşü içindeki rolü ikinci sıradaydı; dahası, bu düşüncenin daha ön sıralara geçirilmesi yolundaki her girişim, Rus sosyalizmini savunmak konusunda aynı derecede önemli bir rolü olan eylem felsefesinin ve evrensel bir ideale inancın çok büyük önem taşıyan değerleriyle çatışmaya yol açacaktı. Düşünen adamların Rusya'da kapitalizmin yerleşmesine karşı çıkmaları gerektiği görüşünde diretti; çünkü insanlık şimdiden daha yüksek bir ideal, sosyalizm idealini bulmuş bulunuyordu ve "yapılan iş, ulaşılan sonuç, olanları anlayan herkes için yapılmıştı, herkese yarayacak bir sonuçtu; bu sonuç, insanlığın gelmekte olan [yeni] çağda, ilerleme yolunda gösterdiği dayanışma idi."²⁴ Bu düşünce, kuşkusuz, içinde "ilerleme yolunda dayanışma" diye bir şeyin bulunmadığı varsayımının ileri sürüldüğü "*Sonlar ve Başlangıçlar*" adlı yapıtında ortaya atılan tarih felsefesinin dayandığı natüralistik öncüllere

23 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 16, s. 196-197.

24 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 12, s. 186.

[başlangıç kabullerine] ters düşüyordu: Kurbağanın ve tavuğun farklı çizgilerde evrim göstermeleri gibi, Rusya ile Batı Avrupa da farklı çizgilerde gelişmişlerdi; onların bu farklı gelişmelerini ölçüp karşılaştırabilecek ortak bir ölçüt yoktu; her biri kendi “entelekya”sını* geliştirmiş ve kendi “organik doğal teleolojisi”nin yasalarına uygun bir yönde gelişmişti.

Ayrıca, tarihin natüralistik felsefesi, kesinlikle “fizyolojik” nitelik taşıyan bir determinizme dayanıyordu ve böylece Herzen’in insanların kendi yazgılarının efendileri oldukları ya da olmaları gerektiği inancıyla çelişiyordu. Tarihsel evrim “organik evrim”in zaman içindeki uzantısından başka bir şey değilse ve bir ulusun gelişimi (Herzen’in yaptığı gibi) son biçimi (tüm olası değişimler göz önüne alınmış olsa bile) bir sürüngenin ya da bir kuşun embriyonunun ya da yumurtasının niteliklerince daha önceden saptanmış olan evrimine benziyorsa, “bağımsız bireyin egemenliği”nden veya [insanın] tarihin alacağı yola bilinçli olarak ve yaratıcı bir biçimde kılavuzluk edeceğinden kolay kolay söz edilemez.

Bir *émigré* (siyasal göçmen) olarak yaşadığı yıllarda Herzen, kendisini, bu kuramsal görüşleri üzerinde düşünüp onları sistemleştiremeyecek kadar günlük siyasal işlere vermişti. Bununla birlikte zaman zaman, natüralistik bir tarih felsefesiyle bilimsel çözümlere karşı duyulan pozitivist inancın, dünya görüşünün daha önceki ve daha asal nitelikli değerleriyle kolay kolay uyuşabilecek şeyler olmadığı düşüncesi aklına takılmış olmalı. Hiç değilse yaşamının daha sonraki yıllarında, bu öğelerin birbirleriyle çelişebileceğini gittikçe daha sık düşünmeye başlamış olduğu görülüyor.

Bu bakımdan ilginç bir belge, yayımlanması düşüncesiyle (bir natüralist olan) oğluna 1868’de yazdığı ve genellikle “Özgür İrade Üzerine Mektup” adıyla bilinen mektubudur. Bu belge Herzen’in düşüncelerinde önemli değişikliklerin olduğunu, özellikle doğa bilimlerinin toplumsal gelişmeleri, daha çok da tarih felsefesini kavramaya elverişli bir araç olup olmadıkları

(*) Son biçimini verecek gizilgücünü – ç.n.

sorunu üzerinde durmaya başladığını gösterir. Herzen oğluna, “Fizyoloji, insanı oluşturan eylemleri ve gösterdiği tepkileri ortaya koymak yolunda, onu öğelerine ayırarak ve insanı bir refleksler yumağına, bir refleksler burgacına indirgeyerek, üzerine düşen görevi fazlasıyla yerine getirmiş bulunuyor. Artık işi, insanı derleyip toplayıp bir bütünlük olarak yeniden ortaya koyması için, sosyolojiye bırakmalı. Sosyoloji, insanı, inceleme odasından kaçırıp, tarihe geri verecektir,” diye yazdı.²⁵

Herzen, natüralistik insan anlayışı ile sosyolojik insan anlayışı arasındaki temel farklılığın özgür irade sorununda yattığını ileri sürdü. “Fizyolojik” bakış açısından değerlendirildiğinde, özgür iradenin varlığı düşüncesi, hayalden öte bir şey değilken, sosyolojinin bakış açısından bakıldığında, çok daha büyük bir öneme sahip olduğu görülür. Bir tür “organik işlevlerin akışkan biçimi”nden başka bir şey olmayan fizyolojik benlikten farklı olarak, sosyolojik benlik,* “bilincin varlığının kabul edilmesini gerektirir ve bilinçli benliğin özgür olduğu, yani belli sınırlar içinde bir şeyi yapmayı ya da yapmamayı seçme gücüne sahip bulunduğu kabul edilmedikçe, onun ne bir etkiye tepki gösterebileceği ne de bir eyleme geçebileceği söylenebilir. Böyle bir özgürlük anlayışı, “hayvanca bir düştten uyanmış” ve tarihin içeriği durumuna gelmiş olan insanların bilinçliliği kavramının olmazsa olmaz gereğidir. Dolayısıyla, özgürlük düşüncesinin, “bir psikolojik gerçeklik olarak, inanan aklın fenomenolojik bakımdan zorunlu ögesi” olarak görülmesi gerekir.²⁶

Herzen’in bu düşünce çizgisinin, fizyolojik determinizm ile insan özgürlüğü[kavramı] arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak amacını gütmeye başladığı oldukça açık; tersine, ikisi arasındaki çelişki [bu düşüncelerle] çözülemez bir Kantçı antinomiye [zıtlığa] yükseltilmiş bulunuyor. Herzen, 1840’larda uğraştığı, kuramla eylemin uzlaştırılması düşüncesini bir yana bırakmakla kalmamış, tersine şimdi doğrudan doğruya (bir zamanlar karşı çıktığı) böyle bir ikilikte, “kuramsal” akıl ile “pratik”

25 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 20, s. 439.

(*) İng. *sociological self*; “sosyolojik kişi” anlamına da gelebilmektedir – ç.n.

26 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 20, s. 443.

aklın ayrılığında yana felsefi kanıtlar bulmuştur. Bununla birlikte Herzen, “pratik aklın” önceliğini tanımak yolunda Kant’i izlemiş ve böylece kendi eylem felsefesinin temel amaçlarından ayrılmamış oldu. Nesnel gerçek (kendi başına, özerk şey) hâlâ *magnum ignotum* [büyük bilinmez] idi, ama hiç değilse ahlâksal özgürlük [davranış özgürlüğü] bir “antropolojik gerçeklik” idi. Bu durumuyla da davranış özgürlüğü kavramı, insanlar için “zaman” ve “uzam”dan daha az gerçek değildi.

Tüm zayıflıklarına karşın, bu çözüm radikallere, fizyolojinin, tarihin ya da ekonominin “nesnel yasaları” adına, kaçınılmaz gerçekle (olgularla) uzlaşmalarını ve “ütopyacı” amaçlarını gerçekleştirmek yolunda giriştikleri savaşı bırakmalarını öğütleyen tüm kuramların reddedilmesine yardımcı olacak nitelikteydi. Sosyalizmin Rusya için ancak uzak bir gelecekte olanak içine girebileceği yolundaki tezleri desteklemekte sık sık bilime başvurulduğu bir zamanda, Herzen’in özgürlük ve zorunluluk sorununu böyle yorumlayışı, Rus sosyalistlerinin çoğunluğuna çok çekici geldi. Gerçekten, hemen aynı tarihlerde, Rus popülizminin önde gelen kuramcıları olan Pyotr Lavrov’un ve Nikolay Mihayilovski’nin geliştirdikleri, sosyolojide “öznel yöntem” adı verilen yöntemin temelinde bu kuram yatmaktaydı.

Herzen’in eski bir yoldaşa mektupları

1860’larda Rusya’da gerçekleştirilen reformlardan sonra, Herzen’in siyasal görüşlerinin ana çizgileri, yeniden önemli değişiklikler geçirdi. Çar I. Nikola’nın ölümünden önce, olayların gidişatını etkileme olanağına sahip olmayan bir masa başı filozofu olarak Herzen, göğsünü gere gere ödün vermez bir radikalliği öğütlemekte, yakında bir yıkımla karşılaşılacağı kehanetinde bulunmakta ve Rusya’nın hiçbir zaman *Juste milieu* [doğru orta yol] izlemeyi seçmeyeceğini ileri sürmekte bir güçlük çekmemişti. Ama 1855’ten sonra, ödün vermeye, uzlaşmaya daha hazır bir duruma gelmişti: Yeni imparatorun eline geçen “kansız ilerleme” fırsatından daha fazla yararlanmasını istedi; ne kadar küçük olursa olsun, ileriye doğru atılmış her

adımı sevinçle karşıladı; siyasal programına bazı “yarım yamalak önlemleri” ve “geçici” ilkeleri aldı; hatta, en ivedi reformların gerçekleştirilmesi durumunda, monarşinin varlığını sürdürmesini kabul etmeye bile hazırды. Bu tutum değişikliği sayesinde Herzen şimdi, toplumun çok daha çeşitli kesimlerinden, reformlardan yana olan, ama hiçbir biçimde devrimci değişikliklerden yana olmayan kimseler arasından destekçiler kazandı. Aynı zamanda, çok geniş bir okuyucu kitlesine sahip olmasının etkisiyle “*Kolokol*” (“Çan” dergisi) kaçınılmaz olarak kamuoyunun sözcülüğünü yapmak zorunda kaldı; bu, o sıralarda ağır basan tutumlarla ve en geniş anlamıyla “reformcular” kampında benimsenen görüşlere, bir ekleme yapmayı ve onlara uymayı getirdi.

Tüm bu değişiklikler Herzen ile Rus liberalleri arasında bir uzlaşma olanağı yarattı ve bu olanak, Herzen ile radikaller arasındaki bazı görüş farklılıklarıyla daha da arttı. Herzen, Çernişevski'nin ve Dobrolyubov'un, ilerici soyluların liberal geleneklerini reddederken gereğinden fazla sert bir tutum takındıklarını ve 1840'ların “gereksiz” kuşağını bir kıyıya iterken dogmatik bir yargıda bulunma hatasını yaptıklarını düşünmeye başladı.²⁷ Ancak, Herzen ile radikaller arasındaki bu görüş farklılıkları abartılmamalı; hemen tüm [önemli] siyasal sorunlarda Herzen, soylu liberallerden çok Çernişevski'nin genç radikallerinin yanında yerini aldı. Dekabrist akımdan beri görülen ilk devrimci örgütlenme 1861 yılında gerçekleştirildiğinde, kurucuları arasında, Çernişevski'nin yanı sıra Herzen ve Ogaryov da bulunuyordu ve bu örgüt Herzen'in *Kolokol* dergisinin sloganı olan deyişi ad olarak alıp, kendisine “*Zemliya i Volya*” (“Toprak ve Özgürlük”) adını verdi.

Ne var ki gelişmeler, çok geçmeden, Herzen'in kazandığı büyük üne ve Rusya içinde sahip olduğu etkisine son verecekti. Söz konusu gelişmelerin en önemlisi, 1863 Polonya ayaklanmasıydı. Herzen her zaman, Polonya ulusunun koşulsuz bağımsızlık hakkına sahip olduğu ve “devrimci bir Rusya-Polonya bağdaşması” kurulması gereği düşüncesini “dogma”

27 Bkz. s. 321-322.

derecesinde savunan biriydi. Lenin ileride, Herzen'in 1863'te de [ayaklanma sırasında da] bu ilkeye ödün vermeksizin bağlı kalmasıyla, "Rus demokrasisinin onuru"nu kurtardığını yazacaktı. Ayaklanmanın başarıya ulaşabileceği hakkında ciddi kuşkularının bulunmasına karşın Herzen, tüm saygınlığını ve siyasal ağırlığını gecikmeden bu ayaklanmayı desteklemek üzere ortaya koymaktan kaçınmadı; enerjisini ve gazetecilik yeteneğini, Polonya davasının hizmetine sundu. Ayaklanmanın geleceği hakkındaki karamsar kehanetlerinde yanılmadığı çok geçmeden anlaşıldı. Polonya ayaklanması, hükümetin becerikli propagandası ve (Katkof'un "*Moskova Haberleri*" adlı yayın organının öncülüğünü yaptığı) ulusçu basın başlattığı şiddetli bir Polonya düşmanlığı kampanyası yüzünden, Rusya'da, hatta ilerici çevrelerin bir bölümünü bile etkileyen bir şovenizm dalgasının yaratılmasına yol açtı. Bir zamanlar *Kolokol*'un tutkunu olan okuyucuları, ayaklanmayı, soylular arasında patlak veren, Ukrayna ve Beyaz Rusya üzerinde Polonya egemenliği kurmayı ve Polonya'da toprak reformunu önlemeyi amaçlayan gerici bir hareket olarak gösterme yolundaki demagojik savlardan etkilenmeye başladılar. Polonyalıların isteklerinin haklı olduğunu anlayan ve bu konuda Herzen ile aynı görüşte olan nesnel gözlemcilerin seslerini duyurmalarına olanak verilmezken, "*Kolokol*" yalnızca ulusal çıkarlara değil, aynı zamanda sosyalizme ve demokrasiye ihanet eden bir yayın organı olmakla suçlanıp (her kanattan) açıktan açığa saldırılara uğradı. Tirajı hızla düştü ve bir daha hiçbir zaman önceki düzeyine ulaşamadı.

Ayaklanmanın ezilip, tutkuların sönmesinden sonra da, Herzen'i başka düş kırıklıkları beklemekteydi. Özellikle "genç göçmenler" olarak bilinen grubun, düşüncelerini yanlış anlamaları ve onlarla giriştiği tartışmalar kendisini çok üzdü. Aralarında birbirlerinden kuşkulandırmalarına yol açacak birçok neden vardı. Genç radikal *raznoçintsiki* [düşün emekçileri] Herzen'i, aristokratik zorbalıkla, tatlı su liberalizmiyle ve devrim hatırına kişisel özverilerde bulunmakta isteksizlik göstermekle suçladılar. Herzen ise onları, siyasal bakımdan sorumsuz

davranışlarda bulunmakla ve serüven niteliği taşıyan sorumsuz girişimleri için para sağlamak yolunda onurlu olmayan düzenlere başvurmakla suçladı. Onların ağırbaşlı olmayan davranışlarının, eski çevrelerinin kötü alışkanlıklarından kendilerini kurtarmayı başaramadıklarını gösterdiğini düşünüp, “görgü kurallarına uymayan kabalıkları”na kırıldı. Aralarında o ya da bu türden bir uzlaşma sağlamak yolunda yapılan birçok girişime karşın, sonunda birbirlerinden tümüyle kopmalarının kaçınılmaz olduğu anlaşıldı.

Herzen’in üzüntüleri ve yalnız kalmışlık duygusu, genç, siyasal göçmenlere (*émigré*’lere) karşı tutumunun, bazen en yakın arkadaşlarının bile anlaşılabilmesi nedeniyle daha da arttı. Bakunin’in görüşleri, Birinci Enternasyonal’in Rus Seksiyonu’nun sert saldırılarına uğramakla birlikte, göçmenler arasında sahip olduğu ağırlığını hızla artırmaktaydı. Ogaryov bile genç göçmenler arasında kendisini (görüşlerini büyük ölçüde paylaştığı) Herzen’in karşısında hissettiğinden daha rahat hissediyordu. Herzen’in ölümünden önceki yılda [genç göçmenlerle Herzen arasındaki] bu farklılık, Neçayef olayında²⁸ bir kez daha, bütün çıplaklığıyla ortaya çıktı. Hem Bakunin’in hem Ogaryov’un istemelerine kar-

28 Sergey Neçayef (1847-1882) “Halkın Öcü” adıyla tanınan, kendisini Enternasyonal’in temsilcisi ve tüm “Rusya Devrimcileri Komitesi”nin üyesiymiş gibi ileri süren, son derece merkezi ve gizli bir örgütün kurucusuydu; bu [örgütsel] girişiminde Neçayefi, kendisine “Alliance Révolutionnaire Européenne, Comité Général” adını taşıyan, gerçekte var olmayan bir örgütün mührü ile özel bir garanti belgesi veren Bakunin destekliyordu. Neçayefin “*Devrimci Katesizm*”^{*} adını taşıyan kitapçığı, acımasız ve dürüst olmayan savaşım yöntemlerini savunuyordu. Devrimci yerleşik toplumsal ahlaktan tiksiniyor, ondan nefret eder diyordu: “Onun için, yolu devrimin zaferine açan her şey ahlâka uygun, onun yolunun karşısına dikilen her şey ahlâka aykırıdır.” (F. Venturi, *Roots of Revolution*, [Londra, 1960], s. 366’dan aktarılmıştır.) Bu kural, Neçayefin örgütünün bir üyesi olan, Neçayefin elindeki belgenin gerçekliğinden kuşkulanan, Neçayefin uyguladığı yöntemleri protesto ettiği için, “ölüme mahkûm edilen” ve 1869’da öldürülen Ivan Ivanof adlı kişinin olayında da uygulanmıştı. Ivanof’un öldürülmesi, polise “Halkın Öcü” örgütünün ipuçlarını ele geçirme ve örgütün üyelerini tutuklama olanağını vermişti. 1871’de St. Petersburg’da yapılan mahkeme hem Rusya’da hem Batı’da büyük öfke yarattı. Gerici basın (aynı zamanda *Cinler* adlı yapıtında Dostoyevski) bu olayı, tüm olarak devrimci akımı gözden düşürmek için kullandı.

(*) Katesizm, bir sorunu, bir savı, bir görüşü savunmak için yazılmış, sorulu yanıtı kitapçıklarda kullanılan tartışma yöntemidir – ç.n.

şın Herzen, Bahmetiyev adında birinin devrim davası yolunda kullanılması için kendisine bıraktığı parayı Neçayefe teslim etmedi. Bunun sonucu, Bakunin'in bile arkadaşlarının kuşku-
larının haklı olduğunu düşünmesine yol açması oldu, ama o zaman Herzen artık yaşamıyordu.

Herzen, hem 1860'ların son yıllarının Rus devrimcilerine karşı eleştirel ve son derece kuşkulu bir ta, Batı Avrupa'nın işçi akımlarının örgütlenme alanında gösterdikleri başarı-
ları yakından tanımış olması, kendisini, düşüncelerini bir kez daha değiştirme yolunda harekete geçirmişti. Kendisini bu görüş değişikliğine yönelten nedenleri, görünüşüne bakılırsa Bakunin'e seslenen, ama aslında, Batı Avrupa hakkında uğradığı düşkürlüğünün en yüksek noktasına ulaştığı 1848-1849 yıllarının trajik olaylarından sonra, kendisinin sahip olduğu eski düşüncelerine yönelik polemikleri olan "Eski Bir Yoldaşa Mektuplar" (1869) başlığı altında toplanan yazılarında inceledi.

"Rus Sosyalizmi" öğretisi, Herzen'in, yaşadığı çağın, o ya da bu yönde kesin bir dönüm noktasını oluşturduğu yolunda son derece güçlü bir inançtan kaynaklanmıştı. Eski dünya Herzen'e yıkılıyor gibi görünmüştü; Batı Avrupa, eski Roma gibi büyük bir tarihsel çöküntü içine girecek ve bu olayda Ruslar [Roma İmparatorluğu'nda barbarların oynadığı rolü anımsatırcasına] yeni barbarlar rolünü oynayacaklardı. "Eski Bir Yoldaşa Mektuplar"ında, bu katastrofik görüş, yerini çok daha ılımlı bir yargıya bıraktı. Gerçekten, artık Herzen burjuva toplumunun yakında yıkılacağı kehanetini bırakmıştı; yeni dünyanın doğuşunun daha tamamlanmadığını ileri sürdü ve eski düzen, maddi temelleri bakımından olduğu kadar, tinsel temelleri bakımından da hâlâ dimdik ayakta; onu kaba güce dayanarak yıkmak girişimleri, ancak yıkıntılara, durağanlığa ve kargaşaya yol açacaktı. "Burjuva toplumunu havaya uçurmanızdan sonra, toz duman yatışıp, yıkıntılar kaldırılıp, ortalık temizlendiğinde, ortaya çıkacak olan şey, yalnızca (bazı ufak tefek değişikliklerle) burjuva toplumunun başka bir biçimi olacaktır," diye yazdı.²⁹

Geleceğe ilişkin bu yeni görüş, Herzen'in tarih felsefesinde,

29 Herzen. *Sob. soch.*, cilt 20, kesim 2, s. 577.

voluntarizmden [gönüllülük] zorunluluk ilkesinin ve tarihsel sürecin iç tutarlılığının öneminin yeniden vurgulanmasına geçilen karakteristik bir değişiklik getirdi. Herzen şimdi, her bir [var olan] tarihsel formasyonun, kendi çağının en “yüce gerçeği” olduğunu ileri sürdü: “Özel mülkiyet, Kilise, Devlet; tüm bu kurumlar, bir zamanlar insanlığın kurtuluşuna ve gelişimine hizmet eden büyük eğitim alanlarıydı ve bunlar artık gerekli kurumlar olmaktan çıkınca bir yana bırakılacaklardır.”³⁰ Herzen’e göre ancak tarihsel evrimin nabzına (iç ritmine) uygun girişimlerin başarıya ulaşma şansı vardı. Bakunin ile giriştiği tartışmanın en ateşli noktasında Herzen, köleliğin bile özgürlük yolunda atılmış bir adım olabileceği yolundaki Hegel’in paradoksal görüşünü aktaracak kadar ileri gitti.

Herzen ekonomik süreçlerin kesin rolü oynadıklarını kabul etti; fakat Bakunin’den farklı olarak, toplumsal değişikliklerin yavaş yavaş olgunlaşmaları ve ancak ebenin çocuğun doğmasına yardımcı olduğu durumlarda yaptığı kadar hızlandırılacakları sonucuna vardı. Bununla birlikte determinizmi salt mekanik nitelikte değildi ve yalnızca “*Özgür Trade Üzerine Mektup*”unda ortaya koyduğu daha önceki görüşleriyle çelişiyor görünüyordu: Görüşündeki değişiklik, Hegelci idealizme dönüş değildi, ama söz konusu düşünceleri, değişikliklerin, insan iradesinin ya da bilincinin payı olmadan “otomatik” olarak doğduğu görüşüne dayanan “ekonomizm”i kabul etmek olarak da görülemezdi. Herzen ekonomik değişikliklerin *ancak* kitlelerin iradesini ve bilincini etkileyerek yol alabileceğini ileri sürdü: Öyle ki, iradenin ve bilincin, tarihsel süreç dediğimiz zincirin onsuz olamayacak bir halkasını oluşturdukları söylenebilirdi. Bakunin’in devrimci anarşizmi, insan iradesinin ve bilincinin tarihteki rolünü abarttığı için değil, tersine onların önemini göz önüne almadığı ve devrimcinin kendi iradesini kitlelere dayatmaya kalktığı için kabul edilebilecek bir düşünce değildi. Herzen’in taktığı adla Bakunin’in bu “Petrograndizm”i,* olsa olsa Babeuf’un “kadırğa köleleri eşit-

30 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 20, kesim 2, s. 580.

(*) Petro’yu yüceltmecilik – ç.n.

liği” (“forsa eşitliği”) ya da Cabet’nin “komünist serflik” sonucuna ulaşabilirdi. Herzen’in yeni tarih görüşü, olayların akışını belirleyen, “nesnel” (bir başka deyişle “değişmez”) yasalara inancı değil, yalnızca, kendisini en ileri derecede özgürleştirmiş bir kimsenin bilinçli iradesinin bile, kitlelerin tarihçe koşullandırılmış bilincinin ve iradesinin yanında son derece önemsiz kaldığı görüşünü getirdi.

Bu görüşün uygulamadaki etkisi, Herzen’in devrimden çok yavaş yavaş gerçekleştirilen reformlardan yana tutum takınması oldu. Ekonomik gelişmeler (ve onunla birlikte genel görünümde görülen değişiklikler) yavaş yavaş oluştuklarına göre ve “halkın dış koşullarını, onların içsel özgürlüklerinin olanak verdiğinden öte özgür kılma olanağı bulunmadığı için”³¹ en ivedi görev, kitlelerin bilincini etkilemek, “içsel özgürleşme” sürecini (ama bu yolda geçilmesi gereken aşamaları atlamadan) hızlandırmaktı. Herzen, “kaba güç”ün yerini tartışma almalıdır, diye yazdı, “bize, öncü birliklerin subaylarından çok, havariler gerekli.”³² Kafasındaki, son derece açık bir biçimde ortaya koymaya kararlıydı: “Eski devrimci yollara ve geçmişte “insan hızı”nın ne olduğunu anlamaya çalışıp, günümüzde ne olabileceğini sınamaya kalkmaya inanmıyorum; bu, halkın gerisinde kalmamak kadar, ileriye, halkın bana yetişmeye çalışmayacağı ve [istese de] yetişmeyeceği kadar ileriye gitmemek demektir.”³³

Bu yeniden değerlendirme, Herzen’in Avrupa’ya, özellikle Avrupa işçi sınıfına yeniden güven duymaya başlamasının bir parçasıydı. “Eski Bir Yoldaşa Mektuplar”ın birçok yerinde, Uluslararası İşçi Derneği’ne (Enternasyonal’e) değinirken, bu örgütün eski dünya içinde gelişen yeni bir sistemin ilk tomurcuğu olduğunu ileri sürdü. Herzen’in, Lenin’in deyişiyile “bakışlarını Enternasyonal’e yöneltmesi”³⁴ yönündeki bu davranışı, “eski devrimci yollar”a karşı çıkmasıyla tutarsız bir dav-

31 Herzen, *Sob. soçh.*, cilt 20, kesim 2, s. 589-590.

32 Herzen, *Sob. soçh.*, cilt 20, kesim 2, s. 592-593.

33 Herzen, *Sob. soçh.*, cilt 20, kesim 2, s. 586.

34 V.I. Lenin, *Collected Works*, (İngilizce baskısı, Moskova, 1960-1966) cilt 18, s. 27.

ranış değildi; Herzen'in Birinci Enternasyonal'e karşı gösterdiği bu tepki, Enternasyonal'i burjuva devletini kabul etmekle ve hukuk yollarına ve barışçı muhalefete başvurmak için devrimden vazgeçmekle suçlayan Bakunin'in değerlendirmesinden etkilenmişti; fakat bir farkla: Bakunin'in eleştirisini dayandırdığı temelleri Herzen [Enternasyonal'in söz konusu tutumunu] onayının dayandırdığı temeller olarak gördü. Böylece, "Eski Bir Yoldaşa Mektuplar"ı, Rus sosyalizmi kavramını hiç değilse bir dereceye dek reddetmesinin bir ürünü olarak görebiliriz: Bu mektuplarda gelişmenin, Rusya'yı kapitalist evreden geçme zorunda bırakarak, tek bir yönde ilerleyeceği düşünülmüş olmamakla birlikte, Rusya hakkında tarihsel "toplumsal devrim için seçilmiş halk"³⁵ tanısı reddedilmiş değildir.

1905 Devrimi'nden sonra, "Mektuplar" liberal çevrelerde, Herzen'in liberal bakış açısına döndüğünün bir kanıtı olarak yorumlanmışsa da, böyle bir yoruma katılmak kolay değil. Herzen, ne burjuva reformculuğuna sarılmıştı ne de toplumun toptan ve dünya çapında değişmesi idealinden vazgeçmişti. Yapmak istediği şey, böylesine köklü bir yapı değişikliğiyle, tarihsel ve kültürel sürekliliği uzlaştırmaktı. Artık "tüm tarihi yakıp [geçmiş] yerle bir etmek"³⁶ istekliliği duymuyorsa, bunun nedeni, böyle bir şeyin, kötülüğün kökünün gerçekten ve devrimci bir biçimde kazınmasını sağlayacağına artık inanmamasıydı; ateşe verilen tarlalarda hızla yaban otlarının yetişeceğini ve devrimin insancıl ideallerinin gerçekleştirilmesinin suya düşebileceğini, hiç değilse çok gecikebileceğini düşünmesiydi.

Hangi biçimde yorumlanırsa yorumlansın, "Eski Bir Yoldaşa Mektuplar" Herzen'in Rus düşünce tarihi içindeki yerini değiştirmez. Bir siyasal önder olarak Herzen, bir yandan Dekabristler ile "gereksiz adamlar" (yani soylu devrimciler ve soylu liberaler) öte yandan 1860'ların radikal demokratları arasındaki halkayı temsil etti. Bir kuramcı olarak, 1840'ların Batılılaştırmacıları ve Slavseverleri ile popülizmin ideologları arasında yerini aldı.

35 Bu deyiş, Engels tarafından "On Social Relations in Russia" (1894) adlı makalesinin sonuna eklediği notta kullanılmıştır.

36 Herzen, *Sob. soch.*, cilt 20, s. 589.

Nikolay Ogaryov

Yukarıda Herzen için yapılan, serbest [sıkı ve kesin olma savını taşımayan] tanımlama [Batılılaştırmacılar ve Slavseverler ile popülizmin ideolojileri arası bir konumda bulunma durumu] Herzen'in işbirliği yaptığı kişi ve en yakın arkadaşı olan Nikolay Ogaryov (1813-1877) için de geçerlidir. Ogaryov'un kariyeriyle [düşünsel yaşamının gelişimiyle] Herzen'inki, öğrencilik günlerinden göçmenlik yıllarının son dönemlerine dek, yakın benzerlikler gösterir. Gençliklerinde, karşılıklı sevgiye ve (Vorobof Tepeleri'nde bağlı kalacaklarına yemin ettikleri) ortak ideallere dayanan romantik bir arkadaşlık evresi geçirdiler. Aynı tarihlerde Moskova Üniversitesi'nde öğrencilik yaptılar ve birlikte Saint-Simoncuların ve "tarihin [insanlığın] yeni bir yenisinden doğuş dönemi" düşüncesinin öteki savunucularının görüşlerini tartıştıkları bir öğrenci çalışma çevresi kurdular. Ogaryov 1834'te, Herzen ile birlikte tutuklandı ve Panza iline sürgün edildi. Dönüşünde, o da Herzen gibi, hırsla Alman felsefesini okumaya başladı; 1841 yılından 1846'ya dek Almanya'da okudu. İki arkadaş bu tarihte birbirlerinden ayrılmışlarsa da, Ogaryov'un düşünsel gelişimi şaşılacak derecede olmak üzere Herzen'inkine benzerliğini sürdürdü: Herzen gibi Ogaryov da yolunun "eylem felsefesi"ne yöneldiğini duyumsamaya başladı, Hegelci idealizmi "aşmaya" çalıştı ve Feuerbach'ın yapıtlarını dikkatle okudu (öyle ki, Rusya'ya 1842 yılında yaptığı kısa gezisi sırasında Herzen'e ve öteki Moskovalı arkadaşlarına Feuerbach'ı tanıtan Ogaryov idi). Bundan sonra iki arkadaşın [düşünsel] yolları bir süre için ayrıldı: Herzen dışarıda "Rus sosyalizmi" kuramını oluşturmaya başlarken, Ogaryov malikânesinde kaldı; serflerine özgürlüklerini verdi, kırsal alanda yaşam standartlarını rasyonel çiftçilik yöntemleriyle yükseltmeyi amaçlayan bazı yenilikler getirmeye çalıştı. Ama (I. Nikola'nın ölümünden sonra) bir pasaport elde eder etmez, Rusya'dan ayrıldı ve Özgür Rus Basımevi'nde Herzen'e katıldı. *Kolokol*'un [Herzen ile birlikte] yayımcısı oldu ve bu derginin tüm başarılarına ve başarısızlıklarına katıldı.

Bir siyasal düşünür olarak Ogaryov, birçok konuda, ayrıntılarda ondan ayrılmış, hatta ona karşı çıkmış olsa da, Herzen'in düşüncelerinin ana çizgilerine katıldı. Ogaryov şiir de yazmış olmakla birlikte, daha çok devrimci akımın örgütlenmesi ve Rus sosyalizminin ekonomik yönleri gibi pratik sorunlarla ilgilendi. Hatta 1857'de, Herzen gibi temel toplumsal ve demokratik reformların kaba güç kullanılmadan gerçekleştirilebileceğine inanırken bile, Rusya'da bir gizli dernek örgütlenmesinin (*Zapiska o tainom obshchestve*) sözleriyle uygun olacağını yazdı. II. Aleksandr tarafından yapılan toprak reformunun sınırlı kalmasının yarattığı düş kırıklığıyla, bir "asker ve köylü devrimi" yoluyla hükümeti devirmek için planlar geliştirdi. Bu planlar, Dekabrist ayaklanmadan ve feodalizme karşı köylü ayaklanmalarından alınacak derslerin dikkatle incelenmesine dayanıyordu: Ordu ilk hareketi yapıp onu disiplin altına alan belkemiği işlevini görürken, silahlanmış köylüler, hareketin bataryalarını [savaşçı birliklerini] oluşturacaklardı.

Ogaryov, devrimci köylülere, Herzen'den daha fazla dayanma, onlara (bir köylü devriminin başarısından daha kuşkuolu olan ve eğitim görmüş seçkinin kültürel alanda elde ettiği kazanımların korunması gerektiği üzerinde daha bir önemle durma eğilimi gösteren arkadaşından) çok daha fazla başvurma eğilimindeydi. Aynı zamanda sıradan kimselerden oluşan destekleyicilerle daha kolaylıkla anlaşabiliyordu ve 1862'de yeni bir dergiyi, *Kolokol*'un okuyucularından daha aşağı katmanlardan okuyuculara (köylülere, işçilere, askerlere ve Eski İnançlılar'a*), seslenmesi düşünülen *Obsçeyc Veçhe* dergisini çıkarmaya başladı. Ogaryov'un, 1860'larda yazdığı mektuplar-

(*) Katolik papazların, bazı Ortodoks metinlerinin yanlışlığını ileri sürmeleri üzerine, Patrik Nikon'un 1654'te başlattığı Büyük Petro'nun (1720'li yıllarda) tamamladığı dinsel tören kitaplarında (dolayısıyla törenlerde) yapılan değişikliklere tepki gösterip, eski törenlere bağlı kalan, aşağı tabakalardan insanların oluşturduğu bir mezheptir ve hükümetin ve Kilise'nin baskılarına karşı, bazen ayaklanarak, çaresiz kaldıklarında ise toplu intiharlara başvurarak direnmişlerdir. Kurulduktan bir süre sonra ilımlı "Rahipliler" ve aşırı "Rahipsizler" alt mezheplerine bölünen Eski İnançlılar, 19. yüzyılın sonuna dek devletin kovuşturmasından kurtulamamışlardır - ç.n.

dan biri, kişiliğinin bu yönünü aydınlatacak karakteristik bir ışık tutmaktadır: “Bir Pugaçov daha ortaya çıksaydı, gönüllü olarak onun yaverliğini yapardım; çünkü Polonya soyluları içimde, değersiz, alçak ve kaçınılmaz olarak Rus hükümetine bağlanmış Rus soylularının uyandırdığı tiksintinin yüzde birini bile uyandırmıyorlar.”³⁷

Herzen Rus sosyalizminin tarihsel-felsefi temellerinin atılmasıyla ilgilenmişse, Ogaryov daha çok sosyalizmin ekonomik yönleriyle ilgilendi. Somut ekonomik etmenleri ayrıntılı bir biçimde inceleyerek, Rus kapitalizminin yapay olarak yaratıldığını göstermeye kalktı. Öte yandan köy komününün varlığı, Ogaryov’a göre, sosyalizmin, ekonomik bireyciliğin paslandırıp çürüttüğü Batı Avrupa’da olduğu gibi, yalnızca bir “edebî düşünce” olmadığını, fakat gerçek kökleri tarım ekonomisinin ve halkın davranışlarının içinde bulunan, toprağın komünal sahipliğinden, toplulukça [komünal] işletilmesine geçilmesini gerektiren bir düşünce olduğunu gösteriyordu. Rus köylüsünün sosyalizme karşı kendiliğinden eğilimi, bir federal yönetim sisteminin kurulabileceğinin böylece, Babeufün devrimci komünizminin temel zayıflığını oluşturan merkezileşmeden, yukarıdan disiplin altına alıp yönlendirmeden kaçınılabileceğinin güvencesini oluşturuyordu.

Ogaryov, tartıştığı şeyin tarım sosyalizmi olduğunun pekâlâ bilincindeydi ve ondan çıkardığı tutarlı sonuçlara varmıştı. Örneğin kentlerin Rusya için gerekli olmadığını ileri sürdü, Çernişevski’yi “kent” sosyalizmini temsil ediyor diye suçladı ve Batı Avrupa sosyalistlerini, toprak üzerinde özel mülkiyetin kaldırılmasının, sosyalist bir sistemin *conditio sine qua non*’u [olmazsa olmaz koşulu] olduğunu anlamadıkları için azarladı.

Ogaryov’un felsefi görüşleri, gençliğinin dinsel renkli romantik idealizminden, Hegelcilik yoluyla, materyalizme ve ateistliğe doğru gelişti. Aynı zamanda pozitivistten etkilenmişti: Materyalizm ile pozitivism arasındaki farkın, pozitivism varoluşun evrensel “ilke”sini tanımlamaya kalkmaması, oysa bu ilkenin materyalist için “madde” olarak düşünülmesi bakı-

37 *Literaturnoe nasledstvo*, cilt 61, (Moskova, 1958), s. 824.

mından ayrıldığını ileri sürdü; bununla birlikte, her iki sistem de “pozitif bilgi”ye dayandığına göre, bunun uygulamada fazla bir önem taşımadığını düşündü. Ogaryov’un toplumla ilgili görüşlerinde, mekanik materyalizm tarihsel idealizm ile bir araya getirilmişti: Hem, tarihsel sürecin, doğa tarihinin bir bölümünü oluşturduğunu vurguladı; öte yandan hem de Aydınlanma’nın, ilerlemenin baş motorunun bilimsel bilginin gelişimi ve yayılması olduğu düşüncesine katıldı. Gelişmelerin düzgün doğrusal olmaktan çok sarmal bir yol izlediği inancında, Hegelci etkinin varlığı görülmektedir. Ogaryov’un düşüncesinin karakteristik bir özelliği de kesin “fizyolojik” determinizmdir ve bu görüşü Rus fizyoloğu I.M. Seçenof’un etkisiyle oluştu; onun öğretilerine uygun olarak, özgür iradeye inandırmayı, idealistçe bir boş inanç olarak reddedip, “yazgının önceden belirlenmişliği yazgıcılığı”nı* [fatalizmi] yerine “neden-sonuç yazgıcılığı”** dediği şey yoluyla koymaya çalıştı.

Bu bakış açısı, Herzen’in “*Özgür İrade Üzerine Mektuplar*”ında ileri sürülen çok daha karmaşık anlayıştan farklıdır. Bununla birlikte, determinizmine karşın Ogaryov, siyasal eylemlerinde (Herzen’den çok daha fazla) “iradecilik” yönünde bir eğilim gösterdi. Bu tutumunun bir yanı, siyasal serüvenci Neçayef ile arasına eleştirel bir uzaklık koymamış olmasıydı. Bugün, Ogaryov’un Neçayef ile sıkı bir işbirliği yaptığını ve Neçayev’in örgütü içinde dolaştırılan bildirilerin çoğunu Ogaryov’un yazdığını biliyoruz. Herzen’in “*Eski Bir Yoldaşa Mektuplar*” içinde Bakunin’e karşı giriştiği tartışmalarında, Ogaryov’un Bakunin’i desteklediğini öğrenmek de ilginç olsa gerek.

(*) İng. “*fatalism of predestination*” – ç.n.

(**) İng. “*fatalism of cause and effect*” – ç.n.

**NİKOLAY ÇERNİŞEVSKİ VE 1860'LARIN
"AYDINLATICILAR" I**

Rus tarihçileri, "1860'lı yıllar"ın tarihini yazarlarken, kafa- larındaki asıl onyıl, 1860-1870 arası değil, fakat genellikle, 1855'te Rusya'nın Kırım Savaşı yenilgisiyle açılıp, 1866'da Karakozofun Çar II. Aleksandr'ın yaşamına kast eden başarısız girişimi ile kapanan, çağdaş Rusya tarihinin büyük önem taşıyan onyılıdır. Bu onyılın en önemli yılı ise, yalnızca serf- lere azatlık ilânına ve toprak reformu yasalarının çıkarılmasına değil, ayna zamanda, önceki iki yıl boyunca gelişen yoğun devrimci psikolojik havanın en yüksek noktasına ulaşmasına tanık olunan 1861 yılıydı. Ülke çapında ilk devrimci örgüt olan *Zemliya i Volya* ("Toprak ve Özgürlük") de 1861 yılının sonunda kurulmuştu. 1862'den başlayarak, başarılı bir devrim gerçekleştirme şansı azalmaya yüz tuttu ve 1863 Polonya ayaklanma- sını izleyen şoven hava, gericiliği güçlendirdi. Bununla birlikte hükümet giriştiği toplumsal reformları sürdürdü: 1864'ün baş- larında *zemstvo** adıyla bilinen yerel [kendi kendini] yönetim

(*) *Zemstvo*, 1864'te kurulan yerel yönetim kurumlarının konuşma dilindeki adıdır ve bu kurula oy hakkına sahip sınırlı bir seçmen çevresince seçilen kişiler girer, bunlar da eyalet *zemstvo*'suna girecek temsilcileri seçerlerdi. İşleri eyalet valilerince denetlenen *zemstvo*'lar ekonomi, eğitim, halk sağ- lığı gibi konularda yetkiliydiler. Liberal ve radikal aydınlar bu meclisleri pra- tik çalışma alanı ve anayasal eylem platformu olarak gördüler (bkz. Utechin.

meclisleri kuruldu ve 1864'ün sonlarında, geniş çaplı hukuk reformları yapıldı. Öte yandan, daha büyük değişikliklerin yapılması için bastırılan radikaller, gittikçe amansızlaşan kovuşturmalara uğradı ve genel olarak düşünce ortamı da, demokratik kamp için, elverişsizdi. Dimitri Karakozof'un imparatorun yaşamını hedef alan girişiminden sonra, hem liberal hem de tutucu basın, "nihalistler"e karşı histerik bir kampanya başlattı.

1861 toprak reformu, yeterince ileri bir reform değildi: Köylülerin toprağa karşı açlık derecesindeki gereksinimlerini doyuramadı ve daha önce köylüler tarafından işletilen toprakların birkaç dönümünü, onların ellerinden aldı; hükümetin eski serf sahiplerine verdiği tazminatı karşılamak için, köylülere ağır kurtulmalık ödentileri yüklendi. Kısacası, tarım sorunu nihai bir çözüme ulaştırılamamıştı ve çarcı mutlakçılığın yapısı değişmeden kalmıştı. Tüm bunlara karşın, Rusya'nın bu tarihlerde hızlı bir kapitalist gelişme içine girdiği ve ülkenin düşünce ikliminde derin değişikliklerin görüldüğü de bir gerçektir.

Rus ordusunun gösterdiğine kuşku bulunmayan kahramanlık karşısında daha da onur kırıcı görünen Sivastopol yenilgisinden sonra, o tarihe dek Kutsal Bağdaşma'nın (Kutsal İttifak'ın) en büyük desteği sağlayan devleti olarak bilinen Rus feodal ve bürokratik imparatorluğunun, balçık ayaklı bir devden başka bir şey olmadığı görüldü. Eski rejimin tüm kötülüklerinin bir simgesi durumuna gelen I. Nikola'nın ölümü, çoğu kimse tarafından, bir esenlik duygusuyla ve yeni imparatorun yönetim döneminin siyasal ve toplumsal değişiklikler çağı olacağı yolunda duyulan bir umutla karşılandı. Hükümet çevreleri bile, bazı reformların, en çok da, köylü sorununa bir çözüm getirecek reformun zamanının çoktan geldiğini kabul ediyordu. II. Aleksandr içinde yerleşik sistemi zarara uğratmaksızın, ufak tefek ödünler vermenin de bulunduğu, en ivedi reformların hangi yollardan getirilebileceği yolunda kamuoyunun yoklanmasıyla, kendisini kısmi ödünler verme yoluna

Concise Encyclopaedia of Russia). İngilizce çeviride *land assemblies*; Türkçe'ye "ülke meclisleri," "yerel meclisler" olarak çevrildi - ç.n.

gitmek zorunda gördü. II. Aleksandr'ın tahta çıkışını izleyen büyük umutlar ve yurt sorunlarıyla ilgili olarak vatandaşların kendiliklerinden giriştikleri bu çabalama dönemi, "buzların çözülmesi" evresi olarak anılmaya başlandı.

Hükümetin izlediği yeni politikalar hem tutarlı değildi hem de bölük pörçüktü; dolayısıyla hem umutları besledi hem de kuşkular yarattı. Bununla birlikte verilen ödünler, toplumsal düşünüşte son derece verimli bir dönemin, ciddi Rus basınının "altınçağı"nın yaratılmasına yardımcı olacak kadar ileri gitmişti. 1855'ten sonra görülen yaratıcılık patlaması döneminin, I. Nikola'nın yönetiminin Belinski'nin ölümünden, Herzen'in göçmen olarak yurtdışına gidişinden ve Petraşevskicilerin [1849'da] yargılanmasından sonraya rastlayan son yedi yılının durgunluğuyla karşılaştırıldığında, göze çarpacak derecede parlak olduğu görülür. 1848'den 1855'e dek, reform akımı, düşünce adamlarından yoksun kalmıştı; Avrupa'daki devrimci akımın yükselişinin etkisiyle, yetkililer, her türlü bağımsız düşünceyi kovuşturma çabalarını artırmış; basın, baskıcı bir sansürün ağırlığı altında iki büklüm olmuş ve üniversiteler mikrop yuvaları sayılarak, buna göre işlem görmeye başlamışlardı: "Düşünsel huzursuzluk" hayaletiyle uğraşan yetkili makamlar öylesine büyük bir korku içindeydiler ki, üniversitelerin felsefe bölümlerini kapattılar ve felsefe öğretimini Ortodoks teologların eline teslim ettiler. Bu son yılların amansız baskısının kafalarda capcanlı yaşayan anıları, yeni imparatorun liberalizmine gereğinden büyük bir inanç duyulmasına yol açtı; ilerlemenin hükümetin halkla gönüllü işbirliğiyle, kargaşa ya da şiddet olayları çıkmadan sağlanabileceği yolunda yaygın umutlar beslenmeye başladı. Neredeyse tüm toplumsal ve siyasal eğilimlerin temsilcileri, reform ve kamu yaşamının liberalleştirilmesi yolunda duyulan genel bir istekle birleşmiş göründüler. İmparatorun, serflerin özgürleştirilmesi yasasının uygulanmasının hızlandırılmasını isteyen bildirisi büyük bir coşkuyla karşılandı. Herzen bu yoldaki duyguları "Galilei ruhu taşıyanlar, sonunda zaferi kazandınız!" diyerek dile getirdi.

Bu iyimserlik ve ulusal uyum havası çok geçmeden sona erdi. Olayların iç mantığı, takınılan tutumlarda gittikçe artan bir kutuplaşmayı getirdi; demokrat çevreler hükümetin yaptıkları karşısında gittikçe daha fazla düşkürlüğüne uğrarken, devrimci düşüncelere gittikçe daha açık duruma geldiler. Siyasal alanda görülen en önemli değişiklik, güçlü ve [demokrat çevrelerde] ayrı bir radikal kampın oluşmasıydı. Radikal demokratlarla liberaller arasındaki bağdaşma, aralarında, yalnızca toplumsal değişmeyi sağlamada kullanılacak yöntemler değil, aynı zamanda nihai hedefler konusunda da farklılıkların olduğunun ortaya çıkmasıyla bozuldu. Liberaller gibi radikaller de kapitalist düzen içinde kalınarak yapılacak değişiklikler için çalışıyorlardı, ama farklı çıkarları temsil ediyorlardı. Rusya'da mutlakiyete kafa tutabilecek güçte bir burjuvazi bulunmadığı için, ne liberallerin ne de radikal demokratların, sözcüğün kesin anlamıyla "burjuvazi"nin sözcüleri oldukları söylenebilir. Liberaller, toprak sahipleri sınıfının kendisini çağa uydurma tasasında olan kesiminin reformcu eğilimini temsil eden "soylu liberaller" idi; radikal akım, bunun tersine, sözcüğün kabul edilebilecek en geniş anlamıyla "halk"ın (bu Rusya için elbette "köylülüğün, köylülerin" demektir) isteklerini ve çıkarlarını dile getiriyordu.

Radikal demokratların köylülerin çıkarlarını temsil ettikleri sözü, onların doğrudan doğruya köylü kökenli oldukları anlamına gelmez. Rus köylüleri [henüz] ideolojik savaşıma bizzat katılabilecek bir konumda değildi. Demokratik grupların üyeleri, dar anlamıyla köylüler arasından değil, *raznoçıntski*'den, yani çoğu, küçük memurların, rahiplerin, yoksullaşmış köy zenginlerinin çocukları olan ve yaşamlarını kafalarıyla kazanmak zorunda bulunan, soylu olmayan çeşitli ailelerden gelen kimselerdi. Bu yeni grubun kamu yaşamında boy göstermesi, önemli bir düşünsel ve kültürel devrime yol açtı.

Rus Marksistleri arasında, 1860'ların radikal demokratlarının ağır basan ideolojisi *prosvetitel'stvo* olarak adlandırılmaya başlandı ki bu, "aydınlanma"dan başka bir karşılığının bulunması kolay olmayan bir sözcüktü, ama aydınlanma, aynı

zamanda 18. yüzyıl Rus Aydınlanması için de kullanılan bir terimdi. Bu akımın temsilcilerine açıkça *prosvetiteli* (“Aydınlatıcılar”) dendi. Plehanov, 1860’ların “aydınlanma” akımıyla [yüzyıl öncesi] 18. yüzyıl tarihsel idealizm akımı arasındaki bağlantı üzerinde durdu. Lenin’e göre, *prosvetiteli*, daha çok burjuva ilerlemesini destekleyen ve feodalliğin kalıntılarına saldıran demokratik bir ideolojydi. Plehanov’un görüşleriyle Lenin’in görüşlerinin ortak noktası, bu akımın 18. yüzyıl rasyonalizmiyle olan bağlantısına değinmeleriydi, ama Plehanov ilgiyi bu rasyonalizmin kuramsal yönünün zayıflığına çekerken, Lenin onun ilerici ve feodalite karşıtı yönü üzerinde önemle duruyordu.

1860’ların “Aydınlanma” akımıyla 18. yüzyıl Fransız Aydınlanma felsefesi arasındaki benzerlikler, felsefi tutumlarında (çeşitli feodal boş inançlara karşı öne sürülen “insan doğası” anlayışında) ve akımın, bilinçli bir biçimde eleştireci, saldırgan ve her zaman, “durum nedir” ile “ne olmalıdır” arasındaki zıtlığın altını çizerek vurgulamaya çalışan felsefi biçiminde de gözlenebilir. “Aydınlatıcılar” da bunun bilincindeydiler; onlardan biri olan Nikolay Şelgunof’un belirttiği gibi:

1860’lar tinsel etkinliklerin görülmemiş bir yoğunluk kazandığı, düşünsel çabanın azımsanamayacak derecede arttığı ve eleştirel yeteneklerimizin şaşılacak kadar keskinleştiği bir dönemdi... Eleştirel yeteneğin içine sızmadığı tek bir bilgi alanı, onun ulaşamadığı tek bir toplumsal olgu kalmadı. Yer gök, cennet cehennem, kişisel ve kamusal mutluluk sorunları, köylünün kulübesi ve soylunun konağı, tüm bunlar, eleştirel değerlendirmenin süzgecinden geçirilip incelendi... 1860’larda geçirdiğimiz düşünsel devrimin kapsadığı alan, Fransa’nın 18. yüzyılın ortasından sonra geçirdiği devrimin alanından daha dar değildi.¹

1 V.I. Lenin i russkaia obschestvenno -politicheskaia mysl' XIX - nachala XX veka, (Leningrad, 1969), s. 42'den alındı.

Çernişevski'nin Yaşamı ve Antropolojik Materyalizmi

1860'ların kilit taşı oluşturmuş düşünürü, hiç kuşku yok ki Çernişevski idi.² Saratof kentindeki St. Sergiyus Kilisesi'nin papazlarından birinin oğlu olan Çernişevski, papaz olarak yetiştirilmek istendi, ama din eğitimi gördüğü yüksekokulu (semineri) tamamladıktan sonra, teoloji eğitimini sürdürmek yerine, St. Petersburg'daki tarih ve filoloji fakültesine girdi. Üniversiteye girer girmez kendisini, halka açık kitaplıklarda bulunmayan, yasaklanmış kitapları okuyup incelemeye kaptırdı. 1848 devrimleri sırasında, en son gelişmeleri izleyebilmek için, Fransız ve Alman gazetelerini yutarcasına okudu. Aleksandr Hanikov adında biri (bir Petraşevskici) ona Fourier'yi ve ütopyacı sosyalizmi tanıttı. Çernişevski, bir işi başından alıp sonuna dek götürmek için Fourier'nin ve St. Simon'un, Cabet'nin, Leroux'un, Considerant'ın, Proudhon'un ve Blanc'ın en önemli yapıtlarını iyice kavramaya çalıştı. Edebiyat ve sanat hakkındaki düşünceleri, Belinski'nin belirgin etkisi altında biçimlendi. Genç Çernişevski'nin düşüncelerinin biçimlenmesinde payı olan bir başka etmen, Topçuluk Okulu'nda Rus edebiyatı okutan Irinarh Vivedenski'nin evinde yapılan tartışmalardı. Vivedenski, Petraşevski'nin arkadaşlarından biriydi; dolayısıyla Çernişevski ile Petraşevski Çevresi arasındaki [Hanikov'un yanı sıra] öteki bağlantıyı oluşturuyordu.

Çernişevski'nin "sosyalistlerin ve komünistlerin, radikal cumhuriyetçilerin ve Montanyarların düşüncelerini" kendi Hıristiyan inançlarıyla uzlaştırmaya çalışıyordu; öyle ki, örneğin 1848'de ölüm cezasına çarptırılan yenik düşmüş devrimcilerin ruhları için tanrıya yakarmıştı. Sonraları, St. Simoncuların ve [Hıristiyan sosyalist] Pierre Leroux'nun etkisiyle, ütopyacı sosyalizmi, bir "Yeni Hıristiyanlık," "yeni bir Mesih [Yeni

2 Çernişevski hakkında İngilizce üç kitap yayımlandı: F. B. Randall, N.G. Chernyshevskii (New York, 1967); W. F. Woehrlin, Cherny Shevskii: The man and the journalist (Cambridge, Mass., 1971); N. G. Chernyshevskii, (Lahey, 1975).

Kurtarıcı] yeni bir din ve yeni bir dünya anlayışı”na bağlamaya çalıştı. Daha sonra içini başka kuşkular kapladı. “Mesih İsa’nın benimsediği yöntemler, belki de doğru yöntemler değildi,” diye yazdı günlüğüne. İsa, kendi kendisini düzenleyen bir düzenek, insanlığı günlük ekmeğini sağlama tasasından kurtaracak bir tür *perpetuum mobile* [devr-i daim motoru] icat etmiş olsaydı, belki çok daha yararlı bir iş yapmış olurdu.³

Bu tür yorumları, genç Çernişevski’nin Hıristiyanlığının, aşkın [gerçeküstü] bir deneyimden değil, fakat Tanrı’nın “Yeryüzü” Krallığı’na olan tutkulu inancından kaynaklandığını göstermektedir. Böyle bir inancın bir laikleşme [yerselleşme, din-den arınma] sürecinden geçmesi zor olmadı: Feuerbach’tan aldığı bir düşünceyle teolojinin gizinin bir antropoloji [insan-bilim] olduğu sonucuna vardıldıktan sonra, Tanrı’nın Yeryüzü Krallığı’nı, yazgılarını tümüyle kendi ellerine almış özgür insanların dünyası olarak görmesine varan adımlar atmakta güçlük çekmeyeceği besbelliydi.

Üniversite öğrenimini 1851’de tamamladıktan sonra Saratof Lisesi’nde edebiyat öğretmenliğine atandı. Yetenekli bir öğretmendi ve çok geçmeden öğrencilerinin çok sevdiği biri oldu. Bununla birlikte, sahip olduğu radikal düşünceleri, yüzünden bazı güçlükler yaşadı ve yalnızca iki yıl kaldıktan sonra, St. Petersburg’a gitmek üzere, 1853’te, memleketi olan Saratof’tan ayrıldı. St. Petersburg’da *Sanat İle Gerçeklik Arasındaki Estetik İlişkiler*⁴ konusunda bir master tezi hazırlamak üzere çalışmaya başladı. Bir yandan, basına makaleler ve edebiyat eleştirileri yazıyordu; 1855 yılında da Nekrasof’un çıkardığı *Sovremennik* (“Çağdaş”) adlı derginin yayımcılar kuruluna [yazı kuruluna] girdi. Belinski’nin ölümünden sonra bu dergi (A.V. Druzhinin, P.V. Annenkov ve V.P. Botkin gibi) estetikçi eğilimler eleştirisiyle ilgilenen liberaller grubunun etkisi altına girmiş, böylece çok geçmeden, türdeş ve çizgileri belirli bir ideolojik tutumu temsil etmekten çıkmıştı. Ama Çernişevski’nin katılmasıyla,

3 Çernişevski’nin “Günlük”ünün 1848-1850 yıllarına ayrılmış sayfalarına bakınız.

4 Devrim öncesi Rusya’da “master” derecesi bir kimseye profesörlüğe (Üniversiteye) atanabilme hakkı veriyordu.

Sovremennik yeniden, ideolojik bağlantıları olan eleştirel gerçekçiliği tüm gücüyle savunmaya başladı.

Çernişevski edebiyat eleştirilerinin çoğunu 1854-1857 yılları arasında yazdı. 1857 yılında, kendisini tarihe, felsefeye ve ekonomi politiğe verebilmek için, *Sovremennik*'in edebiyat sayfalarının editörlüğünü genç meslektaşı Nikolay Dobrolyubov'a bıraktı. Bundan sonra yazdığı makalelerde, Rus liberallerinin ve onları destekleyen soyluların dünya görüşlerinden temelden ayrılan yeni ve devrimci bir radikalizmin temel ilkelerini ortaya koydu. Çernişevski, "Felsefede Antropolojik İlke" (1860) adlı yazısında, felsefe ve etik konusundaki görüşlerini açıkladı; "Kapital ve Emek" (1859) adlı makalesinde, "Ekonomi Politigin J.S. Mill Tarafından Kuruluşu Üzerine Notlar" (1860)⁵ adlı uzun yazısında ve ekonomiyle ilgili öteki bazı makalelerinde, ekonomik liberalizmi "emekçi kitlelerin ekonomi politiği" açısından eleştirel bir incelemeden geçirdi. Birçok makalede, özellikle "Toprağa Toplumca Sahiplik Konusundaki Felsefi Önyargıların Eleştirisi" (1858) adını taşıyan yazısında, köy komününü, kapitalist gelişmeyi savunan kimselerin saldırılarına karşı savundu. Fransa'daki devrimleri ele alan ("Cavaignac", "XVIII. Louis ve X. Charles Yönetimi Dönemlerinde Fransa'da Parti Kavgası", "Temmuz Monarşisi" gibi) makaleleri de özellikle ilgi çekici bir grup oluşturur. Bu sıralarda yazdığı yazılarında Çernişevski, liberal politikacıların yalpalamaları ve korkaklığı üzerinde durup, önerdikleri yarım yamalak önlemlere saldırdı; aynı zamanda liberallerin (daha çok toplumun ekonomik bakımdan gönençli kesimlerinin yararlandığını ileri sürdüğü) siyasal özgürlükler üzerinde duran programıyla, radikalilerin halkın yararı ve mutluluğu üzerinde duran programlarını karşılaştırdı. Tüm bir Rus devrimcileri kuşağının düşüncelerinin bu makalelerle biçimlendiği de belirtilmeli.

Rusya'da devrimci gidişin hızlanmasıyla, radikal kampın düşünsel önderi olarak Çernişevski'nin oynadığı rolün önemi de arttı. Evinin odaları (aralarında N. Şelgunofun, M. Mihayilofun, N. Utin'in ve Serno-Soloviyeviç kardeşle-

5 Marx bu makalelerden büyük bir övgüyle söz eder.

rin de bulunduğu) devrimci eylemcilerin buluşma yeri oldu; öğrenciler, siyasal nitelikli gösterilerini tartışmak için kendisiyle görüşmeye geldiler. M. Sleptsov'a göre Çernişevski verdiği öğütlerden yararlanan devrimci *Zemlya i Volya* (Toprak ve Özgürlük) derneğinin eylemlerine büyük ilgi gösteriyordu. Hatta, Çernişevski'nin yakın arkadaşı olan Zigmund Sierakowski tarafından kurulan, Polonyalı subayların oluşturduğu devrimci bir dernek bile, onun etkisi altındaydı (bu derneğin üyelerinden biri olan Jaroslaw Dabrowski, Paris Komünü'nün başkomutanı olarak, ileride kahramanca ölecekti).

Çernişevski, fesatçı savaşım yöntemlerini hiçbir biçimde yadırgamayan ve giriştiği bu tür eylemlerin izlerini örtmekte usta biriydi. Dolayısıyla, devrimci örgütlerle olan bağlantıları hakkında pek az şey biliyoruz; gerçekten, kendisinin *Zemlya i Volya* grubunun bir üyesi olduğu hakkında elimizde hiçbir kanıt yok. Ama serflikten kurtulma yasasının eksikliklerini açıklayan "Toprak Sahiplerinin Elindeki Köylülere, Onların İyiliğini İsteyenlerden Selamlar" adını taşıyan, serflere özgürlük tanıyan yasanın eksikliklerini, kusurlarını açıklayan bildiriden sorumlu [yazarı] olduğunu biliyoruz.⁶ Öte yandan, toplumun eğitim görmüş kesimlerinden, toplumsal ve siyasal reformların gidişini ellerine almalarını isteyen *Velikorus*'un ("Büyük Rusya"nın, 1861) esinlendiği başlıca düşünsel kaynak muhtemelen yine Çernişevski idi.

Çarlık makamları öteden beri, etlerine saplanmış bu diken-den kurtulmaya can atıyorlardı ve Herzen'in Çernişevski'ye yazdığı, Çernişevski'nin Londra'daki Rus siyasal göçmen çevreleriyle ilişkisinin kanıtı gibi görünen mektubuna el koyarak, uygun bir bahane ele geçirdiklerinde çok sevindiler. Çernişevski

6 Serflere azatlık fermanının az öncesinde yazılmış olan bu bildiri, şimdiye dek ortaya çıkarılamayan nedenlerle, bastırılmamıştı. Belki Bezdna'daki köylü ayaklanması, Çernişevski'nin özgür kılınmış serflerin toprak üzerindeki payları konusunda aldatıldıklarını kendi kendilerine kavramış olduklarını düşünmesine yol açmıştı; belki de, örgütlü bir devrimci akımının bulunmadığı bir durumda, bildirinin, asıl toprak sahibi sınıftan çok, tüm eğitim görmüş seçkinlere yönelen disiplinsiz ayaklanmalara neden olmaktan başka bir işe yaramayacağını düşünmüştü.

1862 Temmuz'unda tutuklandı ve St. Petro ve Pavlus Kalesi'nde gözaltına alındı. Bununla birlikte odalarında yapılan aramalarda suç ögesi sayılabilecek herhangi bir belge bulunamadı ve tutukevinde çözülebileceği yolunda beslenen umutlar boşa çıktı. Dolayısıyla savcılık davayı ikincil önemde kanıtlara dayandırmak, sahte belgeler düzenleyip yalancı tanıklar çağırmak zorunda kaldı. Yargı süreci, Çernişevski hüküm giyene dek, neredeyse iki yıl sürüncemede kaldıktan sonra, yetersiz kanıtlara karşın, on dört yıl ağır çalışma ve ömür boyu Sibiry'a da sürgün cezasına çarptırıldı. İmparator kararı imzalayıp onayladı, ama ağır çalışma cezası süresini yarıya, yedi yıla indirdi.

Çernişevski tutukevindeyken ünlü romanı *Nasıl Yapmalı'yı* yazdı. Bu romanda, “yeni adamlar” kuşağının, yeni bir rasyonalist ve materyalist görüşe olduğu kadar yeni bir ahlak anlayışına sahip, 1860'ların radikallerinin ülküleştirilmiş portresi çizilmektedir. Romanın kahramanları olan Lopukof, Kirsanof ve Vera Pavlovna, akıldışı inançların değil, olumlu bir kişisel çıkarın ya da “rasyonel bencillik” ilkesinin takipçisi olan, yani kendi çıkarları ile bir bütün olarak toplumun yararını özdeşleştirme ilkesi yönünde davranan, yerleşik toplumsal davranış biçimlerinin üzerine çıkmış kimselerdir. Kitabın bölümlerinden biri tümüyle, oldukça ilginç bir kişiliğe, toplumun ortak iyiliğine kendini adama derecesi Çernişevski'nin öteki kahramanlarından daha yüksek “üstün doğa” sahibi bir devrimci olan Rahmetof'a ayrılmıştır. Rahmetof zengin bir köylü aileden gelmekle birlikte, halka düşen yazgıyı bilmektedir; tüm Rusya'yı yürüyerek, adım adım dolaşmıştır ve ormandan tomruk kesme, taşocağından taş çıkarma ve ırmak teknelerini halatla kıyıda çekerek yüzdürme işlerinde çalışmıştır. Seçkin kimseler takımından, “yeryüzünün tadı tuzu” olan insanlardan biridir: Devrimin bu yetkin şövalyesi hatta, irade gücünü ve acıya dayanıklılığını artırmak için, çivili yatakta uyumaktadır.

Sansür görevlilerinin, garip bir biçimde, *Nasıl Yapmalı'yı* gözden kaçırmaları sonucunda, romanın *Sovremennik'te* dizi olarak yayınlanmasına [tefrika edilmesine] izin verildi. Yetkililer, yaptıkları hatayı çok geç anladılar. İzni veren sansür

kurulunun görevlisi işten çıkarıldı ve romanın yeni baskılarının yapılması yasaklandı, ne var ki, alınan bu önlemler yapıtın etkisini engelleyemedi. *Sovremennik*'in romanın yer aldığı sayıları, ata yadigarı eşyalarmışçasına, büyük bir inançla saklandı. Genç kuşağın birçok üyesi için bu roman gerçek bir "yaşam ve bilgi ansiklopedisi" oldu. Lenin'in eşi Nadezhda Krupskaya anılarında, kocasının bu yapıtı en ince ayrıntılarına kadar anımsayabildiğini anlatır. Plehanov, "Baskı makinesinin Rusya'ya girişinden beri, hiçbir basılmış yapıt, Çernişevski'nin *Nasıl Yapmalı*'sı kadar büyük bir başarı kazanamadı,"⁷ derken, durumu hiç de abartmıyordu.

Çernişevski, sürgününün ilk yıllarını Çin sınırına yakın bir yerde geçirdi. Madenlerde çalışma zorunluluğundan kurtulmasını sağlayan bir sağlık raporu alarak, zamanını yazmaya ve araştırmaya adanmıştı. Bu tarihlerde yazdığı, bir yaşamöyküsü niteliğinde olan "*Giriş*"* adlı roman, 1860'ların devrimci yıllarına denk düşen Rusya tarihine ışık tutup ilginç açıklamalar getirmektedir. Cezasının ilk yedi yılını çektikten sonra, yaşamının geri kalanını sürgün olarak geçireceği yerin Doğu Sibirya'nın taygaları arasında yitmiş bir Yakut yerleşme bölgesi olduğunu öğrenince, büyük bir düşkünlüğüne uğramıştır. Bu yeni düşkünlüğünü de büyük bir yüreklilikle göğüslemiş ve üç yıl sonra cezasının bağışlanması için başvuruda bulunmasına yönelik telkini kesin olarak reddetmiştir.

Çernişevski'nin bu kadar uzak bir yere sürgün edilmesinin nedenlerinden biri, yetkililerin, devrimci grupların onu kaçırmalarından korkmalarıdır. Çernişevski'yi kaçırma yolunda böylesi bir girişim, ilk kez Marx'ın bir arkadaşı, sürgün edilmiş bir devrimci olan Herman Lopatin tarafından yapıldı.⁸

7 G.V. Plehanov, *Izbrannye filosofskie proizvedeniia*, (Moskova, 1956-1958), cilt 4, s. 160.

(*) Ing. *The Prologue*: bir kitaba, konuya "Giriş" anlamında – ç.n.

8 Sık sık "çağımızın tüm economicileri içinde tek özgün kafaya sahip olanı Çernişevski'dir; ötekileri sıradan derleyicilerden başka bir şey değildir," diyen Marx ile yaptığı konuşmaların etkisiyle Lopatin, Çernişevski'nin kaçmasına yardımcı olmaya karar verdi (G.A. Lopatin, *Avtobiografiia*, [Petrograd, 1922] s. 71).

Radikal popülist Hipolit Mişkin, 1875'te aynı derecede başarısız kalan bir başka girişimde bulundu. Çernişevski'nin durumunda 1880'lere kadar bir gelişme olmadı. 1883'te kendisine, ailesiyle birlikte Astragan'da oturma izni çıktı ve 1889'da, ölümünden kısa bir süre önce, memleketi Saratof'a dönmesine izin verildi.

Çernişevski'nin sanat felsefesi

Çernişevski'nin "*Sanat ile Gerçeklik Arasındaki Estetik İlişkiler*" üzerine hazırladığı master tezi, dünya görüşünün ilk olgun anlatımını içerir. Çernişevski'nin gözünde en büyük felsefi yetkili (otorite) Ludwig Feuerbach idi. Önceleri Feuerbach'ın adını açıkça yazamadı, ama sürgünden döndükten sonra tezinin 1888'de yapılan üçüncü baskısına⁹ eklediği önsözde bunu göze aldı. Bu önsözde, "Yazar kendi adına yeni bir şey ileri sürmüyordu; yapmak istediği, Feuerbach'ın düşüncelerinin estetiğe (sanat felsefesine) uygulayarak onları yorumlamaktan ibaretti,"¹⁰ diye yazdı.

Çernişevski, böyle bir savda bulunmayarak, kuşkusuz büyük bir alçakgönüllülük göstermekteydi. Bu konuda, kendisinin sanat felsefesinin yalnızca Feuerbachçı felsefeden kaynaklanmadığını belirterek başlayalım; dahası, Feuerbach aslında sanat felsefesi hakkında yazmamıştı; dolayısıyla Feuerbach'ın düşüncelerinin estetik görüşlere uygulanması, başlı başına yeni ve özgün bir girişimdi.

Birçok bilgin, Plehanov'u izleyerek, Çernişevski üzerindeki Feuerbachçı etkinin en belirgin biçimde, estetiğinin amacının "düşe karşı gerçekliğin savunmasını" yapmak olduğu savında ortaya koyulduğunu ileri sürdü. Bu görüş, ancak bir dereceye kadar doğrudur: Gerçekliğin sanata önceliği yolundaki materialist varsayım, *özellik olarak* Feuerbachçı bir düşünce değildir. Feuerbach'ın felsefesinde ve Çernişevski'nin estetiğinde

9 Bu baskının sansürün "basılabilir" onayını almasını önleyen şey, Feuerbach'ın adının geçmesiydi.

10 N.S. Chernyshevsky, *Selected Philosophical Essays*, (Moskova, 1953), s. 416.

yeni olan şey bu değil, materyalizmle antroposantrizmin (insan merkeziliğin) bir araya getirilmesidir.

Çernişevski'nin düşüncelerindeki "antroposantrik" tema, en açık biçimde, "güzel" ile ilgili kuramında görülür. Çernişevski güzelin nesnel bir şey olduğunu ve bir biçim sorunu olmaktan çok, içerik sorunu olduğunu ileri sürdü. Hegel, "güzel" in Mutlak tinin bir ortaya dökülüşü olduğunu söylediği zaman, bunu anlamıştı. Ne var ki, Hegelci Mutlak [Tanrı] anlayışı, tek mutlak değer in insanın kendisi olduğunu gösteren Feuerbach tarafından yıkılmıştı. Bu savdan giderek, insan için "en yüce iyiliğin, en yüce varlığın" doğrudan doğruya yaşamın kendisi olduğu sonucunu çıkardı: "İnsan, yaşamının bağlı olduğu şeyi bir tanrı ya da tanrısal varlık haline getirir; bunun tek nedeni, yaşamın, kendisi için, tanrısal bir varlık, sahip olduğu tanrısal bir nitelik, ya da tanrısal bir şey olmasıdır."¹¹ Çernişevski'nin "Güzel olan, yaşamdır; içinde yaşamı kendi anlayışımıza göre olması gerektiği biçimde gördüğümüz varlık güzeldir; kendisini yaşamda dile getiren ya da bize yaşamı anımsatan nesne güzeldir,"¹² biçimindeki tanımının kökeninde, Feuerbach'ın yukarıda aktarılan düşüncelerinin yattığı açıkça görülmektedir.

Çernişevski, genel anlamda güzeli böyle tanımlar tanımlamaz, aristokratların ve köylülerin kadınla ilgili güzellik ideallerini ayrıntılı bir biçimde incelemeye girişir. Halktan birinin, sağlığının yerinde olduğuna ve dengeli bir fiziksel gelişim gösterdiğine ilişkin belirti taşıyan her şeyi güzel bulduğuna işaret eder; aristokratik güzellik anlayışında ise, bir şeyin güzel sayılabilmesi için solgun, zayıf, hasta görünümlü olması gerekir ki bu belirtilerin hepsi de, bir aylağın yaşamının, daha doğrusu çalışma yeteneğine sahip olmamanın işaretleridir. Böyle bir düşünce, Feuerbachçı "antropolojizm"i* aşar ve estetik imgelem ile bu imgelemin biçimlenmesine yardımcı olan toplumsal koşullar arasındaki ilişkinin kavranmasına; bu ilişkinin kav-

11 Ludwig Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, çev. Ralph Mannheim, (New York, 1967), s. 52.

12 Chernyshevsky, *Selected Philosophical Essays*, s. 287.

(*) Her şeyi insanla açıklama eğilimi – ç.n.

ranma biçimlerinden birine varır. Ancak, Çernişevski düşüncelerini, yalnızca tek bir estetik idealin “doğru” ve “doğal” sayılabileceği üzerinde direnme noktasına kadar götürür. Aristokratik ideal “yapay bir yaşamın yapay bir ürünüdür” ve ancak “normal” koşullar içinde yaşayan (yani çalışan ve doğayla ilişki içinde bulunan) insanların [güzel] ideali, insanın gerçek doğasıyla uyum içinde olan idealdir. Tarih açısından, göreceliktен normatif estetik anlayışına yapılan bu geçiş,* kendisine avam insanın estetik ideallerini savunmak ve sanatın olabildiğince demokratlaştırılmasını istemek olanağı verdiği için, Çernişevski için elbette çok önemlidir.

Master tezinde, yaşam kavramı da, iki farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birincisinde yaşam, sözcüğün dar anlamıyla, yaşam güçlerinin bolluğu ve çeşitliliği demeye geliyor gibi görünür. Ama sözcüğün, tinsel alanı da içine alan geniş bir anlamı daha karakteristiktir. “Gerçek yaşam yüreğin ve kafanın yaşamıdır,”¹³ diye yazar Çernişevski ve yüce güzel ideali, böylece, sahip olduğu yetenekleri sonuna dek ortaya döken insandır; bu, Almanya’da Goethe, Schiller ve Hegel tarafından temsil edilen büyük hümanist geleneğe yaklaşan bir tanımdır. Çernişevski’nin Hegel’in ve Vischer’in sanatta yaratılan güzelin doğaca yaratılan güzelden üstün olduğuyla ilgili tezlerini kabul etmediği doğrudur, ama doğadaki güzelin ancak insanla ilişkili olduğu ölçüde önem ve anlam taşıdığı görüşünde, onlara katılır: “Ah, Hegelci estetik, ideanın yetkin görünümünü arama yolunda düşlerin ardına düşmek yerine, içindeki güzelce geliştirilmiş bu idea temel idea olsaydı, ne kadar iyi olurdu.”¹⁴

Çernişevski’nin estetiğinde, doğanın güzelliklerinin eski saygınlığına kavuşturulması biçimini almış bulunan maddenin yeniden öne sürülmesi, tipik bir biçimde Feuerbachçı “bireyin [insanın] eski saygınlığına kavuşturulması” düşüncesiyle

(*) Her çağın (ve her topluluğun) kendisine özgü bir güzellik anlayışı vardır ve onun için doğru olan bu anlayıştır, nesnel bir “güzel” ölçütü yoktur anlayışından, çeşitli güzellik anlayışları arasında birinin doğru anlayış olduğu normunu koyan, yargısını buna göre veren anlayışa geçiş – ç.n.

13 Chernyshevsky, *Selected Philosophical Essays*, s. 288.

14 Chernyshevsky, *Selected Philosophical Essays*, s. 290.

bağlantılıydı. Hegelci bakış açısında, ancak düşünceler gerçek varlıklardır; “tümel” olandan (“idea”dan ya da “tin”den) yalıtılmış olarak ele alınan bireyler [insanlar] salt soyutlamadır. Feuerbach içinse, gerçek olan bireylerdi ve “tümel” bir soyutlamaydı. Feuerbach ile tam bir uyum içinde bulunan Çernişevski, tezinde, “insan için ‘genel’ olan [genel insan kavramı] bireyin soluk ve cansız bir özetinden başka bir şey değildir”¹⁵ görüşünün doğruluğunu göstermeye çalıştı. Estetiğe uygulandığında bu inanç, ister istemez sanatın genelleştirme işlevinin yadsınmasına, edebiyat tarafından yaratıldıkları söylenen “evrensel tipler”in aslında tek tek insanların kopyaları oldukları ve gerçek yaşamda, edebiyatın ve sanatın “genelleştirmeleri”nden çok daha doğru, çok daha çekici tipik karakterlerle karşılaştığımız görüşüne yol açacaktı. Bu görüşe göre sanat yalnızca gerçekliğin yerine konan [ikame edilen] bir şey olabilirdi. Haklı olarak belirtildiği gibi, bu, Feuerbachçı materyalizmin, Hegelci soyutlamalara (“tümel”lere) karşı tipik bir “tepkisi” idi ve tümelin soyutlamayla, tikelin ise somut gerçeklikle özdeşleştirildiği metafizik bir antitez doğurdu.¹⁶

Dolayısıyla, Çernişevski’nin master tezi, bireyliğin* savunması; insanı Mutlak’ın aracından başka bir şey olarak görmeyen idealist filozofların atladıkları somut insanın tutkulu bir savunması olarak görülmeli. Çernişevski’nin yanlıgısı, düşüncelerinde görülen aşırı basite indirgemedi ve rasyonalizmindeki soyutluk eğiliminde aranmalı. Çernişevski, sanat ile gerçeklik arasındaki diyalektik ilişkiyi göremedi; Feuerbach gibi, gerçekliğin kavranmasını, dış nesnelere bir aynada edilgin yansımalarından pek farklı olmayan, mekanik bir eylem gibi ele aldı. Bu yaklaşımın sonucu olan kuram, realistik (gerçekçi) bir sanat anlayışından çok natüralistik (doğacı) bir sanat anlayışının temellerine daha iyi hizmet edecek nitelikteydi.

15 Chernyshevsky, *Selected Philosophical Essays*, s. 349-350.

16 A. Lavretski, *Belinsky, Chernyshevsky, Dobroliubov bor’be za realizm*, (Moskova, 1941), s. 221. [Dobroliubov, *Realizm Uğruna Savaş*]

(*) İngilizce çeviride *individuality*; bazen de “birey varlık olmak” biçiminde çevirildi – ç.n.

Çernişevski'nin kendi eleştirel kavrayışına bile ters düşen böyle bir anlayış, tezinin öteki sayfalarında ortaya konan, sanatın rolü ve önemi ile ilgili görüşleriyle açıkça çelişkiliydi. Sanatın işlevi diye yazdı, yalnızca gerçekliği yeniden üretmek, onun bir kopyasını ortaya koymak değil, aynı zamanda onu açıklamak ve değerlendirmektir; [sanatla] yeniden yaratılan gerçek yaşam olgusu hakkında "yargıda bulunmak"tır. Bu tanımın ışığı altında değerlendirildiğinde, sanat gerçekliğin yerine konan [ikame] olamaz; çünkü gerçek yaşam olgusunun yerine konan şey bizim gerçeklik hakkındaki bilgimize bir şey eklemeyi ya da gerçeklik hakkında yargılar vermemize yardım edemez.

Pisarev, Çernişevski'nin tezinin "estetikğin tümüyle ortadan kaldırılması"ndan yana olduğunu söylediğinde, tezin odağındaki görüşü tümüyle yanlış anladığını göstermişti. Tez aslında dar anlamıyla estetiğe değil estetisizme* yönelikti. İnsanın tinsel doğasıyla maddi doğası tek [birbirinden ayrılmamış] olduğu için, Çernişevski, yalnızca güzele yönelme isteğinden kaynaklanan salt tinsel nitelikli bir eylemin, aklın alacağı bir şey olmayacağını ileri sürmüştü. Güzel tutkusu yansızdır, ama hiçbir zaman öteki insan isteklerinden ve gereksinimlerinden ayrılmış olarak estetik güzellik alanı içine sıkıştırılamaz. Çernişevski'nin sanatın rolünü küçümsemek, küçültmek gibi bir amacı yoktu, tam tersine "sanat aşkına sanat" (sanat için sanat) anlayışının, sanatın insan yaşamının küçük, önemsiz bir alanına sürülmesi anlamına gelebileceği için, tehlikeli olduğunu düşündü. Salt güzellik adına yaratan bir sanatçı, eksik ve gerçekten sakat bir insan olacaktı.

Çernişevski'nin estetik düşünceleri, başından (ileri sürüldüklerinden) beri tek yanlı yorumlara ve yanlış anlaşılmalara uğradı. Bu düşüncelere yalnızca (Druzhinin, Annenkov, Botkin gibi) başka hiçbir amaca bağlı olmayan "saf sanat"ın savunucuları değil, aynı zamanda Rusya'nın büyük gerçekçi romancıları da saldırmıştı. Bu tür kimselerin çekimine iyice kapılmış olan Turgenyev, "*Sanat ile Gerçeklik Arasındaki Estetik İlişkiler*" için

(*) Her şeye sanat, güzellik açısından bakma, açıklama düşkünlüğü – ç.n.

“kör bir musibet ile aptallıktan peydahlanma, ölü doğmuş döl” dedi. Birçok düşmanca eleştirilere ve (örneğin Pisarev gibi) yanlış yöne sapmış destekleyicilerine karşın, Çernişevski'nin estetik düşüncelerinin, Rus edebiyatı ve sanatı üzerinde azımsanmayacak etkileri oldu. “*Sanat İle Gerçeklik Arasındaki Estetik İlişkileri*”nin ana tezleri, ilerici Rus sanat eleştirisinin temel inançları olarak benimsendi ve radikal yazarlar kadar (Neksarof, Saltkof-Şchedrin, Gleb Uspenski ve Vladimir Korolenko gibi) popülist yazarlar da Çernişevski'nin ilgili düşüncelerini kendi yaratıcı yapıtlarına uygulamaya çalıştılar. 19. yüzyıl Rus gerçekçi resimcilerinin (ressamlarının) en beceriklisi olan İlya Repin, anılarında, genç resimcilerin de Çernişevski'yi büyük bir ilgiyle okuduklarını yazdı. Çernişevski'nin estetik görüşlerinin önde gelen savunucularından biri, görsel sanatlar alanında en büyük Rus kuramcısı olan Vladimir Stasof idi.

Çernişevski'de antropolojik ilke

Çernişevski'nin “*Felsefede Antropolojik İlke*” (1860) adlı temel felsefi kitabının bu başlığı, Feuerbach'ın “antropolojizm”ine olan bağlılığını dile getirmektedir. Antropolojik ilke, Çernişevski'ye, insanın bölünmemiş bütünlüğü* ve beden ile ruhun dışsal ikiliğinin ortadan kaldırılması düşüncesi için kuramsal temel sağladı. Çernişevski bu yoldaki düşüncelerini şöyle formülleştirdi: “Ahlâk [insan davranışları] ile ilgili bilimlerde antropolojik ilke ne anlama gelir?... bu, insanın tek bir doğaya sahip tek bir varlık olarak görülmesi; bir insan yaşamının, her biri farklı bir doğa taşıyan iki parçaya bölünmemesinin gerektiği; kafanın eyleminden ayağın eylemine dek, insan etkinliklerinin her bir yönünün, tüm organizmanın etkinliği olarak kavranması; ya da söz konusu etkinlik, insan organizmasının belli bir organına özgü işlevse, o organın tüm organizma ile doğal bir bağlantı içinde görülmesi demektir.”¹⁷

Kısaca “*Antropolojik İlke*” [olarak belirteceğimiz] yapıtına

(*) İngilizce çeviride *integral wholeness* – ç.n.

17 Chernyshevsky, *Selected Philosophical Essays*, s. 132-133.

yapılmış ilginç bir ek niteliğini taşıyan “İnsan Bilgisinin Karakteri” adlı makalesini Çernişevski, Sibiry’a’dan döndükten sonra yazdı. Bu makalesinde, bilginin hem öznesi hem nesnesi [yani hem bilen özne hem bilinen nesne] olarak insan organizması anlayışına dayanan, böylece madde ile bilincin birbirinden ayrılmazlığını öne süren bir epistemolojik teori (bilgi kuramı) ileri sürdü. İnsan için, her şeyin temelinde yatan dayandığı “Arşimet İlkesi”nin, “düşünüyorum” değil, “varım”* olduğunu ileri sürdü; çünkü, varlığımız hakkındaki bilgimiz dolaysız edinilmiş ve kuşku götürmeyen bir bilgi olduğu için, küçük bir parçasını oluşturduğumuz maddi dünya hakkındaki bilgimiz de, aynı derecede güvenilir bir bilgidir.

Çernişevski bir adım daha atarak, bu insan doğasının tekliği kuramını, insanın tüm karakteristik özelliklerinin fizyolojik nitelikler ile açıklanabileceği sonucuna götürmedi. Fizyolojinin kimya, kimyanın fizik terimleriyle açıklanması olanağı bulunmadığı gibi, psikolojinin de fizyoloji terimleriyle açıklanamayacağını ileri sürdü; çünkü bu durumlarda nicel bir farklılık nitel bir farklılığa dönüşmektedir. Önemli olan şeyin, insanın “bölünmesi”ni durdurmak ve işlevlerinden (ister “ruh” ister “doğa” olsun) hiçbirinin bir mutlak mertebesine yükseltilmesine izin vermemek olduğunu vurguladı. İnsan bölümlere ayrılamayan bir varlıktır ve ancak böyle bölünmediği ölçüde, öteki insanlara karşı mutlak bir değeri temsil edebilir.

Bu düşünceler, Çernişevski’nin insana kılavuzluk eden ilkenin (gerçi kimilerinin yorumuna göre) egoizm olduğu öncülüne dayanan “rasyonel egoizm” [akılcı bencillik] ahlak felsefesi kuramının temellerini oluşturdu. Bu kuram, normatif alanda [normlar, değerler alanında] yararcılığa, rasyonalizme ve eşitlikçiliğe öncelik tanımaya yol açtı. Bu kuram, insan eylemlerini değerlendirecek ölçütün, bu eylemlerin getireceği yarar olduğunu ileri sürer; yani iyi, kendi başına bir değer değildir; iyi ancak sağlanan kalıcı bir yarar, “son derece yararlı bir yarar”dır. Egoizm rasyonel ya da irrasyonel olabi-

(*) Descartes’in “düşünüyorum, öyleyse varım” felsefi önermesi anıştırılıyor – ç.n.

lır; bencilce olmadığı ve özverici olduğu apaçık ortada olan birçok davranış, aslında rasyonel bir egoizmin görünümleridir. “Kahramanca bir eylemin aynı zamanda akıllıca bir eylem olduğunu ileri sürmek, soylu bir eylemin sorumsuzca olmayan bir davranış olduğunu söylemek, gözümüzde o kahramanlığı ve soyluluğu küçümsemek anlamına gelmez.”¹⁸ Akılcı bencil, tüm insanların eşit olduğunu kabul ettiği için, öteki insanların da bencil olma hakkını kabul eder; oybirliğinin sağlanmadığı, çatışmaya düşülen durumlarda, akılcı bencile, en fazla sayıda insan için geçerli olan en büyük mutluluk ilkesi rehberlik edecektir: “Bir bütün olarak insanlığın çıkarları bir ulusun çıkarlarının üzerindedir; tüm bir ulusun ortak çıkarları, tek bir sınıfın çıkarlarının üstündedir; sayıca daha büyük bir sınıfın çıkarı, daha küçük bir sınıfın çıkarlarının üstündedir.”¹⁹ Gerçekten akılcı olan bir bencillik, insanların ortak çıkarlarının bulunduğunu ve birbirlerine yardım etmeleri gerektiğini anlamalarını sağlar. Feuerbach, “Birey varlık olmak, bencil bir varlık olmak anlamına gelir; dolayısıyla (ister istemez) bir *Communist* [komüncü, toplulukçu, komünist] olmak anlamına gelir,”²⁰ diye yazdığı zaman düşündüğü de buydu. Çernişevski, Feuerbach’ın bu cümlesini, sosyalist bir düzene inanan “rasyonel egoistler”in anlatıldığı romanı olan *Ne Yapmalı*’nın sloganı olarak da kullanabilirdi.

Bu kısa açıklama bile, “rasyonel egoizm”in bizim genellikle bencillik olarak anladığımız şeyden büyük ölçüde ayrıldığını açıkça göstermektedir. Çernişevski, “egoizm” terimini, etik kuramında, aşkın değerler adına, baskı altındaki insanların durumlarını iyileştirmek yolundaki tüm girişimlerini “bencillik” olarak suçlayanlara meydan okumak amacıyla kullandı; bu, insanlardan, yüksek oldukları ileri sürülen amaçlar adına kendilerini feda etmelerini isteyen ideolojilere karşı duyduğu güvensizliğin bir simgesiydi.

18 Chernyshevsky, *Selected Philosophical Essays*, s. 123.

19 Chernyshevsky, *Selected Philosophical Essays*, s. 125.

20 Bkz. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den “Einzigsten und sein Eigentum”*.

Aydınlanma kadar erken bir tarihte, Helvetius ve Holbach gibi materyalist filozoflar, akılcı bencilliği materyalizmin mantıksal bir ürünü, bir sonucu olarak görmüşlerdi. Çernişevski, “rasyonel egoizm”in kuramsal dayanaklarını, bireyüstü akıl ya da bireyüstü tin gibi idealistçe ilkelerin Feuerbachçı eleştirisini yaparak, daha da genişletti. Feuerbach, “tümel”in (küllinin) bağımsız bir varlığının olmadığını ileri sürmüştü; o ancak “tikel olanın yüklemi” [sıfatı, niteliği] olarak vardı. Bu, toplumu tarihsel zorunluluğun yasalarına bağlı olan “bireylerüstü organik [canlı] bir bütün olarak ele alan organisist [organikçi] ve historisist [tarihsici] kuramların reddedilmesine yol açtı. Çernişevski, “toplumun yaşamı,” diye yazdı “tek tek bireylerin yaşamlarının toplamıdır.”²¹ İnsanın bağlı (tabi) olduğu yasalar, doğanın yasaları; kendi organizmasının yasaları. Toplumun evrimini Hegel’in Tarihsel Akıl’ı doğrultusunda yöneten, doğa yasalarından farklı yasaların olabileceği görüşünü bilimsel bulmayarak reddetti: Toplum [beyni olan] biyolojik bir organizma değildi; dolayısıyla gerçek bir canlı gibi davranması söz konusu olamazdı.

Çernişevski, “Roma’nın Yıkılış Nedeni Neydi?” adlı makalesinde, aynı temaya döndü. Herzen’in Batı Avrupa’nın “bunadığı” ve Rus ulusunun “gençliği ve dinçliği” ile ilgili yorumları üzerinde dururken, toplumların büyümelerinden, olgunluk çağına ermelerinden ve yaşlanmalarından söz edilmesinin, apaçık bir antropomorfizm (insanbiçimcilik) olduğunu ileri sürdü. Uygarlıklar, organizmalar, canlı varlıklar olmadıklarına göre, organik evrim sürecinden geçmeleri söz konusu olamazdı; dolayısıyla, uygarlıklar ölümlülük yasalarına uyan insanlarmış gibi, kaçınılmaz olarak çökecekleri söylenemez. Çernişevski, özellikle Hegel’in tarihsel sürecin “rasyonel gerekirliği” düşüncesine yönelttiği saldırılarda kabına sığamıyordu. Tarihsel akıl diye bir şeyin olmadığını söyledi; “akıllılık” tarihe, akıllı varlıklar olan insanlar, bilgiyi yaratan kimseler tarafından sokulmuştur: “İlerleme, bilginin ürünüdür.”²² İllerleme-

21 N.S. Çernişevski, *Izbrannye filosofskie sochineniia*, (Leningrad, 1950-1951), cilt 2, s. 484.

22 Çernişevski, *Izbr. fil. soch.*, cilt 3, s. 314.

nin, tarihin kaçınılmaz sonucu olarak gerçekleşeceği güvencesi verilemez; tarihin sağladığı başarılar, kazançlar, yok olabilen türden, dayanıksız şeylerdir; insan yaşamı kadar, insanın elde ettiği başarılar kadar dayanıksızdır. Roma'nın düşüşü, gerçekten, bir uygarlığın [dıştan] barbar istilacıların etkisiyle düşüşünü gösterdiği için, ilerlemenin doğasındaki dayanıksızlığın eşsiz bir örneğidir.

Bu yorum, iyimser sonuçlar kadar karamsar sonuçlar çıkarmaya da elverişlidir. İlerlemenin kaçınılmaz olmadığını kabul edersek, o zaman olayların akışının salt rastlantılarla belirlenebileceğini düşünebiliriz; öte yandan, tarihe rasyonel bir biçim verme yolunda gösterilen insan çabasının karşısında hiçbir "rasyonel gereklik" duramayacaktır. Bu durumda, "olması gereken"i oldurmak çok güç olabilir, ama hiçbir zaman, tümüyle olanaksız sayılamaz. Çernişevski, "neyin nasıl olması gerektiği"ni belirleyen nesnel, bilimsel ölçütün "insan doğası"nı yöneten yasalardan, insanın "doğal" (yani maddi ve tinsel) gereksinimlerinin toplamından çıkarılabileceğini düşündü. İnsan doğasının "antropolojik" bakış açısının, bir "değişmez" olduğunu ileri sürdü; değişen, değişken olan ise, insanın içinde yaşadığı artık "normal" olmayan koşullar içinde, doğallıktan bir dereceye kadar uzaklaştırılmış olmasının ürünü olan "yapay" gereksinimlerdir. Çernişevski, Feuerbachçı düşüncelerin yardımıyla, Aydınlanma'nın "doğal yasa"sının soyut rasyonalizmine geri dönmüştü. Bu, kuşkusuz, Belinski'nin güçlkle ulaşabildiği diyalektik ve tarihsel bakış açısından bir uzaklaşmaydı, ama bu uzaklaşmanın haklı tarihsel nedenleri vardı. Yeni, doğmakta olan bir toplumsal gücün eleştirel "akıl"ının temsilcileri olan 1860'ların radikal demokratları, kaçınılmaz olarak görelî olan tarihsel düşüncelere mutlak ölçütler uygulamayı seçmişlerdi. Hegelciliğin tutucu yorumlarından kurtulduktan sonra Belinski de, Voltaire'in ve Ansiklopedicilerin ideallerine katılmıştı; Çernişevski, Aydınlanma filozofları gibi, bunalım geçiren mutlakçı bir sistem içinde yaşadığı ve bu tür koşullar içinde "insan doğası"na, akla ve özerk ahlâka dayanan bir rasyonelliğe başvurmak, tarihe

başvurmaktan daha fazla yankı [ses] verdiği için, bu yolda, Belinski'den de ötelere gitti.

Çernişevski'nin Rusya'nın geleceği hakkındaki düşünceleri

Gerekirliğe [zorunluluğa]* ve tarihin aşkın yasalarına gösterilen gözü kapalı saygıya eleştirel bir tutumla karşı çıkmak, Çernişevski'nin düşüncesinin karakteristik ve sık karşılaşılan bir motiftir. Çernişevski sanat felsefesi ile ilgili yazısında bile, Hegelci trajedi kuramını, tarihsel gerekliği bir mutlak ilke düzeyine çıkardığı için eleştirmişti. Ne var ki bu eğilim, Çernişevski'yi her zaman, [kısa adıyla] "Romanın Düşüşü" yazısında ileri sürdükleri kadar kapsamlı sonuçlara götürmedi. Öteki makaleleri, idealist ilkeyi reddetmekle, toplumsal değişimin nesnel yasalarını aramanın anlamsız olduğunu söylemek istemediğini göstermektedir.

Bu bakımdan özellikle "Toprağa Toplumca Sahiplik Konusundaki Felsefi Önyargıların Eleştirisi" (1858) adlı makalesi üzerinde durulmaya değer. Çernişevski, toplumun, bireylerin karakteristik özelliklerine dayandırılmayacak hiçbir tipik özelliğinin bulunmadığı gibi bir savın ileri sürülemeyeceğini söylemişse de, gene kendisi, aşağıda özetlediği türden evrensel bir evrim yasasının varlığını ileri sürmektedir: "Biçim söz konusu olduğunda, gelişmenin en yüksek aşaması, her yerde, ilk aşamaya bir dönüşü temsil eder; orta aşamada ise, ilk aşamanın zıddı bulunur."²³ Bireyler bu ara aşamayı "atlayabildiklerine" göre, bireyler topluluğundan başka bir şey olmayan toplumlar da aynı şeyi niçin yapamazlar? Eğer, bireyler 1, 4, 64 dizisinde simgesel olarak belirtilen büyük bir hızla evrim gösterebiliyorlarsa... toplumsal gelişme de 1A, 4A, 64A formülünü izleyebilir...

Çernişevski bu düşüncüyü, Rusya'nın kapitalist aşamayı atlayabileceği, toprağın ortak sahipliğinin tarımın sosyalist gelişiminin, dayandırılacağı bir temel hizmeti görebileceği yolundaki görüşlerini kanıtlamak için kullandı. Çernişevski'nin bu

(*) İng. *Necessity* – ç.n.

23 Çernişevski, *Izbr. fil. soch.*, cilt 2, s. 473.

tezi desteklerken kullandığı kanıtlar, birçok bakımdan, difüzyonistlerin (yayılmacıların) evrimcilerle* polemiklerinde daha önce kullandıkları düşüncelerdi. Toplumsal değişmeyi hızlandıran ögenin, “belli bir süreç içinde, yüksek aşamaya daha ulaşmamış insan ile, bu aşamaya daha önce ulaşmış olan insan” arasında kültürel ilişki kurulması²⁴ olduğunu ileri sürdü. Bu hızlandırılmış süreçte, değişimin düşünceyle saptanan belli momentleri (kerteleri) olarak ara aşamaların varlığından, ancak kuramda söz edilebilir. Eğer bu aşamalara gerçekte de ulaşılmışsa, bunlar, hiçbir pratik anlam yüklenemeyecek son derece ufak tefek noktalar. Çernişevski'ye göre, sahiplik [mülkiyet] biçimlerinin evrimi, kabilenin komünal mülkiyetinden başlayıp, özel mülkiyet (doruk noktasına kapitalizm döneminde ulaşan özel sahiplik) yolundan geçip, bu yolla, derneklerin, birliklerin çağdaş komünal sahipliğine doğru ilerlemiştir; Çernişevski'nin bu son aşamanın çok geçmeden, gelişmiş ülkelerde kapitalist mülkiyet ilişkilerinin yerini alacağından kuşkusu yoktu. Rusya'daki komünal toprak zilyetliklerinin,** insanlığın evrensel gelişiminin ilk aşamasına denk düşen bir sahiplik biçimi olduğunu düşündü; buradan doğruya üçüncü aşamaya, yani kapitalizm sonrası kolektivizme geçmek olası görüldüğüne göre, köy komününü ortadan kaldırmanın ve böylece Rus halkı arasında yaşayan kolektivist gelenekleri yıkmanın gereği yoktu. Tersine, komünü çağdaşlaştırmak ve onu rasyonel bir yönde geliştirerek, Batı Avrupa'da var olan işçi derneklerine benzer bir derneğe dönüştürmek yolunda girişimlerde bulunulmalıydı.

Kapitalist gelişme yoluna karşı, kapitalist olmayan yoldan

(*) Kültürün ve uygarlığın, her toplumun kendi içinde gelişmesinden çok, buluşların, yeniliklerin önce belli bir yerde ve tarihte gerçekleştikten sonra, toplumdan topluma “yayılmasıyla” ilerlediği görüşünü benimseyen antropologlara ve sosyologlara “yayılmacılar” (difüzyonistler); tarihte toplumların daha çok kendi iç dinamikleriyle geliştiği görüşünü savunanlara ise, bu ikilideki özel anlamıyla, “evrimciler” denmektedir – ç.n.

24 Çernişevski, Izbr. fil. soch., cilt 2, s. 482.

(**) Medeni hukukta, bir taşınmaz mülkün (sahibi olunmaksızın) ondan yararlanma yolunda elde tutulması durumu – ç.n.

gelişme konusu, günümüzde ekonomistlerin ve toplum bilimcilerinin ilgisini çeken başlıca sorunlardan biridir ve Üçüncü Dünya ülkeleri için pratik önemi açık olan bir sorundur. Herzen bu sorunu, Rusya ile ilgili olarak, Çernişevski'den yıllarca önce ortaya koymuştu, ama Çernişevski, kapitalist olmayan yöntemlere dayanan hızlandırılmış toplumsal değişimin genel kuramını formülleştiren ilk düşünür oldu.

Sorunun taşıdığı önemin, "Toprağa Toplumca Sahiplik Konusundaki Felsefi Önyargıların Eleştirisi"ni dikkatle incelemiş olan Marx tarafından da anlaşıldığını görmek ilginç olsa gerek. Hatta bu makalenin, Marx'ın Rusya'nın gelecekte göstereceği gelişimle ilgili görüşlerini etkilediği düşünülebilir.²⁵ Örneğin Marx vera Zasuliç'e 8 Mart 1881 tarihinde yollayacağı bir mektup için hazırladığı ayrıntılı taslaklarda,²⁶ Rusya'daki ilkel komünizm, Batı Avrupa'da ekonomik, teknik ve düşünsel koşulların çağdaş komünizm için olgunlaştığı günleri görebilecek kadar yaşayabildiği için, Rusya'daki durumun benzeri görülmemiş derecede uygun olduğunu ileri sürmüştü. Rusya, yalnız başına kalmış, yalıtılmış bir ülke değil, uluslararası pazar ekonomisinin bir parçasıydı; dolayısıyla, kapitalist üretimin meyvelerini benimseyip, onun *modus operandi*'sini (işleyiş biçimini) benimsemeden, çağdaş uygarlığın ve teknolojinin sağladığı tüm kazanımlardan yararlanabilirdi. Bu koşullar altında, Rusya'nın kapitalist aşamadan geçmek zorunda olduğunu savunmak için ortada herhangi bir neden yoktu; hiçbir aşamanın atlanamayacağını ileri sürerek kapitalist aşamadan geçilmesi gerektiğini söyleyen kapitalizm savunucularına karşı, Rus kapitalizminin de, yabancı kapitalizmin çağdaş makineler, demiryolları ve banka sistemi biçimindeki hazır ürünlerini ala-

25 Bkz. V.N. Şeteyn. Ocherki razvitiia russkoi obshchestvenno-ekonomicheskoi mysli xix-xx vekov, (Leningrad, 1948), s. 236 [Felsefe Tarihi Üzerine Makale, (St. Petersburg, 1912) [Rus Toplumsal – Ekonomik Düşüncesinin Gelişimi Üzerine Makaleler 19-20. yüzyıl]; G. Şpet, Rusya'da Felsefenin Gelişimi Üzerine Makale, (Petrograd(Petro'nun Şehri, St. Petersburg), 1922); B. Jakovenko, Rus Felsefe Tarihi, (Prag, 1939)].

26 Bu taslaklar hakkında yapılan bir inceleme için bkz. Andrzej Walicki, The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists, (Oxford, 1969), s. 189-192.

rak, kapitalizmin çeşitli evrelerini atladığı kanıtı kullanılabilir. Marx'ın bu düşüncelerinin Çernişevski'nin düşüncelerine benzerliği şaşılacak derecededir.

Çernişevski'nin Rus düşünce tarihi içindeki yeri

Çernişevski geleneği, devrimci popülistlerce, 1870'li yıllarda sürdürüldü. Çernişevski'nin kendisinin de, sözcüğün geniş anlamıyla bir popülist olduğu söylenebilir, ama eğer onun Rus devrimci düşünceler tarihi içindeki yerini saptamak istiyorsak, kendisini klasik popülizmden ayıran önemli farklılıkları görmezlikten gelemeyiz.

Çernişevski'nin ideolojisinin içindeki popülist öğeler, köy komününü ve kapitalist olmayan gelişmeyi savunmasıydı. Popülizmin sonraki kuramcılarında (özellikle N.K. Mihayilovski'den) farklı olarak, "avam halkın doğal ekonomisi"ni ya da halkın eski "yerli" göreneklerini romantikleştirmede; dolayısıyla, komünün kendi kendisini yönetmesini eski Rusya'nın paha biçilemeyecek kadar değerli bir mirası ve ataerkil geleneklerin koruyucusu olarak gören tarihçi A. Şçapof ile aynı görüşleri paylaşmış olmamasına şaşmamalı. Mihayilovski komünü, kapitalizmden hem farklı hem nitelikçe ondan üstün olacak yeni bir uygarlığın embriyosu olarak görürken, Çernişevski komünün, kapitalist mülkiyet ilişkilerinininkiyle karşılaştırılamayacak kadar aşağılardaki bir evrim aşamasını temsil ettiğini düşünmüştü. Aralarındaki asal farklılık, Çernişevski'nin, Rusya'nın Batı Avrupa tarafından elde edilen kazanımların [temeli] üzerinde yükselerek Batı Avrupa'ya yetişebileceğini ve onu geçerek öteki ülkelere örnek olabileceğini ummasıdır: "Avrupa'nın kendisine özgü bir anlayışı vardır, bu bizim anlayışımızdan daha gelişmiş bir anlayıştır ve ne kuram ne de yardım istemek için bize bakması gerekmez."²⁷

1870'lerin popülistleri, Rusya'nın Batı Avrupa'dan son derece farklı bir yol tutturacağını umarken, Çernişevski, Rusya'nın Batılılaşmasının "Asyalı koşulların, Asyalı toplumsal yapının ve

27 Çernişevski, Izbr. fil. soch., cilt 3, s. 336.

Asyalı alışkanlıkların” köklerinin kurutulması, tam olarak gerçekleştirilmesi üzerinde önemle durdu.²⁸

Çernişevski ile popülistler arasındaki bir başka karakteristik farklılık, toplumsal ve siyasal amaçlara verdikleri farklı önemlerle ilgilidir. 1870’lerin popülistleri, siyasal devrimle burjuva devrimlerini ve parlamenter düzenle burjuva yönetimini aynı şey saydılar; bu onları, siyasal demokrasinin genişletilmesinin yalnızca ayrıcalıklı sınıfların yararına olacağı ve böylece kitlelerin yoksullaşmasını daha da artıracığı sonucuna götürdü. Düşünsel gelişmesinin bir noktasında Çernişevski de bu görüşe katıldı: “Çar ister olsun ister olmasın, anayasa ister olsun ister olmasın, fark etmez,” diye yazmıştı gençliğinde; önemli olan “bir sınıfın öteki sınıfın kanını emmesinin nasıl önleneceğidir.”²⁹ Gerçi, 1858 gibi oldukça geç bir tarihte, demokrasinin halkın refahının bir türevi olduğunu söyledi; dolayısıyla, halkı İngiltere halkından biraz daha zengin Sibirya, “kitlesele yoksullaşma” içinde kıvranan İngiltere’den daha “demokratik” idi.³⁰ Bununla birlikte, çok geçmeden, (1859-1861 arasındaki devrimci yıllar sırasında) gene aynı sorun üzerine eğilip, bu kez tümüyle farklı sonuçlara ulaştı. Çernişevski, toplumu serfliğin kaldırılmasına hazırlamak için kullanılan demokratik olmayan yöntemlere bakarak, siyasal özgürlüğün Rusya’da gerçek bir toplumsal gelişmenin koşulu olduğu sonucuna vardı. Böylece “Adressiz Mektuplar” (1862) adlı yazılarında, Rusya’nın liberal bir anayasa edinmesini isteyen Tver’ soylu liberallerin yanında yer aldı.³¹

28 Çernişevski, Izbr. fil. soch., cilt 2, s. 668.

29 Çernişevski, Izbr. fil. soch., cilt 3, s. 821.

30 Çernişevski’nin “XVIII. Louis ve X. Charles Yönetimleri Döneminde Fransa’da Parti Kavgası” adlı makalesine bakınız.

31 “Adressiz Mektuplar”ın *Sovremennik* dergisinin Şubat (1861) sayısında yayımlanması düşünüüyordu; fakat mektuplar sansüre takıldı. Böyle bir başlık taşımalarına karşın, II. Aleksandr’a seslendikleri besbelliydi. Çernişevski, imparatoru, kendi mutlak yetkilerine sınırlar koyması gerektiğine ikna edebileceğine kendisinin bile pek inanmış olmadığını itiraf etti. Dolayısıyla “Mektuplar”ın gerçek amacı büyük olasılıkla, derginin eğitilmiş okuyucularını, hükümete baskıda bulunmaları gerektiğine inandırmaktı. Aynı yıl yeraltı dergisi *Velikorus*, bu tür bir kampanyanın açılmasını öğütleyerek, benzeri önerilerde

Çernişevski'nin tutumundaki bu değişiklik, Rusya için en büyük kötülüğün, sansürden dolayı "bürokrasi" diye yazmak zorunda kaldığı otokrasi olduğu sonucuna varmasından kaynaklanıyordu. Siyasal özgürlüğün bulunmadığı bir durumda, merkezîleşmiş bürokratik hükümetin, toplumsal gelişmenin normal gidişini engellediğine, kamuoyunun sesini kısıtına ve uzmanların öğütlerine aldırmadığına dikkati çekti: "Bürokratik [otokratik] sistemde, kendilerine sorumluluk verilmiş insanların anlayışlı, bilgili ve deneyimli olmalarına hiç gerek yoktur. Bu insanlar, beyni olmayan makineler gibi davranırlar; sorumluluklarını, gelişigüzel edinilmiş bilgilere ya da bir konuda, onunla hiçbir ilgisi bulunmayan o ya da bu kimseden rastlantıyla edinilmiş görüşlere göre yerine getirirler."³² Çernişevski, buradan yola çıkarak, siyasal rejimlerin ilgisiz kalınacak bir sorun sayılmayacağı sonucuna vardı; yeni şarap eski [bulaşık] bir kabın içine dökülürse, eski çağın kokusunu içine çekecektir. Dolayısıyla, "toplumsal" demokrasi, "siyasal" demokrasi-den ayrılamaz.

Çernişevski ile popülistler arasında bu tür daha birçok farklılık aranıp bulunabilir. Bu farklılıklar, daha çok "burjuva" reformları davasına bağlanmış 1860'lı yıllar ile kapitalist gelişme sürecinin içinde trajik çelişkilerin yattığının gittikçe daha çok farkına varıldığı 1870'li yıllar arasındaki farkı yansıtır. Çernişevski'nin baş düşmanı, eski yarı feodal toplumsal yapıydı; yaşamının sonuna dek Batıcı ideallere bağlı kaldı ve Avrupa biliminden, uygarlığından ve siyasal özgürlüğünden yana tutum takınarak, Rusya'nın geri kalmışlığını şiddetle eleştirdi. Popülistler, toprak reformundan sonra ortaya çıkmış kimseler olarak, farklı bir perspektife sahip oldular: Küçük üreticileri bekleyen kapitalist sömürünün derecesini görüp dehşete düşerek, Rusya'nın geri kalmışlığını ülküleştirdiler; kapitalist gelişmeyi bir gerileme olarak görüp, bir yana ittiler ve Rusya'nın ayrı

bulundu. Tver' soylu liberallerin söz konusu tutumlarının incelendiği bir yazı için bkz. T. Emmons, *The Russian Landed Gentry and the Peasant Emancipation of 1861*. (Cambridge, İng., 1968).

32 Çernişevski, *Izbr. fil. soch.*, cilt 3, s. 511, 513-514.

ve “yerli” yolda ilerlemesi olanağını sağlayacak yollar aradılar. Çernişevski ise, sosyalist düşünörlere karşı yüreğinde duyduğu sıcak sevgiye karşın, radikal burjuva demokrasisinin “aydınlanmış” ve rasyonalist ideallerinden yana, kararlı tutumunu sürdürdü. Bıraktığı ideolojik miras, eski toplumsal yapıların ölköleştirilmesini vazetmediğinden, yalnızca popölistlerce değil, aynı zamanda Rus Marksistlerince de kucaklanabilecek düşönceleri içeriyordu. Kendisini popölist düşöncelere karşı tüm yüreğiyle savaşıma adanmış Plehanov, Çernişevski’nin düşöncelerinin Marksizmden ne kadar farklı olduğunu vurgulamayı hiçbir zaman unutmamakla birlikte, Çernişevski’den büyük bir saygıyla söz etmiştir. Lenin de (Valentinof ile 1904’te yaptığı bir konuşmada) Çernişevski’nin gençliğinde çok sevdiği bir yazar olduğunu söylemiştir: “Onun etkisiyle, yüzlerce genç, devrimci oldu... örneğın kardeşimi büyüledi; büyüüne ben de kapıldım. İçimde çok derin bir iz bıraktı.”³³

Nikolay Dobrolyubov ve “Gereksiz Adamlar” Konusundaki Tartışma

Çernişevski’nin en yetenekli takipçisi ve en yakın dostu Dobrolyubov (1836-1861) idi. Bu iki adamın yalnızca düşöncelerinin ana çizgileri değil, başlarından geçenler de şaşılacak derecede birbirine benziyordu. Dobrolyubov da (Nizhnii Novgorod’da yaşayan) bir taşra bir papazınının oğluydu: Din öğretimi yapan bir yüksek öğretim kurumunda (teoloji seminerinde) okudu ve ilerici Rus edebiyatının ve edebiyat eleştirmenliğinin güçlü etkisi altında kaldı. Aralarında önemli farklılıklar da vardı, ama bunlar daha çok, iki arkadaşın yaşlı olan Çernişevski’nin yolu daha önce açmış olmasından dolayı, Dobrolyubov’un düşönsel gelişiminin daha hızlı ve daha az dolambaçlı oluşuyla açıklanabilir.

Zamanın liberal yazarlarının, bu iki eleştirmenden genç olanının (Dobrolyubov’un) düşöncelerini daha sarsıcı, daha kışkır-

33 Bkz. N. Valentinof, *Vstrechi s V. I. Leninym*, (New York, 1953) [V.I. Lenin ile Tanışma]

tıcı bulmuş olmaları, karakteristik bir olgudur. “Sen sıradan bir engereksin,” demişti bir zamanlar Turgenyev Çernişevski’ye, “ama Dobrolyubov bir kobra.”³⁴ Gene Çernişevski ile yapılan bir başka konuşmada Kavelin, ikisi arasında benzeri bir ayırmada bulunmuştu: “Bizimle [yani 1840’ların liberalleri ile]* bazı ortak yanların var; Dobrolyubov kuşağıyla da ortak yanların var, ama bizim, öyle anlaşılıyor ki, Dobrolyubov ile aramızda hiçbir ortak yanımız yok. Elimizden ne gelir? Buna üzülüyoruz, ama bunlar hep ilerlemenin doğurduğu sonuçlar.”³⁵

Kavelin’in bu sözlerinde oldukça büyük bir gerçeklik payı var. Çernişevski, “1840’ların adamları” gibi yoğun bir felsefi spekülasyon döneminde yaşamış ve Hegel’i okuyup incelemiştir. Dobrolyubov ise, idealist felsefenin ortaya attığı sorunlara hiçbir ilgi duymadı ve yalnızca tanrıtanımazlıktan yana düşüncelerin hatırına, genç Hegelcileri ve Feuerbach’ı okudu. Siyasal konularda bazen kendisinden yaşlı öğretmeninden [Çernişevski’den] çok daha ödün vermez bir tutum takındı. *Sovremennik*’in (“Çağdaş”) yazı kurulunda, Nekrasof’un sonul kopmayı önlemek için gösterdiği çabalara karşın, bölünmeye yol açan oydu. Turgenyev, Dobrolyubov’un “Gerçek Günü Ne Zaman Gelecek?” (1860) adını taşıyan yazısını okuduktan sonra Nekrasof’a, Dobrolyubov’un çıkarılmasını istediğini, yoksa kendisinin ayrılacağını söyledi. Nekrasof Dobrolyubov’dan yana oldu; önce Turgenyev, ardından Tolstoy, Gonçarof ve D. Grigoroviç dergi ile ilişkilerini kestiler.

Dobrolyubov Çernişevski’yi felsefi konularda en yüksek yetkili saymışsa da, bazı ayrıntılarda ondan ayrıldı. Çernişevski gibi o da “antropolojik ilke”ye inandı ve bir materyalist olmakla birlikte (Pisarev’den farklı olarak) Büchner’in ve Moleschott’un “vulgar” [kaba] materyalizmine karşı çıktı. Ama öte yandan,

34 V. Polyanski [P.I. Lebedev], *A.A. Dobroliubov, Mirovozzrenie i kriticheskaia deiateľnost’*, (Moskova, 1933), s. 18 [A.A. Dobroliubov, Dünya Görüşü ve Eleştirel Faaliyetleri]

(*) Köşeli ayraç Türkçe’ye çevirenin değildir – ç.n.

35 Aynı kaynak s. 9. “1840’ların kuşağı” ile “1860’ların kuşağı” arasındaki kopma için bkz. E. Lampert, *Sons Against Fathers*, (Oxford, 1965) ve I. Berlin, “Fathers and Children,” *Russian Thinkers*, (New York, 1978) içinde.

felsefeye ve tarihe doğa bilimleri kadar önem vermedi; öyle ki dünya görüşü daha çok natüralizme eğilim gösterdi.

Dobrolyubov, toplum felsefesi anlayışında, tarihsel olguları rasyonel bir “insan doğası” anlayışının değişmeyen ölçütlerine göre değerlendiren tipik bir “aydınlatici” idi. Kendisinin rasyonel, sağduyulu ideali ile gerçeklik arasındaki rahatsız edici uçurum, Dobrolyubov’u “Şeylerin, olayların doğal, rasyonel akışına göre almaları gereken biçimle, gerçekten aldıkları biçim arasındaki o anlaşılmasız uyumsuzluk nereden kaynaklanmaktadır?”³⁶ sorusunu sormaya itti. Bu yolda, eğitim eksikliğini ve sömürülen çoğunluğun hep kendi gücünü ve doğal haklarını yeterince kavrayamayışını bu uyumsuzluğun tek kaynağı olarak gördüğünü söylemek, onun ilgili düşüncelerini fazlaca basite indirgemek olur; öte yandan, bu tür yargıların onun tipik düşüncelerinden biri olduğu da bir gerçektir. Sınıf kavgasını, “çalışan halkın” (insanlığın “doğal” gereksinimlerini ve ideallerini temsil eden sınıfın) asalaklara (doğrudan doğruya varlıkları bile “doğal” normdan bir sapma olan sınıfa) karşı savaşımı olarak niteleyen, oldukça cılız bir görüşe sahipti. Şunları yazdı: “En yalın sözlerle, insanlığın doğal eğiliminin şu yönde olduğu söylenebilir: Herkesin durumu iyileşsin.” Bu hedefe ulaşmak yolunda insanlar önce, şeylerin doğası gereği, söz konusu hedeften uzaklaşmak zorundaydılar; her bir insan, kendi gönencini kollamaya çalışırken, başkalarının gönencine karıştı; hiç kimse işlerin bundan başka türlü düzenlenebileceğini bilmiyordu.”³⁷

Dobrolyubov’un kitlelerin rolüyle ilgili görüşleri de, Çernişevski’nin görüşlerinden bir parça farklıydı. Çernişevski, 1840’ların Batılılaştırmacıları gibi, halkı, özünde alışkanlıklarıyla davranan tutucu bir güç olarak gördü; bununla birlikte, sıradışı koşullarda kitlelerin alıştıkları (rutin) yollardan ayrılp (örneğin, “Bu Bir Değişmenin Başlangıcı Olabilir miydi?” adlı makalesinde görüleceği gibi, bir devrim yaparak) tarihte yaratıcı bir rol oynayabileceklerine inanmasıyla liberallerden

36 Nikolay Dobrolyubov, *Sobranie Sochinenii* (Moskova ve Leningrad, 1961-1964), cilt 7, s. 247.

37 Dobrolyubov, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 307.

ayrılır. Dobrolyubov bu yolda daha da ileriye gitti. “Rus Halkının Karakter Taslağının Çizilmesine Bir Katkı” (1860) adlı makalesinde, avam halkın günlük rutinden ayrılabilme yeteneği, karakteristik özelliklerini oluşturan bir özgürlük tutkusu, soylu duyguları ve bitmek tükenmek bilmeyen yaratıcı enerjisi üzerinde önemle durdu. Böylesine ülküleştirilmiş bir halk kavramı, Çernişevski'ye çok yabancı bir anlayıştı.

Dobrolyubov kendi edebiyat eleştirisi türüne, “gerçek eleştiri” adını taktı; “gerçek” olarak nitelemesi, büyük olasılıkla, bu eleştiri türünün, bir edebiyat yapıtını önce nesnel bir sosyolojik belgeymiş gibi incelemesinden, sonra, yazarının öznel niyetlerini tümüyle bir yana bırakarak, doğrudan doğruya yapıttan sonuçlar çıkarmasından dolayıldı. Dobrolyubov, sık sık ve gerçekten gösterişçi bir biçimde, eleştirmenin normatif rolünü [değerlendirme görevini] reddetti ve edebiyat yapıtlarının daha önce saptanmış eleştiri ölçütlerine göre değerlendirilmesi girişimlerini kınadı; kendisinin en çok değer verdiği şey, yapıttın ideolojik içeriği değil, yazarın gerçekliği gerçeğe uygun bir biçimde yeniden kurabilmesiydi.

Dobrolyubov'un bir edebiyat eleştirmeni olarak formüle ettiği bazı düşünceleri, “gerçek eleştiri”nin rolünün, ele alınan yapıttın gerçekliği ne kadar doğrulukla ortaya koyduğunu göstermekti, onu edebi yapıt olarak değerlendirmek ya da, Çernişevski'nin istediği gibi, “onun içinde yeniden kurulan gerçeklik hakkında yargıda bulunmak” olmadığını ortaya koymak yönündeydi. Gene de böyle bir değerlendirme, acele varılmış bir sonuç olur. Dobrolyubov, “Allah bilir hangi kuramlara dayanan farklı kurallar ve yargılar” dediği şeyleri reddederken son derece içtendi: Bu, liberal “teşrih [açma] edebiyatı”nın damgasını taşıyan sıkıcı ahlâk telkinlerine ve didaktikçiliğe [her fırsatta bir şeyler öğretme çabasına] gösterdiği bir tepkiydi; bu aynı zamanda, çeşitli estetik kurallarına dayanan yargılara ilgi duymadığını göstermesinin bir yoluydu. Öte yandan, “şeylerin doğasından kaynaklanan doğal kurallar”ın varlığından, “onlar olmaksızın düşünme olanağı bulunmayan bazı belitleri (aksiyomları) bildiğimizden” ve “üzerinde tartışıl-

lan konu ne olursa olsun, herkesin göz önüne aldığına kuşku olmayan” bazı “genel kavramlar ve kurallar” bulunduğundan³⁸ hiç kuşkusuz yoktu. Dobrolyubov, bu aksiyomlar ve normlar sistemini “insan doğası” olarak niteledi. Bundan dolayı, öznel yargıları kınamasının nedeni bütünüyle nesnel ve kesin bir değerler sisteminin varlığına duyduğu inançtan kaynaklanıyordu; yazarın kendisini “olguları,” “gerçekleri” göstermekle sınırlamasını istedi; çünkü olguların içinde kendi anlamlarını taşıdıklarına inanmıştı ve süslenmemiş, üzeri örtülmemiş çıplak gerçekliği sunmanın, kendi başına okuyucuya uygun bir yargı önerdiğini düşündü. Gerçekten, ancak gerçeklere kesin bir bağlılık, insanların kafalarını “insanların evrensel iyiliğinin, mutluluğunun gerçekleştirilmesini güçleştiren, doğal olmayan düşünceler”den kurtarabilecekti.³⁹

Dobrolyubov’un estetik kurallar kodlarını reddetmesine karşın, “insan doğası” ölçütü edebiyata uygulandığında, kuşkusuz, ödün vermez bir realizmin üstünlüğünü telkin edip, üzerinde uzlaşmaya varılmış tüm [öteki] edebî ölçütleri reddetmesi, en azından görmezden gelmesi demektir. Dobrolyubov, edebiyatta realizmin “karşı çıkılmaz ve evrensel çapta benimsenmiş aksiyomlar”dan biri olduğunu yazdı.⁴⁰ Ayrıca insan doğasına ve “doğal” insan gereksinimlerine uygunluk ölçütü üzerinde direktme, Dobrolyubov’a göre, edebiyatın, “önemi propagandaya bağlı olan... savunduğu şeye ve onu nasıl savunduğuna bakılarak yargılanan bir besleme kız”⁴¹ olarak görülmesine yol açmıştı. “Bir yazarın ya da bir yapıtın değerini,” diye yazdı, “belli bir dönemin ya da ulusun doğal isteklerini, amaçlarını dile getirme derecesine bakarak değerlendiririz.”⁴² Bu noktadan, “doğal” isteklerin ve ideallerin, avam insanın somut istekleriyle ve idealleriyle özdeşleştirilmesine varmak için atılması gereken küçük bir adım kalmıştı. “Rus Edebiyatının

38 Dobrolyubov, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 304.

39 Dobrolyubov, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 309.

40 Dobrolyubov, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 305.

41 Dobrolyubov, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 309.

42 Dobrolyubov, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 307.

Gelişmesinde Folk Ögesinin Rolü” (1858) denemesinde, edebiyat eleştirmeni olarak Dobrolyubov, Rus edebiyatı tarihini, “doğallığa”* ve “narodnost”a [halka] yaklaşma yolunda yavaş yavaş ilerleme olarak yorumladı ve denemesini edebiyatta bir “halk partisi” kurulmasını isteyerek sonuçlandırdı.

Tarihsel perspektiften bakıldığında, Dobrolyubov’un kuramsal varsayımlarının zayıflığı apaçık ortaya çıkar; yöntemi, bir yandan insan doğası hakkında anakronistik [çağdışı kalmış] bir 18. yüzyıl anlayışına, öte yandan “gerçekler”in nesnel doğası hakkında (sözcüğün geniş anlamıyla) pozitivistçe bir düşe dayandı. Ama bu düş, Dobrolyubov’un olguların ve gerçeklerin karşısında boyun eğmesine yol açmadı; tersine, normatif yargılarda (değer yargılarında) bulunmaya yaran, değişmez ve mutlak bir çerçeve olarak gördüğü “insan doğası”na duyduğu inanç, kendisine, eleştirdiği kimseler olan, kendi düşüncelerini ve tutumlarını sorgulayan 1840’ların liberallerinden çok farklı bir güven kazandırdı. Dobrolyubov’un “gerçekler”i, kendisinin gerçeğin bu anlamının doğrudan doğruya gerçeklerin ayrılmaz bir yönünü oluşturduğu inancıyla da desteklenerek yeni bir devrimci anlam kazandı. Makalelerin ışığında, Rus gerçekliğinin doğrudan doğruya insan doğasına karşı olduğu ve bunun, tüm realist yazarların, hatta radikal oldukları söylenemeyecek realist yazarların yapıtlarındaki nesnel olgularda, yapıtlarında gösterildiği düşüncesine varıldı. Tüm bu düşüncelerin kuşkusuz büyük etkileri oldu ve edebiyat eleştirisini, toplumsal bilincin giderek daha radikalleşmesine yardımcı olan bir araca dönüştürdü.

Dobrolyubov’un en gözde teması “iki kuşak” ya da daha doğru belirtmek gerekirse, reform akımına karışmış iki toplumsal güç sorunuydu. Makaleleri, kendilerini, son zamanlara dek muhalefetin en ağır yükünü omuzlarında taşımış olan liberal soylulardan ayıran uçurumun bilincinde olan radikal demokratların genç kuşağının içinde bulunmanın kazandırdığı derin görüş gücünü dile getiren yazılardı. Dobrolyu-

(*) İng. “naturalness” - ç.n.

bov, Çernişevski'yi izleyerek,⁴³ gününün liberal muhalefetine azminin eksikliğiyle, "1840'ların adamı"nın psikolojik tipi arasında yakın bir benzerlik olduğunu göstermeye çalıştı. Somut toplumsal güç içine kök salamamış olan "gereksiz adamlar"ın eyleme geçebilme yeteneğinden yoksun olduklarını ve hükümetin başlattığı reformları onaylama anlamına gelen sessiz gözlemciler olarak kalmayı yeğlediklerini ileri sürdü. Yeni dönemin "yeni insanlar"a gereksinimi vardı ve bu tür insanlar ortaya çıkmaya başlamışlardı bile. İç sürtüşmelerle yıpranmış ve "refleksiyon" ile [düşünceler üzerine kafa patlatmayla] eylemsiz duruma gelmiş, felç olmuş liberal idealistlerin yerini, "sınırları güçlü, düş güçleri sağlıklı gerçek insanlar"⁴⁴ almaktaydı.

Bu ifadeler, "Geçen Yılın Önemsiz Edebiyatı" adını taşıyan, 1859'da yayımlanan makaleden alınmıştır. Söz konusu makalesinde Dobrolyubov, liberal siyasal yazarların tutkusuz eleştirileri ve "edebî teşrih" adı verilen tutum ile, çağdaş Rus liberalizminin habercileri olarak "1840'ların adamları" üzerine düşünceleri, başarılı bir biçimde bir araya getirdi. Gerçi, "doğrucu Davutlar"* birçok toplumsal kötülüğe karşı çıkmışlarsa da, diye yazdı, eleştirileri düzeyseldi ve önerdikleri çareler palatyatif [uyutucu, uyuşturucu, geçici] önlemlerden başka bir şey değildi. Gerçekten, liberaller [toplum sorunlarını] tutarlı bir radikal olarak deşmekten, kendileri tam da kınadıkları toplumsal gerçeklerin bir ürünü oldukları için korkuyorlardı.

Dobrolyubov bu düşüncelerini, aynı yılda [1859'da] yayımlanan "Oblomofluk Nedir?" adını taşıyan "keskin" makalesinde geliştirmişti. Bu yazısında, Gonçarof'un ünlü romanının kahramanı olan Oblomofa, beklenmedik bir açıdan bakılarak, Rus edebiyatındaki "gereksiz adamlar" türünün sonuncusu, Puşkin'in Yevgeni Onegin'inin, Lermontof'un Peçorin'inin, Herzen'in Beltofunun, Turgenyev'in Rudin'inin ve Şçigrofsk'un

43 Çernişevski, "gereksiz adamlar" sorununu "Russkii chelovek na Rendez-vous" (1858) adlı makalesinde ele alır.

44 Dobrolyubov, *Sob. soch.*, cilt 4, s. 73.

(*) İng. "muck-rackers"; haksızlıkları araştırıp sorumlularını ortaya çıkaranlar gibi bir anlama gelir. Türkçe'de karşılığı bulunmayan bir terim olduğundan ancak böyle karşılanabildi – ç.n.

Hamlet'inin kardeşi, hiç değilse yakın akrabası olarak gösterir. Dorbroyubov, tembel ve hiçbir şeye ilgi, tutku, coşku duymayan vurdumduymaz Oblomof ile, Lermontofun "zamanımızın kahramanı" olarak kurguladığı trajik bir kişilik olan Peçorin'i arasında bazı noktalarda farklılıkların bulunduğunu kabul etti; bununla birlikte, tüm "gereksiz adamlar," ayrıcalıklılığının, tembelligin ve sorumsuzluğun beslediği ahlâkça yozlaştırıcı sera koşulları içinde yetiştikleri için, eyleme geçebilme yeteneğine organik olarak sahip olmamaları bakımından birbirlerine benziyorlardı. "Oblomofluk" felcine tutulmuş olduklarından, bunlardan hiçbirinin, zafer tacı takmaya hakkı yoktu. Bu, gerçekten, aydınlanmış liberal soyluların tüm kültürleri ve gelenekleriyle sert bir hesaplaşmaydı.

Yaptığı bu saldırının şiddeti, birden çok cepheden karşı saldırılara yol açtı. Liberaller, Annenkov'un Çernişevski ile polemiginde geliştirdiği, radikal demokratlarca eleştirilen "1840'ların idealistleri"nin, "çağdaş dünyanın tek moral tipi"⁴⁵ olduğu yolundaki görüşü yeniden ileri sürdüler. Herzen'in de "gereksiz adamlar"ı savunmasına hız vermiş olması anlamlıdır. "Çok Tehlikeli" başlığını taşıyan makalesinde, Rus aydınlarının liberal basınını ve liberal geleneklerini eleştirerek *Sovremennik*'in "soytarı"larının çarlık rejimine yardımcı olduklarını ve mutlakçılığa yaptıkları bu hizmetlerinden dolayı, madalyayı hak ettiklerini bile söyledi. *Sovremennik*'in yayımcıları, kendilerine böyle bir kaynaktan yapılan saldırının hedefi olduklarını görünce şaşırıldılar; çünkü Dobroyubov bile (Belinski'nin yanı sıra) Herzen'i her zaman eleştirilerinden muaf tutacağı bir "üstün doğa" olarak görmüştü. Çernişevski, bu yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak için Londra'ya kadar gitmesi gerektiğini düşündü. Londra'dan, Herzen'in artık günü geçmiş biri olduğuna inanmış ve üzüntüleri pek az dinmiş olarak döndü. Yanlış anlaşılma düzeltilmiş, ama görüş farklılığı ortadan kaldırılamamıştı. Bu gerçek, Herzen'in Çernişevski ile yaptığı söz konusu konuşmadan sonra, daha yumuşak bir tonla yazılmış

45 P.V. Annenkov, *Vospominaniia i kriticheskie ocherki*, (St. Petersburg, 1879), cilt 2, s. 170-172.[Hatırat ve Eleştirel Makaleler]

olan, fakat Dobrolyubov'un 1840'ların kuşağını önyargılı ve tarihsel [değerde] olmayan bir kuşak olarak kenara itişini kınayan ("Gereksiz Adamlar ve Öfkeli Adamlar" adında) yeni bir makale yayımlamasıyla anlaşıldı.

Dobrolyubov bir yandan, Rus toplumunu ödün vermez bir biçimde eleştirip, son zamanlara dek Rusya'nın "en iyi evlatları" olarak görülen insanları aynı derecede şiddetle kınarken, bununla el ele giden bir çabayla, Rus yaşamının övülmeye değer yanlarını bulmaya, öykünmeye değer yeni modeller ve yeni edebiyat kahramanları ortaya çıkarmaya çalıştı.

"Gerçek Günü Ne Zaman Gelecek?" adlı makalesinde, bir "güçlü doğa"nın, ülkesini ilerleme yoluna itebilecek bir eylem adamının canlı bir portresini çizdi. Bu "güçlü doğa" Turgenev'in "Arefe"* adlı romanının kahramanı, ülkesinin özgürlüğü için Türkler'e karşı savaşan bir Bulgar olan İnsarof idi. Dobrolyubov, İnsarof'un sağlamlığının ve enerjisinin, karşı çıkıp uğraştığıyla, hiçbir biçimde hiçbir ilişkisinin, hiçbir bağlantısının olmamasından kaynaklandığını ileri sürdü. Rusya boyunduruk altında bir ulus olmamakla birlikte, içindeki "yerli Türkler" in boyunduruğu altındaydı ve İnsarof gibi bir insana gereksinimi vardı. Bu tür insanlar, makalenin iyimser sonucuna göre, yakında ortaya çıkacaklardı.

"Karanlıklar Ülkesinde Bir Umut Işığı" (1860) adlı makalesi, devrimci protestonun bir başka türünü gösterir. Dobrolyubov, Ostrovski'nin *Fırtına* adlı oyununun Katerina adındaki karakterini başkaldırmanın ilk adımı, kitleler arasında güç toplamanın simgesi, yaklaşan "fırtına"nın bir işareti olarak yorumladı. Katerina'nın yazgısının, dinleyicilerini, "yaşam gücü taşıyan Rus doğası"nın artık "karanlıklar ülkesi"nin kasvetli gerçekliğine boyun eğmeyeceğine, boyun eğdirilen kitlelerin protestosunun patlak vermesi gerektiğine inandırmak amacıyla çizdiğini ileri sürdü. Oyun mutlaka böyle bir yoruma götürecek bir yapıt değildi, ama Dobrolyubov sayesinde, daha sonraları hep böyle bir yorumu çağrıştırır oldu.

(*) İng. *On the Eve* – ç.n.

Dobrolyubov, Turgenyev ve Ostrovski hakkındaki yazılarını yazarken, ileri derecede bir tüberkülozun acıları içindeydi. 1860 yazında, arkadaşları kendisini, sağlığının düzelmesi için İtalya'ya gitmeye ikna ettiler. İtalya'da da sıkı çalışmasını sürdürdü; bu ülkede yaşadığı günlerinin ürünü, İtalyan ulusal bağımsızlık akımının başarılarını ve başarısızlıklarını inceleyen çok sayıda makale oldu. 1861 Ağustos'unda St. Petersburg'a döndüğünde, hava değişiminin sağlığında umulan gelişmeyi sağlamadığı anlaşıldı. Çok geçmeden, aynı yılın Aralık ayı içinde öldü.

Dimitri Pisarev ve "Nihilizm"

Dobrolyubov'un ölümünden ve Çernişevski'nin tutukevine girmesinden sonraki tarihlerde, Rusya'nın en etkili edebiyat eleştirmeni Dimitri Pisarev (1840-1868) oldu.⁴⁶ Pisarev de, Dobrolyubov gibi, Çernişevski'nin ileri sürdüğü düşünceleri geliştirmesinin yanında, bunlara kendi kişisel damgasını vurdu ve Dobrolyubov'un ulaştıklarından çok daha farklı sonuçlara ulaştı; öyle ki, Pisarev bir yazısında, Dobrolyubov ile tanışmış olsaydı, büyük olasılıkla hiçbir konuda görüş birliğine varamayacaklarını belirtti.⁴⁷

Pisarev'in *Russkoye Slovo* ("Rus Sözü") adını taşıyan dergi için yazdığı makalelerde temsil ettiği düşünce eğilimine, genellikle "nihilizm" [Hiççilik, Hiçesayıcılık] adı verilir. Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar* adlı romanının geniş bir çevreye yaydığı bu sözcük, sağcı eleştirmenlerce öyle kullanılmış olsa da, önceleri bir sövgü değildi. Başlangıçta yalnızca her türlü yerleşik yetkeyi [otoriteyi] radikal bir biçimde reddetmek,

46 Hem Çernişevski'den hem Dobrolyubov'dan farklı olarak, Pisarev soylu bir aileye mensuptu. İlk makalelerinde, "saf sanat"ı ve ılımlı bir liberalizmi savundu. 1861'de görüşleri daha radikal bir görünüm aldı. Pisarev hakkında Batı'da yazılmış en kapsamlı yapıt, A. Coquart, *Dmitry Pisarev et L'idéologie du nihilisme russe*, (Paris, 1946)'dır. Bir Sovyet bilgini olan A. I. Novikof'un *Nihilism i nigilisty*, (Leningrad, 1972) adını taşıyan kitabında, 1860'ların Rus nihilizmi, nihilist görüşler, Rusya'da ve Batı düşüncesinde gösterdiği daha sonraki gelişmelerin perspektifinden bakılarak incelenmektedir.

47 D. I. Pisarev, *Sochineniia*, (Moskova, 1955-1956), cilt 3, s. 35.

akla uygun kanıtlarla savunulamayan hiçbir şeyi (nihil) kabul etmeme kararlılığı anlamına geliyordu. *Babalar ve Oğullar*'da, oğullar kuşağını temsil eden Bazarofun kendisi "nihilist" etiketini benimser; Pisarev, Turgenyev'in bu kahramanının hayranıydı ve onu genç kuşağın bir modeli olarak gösterdi. Bazarof gibi Pisarev de bireyin toplumun dayattığı bağlardan, ailenin ve dinin bağlarından (nihilizmin temel düşüncesine uygun olarak) kurtulmasının, doğa bilimlerinin halka indirilmesi yoluyla, büyük ölçüde gerçekleştirilebileceğini düşündü. Aynı zamanda "rasyonel egoizm"ın yararçı ahlâkına karşı içinde gereğinden büyük bir inanç besliyordu. Makalelerini, "düşünen gerçekçiler"ın (edebiyattaki örneği Bazarof olan kimselerin) tutumlarını savunmak ve "estetikçilere," yani soylu liberallerin her şeyi estetik açıdan ele alan tutumlarına saldırmak için yazdı.

Zamanla, daha çok sağcı basının etkisiyle "nihilist" etiketi aynı zamanda, 1870'lerin devrimcileri (özellikle, bu etiketin yalnızca "Pisarevciler"e ait olduğunu ileri sürerek, kendileri için kullanılmasını hiçbir zaman kabul etmeyen teröristler) için kullanılmaya başladı. Devrimci-Nihilist ayrımı, polis şefi Mezentsev'e karşı girişilen, amacına ulaşan suikastın yaratıcısı olan Popülist Sergey Kravçinski tarafından, "*Yeraltı Rusya*" adını taşıyan kitabında şöyle vurgulandı: "Bu ikisi arasındaki farklılıktan daha keskin bir zıtlık düşünmek kolay değildir. Nihilistin amacı, her ne pahasına olursa olsun kişisel mutluluktur; ideali 'düşünen gerçekçi'nin 'rasyonel yaşamı'dır. Devrimcinin amacı ise, başkalarının mutluluğudur; bu amaç uğruna kendi mutluluğunu harcamaya hazırdır. Ideali, acılarla dolu bir yaşam ve bir şehit olarak ölmektir,"⁴⁸ der. Bu yorumun sorunu fazlaca basitleştirdiği besbelli; başka bir yerde Kravçinski, nihilistlerin hesapçı, çıkarıcı egoistler olmadıklarını yazıp, Pisarev'in en yakın işbirlikçilerinden biri olan V. Zaitsev'in tipik bir cümlesini aktarır: "Biz insanlığın mutluluğu için savaştığımıza inanıyoruz ve her birimiz Moleschott

48 Serge Kravchinsky, *Underground Russia: Revolutionary Profiles and Sketches from Life*, P. Lavrov'un önsözüyle, (2. baskı, Londra, 1983).

ve Darwin için kellemizi seve seve veririz.”⁴⁹ Bununla birlikte, 1860’ların nihilizminin devrimci bir akım olmadığı ortadadır; yerleşik otoritelere saldırılarıyla kamuoyunun radikalleşmesine yardımcı oldukları doğrudur, ama devrimci savaşım yöntemlerini savunmuş ve kendiliğinden devrimci hedeflere yönelmiş değillerdi.

Böyle bir sonuca varmak, Pisarev’in yaşamında, St. Petro ve Pavlus Kalesi’nde dört buçuk yıl tutuklu kalmasına yol açan önemli bir dönemin varlığıyla uyuşur görünmeyecektir. Pisarev, 1862 Temmuz’unda, illegal bir basımevini yöneten bir öğrenci olan Pyotr Ballod’a başvurarak, yazmış olduğu bir bildiriye basmasını istedi. Bu, Belçika’daki bir çar ajanı olan Şchedo-Ferroti takma adını kullanan Baron Fircks’in Fransızca yazdığı iki kitapçıktaki saldırılara karşı, Herzen’i savunan bir yazıydı. Bildirinin son sözleri bir devrim çağrısına benziyordu:

Romanof Hanedanı ve St. Petersburg bürokrasisi yok olmalıdır. Valuiyev gibi bakanlar ya da Şchedo-Ferroti gibi *Litterateurs* (edebiyatçılar) onları kurtaramayacaklardır.

Ölen ve bedeni dağılmakta olan, hazırladığı mezarını içine düşerek parçalanacaktır; bizim yapacağımız şey yalnızca, sendeleyeni yıkacak vuruşu yapmak ve kokuşan cesetleri çamurların içine gömmektir.⁵⁰

Bildiri basılmadan Ballod tutuklandı, Pisarev de gözaltına alındı. Soruşturma sırasında Pisarev kendisini, bozulan bir nişan ve hükümetin gerici önlemleri (Pazar okullarını kapatması ve *Sovremennik* ve *Russkoye Slovo* yayın organlarının basılmasını ve dağıtılmasını geçici olarak durdurması) yüzünden sinirlerinin bozulduğunu söyleyerek savunmaya çalıştı. Bu açıklamaları gerçeği yansıtıyor olsa bile, koşullar farklı olsaydı, Pisarev’in devrimci kampa katılması beklenebilirdi. Ama koşulların öyle olması üzerine, bu bildiri, Pisarev’in yaşamının öteki dönemlerinden ayrı, tek başına bir öykü olarak kalacaktı. Tutuklanmasından önce ve (tutukevinde kitap okumasına ve

49 Kravchinsky, *Underground Russia*.

50 Pisarev, *Soch.*, cilt 2, s. 126.

makaleler yazmasına izin verildiği için) çıktıktan sonra yayımlanan makalelerinde, Pisarev açıkça, devrimci olmayan savaşım yöntemlerini desteklemiştir. O sırada, neresinden bakılırsa bakılsın, durumun ağırbaşlı, gerçekçi bir değerlendirmesinin, başarılı bir devrimin gerçekleştirilmesi olasılığının bulunmadığını açıkça göstereceğine inanmıştı; devrim bazı koşullarda kaçınılmaz olsa da, bu, “düşünen gerçekçiler”in ancak son çare olarak başvurmaları gereken bir savaşım biçimiydi. Pisarev, bir eylem programını içeren “Realistler” adlı makalesinde, “mekanik etkiler” dediği şeyle (devrim ile) “kimyasal etkiler”i (yani yeni ve “gerçekçi” düşünceleriyle reform için sistemli ve yasal yollardan yürütülen savaşımı) karşılaştırdı. Dolayısıyla Dobrolyubov’dan farklı olarak, Pisarev’in bir devrimci demokrat değil, daha çok, gelişme yolunda sabırla organik bir ilerlemeden yana olan bir radikal olduğu söylenebilir.

Pisarev ile Dobrolyubov arasındaki bu fark, Pisarev’in Dobrolyubov’un en çok sevdiği edebiyat karakterlerine karşı tutumunu incelediğimiz zaman, çok açık bir biçimde ortaya çıkar. Örneğin, Turgenyev’in (“*Arefe*” yapıtındaki) kahramanı İnsarof’u, gerçekçi olmayan, katı ve yüksekte atan biri olmakla suçladı. Aynı zamanda, Dobrolyubov’un, Ostrovski tarafından yazılan “*Fırtına*” adlı oyununun kahramanı olan Katerina hakkındaki görüşlerine de (Katerina’nın başkaldırışının tümüyle duygusal ve irrasyonel olduğunu, dolayısıyla olumlu bir değer sayılamayacağını ileri sürerek) katılmadı. Dobrolyubov’un Katerina’yı yürekten överken, “gerçekçi” bakış açısından ayrılıp, istemese de “estetigi” desteklemiş olduğunu ileri sürdü.

Bu iki adamın görüşlerinin ana çizgilerinin arasındaki farkın temelinde, felsefi inançlarının farklılığı yatmaktaydı. Gerçi ikisi de genel dünya görüşlerinde materyalist, tarih yorumlarında idealistti. Ama Pisarev’in materyalizminde (metafiziğe karşı radikal bir savunma olarak agnostiklik görüşü gibi) pozitivizme özgü karakteristik öğeler vardı ve materyalizmi, tarihsel idealizmi kadar aşırıydı. Söz konusu materyalizmin Feuerbachçı materyalizm değil, Feuerbachçı materyalizmin kendisine daha çok seslenen, Büchner, Vogt ve Moleschott tara-

ından ortaya konan kaba (vulgar) doğacı (natüralistik) biçimi olduğunu görmek ilginçtir. Aynı biçimde, kendisinin oldukça cılız rasyonalistik idealizmi, onu, gelişimi bilimsel bilginin ilerlemesiyle aynı şey saymaya; böylece bilimi, tarihin gerçek bir yaratıcısına dönüştürmeye götürdü. Dobrolyubov da bilime inanıyordu; ne var ki basit halkı değişmez insan doğasının temsilcisi olarak ölküleştirmesi, kitlelerin rolünü bir parça vurgulamasına yol açtı. Pisarev ise, Rusya'daki tek ilerici gücün, eğitim görmüş azınlık olduğuna inanan ve salt "doğal" ve kendiliğinden tüm davranışları büyük bir kuşkuyla karşılayan düşünürlerin çizgisini sürdürdü.

Pisarev'in "yeni adamlar" ve olumlu kahramanlar tartışmasında takındığı ilginç tavır da, Çernişevski'nin "*Ne Yapmalı?*"sı hakkında yazılmış olan, 1865'te "Yeni Bir Tip" başlığıyla yayımlanan (daha sonra "Düşünen Proletarya" adıyla yeniden yayımlanan) bir makalesinde görülebilir. Bu makalede ilk bakışta şaşırtıcı gelen şey, Turgenyev'in Insarofundan (asetizmi dışında) kat kat üstün ve sıradışı "olağanüstü insan"ın başarılı bir portresi olduğunu söylediği gizemli devrimci Rahmetof tipini övmesidir. Bu görüşün, Pisarev'in "organik reformlar" görüşüyle tutarsız olduğu sanılmamalı; daha çok, "devrimci olmayan yol" kavramının "devrim düşmanı" anlamına gelmediğini gösterdiği şekilde anlaşılmalı. Pisarev, Rahmetof'un, neler yapabileceğinin ancak daha önceden planlanmayan, önceden görülmeyen sıradışı durumlarda tam olarak ortaya çıkacak sıradışı bir insan, yaptığı işlerin meyvelerinin neler olabileceği ancak uzak bir gelecekte anlaşılacak bir kimse olduğunu yazdı. Ama yaşanan zamanda, sıradan halkın, günlük yaşamında örnek alabileceği kimselere gereksinimi vardı. Çernişevski'nin romanının öteki önde gelen karakterleri (Lopuçof, Kirsanof ve Vera Pavlovna) bu tiplerin örnekleriydi.

Pisarev'in gözde edebiyat kahramanı, "düşünen gerçekçi"nin en iyi örneği olan karakter, Turgenyev'in Bazarof'u; iki deneşmesini, 1862'de yazdığı "Bazarof"u ve daha uzun bir makale olan (tutukevindeyken 1864'te kaleme aldığı) "Realistler"i bu roman kahramanına ayırmıştı. Bu iki parçanın bakış açı-

ları arasında çarpıcı bir farklılık vardır. Söz konusu denemelerin birincisinde, Pisarev, kendini [bağılıklarından] kurtarmış özerk birey idealine karşı duyduğu büyük sevgiyi ortaya koyar ve Bazarof'u tüm "ilke"leri ve "norm"ları reddeden, yalnızca kendisini düşünen ve herhangi bir özveride bulunma yetisine sahip olmayan bir insan biçiminde sunar: "Ona yalnızca kendi kaprisleri ya da hesapları yol gösterir. İster kendi üzerinde, ister dışında, isterse kendi içinde olsun, davranışlarını düzenleyecek hiçbir sesi, hiçbir ahlâk kuralını, hiçbir ilkeyi dinlemez. Soylu amaçları yoktur ve tüm bu nedenlerden dolayı çok güçlü bir kimsedir."⁵¹ Pisarev'e göre, bireysel ben'in kendisini böyle mutlak bir biçimde onaylaması, bireyin kurtuluşu ile, özgürlüğü ile aynı anlama geliyordu; dolayısıyla, eleştirel bir kavrayışa sahip olmanın bir öngereği olarak, övgüye değer bir nitelikti.

"Realistler" adını taşıyan denemesinde, bu bakış açısını göze çarpacak derecede değiştirdiğini görüyoruz. Ahlâk dışı kalan bireyciliğinin yerini, kökleri bireyci dünya görüşü içinde olmakla birlikte, toplumun ortak iyiliği için çalışma düşüncesine de sıkıca bağlı olan bir yararcılık alır. Pisarev artık, kendi durumunun yakından incelenmesinin, düşünen bireyin her şeyini topluma borçlu olduğunu göstereceğini, sahip olduğu onur duygusunun onu bu borcu ödemeye yönelteceğini ileri sürmektedir: Dolayısıyla her onurlu kişi, "görmezden gelinemez açlık ve çıplaklık" sorununun çözülmesine elinden geldiği kadar katkıda bulunmalıdır; "bu sorunun dışında, çaba göstermeye, düşünmeye, emek harcamaya değecek başka hiçbir şey yoktur."⁵² Pisarev şimdi, Bazarof için çizdiği bu yeni karakter taslağında, haz motifinin değil, toplumsal amaçların önemini, sınırlayıcı bağlardan kurtulmanın sevincinin değil, eleştirel düşünüşün gücü karşısında gönüllü boyun eğişin ve "toplumsal bakımdan yararlı" işin vereceği büyük zevkin üzerinde durmaktadır. Beklendiği gibi, Pisarev böyle bir tutumu egoizm ile tutarsız görmemektedir; Bazarof'u egoizm harekete geçi-

51 Pisarev, *Soch.*, cilt 2, s. 11.

52 Pisarev, *Soch.*, cilt 3, s. 105.

riyordu: Ama bu egoizm bir *aesthete*'nin (estetik, güzel, zevk düşkünü bir estet'in) bencilliği değil, "düşünen gerçekçi"nin bencilliği idi.

"Aç ve çıplak" kimselerin yazgılarını düzeltme çabalarına böyle önem vermiş olmakla birlikte Pisarev bir sosyalist değildi; aradığı "düşünen gerçekçiler" yalnızca demokrat aydınlar arasında değil, aynı zamanda "kitleler içindeki düşünen iş önderleri" dediği kapitalistler arasında da bulunabilirdi. Bu tutumu, yalnızca kitlelerden fazla umutlu olmasından değil, endüstrileşmenin ve teknolojik ilerlemenin rolü hakkında, Dobrolyubov'dan daha fazla bilgi sahibi olmasından kaynaklanıyordu. Zamanın Rusya'sında Bazarof gibi adamların ancak aydınlar arasında bulunabileceğini, kitlelerin hâlâ tarihin edilgen hammaddesini oluşturduklarını ve ileride de, daha uzunca bir süre böyle kalacaklarını düşündü. Toplumun, ancak eğitim görmüş ve parasal bakımdan bağımsız tabakası, kitlelerin çalışmasını rasyonel doğrultuda örgütleyebilir ve en son bilimsel ve teknolojik yenilikleri uygulayarak verimliliği artırabilirdi.

Böylece, yerleşik yetkelere [yerleşik düşüncelere ve davranışlara] bir başkaldırma [hiç sayma] anlamında nihilizm ikinci plana alınıp, mutlu bir gelecek amacının temelleri üzerinde yoğunlaşan, yapıcı ve ılımlı bir siyasal tona sahip pozitivist bir programa bağlanmış oldu. Pisarev'in yalnızca (kendisinin "gerçek bir karabasan"ı durumuna geldiğini söylediği) ikinci makalesi ("Realistler") sanat, ya da "estetik" görüşü bakımından, daha "nihilistçe" idi. Pisarev, sözünü ettiğimiz önceki makalesinde gözde [roman] kahramanının [Bazarofun] Puşkin için "Okumaya değmez," ya da "Raphael beş para etmez," biçimindeki yorumlarına katılmamıştı. Bu yorumların olsa olsa "babalar" kuşağının estetikçiliğine karşı gösterilmiş tepkiler olarak haklı görülebileceğini, ama aynı zamanda "gülünç bir aşırı tepki" ve hatta "dar kafalı aydın despotluğu" olduğunu söylemişti. Ama daha sonraki "Realistler" adlı makalesinde Pisarev, bu iki itirazını bile geri aldı. Hatta, takındığı püriten radikal tutumla, insan enerjisinin, sanat hazlarının yaratılmasında ve tüketilmesinde boşu boşuna har-

canmasının, “maddi ve düşünsel güçler ekonomisi” ilkesiyle uyuşmayacağını ileri sürdü. Romanların bir dereceye dek didaktik [ ğretici, eğitici] rolünün olabileceğini kabul etti, ama Şiirin yararından kuşkuluydu ve haklarında “Bu sanat dallarının insanlığın düşünsel ve ahlâksal ölçütlerinden herhangi birinin yükselmesine herhangi bir katkısının olabileceğine inanmak için ortada hiçbir neden göremiyorum,”⁵³ dediği müziğin ve görsel sanatların tümüyle yararsız olduğundan hiçbir kuşkusunu yoktu.

Russkoye Slovo (“Rus Sözü”) dergisinin tutturduğu genel çizginin karakteristik örneğini oluşturan bu düşünceler, Pisarev tarafından “Puşkin ve Belinski” (1865) adını taşıyan eleştirel denemesinde ve adı içeriğini ortaya koyan “Estetiğin Yerle Bir Edilmesi” (1865) makalesinde geliştirildi. Bu makalelerden birincisi, ateşli bir dille yazılmış olduğu gibi, hem Apollon Grigoryev’in önderliğini yaptığı Puşkin tapıncına, hem de liberal eleştirmenlerin “sanat aşkına sanat” [sanat sanat içindir] savunmalarına karşı yöneltilmiş amansız bir saldırı niteliğindeydi. Pisarev bu makalesinde, Belinski’nin yazılarında bir kuraldışı sayılarak Puşkin’in büyük övgülerle anılmasına karşı çıkararak, Belinski’nin bile yarı güzellik düşkünü [yarı estet] olarak nitelenebileceğini ileri sürdü. “Estetiğin Yerle Bir Edilmesi” adlı ikinci deneme,  ernişevski’nin estetik kuramlarının tek yanlı “nihilistik” bir yorumuydu.

Pisarev’in yapıtlarının önemli bir yanı da, “realizmin” yayılması için en etkili araç olarak gördüğü doğa bilimlerini hakkındaki, halka seslenen (popüler) makaleleriydi. Kendisi Rusya’da Darwin’den ve evrim kuramından söz eden ilk insanlardan biriydi ve bu alandaki katkıları, Rusya’da Darwinizmin en tanınmış savunucusu olan botanikçi K. Timiryazef tarafından  v ld . Pisarev’in büyük bir Şevkle ve canlı, renkli bir bi emle ( slupla) yazılmış olan bu makaleleri Rusya’nın her yerindeki lise öğrencilerince okundu. Hayvan yaşamı hakkındaki bazı makalelerinde, bilimlerin halka anlatılması işiyle, materyalist felsefenin halka indirilmesi işini insan toplumu hakkında

53 Pisarev, *Soch.*, cilt 3, s. 114.

(analojiyle) yaptığı zeki ve iğneleyici yorumlar yoluyla, birlikte yürütme başarısını gösterebildi.

Elimizde, Pisarev genç yaşta ölmüş olmasaydı, Çernişevski'ninkine ve *Sovremennik*'in yazarlarınıninkine yakın, dengeli bir dünya görüşüne sahip olabilirdi diye düşünmemize yol açan nedenler var. Son makalelerinin tonu böyle bir görüşü destekler niteliktedir. Düşüncelerinin ana çizgilerinde beliren değişikliklerin öteki kanıtları, tutukevinden (1886 Kasım'ında) çıktıktan sonra, *Sovremennik*'in kapatılması üzerine *Oteçevstvenye Zapiski* ("Babayurt* Notları") dergisini ele geçiren Nekrasof'a ve Saltıkof-Şedrin'e yaklaşma yolunda girişimlerde bulunmuş olmasıdır. Ne yazık ki Pisarev'in önünde fazla günü kalmamıştı: 1868 Haziran'ında Riga kıyısında Baltık Denizi'nde, denize girerken boğuldu.

"Aydınlatıcılar"ın Eleştiricileri: Grigoryev ve Strahov

Aydınlanma türü bir rasyonalizm, çeşitli biçimleriyle, 1860'ların ilerici çevrelerinde önde gelen bir akımdı. Rus üniversitelerinde felsefe alanında profesyonel felsefeciler bulunmadığı için, materyalizm ilerleme olanağı bulabilmişti. Çernişevski'nin "*Antropolojik İlke*"sinin en ciddi eleştirmeninin Kiev Üniversitesi Teoloji Akademisi'nde profesör olan Teolog Pamfilus Yurkeviç (1827-1874) olması anlamlıdır. "İnsan Ruhuna Bir Katkı" ve "Materyalizme Karşı" adlarını taşıyan makaleleri, kendisini Moskova Üniversitesi'ndeki felsefe kürsüsüne yükseltecek olan etkili (nüfuz sahibi) tutucuların ilgisini çekti. Bununla birlikte, Yurkeviç'in Platoncu idealizmi, Hıristiyan inançlarını savunan geleneksel bilgi dalını ("apologetik") andırdığı için, bu yoldaki düşüncelerinin dindışı çevrelerde önemli bir etkisi olmadı.

(*) İngilizce'sinde *fatherland* (babayurt) biçiminde – ç.n.

Poçvenniki: “Toprağa dönüşçüler”

Yurkeviç'in düşüncelerinden çok daha fazla ilgi uyandıran ve çok daha düşünsel ve kültürel gizilgüce sahip olan düşünce (Rusça'da toprak anlamındaki “poçva” sözcüğünden gelen adlarıyla) *Poçvenniki* grubunun, “toprağa dönüş”ün savunucularının, “Aydınlatıcılara” karşı eleştirel tepkilerinde görüldü. Bu grubun çağrısı açıkça Slavseverciliğe bir geri dönüş niteliğindedi; gerçekten, grubun ideologları, “Aydınlatıcılar”a karşı yürüttükleri çatışmaları, Rusya ile Avrupa ilişkileri hakkındaki daha geniş kapsamlı polemğin bir parçası olarak görüp, 1840'ların felsefi tartışmalarını yeni bir bağlam içinde sürdürmüş oluyordular. Sayısal bakımdan değerlendirildiğinde, grubun etkisi göz önüne alınmayabilecek derecedeydi; bununla birlikte, düşüncelerinin, büyük ölçüde Dostoyevski'nin yapıtını dölleyen etkisi bakımından olmak üzere, Rus kültürüne yapıkları katkı çok önemliydi.⁵⁴

Apollon Grigoryev (1822-1864)

Poçvenniki'nin baş ideoloğu, romantik ozan ve edebiyat eleştirmeni Grigoryev idi. Ancak Grigoryev'in romantik ulusçuluğu, kendilerini Rusya'nın eski boyarlarının [toprak beylerinin] ölküleştirmesinin ürünü olduğunu ileri sürerek suçladığı Slavseverlerin ulusçuluklarından farklıydı. En önemli ulusal ilkelerin, en iyi biçimde, serflikten etkilenmemiş toplumsal gruplar içinde korunup sürdürüldüğüne inanıyordu; dolayısıyla bu ilkeler, ataerkil köylüler arasında değil, “eski Rusya'nın ebedî özü” olarak nitelediği tutucu tacir sınıfı içinde aranmalıydı. Slavseverler ise, Grigoryev'in hem din hakkındaki tutumunu bile etkilemiş olan aşırı derecede “estetikleştirici” romantizmine karşıydılar, hem de rölativizm kokan ve “gerçek Hıristiyan” değerler sistemiyle kolay kolay uzlaştırılmayacak olan tutumundan, ulusal kültürlerin her birinin ayrı “çeşni”sinden, ayrı “rengi”nden ve farklılığından romantik bir

54 Bkz. s. 475, 490, 493

biçimde hoşlanmasından [kendileri açısından bakıldığında] haklı olarak kuşkuluyorlardı.

Grigoryev'in kişiliğinin belki en belirgin özelliği, her türlü "yapaylığa" ve "şemalaştırmanın getirdiği kösteklere" ve de cansızlığa ("ruhsuz"luğa), kendi ayrımını kullanacak olursak, "yaratma" değil, "yapma" ürünü olan her şeye karşı içinde derin bir düşmanlık beslemesiydi. "Dolaysız" edinilmiş sezgisel bilgi* adına, her türlü rasyonalist kurama şiddetle karşı çıktı ve "kuram"ın ve "mantık"ın karşısına, "yaşam"ı, "organik [canlı] varlık"ı ve "tarih"i koydu. Kendi felsefesini şu cümlede özetledi: "Yalnızca mantıksal zorunluluklarıyla ve doğurduğu kuramlarıyla aklın kendisi değil, akla ve onun mantıksal zorunluluklarına ek olarak, yaşam ve yaşamın organik görünüşleri."⁵⁵

Grigoryev'e göre, en tehlikeli kuramlardan biri, Hegelci felsefeydi. Hegelciliği eleştirişinde, "Aydınlatıcılar"ın Rus düşünce yaşamında nasıl başat konuma geçtiklerini ve Belinski'nin Hegelci düşüncelerinin, yolu nasıl Çernişevski'nin ve Dobrolyubov'un aydınlanma türü rasyonalizmlerine hazırladığını açıklamaya çalıştı.⁵⁶ Olgunluk çağındaki Belinski tarafından temsil edilen "tarihsel eleştirilenlik"e karşı Grigoryev, "organik eleştiricilik" dediği bir şeyi önerdi. "Tarihsel eleştiricilik" ile, "organik eleştiricilik" zıtlıkları [antitezleri] bir "tarih duygusu" (yani 18. yüzyıl rasyonalizmine karşı tepkiden doğan tutucu tarihselcilik) ile Sol Hegelci "tarihsel bakış" (yani, öteki düşünürlerin yanı sıra, Belinski tarafından da ortaya atılan, sınırsız ve evrensel gelişme tarihselci kuramı) arasında yapılan bir ayrıma dayanıyordu. Grigoryev "tarihsel bakış"ı, 18. yüzyıl bakış açısının bir başka biçimi olarak bir kıyıya itti. Bu kura-

(*) İng. "immediate" intuitive knowledge – ç.n.

55 A.A. Grigoryev. *Sochineniia*, (St. Petersburg, 1876), cilt 1, s. 624.

56 Grigoryev'in Belinski'ye karşı takındığı tutumu karmaşıktı. Belinski'nin yapıtında, biri kendisine dek uzanan, ötekisi doğrudan 1860'ların "Aydınlatıcılar"ına varan iki eğilim gördü. Belinski'yi "doğacı ekol"ün kuramcısı olarak eleştirdi, ama onun Puşkin yorumunu benimsedi; aynı zamanda bir yandan "gerçeklikle uzlaşma" ile ilgili yazılarıyla 1830'lardaki Schellingci dönemini överken, öte yandan kendisine bir Sol Hegelci diye saldırdı.

mın tehlikesinin, fatalizm (yazgıcılık) ile rölativizmin (göreciliğin) özel bir bireşimini temsil etmesinde, böylece, hem bireylerin hem de ulusların kendi yaşamlarının sahibi [sorumlusu] değil, yalnızca evrensel ruhun araçları olarak “geçici kerteler”ini oluşturdukları görüşünü içermesinde yattığını ileri sürdü. “Tarihsel bakış”ın kurucusu olan Hegel’in kendisi de bir “tarih duygusu”na sahipti, ama bu duygu Hegel’in izleyicilerinde, tümüyle görünmez oldu; öyle ki, geride, dogmatik bir teleolojik “tarih kuramı”ndan, önceden saptanmış bir planı uygulayan soyut bir evrim modelinden başka bir şey kalmadı. Bu kuram, rasyonalizmin tüm türleri gibi bir “soyut insanlık tini”nin bulunduğu inancına değinmekteydi ki Grigoryev, kendi görüşünce, ister tek tek insanlar, ister kolektif bireyler* biçiminde olsun, yalnızca somut bireylerin, kendilerinin gerçek olduklarını ileri sürebileceklerini⁵⁷ söyleyerek, böyle bir Tin’i, bir düş olarak niteleyip reddetti.

Grigoryev’in “tarihsel bakış”a (ve “tarihsel eleştirilenlik”e) karşı çıkışı üç başlık altında özetlenebilir: Birincisi, bu düşüncelerin temsilcilerini, yaşamın zengin çeşitliliğini, o sırada benimsenmiş norma doğru “adım adım yaklaşma” gibi basit bir kalıba [şemaya] indirgeyerek, ilerlemenin her bir “son söz”üne [son adımına] mutlak değer yüklemekle suçladı. İkinci olarak, “tarihsel bakış”ın temsilcilerinin, ilerlemenin evrensel ve kaçınılmaz bir niteliğe [doğaya] sahip olduğu yolundaki inançları, onları, ulusal farklılıkları “başkalarına benzemezlik”leri önemsiz görmeye, tek tek ve yinelenmeyen özgül olguların [olayların] önemini görmemeye ve evrensel yasalarla açıklanamayan her şeyi görmezden gelmeye yöneltmişti. Üçüncü olarak onları, kendi bilinçlerini varlığın içinde saklı Tarihsel Akıl ile özdeşleştirerek, yaşamı Prokrost’un** mantık yatağına uzatıp, yaşayan dokuları, böyle bir operasyonun sağlıklı yararlı olduğu

(*) İngilizce çeviride *collective individualities* – ç.n.

57 Grigoryev’in (Grigoryev, *Soch.*, cilt I’deki) “Vzgliad na osnovy, znachenie i priemy sovremennoi kritiki iskusstva” (1858) [Çağdaş Sanat Eleştirilerinin Kökenine, Anlamına ve Yöntemine Bakış] adlı makalesine bakınız.

(**) Eski Yunan’ın, konuklarını demir karyolasına yatırıp, kısaysa uzatarak, uzunsa keserek yatağa uyduran mitoloji kahramanı – ç.n.

yolunda gururlu bir inançla, bir neşterle dilimlemek için zorlamaya haklarının olduğunu ileri sürerek, yaşam üzerinde bilinçli bir denetim kurmaya kalkmakla suçladı. Grigoryev böyle bir düşüncenin saçma ve zararlı bir sav olduğunu ileri sürdü. Bu sav, ona göre, yaşamın, tanrısal yaratıcılıkca, yani “doğrudan doğruya yaşamın yüce yasalarının yaşamsal odağı”⁵⁸ tarafından yönetildiğini; dolayısıyla insanın, yaşamın irrasyonel nabzını denetlemeye kalkmak yerine, onu dinlemesi gerektiğini görememiştir.

Grigoryev, “tarihsel bakış”ı aşma başarısını Schelling’e atfetti; bu başarının, “vahiy felsefesi”nde Tanrı’nın kişileşmiş bir varlık olduğu görüşü üzerinde önemle durmasıyla, insan bireyini bir kez daha mutlak değer düzeyine çıkararak ve uluslara, insan evriminin evrensel yasaları denen şeylerden etkilenmeyen, başkalarınınkine benzemeyen [eşsiz] irrasyonel ve başka uluslara açık olmayan kişilikler bağışlanmış olduğu görüşünün temellerini atan, yaşamının geç dönemlerindeki Schelling’e ait olduğunu belirtti.

“Uluslar,” diye yazdı Grigoryev, her biri “kendi başına, kendi gerekliliğiyle yönetilen, yalnızca kendisine özgü olan yasalara göre, kendi yolunda yaşamasına izin verilmiş ve herhangi bir başka organizmanın geçici birimi olarak hizmet etme gereksinimi olmayan organizmalardır.”⁵⁹

Grigoryev’in “organik eleştirmenlik”inin dayandığı temel öncül “yaşamın organik bir bütün olduğu olgusuna inanmak” idi.⁶⁰ Bu inanç, doğal olarak, kendisini, kültür içindeki organik öğeleri, örneğin kökleri yerli toprakta olan yapıtları yeğlemeye götürdü. Bununla birlikte (Slavseverlerden farklı olarak) Grigoryev için, “toprağa dönüş” Batı değerlerinin reddedilmesi ya da kişilik ilkesinin yadsınması anlamına gelmiyordu. Ona göre, yalnızca Slavseverlerin ülküleştirdikleri “alçakgönüllü” tipin değil, aynı zamanda onun tam zıddı olan, bireyciliği temsil eden “tuttuğunu koparan” tipin kökleri de Rus top-

58 Grigoryev, *Soch*, cilt 1, s. 205.

59 Grigoryev, *Soch.*, cilt 1, s. 210.

60 Grigoryev, *Soch.*, cilt 1, s. 223.

rağındaydı. Geleneğe saygı ile kişilik ilkesinin, bitki gibi kendiliğinden gelişme ile incelikli rasyonel bilinçliliğin organik bir biresimi, yani aslında Slavseverlikle Batıcılığın biresimi, farklı doğaları yüzünden gerçekleşemeyecek bir şey değildi. Grigoryev böyle bir biresimin (sentezin) Puşkin'in yapıtında zaten gerçekleştirilmiş olduğunu ve toplumda da gerçekleştirileceğini düşündü, çünkü bir büyük ozan her zaman ulusunun en yetkin tinsel organıydı ve o ulusun geleceğinin şaşmaz habercisiydi.

Böyle düşüncelere sahip olan Grigoryev'in, Rus yaşamındaki ve Rus edebiyatındaki "gereksiz adamlar" sorununda özgün bir tutum takınması, beklenmedik bir şey olmasa gerek. Grigoryev "gereksiz adamlar"ın, gerçekten köklerinin topraktan sökülmüş ve içsel ikileme düşmüş olduklarını kabul etti, ama bu süreç, toprağın zenginleştirilmesi için gerekiyordu ve Avrupa öğelerinin ve kişilik ilkesinin özümlemesine yaradı. "Gereksiz adamlar" kendilerini topraktan koparmışlardı; ne var ki yazgıları, yalnızca pişman olmuş savruklar olarak değil, aynı zamanda, yanlarında "başıboşluk" dönemlerinde edindikleri zengin ve değerli deneyimleri bulunan kimseler olarak, gene toprağa dönmekti. Grigoryev'in bu savını onaylamak amacıyla verdiği gözde örneği, Turgenyev'in "*Bir Soylu Yuvası*" adlı romanının kahramanı olan Lavrentski'nin gösterdiği gelişme idi. Gerçekten, Puşkin'den başlayıp, Dosytovovski'de sona ermek üzere, Rusya'nın en büyük yazarlarının ideolojik evrimini, "köklere inmek" ya da yerli toprağa bir dönüş olan, benzeri bir süreçle açıklayarak yorumladı.

Dolayısıyla Grigoryev, 1860'ların tartışmalarında, "gereksiz adamlar"ın değerini düşüren Dobrolyubov'a karşı, onları yürekten destekledi. Dobrolyubov, "Oblomofçuluk Nedir?" adlı makalesinde, "gereksiz adamlar"ın [beslendikleri] kendi köklerinin de, saldırdıkları serflik sistemi içinde olduğunu göstermeye çalışırken, Grigoryev bu görüşü tersine çevirerek, asıl bu "köklülüğün," "köksüz kuram düşkünleri"nin karşısında onların üstünlüklerini sağlayan niteliklerini oluşturduğunu ileri sürdü. Sevimsiz Oblomofka köyü, onda, Dobrolyubov'un

“kuduz bir köpek gibi salyalar saçarak saldırdığı”⁶¹ bir “gerçek ana”nın simgesi durumuna geldi. “Çalışmayı sev ve tembellikten kaçın” kuralının soyut düzeyde tümüyle doğru ve övülecek bir kural olduğunu yazan Grigoryev, onu Oblomofka ve Oblomovluk denen olguyu “açmak” için bir neşter gibi kullanmaya başladığımızda, eğer yaşayan varlıklar, toprağın ve ulus varlığının organik ürünleri isek, “Oblomovluk, o zavallı kötü yaratık, sesini yüreğimizde duyuracaktır,”⁶² dedi.

Grigoryev’in düşüncelerinin odağında, hem edebiyatın toplumsal ve siyasal amaçlara bağımlı kılınması hem de sanat aşkına sanat ideali karşısına koyduğu edebiyatın ulusal özellikleri hakkında sahip olduğu özel bir anlayış bulunmaktadır. Bu anlayış kendisine, romantik estetikçilik ile gerçekçi eğilimlerden yana olmayı uzlaştırma, büyük romantik ozanlara (Puşkin’in yanı sıra, Mickiewicz’e ve Byron’a) duyduğu hayranlık yanında [1860’ların Aydınlatıcılarından] Nekrasof’un şiirini anlayıp sevebilme olanağını sağladı. Ulusluk (nasyonalite) kavramında folk ögesine de bir yer ayırmış olduğu için, genel olarak, edebiyatın demokratlaştırılmasını, hem yazarların daha geniş bir toplumsal çevreden çıkmalarını hem de edebiyatın ulusal yaşamın daha alt düzeylerine doğru yayılmasını sevinçle karşılamadı. Bununla birlikte, Grigoryev’in dünya görüşünde ulusluk kavramının, romantik bir irrasyonalizme ve gerçekliği biçimlendirmek yolunda rasyonel düşünce ve bilinç öğelerine karşı bir “organiklik ilkesi”ni temellendiren tutucu bir tarih görüşüne bağlı olduğu unutulmamalı. Bu, kuşkusuz, eleştirdiği “kuramcılar”ın, Çernişevski’nin, Dobrolyobov’un ve Pisarev’in de aslında Rus toprağının organik ürünleri olduklarını anlamasını önledi.

Nikolay Strahov (1828-1896)

“Toprağa dönüş” akımının önde gelen ideologlarından ötekisi, bilim eğitimi bir bilgin ve Dostoyevski’nin ve daha sonra

61 A.A. Grigoryev, *Vospominaniia (i vospominaniia o nem)*, (Moskova ve Leningrad, 1930), s. 212.[Hatırat ve Eleştirel Makaleler]

62 Grigoryev, *Soch.*, cilt 1, s. 415.

Tolstoy'un yakın arkadaşı olan Strahov idi.⁶³ Düşüncesinin odağını oluşturan anlayış, doğayla toplumun organik bir bütün oluşturduğu görüşüydü. Strahov dünya hakkındaki bütüncül (holistik) görüşün kuramsal temellerinin Hegelci felsefeye dayandığına inandı. Bu felsefeyi yorumlayışı, elbette Grigoryev'inkinden farklıydı; Hegelciliği, rasyonalizmin bir biçimi değil, "en saf mistisizm," Baader'in, Meister Eckhart'ın ve Angelus Silesius'un mistisizmiyle bağlantılı bir felsefe olarak gördü.⁶⁴ Hegelciliği böyle anlayınca, onu Ortodoks teizmi ve Slavsever irrasyonalizmi ile uzlaştırabilmesinde şaşılacak bir yan olamaz.

Strahov tüm yaşamını, Batı uygarlığının hastalık belirtisi ve nihilizmin, devrimciliğin ve 1860'ların modası olan "aydınlanma"nın temellerinin döşeyicisi olarak gördüğü atomistik ve mekanistik kuramlarla, bunların çeşitli ortaya çıkış biçimleriyle savaşımaya adanmıştı. Feuerbachçı felsefeyi, doğa bilimlerindeki atomistik anlayışın [felsefedeki] karşılığı olarak gördü. Feuerbachçı düşüncelerin özünü, birlikten yoksunluğun oluşturduğunu yazdı: "Dünyada bir birlik, bir bütünlük yoktur; yalnızca şeylerin çokluğu ve parçalar vardır. Dünyada odak [parçaları] birleştirici bağ yoktur; her şeyin odağı o şeyin içindedir; her şey, öteki şeylerden ayrı olduğu için ve öteki şeylerin hiçbirisiyle bağlantılı olmadığı için vardır. Uzayda her nokta, her atom ötekilerden ayrı, kendi başına durur ve gerçek varoluş da [Feuerbach'a göre] budur," dedi.⁶⁵ Bu alıntının yapıldığı makale 1864'te yazıldı. Makale Feuerbach için yazılmış olmakla birlikte, Strahov'un kafasında aynı zamanda Feuerbach'ın Rus izleyicisi Nikolay Çernişevski de vardı.

Strahov'un en önemli yapıtı "*Bir Bütün Olarak Dünya*" (1872) adını taşıyan kitabıydı. Bu kitabında kendi doğa felsefesini ortaya koydu ve Pisarev'in makalelerinde halka indirilen (materyalizm, atomistik ve mekanistik doğa tarihi,

63 Bkz. L. Gerstein, *Nikolai Strakhov*, (Cambridge, Mass., 1971).

64 Bkz. D.I. Tschizevskij, *Gegiel w Rossii*, (Paris, 1939), s. 273. [Rusya'da Gegiel]

65 N.N. Strahof, *Bor'ba s Zapadom v nashei literature*, (St. Petersburg, 1883), cilt 2, s. 92 [Edebiyatımızda Batı ile Savaş]

Darwin'in evrim kuramı gibi) düşüncelerin ayrıntılı bir eleştirisini yaptı. Strahov, dünyanın bir bütün olduğunu ileri sürdü. Dahası, dünya, içine tin'in yayılmış olduğu ve çeşitli parçaları aslında tin'in çeşitli aşamalarda somutlaşmasının ürünü olan bir bütündü. Hiçbir parça ayrı ya da özerk değildi; her şey her şeyle bağlantılıydı; hiçbir şey "kendi başına" var değildi; Herakleitos'un söylediği gibi, her şey [birlikte] akıyordu. Strahov'a göre, dünyanın birliği, uyumlu ve organik bir birliktelik niteliği gösterir; onu oluşturan parçalar yalnızca birbirleriyle bağlantılı olmakla kalmayan, aynı zamanda hiyerarşik bir yapı oluşturacak biçimde birbirlerine "bağlanan" parçalardır. Son olarak, bu dünyanın bir odağı vardır ve bu odak da, doğanın en ince başarısı ve "varlığın düğüm noktası" ve de "dünyanın baş olgusu ve baş organı" olan insandır. Ne var ki insan durmaksızın bu bütünden ayrılmak ister; kendisini yaratıkların organik birliğine bağlayan göbek bağına kesmeye özenir.⁶⁶

Strahov, elbette insanın bu merkezkaççı eğilimlerini suçlayacaktı. Çevresindeki dünya, içini kuruntularla doldurmuştu; çünkü bu dünya, kendisine, çözülüp ayrılma eğiliminde olan büyük güçlerin savaş alanı olarak görünüyordu. Bu güçlere karşı denge oluşturmak için, insan varlığının organik ilkesinin, yani kendini dinsel duygu yoluyla, "yerli toprak" ile olan bağlarla ve ulusluk duygusuyla dile getiren ilkenin benimsenmesini istedi.

66 N.N. Strahov, *Mir kak tseloe*, (2. baskı, St. Petersburg, 1892), s. VII-IX. [Bir Bütün Olarak Dünya]

POPÜLİST İDEOLOJİLER

Sunuş

“Popülizm” terimine birden çok ve farklı anlamlar yüklenmiştir.¹ Sözcüğün en geniş anlamıyla “Popülizm” [Halkçılık] köylülerin ve küçük üreticilerin çıkarlarını dile getirmiş olan ve Rusya’nın kapitalist gelişme aşamasını aslında atlayabileceğini savunan, ister reformcu ister devrimci, tüm Rus demokratik ideolojilerine verilen addır. Popülizmin bu tanımını kabul edersek, o zaman tarih içinde, Herzen’den ve Çernişevski’den 20. yüzyıldaki “Sosyal Devrimciler”e kadar uzanan çok geniş ve kendi içinde farklılaşmalara uğramış bir akım söz konusudur.

1870’lerin devrimcilerince kullanılan dar tarihsel anlamıyla “Popülizm” terimi, Rus radikalliği içinde tek bir düşünce çizgisini belirtmek, yani ilk “halka gitme” akımının destekleyicilerinden sonra ortaya çıkan ve öteki devrimci çizgilerden “kitlelerin eğitilmiş seçkinler üzerinde hegemonyası”nı savun-

1 Bu konu, az çok ayrıntılarıyla olmak üzere, Andrzej Walicki, *The Controversy over Capitalism*, (Oxford, 1969), s. 1-28’de tartışılmıştır. Aynı zamanda bkz. R. Pipes, “Narodnichestvo: A Semantic Inquiry,” *Slavic Review*, 23, no. 3 (Eylül 1964). Popülist devrimci akımın son zamanlarda yazılmış en kapsamlı tarihi, F. Venturi, *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia*, (Londra, 1960)’dir.

masıyla ayrılan bir eğilimi anlatmak için kullanılır. Sözcüğün bu anlamında “Popülizm,” köylülerden bir şeyler öğrenmek yerine, onlara öğretmeye kalkan ve gerçek çıkarları konusunda neler söyleyip neler yapabileceklerini dinlemek yerine, köylülere Batı sosyalizminin ideallerini dayatmaya çalışan devrimcilerin “soyut entelektüelcilik” eğilimlerine karşı çıkan bir akımdı. Savunulan savaşım yöntemleri bakımından (sözcüğün bu ikinci [dar] anlamıyla) “Popülistler,” 1879 yılında kurulan Popülist bir devrimci örgüt olan *Narodnaya Volya* (“Halkın İradesi”) örgütüne² karşı çıkmışlardı; çünkü *Narodnaya Volya*’dan farklı olarak, devrimci tertipleri, bireysel terörü ve siyasal erki profesyonel devrimci örgütlerle ele geçirme girişimlerini kınayarak, yalnızca halk arasında, halk kanalıyla eylemi savunmaktaydılar.

Bu bölümde, “Popülizm” terimi, sözcüğün yukarıda yapılan birinci tanımıyla [geniş anlamıyla] ancak ondan biraz daha dar ve sınırları çok daha belirlenmiş olarak kullanılacak. Bu satırların yazarı, “Popülizm”in devrimci düşünce içinde belirli bir çizgi olmaktan çok, içinde [devrimci, reformcu] birçok tutumlara olanak veren dinamik bir ideolojik yapı olarak görülmesinin uygun olacağı görüşündedir. Bu ideolojinin önemli bir özelliği, burjuva demokratik radikalizmiyle, bir sistem olarak kapitalizme karşı çıkışı bir araya getirmesidir. Bu karşı çıkış, kendini çeşitli “sosyalizm” biçimleriyle ortaya koymuş olmakla birlikte, kapitalizm öncesi ekonomik ve toplumsal ilişkileri ülküleştiren, geçmişe özlem duyan ve Lenin’in “ekonomik romantisizm” olarak adlandırdığı şeye daha yakın bir tutumdur. Bu anlamda Popülizm sözcüğü, Rusya’da ancak, kapitalist gelişmenin kendisinden beklenen ilerici rolü yerine getirememesinin geniş bir çevrede düş kırıklığı yarattığı 1870’lerde yaygınlaşmaya başlamıştır. Çernişevski, Popülist anlayışın “kapitalist olmayan gelişme” temel tezini formülleştirdiği için, söz

2 *Narodnaya Volya* (“Halkın İradesi”) örgütünün düşünceleri hakkında yazılmış en iyi monografi, V.A. Tvardovskaya, *Sotsialsticheskaia mysl Rossii na rubezhe 1870-1880 -kh godov*, (Moskova, 1969)’dir.[1870-1880 yıllarında Rusya’da Sosyalist Fikirler]

konusu tutumu nedeniyle *status nascendi** bir Popülist sayılabilirse de, daha çok, Lenin'in feodallığın kalıntılarına karşı savaşılan radikal burjuva demokrasinin savunucuları olduklarını söylediği "Aydınlatıcılar" içine sokulmalıdır. Popülistler ise (Lenin'in üzerine basa basa belirttiği gibi) kapitalizmin kitlelerin zararına trajik sonuçlar yaratabileceğini gördükleri için [bu konuda] "Aydınlatıcılar"dan daha ileriye atılmış bir adımı temsil etmekteydiler. "Aydınlatıcılar" serfliğin kaldırılması (ilgası) sırasındaki demokratik akımın önde gelen temsilcileri iken, Popülizm, reform sonrası Rusya'sında, kapitalizmin gösterdiği hızlı gelişmelere bir tepki olarak gelişmiştir. Hem "Aydınlatıcılar" hem "Popülistler," 19. yüzyıl Rusya'sında her şeyden çok köylüleri kapsayan geniş kitleleri temsil ettiler; "Aydınlatıcılar" akımının, "Popülizmin" üzerinde gelişeceği temel olarak görülebilmesinin nedeni budur. Bununla birlikte Popülistler, "Aydınlatıcılar"dan farklı olarak, feodal karşıtı burjuva demokratik radikalizmiyle, burjuva gelişmesine karşı küçük burjuva tepkisini bir araya getirdiler. Lenin'in ifadesiyle, "1860'ların mirası" açık bir biçimde ilericiyken, Popülizmin niteliğinin, bu açıdan pek belirgin olmamasının nedeni budur. Lenin, Popülist, "bir yüzüyle geçmişe, öteki yüzüyle geleceğe bakan" bir Janus'tur** diye yazdı.³ Bu Janus'un geriye bakan yüzü, Popülist sosyalizm idi; Lenin sık sık, Popülist sosyalist kuramların (terimin Marksist kullanımındaki anlamıyla) küçük burjuva, gerici ve "ekonomik romantizm"den umutsuz derecede etkilenmiş oldukları üzerinde durdu.⁴

1868-1870 yılları, klasik Popülizmin doğuşunu gösteren tarihler olarak alınabilir. Bu tarihte, genç radikallerin birçoğu,

(*) Durumu gereği, işin doğası gereği anlamına gelen Latince deyiş – ç.n.

(**) Janus, eski Roma'nın, kentin surlarının iki kanatlı kapılarına benzetilen, biri ileriye biri geriye bakan iki yüzü olduğu düşünülen koruyucu tanrıdır – ç.n.

3 V.I. Lenin, *Collected Works*, (İngilizce baskısı, Moskova, 1960-1966) cilt 2, s. 507.

4 Lenin'in de, "gerici" terimini, "tarihsel-felsefi" anlamda ve yalnızca, dönemi geçmiş toplumsal ilişkileri, kuramsal çatkılarında bir model olarak kullanan "kuramcılar"ın [kuram düşkünlerinin] hatalarından söz ederken kullandığını belirttiği unutulmamalı (*Collected Works*, cilt 2, s. 217).

Pisarev'in "realizm"inden vazgeçip, bilimin "her bakımdan özgürleştirme" misyonunun olduğu yolundaki pozitivist inancı reddettiler. 1868 yılında Bakunin, göçmen Rus aydınlarının dergisi olan *Narodnoye Delo*'da ("Halkın Davası"nda) yayımlanan ünlü makalesinde, genç Ruslara üniversiteleri bırakıp "halka gitme" çağrısında bulundu. Popülizmin üç klasik belgesi bu tarihten bir yıl sonra yayımlandı. Bunlar, Lavrov'un "*Tarihsel Mektuplar*"ı, Mihayilovski'nin "*Gelişme Nedir?*" adını taşıyan el kitabı ve Flerovski'nin "*Rusya'da İşçi Sınıfının Durumu*" adlı kitabıdır. Bunlardan ilk ikisi "Aydınlatıcılar"ın karakteristik tutumu olan gelişmeye duyulan iyimser inancı sorguya çekti; dikkati tarihsel sürecin acılı çelişkilerine yöneltti; Rusya'nın Avrupa kapitalist gelişmesinin izlediği ana çizgiyi izlemek zorunda olduğu görüşünü haklı göstermek için kullanılan tek-yönel* evrim kuramının doğruluğu üzerinde duyulan kuşku- ları dile getirdi. Flerovski ise, tarıma kapitalist toplumsal iliş- kilerin girmesi üzerine, köylü sınıfının gittikçe artan yoksul- luğunun canlı bir resmini çizdikten sonra, kapitalizmin daha fazla gelişmesinin önlenmesi ve onun yerine köy komününün gizilgüçlerinden yararlanılması yolunda, elden gelen her şeyin yapılmasının gerektiği sonucuna varıyordu. Bu önemli belge- lerin ortaya çıktıkları yılda, Popülist devrimci akım da ortaya çıkmaya başlıyordu. Bu birbirinden bağımsız devrimci hücre- lerde, özellikle, Popülizme özgü olan nitelik, her şeyden çok kapitalizmin Rusya içinde gelişmesine karşı savaşıma önem verme yolundaki kararlılık idi.

"Klasik Popülizm"i, kapitalizmi "bir numaralı düşman" ola- rak gören bir akım sayarsak, buna 1870'lerin klasik Popü- lizminin, Marksizmden yalnızca etkilenmekle kalmayıp, bir bakıma Marksizmin yarattığı bir akım olduğunu ekleyebiliriz. Rus Popülist düşüncesinin bu evresinin, *Kapital*'in ilk cildinin (1869'da) yayımlanmasından sonra başlamış olması bir rast- lantı değildir. *Kapital*'in ilk çevirisinin Popülistlerin çabalarıyla (1872'de) Rusya'da çıkması Marx'ı şaşırtmıştı; çeviriye Marx'ın

(*) Ing. *unidirectional* - ç.n.

kişisel dostu olan Herman Lopatin başlamış ve çeviri Marksizm ile Popülizmin kusursuz bir biçimde uyuşacağını düşünen Nicholas Danielson tarafından tamamlanmıştı. Kısaca belirtmek gerekirse, Rus demokratları, *Kapital*'den, özellikle *Kapital*'in ilkel [kapitalist] birikimin gaddarlıklarını anlatan bölümlerinden öylesine etkilenmişlerdi ki, Rusya'yı kapitalist gelişmeden kurtarmak için her şeyin yapılmasına karar vererek, tam anlamıyla "klasik" Popülistler durumuna gelmişlerdir.

Dolayısıyla, Rus Popülizminin, yalnızca kapitalizmin Rusya'daki gelişmesine karşı (hatta kapitalizmin Batı'daki "gösteri etkisi"ne karşı) bir tepki değil, aynı zamanda ve belki bundan çok, Batı sosyalist düşüncesi içindeki kapitalist gelişme "imge" sine verilen bir Rus tepkisi olduğu söylenebilir. Bu, kapitalist gelişmenin ilk basamaklarında bulunan geri bir köylü ülkesindeki demokrat aydınlar takımının, Batı sosyalizmine [Batı sosyalist düşüncesine] karşı bir tepkisiydi. Dolayısıyla, her şeyden çok Marksizme verilen bir tepki biçimini almak zorunda kalması anlaşılmayacak bir durum değildi; çünkü, ne de olsa Marx, o tarihlerde Avrupa sosyalizminin önde gelen kişisiydi ve kapitalizmin gelişmesi konusunda en yetkili yapının yazarıydı.

"Halka Gidiş" Tutumundan "Halkın İradesi" Noktasına

Popülist ideolojinin kapitalist karşıtı niteliği, en açık olarak, parlamenter kurumlara karşı duyulan güvensizlikte ve "siyasal" biçimlere karşı ilgisizlik gösterisinde görülebilir. Popülistler, "sosyalist" devrimden "sosyal" devrimi, yani toplumun ekonomik temelinde köklü değişiklikler yapmayı anladılar. "Siyasal" savaşımları, yani siyasal özgürlüklere kavuşma yolunda sürdürülen, otokrasinin yıkılmasını hedef alan kavgayı, gerçek sosyalistlerin önem vermemesi gereken bir "burjuva" devrimi olarak gördüler. Böylece sosyalizm, "siyasal savaşımların" zıddı olarak anlaşıldı; hatta liberal bir anayasanın mülk sahibi sınıfları güçlendireceği ve sosyalistlerin şansını gelecek uzun yıllar için kıracağı ileri sürüldü. Bu düşünceler bugün bize garip bir para-

doks [çelişki] olarak görünüyorsa da, Popülistler kendilerini, “apolitik” [siyasete ilgisiz] kimseler olarak gördüler ve bu niteliklerini, sosyalizmlerinin burjuva değerleri bulaşmamış türden olduğunun güvencesi olarak gösterdiler. Bazen böyle (apolitik) bir tutumu, gerekli reformları uygulamaya koymaya karar vermiş olması koşuluyla, hükümetle işbirliğine hazır olduklarını belirtmek için takındılar; fakat bu çizgiyi daha çok, çarlık otokrasisinin, toplumsal düzende herhangi bir değişiklik yapılmaksızın yıkılmasının, burjuvazinin yönetimine yol açmaktan ve kitlelerin ekonomik yazgılarını daha da kötüleştirmekten öte bir işe yaramayacağına inandıkları için böyle sürdürdüler.

Siyasal ve toplumsal hedefler arasındaki ilişki sorunu, yeni değildi. Bu sorun 1860'larda, Herzen'i ve Bakunin'i de uğraştırmıştı, ama onların bu iki hedef arasında yaptıkları ayırım, ne bir sonraki onyılıda yapılan ayırımı kadar olduğu kadar temelden (radikal) idi, ne de ilke niteliğindedi. İlk “Toprak ve Özgürlük” örgütü (Çernişevski'den, Herzen'den, Ogaryov'dan alınan esinle kurulup) Ülke Meclisi'nin toplantıya çağırılması gibi siyasal amaçlara sahipti ve böyle bir amaç toplumsal hedeflerden uzaklaşma olarak görülmedi. Siyasal savaşıma ısrarla karşı çıkma tutumu, Popülist akım içinde 1870'lerin başlarına dek yaygınlaşamadı.

Siyasal amaçlar ardında koşmaya yanaşmama tutumu, birçok nedenden dolayı ortaya çıktı. Bu nedenler arasında ilk göze çarpan, o tarihlerde uluslararası anarşizmin önderi ve baş kuramcısı durumuna gelmiş olan Bakunin'in etkisiydi. Bakunin genel oy için ve burjuva parlamentolarında sandalyeye sahip olma yolunda verilen savaşımın sosyalistlere yakışmayan bir davranış, bir küçük burjuva teslimiyetçiliği olduğu görüşüyle, Marx'a ve Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne karşı çıkmıştı.

Bir başka etmen, Lavrov'un “*Tarihsel Mektuplar*”ında parlak bir biçimde anlatılan (Mihayilovski'nin ortaya attığı terimle) “vicdan azabı çeken soylular”ın içinde buldukları zihinsel durumdu. 1870'lerin başlarındaki en büyük Popülist örgüt olan Çaykovski Çevresi'nin⁵ üyeleri, yoğun ahlâksal soruştur-

5 Bu çevre adını N.V. Çaykovski'den almışsa da, asıl kurucusu N.A. Natanson idi.

malara düşkün kimselerdi. Siyasal savaşıma katılmayı kabul etmemek bu gençler için, siyasal özgürlüğün kendilerine hiçbir şey kazandırmayacağını düşündükleri köylülere karşı duydukları borçluluğu ödemenin bir yoluydu. Yayınladığı legal makalelerinde, devrimci akımın o sırada içinde bulunduğu sorunları ve çıkmazları özlü bir biçimde dile getirip formülleştirmediği becerikliliğini gösteren Mihayilovski, bu ruh durumunu, “vicdan”ın (ahlâksal yükümlülük duygusunun) onur duygusuna (bir kimsenin kendi hakları hakkındaki duygu ve düşüncelerine) karşı kazandığı bir zafer olarak tanımladı. Dostoyevski'nin *Cinler* adlı romanı üzerine, 1873 yılının başlarında, “halka gidiş” akımının başlamasından az önce yazdığı güzel bir makalede şunları söyledi:

Bilginin evrensel insan ağacının ürününü tatmış biri için,* hiçbir şey, siyasal özgürlükten, vicdan özgürlüğünden, konuşma ve basın özgürlüğünden, düşüncelerin özgürce alışverişinden, özgürce toplanma, bir araya gelme hakkından ve benzeri haklardan daha tatlı, daha çekici olamaz. Elbette tüm bu haklara ve özgürlüklere kavuşmak isteriz. Ama bu [siyasal] özgürlükten doğan tüm haklar bizi yalnızca renkli ve kokulu bir görünümünden öte bir noktaya götürmüyorsa, o zaman biz bu hakları ve bu özgürlüğü [!] reddederiz. Bu haklar ve özgürlükler, halka olan borcumuzu azaltmak yerine artıracaksa, lanet olsun onlara!... Toplumsal reformu siyasal reformdan üstün tutarak ve daha fazla haklar ve daha büyük bir özgürlük istemenin halkın sömürüsüne götüren yollardan biri olduğunu ve işlediğimiz suçu daha ağırlaştırdığını görerek, bu hakları ve özgürlükleri istemekten vazgeçiyoruz.⁶

Siyasal amaçlara gösterilen ilgisizliğin üçüncü, ama en önemli nedeni, İngiliz sistemi örneğine göre gerçekleştirilen siyasal özgürlüğün, kapitalizmin gelişmesi gibi geriye doğru

(*) *Kitabı Mukaddes*'teki (bkz. Tekvin, 2/17) tanrının, Adem ile Havva'yı Aden bahçesine “baksınlar” diye koyup, yemelerini yasakladığı iki ağaçtan birine “iyiliği ve kötülüğü bilme ağacı”na değişiş var – ç.n.

6 N.K. Mihayilovski, *Polnoe sobranie sochinenii*, (5. baskı, St. Petersburg, 1911), cilt 1, s. 870-872.

atılan adıma, hiç değilse Rusya için geriye olduğu düşünülen bir adıma bağlı olduğu düşüncesinin gittikçe daha fazla benimsenmesiydi. Popülistlerin kapitalizm ve burjuva siyasal özgürlükleri hakkındaki imgelerinin oluşmasında, “Rusya’da İşçi Sınıfının Durumu” (1869) ve “Toplum Bilimlerinin Alfabetesi” (1871) adını taşıyan iki kitabın önemli bir rolü oldu. Her iki kitap da, o tarihlerde Popülist akımın başlıca odaklarını oluşturan Çaykovski Çevresi ile ve Dolguşin Çevresi⁷ ile ilişkisi bulunan ekonomici V. Bervi-Flerovski tarafından yazılmıştı. Genç Popülistler aynı zamanda Mihayilovski’nin “Gelişme Nedir?” adlı makalesinden, Eliseyev’in “plütokrazi” [zenginler yönetimi] saldırılarından ve parlamento hükümetini daha çok burjuvaziye uygun bir araç olarak görüp reddetmesinden⁸ de büyük ölçüde etkilenmişlerdi. Son olarak, *Kapital*’inin ilk cildinin (sansürün yalnızca Avrupa ile ilgili bularak zararsız olduğunu düşünmesi üzerine) Rusça baskısının 1872’de yapılmasından önce bile Popülist çevrelerde, yaygın bir biçimde tanınan Marx’ın etkisi vardı. Bakunin’den farklı olarak Marx, siyasal savaşımı hiçbir zaman göz ardı etmemişti; ne var ki Popülist devrimciler, Marx’ın yapıtını yorumlarken, onun siyasal üstyapıların her zaman yönetici sınıfların çıkarına hizmet ettiği savını ve burjuva demokrasisinin “biçimsel” bir nitelik taşıdığı yolundaki keskin görüşünü, toplumsal ve ekonomik değişikliklere [siyasal değişikliklerin önünde] öncelik verilmesinden yana olan görüşlerinin doğruluğunu gösteren güçlü kanıtlar olarak sunmakta güçlük çekmediler.

Dolayısıyla, Popülistlerin siyasal savaşımı reddetmeleri, kendilerinin burjuvaların gördüğü hayallerden tümüyle özgür olduklarını ve baş düşmanlarının kapitalizm olduğunu göstermek yolundaki çabalarının bir parçasını oluşturuyordu.

7 St. Petersburg’da, 1869 güzünde örgütlenen Dolguşin Çevresi’nin kurucusu A.V. Dolguşin idi.

8 Bkz. G.Z. Eliseyev, “Plütokrazi ve Toplumsal Tabanı,” “Babayurt Notları,” no. 2 (1872) içinde yayımlanan ve N.K. Karatayev (der.), *Narodniceskaia ekonomicheskaia literatura*, (Moskova, 1958) s. 125-159’da [Popülist Ekonomi Literatürü] yeniden basılan makalesine bakınız. Eliseyev “plütokrazi” yönetimi incelemesini, Marx’ın *Kapital*’ine dayandırmıştı.

Rusya'nın kırsal bölgelerinde kapitalist süreçlerin hızlanmasıyla, Popülistlerin, ideolojilerinin kapitalizm karşıtı ve burjuva karşıtı yönlerini ön plana çıkararak ve sosyalist olduğunu düşündükleri komünün kendi kendini yönetimini gittikçe daha çok ölküleştirecek tepki göstermiş olmaları, anlaşılabilir bir tutum değildir.

Rus köylüsünün içindeki sosyalist eğilimlere duyulan bu romantik inancın gerçek bir patlama göstermesi, 1873-1874 yıllarının büyük Popülist seferberliğiyle oldu. Çaykovski Çevresi'nin ve Dolguşin Çevresi'nin üyelerinin ortaya koydukları örneği izleyerek, yüzlerce, binlerce genç erkek ve kadın, "halka gitme" kararı aldı. Gidecekleri kimselerle daha önceden herhangi bir görüşme yapmadan ve çoğu kez birbirlerine bile danışmadan, köylü giysileri giyerek, "doğal, sağlıklı ve yalın yaşamı" tatmak için, köylere gittiler.

Venturi'nin sözleriyle, bu "kolektif Rousseauculuk eylemi"⁹ daha önce bir benzeri görülmedik bir coşku getirdi. Bu coşku hakkında Sergey Kravçinski, "Böyle bir şey daha önce ne duyulmuş ne görülmüştü ne de daha sonra görüldü," diye yazdı: "Bu, bir propaganda eyleminden çok bir vahiy olayıydı. Önceleri şu ya da bu kimsenin bu akıma katılmasında, hangi kitabın ya da kişinin etkisinin olduğu görülebiliyordu, ama çok geçmeden bu, olanaksızlaştı. Yapılan çağrı, kimsenin nereden geldiğini bilmediği güçlü bir sesin çağrısıydı ve ülkenin ve insanlığın kurtarılması gibi büyük bir amacın şevkini topladı."¹⁰

Akıma katılanlar arasında, genellikle "Bakunin'in izleyicileri" ve "Lavrov'un izleyicileri" biçiminde bir ayrım yapılır. Bu iki grup arasındaki farklar, 1860'ların sonlarından, "halka gitme" akımının başlamasından önce, eğitimin ve bilimin devrim davası açısından değeri konusunda girilen ilginç tartışma sırasında belirginleşmeye başlamıştı. Rus siyasal göçmen aydınlarının dergisi olan *Narodnoye Delo*'da 1868'de yayımlanan bir makalede Bakunin, Rus öğrencilerine, okudukları şeyler sömürünün bir biçiminden başka bir şey olmadığına göre,

9 Bkz. Venturi, *Roots of Revolution*, s. 503.

10 Kravçinski, *Underground Russia*, s. 25-26.

derslerini bırakmaları çağrısında bulunmuştu. Devrimci bir dönemde, okumaya zaman ayırlamayacağını söyledi; devrimcilerin, yönetici sınıfların çıkarlarına hizmet eden ve toplumsal eşitsizlikleri daha da artıran resmî öğretime gereksinimleri yoktu. “Aydınlatıcılar”ın rasyonalist mirasına çok daha yakın olan Lavrov, Bakunin’in bu görüşünden ayrılmak gereğini duydu. Bunu en kesin ve açık biçimde çıkardığı göçmen Rus [aydınları] dergisi *Vpered*’in (“İleri”nin) ilk sayısında (1873’te) yayımlanan “Bilgi ve Devrim” adındaki makalesinde yaptı. “Propagandacılar” adıyla tanınan Lavrovcular eylem çalışmalarında, devrimci propagandaya önem verdiler: Köylüleri aydınlatarak, onları sosyalizme hazırlayacaklarını umdular. Bakuninciler ise, oraların insanlarına bir şeyler öğretmek amacıyla değil, onları, kendiliğinden patlak verecek yakın bir devrime kışkırtmak için gittiklerinden, “İsyancılar” adıyla anılıyorlardı.

Popülist seferberliğin sonuçları son derece düş kırıcı oldu ve polis geniş çaplı tutuklamalara gitti. Ateşli genç yandaşların, sık sık, devrime hazırlamayı düşündükleri halk tarafından yakalanıp jandarmalara teslim edildiği görüldü. Rus köylülerinin sosyalist düşüncelere, kent çocuğu aydınların sandıklarından daha az açık ve başkaldırmaya isteksiz oldukları ortaya çıktı. Böylece Popülist akım ilk önemli deneyimini kazanmış oldu; şimdi sıra, bundan gerekli sonuçların çıkarılmasındaydı.

1876 yılının sonunda kurulan devrimci “Toprak ve Özgürlük” örgütünün programı, hem “İsyancılar”ın hem de “Propagandacılar”ın deneyimlerine dayanılarak hazırlandı. Bu iki grubun ortak platformu, devrimcilerin yalnızca halk arasında ve halk kanalıyla eylem yapmaları gerektiği inancıydı. Daha önce uğradıkları başarısızlığın başlıca nedenleri, Bakunincilerin köylülerin ayaklanmaya hazır bekledikleri görüşünün abartılmış bir inanç olmasında ve sosyalist propagandanın aşırı derecede soyut niteliğinde bulundu. Fazla soyut kalan bir propagandanın yapıldığı suçlaması, daha çok Lavrovculara yönelikse de, deneyimleri kendilerine, kitleler arasında devrimci kışkırtmalara (ajitasyona), yerleşik toplumsal düzenin temellerine yönelmiş genel bir saldırı ile başlamanın doğru olmadığını

düşüncelerini sağlayan Bakuninci “İsyancılar” için de az çok geçerliydi. Gelecekte bu tür yanılgılara düşmemek için “Toprak ve Özgürlük” örgütünün programına yalnızca, “yakın bir gelecekte ulaşılabilecek hedefler,” yani köylülerin doğrudan çıkarlarıyla uyuşabilecek hedefler kondu. Kravçinski, Alman giysilerini çıkarıp, köylere, köylü giysileriyle gitmenin yeterli olmadığını; yalnızca sosyalistlerin değil, sosyalizmin kendisinin de Rus köylüsünün el dokuması türünde bir sosyalizm olmasının gerektiğini açıkladı.¹¹ Soyut entelektüellik ve ütopyacılık safrasını atmak ve sosyalist programı kitleler için daha çekici ve daha kavranır kılmak yolundaki bu girişimler, daha önce ender olarak kullanılan *narodniçestvo** adına daha fazla başvurulmasına yol açtı.

“Toprak ve Özgürlük” devrimcileri, yeni bir programla silahlanmış olarak, birincisinden daha iyi örgütlenilmiş yeni bir halk seferberliği başlattılar. Vera Figner’a göre, bu yeni örgütleniş, işin başından beri, “federalist” ilkelerin yerine “merkezcilik” ve “etkili önderlik” ilkelerini geçirme eğilimi gösterdi.¹² Yeraltında etkinlik gösterme koşulları, “Toprak ve Özgürlük” örgütünün bu eğilimini, örgüt, Lenin’in (*Ne Yapmalı?* adlı kitabında) Rus devrimci Marksistlerinin izlemeleri gereken örnek olarak göstereceği “militan merkezîleşmiş örgüt” biçimine dönüşene dek sürdürdü.

Güçlü bir merkezî örgüt önermesi, çok önce Pyotr Tkaçyev¹³ tarafından ortaya atılmıştı. Ne var ki Tkaçyev’in bu düşünceleri, devrimci seçkinlerin rolünü vurgulaması, “Toprak ve Özgürlük” örgütünün *Narodniçestvo* ilkesiyle uyuşması şöyle dursun, genellikle benimsenen “halk kanalıyla devrim” ilkesine ters düşmesi nedeniyle, “Jakobencilik” ya da “Blanquicilik” adı altında bilinir. Tkaçyefin öğütlediği, her şeyden önce, siyasal erkin ele geçirilmesini hedef alacak olan profesyonel devrimci-

11 Bkz. B.P. Kozmin, *Iz istorii revoliutsionnoi mysli v Rossii*, (Moskova, 1961), s. 642.

(*) “Popülizm” olarak çevrilen, “halka gidiş” anlamına gelen Rusça sözcük – ç.n.

12 Vera Figner, *Polnoe sobranie sochinenii*, (Moskova, 1932), cilt 1, s. 105.

13 Bkz. aşağıda s. 371 vd..

lerin bir nifak eylemiydi. Popülist seferberliği büyük bir enerji savurganlığı olarak gördü ve onun yerine, 1860'larda işbirliği yaptığı Neçayef'in yöntemlerine¹⁴ dönülmesini istedi. Aynı zamanda, 19. yüzyılın birinci yarısı Batı Avrupa'sının devrimci nifak eylemlerinden çok şey öğrenileceğini düşünüp, özellikle Polonyalılar'ın deneyimlerini ve nifak örgütlenme yeteneklerini övdü. Bir [siyasal] göçmen olarak yaşadığı yıllarda, işbirliği yaptığı en yakın arkadaşları, yani Karol Janicki ve Kasper Turski de Polonyalıydılar.¹⁵

Tkaçyev, kitlelerin kendilerini, kendi çabalarıyla kurtarma yeteneğine sahip olmadıklarını ileri sürdü. Devrimin başarısı için desteklerini sağlamak gerekiyordu, ama bu yoldaki rolleri tümüyle yıkıcı bir güç niteliği taşıyordu. Sonucu belirleyen rolü (güçlü önderlik) ve halk ayaklanmalarının yol açtığı kargaşadan (kaostan) nasıl yararlanılabileceğini bilecek olan devrimci öncü takımlarının sıkı bir biçimde örgütlenmiş olarak işe karışmaları gerekiyordu. Halk arasında hazırlayıcı çalışmalar yapmanın hiçbir anlamı yoktu; bu yalnızca gerçek devrimci görevlerden sıyrılmanın bir yolu, "gerici devrimciler" in düşündüğü uygun bir sıvışmaydı. Başarı şansı her geçen gün biraz daha azaldığı için, Rusya'da devrim ertelenemezdi. Rus devleti "mutlak olarak saçma va saçmalık derecesinde mutlak,"* herhangi bir gerçek destekten yoksundu ve "pamuk ipliğine bağlı" idi.¹⁶ Ama çok geçmeden "anayasacı [meşruti] ve ılımlı"

14 Bkz. aşağıda s. 278.

15 Kasper Turski, 1872 yılında Zürih'te kurulan ve [Birinci] Enternasyonal'e bağlanan Polonya Sosyal Demokrat Derneği'nin kurucularından biriydi. 1877-1878 yıllarında Rusya'yı illegal olarak gezmesine yardımcı olduğu Paris Komünü'nün Polonyalı generali Walery Wróblewski ile yakın ilişki içindeydi. Wróblewski Enternasyonal'in bir üyesi ve Marx'ın ve Engles'in kişisel arkadaşıydı. Engles'in Tkaçyev grubuna karşı eleştirici bir tutum içinde olduğunu bildiği için, Wróblewski, Tkaçyev grubu ile olan ilişkisini Engles'ten (ve Marx'tan) gizlemek yoluna gitmişti. Bkz. J.W. Borejsza, *W kregu wielkich wyganców 1848-1895*, (Varşova, 1963), s. 68-69, 123-124. Turski hakkında bkz. K. Pietkiewicz, "Kasper Michal Turski," *Niepodleglosc*, [Kregu'da Büyük Sürgün 1848-1895] 1 (1930), s. 103-113.

(* İngilizce çeviride "absolutely absurd and absurdly absolute" – ç.n.)

16 Bu, Tkaçyev'in "Engels'e Açık Mektup"unda (bkz. s. 221) kullanılmış bir deyiştir.

bir yönetim durumuna gelecek ve toplumun, onu şimdi savunmayı akıllarından bile geçirmeyen bazı kesimlerinin desteğini kazanacaktı. Rus burjuvazisi zayıf ve kapitalizm gelişmesinin başlarında olduğu sürece Rus burjuvazisi için bundan farklı bir gelecek biçme olanağı vardı, ama çok geçmeden bu olanak elden kaçırılabilirdi.

Bu tanı (teşhis) her an doğrudan devrimci eyleme girişmeye can atan sabırsız Bakunincilerin havasına uygun düştü; öte yandan Tkaçyev'in kitleler hakkındaki ve geleceğin, totaliter devrimci devlet tarafından biçimlendirilmiş toplumu hakkındaki görüşleri, Bakunincilerin "kendiliğindenlik" inancından ve kendi kendini yöneten komünlerin özgür federasyonu idealinden dağlar kadar uzaktı. Tkaçyev kendi adına, köy komünlerinin sosyalizme yol açamayacağına inanmıştı; ona göre, otarşik ve içine kapalı kırsal topluluklar, toplumsal örgütlenme biçimlerinin en tutucularından ve en durağanlarından ve içlerinde herhangi bir ilerici gelişme tohumu taşıyorlardı. Kolektivizm, yani Rus köylüsünün içindeki "komünizm eğilimi," kuşkusuz toplumun devrimci dönüşümüne büyük ölçüde yardımcı olabilirdi, ama sosyalizme uygun bir temel oluşturamazdı. Halk tek başına, dinamik, ilerici bir toplum kurma başarısını gösteremeyecekti; hatta eski ideallerine bağlı kalma ve onları düşman toplumsal güçlere karşı savunma yeteneğine bile sahip değildi. Dolayısıyla devrimci öncü takımın görevi, mutlakçılık düzeninin yıkılmasıyla sınırlı tutulamazdı. Böylece Tkaçyev, devrimci partinin, devrimci diktatörlüğün güçlü bir aracına dönüşebilmesi için, Rus devletinin mutlak erkini devralıp güçlendirmesi ve bu güçten toplumun her yönünün baştan aşağı dönüştürülmesinde yararlanması gerektiği sonucuna vardı. Rus halkının gözündeki "efsaneleşmiş çar"ın otoritesinin yerine, devrimci devleti yöneten devrimci partinin otoritesi konmalıydı.

"Toprak ve Özgürlük" örgütünün üyeleri, Tkaçyev'e, genellikle şiddetle karşıydılar. Tkaçyev'i Rus devrimci akımından ödün vermekle ve kendi siyasal tutkuları uğruna, halkın davasına ihanet etmekle suçladılar. Buna karşın, Tkaçyev'in [düşün-

celerinin] etkisi, “Toprak ve Özgürlük” örgütü içinde, otokra- siyi yıkmak için iyi örgütlenmiş bir siyasal savaşımla “halk ara- sında çalışma”dan önemli gören yeni bir eğilimin oluşmasını hızlandırdı.

Saf Popülist tutumdan (sözcüğün dar, tarihsel anlamıyla Popülizmden) bu gönülsüz uzaklaşma, hem ikinci “halka gidiş” akımının elde ettiği ufak tefek başarıların hem de uğra- dığı genel yenilginin sonucuydu. Günlük yaşamlarında köy- lülere yardımcı olmak ve köylülerin, toprak beyleri olan “kulak”lara* ve yerel memurlara karşı direnmelerini örgüt-lemek için, köy doktorları, köy öğretmenleri ya da sanatçılar olarak, ülkenin uzak köşelerindeki köylere yerleşen devrimci- ler, haklı olarak, 1874’ün “Propagandacılar”ından daha başa- rılı olduklarını ileri sürebildiler, ama öte yandan, içinde bulu- nulan siyasal koşullar altında, işlerini etkili bir biçimde sürdü- remeyeceklerini kabul etmek zorunda kaldılar. İşte bunu anla- maları, bazılarının, dar Popülist savaşım yöntemlerinin dışına çıkarak, siyasal teröristliğe adım atmalarına yol açtı. 1878 Oca- ğında, genç bir kız olan Vera Zasuliç, tutukevinde kırbaçlanan bir devrimcinin öcünü almak için, St. Petersburg valisi General Trepof’a ateş etti. Aynı yılın mayısında, Jandarma subayı Albay Heyking, Kiev’de öldürüldü. Ağustos’ta Sergey Kravçinski, gizli polis şefi General Mezentsev’i bıçaklayarak öldürdü. 2 Nisan 1879’da Aleksandr Soloviyev,** “Toprak ve Özgürlük” örgütü- nün yardımıyla olmasa da, onun bilgisi içinde, çarın yaşamına yönelik, başarısız kalan bir girişimde bulundu; bundan bir- kaç hafta sonra, “Toprak ve Özgürlük” örgütü içinde özerk bir “Özgürlük Ölümü” adlı terör örgütü kuruldu.

Bu yeni eğilim, teröristleri, halkın arasında çalışma

(*) *Kulak*, 1917’ye kadar cimri tacirlere ve köy gasp edenler gibi varsıl köylülere verilen addı; bazı kaynaklara göre ise, köylülüğün, serflığın kaldırılmasından sonra, tarımda endüstrileşmeyi başlatan en “ilerici” kesim olan kapitalist çift- çilerdi. Devrim’den sonra, Lenin’in Yeni Ekonomi Politikası döneminin köy- lülere tanınan “liberalleşme” politikası sonunda varsillaşan köylüleri suçlayıcı ad olarak kullanıldı; bkz. Utechin, *Conscise Encyclopaedia of Russia* – ç.n.

(**) A. Soloviev, dinci filozof Vladimir Soloviyev ve onun babası Batılılaştırmacı tarihçi Sergey Soloviyev ile karıştırılmamalı – ç.n.

işini bırakmakla ve örgütün “toplumsal” amaçlara öncelik verme biçimindeki geleneksel ilkesini çiğnemekle suçlayan Plehanov’-un¹⁷ önderliğindeki ortodoks Popülistlerce üzüntüyle karşılandı. “Toprak ve Özgürlük” örgütünün önde gelen birçok üyesi, Popülizmin ilk inançlarına bağlı kalmaya çalışmakla birlikte, teröristliğe karşı çıkmadı. Kravçinski’nin partinin (1878 Güz’ünde çıkarılan) yeraltı dergisinin ilk sayısında yayımlanan önemli makalesi, bu tutumun tipik bir örneği idi. Söz konusu makalesinde Kravçinski, yoldaşlarına, partinin ana kollarının köylerde çalışmayı sürdüreceklerine inandırmaya çalışıyor, teröristler, “Görevleri, halkın arasında çalışan devrimcileri, düşmanın hain vuruşlarına karşı korumak olan, [örgütün] savunma kolundan başka bir şey değildir,”¹⁸ diye yazarlardı.

Toprak ve Özgürlük’ün bölünmesi: Çernyi Peredel ve Narodnaya Volya

Bununla birlikte, ne Kravçinski’nin makalesi, ne de parti programının 1878’de aldığı yeni biçimi, “Toprak ve Özgürlük” içindeki bölünmeyi önleyemedi. Parti üyelerinin Veronezh’de (1879 Haziran’ında) yaptıkları gizli bir genel kurul toplantısında (Plehanov’un toplantıdan ayrılması sayesinde) geçici bir uzlaşmaya ulaşıldı, ama bu uzlaşma, “gelenekçiler” ile “yenilikçiler” arasındaki görüş farklılıklarının giderilebilmesi için yeterli olmadı. 1879’un Ekim’inde, partinin bölünmüş olduğu açıkça (resmen) kabul edildi ve “Toprak ve Özgürlük” örgütü sona erdi. Plehanov’un yönettiği ve “yenilikçiler”den umduğunu bulamayan Vera Zasuliç’in katıldığı ortodoks Popülistler [“gelenekçiler”], adını, “Kara” halk (yani köylüler) arasında toprağın hakça bir biçimde dağıtılmasıyla ilgili bilindik idealden alan *Çernyi Peredel* (Kara Yeniden Bölüşüm) örgütünü kurdular. “Yenilikçiler,” İngilizce’ye genellikle *The People’s*

17 Bkz aşağıda s. 603-606 vd..

18 “Toprak ve Özgürlük” (*Zemliya i Volya*) dergisinin programı, Karatayev, *Narcho. lit.* s. 322-326’da yeniden basılmış bulunmaktadır.

Will (Halkın İradesi) olarak çevrilen ama hem halkın iradesi hem halkın özgürlüğü anlamına gelebilen *Narodnaya Volya* adını benimsediler. Bu yeni örgütün programı, mutlakiyetiyikmak ve halkın iradesine göre bir yönetim kurmaktı.

Halkın arasında çalışmaya odaklı geleneksel yöntemlerden herhangi bir kalıcı sonuç alınmadığı düşüncesine hemen herkesin katılması, “Halkın İradesi” örgütünün devrimci akımın önderliğini kolaylıkla üstlenmesini sağladı; bunun yanında, “Kara Yeniden Bölüşüm”ün bir avuç üyesi, herhangi bir gerçek devrimci güç oluşturabilecek durumda değildi.¹⁹ “Yenilikçiler”in devrimci kuramlarında yeni olan şey, “toplumsal” amaçların “siyasal” amaçların önüne alınması yolundaki geleneksel Popülist düşüncede direnmeyi kabul etmemeleri ve önem sırasında yaptıkları bu değişikliği, Rus devletine özgü bazı niteliklerle açıklayarak savunma girişimleridir. Partinin baş kuramcısı Lev Tihomiroy, tutturulan bu yeni çizgiyi savunma yolunda iki ana sav öne sürdü: Bunlardan birincisi, hükümetin Rusya’da kapitalist gelişmeyi etkin bir biçimde desteklemesiyle ilgiliydi; ötekisi, (Sekizinci Bölüm’de tartışılan) *etatist* [“devletçi”] tarihçiler ekolünün kuramlarında ileri sürülen görüşle, Rus tarihinde devletin, her zaman, toplumsal sınıfların yalnızca bir aracı değil, aynı zamanda onların yaratıcısı, tüm toplumsal yaşamın en üst örgütleyicisi olduğu kuramına dayanıyordu. Tihomiroy bu ikinci kuramı [etatist tarihçilerin kuramını] Rusya’da mülk sahibi sınıflara karşı savaşımın (burjuvaziyi de dışarıda bırakmaksızın) bu sınıfları yaratan ve onların güçlerini aldıkları başlıca kaynağı oluşturan devlete karşı bir siyasal savaşıma dönüşmek zorunda olduğunu ileri sürdüğü kendi tezini desteklemek için kullandı.

“Siyasal savaşım” ilkesinin benimsenmesi, onun yorumunda önemli farklılıklarının bulunmadığı anlamına geliyordu. Plehanov’a göre “Halkın İradesi” örgütü içinde birbirine zıt iki eğilim vardı: Bunlardan biri Zelabof’un temsil ettiği “anayasacı [meşrutî] eğilim,” ötekisi, Tihomiroy’un da eğilim gösterdiği

19 Bkz. L. Bazilov, *Dziatalnosc narodnictwa rosyjskiego w latach 1878-1881*, [Rus Popülizmi 1878-1881], (Varşova, 1960), s. 107.

“Blanquici”²⁰ (ya da “Jakoben”) eğilimdi. Bununla birlikte Tihomirof’un her noktada Blanquici olmadığını da belirtmeliyiz. Blanquici olmak bakımından, partinin yürütme kurulunun bir başka üyesi, Tkaçyev’in ateşli bir takipçisi ve Rus Jakobenliğinin emeklisi [eski tüfeği] P.G. Zaiçnevski’nin öğrencisi olan Maria Oşanina onu [Tihomirof’u] gerilerde bırakmıştı.

Zelabof’un “anayasacı” yorumuna göre, siyasal savaşıma önem vermeye geçmek, toplumun Rus mutlakçılığının [Rus mutlak monarşisinin] yıkılmasını isteyen tüm sınıflarıyla, yani, o sıradaki duruma göre, daha çok liberallerle bağdaşma içine girmek demektir. Bu bağdaşmanın (ittifakın) amacı, sosyalistlere, köylülerin ve işçilerin yazgısını iyileştirmek yolunda legal savaşım verebilme olanağını sağlayacak olan bir temsilî hükümeti ve demokratik hakları getirmektir. Bu görüş, Mihayilovski tarafından 1879 yılında *Narodnaya Volya* dergisinde takma adla yayımlanan “Bir Sosyalistin Siyasal Mektupları” başlığını taşıyan bir dizi yazı ile desteklendi. Mihayilovski (kendisinin öteden beri sahip olduğu görüşlerinin tersine) siyasal özgürlüğün, 18. yüzyıl Fransız burjuvazisinden farklı olarak, mutlakçılık yıkıldıktan sonra kendi yönetimini dayatabilecek kadar güçlenmiş olmayan Rus burjuvazisine karşı kullanılabileceğini ileri sürerek, Zelabof’un söz konusu düşüncelerine kuramsal bir temel kazandırdı.

Tihomirof, geleneksel “Püpülizm” ile “Blanquicilik” arasında kararsız kaldığı için, “siyasal savaşım” ile ilgili düşünceleri bu kadar kesin ve belirgin değildi. Zelabof’tan farklı olarak, liberallerle yapılacak geniş cepheli bir bağdaşmadan çok, siyasal erkin, devrimci bir öncü takımının kararlı eylemiyle ele geçirilmesinin gereği üzerinde durdu. Öte yandan Tkaçyev’in uzunca bir dönem boyunca sürece devrimci diktatörlük düşüncesini kabul etmedi. Devrimcilerin siyasal erki ele geçirmelerinin, ama onu yalnızca halkın toplumsal devriminin yola girmesine dek elde tutmalarının gerektiğini ileri sürdü.

Bu farklılıklar bir yana konursa, partinin tüm üyeleri mutlak-

20 Bu ad onlara, Fransız devrimcisi ve radikal düşünürü olan Auguste Blanqui’den (1805-1881) esinlenilerek verilmiştir.

çılığı devirmenin en kestirme yolunun çarı öldürmek olduğu noktasında birleştiler. Bu amaca ulaşmak için ellerinden gelen her çabayı gösterdiler. İlk iki girişim (imparatorun treninin havaya uçurulması ve Stefan Halturin tarafından dikkatle hazırlanan bir eylemle, Kışlık Saray'a bir bombanın yerleştirilmesi) başarıya ulaşamadı, ama üçüncü girişim başarılı oldu. 1 Mart 1881'de, II. Aleksandr "Halkın İradesi" örgütünün Ruslaşmış bir Polonyalı üyesi olan Ignacy Hryniewiecki tarafından fırlatılan bir bomba ile öldürüldü. Sonuç, devrimciler için acı bir düş kırıklığı oldu; çarın öldürülmesinin ardından beklenen kaos ve devrimci çalkantılar yerine, otokrasinin daha da sağlamlaştırılmasını sağlayan önlemler geldi. Siyasal özgürlüklerin tanınması beklenirken, eskisinden daha gerici bir hükümet işbaşına getirildi; partinin gücünde ve ününde beklenen çok büyük bir artış yerine, en önemli önderlerinin tutuklanmasına, partinin eylemlerinin kökünün kazınmasına yol açtı. Yürütme Kurulu (daha doğrusu kurulun tutuklamalardan kurtulabilen üyeleri) yeni imparatora seslenen bir Ulusal Meclis toplantısını, böylece gelecekte kanlı bir devrimden kaçınmış olacağını öğütleyen (muhtemelen taslağını Tihomirof'un hazırladığı ve Mihayilovski'nin ayrıntılarda birkaç değişiklik yaptığı) bir mektup yazdı. Mektup, devrimci partinin özgürce seçilmiş bir meclisin alacağı tüm kararları bağlayıcı sayacağını ve hükümete karşı güç kullanmayı koşulsuz olarak bırakacağını bildiren ağırbaşlı sözlerle sona eriyordu. Ne var ki III. Aleksandr, Rus monarşisinin barışçı gelişmesi üzerine beslenen tüm umutları söndüren bir politika izlemeyi seçti.

Çarı öldürme girişiminde rol alan Risakof, Zelabof, Mihayilof, Kibalçiç ve Sofiya Peroskaya, 3 Nisan 1881'de asıldılar (Hryniewiecki kendi bombasıyla ölmüştü). Duruşmalarda yalnızca on dokuz yaşındaki bir genç olan Risakof yıkıldı. Ötekilerin yürekli tutumları, özellikle Zelabof'un ve Perovskaya'nın dayanıklılıkları, yargıçları şaşırttı ve tüm dünyanın hayranlığını kazandı.

Pyotr Lavrov

Önde gelen Popülist düşünürlerden biri ve 19. yüzyıl Rus devrimci akımının en çekici kişiliği Lavrov'du.

Lavrov'un yaşamı

Pyotr Lavrov, (1823-1900) zengin toprak sahibi bir ailenin oğluydu.²¹ St. Petersburg'daki Mihayilof Topçu Akademisi'nde okudu; okulu bitirdikten sonra, çeşitli askerî akademilerde matematik okuttu. Hızla yükseldi ve 1858'de [35 yaşında] albay oldu. Bir yandan da felsefe ve sosyolojiyle ilgileniyordu; 1860'ta ilk kitabı olan, "antropolojizm" in yandaşı olarak sunduğu *Ocherki voprosov prakticheskoi filosofii*'yi (Pratik Felsefe Alanında Taslaklar adlı kitabını) yayınladı. Kitap Çernişevski'nin dikkatini çekti ve Çernişevski, "*Felsefede Antropolojik İlke*" adlı yapıtında, bu kitapta ileri sürülen düşünceleri tartıştı; Lavrov'u eklektikçilikle suçlamakla birlikte, ileri sürdüğü görüşlerin ana çizgilerinde kendisine katıldığını belirtti.

Bu tarihlerde, Lavrov, birinci "Toprak ve Özgürlük" örgütünün devrimci önderleriyle sıkı bir işbirliği içindeydi. 1866 yılında, Karakozof'un çarın öldürme girişimini izleyen baskı dalgası sırasında tutuklandı ve sürgün cezasına çarptırılarak, polis gözetimi altında tutulmak üzere Vologda İl'ine gönderildi. "*Tarihsel Mektuplar*" adını taşıyan denemeler dizisi *Nedelya* ("Hafta") dergisinde, 1868-1869 yılında yayımlandı ve genç radikaller arasında çok büyük bir ün kazandı. Devrimci Herman Lopatin, 1870 Şubat'ında dışarıya kaçmasına yardımcı oldu; dışarıya çıkar çıkmaz da, Uluslararası İşçi Derneği (Enternasyonal) ile ilişki kurup, aynı yılın güzünde örgüte katıldı. Paris Komünü'nde rol aldı ve Komün hükümeti tarafından, Komün'e yapılacak yardımları örgütlemek göreviyle Belçika'ya ve İngiltere'ye gönderildi; bu iş Marx ve Engels ile kalıcı bir

21 Bkz. P. Pomper, *Peter Lavrov and the Russian Revolutionary Movement*, (Chicago, 1972). Lavrov'un "*Tarihsel Mektuplar*" ı J.P. Scanlan tarafından İngilizceye çevrilip, Scanlan'ın sunuş yazısı ve notlarıyla yayımlandı (Berkeley, Calif. 1967).

dostluk kurmasına olanak sağladı. 1873'ten 1876'ya kadar, önce Zürih'te ve sonra (1874'ten başlayarak) Londra'da *Vpered* ("İleri") adlı dergiyi çıkardı. Bu dergide devrimci savaşımında her türlü yola başvurulabileceği yolundaki Neçayev çizgisini eleştirdi; devrimci serüvenciliğe karşı uyarılarda bulundu ve savaşımında enine boyuna dikkatli bir hazırlık döneminin gereği üzerinde önemle durdu. Toplumsal amaçların siyasal amaçlara öncelik taşıdığı yolundaki genel Popülist inanca katıldı ve sosyalizmin getirilmesinin devlet aygıtının alıkonmasıyla uzlaştırılamayacağı konusunda Bakunin ile aynı görüşü paylaştı; bununla birlikte (anarşistlerin tersine) bu inancı onu, hiçbir biçimde politikaya yakın duran Alman Sosyal Demokratları ile dostça ilişkiler kurmaktan geri durmadı.

Lavrov, baştan beri, Rusya'daki izleyicilerinden daha radi-kaldı. İzleyicilerinin, 1876 yılının sonlarına doğru Paris'te yaptıkları bir genel toplantıda, hoşnutsuzluk su yüzüne çıktı ve Lavrov'un dergisinin editörlüğünden istifa etmesi üzerine bir bölünme yaşandı. İzleyicilerinin bir grubu, özellikle etkili St. Petersburg grubu, "halka gitme" deneyiminden, Lavrov'un kendisinin bile kabul edemeyeceği sonuçlar çıkardı. Bu kesim, köylülerin yaşattığı düş kırıklığı üzerine, propagandalarını işçiler arasında yoğunlaştırdı; işçilere yaklaşırken çok dikkatli davrandılar ve hemen devrimci bir eyleme geçilmesi için çalışmaktan çok, uzun dönemli eğitim çalışmalarına önem verdiler (gerçekten, her türlü zamansız, erken çalkantılara, zamansız şiddet eylemlerinin patlak vermesine, hatta grevlere karşı çıktılar).²² Lavrov ise, devrim için hazırlık çalışmasını, salt barışçı propaganda yöntemlerini fazlasıyla aşan etkinlikler olarak gördü. İşçiler arasında eğitsel çalışmalar yapılmasını onay-

22 1870'lerin sonlarına doğru, aldıkları kararları Marx'tan yaptıkları alıntılarla savunmaya başladılar. Komünün gerici bir kurum ve yok olmaya mahkûm olduğunu ileri sürdüler: dolayısıyla Rusya'da sosyalist bir devrim, ancak kapitalizmin kurulmasından sonra ve proletaryanın ortaya çıkmasıyla olanak kazanabildi. Bkz. S.M. Lewin, *Obshchestvennoe dvizhenie v Rossii v 60-70 - e gody XIX veka*, (Moskova, 1958), s. 378-383 [19. yy.'ın 60-70'li Yıllarında Rusya'da Toplumsal Hareketler]. Bu tutum siyasal savaşımına karşı geleneksel Popülist tutumla birleşince, garip bir "eylemsizlik felsefesi" yarattı.

lasa da, köy komününün sosyalist bir gizilgüce sahip olduğu inancını bırakmamıştı ve Rusya'nın geleceğinin tarım sosyalizminde yattığını düşünüyordu.

II. Aleksandr'ın öldürülmesinden sonra Lavrov "Halkın İradesi" örgütüne katıldı ve Tihomirola birlikte Cenevre'den partinin dergisinin yayımcılığını yaptı. "Halkın İradesi" örgütünün çökmesiyle, yeniden bilimsel çalışmalarına dönüp, tarihsel sosyoloji ve sosyolojik tarih felsefesi alanlarında birçok kitap yayınladı. Bu kitaplar arasında *Opyt istorii mysli novogo vremenii* (Cenevre, 1888-1894) [Çağdaş Düşünce Tarihi Üzerine Deneme], *Zadachi ponimania istorii*, (1898) [Tarihin Yorumunun Sorunları] ve ölümünden sonra yayımlanan *Vazhneishie momenty istorii mysli*, (1903) [Düşünce Tarihinde Önemli Aşamalar] bulunmaktadır. Bunlardan, "*Tarihin Yorumunun Sorunları*," S. Arnoldi, "*Düşünce Tarihinde Önemli Aşamalar*" ise A. Dolenga takma adlarıyla sonradan Rusya'da yayımlandı. Bu yapıtlardan önce, (1880'de) Paris Komünü hakkında, birçok dillere çevrilecek değerli çalışmasını yayımlamıştı. 1892-1896 yılları arasında "*Rus Sosyal Devrimci Akımının Tarihine Katkıları*" adı altında bir dizi yayının yayımcılığını yaptı.²³ Paris'te [1900'de] öldüğünde, kuramsal farklılıkları ve siyasal görüşleri ne olursa olsun, tüm sosyalistlerin saygısını kazanmış bulunuyordu.

Lavrov'un "Tarihsel Mektuplar"ı

"*Tarihsel Mektuplar*," 1870'lerin genç Rus radikalleri arasındaki ününü, daha çok içlerindeki "Gelişmenin Bedeli" adını taşıyan tek bir denemenin yarattığı büyük etkiye borçluydu. Lavrov bu denemesinde "Bu [gelişme] insanlığa pahalıya patladı," diye yazdı; "incelemelerine dayanarak pek az düşünür, bunun bir gelişme olduğunu ileri sürebilir." Ayrıcalıklı bir kültürlü azlık içinden çıkan "eleştirel düşünüşlü bireylerin" kişisel gelişme-

23 Kendisinin "*Malzemeler*"e katkısı, *Narodniki - propandisty 1872-1878 godov* [1872-1878 Yıllarında Rus Popülistleri - Propagandacıları] adını taşıyan değerli monografisi idi.

leri, sömürülen erkek ve kadın kuşakların ağır çalışma ve korkunç acıları karşılığında sağlanabilmiştir; her bir düşünce, her bir idea “milyonlarca insanın kanıyla, acılarıyla ve didinmesi karşılığında elde edildi”. Yetişmiş kültürlü azınlık bu borcunu hiçbir zaman unutmamalı ve borcunu ödemek için elinden geleni yapmalı. Her ahlâklı ve eleştirel düşünce sahibi insanın kendi kendine şunu söylemesi gerekir: “Gelişmemin kanla ve gözyaşıyla ödenen bedelini, bu gelişmeden sorumluluğundan, ancak aynı gelişim içinde yaşadığımız ve gelecekte yaşayacağımız kötülükleri azaltmak yolunda kullanarak azaltabilirim”.²⁴

Bu sözler, suçluluk duygusuyla kıvranan ve kitlelerin iyiliği için kişisel çıkarlarından özveride bulunmaya can atan okur-yazar kültürlü soylu takımının içinde bulunduğu düşünsel durumunu, son derece başarılı bir biçimde yansıtmaktadır. Daha ağırbaşlı, *raznoçintsı* (okuryazar takımı) ile birlikte, bu “vicdan acısı” çeken genç kuşak, radikal akım içinde bir öncü rol oynamaya başladı. Lavrov’un kitabı, bu kuşağın ikilemini ortaya koyarken, aynı zamanda ikilemin yarattığı sorunların yanıtlarını da sundu. Bu yanıtlar içinde en önemlisi, gelişmenin doğasıyla ilişkili olanıydı.

Borçlarını ödemek zorunda oldukları inancı, genç Popülistleri, gelişmenin kaçınılmaz ve olayların içinde saklı “doğal” bir eğilim olduğunu öne süren tüm kuramları şiddetle reddetmeye yöneltti. Bu tür kuramlar onlara, kapitalizmin çirkin yönlerini “tarihin nesnel yasaları” ya da “ekonomi politiğin demir yasaları” olarak gösterip, onun savunulmasına yarayan araçlar olarak göründü. İlerlemeyi “kendiliğinden” gelişmeyle özdeşleştiren ve bu gelişmeye uymayan tüm “öznel” (sübjektif) idealleri ütopyacılık olarak niteleyen böyle bir “nesnelciliğe” (objektivizme) karşı duydukları nefret, Lavrov’u ve Mihayilovski’yi, görüşlerini ileride “öznel sosyoloji” adıyla anılacak biçimde formülleştirmeye götürdü. Popülist öznelcilik, Plehanov tarafından iyice alaya alınmışsa da, daha hakça değerlendirilmesi gereken bir tutumdur.

24 P.L. Lavrov, *Filosofii i sotsiologiya*, (Moskova, 1965), cilt 2, s. 81 [Felsefe ve Sosyoloji]; İngilizce çevirisi J. Edie vd., *Russian Philosophy*, (Chicago, 1965), cilt 2, s. 138’de bulunmaktadır.

“Öznel sosyoloji”nin (pek doğru olmayan bir biçimde kendisine böyle bahtsız bir ad takılan anlayışın) dayandığı temel düşünceler üç başlık altında toplanabilir: Birincisi, ahlâk ölçütlerini savunmadır, insanın her şeyi kendi bakış açısından yargılamaya ve bu açıdan doğru bulmadığı her şeyi, gerektiğinde “tarihin nesnel yasaları”na karşı çıkararak, protesto etmeye hakkının olduğunu söylemeye varır; haktan öte, durumun umutsuz görüldüğü zamanlarda bile insanların acı çekmelerine yol açan şeyleri protesto etme yükümlülüğü altında bulunduğu ileri sürülür. İkincisi, öznel sosyoloji, toplum bilimlerinde “nesnel” bilgiye ulaşabilme olanağının bulunduğundan kuşku duyan epistemolojik ve metodolojik bir bakış açıydı; bu anlamda “öznelcilik” tarihsel ve sosyolojik bilginin, bilginlerin toplumsal konumlarının, bilincinde olmadıkları duygularının, ya da bilinçli olarak seçtikleri ideallerinin rengi bulaşacağı için, hiçbir zaman gerçekten nesnel olamayacağı anlamına geliyordu. Üçüncü olarak öznel sosyoloji, “öznel etmen”in (yani bir devrimci partinin etkinliklerinde ya da devletin bilinçli müdahalelerinde etkin olarak dile getirilen) insan iradesinin ve bilincinin, tarihin kendiliğinden gelişme eğilimine etkili biçimde karşı durup, onun alacağı yolu ve yönü etkileyebileceğini ileri süren bir tarih felsefesiydi. Bu son nokta, tahmin edileceği gibi, Popülist devrimciler açısından çok büyük bir önem taşıyordu; Lavrov, “eleştirel düşünen kişiler”in bir parti kurup, bir ortak program hazırlayarak, gerçekliği (içinde yaşanan koşulları) değiştirebilecek ve “öznel” amaçlarını gerçekleştirebilecek önemli bir güç durumuna gelebileceklerini ileri süren “pratik felsefe”sini bir düşünüşe dayandırdı.

Lavrov, ilerlemenin bir tanımını arayan okuyucularına, açık bir biçimde, bunun nesnel ya da kaçınılmaz bir gelişme yasası olmadığını ve böyle nesnel ve kaçınılmaz yasaların bulunmadığını belirtti; tarihsel olaylar her zaman “benzeri olmayan” [eşsiz] ve yinelenemeyen olaylardır (burada Lavrov’un bir dereceye dek, Windelband’ın ve Rickert’in savlarının haberciliğini yaptığını görüyoruz). Dolayısıyla, tarihe bakışta ana sorun, belirgin bir biçim oluşturmayan (amorfn) tarihsel veriler yığını

içinden “önemli ve anlamlı” olan olguların derlenmesi olanağını verecek bir seçimde bulunmak, bu yolda kullanılabilir bir ölçüt bulmaktır. Böyle bir ölçüt, belli bir bilginin benimseydiği toplumsal ülküye bağlı olduğundan, ister istemez öznel olacaktır. Tüm olgular bu idealle ilişki durumlarına göre sınıflandırılıp, tüm tarihsel olaylar buna göre yorumlanır. Lavrov, “Ahlâk anlayışımızın ortaya koyduğu tarih perspektifinde, tarihsel sürecin sonundaki noktada dikiliriz; tüm geçmiş kaçınılmaz olarak belirli bir sona ulaşmak üzere atılan adımlar olarak, idealimizle bağlantılıdır,”²⁵ diye yazdı. Dolayısıyla, bu kurama göre, ilerleme, tarihin hammaddesine bir düzen ve kaos şeklinde yığılmış olgulara bir anlam verebilmek için gerekli bir kategori olarak algılanır. Tek başına alındığında, tarihin herhangi bir anlamı yoktur, içinde bulunabilecek birçok anlam vardır; ne var ki, bunların tümü ona insanlarca yüklenmiştir. Tarihe bir anlam yüklemek, yalnızca tarihsel kavrayış alanında değil, aynı zamanda tarihsel eylem alanında da bir ideale sahip olumasını gerektirir. Lavrov’a göre insanlık tarihi, insanların yazgısına “eleştircilik” (kritisizm) ve “ülküleştiricilik” (idealizasyon) yoluyla biçim vermeye çalışan eleştirel düşünen kişilerin ortaya çıkmasıyla başlar.²⁶ Bu iki etmen, dünyayı değiştirmek isteyenler için gereklidir: Bunlardan birincisi eski toplumu yıkmak, ötekisi, her zaman az ya da çok ütopyacı bir nitelik taşıyan belli idealler üzerine yeni bir toplum yükseltmek için gerekir.

Lavrov bu yolda kendi idealini ise şöyle formülleştirmiştir: “Bireyin [birey insanın] fiziksel, düşünsel ve ahlâksal gelişmesi; toplumsal kurumlara doğruluğun ve adaletin sokulması”.²⁷

25 Lavrov, *Filosofia*, cilt 2, s. 44 (Edie [der], *Russian Philosophy*, cilt 2, s. 131).

26 “Ülküleştirme” (idealizasyon) ile Lavrov, Freudcu anlamda “rasyonalizasyon” ya da Karl Mannheim’in kullandığı anlamda “ideoloji” kavramına çok yakın bir şeyi anlatmak ister. Bu anlamda ülküleştirme bir kimseyi harekete geçiren nedenleri gizlemek ve isteklerini kişisel çıkarlarıyla ilişkisiz gösteren deyişlerle açıklamak yolunda, çoğu kez bilinçsizce yapılan çabalardır. “Sahte” ülküleştirme, o kimsenin açıkça ortaya koymaktan çekinip utandığı amaçlarını saklamasına yardımcı olurken, “içten ve insanca” [Ing. *truly human*] ülküleştirme, haklı insan gereksinimlerinin doyurulmasına, gerçekleştirilmesine varacak yolun hazırlanmasına yardımcı olur.

27 Lavrov, *Filosofia*, cilt 2, s. 54 (Edie, [der], *Russian Philosophy*, cilt 2, s. 34).

Daha kesin olarak belirtmek gerekirse: “İlerleme, bilincin gelişmesini ve doğruluğun ve adaletin toplumsal kurumlara sokulmasını içerir; bu, kültürlerinin değiştirilmesini amaç edinen insanların eleştirel düşünceleriyle gerçekleştirilebilecek bir süreçtir”.²⁸ Kültür ile, Lavrov, dine, geleneğe ve halkın geleneklerine dayanan durağan bir toplumsal yapıyı anlatmak ister. Eleştirel düşünen kimselerin ortaya çıkışıyla, kültürün yavaş yavaş biçim değiştirerek uygarlığa, yani, dinin yerini bilim, geleneğin geleneğin yerini hukukun [yasanın] bulunduğu dinamik bir toplumsal yapıya geçiş hareketi başlar. Uygarlığın gelişmesi [kültürün gelişmesinden farklı olarak] artık “organik,” kendiliğinden, yani bilinçsizce bir ilerleme değil, gittikçe artan ölçüde bireylerin bilinçli etkinlikleri tarafından belirlenen bir süreçtir.

Bu kuram rasyonalistlerin, düşünsel etmenlerin insan tarihindeki rolünü abartma eğilimlerinin tipik bir örneği idi. Böyle bir düşünce, Rusya’daki büyük etkisini, Lavrov’un amaçladığı gibi, genç radikallerin kendilerini tarihin akışını etkileyecek “eleştirel düşünüşlü kişiler” olarak görmelerine borçluydu. Buna karşılık kuram, Popülistlerin köy komünü ve (Lavrov’un kuramı açısından değerlendirilecek olurlarsa) uygarlıktan daha aşağı gelişme aşaması olan “kültür” evresinin özellikleri olarak görünen öteki ataerkil bağları ülküleştirme eğilimlerine pek uymuyordu. Burada, Lavrov’un düşünceleriyle 1840’ların “Batılılaştırıcıları”nın tarih felsefelerinin birbirine benzediğini görmek ilginç. Belinski’nin insanın ve rasyonel bilincinin tarihteki artan rolünü vurgulayan, Herzen’in tarihi bir bireyleşme* süreci olarak gören düşünceleri ve Granovski’nin, “kitlelerin düşünce yoluyla bireyleştirilmesi” olarak formüleştirdiği ilerleme kuramı arasında şaşırtıcı benzerliklerin bulunduğu görülür. Lavrov’un düşüncesiyle 1840’ların felsefi temaları arasındaki yakın ilişki, Hegelci felsefe üzerine yazdığı ilk

28 P.L. Lavrov, *Formula progressa N.K. Mikhailovskogo, Protivniki istorii. Nauchnye osnovy istorii tsivilizatsii*, (St. Petersburg, 1906), s. 41 [N.K. Mikhailovski’nin Gelişim Formülü, Tarih Karşıtları. Uygarlık Tarihinin Bilimsel Temelleri]

(*) İngilizce çeviride “individualization” – ç.n.

yapıtları olan “*Pratik Felsefe Alanında Denemeler*” ve “*Felsefenin Çağdaş Anlamı Üzerine Üç Konuşma*” (1861) içinde de görülür. Lavrov’un “öznelcilik”i de, Belinski’nin *Weltgeist*’inin (Dünya Tin’inin) tiranlığına başkaldırışı ve Herzen’in “eylem felsefesi” gibi, başlangıçta, pozitivistçe bir natüralizmden çok, tarihsel zorunluluğu putlaştırılmasınan ve Hegel’in “tümel” kavramının tiranlığına yönelikti. Lavrov’un tarih felsefesi Kant’tan (pratik aklın bir önermesi, “düzenleyici bir düşünce” olarak idea biçiminde algılanan ilerleme düşüncesinden), Sol Hegelcilerin (özellikle B. Bauer’in ilerlemenin en öndegelen sürükleyicisi olarak “eleştirel düşünce” görüşünden) ve Feuerbach’ın “antropolojizm”inden (“nesnelcilik’e ve “Mutlak Tin”e karşı insanmerkezcilik anlayışından) esinlenmişti.

Lavrov’un, Popülist akımın “Batılılaştırıcı” kolunun en aşırı temsilcisi olduğu ortada. Aynı zamanda, “*Tarihsel Mektuplar*”ında dile getirdiği görüşleriyle, düşüncelerin, dolayısıyla aydınlardan oluşan seçkin zümrenin tarihsel rolünü kendisi gibi fazla abartmış olan 1860’ların “Aydınlatıcılar”ının rasyonalizmi arasında açık bir bağlantı görülebilir. Gerçekten, Popülist ideolojinin dile getirildiği bir belge olarak “*Mektuplar*” tümüyle tutarlı görünmemektedir: Bu yazılar, genç radikallerin [yerleşik] ahlâkla ilgili kuşkularını ve aynı zamanda tarihsel görev duygularını hayran kalınacak bir başarıyla dile getirmektedir, ama klasik Popülizmin önemli bir ögesi, yani arkaik [geçmişçi çok eskilere dayanan] toplumsal biçimlere duyulan derin özlem (nostalji) tümüyle görmezlikten gelinmekte. Lavrov, Rusya’da Batılılaştırıcıların ve “Aydınlatıcılar”ın temsil ettikleri çağdaş Avrupa hümanizminin büyük ilerici geleneklerine, bunları, geçmişe özlemle bakan bir ütopyacılık hatırına bir kıyıya atamayacak kadar bağlıydı. Bireyci hümanizmin temelinde yatan anlayışa, yani bireyliğin özgürce geliştirilmesi anlayışına, bu gelişmenin birliğinde “kan, gözyaşı ve milyonların zorlu çalışmalarını getirdiği görüşüyle karşı çıkmışsa da, sonul çözümlemede, ileri sürdüğü kuram, tarihin acımasız ilerlemesini savunma yolunda kullanılabilir bir nitelik taşıyordu. Eleştirel düşünce toplumsal ilerlemenin baş sürük-

leyicisi ise, bunun karşılığında ödenen bedel boşuna harcanmış sayılmazdı. Toplumsal kurumlara doğruluğun ve adaletin sokulmasının yanı sıra, bireyliğin geliştirilmesi ilerlemenin baş ölçütü ise, Avrupa tarihinin, her şeye karşın, bir ilerlemenin tarihi olduğu ve bu ilerlemenin sağlanabilmesi için öteden beri sürdürülen kitlesel sömürünün ve baskının, baskı altında tutulan halka olan borçların ödenmesinin tam zamanı olduğu söylenerek, tümüyle kınanılacak bir şey olmadığı sonucuna varılabilir.

Lavrov'un sosyolojik kavramları

Lavrov, Marx'ın etkisiyle, daha sonraki sosyoloji yazılarında, toplumsal süreçlerin ekonomik yönleriyle daha fazla ilgilenmeye başladı. Temel düşünceleri değişmedi, ama bunları daha eksiksiz bir biçimde işleyip, daha sağlam bir biçimde sistemleştirdi.²⁹

Lavrov sosyolojiyi, bilinçli bireylerin (insanların) dayanışmasıyla ilgilenen ve insanlararası ilişkilerin somut biçimlerini betimleyen bir bilim olarak tanımladı. Lavrov'a göre "dayanışma" toplumsal yaşamın vazgeçilmez bir ögesi idi; ne var ki, içgüdüsel düzeyde (örneğin bir polip kolonisinde) görülen dayanışmanın sosyoloji dünyasından çok biyoloji dünyasının olgusu olduğu göz önüne alınırsa, söz konusu dayanışmanın bilinçli bireylerin dayanışması olması gerektiği anlaşılacaktı. Lavrov'a göre sosyolojinin eyleme ilişkin yanlarının yanı sıra, kuramsal yönleri de vardır. Sosyoloji, toplumsal evrimin nesnel bir olay olarak ele alınıp araştırılmasını sağlayan bir araçtır, ama toplumsal idealleri formüleleştirip bu ideallere nasıl ulaşabileceğini gösterdiği için, normatif bir rolü de vardır. Bu ikili rolünden dolayı, Lavrov sık sık, kendi sosyoloji anlayışının sosyalizm anlayışından ayrı ele alınamayacağını belirtti.

Lavrov pek çok çeşidi olan toplumsal dayanışmayı üç ana

29 Bkz. P. A. Sorokin, "Osnovnye problemy sotsiologii P.L. Lavrova" ("Kolos" tarafından Petrograd'da 1932'de yayımlanan), *P.L. Lavrov Stat'i vospominaniia, materialy* içinde.

tipe ayırdı; bunlardan birincisi, bireylerin zorunluluğun baskısıyla boyun eğdiği, geleneğin bilinçsiz dayanışmasıydı.³⁰ İkincisi, üzerinde eleştirel [değerlendirici] düşüncenin denetimi bulunmayan, salt güdülere dayanan “duygusal dayanışma”ydı. Üçüncüsü, bilinçli seçilmiş ve akılsal yollarla savunulan hedeflere ulaşılması yolunda gösterilen ortak çabadan doğan “bilinçli tarihsel dayanışma”ydı. Toplumsal dayanışma biçimlerinin en yükseği ve en önemlisi, bu üçüncü türüydü. Bu tür, öteki ikisinden daha sonra evrimleşmiştir ve “durağan” kültürün “dinamik” uygarlığa dönüşmesi sürecinin habercisi olmuştu. Bu en yüksek dayanışma biçiminin görünmesi, tarihhöncesinin sona erişinin ve söz konusu toplumda gerçek tarihin [yazılı tarih döneminin] başlayışının işareti oldu.

Bilinçli dayanışma “eleştirel düşünen kişiler” topluluğunca, bir başka deyişle, kültürün biçiminin düşünce aracılığıyla değiştirilmesini sağlayan *intelligentsiya* [aydın takımı] tarafından dile getirildi. Dolayısıyla düşünce tarihi, içinde tarihsel sürecin özünü barındırır ve “düşünce tarihi içindeki en önemli kerteler”in araştırılması, toplumsal evrimi kavramanın en kestirme yoludur.

Tarihin itici gücü anlayışında Lavrov, çoğulcu (plüralistik) bir bakış açısına sahipti. Toplumsal evrimin, bireylerin çeşitli gereksinimleri, özellikle yiyecek, çiftleşme ve üreme içgüdülerinin doyurulması gereğinden ve güvenlik gereksinimi ile sınırların uyarılması gereksinimleri tarafından harekete geçirildiğini düşündü (başkalarıyla birlikte olma gereksinimini, güvenlik ve sınırların uyarılması gereksinimlerinin özel bir türü olarak gördü). Bu *temel* biyolojik gereksinimlerin en önemlisi, toplumun ekonomik gelişmesini harekete geçiren yiyecek gereksinimiydi. Lavrov’a göre bu sav, ekonomik amaçlara siya-

30 Lavrov, “bilinçlilik” terimini iki farklı anlamda kullanır: birincisi (sosyolojinin, bilinçli bireylerin dayanışmasının bilimi tanımında görüldüğü gibi) terimin “düşünsel yaşam”ı kapsayan geniş anlamıydı; dar anlamı ise, yalnızca düşünceler üzerinde derinleşen [reflektif] eleştirel bilinçlilik, yani felsefi anlamda bir “özbilinç” [İngilizce çeviride “*self-consciousness*” ç.n.] idi (ki bu açıdan bakıldığında, geleneğin yarattığı dayanışma, kuşkusuz “bilinçli olmayan” bir davranıştı).

sal amaçların önünde bir öncelik verilmesini haklı kılıyordu. Bununla birlikte, bir canlı türü olarak insan doğasının karakteristik gereksinimlerinin yanı sıra, başka gereksinimler de vardı; insan varlığının tarihsel boyutunu oluşturdukları söylenebileceği için Lavrov bunlara “tarihsel kategoriler” adını verdi. “Tarihsel kategoriler”i oluşturan gereksinimlerin en önemlisi, “eleştirel düşünen insanlar”a özgü bir nitelik olan, çıkarıcı olmayan bir “gelişme gereksinimi” idi. Lavrov bu gereksinimin öneminin [ağırlığının] gittikçe arttığını düşündü ve bu önemin, belli bir toplumda, olayların akışına rasyonel bir müdahalenin oynadığı rolle orantılı olarak arttığına inandı.

Kültürün uygarlığa dönüştürüldüğü süreç olarak bu genel tarih anlayışı, “organik” evreyi “eleştirel” evrenin izlediği bir süreç sayan Saint-Simoncu ve Comtecu tarih anlayışına bağlıydı. Kültürün özgül [birbirinden farklı] biçimlerinin doğuşuna ve olgunluk derecesine ulaşmasına tanık olunan organik aşamalarda ağır basan toplumsal tutum, dayanışma idi; eleştirel aşamalar ise, bireycilik ve “eleştirel düşüncenin” yıkıcı etkinlik dönemleriydi. Tarihsel süreç, birbirini izleyen evrelerin gittikçe kısaldığı, organik ve eleştirel dönemler arasındaki farkın gittikçe azaldığı hızlanan bir sarmal ritm boyunca ilerledi. Bunun nedeni, tarihsel evrimin, dayanışma ile gelişmenin, düzen ile ilerlemenin uyumlu bir karışımına ulaşılması yolunda gittikçe daha büyük olanaklar sunmasıdır. Bir uçtan öteki uca salınmak yerine, tarih, gelişmeyle yerleşik dayanışma biçimlerinin çatışmayabileceği ve dayanışmanın güçlendirilmesinin gelişmeyi frenlemeyeceği bir “hareketli denge” kurma eğilimi gösteriyordu.

“Öznel yöntem”in varsayımları açısından bakılırsa, Lavrov’un sosyoloji yazıları, “nesnelciliğe” önemli ölçüde teslim olmuş görünüyor. Eleştirel düşünen insanların rolüne ve sosyolojinin normatif yapısına verdiği önemin sürdüğü doğrudur, ama öznelciliğin tam da özünden, toplum bilimlerinde nesnel bilgi edinme olanağının bulunmadığı inancından vazgeçmiştir. Ne var ki bu, düşüncesinde, temelden bir yapısal değişimden çok, bir [küçük] değişiklik niteliği taşımaktadır. “Tarihsel

Mektuplar”ında bile Lavrov, benzeri olmayan ve yinelenemeyen olgularla uğraşan tarih ile, toplumsal gelişmenin bazı temel yasalarını ortaya çıkarmayı amaç edinen sosyoloji arasında ayırım yapmıştı. Birkaç yıl sonra, “Sosyolojide Yöntem Üstüne” adlı yazısında, sosyolojide (tarihe zıt biçimde) öznel ve nesnel her iki yöntemin kullanılabileceğini ve böyle kullanılmalığının yanlış sayılmayacağını açıkça belirtmişti. Hatta zamanla, toplumsal devrimin “tarihsel zorunluluk” içinde nesnel haklılığını gösteren kanıtlar aramaya başladı (“tarihsel zorunluluk” ile sosyolojinin ortaya çıkardığı bazı düzenli toplumsal süreçleri anlatmak istiyordu). Kuşkusuz bu, tarihin Hegelci putlaştırılması ya da liberallerin denetlenmemiş “doğal” savunma kavramı anlamında “nesnellige” ödün vermek değildi. J. Hecker, haklı olarak, Lavrov’un öznel yönteminin, L.F. Ward’ın, toplumsal evrimin bazı genel yasalarının varlığını yadsımış olmakla birlikte, bu bakımdan yapay teleolojik süreçlerin “doğal” süreçlere üstün olduğunu ileri süren “antropoteolojik” [insanereksel] yöntemine çok yaklaştığını ileri sürdü.³¹

Lavrov’un sosyolojik kuramlarının, kuramsal tutarlılığı ve akademik (bilimsel) değeri bir yana, büyük bir tarihsel önem taşıdıkları kuşkusuz. Bunlar, her şeyden önce, Lavrov’un *intelligentsiya*’nın bir ideoloğu olduğunu gösterir. Bazı bilginler, bunların (“eleştirel düşünen bireyler”in putlaştırılması nedeniyle) özgül olarak “aydın aristokratlığı”nın³² ürünü “eleştirel düşünen bireyleri” putlaştırma olduğunu, hatta (soyluların suçluluk duygusu ile, kitlelerin hareketsiz bir sürü oldukları düşüncesine bakılarak) soylu kafasının, bazı karakteristik niteliklerini taşıdığını öne sürdü.³³ İçlerinde gerçek payı bulunmakla birlikte bu tür yorumlar, Lavrov’un düşüncele-

31 Bkz. J.F. Hecker, *Russian Sociology: A Contribution to the History of Social Thought and Theory*, (New York, 1915), s. 118.

32 Bkz. Sorokin, “Osnovnye problemy,” s. 286.

33 Bkz. G. Ladokha, “Istoricheskie i sotsiologicheskie vozzreniia P.L. Lavrova,” M.N. Pokrovski (der.) [P.L. Lavrov’un Tarihsel ve Sosyolojik Görüşleri], *Russkaia istoricheskaia literatura v klassovom osveshchenii*, (Moskova, 1927)’nin içinde s. 42 [Tarih, Arşiv, SSCB] [Aydınlanma Döneminde Rus Edebiyatı Tarihi]

riyle, Auguste Comte'un sosyoloji kuramlarındaki aydınların ve bilim adamlarının tanrı düzeyine yükseltiştirleri arasındaki temel farklılığı görememektedir. Lavrov'un yapıtlarında, geleceğin sıradüzeni içinde tabakalaşmış toplumunu yönetecek aydınlar eliti, yeni bir seçkin zümresi gibi Comteçu görüşün herhangi bir izi yoktur. Rus düşünürü [Lavrov] için *inteligentsiya*, bir düşünce [akıl] aristokrasisi değil, her şeyden önce ve her şeyden çok toplumun vicdanıdır. Uygarlığın sunduğu olanaklardan yararlanmış olan, ama içinde yaşadıkları toplumun bar bar bağırarak adaletsizliklerine karşı bencilce bir ilgisizlik gösteren eğitim görmüş kültürlü kişiler, Lavrov'a göre, "*kulturnye dikari*" (kültürlü vahşiler) idi; uygarlaşmamış kabilelerin tarihöncesi aşamalarına dönmüş ve eleştirel düşünceye ve kişisel çıkar beklemedikleri türden bir gelişmeye duyulan gereksinime tümüyle yabancı kimselerdi.

Dolayısıyla, "*Tarihsel Mektuplar*"ın yazarının, ahlâksal bir kategori olarak aydınların, yani terimin 19. yüzyıldaki anlamıyla, "*inteligentsiya*"nın bir ideoloğu olduğu söylenebilir. Lavrov, profesyonel aydınların bir sözcüsü değil, kendilerini toplumsal adaletsizlikle savaşıma vermiş üstün ahlâksal ve düşünsel duyarlılık sahibi insanlar niteliği taşıyan aydınların bir ideoloğuydu.

Pyotr Tkaçyev

Lavrov'un görüşlerine yöneltilen en ciddi eleştiri, daha önce Rus Popülizminin "Jakoben" kolunun baş kuramcısı olduğunu söylediğimiz Pyotr Tkaçyev'den (1844-1886)³⁴ geldi. Tkaçyev, 1868-1869 yılında öğrenci eylemleri akımında etkin bir kişi ve Neçayef'in yakın işbirlikçilerinden biriydi. Kişiliğine özgü bir aşırılıkla temelden yeni bir Rusya'nın doğabilmesi için, yaşı

34 Tkaçyev hakkında, herhangi bir dilde yazılmış monografiler içinde en kapsamlısı, Deborah Hardy, *Petr Tkachev: The Critic as Jacobin*, (Seattle, Wash., 1977)'dir. Bu yapıtın yazarı Tkaçyev'in dünya görüşünü, 1870'lerin tek Popülist ideologlarının dünya görüşlerinden ayıran farklılıkları ortaya çıkarmaya çok dikkat etmiştir ve Tkaçyev'in birçok bakımdan 1860'ların radikallerine daha yakın olduğu savını öne sürmektedir.

yirmi beşin üzerindeki herkesin, kim olursa olsun, temizlenmesi gerektiğini söylediği iddia edilir.³⁵ Tkaçyev, 1869 ilkbaharında tutuklandı ve iki yıl yargılanmasını bekleyerek gözaltında tutulduktan sonra, on altı ay tutukluluk ve tutukluluğu bittikten sonra Sibiryaya sürgün cezasına çarptırıldı. Annesinin çabalarıyla sürgün, polis gözetimi altında ailesinin malikânesinde yaşamaya çevrildi. 1873 Aralık'ında Zürih'e kaçmayı başardı; Zürih'te, aralarındaki farklılıkların birlikte çalışmalarına olanak vermeyecek derecede büyük olduğu ortaya çıkana dek, Lavrov ile birlikte hareket etmeye çalıştı. 1874'te "*Rusya'da Devrimci Propagandanın Rolü*" adını taşıyan, içinde Lavrov'un programına saldırdığı kitapçığının çıkışından kısa süre sonra, onunla ilişkilerini koparıp, başında iki Polonyalının, Kasper Turksi'nin ve Karol Janicki'nin bulunduğu "*Blanquici*" *Cercle Slave* örgütüne katıldı. 1875 yılında, içinde siyasal erkin devrimci bir azınlık tarafından ele geçirilmesi ve güçlü bir merkezi örgüt gereği ile ilgili düşüncelerini döktüğü *Tocsin* ("Tehlike Çanı") adını taşıyan bir dergiyi yayımladı.

Tkaçyev görüşlerinin hemen hemen tümünü, "İlerleme Partisi Nedir?" (1870)³⁶ adını taşıyan, Lavrov'un "*Tarihsel Mektuplar*"ına yanıt niteliğindeki denemesinde dile getirmiştir. Tkaçyev'in eleştirileri, Lavrov'un öğretisinin en duyarlı [zayıf] noktalarına değinmekte ve kişiliğin geliştirilmesi düşüncesiyle kitlenin toplumsal [çapta] ilerletilmesi amacının uzlaştırılmasına çalışan Popülist düşünürlerin güç durumlarını açıkça göstermektedir.

Tkaçyev'in en önemli eleştirisi, Lavrov'un "*Tarihsel Mektuplar*"ında "gerçek" gelişme kavramı yerine, davranışları gerici ve ilerici olarak sınıflandırmaya hiçbir biçimde elverişli olma-

35 Kozmin'in, P.N. Tkaçyev, *Izbrannye sochineniia na sotsialno-politicheskie temy*, (der. B.P. Kozmin) (4 cilt, Moskova, 1932) [Sosyo-Politik Temalı Seçkin Eserler] için yazdığı sunuş yazısına (cilt 1, s. 13-14'e bakınız).

36 Bu makalenin 16 Eylül 1870 tarihli el yazmasına polis el koymuştur ve ilk olarak, Kozmin'in bir önceki dipnotunda sözü edilen Tkaçyev'in yazılarını derlediği kaynakta, cilt 2, s. 166-224'te basılmıştır. Bununla birlikte çağdaşları Tkaçyev'in Lavrov'a yönelttiği bu eleştirileri kendisinin önceki makalelerinden biliyorlardı.

yan “biçimsel” bir kavram koymuş olduğudur; “Tüm düşünceler ister istemez öznelse,” der Tkaçyev, “tüm ideolojiler, hatta gerici ideolojiler bile ilerici olduklarını ileri sürme hakkına sahiptir.” Her şeyin, ancak insana göre önemli ya da önemsiz, iyi ya da kötü olduğunu söylemek, uygun bir kanıt değildir; doğa bilimlerinin bile “kendi içinde şey”i* bildiklerini ileri süremeyecekleri doğrudur, ama buradan giderek bu bilimlerin de öznel olduklarını söylemek saçma olur. Aynı şey, ilerleme kavramı için de söylenebilir; ilerleme kavramı nesnellığe ulaşabilir; çünkü, bazı evrensel çapta geçerli, temel ve “apaçık” gerçekler vardır ki bunlar ilerlemeyi ölçmek yolunda mutlak [geçerli] ölçütler olarak kullanılabilir. Tkaçyev, “Ideolojilerin geçerliliğini ölçebilecek mutlak bir ölçüt vardır,” diye yazdı. “Dolayısıyla şaşmaz bir ideoloji, yani ilerlemenin mutlak, evrensel geçerli ve kabul edilmesi zorunlu bir formülünü bulma olanağı vardır”.³⁷

Ne var ki, Tkaçyev’in öznel yöntemi reddeden düşünceleri her yönüyle tutarlı değildi. Göreceliği (rölativizmi) bir kimse- nin savunduğu davanın doğruluğuna duyduğu mutlak inancı tehlikeye sokan bir tutum olarak reddetmişse de, kendisi tüm yerleşik normları gözardı etmiyordu ve kendi idealini tarihsel evrimin bazı nesnel yasalarına dayandırarak savunmak girişiminde bulunmadı. Tkaçyev, ilerleme kavramının üç ögeye sahip olması gerektiğini ileri sürdü: Bunlar, hareket, yön ve hedefti. Ancak bu öğelerin yalnızca ikisi insan kafasında duru bir ilerleme kavramına ulaşılması için gerekiyordu. Doğanın organik dünyasında, her zaman belli yönde bir hareket görülür; bu durumda hedef hareketin yönüyle özdeştir. Toplumsal evrim dünyasında ise, böyle belli bir yönde kararlı bir hareket görmek olanağı yoktur. Spencer’in düşünüşünün tersine, “tarihsel süreç organik bir süreç olarak görülemez; görülemez çünkü, onda tek yönde kararlı bir hareket bulunmadığı gibi, tarihsel gidişin kendisi ne ileriye ne de geriye yönelik bir süreçtir”.³⁸ Dolayı-

(*) İngilizce çeviride bu felsefi kavram “*thing-itself*” olarak veriliyor – ç.n.

37 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 174.

38 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 194.

sıyla, toplumsal ilerleme tanımının, hareket ve hedef olarak iki ögeyle yetinmesi gerekir; tarihin hareketinde düzenli ve nesnel bir yön aramak, doğada bilinçli hedefler aramak kadar anlamsız olur. Toplumun sonul ve tek hedefi (Tkaçyev'e aksiyom [belit, apaçık gerçek] olarak görünen hedef) tüm üyelerinin mutluluğudur; dolayısıyla ilerlemenin mutlak [kişiye, zamana göre olmayan, geçici olmayan] tanımını yapabilmek için, her şeyden önce mutluluğun bilimsel ve nesnel bir tanımının yapılması gerekir.

Böyle bir tanım arayan Tkaçyev, Spencer'in, *Principles of Biology* ("Biyolojinin İlkeleri") adlı yapıtında bulduğu, "yetkin ve evrensel," "bilimsel ve nesnel" olduğunu söylediği yaşam tanımını kullandı. Bunun mutluluğun insan gereksinimlerinin ve elinin altında bulunan, gereksinimlerini karşılayacak olanakların uzlaştırılmasında, yani aralarında uyumlu bir dengenin kurulmasında yattığını gösterdiği sonucuna vardı. Tkaçyev'e gör göre sorun, insan gereksinimlerinin çok ve çeşitli olmasından ve bunlardan bazılarının ancak ötekilerin harcanması pahasına gerçekleştirilebilmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıcalıklı azınlığın "ileri derecede gelişmiş kişilikler"inin yapay gereksinimleri, yaşamın en zorunlu gereksinimleri bile karşılanmayan çalışan kitlelerin harcanması karşılığında doyurulur. Bu düşüncesiyle, Lavrov'a saldırmak için uygun bir nokta yakalamıştı: Tkaçyev, "bireyliğin geliştirilmesi" düşüncesinin, Lavrov'un ilerleme formülünün asal ögesini oluşturmasının, Lavrov'un temelde, düşünce üreticileri olarak, kendilerini "yeryüzünün tadı tuzu, tarihi harekete geçiren levye, insan mutluluğunun yaratıcıları" gibi görmeye alışmış ve doğrudan doğruya kendi varlıklarını, tarihte gelişme sürecinin bulunduğu dair kanıt olarak gören ayrıcalıklı azınlığın bir sözcüsü olduğunu gösterdiğini ileri sürdü.³⁹ Bu bakış açısından Tkaçyev sözlerini, "Tarihsel ilerlemenin varlığı gerçekten yadsınamaz: Yeryüzünün tadı tuzu olan kimseler artıp kendilerini yetkinleştirmektedir; nitekim, bir gelişme olduğu apaçıktır," diye sürdürdü. Ne var ki, bu tür

39 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 218.

bir gelişmenin toplumsal gelişmeyle ortak hiçbir yanı yoktu.⁴⁰ “Eleştirel düşünen kişiler”in kişisel gelişmeleri, Lavrov’un kendisinin de belirttiği gibi, öyküsü durmadan gerileme olan, durumları gittikçe kötüleşen kitlelerin harcanması pahasına ulaşılmış bir gelişmedir. Kitlelerin durumu sonunda, ayrıcalıklı azınlığın kendini tehlikede göreceği derecede kabul edilemeyecek duruma gelince, maddi ve kültürel zenginliklerin daha hakça bölüşülmesini isteyen Lavrov’un kuramı gibi, birçok sözde ilerici kuram geliştirildi. Ne var ki tüm bu kuramlarda, “insan bireyliğinin ayrıcalıklı azınlığın ulaştığı yüksek incelik ve gelişmişlik düzeyinde tutulması, hatta aynı yönde daha da geliştirilmesi görüşünün açıkça savunulmasında ayak diretilmediği görülür.⁴¹ Bu direktme, söz konusu kuramların özündeki gerici niteliği ortaya koymaktadır.” Toplumun mutluluğu, bireyliklerin [tek tek bireylerin] düşünsel ve moral gelişmelerinin aynı düzeye getirilmesini [eşitleştirilmesini] gerektirdiği için [Tkaçyev’e göre] “bireyliğin çiçeklenmesi” gerici bir önermeydi. Dolayısıyla, “ilerleme partisi”nin başlıca görevi, tarihin geriye doğru hareketinin yol açtığı kaos yaratan farklılaşma sürecine bir son vermek, kişilikler çokluğunu [kişilikler arası farklılıkları, çeşitlilikleri] tek bir ortak paydaya, aynı düzeye indirmektir”.⁴²

Tkaçyef, Lavrov’un “*Tarihsel Mektuplar*”da ileri sürdüğü gelişme formülünün karşıtı olarak, şu formülü ileri sürdü:

Bireyler arasında sağlanacak olabildiğince eksiksiz bir eşitliği yerleştirmek (siyasal, hukuksal hatta ekonomik olduğu söylenen eşitlikle karıştırılmaması gereken bir eşitliği, aynı eğitimden ve aynı yaşam koşulları içinde sürdürülen bir yaşamdan beslenen bir *organik fizyolojik eşitlik* kurmak) ve tüm insanların gereksinimlerinin, bu gereksinimleri doyurmak yolunda sahip olunan olanaklarla uyum içinde bulduklarına emin olmak; işte insan toplumunun sonul ve ulaşılabilir tek hedefi,

40 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 219.

41 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 205.

42 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 206-207.

tarihsel gelişmenin yüce ölçütü budur. Bizi bu hedefe yaklaştıran her şey ileridir; ondan uzaklaştıran her şey gerici.⁴³

Tkaçyev'e göre bu formül, kendisinin yaptığı mutluluk tanımının topluma uygulanmasının mantıksal bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Herkesin gereksinimlerinin karşılanması, bu gereksinimlerin "emeğin o sıradaki verimlilik düzeyi" ile uygun olmasını gerektirir. Dolayısıyla toplumun, gereksinimlerin çoğalıp dal budak salmasını denetlemesi ve o sıradaki ekonomik gelişme düzeyinde ancak öteki insanların harcanması pahasına karşılanabilecek bireysel gereksinimleri bilinçli olarak bastırması gerekir. Gereksinimlerin birörnekliği mutlu bir toplumun gerekli koşuludur ve bunun sağlanması için ödenmesi gereken bedel, seçkinler tabakasının ince likli kültürünün ortadan kaldırılmasıdır. Her bir farklılaştırma süreci, insan gereksinimleriyle üretim düzeyi arasındaki dengeyi bozar ve böylece toplumun toplam mutsuzluğunu artırır. Tüm gerçek ilericilerin istedikleri şey olan zorunlu eşitlikçilik, büyük gereksinimlerdir ve başka kişileri harcayarak bunları karşılama olanağına sahip olmayan insanların, büyük bir olasılıkla mutsuz olacakları anlamına gelir; dolayısıyla bu gibi kimselerin mutluluğu da, düşünsel ve moral [tinsel] gelişmelerinin öteki insanlarla, toplumun daha az gelişmiş üyeleriyle aynı düzeyde olmasını gerektirir. Gereksinimlerde herhangi bir artış, kolektif artış olmalı ve üretimdeki bir artışa denk düşecek biçimde planlanmalıdır.

Tkaçyev'in siyasal kavramları, açıkça, "kişiliklerin eşitleştirilmesi"nin devrimci öncü takıma düşecek bir görev olduğunu göstermektedir ve bu öncü takım, iktidarı eline geçirdikten sonra, ulusal bir çocuk yetiştirme ve eğitim sistemi kuracak ve benimsenmiş toplumsal eşitlik düzeyini tehdit eden sivrilmiş bireylerin gelişmesini bilinçli olarak sınırlayacaktır. Dolayısıyla, siyasal erkin ele geçirilmesi, devrimin sona ermesi değil, toplumun gelecekte toptan değiştirilmesi işinin başlangıcı olacaktır.

43 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 208.

Tkaçev'in Lavrov ile giriştiği polemik, yalnızca yollarla, araçlarla değil, aynı zamanda amaçlarla ilgiliydi. Kendini Herzen ve Çernişevski geleneğinden kopararak Tkaçev (Lavrov'a taban tabana zıt bir tutumla) "kişilik ilkesi"ni düpedüz reddetti. Ona göre, ahenkli gelişmiş ve eleştirel düşünen kişilik ideali, tam bir burjuva bireyciliği örneği, avam halka yabancı ve ona düşman bir ideolojydi. Bir makalesinde, bireycilik ilkesinin, ideolojileri Atina'nın kentli burjuva uygarlığını temsil eden Protagoras ve sofistler tarafından, daha o tarihlerde [İ.Ö. 5. yüzyılda] formülleştirilmiş olduğunu; bireycilik karşıtlığının (anti endividüalizmin) ölküleştirilmiş eski Sparta imgesiyle bireyin her yönden topluma bağımlı olması ilkesini güçlü bir biçimde dile getiren Platon tarafından formülleştirilmiş bir düşünce olarak, aynı derecede saygıdeğer ve çok daha etkileyici bir geçmişinin bulunduğunu yazdı.

Bu düşünceler, Tkaçev'i öteki Popülist düşünürlerden ayırmaları bakımından, kendisinin "Jakoben" (ya da "Blanquici" denen) devrimci savaşım kavramlarından daha az önemli değildi. Kuramlarının, en geniş anlamıyla bile "burjuva demokratik" ideolojiler içine girdiği söylenemez. Tkaçev, Morelly'nin, Babeuf'un ve Bounarotti'nin geç kalmış bir öğrencisi olarak, Rusya'da, belki de tüm 19. yüzyıl Avrupa'sında, genç Marx'ın sözleriyle belirtirsek, "insan kişiliğini her alanda yadsıyan"⁴⁴ bir "kaba komünizm" in en tutarlı ve en aşırı sözcüsüydü. Kozmin'in belirttiği gibi, Dostoyevski'nin *Cinler* romanındaki kötülük simgesi "Şigalef'in sistemi" vizyonu, aslında Tkaçev'in "kişiliklerin eşitleştirilmesi" üzerine düşünceleriyle ilgili bir değinme olsa gerek.⁴⁵

Tkaçev'in bireyliğin önemini hepten reddedişi, Popülist düşünürlerin karşılaştıkları tipik bir ikilemin (köy komününün arkaik kolektifçiliğine verdikleri önem) ile kişi özgür-

44 Karl Marx, *Early Writings*, der. ve çev. T.B. Bottomore, (Londra, 1963): s. 153. (Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları, Üçüncü Elyazması).

45 B.P. Kozmin, P.N. *Tkaçev i revoliutsionnoe dvizhenie 1860-kh godov.* (Moskova, 1922): s. 193. Dostoyevski, Tkaçev'in "kişilikleri eşitleştirme" kavramıyla, Tkaçev'in *Delo*'da 1868'de yayımlanan "Geleceğin Halkı" makalesinde karşılaşmış olabilir.

lügü ilkesinin nasıl uzlaştırılacağı sorununun bir çözüm önerisiydi; farklı bir biçimde ortaya konduğunda, halkın (Popülist öğretiyeye göre) Batılılaşma sürecinin durdurulmasını gerektiren mutluluğu düşüncesi ile Batılılaştırmanın bir ürünü olan ve Batılılaşma yolunda daha da ileri gidilmesini canı gönülden isteyen aydın takımının mutluluğunun nasıl uzlaştırılacağı sorununun, ötekilerine benzemeyen bir çözümüydü. Herzen'den, Çernişevski'den ve Lavrov'dan farklı olarak Tkaçyev (Batılılaşmış seçkinlerin temsil ettikleri) "bireylik ilkesi" ile komünal ilkenin karşılıklı olarak birbirlerinin düşmanı ve "bireyliklerin eşitleştirilmesi" hedefine tam olarak ulaşamadıkça, uzlaştırılmayacak ilkeler olduklarına inanmıştı.

Tkaçyev, ileri sürdüğü ilerleme kuramı ile, doğrudan doğruya Marx'tan aldığı özel bir "ekonomik materyalizm" düşüncesini birleştirdi. Hakkında bu noktaya kadar söylenenlerden sonra, bu, oldukça şaşırtıcı bir deyiş gibi görünmüş olmalı; bununla birlikte, Rus devrimcileri arasında, Marksizmin bazı öğelerini özümleme yolunda ilk ciddi girişimlerde bulunan kişi, Tkaçyev'den başkası değildi. Erken, 1865 kadar erken bir tarihte, *Russkoyi Slovo* dergisinde, "ünlü Alman sürgün Marx"ın düşüncesini desteklediğini yazmış ve "Bu düşünce artık tüm düşünen ve dürüst insanların malı olmuştur," diye eklemişti. Bu tarihten önce, 1863'ün sonunda bile, toplumsal yaşamın tüm alanlarının (toplumsal üstyapının) ekonomik alana [altyapıya] bağımlı olduğu düşüncesini, basılı olarak dile getirmiş bulunuyordu.⁴⁶

"Toplumsal yaşam ve (edebiyatı, bilimi, dini olduğu kadar, siyasal ve hukuksal biçimlerini de içine alarak) onun tüm görünüşleri, bu toplumsal olguların temelinde yatan ekonomik ilkelerin ürününden başka bir şey değildir".⁴⁷ Tkaçyev'den yapılan bu alıntı, görüldüğü gibi, Marx'ın *Ekonomi Politigin Eleştirisi*'nin önsözünün başka sözcüklerle anlatılmış biçimidir. Buna, Tkaçyev'in ilkeyi duyurmakla kalmadığı, bu ilkeleri, az çok başarıyla, geçmişin ve gününün ideolojik sava-

46 Bkz. Kozmin, *Iz istorii revoliutsionnoi mysli v Rossii*, s. 374.

47 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 5, s. 93.

şımlarıyla ilgili yorumlarına da uyguladığı eklenmeli. Örneğin Reformasyon'u (Dinde Reform akımını) feodal aristokrasi ile yükselen burjuvazi arasındaki bir savaşımlar olarak açıkladı ve kadınların kurtuluşunun, kapitalizmin gelişmesinin zorunlu bir sonucu olduğunu ileri sürdü. Lavrov ile giriştiği polemikte, Lavrov'un "eleştirel düşünüşlü kişiler" in rolünü abartarak vurgulamasına saldırdı ve olayların sonuçlarının, insan aklı ya da soyut bilgiler tarafından değil, "insanların yaşamsal çıkarlarının harekete geçirdiği duygu durumlarınca belirlendiğini; dolayısıyla köklerinin ekonomik ilişkiler alanında olduğunu"⁴⁸ ileri sürdü. Bu özel "ekonomik materyalizm," Marksizm noktasına ulaşmış olmamakla birlikte, Marksizmden etkilendiği belli olan bir anlayıştı. Onun, Marksizm ile bireysel davranışta güdülemelerin doğrudan harekete geçirici rolünün, oldukça ilkel bir düzeyde yararçı açıdan abartılmasının özel bir karışımı olduğunu söylersek, haksız bir yargıda bulunmuş olmayız.

Tkaçyev'in düşüncelerinin yorumlanmasında ilginç bir sorunla karşılaşılır. Ekonomik materyalizm, genellikle mekanik biçimde algılanan bir determinizm ile birlikte görünen bir kuramdır. Öyleyse Tkaçyev'in kuramlarında, nasıl oluyor da, Rusya'nın geleceğinin etkin bir devrimci azınlığın iradesine ve kararlılığına bağlı olduğu yolundaki son derece iradeci inancıyla yan yana bulunabiliyor?

Tkaçyev, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'sında hiçbir toplumsal formasyonun, ona uygun düşen toplumsal güçlerin gelişmesi tümüyle tamamlanmadan ortadan kalkmayacağını okumuş olmalı. Rus Marksistleri 1880'lerde ve 1890'larda, Marx'ın bu görüşünü, Rusya'da sosyalist devrimin, Rus kapitalizminin gelişme yolunda tüm gizilgücünü tüketmesine kadar beklemek zorunda olduğu sonucunu çıkarımda kullandılar. Tkaçyev, tahmin edileceği gibi, bunu kabul etmedi; bunun yerine, devrimin ya tüm kapitalist gelişme evresinin tamamlanmasından sonra, ya da bu evrenin başlamasından önce gerçekleştirilebileceğini ileri sürdü. 1868'de, her ekonomik ilkenin iç mantığının kendi gelişme sürecinin oldu-

48 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 213-215 ("Rol' mysli v istorii").

ğunu yazdı; bir kanıtlandırmada (argümanda) birinci öncülden birdenbire sonuca sıçrayamayacağımız gibi, ekonomik gelişmede de, ara evreleri atlamanın olanaksız olduğunu söyledi.⁴⁹ Bununla birlikte, Tkaçyev'e göre, özellikle eski ekonomik ilişkilerin zamanı dolup, yaşamını tamamlayıp, yenilerinin yeterince gelişmediği geçiş dönemlerinde, tümüyle yeni bir evreye geçme *olanağı vardır*. Tkaçyev, böylece ütopyacılığın, yerleşik ekonomik ilkelerin yerine yenilerini koymaya çalışan aşırı radikallere özgü bir tutum olmadığını söyledi; asıl ütopyacılar, yerleşik ekonomik sistemin bazı evrelerini atlayabileceklerini ve bunların bazı kaçınılmaz sonuçlarından kaçınabileceklerini sanarak, bu yerleşik ekonomik sistemi alıkoymak isteyen ılımlılardı. Rusya'da devrim, *ya*, eski feodal sistemin gücünü tüketmiş ve yeni kapitalist oluşum (kapitalist formasyon) daha kökleşmemişken *hemen* olabilir; *ya da* ülkenin kapitalizmin tüm acılı evrelerini geçmesinden sonra, *uzak gelecekte* gerçekleşebilirdi. Yaşadığı yıllar için Tkaçyev, ülkenin geleceğinin hâlâ devrimcilerin elinde olduğu sonucuna vardı, ama yarın çok geç olabilirdi. Benzer bir durumun, köylü savaşları sırasında Almanya'da yaşandığını ileri sürdü. Bu konuda, Alman köylülerinin önderi Thomas Münzer'in yenilgisinin, tarihsel açıdan kaçınılmaz bir sonuç olduğuna inanan Engels'ten ayrıldı. "Münzer pekâlâ kazanabilirdi ve onun zaferi Alman kitlelerini, kapitalizm düzeni sırasında çekecekleri sıkıntılardan kurtarmış olacaktı," dedi.⁵⁰

1874'te Tkaçyev, Engels'e karşı sert bir saldırı başlattı. Bu polemige neden olan konu, Rusya'dan çok, Enternasyonal'di. Söz konusu sorun, Bakunin ile Marx arasındaki ideolojik farklılıklardan ve Birinci Enternasyonal'de önderlik kavgalarından doğdu. Bakunin'in Enternasyonal'i içine soktuğu Neçayef olayından sonra, Enternasyonal, Neçayef'i suçlayan ve onun nifakçı yöntemlerini onaylamadığını bildiren bir karar

49 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 1, s. 260-262.

50 Engels'in Münzer'in başarı şansıyla ilgili (Tkaçyev'inkine taban tabana zıt) görüşleri, bunları Tkaçyev'in "siyasal erkin ele geçirilmesi" anlayışına karşı kullanan Plehanov tarafından sık sık aktarıldı. Daha sonraki yıllarda Plehanov aynı kanıtı Lenin'e karşı da kullandı.

çıkardı. Bir anlamda Neçayef'in izleyicisi olan Tkaçyev, bu kararı genel olarak Rus devrimci akımına yönelik bir davranış olarak yorumladı. "Engels'e Açık Mektup" (1874) adını taşıyan ünlü yazısında, Engels'i, devrimci coşkudan yoksun olmakla suçlayıp, devrimin geri ülkelerdeki şansıyla ilgili kendi görüşlerini savundu.⁵¹ Engels'i legalliğe fazla saygı göstermekle suçlayarak haksızlık ediyordu, ama ikinci noktada, Rusya'nın sosyalist devrime hazır bir ülke olduğu görüşü, temel sorunlarda aralarında önemli bir fark bulunduğunu gösteriyordu. Engels, sosyalizmin zorunlu koşullarından birinin, burjuva toplumunun ekonomik alanda ileri düzeyde gelişmesi olduğuna kesinlikle inanmıştı. "Burjuvazi," diye yazdı, "sosyalist devrimin, proletarya kadar gerekli bir önkoşuludur. Dolayısıyla bu devrimin, her ne kadar proletaryası yoksa da, burjuvazisinin de bulunmamasından dolayı kolaylıkla yapılabileceğini söyleyen kişi, ancak, sosyalizmin ABC'sini bile öğrenemediğini göstermiş olur".⁵²

1870'lerin Rus devrimcileri arasında Tkaçyev'e karşı takınılan, başlangıçta dostça olmayan tutum, iki "halka gidiş" akımının başarıya ulaşamayışının etkisiyle, değişmeye başladı. Düşüncelerinin gittikçe yayıldığını gören Tkaçyev, *Tocsin* (Tehlike Çanı) adını taşıyan dergisini St. Petersburg'da çıkarmaya çalıştı. Bu yoldaki girişimi başarıya ulaşamadı; polis derginin basıldığı yeri buldu ve dergi ortadan kayboldu.

Tkaçyev, bu olaydan kısa süre sonra Paris'e taşındı ve orada Fransız "Blanquici"leriyle, onların *Ni Dieu, ni Maître* (Ne Tanrı Ne Efendi) adını taşıyan dergilerinin yürütülmesine katkıda bulundu. 1882 yılında zihinsel hastalık belirtileri göstermeye başladı ve bir psikiyatri hastanesine alındı; birkaç yıl sonra, orada öldü.*

51 Tkaçyev, *Izbr. soch.*, cilt 3, s. 88-98.

52 K. Marx ve F. Engels, *Selected Works*, (Londra, 1950), cilt 2, s. 46-47.

(*) Tkaçyev'in devrimci yöntemlere ilişkin düşünceleri için bkz. s. 420 vd. – ç.n.

Nikolay Mihayilovski

Nikolay Mihayilovski (1842-1904) devrimci önderlerle ilişkisi olmakla ve onlarla zaman zaman işbirliği yapmakla birlikte, Lavrov'dan ve Tkaçyev'den farklı olarak, bir devrimci değildi.⁵³ Manevi ve düşünsel ağırlığını, önce “*Babayurt Yıllığı*”nda, (1892'den sonra) *Russkoye Bogatstvo* (“Rus Zenginliği”) adlı dergide yürüttüğü ağırbaşlı gazeteciliğe borçlu idi. Mihayilovski verimli bir siyasal yazardı, ama en önemli kuramsal katkılarını sosyoloji alanında yaptı. Tarihin sosyolojik kavramı üzerine tüm önemli noktalarında ölünceye kadar bağlı kaldığı görüşlerinin ana çizgileri, Lavrov'un “*Tarihsel Mektuplar*”ından az sonra yayımlanan “İlerleme Nedir?” adını taşıyan makalesinde görüldü.

Mihayilovski'nin ilerleme kuramı

Mihayilovski bu makalesine, Spencer'in ilerleme kuramına (asal önem taşıyan bir olguyu, yani toplumsal gelişmenin mutlaka tek tek insanların gelişmesine yol açmayacağı gerçeğini görmezlikten gelmekle suçladığı kuramına) yönelttiği eleştirel bir değerlendirmeye başladı. Spencer'ı izleyerek savlarını, “Baer yasası” olarak bilinen, organik dünyada [canlılar dünyasında] ilerlemenin yalınlıktan (türdeşlikten, homojenlikten) karmaşıklığa (heterojenliğe) doğru bir süreç olduğu görüşüne dayandırdı. Bununla birlikte, Spencer'inkinden farklı sonuçlara ulaştı. “Baer yasası” kendisine, Spencer'in “toplumun organik evrimi” kuramıyla, bireyin çok yönlü gelişmesi ideali arasında uzlaştırılmaz bir zıtlık bulunduğunu göstermiştir. Organik toplumsal gelişme, işbölümüne dayanan bir toplumsal farklılaşmayı gerektirir; dolayısıyla bireyleri, bireylerden üstün olduğu ileri sürülen bir organik bütünün uzmanlaşmış organlarına dönüştürerek, çok yönlülüklerinden ve bütünlüklerinden yoksun kılar. Böylece, toplumun heterojenliği ve karma-

53 Bkz. J.H. Billington, *Mikhailovsky and Russian Populism*, (Oxford, 1958). [N.K. Mikhailovski'nin Gelişim Formülü]

sıklığı, toplumun tek tek üyelerinin heterojenliğiyle [çok yönlülüğüyle] ve karmaşıklığıyla ters orantılıdır. İlkel toplumun türdeş bir yapısı vardır, ama tek tek ele alındıklarında, üyelerinin her birinin heterojen [çok yönlü] birer varlık olduğu ve “içinde, yaşanan zamanın kültürel düzeyi ve yaşanan yerin fizik koşulları elverdiği ölçüde, geliştirilebileceği tüm güçleri ve yetenekleri kendinde topladığı görülür”.⁵⁴ Kabile toplumunda insan, ilkel, ama tüm gizilgüçlerini ve “bütünsel kişilik”ini⁵⁵ (*Tselostnaya ličnost*) geliştirerek, eksiksiz, tam bir yaşam sürer. İşbölümü ve toplumsal farklılaşma bu dengeyi bozar ve insanları, toplumsal canlının tek işlevli uzmanlaşmış organlarına dönüştürür. Bu toplumsal canlının gelişmesi, bireylerin gelişmesine ters düşer; çünkü, tüm organizmanın farklılaşması, zorunlu olarak, tek tek organların “yalınlaşma”sına bağlıdır; yani tekyönlü uzmanlaşmanın neden olduğu bir sonuçla, onların bağımsızlıklarını yitirmelerine yol açar. İnsan bedeninin, organlarının harcanması pahasına gelişmesine (farklılaşmasına) benzer bir biçimde, toplumsal organizma da, insanlardan oluşan üyelerinin harcanması pahasına gelişir. Ne var ki “toplumsal organizma” [toplumsal canlı] bir soyutlamadır; yalnızca [birey] insan gerçek bir organizmadır, yalnızca onun hazları ve elemeleri gerçektir; dolayısıyla, ancak onun mutluluğu ilerlemenin ölçütü olarak alınabilir. Bu açıdan bakarak Mihayilovski, Spencer’in ilerleme formülünün bir gerileme formülüne dönüşeceği sonucuna vardı. Bunun nedeni ortadaydı: “Bireysel ilerleme ile organik evrim modeline dayandırılan toplumsal evrim (tam da organların evrimiyle tüm organizmanın [bir canlının] evriminin karşılıklı olarak birbirlerini dışlamaları gibi) birbirlerini dışlar.”⁵⁶

54 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 32 (Edie, der., *Russian Philosophy*, cilt 2, s. 177).

55 Mihayilovski'nin “bütünsel (*integral*) kişilik” terminolojisi, bütünleşmiş (*integrated*) kişilik terminolojisinin, yani toplumsal bütünle uyuşma (bütünleşme) sürecinden geçmiş kişilik anlayışının zıddı idi. Kısacası, “bütünsellik”i çok yönlülüğünden, “bütünlenme”yi uzmanlaşmadan söz edeceği zaman kullandı.

56 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 41 (Edie, der., *Russian Philosophy*, cilt 2, s. 180).

Mihayilovski bu düşüncelerini, insanlığın tarihini ve düşünsel evrimini, çalışmanın örgütlenmesinde, yani işbirliğinde görülen değişikliklere bağlayan bir felsefi tarih yorumuyla destekledi. Genel çizgileri bakımından bu şema, Lavrov'un "Felsefi Mektuplar"ında ortaya attığına çok benzer; bununla birlikte, Mihaylovski'nin anlayışında "düşünsel gelişmenin evreleri" işbölümü sorununa ve işbölümünün insan kişiliği üzerindeki yıkıcı etkilerine bağlandığı için, ona yeni bir boyut kazandırmış olur.

Mihayilovski çizdiği tarih şemasında ilk önemli döneme, "nesnel olarak antroposantrik dönem" adını verdi. İnsan bu dönemde, kendini doğanın nesnel ve mutlak odağı olarak gördü ve tüm doğal olguları kendisine bağlayarak açıkladı; dolayısıyla dinsel tasvirleri animistik [ruhçu] ve antropomorfik [insanbiçimci] bir niteliğe büründü. Bu dönemin başında toplumsal işbirliği hemen hemen hiç bilinmiyordu. Daha sonraları, insanın kendini koruma, varlığını sürdürme içgüdüğü insanları gruplar oluşturmaya zorlayınca, "yalın işbirliği" ve "karmaşık işbirliği" olmak üzere, iki işbirliği türü ortaya çıktı. Yalın işbirliğinin prototipi [önörneği] "özgür avcı grupları" iken, karmaşık işbirliğinin prototipi, "erkek işleri" ve "kadın işleri" ayrımını yerleştiren ve kadınlara erkeklerin gerisinde, erkeklere bağımlı bir rol tanıyan ataerkil aile idi. Yalın işbirliği işlevlerde uzmanlaşmayı ve bunun sonucu olan toplumsal farklılaşmayı gerektirmedi; bireyler heterojenliklerini (ya da çok yönlü becerikliliklerini) koruyabilirlerken, grup türdeş yapısını sürdürdü. Karmaşık işbirliğinde bunun tersi görüldü. "Birinci durumda [yalın işbirliğinde]* önümüzde farklılaşmış, eşit, özgür ve bağımsız üyelere sahip olan türdeş bir toplum varken, ikinci durumda [karmaşık işbirliğinde] üyeleri eşit olmayan, özgür olmayan, tek yönde uzmanlaşmış ve birbirine bir sıradüzeni (hiyerarşi) içinde bağımlı kılınmış bulunan farklılaşmış bir toplum"⁵⁷ söz konusudur. Yalın işbirliği, insanın hem fiziksel hem tinsel alanda ilerleme yolunda evrim gösterme olanağını yaratmış

(*) Köşeli ayraç Türkçe'ye çevirenin değildir – ç.11.

57 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 82-83.

ken, karmaşık işbirliği bireyin gerilemesine yol açan bir *toplumsal* gelişmeyi harekete geçirdi. Örneğin aile içinde işbölümü, erkeklerle kadınlar arasındaki farklılıkları artırarak, her iki cinside insan olarak bütünlüklerinin bir bölümünden yoksun etti.

Nesnel olarak antroposantrik dönemde, yalın işbirliği ağır basıyordu. Sonunda onun yerini, işbölümü ve toplumsal farklılaşma biçimindeki çifte kötülüğü ile, karmaşık işbirliğinin alması, yeni bir dönemin, “eksantrik dönem”in başlangıcının işareti oldu. Mihayilovski'nin bu görülmemiş adı seçmekteki amacı, uzmanlaşmanın zarar vermesiyle bozulmuş, dünyanın insanlara özgü olduğunu düşündüğü bir görünüm aldığını vurgulamaktı; ekzantriklik [dışodaklılık] ile bütünlüğün zarar görmüş durumunu yansıtan bir odaktan yoksun oluşu anlatmak istedi. İşbölümünün bir sonucu olarak insan kişiliğinin bölünmesi, bölünmüş, bölük pörçük bir dünya algısına yol açtı: Gerçeklik, her biri “kendi başına ve kendisi için” var olduğunu ileri süren birçok özerk alana bölündü. Atroposantriklik (insanodaklılık) dinsel alanda, sözde kalan bir düzeyde korunmuşsa da, yerini polisantrikliğe (çokodaklılığa) bıraktı; doğal ve toplumsal olgular insanlara, dışsal ve “nesnel” yabancı güçler olarak görünmeye başladı.

Mihayilovski'nin görüşünce, bu “eksantriklik”in kaynağı insan ilişkilerinin artan karmaşıklığıydı. Yalın işbirliğinde herkes ne olduğu açıkça görülebilen bir hedef için çalıştı ve bu, grubun üyeleri arasında bir dayanışma ve karşılıklı anlayış duygusunu destekledi.* Karmaşık işbirliği koşullarında, ortak hedef gittikçe daha güç kavranılır duruma geldi ve sonunda, birbirinden ayrı, özerk birçok amaca bölündü; kuram eylemden koptu ve bilim, sanat ve ekonomi artık insana hizmet etmekten [insanın araçları olmaktan] çıkıp, birer “kendi başlarına amaç” durumuna geldiler; insanlar bir araya getirilip “olabildiğince sıkı bağlanmış” olmakla birlikte, birbirlerini anlayamaz oldular.⁵⁸ Bu durum, birbirlerinden yalıtılmış ve birbirle-

(*) Bu olgu, çağdaş toplumbilim terminolojisinden “saydam toplum” kavramıyla dile getirilmektedir – ç.n.

58 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 91.

rine düşman grupların ortaya çıkmasına ve her türlü toplumsal dayanışma duygusunun yitirilmesine yol açtı. Benzeri bir süreç, bilgi alanında görüldüğü bilgi, bir yandan dar uzmanlık dallarına bölünürken, öte yandan metafizik bir bilim durumuna geldi, yani insandan yalıtılmış olarak kavranan ve “mutlak” ve “nesnel” niteliğe sahip olduğu savıyla, insancalıktan çıkarıldı.* Daha önceleri çok yönlü, bütünlüğünü koruyan bireye ait olan işlevler; insandan koparıldı ve kendi yaşamlarını sürdürmelerine vardı, böyle bir gelişmenin sonunda birbirlerine düşman, düşman değilse bile birbirlerine ilgisiz işlevler durumuna geldiler. Bu düşüncelerle, genç Marx'ın, insanın, insan etkinliğinin çeşitli yönlerinden uzak kalmasından, bunlardan soğumasından kaynaklanan yabancılaşmasına ilişkin yorumları arasında, büyük bir benzerlik olduğu görülmektedir.⁵⁹

Mihayilovski, eksantrik dönemde, sanat, bilim ve endüstri alanlarında büyük başarılar elde edildiğini yadsımadı, ama bunların çok pahalıya patladığını ve ödenen bu bedellerin bir bölümünün hiçbir biçimde işbölümünün zorunlu bir sonucu olmadığını düşündü. Çağımızda (modern çağda) bile, “bölünmemiş” emeğin bazı adacıklarının korunduğunu ileri sürdü: Çünkü, karmaşık işbirliği yalın işbirliğini tümüyle silip süpürüp yerini tümüyle alabilmiş değildi, amaçlarda ve dayanışmada ortaklığa denk düşen toplumsal bağlarıyla, insanlar hâlâ bireyliklerini, bu bireyliği yıkma tehdidinde bulunan yabancılaşmaya karşı koruyabiliyorlardı. Mihayilovski'ye göre yalın işbirliğinin varlığını çağımıza dek sürdürebilmiş olması, tarihte yeni bir dönemi başlatacak, öteden beri beklenen evrensel çapta bir yeniden doğuş dönemini açacak bir insan rönesansının gerçekleştirilmesi olanağının kanıtıdır. Mihayilovski buna, “özel olarak antroposantrik dönem” adını verdi: Bu dönemde

(*) Ing. *dchumanized* – ç.n.

59 Marx, “Yabancılaşmanın doğası, her bir alanın farklı ve öteki alanların normlarıyla çelişkili norm uyguladığını, bunların her biri insanın belli bir alandaki yabancılaşması olduğu için, [örneğin] ahlak alanında, ekonomi politikte vb. alanlarda uygulanan normlardan farklı bir normun uygulandığını gösterir; her biri belli bir yabancılaşmış etkinliğe özgü alanda yoğunlaşmıştır ve kendisi ötekilerden yabancılaşmıştır,” der. (Marx, *Early Writings*, s. 173.)

insan, kendisinin nesnel olarak evrenin odağı olmadığını anlayacaktı, ama kendisini evrenin odağı olarak görüp, her şeyi kendi yaşamsal ve bölünmez insan bireyliği açısından değerlendirme yolunda “öznel” bir hakkı, hatta görevi olduğunu düşünecekti.

Bu düşüncelerinin bir özeti, Mihayilovski'nin şu ünlü “ilerleme formülü”nde verilir:

İlerleme bütünsel [bölünmemiş] bireye doğru yol almaktır; yavaş yavaş insanın organları arasında olabilecek en büyük ve en şiddetli işbölümüne ve insanlar arasında sağlanabilecek en az işbölümüne doğru yaklaşımdır. Bu yöndeki ilerlemeye engel oluşturan her şey, ahlâka uymayan, haksız, kötü ve akla yakın gelmeyen bir şeydir. Toplumun heterojenliğini azaltan ve böylece onun üyelerinin [bireylerin] heterojenliğini artıran her şey, ahlâka, adalete, akla uygun ve yararlıdır.⁶⁰

Sosyolojik açıdan bakıldığında, bu tanımlama gerçekten ilginçtir. Böyle bir tanımlama, kendine yeten ilkel köylü ekonomisini ülküleştirme eğilimiyle, geçmişe özlem duyan Popülist ütopyanın özünü dile getirmektedir. Mihayilovski, sık sık, bölünmemiş [bütünsel] bireyin çıkarlarının, “bölünmemiş,” uzmanlaşmamış emeğin çıkarlarına denk düştüğünü; bir başka deyişle, Rus köylüsünün çıkarlarıyla çakıştığını söyledi. Rus köylüsü, ilkel insanların yaptığı gibi, yoksul olan ama yoksun olmayan,* tam, eksiksiz bir yaşam sürdü; ekonomik bakımdan kendine yeterliydi; dolayısıyla, kendisinin çok yönlü ve bağımsız kişiliğin bir örneği olduğu söylenebilir. Her türlü gereksinimini, tüm yetilerini kullanarak, kendi çabalarıyla doyurdu; öyle ki, çiftçi ve balıkçı, çoban ve sanatçı olan aynı kişiydi. Köylü topluluğu eşitlikçi ve türdeşti, ama üyeleri farklılaşmış ve çok yönlü kişilerdi. Karmaşık işbirliğinin düşük düzeyde olması, bağımsızlıklarını koruma olanağı sağ-

60 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 150 (Edic, der. *Russian Philosophy*, cilt 2, s. 187).

(*) Deyişin İngilizce çevirisindeki *poor but full* [yoksul ama tok] biçimindeki şiirselliğini verebilmek için böyle çevrildi – ç.n.

larken, yalın işbirliği onları karşılıklı sevgi ve anlayışla birleştirdi. Tinsel alandaki bu birlik kendini toprağın ortak sahipliğinde ve Rus “*mir*”inin kendi kendisini yönetiminde (özyönetiminde) ortaya koydu.

Mihayilovski, o sırada var olan köy komünü ile, köy komününün kafasındaki ideal görünümü arasında, ortak pek az yön bulunduğunun tam anlamıyla bilincindeydi; bununla birlikte, bunun nedenini, dıştan gelen bozucu etkilerde ve yalın işbirliği düzeninin zayıflığında gördü. Bu konudaki açıklaması, yaptığı toplumsal gelişmenin “türleri” ve “düzeyleri” (ya da aşamaları) ayırımından beslendi. Gelişmenin *düzcy*’i açısından bakıldığında, köy komünü bir *fabrika* ile boy ölçüşemezdi, ama gence de gelişmenin daha yüksek bir *tür*’ünü temsil ediyordu. Aynı şeyler, köylü Rusya ile kapitalist Avrupa için de söylenebilir: Batı insanının bireyliği çok daha fazla gelişmişti; bununla birlikte, bireyliğin türü bakımından ele alındığında, Rus köylüsünün “bütünsel” kişiliğinden daha aşağı idi. Bu düşünceden, Mihayilovski’nin “kişilik ilkesi”ni, Herzen’in ileri sürdüğü gibi, köy komününe dışarıdan sokulabilecek bir şey olarak görmediği anlaşılır; “folk ilkeleri”ni savunurken, kendisinin aynı zamanda bireyliğin daha yüksek bir türünü savunduğunu açıkça belirtmiştir. Gerçekten, bireylik kavramını, bir kimseyi öteki kimselerden ayıran kişisel özelliklerden çok, içeriğini değiştirerek “bütünsellik” [bölünmemişlik, tamlık] anlamında kullanmıştır. Buradan, büyük bilginlerin ya da düşünürlerin bireyliğinin, yani, “tek yönde uzmanlaşmış kimseler”in bireyliğinin, gelişimin daha aşağı bir türünü temsil ettikleri sonucu çıkar: “Bir Hegel’in benliği,” diye yazdı Mihayilovski, “kesin konuşacak olursak, kesin biçimini almış, ama insan benliğinin yavan bir parçasından başka bir şey değildir,” dedi.

Mihayilovski “kişilik ilkesi”ni dünya görüşünün temel taşı olarak görmüş olmakla birlikte, bu düşünce çizgisiyle, burjuva değerlerinin özü sayarak kişilik ilkesine şiddetle karşı çıkan Tkaçyev’e çok yaklaştığını görmek ilginçtir. Mihayilovski kuşkusuz, Tkaçyev’in zora başvurularak “bireyliklerin birdüzeleştirilmesi” düşüncesini hiçbir zaman kabul etmeyecektir;

bununla birlikte ikisi de, türdeş bir toplum ilkesini benimsemiş ve bir tür ilkel köylü eşitlikçiliği düşüncesine kuramsal bir biçim kazandırmaya çalışmıştır.

“*Tarihsel Mektuplar*”ın yazarının [Lavrov’un] Mihayilovski’nin ilerleme kuramının doğruluğu hakkında birçok ve ağır kuşkularının bulunması anlaşılır bir durumdur. “N.K. Mihayilovski’nin İlerleme Formülü” (1870)⁶¹ adını taşıyan uzun bir makalede Lavrov, Mihayilovski’nin kuramında karşı çıktığı belli başlı noktaları ortaya koydu. İşbölümünü kaldırmanın bilimsel ve teknolojik gelişmeleri engelleyeceğini, mutlak bir toplumsal “türdeşlik”in yeni düşüncelerin taşıyıcıları olan “eleştirel düşünüşlü bireyler”in ortaya çıkmasını önleyeceğini belirtti. Mihayilovski’nin “ilerleme formülü”nün uygulanmaya konması, durağan olan, ilerlemeci olmayan bir toplum doğuracaktı; dahası, bu ilerleme görüşünün kabul edilmesi, tarihin her zaman geriye doğru giden bir süreç olduğunu ileri sürmekle aynı anlama gelecekti.

Lavrov’un bu savları Mihayilovski’ye inandırıcı görünmedi. Tersine, daha sonraki makalelerinde, Mihayilovski’nin, ilerlemenin genellikle benimsenen anlayışına yönelttiği eleştirilerin daha radikal bir nitelik aldığı ve toplumsal ülküsünü desteklemek yolunda geçmişten örnekler verme eğiliminin daha da güçlendiği görüldü. “İlerleme Nedir?” adlı yazısında Mihayilovski, Rousseau’nun uygarlık eleştirisini benimserken, bazı noktalarına katılmamış ve okuyucularına, insanlığın “altın çağ”ının daha gelmediğine inandığını göstermeye çalışmıştı. Ama birkaç yıl sonra, makalelerinden birinde (1876’da yayımlanan “Schiller ve Başka Birçok Şey Hakkında” adlı yazısında) açıkça, Rousseau’nun ve Schiller’in, “altın çağ”ın geçmişte kaldığını ileri sürmekte haklı olduklarını belirtti.⁶² Perspektifinde görülen bu değişikliğin bir belirtisi de, Mihayilovski’nin şimdi Batı Avrupa işçi sınıfı ideolojilerindeki Ortaçağ’ı ülküleştirme eğilimlerine ve hem sosyalist hem de tutucu bilgin-

61 Lavrof, *Formula progressa N.K. Mikhailovskogo*, s. 12 vd.

62 Özellikle Mihayilovski’nin Schiller üzerine makalesine bakınız: Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 3.

lerce toplumsal yaşamın arkaik biçimlerine karşı gösterilen artan ilgiye verdiği önemde görülür. “İlerleme Nedir?”de geçmişin özlem duyulan ülküsü ilkel kabile toplumuydu; toplumun birbirlerinden katı ve kesin çizgilerle [tabakalarla] bölündüğü bir dönem olarak Ortaçağ, “eksantrik” evrenin gelişmesinin doruğunu temsil eden bir dönem olarak görülmüştü. Gerçekten, Mihayilovski'nin “ilerleme formülü”nün tipik özelliği, hem feodalliğe hem kapitalizme karşı, daha doğrusu her ikisinin bazı yönlerine karşı yöneltilebilecek [bir silah] olmasıydı.

Toplumsal türdeşlik ideali, hem toplumun ayrı, birbirine su sızdırmayacak biçimde mühürlenmiş tabakalara bölünmesine, hem de kapitalist toplumun “karmaşık işbirliği”ne karşı kullanılabilirdi. Burjuva ilerlemesinin, feodal ayrıcalıkları paslandıran bir süreç olduğu için, olumlu bir yanı vardı, ama küçük bağımsız üreticileri ekonomik kendine yeterliliklerinden yoksun kılan bir süreç olarak reddedilmeliydi. Mihayilovski, 1869'da bile, çabalarını daha çok, Spencer'in ülküleştirdiği yeni kapitalist yapıyı eleştirmeye yoğunlaştırmıştı; bununla birlikte, kapitalizmi, feodalizmin (Kazaklar'ın askerî komünlerinde görüldüğü gibi, eşitlik ve “yalın işbirliği” adıcıları dışında) “geriye bakmaya” değer bulunmayan “eksantrik” eğilimlerin uzantısı olarak niteledi: 1870'lerde Rus kapitalizminin hızla yayılması Mihayilovski'yi doğmakta olan burjuva toplumunun belli bazı (kendi bakış açısından) olumsuz [görünen] özelliklerine karşı duyarlı kıldı; kapitalizmin bu yayılımı aynı zamanda, Ortaçağ toplumunun daha önce yeterince dikkat etmediği bazı yönlerini görmesini sağlayacak yeni bir ışık getirmişti. Bu yolda, özellikle köy komünü ile Ortaçağ zanaatçı loncaları arasında gördüğü benzerlik karşısında şaşırdı. Loncaların ve çağdaş Rus komünlerinin bireysel gizil güçleri sınırladığı kabul etmekle birlikte, bu tür sınırlılıkların kapitalizmin etkilerinden daha az zararlı olduğuna inanmış göründü. Marx'ın terminolojisi kullanılarak, Mihayilovski'ye komünün ve loncaların, insan ilişkilerinin “şeyleşmediği”*

(*) İng. Hegel'den alınan bir kavramla *reified* (nesneleşmiş) olmayan – ç.n.

bir gelişme türünü temsil ettikleri için, kapitalist toplumsal yapılardan daha üstün göründükleri söylenebilir; ya da kendi deyişiyile bu topluluklarda “kapital kapitalle birleştirilmeyip, insanın insanla, bireylerin bireylerle birleştirildiği” [paranın parayı çekmediği, buna karşılık insanın insanı çektiği],⁶³ bu nedenle onları kapitalist toplumsal yapılardan daha üstün gördüğü söylenebilir. Ortaçağ’da, insanların toplumsal gelişmenin doğurduğu sonuçlardan dolayı çektikleri acılar, çağdaş kapitalizmde çektiklerinden çok daha azdı. Mihayilovski, bu gerçeğin, hem “bazı saf Ortaçağ niteliği taşıyan kurumları” (yani Mihayilovski’ye göre Ortaçağ loncalarının yeniden kuruluşu demek olan sendikaları) “yeniden kurmakta olan” işçilerce, hem de “bakışlarını Ortaçağ’a, hatta daha uzak bir geçmişe çeviren” sayıları gittikçe artan bilginlerce kabul edilmeye başladığını ileri sürdü.⁶⁴ Dolayısıyla, kapitalizmin bireyi kurtarıp özgürleştirdiğini ileri sürmeyi, ya da burjuva ekonomi politisinin, bireyin özgürlüğüyle ve gönenciyle “endividüalizmin ve atomizmin” doğmasına yol açabilecek derecede ilgilendiği savını sürdürmek, haklı temellere dayanmamaktadır. Bireycilik, insan bireylerine çok yüksek bir değer yüklemek anlamında bireycilik, benimsenmeye değer tek felsefi tutum idi, ama bu bireyciliğin *laissez faire* ekonomisiyle [serbest pazar ekonomisiyle] kesinlikle hiçbir ortak yanı yoktu. Liberal economicilerin kendi hayaletleri (Stirner’in deyişiyile *Spuk*’u) yolunda, somut insanların özgürlüklerini ve mutluluklarını, gözlerini kırpmadan kurban ettikleri düşleri vardı. Bu yeni hayalet, “maksimum üretim sistemi” idi. Bu sistem, tutkuları ve gereksinimleri, onları doyurmak yolunda hiçbir gerçek umut [olanak] sunmadan çılgınca bir yarışmaya soktuğu için, zenginleri bile mutlu edebilecek kapasiteye sahip değildi.

63 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 457-463.

64 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 432. Mihayilovski bu bağlamda G.L. Maurer, E. Nasse, L. Brentano, Sir H.S. Maine ve E.L. Laveleye gibi bilginlerin adlarını verdi. Aynı zamanda “hem Marx hem de Kathedersozialismus’un temsilcileri, bazı Ortaçağ toplumsal yaşam biçimlerine büyük bir hoşgörüyle baktılar, son yıllara dek, böyle bir hoşgörüyle karşılaşmak kesinlikle olanaksız bir şeydi,” (*Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 432) sözleriyle, Marx’ın adını da verdi.

Dolayısıyla Mihayilovski, gerçek bireyciliğin, geçmişe, Ortaçağ'a ve arkaik altınçağa bakması gerektiği sonucuna vardı.

Kitaplarıyla Mihayilovski'nin bu düşüncelerinin biçimlenmesinde etkileri olan çeşitli yazarlar arasında en önemlisinin Karl Marx olduğuna kuşku yok.⁶⁵ Mihayilovski, *Kapital*'in birinci cildinde “büyük insan kitleleri[nin] birdenbire ve zorla geçim olanaklarından” nasıl koparıldıklarının ve özgür (serbest) ve “bağlantısız” proleterler olarak işgücü pazarına nasıl akın akın girdiklerinin dramatik öyküsünü okumuş olmalı; üreticiyi elindeki üretim araçlarından ayırarak kapitalizm onu (Mihayilovski'nin kendi terminolojisiyle söylersek) ekonomik kendine yeterliğinden ve bütünlüğünden etmiş ve kendisini, toplumsal organizmanın (kapitalist pazar düzeneklerinin) uzmanlaşmış bir organı durumuna sokmuştu. Marx'ın diyalektik şemasında, kapitalizm, “Ortaçağ üretim biçimleri”ni ortadan kaldırmak üzere (kişinin emeğiyle kazandığı özel mülkiyetinin* kaldırılması, yani rençperin mülksüzleştirilmesi yolunda) işe koyulur; sırası geldiğinde sosyalizm de, yadsınmanın yadsınması olarak, mülksüzleştirilenleri mülksüzleştirerek, üretim araçlarını yeniden üreticilerin eline verecektir. Öteki Popülistler gibi Mihayilovski de buradan, ilkel [kapitalist] birikimin yaratabileceği sıkıntılardan kurtulabilmek için, Rusya'nın kapitalizm evresini atlama yolunda elinden geleni yapması gerektiği sonucuna vardı. Ayrıca, *Kapital*'i kendi görüşleri açısından okumuş olması, sosyalizmin ve “Ortaçağ üretim biçimleri”nin, özellikle Rusya'daki köy komününde varlığını sürdüren, toprağın toplulukça ortak [komünal] sahipliğinin, aynı türün farklı “düzeyleri” dışında bir şey olmadıklarına inanmasına yol açtı. Dolayısıyla, kendisine, Rusya'da sosyalizme ulaşmanın en kısa yolunun, o sırada Rus köylerinde ve Rus zanaatçılarının *artel*'lerinde** [loncalarında] kaba biçim-

65 Mihayilovski'nin “Karl Marx'ın Kitabının Rusça Baskısının Yapılışı Üzerine” ve “Karl Marx Mr. Zukovski'nin Önünde Yargılanıp Suçlandı” adlı makalelerine bakınız.

(*) İng. *Self-earned private property* – ç.n.

(**) *Artel*, Rusça'da “takım” anlamına gelir, özellikle gezici ve mevsimlik işlerde olmak üzere zanaatçıların işbirliği [ve yardımlaşma] kurumlarıdır (bkz. S.V.

leriyle de olsa geçerli çalışma ve mülkiyet ilişkilerinin gelişmesinden geçtiği açık görüldü. Mihayilovski'nin vardığı son nokta, paradoksaldır: "Avrupa'da işçi sorununun çözümü, üretim araçlarının üreticilerin eline geri verilmesine, yani onların bugünkü sahiplerinin ellerinden alınmasına bağlı olduğu için, devrimci bir sorundur. Rusya'da ise işçi sorunu, tutucu bir sorundur; çünkü çözümü, üretim araçlarının, üreticilerinin [köylülerin] elinde tutulmasına [ellerinden alınmasının önlenmesine] yani bugünkü sahiplerini mülksüzleştirmeye karşı korumaktan başka bir şeye bağlı değildir".⁶⁶

Bu sav, Mihayilovski'nin, Marx'ı, kuramlarının yalnızca kendi Popülist görüşlerinin genel çerçevesine uyan yönlerini alarak, yanlış yorumlandığını açıkça göstermektedir. Bununla birlikte, Marx'ın Mihayilovski üzerindeki etkisi bundan çok daha derin oldu. Mihayilovski, 1869 kadar erken bir tarihte, "Darwin'in Kuramı ve Toplum Bilimleri" adını taşıyan makalesinde, Marx'ın işbölümü ile ilgili görüşlerine başvurmuştur; gerçekten, *Kapital*'de Mihayilovski'nin kendi düşüncelerini desteklemek yolunda aktarmış olabileceği çok sayıda pasaj göstermek güç değil. *Kapital*'in ("İşbölümü ve Manufaktür" başlığını taşıyan) On Dördüncü Bölüm'ünde Marx şunları yazmıştı:

Ayrıntı işçisinin tekyönlülüğü ve eksiklikleri, işçi kolektif üretimin bir parçası olunca yetkin nitelikler [erdem] durumuna gelir. Yalnızca bir şeyi yapma alışkanlığı, kendisini hiçbir zaman yanlış yapmayan bir araç durumuna dönüştürürken, tüm düzenle olan bağlantısı, kendisini makinenin [öteki] parçalarıyla bir düzenlilik içinde çalışmaya zorlar... Manufaktürde, kolektif emekçi yaratmak ve onun kanalıyla, toplumsal üretici gücü zengin [yüksek] olan kapital yapmak için, her bir işçinin bireysel üretici güçlerinin yoksullaştırılması gerekir... Hatta, bedeninin ya da kafanın bazı yanlarının kırılması, bir bütün olarak toplumda işbölümünün ayrılmaz bir özelliğidir.

Utechin. *Conscise Encyclopedia of Russia*, Londra, 1961 (Rusya ile ilgili öteki bazı ç.n.'larındaki bilgiler de bu kaynaktan alındı.) – ç.n.

66 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 703.

Sonuçta Marx, D. Urquhart'ın “Bildik Sözcükler”ini, bunlara katıldığını belirterek aktarır: “Bir insanı parçalara ayırmak, onu ölüm cezasını hak etmişçesine idam etmek, onu hak etmediği halde öldürmektir. Emegın [işbölümüyle] alt bölümlere bölünmesi, bir halkın parçalanarak öldürülmesidir.”⁶⁷

Bu düşünceler Mihayilovski'ye, kendi bakış açısını onaylamaktan öte şeyler olarak görüldü; bu düşüncelerin Mihayilovski'nin düşüncelerinin hareket noktasını oluşturmuş olması, olasılıktan öte [açık bir gerçek gibi] görünüyor. Rousseau, Ferguson, Schiller gibi yazarların, işbölümüne ve bunun bireyin bütünselliği üzerindeki yıkıcı etkileri sorununa değinen görüşlerini ancak Marx'ı okuduktan sonra bulup çıkardığına kuşku yok. Bu ilerleme kuramının dayandırıldığı temel öncülün, yani toplumun ilerlemesinin [o toplumun üyeleri olan] bireylerin ilerlemesiyle uzlaşamayacağı düşüncesinin de, Marx'ın “kolektif emek”in yetkinleştirilmesine tek tek emekçilerin harcanması pahasına ulaşıldığı yolundaki görüşünden alınmış olması olasılığı var.

Ulaştığı sonuçlar bakımından Mihayilovski'nin Marx'tan tümüyle farklı noktalara vardığı ortada. Marx'a göre, çağdaş kapitalizmde doruğuna ulaşan işbölümü, işçiyi “tekilliğinin kösteklerinden kurtarma” ve “türünün yetilerini geliştirme” olanağı sağlayarak, ilerleme yolunda atılmış büyük bir adımı gösterirken, Mihayilovski bunun tersinin doğru olduğunu düşündü. Marx'ta, Çernişevski'nin “ulusal zenginlik”i halkın yoksulluğuyla özdeşleştiren görüşünün desteklendiğini görerek, halkın gönencinin (ki bu tek tek işçilerin gönenci demektir), ilerlemenin tek ölçütü olarak görülmesi gerektiğini öne sürdü. Marx'tan kapitalist gelişmenin çok pahalıya patladığını öğrenmesi üzerine, bu bedeli ödemeyi kabul etmeyip, umutlarını, toplumsal yaşamın arkaik (eski) biçimlerinin yeniden kurulabilmesi ve onların yeni koşullara uyarlanabilmesi olasılığına yöneltti. Böylece, geçmişe bakan ütopyacılığına, Lenin'in “ekonomik romantizm” kavramından esinle “sosyolojik romantizm” olarak adlandırılabilir bir tutuma, gittikçe daha çok bağlandı.

67 Karl Marx, *Capital*, (İngilizce baskısı, Moskova, 1954), s. 349, 361, 363.

Mihayilovski'nin "bireylik savaşı" kavramı

Mihayilovski, 1870'lerin ortasında, "bireylik savaşı" adını verdiği (bu ad altında yazdığı 1875-1876 yılları arasında görülen bir dizi makalesinde işlediği) daha kapsamlı bir sosyoloji kuramı geliştirdi. Bu kuramın ilginç bir yönü, yazarının düşüncelerinin, karşı çıkmaya çalıştığı düşünceler üzerinde kafa yormasından beslenen tutarsızlıklarının derecesini göstermesidir. Mihayilovski, toplumsal kuramdaki biyolojik "organizm"i eleştirmesine karşın, kendi kuramsal kurgularında ona teslim oldu. "Analoji yöntemi"ni reddetmekle birlikte, kendi "bireylik savaşı" kuramını, biyolojik analogilere dayandırıyor ve toplumu bir organizma [canlı] olarak ele alıyor, hiç değilse, toplumu, insan üyelerinin bağımlı "organlar" konumuna düşebilecekleri bir tür süperorganizmaya dönüşme tehlikesi altındaki bir gelişme süreci içinde görüyordu. Sosyal Darwincileri burjuva toplumunun savunucuları olarak suçlamışsa da, Mihayilovski'nin kendisi de, natüralizm ve evrimcilik sınırları içinde kalmıştı. Aralarındaki tek farklılık "organikçiler" dediği kimselerin, en uygun olanın yaşamda kalabilmesine güvenle duydukları büyük inanca karşı çıkmasında, bu inanca, hem organik dünyada hem insan toplumunda olmak üzere, "doğal evrim"in (gelişme "türleri" bakımından) kalitenin sürekli düşmesi pahasına ulaşıldığı; dolayısıyla türün bireyleri açısından gittikçe gerileyen bir süreç olduğu biçiminde, karamsar bir kuramla karşı çıkmasındaydı. Bu yüzden tek umut, bir kimsenin "olayların doğal akışı" yönünde "kendisini uyarlaması" noktasında değil, öteki azimli insanlarla birlikte toplumu kendi amaçlarına uyarlama savaşımına katılmasında yatmaktaydı.

Mihayilovski'nin kuramı, "Bireyliğin, birbirleriyle savaşan ve birbirleri üzerinde başatlık kurmaya çalışan çeşitli aşamaları vardır," önermesi üzerine kurulmuştu. Bu önerme Haeckel'in biyolojik organizmaları sınıflandırmasından ve bütünün yetkinleşmesinin, kendisini oluşturan parçalarının yetkinlikten gittikçe uzaklaşmalarıyla (parçalarının yetkinleşmesinin ise bunun tersiyle) doğru orantılı olduğu yolundaki savından alın-

mıştı. Bu, bütünle parçaları arasındaki ilişkinin her zaman antagonistik [düşmanca] olduğu anlamına gelir; organ, hücrelerin bireyliklerini bastırmaya çalışırken, aynı zamanda, kendini, organizmanın [organı olduğu canlının] daha yüksek bireyliğine boyun eğmemek için savunur; birey organizma [birey canlı] ise, koloninin daha yüksek bireyliğine karşı bir savaşım verir. İnsan bu bireylik aşamalarından birini (Haeckel'in sınıflandırmasında altıncı aşamayı) temsil eder ve üzerinde, insanın üstündeki tüm "bireylikler" ("karmaşık işbirliği" birimleri olarak fabrikalar, sonra tabakalar, sınıflar, uluslar, devletler vb.) bulunur ki bunların hepsi de birbirleri üzerinde başatlık kurmaya çalışırlar. Birey açısından bakıldığında, tüm bu toplumsal bireylikler, ancak insanın [bireyin] özgürlüğünün ve bütünlüğünün harcanması pahasına gelişebilir. Dolayısıyla Mihayilovski "Toplum, insanın baş, en yakın ve en kötü düşmanıdır; kendisini ona karşı her zaman korumaya hazır olması gereken bir düşmandır,"⁶⁸ sonucuna varır.

Bu uyarının, "doğal evrim" in yasalarına göre organik olarak gelişen bir toplum, bir başka deyişle, Mihayilovski'ye göre toplumsal organizmanın birey insan üzerinde kazandığı eksiksiz zaferini temsil eden kapitalist toplum için yapıldığı unutulmamalı. Mihayilovski, ileri sürdüğü "ilerleme formülü"ne uygun olarak, insanların önünde bir seçeneğin açık bulunduğunu düşündü; insanlar, "yalın işbirliği"ne dayanan ve organik olmayan [birey üzerinde bir canlı gibi kişiliğe sahip olmayan] bir toplum yaratarak, kapitalizmin dayatılmasına karşı bir savaşım verebilirlerdi. Bu tür bir toplum, kendisini oluşturan parçalara "gölge etmeyecek" ve onun iyiliği, büyük ölçüde, birey [insan] üyelerinin mutluluğuna denk düşecekti. En küçük oranda bir "toplumsallaşma"ya dayanan (yani üyelerine en az kişidsi ve bireyüstü toplumsal düzenekleri dayatan) aynı zamanda en

68 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 474. Mihayilovski'nin bu söyledikleri aşırı bir anarşizmi öne süren sözler olarak görülmesin. Kendisi bir *etatist* [devletçi, müdahaleci] değildi, fakat baş düşmanı, "karmaşık işbirliği"nin en tehlikeli biçimini olan kapitalizm idi. Öteki çoğu Popülist gibi, bireyliğin yararına olarak, kapitalist gelişmeyi önlemek için, devlet müdahalesinden yararlanılabileceğini bile düşündü.

yüksek derecede bilinçli insan dayanışması ve topluluk çıkarları üzerinde yükselen böyle bir toplum, Mihayilovski'nin "gerçek sosyalizm" idealiydi. Bu nokta üzerinde önemle durulmalı; çünkü, "bireylik savaşımı" kuramı, bu idealin, daha çok yalnız bir monadın* kendine yeterliliği olduğu izlenimini verir. Bu idealin geçmişe yönelik yönleri, Mihayilovski'nin, arkaik toplumsal bağlar hakkındaki, yani, yeni toplumsal bağların tersine yalın, dolaysız ve anlaşılır ve insanları birbirlerine olan karşılıklı bağımlılıklarını artırmadan, bir duygu ve amaç ortaklığıyla birleştiren organik bağlar hakkındaki romantik görüşüyle ilişkilidir. Kendisi aynı zamanda, geleneğin üzerinde düşünülmesinin benimsenmesini ya da bireysel bilincin kolektif bilinç içinde erimesini ülküleştirmeyecek kadar bilinçli bir aydıındı. Düşlediği şey "*bilinçli rızaya ve ortak amaçların özgür ve rasyonel seçimine*" dayanan bir topluluktaki ki bu, bilincinde olmaksızın, arkaik bağların çözülmesinin bir sonucu olarak, "burjuva" ilerlemesinin ürünü olan bir bireylik modeline yöneldiği anlamına gelir. İsteddiği tek şeyin, arkaik köy komününün temsil ettiği işbirliği türünü ve topluluk yaşamını, daha yüksek bir düzeye çıkarmak olduğunu düşünmüşse de, bu yolda kurduğu model, kapitalizm öncesi kırsal ekonomi ile bireysel özgürlük hakkında "burjuva demokratik" anlayışı bir araya getiren, melez bir modele dönüştü. Mihayilovski'nin kuramları, aslında, Popülist Janus'un hem geriye hem ileriye bakan yüzlerini yansıtır** ve bu kuramlar, Popülist dünya görüşünün birliğinin, türdeşlikten çok, birbirine zıt iki değerler takımı arasında görülebilecek gerilime dayandığını açıkça göstermektedir.

Mihayilovski'nin "bireylik savaşımı" kuramının, uzantıları vardır; bunlarda biyolojik ve toplumsal evrimin çeşitli yönleri, az çok başarıyla açıklanmaktadır. Onlardan biri, "Kahramanlar ve Ayaktakımı" (1882) adını taşıyan, sosyal psikoloji sorunla-

(*) Monadlar, Leibniz (1646-1716) felsefesinde, varlığın en küçük parçalarıdır ve (devinimleri nedenselliğe bağlı materyalist azom kavramından farklı olarak) birbirinden bağımsız, dışı kapalı birimlerdir; böyle olmakla birlikte, devingen ve bilinçlidir ve (önceden kurulup ayarlanmış saatlere benzer biçimde) birbirlerine uyumlu devinimler gösterebilen (Tanrı dâhil) zihinsel varlıklardır – ç.n.

(**) "Popülist Janus" deyişi için bkz. 343 – ç.n.

rıyla ve kitlelerin irrasyonel davranışlarıyla ilgili olan, bir dereceye dek, Tarde'in "öykünme kuramı"na öncülük eden makalesinde ortaya konmuştur. Bir başka alt kuramı, "patolojik sihir" ile ilgilidir ve çeşitli psişik olguları (stigmata,* medyumculuk ve hipnotizmayı) insan bedeninin organlarının, zorla boyun eğdirilmeye çalışılmasına karşı başkaldırıları, kişiliğin, kapitalist işbölümünün çözücü etkileri altında çöküşü ile açıklanmaktadır.⁶⁹

Bu "bireylik savaşımı" kuramının ikincil uygulamalarının en ilginç olanı, Mihayilovski'nin, aşkı, yiten ilkel androjeni [çift cinsiyetlilik] birliğine yeniden kavuşma itkisi olarak gören, Franz von Baader gibi romantik filozofların kuramlarına şaşırtıcı ve beklenmedik bir benzerlik gösteren aşk kuramıdır.⁷⁰ Mihayilovski, aşkın, insanın kendini bir başka varlıkta tamamlayarak yeniden bütünleşmeye çalışma çabası olduğunu ileri sürdü. Böylece bir itin [aşk itisinin] varlığı olgusu, yitirilmiş bir "tamlik" [tümlük, eksiksizlik] ve "bütünlük" duygusunun bulunması gerektiğini gösterir ve bir kişilik türü olan hermafroditçiliğin** üstünlüğünü kanıtlar. Mihayilovski, bu düşüncüyü örneklerle açıklamak için Platon'un *Symposium* ("Şölen") adlı diyalogunda Aristophanes'in anlattığı eski bir mitosunu aktarır. Bir zamanlar dünyada, dev yapılı, fiziksel ve düşünsel bakımdan günümüzün insanlarından kat kat üstün bir hermafroditler ırkı yaşamaktaydı. Kendilerini gurura kaptırarak [tanrıların yaşadığı] Olmypos Dağı'nı ele geçirmeye kalktılar ve bu davranışları karşılığında tanrıların kendilerine verdiği ceza, ortalarından ikiye bölünmeleri oldu. Ne var ki bölünen yarılar birbirlerine sarılıp ayrılmak istemediler; öyle ki çoğu bu yüzden aç kalarak öldü. Bunu gören Zeus onlara acıdı ve her bir yarıya, biri erkek biri kadın olarak ayrı birer insan biçimi verdi. İşte bu yarılarının yiten birliklerine karşı duydukları özlemden aşk doğdu.

(*) Sinir gerginliğinin ürünü kırmızı lekeler – ç.n.

69 Mihayilovski'nin "patologicheskaiia magiia" (1887) makalesine bakınız.

70 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 1, s. 493-579.

(**) Hermafrodit, hem erkek (Hermes) hem dişi (Afrodit) özelliklerini kendinde birleştirdiği düşünülen tanrı ve öteki sanal varlıklardır – ç.n.

Mihayilovski'nin kuramının en garip yönü, hermafroditlerin ilkel köylülerle ortak niteliğini oluşturan "kendine yeterlilik" düşüncesinden yola çıkarak, yitmiş bir birliğe karşı duyulan bu romantik özlemi, köy komününü ülküleştirmesiyle ilişkilendirmesidir. Mihayilovski, insanların [geçmişte] hiçbir zaman hermafrodit olmadıklarını kabul etti; bununla birlikte, iki cinsin birbirlerinden farklılığı, geçmişte çok daha belirsizdi ve [zamanımızda] köylüler arasında, yukarı sınıflar arasında görülenden daha az belirgindi. İki farklı cinse bölünme üzerinde durma ve bunun sonucu olarak aşkın önemini vurgulama, uygarlığın ilerlemesiyle birlikte arttı. Tahmin edilebileceği gibi, Mihayilovski bu durumun açıklamasının işbölümünün artmasında yattığını düşündü: Daha fazla "bölünmüş" olan insanların, ilkel bütünlüklerine yeniden kavuşmalarına yardımcı olacağını umdukları aşka daha fazla gereksinimleri vardı.

Mihayilovski'nin sosyoloji kuramının toplumsal içeriği

Mihayilovski'nin düşüncelerinin sosyoloji kuramının gelişmesine önemli bir katkıyı temsil edip etmediği tartışma konusudur. Bununla birlikte, Popülist düşünüşün iç çelişkilerini ve zayıflıklarını yansıtmaya kadar, bu düşünüşün kendine özgü doğasını açıklayan tarihsel bir belge olarak, yapıtının son derece ilgi çekici olduğu açıktır.

"Bölünmemiş" emeği ülküleştirmesi, nesnel bakımdan, kapitalizm öncesi bir toplumsal formasyon olarak köylülerin çıkarlarını, geçimleri endüstrileşme tarafından tehdit edilen küçük üreticilerin bakış açısını dile getirdi. Ne var ki "köylü" programını formülleştirme biçimi, bu programın, aydın takımının (*intelligentsiya*'nın) bir üyesi tarafından ileri sürüldüğünü kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde ortaya koymaktadır. Tolstoy'dan farklı olarak Mihayilovski, kendi bakış açısını hiçbir zaman ataerkil köylülüğünkiyle özdeşleştirmeye kalkmadı; kendisi, Batılılaşmanın ürünü olan bir aydınydı ve öyle kaldı;

dolayısıyla, köylü ütopyacılığını Rus “Aydınlatıcılar”ının geleneklerine ve ilerici aydınlarca genellikle benimsenen bireyliğin değerleriyle ilgili görüşe uygulayıp uyarlamaya çalışması, son derece doğaldı. Kendisi adına konuştuğu zaman, “uzman olmadığını” söyledi; bununla, bilginin özel bir dalının dar alanında uzmanlaşmış biri değil, geniş düşünsel ilgileri bulunan çok yönlü biri olduğunu anlatmak istedi.⁷¹ “Uzman olmayan” ve düşünce alanında uzmanlaşma yolundaki baskılara hiçbir zaman boyun eğmeyi kabul etmeyen kişi, bedensel emek alanındaki köylünün, düşünsel emek alanındaki karşılığıydı. Dolayısıyla bu ikisi, bireyi, üstün bir toplumsal düzenek içinde çarkın yalnızca bir dişlisi olmaya zorlayan kapitalizmin “karmaşık işbirliği”ne karşı ortak savaşımalarında birbirlerinin doğal bağdaşığıydılar.

İleri sürülen bu çıkar ortaklığına karşın, Mihayilovski, köylü ile “uzman olmayan” [aydın] arasındaki uçurumun kapatılmasının hiç de kolay olmadığını düşündü. Hatta ikisi arasında, köylülüğün obskürantizminden [karanlıkçılığın, karacahillikçiliğinden] doğan bir çatışma olasılığını öngördü; dolayısıyla, halkın “çıkarları” ile “görüşleri” arasında her zaman ayırım yapmaya özen gösterdi.⁷² Köylülerin bu “görüşler”inin, çara sadık olmayan radikal aydınlara karşı, köylülerin çara karşı gösterdikleri bağlılığı, örnek alınacak bir moral değer olarak sunmaya düşkün, gericilikleriyle [kötü] ünlü düşünürlerce sık sık ileri sürüldüğü bir zamanda, Mihayilovski, böyle bir çatışmanın doğurabileceği sonuçlar konusunda şaşılacak derecede duru bir görüşe ulaşmıştı: “Ben uzman olmayan biriyim,” diye yazdı, “masamın üzerinde Belinski’nin benim için çok değerli olan bir büstü ile satranç takımının yanı sıra, birçok gecemi okuyarak geçirdiğim kitaplar durur. Rus yaşamı,

71 “Uzman Olmayan Birinin Notları” (1875-1877) adını taşıyan makaleler dizisinde.

72 Y. Yuzof (Y.I. Kablits) tarafından tümüyle farklı bir bakış açısı ortaya kondu. Yuzof, *Osnovy narodnichestva*, (1882) adlı yapıtında “halk” ile “*intelligentsiya*”yı bir antitezin [zıtlığın] iki ucu olarak ele aldı; köylülüğün eski geleneklerini savunması ve aydın takımına saldırıları, neredeyse obskürantist [bilim, bilgi düşmanı, “karanlıkçı”] bir renk taşıyordu.

tüm sıradan günlük işleriyle odamın duvarlarını aşip içeri girseydi, Belinski büstümü parçalar ve kitaplarımı yakardı; ben de köyden gelen halka boyun eğmez şavaşırdım... Ve aşağılanma ve kendimi yadsıma duygularının en büyüğüne yenik düşecek bile olsam, gene de hiç değilse 'Doğruluk ve Adalet Tanrısı, onları bağışla, çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar,' derdim. Her şeyi göze alıp gene de onlara karşı çıkardım".⁷³ İşte benzeri bir alıntı daha:

Köyün sesi, köyün çıkarlarıyla sık sık çatışır; öyle ki, içtenlikle ve dürüst olarak halkın amaçlarını kendi amacımızı bildikten sonra, yapılması gereken şey, köyde yalnızca bu çıkarlarla gerçekten uyuşabilen şeyleri korumaktır. Düşündüğüm şey, halkla bir değer alışverişi, birbirimizi aldatmadan ve koşullar ileri sürmeden dürüst, eşit bir değişim yapmaktır. O kaba, belirgin bir özellikten yoksun kalabalığın içine batabilir ve geri dönemeyecek bir biçimde çözülebilirim; gene de halkın harcanması pahasına elde edebildiğim o gerçek ve idealizm kıvılcımını korurum. Ah keşke siz bütün okuyucular, özellikle ışıkları benimkinden daha parlak yanan ve [mumları] is çıkarmayan okuyucular, aynı kararı alabilseydiniz. Ortalık ne kadar aydınlanırdı ve ne büyük bir tarihsel fırsat yaratılmış olurdu! Geçmişin yıllıklarında, benzeri bulunmayacak derecede büyük bir tarihsel fırsat!⁷⁴

"Uzman Olmayan Birinin Notları"ndan yapılan bu alıntılar, Mihayilovski'nin düşüncesine özgü bir çelişkiyi ortaya koymaktadır: Tkaçyev'den farklı olarak Mihayilovski, toplumsal türdeşliğin eşitlikçi idealiyle, kendi kullandığı sözlerle söylersek, "halkın harcanması pahasına" elde edilen değerleri, yani sosyoloji kuramında saldırdığı toplumsal farklılaşma sürecinde elde edilen değerleri, uzlaştırmaya çalıştı. "Gerçeğin ve idealizmin kıvılcımı"nın halkın harcanması pahasına elde edildiğini kabul ederken, aslında Lavrov'un "eleştirel düşünüşlü bireyler"

73 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 3, s. 692. (J.H. Billington, *Mikhailovsky and Russian Populism* adlı kitabındaki çeviride s. 95'te aktarılmıştır).

74 Mihayilovski, *Pol. sob. soch.*, cilt 3, s. 707.

kavramına dönüyordu. Bu, Rusya'da Batılılaşmış seçkin tabakanın, Herzen'in ileri sürdüğü gibi, dışarıdan köy komününün arkaik dünyasına sokulması gereken bazı değerleri temsil ettiğini kabul etmekle aynı şeydi. Aynı nedenle, Mihayilovski'nin, Batı burjuva ilerlemesine ilişkin bazı düşünceleri, istemeyerek de olsa, bir dereceye dek eski saygınlıklarına kavuşturduğu söylenebilir. Lenin, "Bay Mihayilovski 'sosyoloji'sine, Rus kapitalizmini, bir rastlantı ürünü ve doğru yoldan bir süre için ayrılma olarak görüp, buna karşı çıkan 'birey' ile başlayınca, bireyin böyle bir protestoda bulunabilmesi olanağını veren koşulları yaratan şey, kapitalizmden başkası olmadığı için, kendi amacına ters düşmektedir,"⁷⁵ diye yazdığında, anlatmak istediği şey buydu.

Bu yargıda, bir parça polemik niteliğinde bir basite indirgemenin bulunduğu besbelli olduğuna göre, sözcük sözcük doğru bir yargı olarak alınmamalı: Mihayilovski'nin bireylik idealleriyle Rus kapitalizminin yükselişi arasında dolaysız bir nedensellik ilişkisi yoktur; bununla birlikte, bu "uzman olmayan adam"ın [Mihayilovski'nin] düşüncelerinin ancak, çağdaşlaşma sürecinin, yani Avrupa'da kapitalizm ile başlayan ve Rusya'da 19. yüzyıl Rus aydınlarının varlıklarını borçlu oldukları Batılılaşmanın bir parçası olarak getirilen sürecin bir ürünü olarak doğabildiği yadsınamaz.

Bu sürecin yarattığı değerler ve düşünceler, özerk olma eğilimi gösterip, çoğu kez onları gerçekleştirme yeteneğine sahip olmadığı görülen burjuva toplumunun çerçevesini aşma yolunda belli bir eğilim gösterdi. Bu, Rus Popülistlerin onları alıp kapitalizm hakkındaki eleştirilerine uydurabilmelerinin olgusunun nedenlerini açıklamaktadır. Ama bu idealleri arkaik kurumlara ve Popülistlerin kapitalist sömürüye karşı korumak istedikleri köylülerin dünya görüşlerine uyarlamasının kolay olmadığı, aslına bakılırsa bunun olanağının bulunmadığı görüldü. Böyle bir temel çelişki, Popülizmin, hemen tüm türlerinde görülen özelliğidir. Mihayilovski'nin ütopyacılığında, arkaik köylü ögesi ağır bastı, ama bu ögeye bile bir aydı-

75 Lenin, *Collected Works*, cilt 1, s. 415.

nın gözüyle bakıldı. Mihayilovski'nin bu köylü ögesi "eleştirel düşünüşlü" aydınların sözcüsü olan Lavrov'un görüşlerinde olduğundan daha güçlüydü, ama Mihayilovski'nin düşüncesindeki öteki ögeyi savsaklamak, Mihayilovski'nin oynadığı rolün çarpıtılmış bir görünümünü vermek olur. Mihayilovski'nin dünya görüşünün, kapitalizm karşıtı ve geçmişe, geriye bakan ütopyacılıkla, Belinski'nin burjuva demokratik Batılılaştırıcı ideallerinin ilginç bir bireşimini temsil ettiği, yani Popülistlerin Rus köylülüğünün arkaik dünyasıyla, Rus aydınlarının ideolojik mirasının bir bireşimini [sentezini] yapmak yolunda, büyük ulaşmamış girişimlerini yansıttığı söylenebilir.

ANARŞİZM

Rusya'da 19. yüzyılın ikinci yarısındaki radikal ve sosyalist düşünüşün Popülizmin yanı sıra, bir başka karakteristik ürünü anarşizm oldu. Bu iki akım, birçok bakımdan birbiri içine girdi: Uluslararası anarşizmin önde gelen önderi ve kuramcısı Miha-yil Bakunin Popülizmden de esinlenmişti ve Pyotr Kropotkin, gençliğinde Popülist devrimci akımın üyelerinden biriydi.¹ Bununla birlikte, Popülizm, yalnızca çıktığı topraklarda gelişip, özellikle Rus sorunlarıyla ilgilenmişken, anarşizmin Rus kuramcıları, uluslararası işçi akımı [Enternasyonal] içinde [de] etkindiler. Anarşistlere göre en önemli sorun, devletin ortadan kaldırılmasıyken, Popülistler için baş düşman kapitalizmdi ve baş kuramsal tasaları, Rusya'nın mutlaka kapitalist bir toplum

1 Bkz. E. Carr, *Michael Bakunin* (New York, 1961) [çev. PelinSiral, İletişim Yay. 2009]; B. Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire* (Paris, 1950), E. Pyziur, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin* (Milwaukee, Wisc., 1955); E. Lampert, *Studies in Rebellion* (Londra, 1957); P. Avrich, *The Russian Anarchists* (Princeton, N.J. 1967) ve A. Lehning, *Michel Bakounine et ses relations avec Sergeï Neceev, 1870-1872*, (Leiden, 1971). Bakunin hakkında yazılmış en kapsamlı ve en iyi monografi, bir Sovyet tarihçisinin dört ciltlik yapıtıdır: Y.M. Steklof, *M.A. Bakunin, ego zhizn' i deiatel'nost'* (2. baskı, Moskova, 1926-1927) [M.A. Bakunin, Hayatı ve Faaliyetleri]. Kropotkin hakkında bkz. J. Joll, *The Anarchists* (Boston, 1965); G. Woodcock ve I. Avakumoviç, *The Anarchist Prince* (Londra, 1950) ve M.A. Miller, *Kropotkin* (Chicago, 1976).

olmasının gerekmediğini kanıtlamaktı. Dolayısıyla Popülizm ve anarşizm akımları yan yana görünebilirlerse de, bu zorunlu bir durum değildi. Bakunin'in Rus devrimci akımı üzerindeki etkisinin en yüksek noktasına ulaştığı 1870'lerde bile, Popülist akım içinde kapitalizmle, devletin, toplumsal ve ekonomik alana daha fazla karışması yoluyla savaşılabileceği gibi, ilke niteliği taşıyan anarşist inançlarla hiçbir biçimde bağdaştırılamayacak bir düşünceye sahip (G.Z. Elisyev, onu izleyen V. Vorontsov ve "legal" Popülistler olarak) bir grup vardı.

Mihayil Bakunin*

Yedinci bölümde görüldüğü gibi, Bakunin'in yaşamında felsefi dönemlerin birincisi, ["gerçeklikle uzlaşma evresi"] "Almanya'da Gericilik" adını taşıyan, eski düzenin devrimci yoldan toptan yıkılması gereğini tartışan makalesiyle kapandı. Şimdi açılan yeni dönem, Bakunin'in Avrupa'nın önde gelen devrimci önderlerinin birçoğu ile ilişki kuracağı ilerideki siyasal eylem dönemine bir hazırlık aşaması olarak görülebilir.

Bakunin'in yaşamı (1814-1876)**

Bakunin İsviçre'de Alman ütopyacı Wilhelm Weitling ile (1843'te) karşılaştı ve çok geçmeden radikal ve sosyalist çevrelerde ve Fransa'daki siyasal göçmenler arasında tanınan bir

(*) Bakunin'in "gerçeklikle uzlaşma" olarak nitelendirilen idealist ve mistik dönemindeki düşünceleri için bkz. s. 191 vd. – ç.n.

(**) Yazar "Yaşamöyküsel Bir Not" alt başlığı altında, düşüncelerini doğrudan etkileyen yakın kaynaklar üzerinde durmak amacıyla olacak, Bakunin'in yaşamını oldukça ileri bir yaşta anlatmaya başlamaktadır. Bakunin'in yaşamının bu yaşa dek ve daha sonraki dönemde belli başlı olayları anımsamakta yarar var: Soylu bir Rus ailesinin oğlu olarak 1814'te doğdu. Topçu subayı olarak çarlık ordusuna katıldı. Bir Paris gezisinde sosyalistlerle tanıştı. Yurduna dönmeyince malına mülküne el kondu. Böylece uluslararası işçi akımına katılmış oldu ve yaşamını devrimci anarşizme adadı. Avusturya, Prusya ve Rusya hükümetlerince, ayrı ayrı, idamına karar verildi. Yaşamının yirmi yılını tutukevlerinde geçirdi. 1848 Dresden komünist ayaklanmasına katıldı. Birinci Enternasyonal'de Marx ile çatıştı; Enternasyonal'den çıkarıldı ve kendi anarşist enternasyonalini kurdu. 1876'da öldü – ç.n.

kimse oldu. Burada, toplum felsefesi üzerinde önemli etkileri olacak iki düşünürle, Proudhon ve Marx ile karşılaştı. Aynı zamanda kısa süre içinde, Polonyalı göçmenlerle, özellikle, Slav topluluğunun kendi kendini yönetmesi kavramına ilgi duyduğu tarihçi Joachim Lelewel ile iyi ilişkiler kurdu. Mickiewicz ile tanıştırıldı, ama bu düşünürün College de France'da yaptığı konuşmalarda ileri sürdüğü Slavlar'ın [tarihteki] rolleri hakkındaki mesihçi görüşlerine inanmadı. 1847'de, 1831 Polonya ayaklanmasını anmak amacıyla düzenlenen bir toplantıda, Polonya bağımsızlığına kavuşmadıkça, Rusya'nın hiçbir zaman özgür olamayacağını ileri sürdüğü etkili bir konuşma yaptı. Bu konuşması, Rus elçisinin isteği üzerine, Fransa'dan sınır dışı edilmesine yol açtı. Brüksel'e gitti, ama çok geçmeden, 1848 Devrimi'nin patlak vermesi üzerine, [Fransa'ya] geri dönebildi.

“Halkların Bahar Ayları” sırasında, Bakunin önce “devrimci Panslavcılık” yani tüm Slav uluslarının özgür demokratik federasyonu sancağını kaldırdı. Rusya'da olayların nabzının durmasından korkuyordu ve Slav ulusları arasındaki ulusal bağımsızlık akımlarının Rusya'da devrimin patlak vermesini sağlayacak tetiğin çekilmesi anlamına geleceğine inanıyordu. Önce Poznan'a gidip, Polonyalıları Alman liberalleri ile yaptıkları “doğal olmayan” Rus karşıtı bağdaşmaya son verip, Poznan'daki ayaklanmayı tüm Slav halklarını kapsayan bir devrime dönüştürmeleri yolunda ikna etmeyi düşündü. Bunun için gerekli parasal olanakları bulamayınca, Fransa Cumhuriyeti'nin Geçici Hükümeti'nden borç istedi; bu para kendisine, daha çok, Fransızlar kendisinin Paris'te kalmasından korktukları için sağlandı. Devrim sırasında Paris polis şefi olan Caussidière, Bakunin hakkında “Bir devrimin birinci gününde o bir hazinedir; ikinci gününde vurulması gerekir,” sözleriyle, bu tutumu çok açık olarak özetlemiş oluyordu.

Bakunin'in Poznanya ile ilgili planları, Berlin polisi tarafından suya düşürüldü. Tutuklandı ve ancak Poznan'a gitmeyeceği yolunda güvence vermesi üzerine salıverildi. Poznan yerine önce Wroclaw'a (Breslo'ya) ve sonra 2-12 Haziran

1848'de yapılan Slav Kongresi'ne katıldığı Prag'a gitti. Bu kongrede, Polonya'nın bağımsızlığının, Ruslar'la Polonyalılar'ın ortak amacı olduğu görüşüyle, Polonya kolunun bir üyesi gibi konuştu. Polonyalılarla birlikte, Çek liberallerinin legalistik [yasal yollar dışına çıkmayan] Avusturya-Slav programına karşı çıktı ve delegeleri, daha devrimci bir tutum takınmalarının gerektiğine inandırmak için, elinden geleni yaptı. Prag'da silahlı bir ayaklanmanın patlak vermesiyle kongrenin çalışmalarının durması üzerine, Bakunin ayaklanmaya, barikatlarda savaşarak destek oldu.

Marx ve Engels, Bakunin'in Slavcı çalışmalarına ve bu davayı savunan (örneğin "Bir Rus Yurtseverinin Tüm Slavlara Bildirisi" [1848] gibi) makalelerine saldırdılar. Bu saldırıları, Çekler'in ve (Polonyalılar'dan farklı olarak) öteki küçük Slav halklarının kendi başlarına gelişmelerine olanak verecek koşullara sahip olmadıkları ve bağımsızlık akımlarının temelde gerici olduğu varsayımına dayandığı için, her zaman haklı değildi. Aralarındaki çatışma, Marx'ın editörlüğünü yaptığı *Neue Rheinische Zeitung*'da (1848 Temmuz'unda) Bakunin'in bir Rus ajanı olduğu yolunda, doğru olup olmadığı araştırılmamış bir yazı yayınlanması üzerine, daha da şiddetlendi. Çok geçmeden söylentinin, büyük olasılıkla çarlık hükümeti tarafından, kasıtlı olarak yayılan bir karalama olduğu ortaya çıktı. Gazete bir özür yazısı yayınladı, ama Bakunin Marx'a karşı duyduğu kını sürdürdü ve onun bu konuda iyi niyetli davranmadığı yolunda kuşkularından vazgeçmedi. Marx'a ve Engels'e karşı takındığı tutumda, 1848'de çoğu Alman demokratlarının gösterdikleri alçakça korkaklığın ve özellikle Frankfurt Parlamentosu'nun Slavlar'ın haklı isteklerine karşı gösterdiği ulusçu tepkinin de etkisiyle yoğunlaşan Almanlar'a karşı nefretin de payı vardı. (Tarihsel gerçeği görmezlikten gelmiş olmamak için, Marx'ın ve Engels'in Frankfurt Parlamentosu'nun bu tutumuna karşı, en az Bakunin kadar eleştirel bir tutum takındıkları belirtilmeli).

Bakunin, Prag ayaklanmasının bastırılmasından sonra, gizlenmek üzere Leipzig'e gitti; daha sonra (1849 Mayıs'ında) geri dönüp, Dresden ayaklanmasının en enerjik önderi ola-

rak görüldü. Bu ayaklanmanın da bastırılması üzerine tutuklandı ve ölüm cezasına çarptırıldı, ama bu ceza sonra yaşam boyu tutukluluğa çevrildi. Daha sonra Avusturya hükümetine teslim edildi ve bir Prag tutukevinde ve (duvara zincirlendiği) Olomouc Kalesi'nde bir yıl geçirdikten sonra, burada da ölüm cezasına çarptırıldı. Ne var ki, karar, şimdi de çarlık makamlarının tehlikeli bir siyasal nifakçı olduğunu ileri sürdükleri Bakunin'in, suçluların geri verilmesi kuralı gereğince kendilerine teslim edilmesini istemeleri üzerine, gene uygulanamadı.

St. Petersburg'a getirilen Bakunin, ünlü St. Petro ve Pavlus Kalesi'ne kapatıldı. Dekabristler'in yargılanmasında olduğu gibi, bu kez de I. Nikola, uyruklarından birinin böyle kötü yolları benimsemesine yol açan nedenleri öğrenmek düşüncesiyle, babacan bir egemen rolü oynadı. Bakunin'in Rusya'dan ayrıldıktan sonra yaptıklarını ayrıntılarıyla anlattığı yapıt olan ünlü "*İtirafnar*"ını yazmasına neden olan olay işte buydu. 1921'e dek yayınlanamamış olan bu belge, gerçekten çok gariptir. Bakunin yazısına, imparatorluk görevlerini yerine getirme yolunda güvenini hiçbir zaman yitirmemiş tek egemen olarak I. Nikola'ya karşı duyduğu saygı ile başlar ve kendisinden "pişmanlık duyan bir günahkâr" olarak söz eder; öte yandan itirafnarının tonu, kendi kendisini aşağılamaktan uzaktır ve kendisinden kimsenin suçlanmasına yol açabilecek bir tanıklıkta bulunmayı reddeder. Batı Avrupa'da toplumun içinde bulunduğu kötü durumun, (İmparatorun da katıldığı bir görüşle) kasvetli görünümünü çizer, ama bununla yetinmeyip, durumun, yaygın bir korku ve hile yönetiminin egemen olması bakımından öteki ülkelerden ayrıldığını ileri sürdüğü Rusya'da da iç açıcı olmadığını belirtir. O zamana kadar giriştiği çabalarda yanılmış olabileceğini kabul eder, ama bu çabalara yol açan düşüncelerinden vazgeçtiği yolunda bir söz söylemez. Dahası, haksızlığa uğramış Slav uluslarının kurtarıcısı rolünü benimsemesini önererek, "günahlarını itiraf ettiği peder"ini [Çar'ı] kendi düşüncelerine çekmeye çalışır.

Bakunin 1854 yılında Schlüsselburg Kalesi'ne aktarıldı; bundan üç yıl sonra, yeni imparator II. Aleksandr, Sibirya'ya yerleş-

mesine izin verdi. Doğu Sibirya genel valisi olan amcası Kont Nikolay Muraviyev-Amurski sayesinde, Bakunin'in Irkutsk'da yaşamasına ve devlet hizmetine girmesine izin verildi. Polonyalı (Antonina Kwiatkowska adında) bir kadınla evlendi ve çok geçmeden eski devrimci şevkine yeniden kavuştu. 1861'de Japonya'ya kaçıp, oradan Birleşik Devletler yoluyla, Londra'daki eski arkadaşlarına, Herzen'e ve Ogaryov'a katıldı. Londra'ya gelir gelmez, iki önemli gelişmeye, Rusya'daki, serflere azatlık fermanını izleyen "buzların çözülmesi" hareketine ve Polonya'daki yurtsever gösterilere karıştı. Rusya'daki durumla ilgili olarak, "Halkın Davası: Romanof mu, Pugaçof mu, yoksa Pestel mi?" adını taşıyan, bunalımın, bir Ülke Meclisi toplanması ve "St. Petersburg imparatorluk yöneticisi"nin ise "Halkın çarı"na dönüştürülmesi yoluyla çözülebileceğini ileri sürdüğü kitapçığı (1862'de) yayımladı. Polonya'da Ocak ayaklanması patlak verdiği zaman, ayaklanmalara destek sağlayabilmek için, Teofil Lapinski'nin ani bir baskın yapma girişimini etkin olarak destekledi. Ayaklanmanın bastırılmasından sonra, gözlerini İtalya'ya çevirerek, ayaklanma, darbe amacıyla kurulmuş gizli siyasal dernekler geleneğine sahip ve özellikle çözüme ulaştırılamamış toplumsal çatışmaların gerginliği içindeki bu ülkeye bütün umudunu bağladı. Bu tarihlerde düşüncelerinin ana çizgileri çok daha sertleşip radikalleşti: Ulusal bağımsızlık ve siyasal özgürlükler davası, gözünde, Batı Avrupa'da işçi sınıflarınca, Rusya'da köylülerce yürütüleceğini düşündüğü büyük dava, yani toplumsal devrim davası yanında, sönük görünmeye başladı.

1868 yılında Bakunin, Uluslararası Barış ve Özgürlük Birliği ile ilgilenip, bu örgütü kendi düşüncelerinin ve planlarının bir aracı durumuna getirmeye çalıştı. Bu düşünceyle, "Federalizm, Sosyalizm, Anti-Teolojizm" adını taşıyan, anarşizmin ilk olgun anlatımı olan, uzun, ama tamamlayamadığı bir deneme yazdı. Barış ve Özgürlük Birliği'nin köklü burjuva liberalliği karşısında sabrını yitirerek, Sosyalist Demokrasi Birliği adını taşıyan kendi uluslararası örgütünü kurdu ve ayrı, özerk bir kuruluş olarak, Birinci Enternasyonal'e bağlanmak yolunda bir

kampanya başlattı. Bu yoldaki manevraları sonuçsuz kalınca, Birlik dağıldı ve üyeleri Enternasyonal'in çeşitli kollarına girdiler. Ne var ki bu davranış, salt taktik amaçlarla girişilmiş bir önlemdi, çünkü Bakunin'in destekçilerinin Enternasyonal'e katılmalarının tek nedeni, Enternasyonal'in Marx'ın ve Genel Kurul'un temsil ettiği egemen grupla polemige girmekti. Bakunin Marx'ı, diktacı merkezilikle, "etatizm" ile, dahası, reformlar ve siyasal haklar yolunda daha çok legal savaşıma odaklanarak, devrime ihanet etmekle suçladı. Marx'ı, burjuva ülkelerinin kendilerini burjuva eğilimlere iyice batmış gördüğü kalifiye işçilerinin bir sözcüsü sayarken, kendisinin "acıların proletaryası"nı, yoksul ve geri ülkelerin emekçi kitlelerini temsil ettiğini ileri sürdü. Marx ile giriştiği polemiklerde sık sık, İtalyan ve Fransız işçilerinin Alman karşıtı duygularını, dürüst olmayan bir biçimde, hatta zaman zaman Yahudi düşmanı bir ton kazanan tutumuyla kullandı. İlişkileri daha başlangıçta gerginleştiren olay, Bakunin'in Enternasyonal'i yetkisi olmaksızın içine soktuğu, örgütü, dünya kamuoyunun gözünde tehlikeye atan Neçayef olayı idi. Bunun üzerine Genel Kurul, Enternasyonal'in içindeki Bakuninci eğilime karşı savaş açarak tepki gösterdi. Bunun yarattığı sonuç (1872 Eylül'ünde yapılan) Lahey Kongresi'nde, Bakunin'in muhalefet etkinliklerinden ve karakter bozukluğundan dolayı Enternasyonal'den çıkarılmasını öneren bir karar taslağının kabul edilmesi oldu. Buradaki ikinci suçlama, Marx'ın destekçilerinin birçoğunun daha sonra kabul ettikleri gibi, pek de haklı değildi. Bakunin, Marx'ın *Kapital*'ini çevirmek için avans almıştı; üstlendiği işi yerine getirmemesi üzerine, yayıncı paranın geri ödenmesini isteyince kendisine şantaj yapıldığı söylendi.

Kazandığı zafer Genel Kurul'a pahalya patladı: Gerçekten, bu bölünme Birinci Enternasyonal'in sonu olacaktı. Kendi anarşist örgütlerini kuran Bakuninciler'in çekilmesiyle zayıflayan Enternasyonal, merkezini New York'a taşıdı ve çok geçmeden işlemez oldu. Son kongresi 1876 yılında Philedelphia'da yapıldı. Bakunin aynı yıl 1 Temmuz'da öldü; Anarşist Enternasyonal de bundan bir yıl sonra kapandı.

Bakunin son yıllarını, devrimci eylem koşuşturmaları içinde geçirmişti. 1871'de Lyon'da bir ayaklanmaya yardım etti; 1873'te izleyicilerinin başlattığı İspanyol devrimine ve 1874'te Bologna'daki bir ayaklanmaya katılmıştı. Tüm bu girişimler yenilgiyle sonuçlanmıştı. Yaşlı Bakunin'in yaşamını neredeyse barikatlarda yitirdiği söylenebilir; belli ki, en çok arzuladığı şey ölümdü. Yaşamının bu son yıllarında aynı zamanda en önemli kuramsal yapıtları olan "*Kamçılı Alman İmparatoru ve Toplum-sal Devrim*" (1870-1871) ve "*Devlet ve Anarşi*" (1873) adlarını taşıyan kitapları yazacak zamanı da bulabilmişti.

Bakunin'in felsefi görüşleri

Bakunin, anarşist olduğu yıllar boyunca, kendisinin tutarlı bir materyalist, ateist ve bir pozitivist olarak tanımladı. Çağının en büyük düşünürleri olarak gördüğü Feuerbach'a, Comte'a, Proudhon'a ve Marx'a hayranlık duydu. Feuerbach'tan dinsel yabancılaşma kavramını, Tanrı'nın yaratıcısı olan insanın, kendi yarattığının kölesi durumuna geldiği ve "Gök gittikçe zenginleşirken, yer gittikçe yoksullaştı," düşüncesini aldı. Comte'u, "pozitif bilim"in yardımıyla, teolojik ve metafizik düşünce aşamalarını aştığı ve felsefeyi tek tek bilimlerin sağladığı verileri sistemleştiren bir uğraşı olarak anladığı için övdü. Materyalizm ile pozitivism arasındaki farklılıklarla ilgili kendi çözümlenmesinde, Comte'un (Hegel'in tersine) "psişik olgunun madde dışında bir temele dayanmadığını göstererek, tin'i [ruhu] maddeleştiren" bir düşünür olduğunu söyledi.² Proudhon'u, yalnızca anarşizmin en büyük düşünürü olduğu için değil, aynı zamanda tarihsel idealizmi aşmaya çalışan bir filozof olarak gördüğü için, ona saygı duydu. Bu alanda en önemli katkının, kuşkusuz, Bakunin'in siyasal konularda kanlı bıçaklı oldukları zamanlarda bile, bir düşünür olarak hayranlık duyduğu Marx tarafından yapıldığını düşünüyordu. Bakunin, Proudhon'un, savını "soyut hukuk ideası" üzerine dayan-

2 Mihayil Bakunin, *Izbrannye sochineniia*, James Guillaume'nin "Sunuş"u ile (Petrograd ve Moskova, 1919-1922), cilt 3, s. 149, 154.

dırarak, idealizme ve metafiziğe bağımlı kalmışken, Marx'ın, bunun tersine, toplumun ekonomik yapısının, toplumsal ve siyasal yapısından önce gelip onları belirlediğini bilimsel olarak kanıtladığını yazdı.³ Bakunin, Marx'ı gününün en büyük ekonomisti sayıp, *Kapital*'in "görkemli" bir yapıt olduğunu söyledi. Bununla birlikte *Kapital*'in yazarını, kendi buluşundan bir fetiş yaratmakla, yani, düşüncelerin "ekonomik olgulara" bağımlılığı gerçeğini putlaştırarak, tarihin fatalistik [yazgıcı] bir yorumuna yol açmakla suçladı.

Bakunin, Marx ve Engels gibi, felsefenin temel sorununun materyalistler ve idealistler arasındaki kavga olduğunu düşündü. Materyalizmi benimserken, yalnızca kuramsal tasarlardan değil aynı zamanda ve belki daha çok, moral ilkelerden hareket etmişti. "İdealistler, insana ait olan şeyleri tanrılaştırarak, kaçınılmaz olarak kaba materyalizmin zaferine yol açmaktadırlar. İdealizmi savunanların hepsi, ister istemez kitleleri baskı altında tutanların ve sömürenlerin kampına kayar,"⁴ diye yazdı. Günlük yaşamla ilgili işlerde, gerçek idealizm aslında materyalizmdir; çünkü, her gelişme, içinde, bir tutumun ya da bir hareket noktasının yadsınmasını [negasyonunu, inkârını] barındırır; dolayısıyla, eğer hareket noktası maddesel ise, yadsımanın düşünsel olması gerekir. Bu yolla materyalizm, gerçek idealizme yönelir; toplumun tam ve tüm olarak kurtuluşu önermesini öne sürer ve "ekonomik eşitliğin ve toplumsal adaletin kızıl sancağını" yükseltir.⁵ Bakunin bu düşüncesini, materyalist bir ülke olduğunu düşündüğü İtalya ile, en yücesinden idealizmin ülkesi olduğunu düşündüğü Almanya gibi iki örneğin arasındaki zıtlığa değinerek destekledi. İtalya'da özgürce soluk almak olanağı varken, Almanya adı, "vahşi ve muzaffer bir tutsaklık ile anlamdaştır," diye yazdı.⁶ Gerçek yaşamdaki eksiklikleri, metafizik düşünceler dünyasına yaptıkları tinsel bir kaçışla onarıp dengelemeye çalışan Almanlar,

3 Bakunin, *Izbrannye sochineniia*, cilt 1, s. 246-247.

4 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 179, 184.

5 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 184.

6 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 181.

kültürsüz, kaba insanların en kötüsü, köle gibi davranan uşaklar ve hükümetin tümüyle insanlık dışı buyruklarını yerine getiren sadık cellatlar olmuşlardır: Öyle ki, “bir Almanın ideal dünyası ne kadar soylu olursa, somut gerçeklik alanında, yaşamının ve davranışlarının o kadar tiksindirici ve o kadar bayağı bir nitelik göstereceği söylenebilir”.⁷

Bakunin, insanın kendisinin doğanın bir ürünü olduğunu ileri sürdü; dolayısıyla, gelişmesinin hareket noktası hayvanlık aşamasıdır. Kurtuluşu [hayvanlıktan kurtuluş] yolunda attığı ilk adım düşünme, yani soyutlama eylemidir; insana bilinçli olarak kendini anlama, içgüdüsel davranışlarını denetleme, çevresindeki nesnelere arasındaki karşılıklı bağımlılıkları kavrama ve çevresini gereksinimlerine göre değiştirme yeteneğini kazandıran şey, aklın uygulanmasıdır.⁸ Ne var ki, insan başlangıçta imgelerle düşünür; dolayısıyla kendi soyutlamalarını temel alıp onlara dayanarak hayvanlığını aşarken, kendi imgelemesinin ürünlerinin kölesi durumuna gelir. Bu kişileştirilmiş soyutlamaların en yücesi ve en tehlikelisi “Tanrı”dır. Tanrı’nın yaratılması tarihsel bir gerekliliktir; fakat aynı zamanda korkunç bir hata ve bahtsızlıktır. Tanrı düşüncesi, insan özgürlüğünün en güçlü yadsımasıdır. Her din, özellikle de Hıristiyanlık, “tanrının kayırılması yolunda insanlığın yoksullaşması, boyun eğmesi ve yok edilmesi”⁹ anlamına gelir; her din acımasızdır, soyutlamalar [soyut kavramlar] hatırına yaşamı kurban etme ilkesini kutsar ve durmadan kan ister. Böyle olunca, tanrının yok edilmesi, insan özgürlüğünün gereğidir. Bakunin, Voltaire’in ünlü aforizmasını tersine çevirerek, “eğer Tanrı gerçekten varsa bile, insanın onun artık var olmadığına inanması gerekir,” diye yazdı.¹⁰

Dolayısıyla, Bakunin’in, Tanrı’nın [varlığının] kabul edilmesini, yalnızca bilim adına değil, aynı zamanda (ve her şeyden çok) özgürlük adına istediği açıkça anlaşılıyor. Bu saptama,

7 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 1, s. 231.

8 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 3, s. 170-171.

9 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 159.

10 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 163.

kendisinin eksiksiz bir kurtuluşa ulaşabilmek için, düşünceye güvenmenin yetmediği, özgürlük uğruna başkaldırmanın da aynı derecede önemli olduğu yolundaki genel inancına da uygundur. İnsan bir başkaldırma ve bilme eylemiyle insan durumuna gelmişti, dolayısıyla örnek alacağı varlık “sonsuzadək başkaldıracak olan, ilk özgür düşünen ve evrenin kurtuluşu yolunda ilk savaşı”¹¹ olan İblis olmalıdır. * Bakunin’e göre tüm insanlık tarihi, birinci perde olan hayvanlığı, ikinci perdeyi oluşturan “düşünüş”ün izlediği ve üçüncü perdesi “başkaldırma” olan üç perdelik bir oyundu. Toplumun buna uygun bir yorumunda bu üç aşamaya denk düşen “ekonomi,” “bilim” ve “özgürlük” alanları vardı.

Bakunin’e göre, (Feuerbach’la aynı şekilde) idealizmin her türünün prototipi (önörneği) din ve teoloji idi. Materyalizmin ve pozitivistin, idealist felsefe sistemleri üzerindeki zaferinin, özgürlüğün zaferi anlamına geldiği görüşünü böylesine vurgulamasının nedeni buydu. Bilimde materyalist ya da pozitivist bir yaklaşım (ki Bakunin’e göre, aralarında pek az farklılık vardır) dünya hakkında “doğal olan yolu, aşağıdan yukarıya doğru izleyerek” bir görüş edinme anlamına gelmektedir ve idealizmde olduğu gibi, “tepeden aşağıya, odaktan çevreye” gitmemektir. Doğanın nedenselliğe bağlı olması gerçeği, özgürlükle uyuşmayan bir şey değildir. Çünkü Bakunin’e göre, insanın doğanın ürünü olarak boyun eğmesi gereken yasalar, insanın kendi varlığının yasalarıydı, onlara başkaldırması saçmalık olurdu. Özgürlük, determinizmin değil; zorlamanın ve din ve devlet tarafından temsil edilen örneklerinde görüldüğü gibi,

11 Bakunin, *İzbr. soch.*, cilt 2, s. 145.

(*) Bakunin, *Kitabı Mukaddes*’teki (“Tekvin,” 3.1-3.5’teki) Tanrı’nın Adem’i ve Havva’yı yaratıp, Aden Cennet’ine yerleştirdikten sonra “Bahçenin ‘iyiliği ve kötülüğü bilme ağacı’ndan yemeyeceksiniz, yerseniz ölürsünüz” buyruğuna karşılık, onların İblis’in “ölmezsiniz, gözleriniz açılır, iyiyi ve kötüyü bilerek Tanrı gibi olursunuz” sözlerine bakarak yemeleri, İblis’in söylediği gibi ölmeyip, “gözlerinin açılıp,” çıplak olduklarını “bilmeleri”ni çağrıştırarak, *Kitabı Mukaddes*’teki Adem ile Havva öyküsünü, İblis’in gerçek adına baş kaldırdığı, Adem ile Havva’nın ise inanarak buyruğa uymak yerine düşünerek davrandıkları yorumuyla insanın atası olan varlığın düşünerek “insanlaşması” görüşünü uzlaştırıp desteklemek istiyor – ç.n.

yabancılaştırmanın çeşitli biçimlerinin tersi olsa gerekti. Doğanın yasalarına uyup boyun eğmede onur kırıcı bir yan yoktu; böyle bir boyun eğişin kölelik olduğu söylenemezdi; çünkü “bir efendi olmadan, bir kimsenin dışında, o kimseye buyruk veren bir yasa koyucu olmadan, kölelikten söz edilemez”di.¹²

Bakunin insanları, teolojiden ve her türlü dış dayatmadan kurtarıp özgür kılan bir güç olarak bilimin önemi üzerinde durmuşsa da, onu, yaşamın sonsuz çeşitliliğini düzenli bir kalıba indirgeme eğiliminden dolayı eleştirmiştir. Bilimsel soyutlamalara, “tekil” olan adına, soyut kavramlarla dile getirilemeyecek ve kuramlarla açıklanamayacak olan tek tek şeylerin çeşnisi adına başkaldırdı. Dünya görüşü içindeki bu entelektüellik karşıtı çizgi, gençlik çağının romantizmi ile olgunluk çağının anarşist felsefesi arasındaki bağı kuran halkayı sağladı; bu aynı zamanda, Bergsoncu düşüncelerin ve idealist “yaşam felsefesi”nin¹³ habercisi olan ilginç bir düşünceydi; bu düşünce (Bakunin’in kendisini bir materyalist ve pozitivistin izleyicisi saydığı anımsanırsa) şaşırtıcı bir bireşim idi. Bakunin, yaşamın özünün, kendiliğindenlik, rasyonalizasyona boyun eğmeyen zorlanmamış yaratıcılık olduğunu açıkladı. Bilim her zaman “değişmeyen, kişiye bağımlı olmayan, genel ve soyut” bir niteliğe sahipti ve soyutlamalar, tarihin öğrettiği gibi, kolaylıkla, insan kanıyla beslenen vampirlere dönebilirdi.¹⁴ Bilim insandan soyutlanamazdı, ama bilime, hatta o bilim hiçbir idealizm taşımayan “pozitif bilim” olsa bile, insanları yönetme hakkı tanımak, son derece olumsuz sonuçlar doğuracaktı. Teologlar gibi bilginler de, bireyleri ve yaşayan varlıkları ne anlayabilirler ne de sevebilirler; onlar her zaman yaşamı kurama uydurmaya, toplumun bedeni üzerinde deney yapmaya hazır kimseler olacaklardır ki böyle bir şey, her ne pahasına olursa olsun, önlenmesi gereken bir durumdur.¹⁵

12 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 164.

13 Bkz. H. Temkinova, *Bakunin i antynomic wolności* [Bakunin ve Özgürlüklerin Çatışması] (Varşova, 1964), s. 95-96.

14 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 192-196.

15 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 193.

Bu düşünceler, keskin yüzü Marksizme yöneltilmiş bir silahtı. Bakunin Marx'ı, tipik bir doktriner düşünür olarak gördü ve doğrudan doğruya "bilimsel sosyalizm" teriminin bilime, yaşam üzerinde yetke tanımanın, "öğretimden geçmemiş" kitleleri Sosyal Demokrat Parti'nin "bilgin" önderlerinin hizmetine vermeyi düşünen bir eğilimin belirtisi olarak algıladı.¹⁶

Bakunin'in toplum felsefesi

Kolektif olanın önemi üzerinde durmasından dolayı, Bakunin'in anarşizmi, Produhon'un bireyci anarşizminden ayrıldığı gibi, Max Stirner'in antisosyal (toplum karşıtı) ve amoral (ahlâkdışı) anarşizminin tam karşısında yer alır. Bakunin, Stirner'den farklı olarak, topluma başkaldırmadı ve bencilliği yüceltmedi; tersine, topluma başkaldırmanın, doğa yasalarına başkaldırmak kadar anlamsız bir davranış olacağını açıkça belirtti. Toplumsal davranışı yöneten yasalara bağımlılık, bireyin özerkliğini sınırlamaz; çünkü, siyasal yasalardan farklı olarak toplumsal normlar, herhangi bir yabancı irade tarafından dayatılmış kurallar olmayıp, bir iç gerekliliğin ürünleridir. Özgürlük ve kendini ortaya koyma duygusu, ancak dış dayatıcı güçlerin bulunmadığı yerlerde olanaklıdır; çünkü bu duygular, bireysel irade ile kolektif varlığın iradesinin kendiliğinden birbirleriyle karışmalarından doğar.

Bu düşüncelerin gösterdiği gibi, Bakunin'in anarşizmi, birbirinin taban tabana zıttı olarak devlet ile toplum görüşüne dayanmaktadır; toplum, insanın, bir tür içselleştirilmiş denetim sağlayan doğal ögesi iken, devlet, insan kişiliğine derin bir biçimde kök salmış olan toplumsallık güdüsünün serbest bırakılabilmesi için yok edilmesi gereken yabancı, toplum karşıtı bir güçtür (Bakunin, devrimci pratikte bu iki alanı birbirinden ayırma olanağının pek bulunmayacağı gerçeğini görmezlikten gelmektedir). Toplum, doğanın bir ürünü iken, "toplum sözleşmesi," toplumdaki önce ve toplum durumundan daha üstün bir durumun varolduğu varsayımıyla ve bireylerin mekanik ve

16 Bakunin, *İzbr. soch.*, cilt 1, s. 295.

tümüyle yapay olarak bir araya gelmesinden oluştuğu düşünülen toplum anlayışıyla (bu görüşe sahip olanların niyetleri ne olursa olsun) uygulamada devletin mutlak yetkesini onaylayan zararlı bir metafizik kuramdır.¹⁷ Aslında politika-yasama alanının tümü, insanın evriminde “düşünce aşaması”nın bir ürünüdür ve politika teolojisiyle yakından ilişkilidir: ikisi de insanın, doğası bakımından kötü, zorla yüklenen bir disiplin ile bağlanıp bu disipline boyun eğdirilmesi gereken bir varlık olduğu varsayımına dayanır. Her devlet aslında yersel [dünya işleriyle ilgili] bir kilisedir ve her kilise, tanrısal bir devletten başka bir şey değildir.¹⁸ Daha çağdaş bir terminoloji kullanılarak, Bakunin’in, devleti “yaşamsal” ve “doğal” bağları kopararak gelişen yabancılaşmış bir güç olarak gördüğü söylenebilir. Buna, Bakunin’in, kendi devlet kavramıyla Konstantin Aksakov’un, bir “dışsal gerçek,” “kötülük ilkesi,” “dışsal sınırlama ilkesi”¹⁹ anlamındaki devlet görüşü arasında bazı paralelliklerin bulunduğu farkına vardığını da eklemek gerekecek. İki düşünürün görüşleri arasındaki bu kısmi özdeşlik, anarşizmde de geçmişe [özlemle] bakmak yolunda bir eğilimin bulunduğunu, kendini en açık biçimde toplumsal yaşamın rasyonelleştirilmemiş, politika öncesi düzeyinin ülküleştirilmesinde dile getiren bir eğilime sahip olduğunu ortaya koyması bakımından ilginçtir.

Bakunin, siyasal örgütlenişin tüm türlerine, monarşilere olduğu kadar cumhuriyetlere de saldırarak, aynı zamanda evrenselci bir ideale seslenir: “Devlet,” diye yazdı Bakunin, “insanca olan her şeyin, en göze çarpan, en kinik ve en eksiksiz karşıtıdır,”²⁰ çünkü devlet, insanları birbirinden ayırır, bir ülkenin vatandaşlarını öteki ülkenin vatandaşlarının karşısına çıkarır ve kendisinin mutlak egemenliğe sahip olduğunu ileri sürüp, insan dayanışmasının evrensel bağlarını tanı-

17 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 3, s. 184-185.

18 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 3, s. 195.

19 Bkz. V.J. Boguçarski, *Aktivnoe narodnichestvo semidesiatykh godov*, (Moskova, 1912), s. 20-21 [70’li Yıllarda Aktif Popülizm]

20 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 3, s. 190.

maz. Hükümetlerin besledikleri yurtseverlik, özünde, gerekleri yetkili makamların buyruğuyla yerine getirildiği sürece, her türlü suçu haklı göstermenin yolundan başka bir şey değildir. *Esprit d'état*'nın (devlet ruhunun) en yetkin biçimde somutlaştığı kimse, “uygar bir hayvan, inancının gereği olarak bir uşak ve meslekten bir cellat” olan Alman subayıdır; o, eğitimi kabalıkla, kabalığı yiğitlikle, düzenliliği hayvanlıkla, hayvanlığı şaşılabilir bir dürüstlikle” bir araya getiren kimsedir; üstü olan subayların tek bir işaretiyle, “onlarca, yüzlerce, binlerce insanı öldürmeye hazır” olan bir “Alman subayıdır”.²¹

Bakunin bu savları yalnızca burjuva devletin değil, aynı zamanda, Marx'ın ve (Marx ile arasındaki farkları görmezden gelerek) Lassalle'in temsil ettiğini düşündüğü, “devlet sosyalizmi” dediği şeye de yöneltti. Bakunin, sosyalizm ile özgürlüğün birbirinden ayrılmaması gereken şeyler olduğu noktasında diretti; “sosyalizmsiz özgürlük, ayrıcalık ve adaletsizlik demektir,” ama “özgürlüksüz sosyalizm, kölelik anlamına gelir.”²² Özgürlük siyasal örgütlerle uzlaştırılabilecek bir şey olmadığı için, devletleri ortadan kaldırmaya çalışmak, hiç değilse onları, kendisini oluşturan her bir parçaya, istediğinde çekilebilme şansı veren tam anlamıyla bir yerinden yönetimci (ademi merkezîyetçi) örgütlenişe dönüştürebilmek gerekiyordu. Toplumsal örgütlenme, toplumun çeşitli bölümlerinin gerçek gereksinimlerine ve doğal eğilimlerine ters düşmeden, “aşağıdan yukarıya” doğru gitmelidir. Böylece “bireyler ve dernekler, komünler ve bölgeler, eyaletler ve uluslar, bir insanlık [topluluğu] oluşturmak üzere, özgür federasyon ilkesine göre birleşecektir”.²³

Bakunin'in toplumsal görüşünün karakteristik bir yönü, “bilimin,” “topluluğun toplumsal yaşamının dışında kalan ve tıtr sahibi bilginler organınca temsil edilen bir moral [tinsel] varlık [bir kurum] anlamındaki bilimin ortadan kaldırılması”²⁴

21 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 1, s. 158-161.

22 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 3, s. 147.

23 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 3, s. 192-193.

24 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 2, s. 201.

yolundaki isteğiydi. Bilime herkesin sahip olabilmesi gerekir ve bu amaca, herkese eşit evrensel [genel] eğitimin sağlanmasıyla ulaşılabilir. Bir kez topluluğa aittir ve ayrı örgütsel varlığını yitirdikten sonra, bir süre için bilimin şevkinin azaldığı görülecek, ama bunun karşılığında bilim, gerçek yaşamın bir parçası durumuna gelecek, gerçek yaşamın gereksinimlerine daha iyi hizmet edebilecek ve küstah ve toplumsal bakımdan yıkıcı bir akıl aristokrasisi yaratamaz olacak.

Özel mülkiyet konusunda Bakunin, Tkaçyev'den daha az radikaldi; Tkaçyev'in eşitlikçi komünizmi, Bakunin'in özgürlük idealiyle ve birörneklığe karşı duyduğu nefretle uyuşabilecek bir şey değildi. Bununla birlikte miras hakkına şiddetle karşıydı. Ölenlerin tüm mirası, "her iki cinsten tüm çocukların yetiştirilmesine ayrılan ve onların erginlik çağına ulaşmalarına dek geçimlerini sağlayacak bir kamu fonu"na bırakılmıyordu.²⁵

Bakunin, kolektivist idealini betimlerken, bazen, kurumsal görünümünü köy komününde gördüğü "Rus halkının eski toplumsal güdeleri"nden söz etti. Komüne karşı, onu hiçbir biçimde eleştirmeyen bir tutum takınmış değildi. *Devlet ve Anarşi* adlı yapıtında "Ek A" olarak yayımlanan kapsamlı bir denemesinde, bu sorunu az çok ayrıntılarıyla tartıştı. Bu denemesinde "Rus halkı ideali"nin temelindeki üç olumlu özelliği saydı. Bunlar, (1) toprağın tümünün halkın olması gerektiği inancı, (2) toprağın ortak sahipliğine bağlılık ve (3) kendi kendini yönetme ilkesi ile, bunun sonucu olarak, memurlara ve devlet kurumlarına düşmanlıktı. Bununla birlikte [komünün] üç de olumsuz özelliği bulunuyordu ki bunlar da, (1) patriarcalizm (ataerkillik), (2) bireyin *mir* içinde yitmişliği ve (3) çara inanmaydı.²⁶ Bu nedenlerden dolayı Bakunin, köylülüğün arkaik kolektivizmini çok değerli bulmakla birlikte, komünün devrimci bir güç olduğuna inanmadı. Aynı zamanda devrimin ancak halk yoluyla ve halk idealleri adına yürütülebileceğini düşünüyordu ve Stenka Razin ile Pugaçofun büyük köylü

25 Bakunin, *Izbr. soch.*, cilt 3, s. 146.

26 Belinski gibi Bakunin de, köylülerin dine bağlılıklarını yüzcysel buluyordu ve bu yüzden bu niteliklerini köylü idealinin özellikleri arasında sayıyordu.

ayaklanmaları geleneğinin canlılığına yürekten inanıyordu. Dolayısıyla, halkın içinde, herhangi bir zaman komünün atavistik tutuculuğuna meydan okuyabilecek ve kitleleri devletin yapay uygarlığına karşı başkaldırmaya itebilecek devrimci bir gücün uyukladığına inanmak durumundaydı.

Bakunin, böyle bir devrimci gücün varlığının kanıtı olarak, Rusya'daki soyguncu haydut çetelerinin çok eskilere dayanan geçmişine değindi. "Haydutluk," diye yazdı, "Rusya'da önemli bir tarihsel olgudur": İlk isyancılar, Rusya'nın ilk devrimcileri, Pugaçof ve Stenka Razin "haydut" tular.²⁷ Toplumsal protestonun en eski biçimi olan köylü haydutların böyle ülküleştirmesi, Bakuninciliğin en karakteristik yanlarından birini oluşturdu. İngiliz Marksist tarihçisi E.J. Hobsbawm, Bakunin'in, belirgin derecede arkaik ve romantik devrimci tipinin klasik bir örneği olduğunu söyler.²⁸ 19. yüzyılda İtalya'da ve İspanya'da (özellikle Andalusya'da*) azımsanmayacak derecede kök salmış olan Bakuninci türde bir anarşizm, geri köylü topluluklarının kendiliğinden devrimci eğilimlerini en iyi biçimde yansıtan siyasal eylemdi.²⁹

Bakunin'in düşüncelerinin 1870'lerin Popülizmi üzerinde önemli etkileri oldu; bu etkilerden bir önceki [on ikinci] bölümde söz edilmişti. 1873-1874 yıllarında görülen "Halka Gidiş" akımının iki kolundan biri olan Bakuninciler, akımın romantik yanını temsil ediyor ve çoğunluğu oluşturuyorlardı; öteki kolu oluşturan Lavrovcular, bilinçlerini biçimlendirmek için halka [bir şeyler] öğretmek isterken, Bakuninciler köylülerin duygularına ve içgüdülerine seslendiler. Bakuninciler aynı zamanda, Bakunin ile birlikte, Rus köylülerinin her an ayaklanmaya hazır beklediklerine inandıkları için, "İsyancılar" adıyla anılıyorlardı; buna uygun olarak köylere (özellikle Ukrayna ve Volga bölgelerindeki köylere) Kazak köylü ayaklanmaları gele-

27 Sam Dolgoff'un derleyip, çevirip, bir "sunuş" yazdığı *Bakunin on Anarchy*, (New York, 1972), s. 347'den aktarılmıştır.

28 Bkz. E.J. Hobsbawm, *Primitive Rebels, Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, (Manchester, 1963), s. 165.

(*) Endülüs'te - ç.n.

29 Hobsbawm, *Primitive Rebels*, s. 82-83.

neğini canlandırmak için gittiler.* Lavrov'un izleyicileri ("Propagandacılar") köylüleri aydınlatma ve onları geleceğin, kendiliğinden bir başkaldırmadan çok bilinçli bir girişim biçiminde olacağını düşündükleri devrimine hazırlamak umuduyla, köylerde sosyalist düşünceleri barışçı yollardan yaymaya çalıştılar. Her iki kol da köy komünü hakkında olumlu düşüncelere sahipti; fakat Lavrovcular komünün arkaik özelliklerini ülküleştirmeye çok daha az eğilimliydi; övdükleri şey, komünde o sırada var olan toplumsal ilişkilerden çok komünün kendi kendini yönetmesinin taşıdığı sosyalist gizilgüçler idi. Her iki kol da "siyasal özgürlük" yolunda savaşmayı, "burjuva" ve "aldatıcı" bir tutum olarak görmüşse de, Lavrovcular [siyasal özgürlük savaşımı veren] Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne sevgi duyarlarken, Bakuninciler onu, devrimci sosyalizmin ideallerine ihanet eden bir parti olarak gördüler.

Pyotr Kropotkin

19. yüzyıl anarşizminin önde gelen öteki kişisi, atalarının geçmişinin, ilk Rus devletinin efsaneleşmiş kurucusu Rurik'e dek dayandığını ileri süren eski bir soylu aileye mensup Prens Pyotr Kropotkin idi.

Kropotkin'in yaşamı (1842-1921)

Kropotkin, St. Petersburg'daki Corps de Pages'da [soylu çocuklarının okuduğu askerî okulda] okuyup (geleceğin yüksek devlet memurlarının yetiştiği bu kurumda) öğrenimini tamamladıktan sonra, Transbaykalya'nın Amur bölgesin-

(* Kazak, "özgür savaşçı" anlamına gelen Türkçe kökenli bir sözcüktür ve Avrupa Rusya'sının güneyindeki halk için kullanılır. 15. yüzyılda Kırım Hanlığı'nın başıbozuk sınır birlikleri bu adla anılıyordu. 16. yüzyılda aşağı ve orta Dinyeper ve Don kavşakları boyunca Kazak köylü toplulukları gelişti. Bunlar Ortodoks Rusya'nın etnik ve dinsel baskısından, ağır vergilerden kaçıp gelmiş gruplarca kurulmuş özerk topluluklardı. (daha fazla bilgi için bkz. Utechin, *Concise Encyclopaedia of Russia*, "Cossacks" maddesi). Bir yandan Çar'a baş kaldırmış, bir yandan onun, öteki etnikleri ezen birliklerini oluşturmuşlardı.

deki bir Sibiry Kazak birliğinde alçakgönüllü bir görev seçerek, akrabalarını ve öğretmenlerini şaşırttı. Sibiry'a'da yaşadığı yıllarda (1862-1867 arasında) yörenin etnografyası, jeolojisi ve coğrafyası ile ilgili bir çalışma yaptı (bu çalışmasından dolayı altın madalya ile ödüllendirildi ve Rus İmparatorluk Coğrafya Derneği sekreterliğine atandı). Transbaykalya'ya sürgün edilmiş Polonyalılar'ın bir ayaklanmasının kanlı bir biçimde bastırılması, inançlarıyla uzlaştıramayacağını anladığı ordu hizmetinden ayrılma ve kendini St. Petersburg Üniversitesi'nde bilimsel çalışmalara adanma kararını vermesine yol açtı. 1872 yılında, İsviçre'ye yaptığı bir gezide, Uluslararası İşçi Derneği'nin [Enternasyonal'in] Bakuninci kanadına katıldı; üniversitedeki, geleceği parlak görünen işini bıraktı ve tüm yüreğiyle devrimci eylemlere atıldı. "Geleceğin İdeal Düzeyini Düşünme İşini Üstlenmeli miyiz?" (1873) başlığını taşıyan programını hazırladığı Popülist "Çaykovski Çevresi"nin kurucularından biri oldu. "Halka Gidiş" akımı sırasında, St. Petersburg işçileri arasında, son derece başarılı bir devrimci propaganda yürüttü. 1874 yılında tutuklandı ve St. Petro ve Pavlus Kalesi'ne kapatıldı; iki yıl sonra, dışarıdaki (özel bir şifre aracılığıyla haberleştiği) arkadaşlarının yardımcı olmaları gözü pek bir kaçma planı hazırladı. Kale'den kaçabilmesi, çarlık memurlarını çilgına döndürdü; gene de polisin giriştiği yoğun aramalara karşın, yurtdışına kaçmayı başardı. İsviçre'ye yerleşti ve çok geçmeden uluslararası anarşizmin baş kuramcılarının ve önderlerinden biri olarak tanındı. 1879'da ünlü anarşist dergi *Le Révolté*'yi kurdu. 1881'de İsviçre'den sınır dışı edilince, iki yıl sonra tutuklandığı ve beş yıl hapis cezasına çarptırıldığı yer olan Fransa'ya taşındı. 1886'da [geri kalan] cezası, salıverilmesi yolunda yürütülen başarılı bir kampanya sonucunda bağışlandı ve önemli yapıtlarını yazacağı yer olan Londra'ya yerleşti. 1917 Şubat Devrimi'nden sonra Rusya'ya döndü, ama artık etkin siyasal yaşamı bırakmıştı; Moskova yakınındaki Dimitrovo'ya yerleşti ve çalışmalarını sürdürdü. Bazı önemli noktalarda katılmadığını belirttiği Ekim Devrimi hakkında, 1920'de, Batı Avrupa işçilerine hitaben, hükümetle-

rinin genç Sovyet cumhuriyetini yıkmak yolundaki tüm girişimlerine karşı çıkmalarını isteyen bir yazı yayımladı.

Kropotkin'in en tanınmış yapıtı *Atlantic Monthly* dergisi için (1898-1899 yılında) İngilizce olarak kaleme alınan *Memoirs of a Revolutionist* ("Bir Devrimcinin Anıları")dır; bu yapıtında, (ünlü kaçıışı da dâhil) yaşamının canlı bir öyküsünü sunar. Kuramsal görüşleri ise, Fransızca yazdığı "*Ekmegin Fethi*" (1892)³⁰ adlı yapıtında; gene Fransızca olarak kaleme aldığı "*Anarşizm: Felsefesi ve Ideolojisi*" (1896),³¹ İngilizce olarak, 1904'te yazdığı *Mutual Aid as a Factor of Evolution* ("Bir Evrim Ögesi Olarak Karşılıklı Yardımlaşma), *Devlet ve Tarihsel Rolü* (1906'da Fransızca")³² ve Rusça olarak yazdığı, ölümünden sonra, 1922 yılında yayımlanan "*Etik*" adlı yapıtlarında bulunmaktadır. Kropotkin aynı zamanda Fransız Devrimi hakkında değerli bir tarih kitabı olan *La Grande Révolution* (1917) adlı yapıtın da yazarıdır.

Kropotkin'in tarih felsefesi

Kropotkin'in klasik yapıtı olan *Bir Evrim Ögesi Olarak Karşılıklı Yardımlaşma*, kapitalist toplumun sınırsız rekabet anlayışına ve bunun Sosyal Darwinciler tarafından savunulmasına karşı bir saldırıydı. Kropotkin, bir doğa bilimcisi olarak kendisinin de Darwinci olduğunu düşünüyordu, ama Darwin'in ortaya çıkardığı gerçeklerin tek yanlı yorumlandığını hissediyordu: yaşamda kalma savaşımının ve "bireyin yarışma (rekabet) yoluyla kendini ortaya koyup kanıtlanması"nın evrimin önemli öğeleri olduğunu kabul etmeye hazırdı, ama ilgiyi, geçerliliğini Darwin'in de kabul ettiğini ileri sürdüğü (fakat kapitalizmin savunucularının sessizce geçiştirdikleri) aynı derecede önemli bir başka öğeye çekti. Bu, aynı türün üyeleri arasındaki "işbirliği" idi. Kropotkin, bu işbirliğinin, yani kar-

30 Bu yapıtın İngilizce çevirisi, 1913'te, New York'ta yayımlandı; 1968'de yeniden basıldı.

31 İngilizce çevirileri 1897'de Londra'da ve 1898'de San Francisco'da yayımlandı.

32 İngilizce çevirisi 1903'te Londra'da yayımlandı ve 1943'te yeniden basıldı.

sılıklı yardımlaşmanın örneklerinin hayvan dünyasında yaygın olduğunu ileri sürdü. Hayvanlar dünyasında, karınca yuvalarında olduğu gibi, rekabetin bilinmediği, yüksek düzeyde örgütlenmiş topluluklar vardı. Hayvan topluluklarının evrim yolunda ilerledikçe, daha yüksek düzeyde örgütlü ve topluluğun tek tek üyelerine (kunduz kolonileri örneğinde görüldüğü gibi), onları toplumsal örgütlenişin yararlarından yoksun kılmadan, daha büyük bağımsızlık veren daha “bilinçli” toplumsal gruplar kurduklarını yazdı.³³

Kropotkin, ilkel insan topluluklarının da karşılıklı yardımlaşma temeline dayandıklarını ileri sürdü. Yaşandığı ileri sürülen toplum öncesi durumda [doğa durumunda] insanın, türünün öteki üyelerine karşı sürekli bir kavga durumunda yaşadığı [Hobbesçu] görüşünü, saçma bir düşünce olarak görüp reddetti. Sınırsız bireyciliğin, çağımızın bir ürünü olduğu ve “yabanıllar” denen topluluklar için düşünülemez bir görüşünde direndi. Kabile ya da klan toplulukları, sağlanan yiyecekleri paylaşarak ve topluluğun herhangi bir üyesinin yıl boyunca elde ettiği tüm kazançları kamunun gözü önüne [kamunun yararına] koyarak, karşılıklı dayanışma ilkesine dayanarak yaşamışlardı. Bu ilke yalnızca klan içinde uygulanmıştı; ne yazık ki halkı “biz” ve “onlar” olarak ayıran bu “çifte ahlâk” [ölçütü] ortadan kaldırılabilmiş değildi.

Birbirinden ayrı ailelerin ortaya çıkışı, klanı parçalamış ve Kropotkin’in “barbarlık” aşaması dediği, evrimin yeni ve daha yüksek bir aşamasını başlatmıştı. Bu aşamada karşılıklı yardımlaşma ilkesini gerçekleştiren temel toplumsal birim ve örgüt, artık kan bağlarına dayanan klan değil, bir komşuluk birimi olan kır komünü idi. Tüm ülkelerin halkları kırsal komün aşamasından geçmişti (Kropotkin bu savını İngiliz tarihçisi Sir Henry Maine’in yapıtlarından alınmış örnekler ile renklendirdi.) Komünler büyük bir canlılık göstermişlerdi ve burjuva bireycileri bunun tersine, kendi kendilerine ortadan kalkmış değillerdi. Kır komünleri İngiltere’de varlıklarını, tam anlamıyla olmasa da, 18. yüzyıla kadar sürdürmüşlerdi ve bunlar

33 P. Kropotkin, *Mutual Aid, a Factor of Evolution*, (Boston, 1955), 2. Bölüm.

Fransa'da, ancak Turgot'nun çıkardığı yasalarla ve Fransız Devrimi ile yıkılabilmmişti.

Ortaçağ da kent toplulukları, karşılıklı yardımlaşmanın oldukça ileri bir aşamasına ulaşmışlardı. Kropotkin (Novgorod ve Psikov Rus kent devletlerini de içine alarak) Ortaçağ'daki büyük serbest kentler çağının, insanlık tarihinin en yüksek noktasını temsil ettiğini düşünüyordu. Bu çağda maddi uygarlık hızla gelişmiş ve sağladığı ilk yararlarını kent halkına sunmuştu (bu çağı Endüstri Devrimi çağından ayıran farklılık işte buydu); ne bu çağdan önce ne de sonra, kol işçileri böylesine zengin olmuşlardı. Ortaçağ kasabaları, mahâlle dernekleriyle zanaat ve ticaret loncalarının resmî olmayan birlikleriydi. Kropotkin özellikle, eski kır komünlerinin işbirliği ilkesini daha yüksek bir düzeye çıkaran, bu ilkeyi yetkinleştiren örgütler olan loncalar hakkında olumlu düşüncelere sahipti. Ortaçağ loncaları, rekabeti sınırlandırarak ve üyeleri için etkili bir karşılıklı yardımlaşma sistemi kurarak, istikrarı ve refahı güvence altına almışlardı; çalışmak bir zevkti ve zanaatçı-sanatçı ayrımı hemen hemen yok gibiydi. Görkemli Ortaçağ katedralleri çağın hem zanaatçılığının hem sanatçılığının yüksek düzeyinin kanıtlarıydı.

Bu düşünceleri okurken insanın aklına hemen 18. yüzyılın öteki iki düşünürü, iki İngiliz, John Ruskin ve William Morris geliyor; Ruskin, sanat eleştirmenliğinden, toplumsal kötülükleri eleştirmeye geçmiş bir yazardı ve o da, Ortaçağ katedrallerine hayranlık duymuş, güzellik ideali adına endüstri uygarlığını eleştirmiş biriydi. Morris, Ortaçağ hayranlığından dolayı, baskı ve duvar kâğıdı desenlerinde Ortaçağ zanaat tekniklerini yeniden canlandırmayı denemiş bir ozan ve Kropotkin gibi, sosyalist akım içinde etkinlik göstermiş biriydi. Kropotkin görüşlerinin, onların görüşleriyle benzerliğinin farkındaydı ve Morris'in, Ortaçağ'ı anlayan ve bu çağa hakkını veren tek İngiliz olduğunu söyledi.³⁴

16. yüzyılda serbest kentlerin uygarlığı [burjuva toplumu tarafından] yıkılmıştı. Kropotkin, kasabalar içinde artan top-

34 P. Kropotkin, *The State, Its Historic Role*, (Londra, 1943), s. 19.

lumsal düşmanlıkların nedeninin, bir dereceye kadar, kasabaların çöküş sürecine girmelerinin sorumlusu olduğunu bilmekle birlikte, suçun daha çok dış etmenlerde aranması gerektiğini düşündü. Kentler “yeni barbarlar” tarafından, yani kralar, yüksek rütbeli din adamları (prelatlar) ve (Roma geleneğinin temsilcileri) hukukçular gibi yönetimlerini dayatmak ve tek merkezli bir yönetim kurmak yolunda güçlerini birleştirmiş olan kimselerce istila edildi. Bu (Hıristiyan uygarlığının tarihinde ilk kez) sözcüğün gerçek anlamıyla devletin kurulmasına, yani (Kropotkin’in tanımına göre) “yerel yaşamın önderliğinin tek bir merkezde toplanmasına, başka bir deyişle, ülkelerin az sayıda odağın çevresinde toplanmasına” ve “toplumsal yaşamın birçok işlevinin, hatta tüm işlevlerinin az sayıda kimsenin elinde toplanmasına”* yol açtı.³⁵ Bu yeni devletin ön örneği ve modeli eski Romaydı; bu devletin temel amacı, insanları birbirine bağlayan tek güç durumuna gelebilmek ve “devlet içinde devlet”lerin çıkmasını önleyebilmek için, insanlar arasındaki yakın bağları koparmaktı. Eski federalist ruh, yani zorlanmamış girişkenlik ve gönüllü anlaşma ruhu uçup gitti ve yerine hükümetin “piramitsel” (hiyerarşik) örgütünün disiplin ruhu getirildi.³⁶

Mutlak monarşilere karşı gerçekleştirilen burjuva devrimleri, toplumsal evrimin genel doğrultusunu değiştirmede; tam tersine, Ortaçağ’ın birlik ruhundan geriye ne kalmışsa, onlara saldırarak, bu eğilimin daha sağlam bir biçimde yerleşmesine yardımcı oldu. Fransız Devrimi (cumhuriyetçi yorumuyla) Roma hukuk geleneğinin geç bir filiziydi ve teamül [gelenek] hukuku adacıklarının varlığını kabul edemeyip, kır komünlerine son ve öldürücü vuruşu yaptı. Devrim sonrası dönemde, “etatist” ruha, hatta yerleşik düzeni sorguya çeken ve burjuvazinin sınıf devletine karşı çıkan toplumsal ve siyasal akımlara varana dek, her yere işledi. Kropotkin çağın[ın] radikalinin “bir merkezleştirici, bir devlet partizanı, köküne kadar

(*) İngilizce çeviride *territorial concentration* – ç.n.

35 Kropotkin, *The State*, s. 10.

36 Kropotkin, *The State*, s. 28-29.

jakoben" olduğunu söyledi ve "Sosyalistler, onun ayak izlerini takip etmektedir," dedi.³⁷

Böyle bir tanının ancak karamsar sonuçlara yol açacağı beklenir. Ne var ki Kropotkin, akıl almaz bir iyimser, insanın doğuştan iyiliğine, işbirliği ruhuna ve insan ilişkilerinde zora dayanmayan bir geleceğin yaşanacağına yürekten inanan biriydi. İşbirliğine duyulan doğal eğilimin uğradığı yenilgilere karşın, kitlelerin içinde tümüyle yok olmadığına, yalnızca bilinçaltılarının derininde gömülü durduğuna inanmıştı.³⁸ Dolayısıyla, dünyada köklü değişiklikler yaratmak amacını güden devrimciler, çabalarını bu doğal güdüye dayandırmalıydı. Devletin, tarihi boyunca insanların birbirleriyle birleşmelerini önleyen, özgürlüğü baskı altında tutan ve yerel girişimleri felce uğratan devlet doğasını değiştirip, birdenbire kendisinin zıddına dönüşebileceğine inanmak tehlikeli bir düştü. Birbirlerine zıt iki eğilim, Romalı ve yetkeci eğilim ile halkçı ve özgür[lükçü] eğilim arasında bir seçim yapmak zorunlu olacaktı.³⁹

Kropotkin'in bu iki geleneği ve insan ilişkilerinin bu iki türünü birbirinin karşıtı olarak görmesi, elinizdeki kitapta daha önce Slavseverlerle ilgili olarak⁴⁰ sözü edilen F. Tönnies tarafından ortaya atılan, toplumsal bağın "topluluk" ve "toplum" bağları olarak iki zıt türüne benzetilebilir. Tönnies de, Kropotkin gibi, karşılıklı işbirliğine dayanan organik komünal bağlar (*Gemeinschaft*) karşısına, toplumun, ilişkileri güçlü bir dış aygıt, devlet aygıtı tarafından düzenlenmesi gereken, birbirleriyle çatışan bireylerin bir araya gelmelerinden oluşan biraradalık olduğu varsayımına dayanan bağları (*Gesellschaft*) koydu; Kropotkin gibi, kırsal komünü ve Ortaçağ kentlerini birinci bağıllık türünün; Roma uygarlığını ve (çatışma ile aynı anlama gelen rekabete dayanan) kapitalizmi öteki bağıllık türünün klasik örnekleri olarak gördü. Ama aralarındaki bu tür bezerlikler fazla ileriye götürülemez: Kropotkin, örneğin, Tönnies'in sos-

37 Kropotkin, *The State*, s. 41.

38 Kropotkin, *Mutual Aid*, s. 223.

39 Kropotkin, *The State*, s. 40-41.

40 Bkz. yukarıda s. 181 vd.

yoloji kuramının Slavsever anlayışa en yakın yönlerini oluşturan düşüncelere, topluluk bağlarının oluşmasında geleneğin ve dinin rolüne pek önem vermemiştir; siyasal-hukuksal bağların kurulmasında rasyonalizmin önemi üzerinde durmamıştır. Bununla birlikte, Kropotkin'in Tönnies ile karşılaştırılması, özellikle Kropotkin'in toplumsal tutunumun (kohezyonun), arkaik biçimlerini ülküleştirme yolundaki karakteristik eğilimlerini açıklayarak, Kropotkin'in tarih felsefesinin sosyolojik içeriğinin aydınlatılmasına ışık tutar. Slavseverlik bir soylu ideolojisiyken, Kropotkin'in anarşizminin, Rus Popülistlerine benzer biçimde, doğrudan üreticiler olan zanaatçıların ve köylülerin yitmiş ideal topluluğuna duyulan derin özlemi dile getirmesine karşın, Kropotkin'in bu [eski toplumsal dayanışma biçimlerini ülküleştirene] eğilimi, Slavseverlerle ortak yanını oluşturur.

Kropotkin'in gelecek görüşü

Daha çok içinde yaşanan toplumsal ilişkilerin eleştirilmesine ve devrimin [kuramından çok] eylemine ilgi göstermiş olan Bakunin'den farklı olarak Kropotkin'in, anarşizmin bir sistemleştiricisi olduğu söylenebilir. Örneğin "Ekmeğin Fethi" adlı kitabında, anarşist [düzenli] bir ütopya görüşünü tüm ayrıntılarıyla çizdiği görülür. Vurgulamada bir başka farklılık, Kropotkin'in anarşizminin yalnızca kolektivist değil, aynı zamanda komünist bir nitelik taşımasıdır. Toplumsal devrimin ilk amacının, ekonomik ilişkileri "herkese gereksinimine göre" ilkesine uygun biçimde değiştirmek olması gerektiğini ileri sürdü. "Herkes çalışmasına göre" ilkesinin, toplumsal adaleti sağlayamayacağını ve kişisel özgürlüğe [kişi özgürlüğüne] uygun düşmeyeceğini düşündü: Birbirleriyle karşılaştıramayacağı apaçık ortada olan çok çeşitli iş türleri vardı; dolayısıyla, yapılan herhangi bir işin değerini saptamak, pazarlığa, bir başka deyişle sürekli çatışmaya yol açacaktı. Bu ise topluluğun üzerinde bir aracı rolüne bürünecek ve toplumsal uyumu sağlayacak şu ya da bu tür bir yetkenin kurulmasını gerektire-

cekti. Böylece “çalışma kredisi” belgelerinin uygulamada paradan pek farklı sonuçlar doğurmadığı görülecekti.

Kropotkin, çağımızın teknolojisinin sahip olduğu çok büyük üretim gizilgücünün “herkese gereksinimine göre” formülüyle dile getirilen komünist ödeme ilkesinin uygulanmasını kolaylaştıracağına inanmıştı. Önerdiği şemayı oldukça ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştu. Teknolojinin dizginleri sağduyunun eline verilir, avam halk arasındaki beceriklilik su yüzüne çıkarılabilirse, elde edilecek sonucun tüm beklentileri aşacağını ileri sürdü. Çalışma günü dört beş saate indirilebilecekti ve tarımda olduğu kadar endüstride de üretim dört kata kadar artış gösterecekti. Komünist toplulukların üyeleri [bunun sağlanması için] belli bir saat süresince çalışmak zorunda olacaklar, karşılığında yiyecek, barınak, eğitim gibi temel gereksinimlerini, hiçbir kısıtlamaya uğramaksızın sağlayabileceklerdi; bundan ötesini isteyenler, boş zamanlarında [kendileri için] lüks maddeler üretebilecekti. Kropotkin böyle bir şemanın gerçekleşeceğini düşünüyordu ve bu şemanın, kamu kitaplıklarından herkesin ödünç kitap alabildiği ve belli uzaklıklara sınırsız sayıda gezi yapabilmek için mevsimlik biletlerin [abonman kartlarının] kullanılabilirdiği bazı kapitalist ülkelerde, şimdiden uygulanmaya başladığını ileri sürdü.

Kropotkin'in düşünmek zorunda olduğu konulardan biri, çalışmak istemeyecek kadar tembel insanlara ne yapılacağı sorunuydu. Kimsenin doğuştan [doğası gereği] tembel olmadığını söyledi; bu kuralın kuraldışı örnekleri çıkarsa, her insana yaşamda kalabilme hakkı tanındığına göre, bu kimseler de temel gereksinimlerini karşılamayı hak ediyorlardı. Ne var ki topluluk bu tür kimselere, öteki üyelerinden farklı, hasta ya da toplumsal bakımdan uyumsuz kişilermiş gibi davranmak zorunda kalacaktı. İnsanın içindeki doğuştan gelen yaıtılmaktan hoşlanmama duygusu, bu tür insanları (gerçekten hasta değilse) ortak görevlere katılmaya razı edecekti. Öte yandan komünizmin temel ilkelerini bilinçli olarak reddeden kimselere, kim olurlarsa olsunlar, topluluktan ayrılma ve kendilerince daha uygun olan şeyi arama izni verilecekti. Bunlar büyük

olasılıkla, kendileri gibi düşünen kimseleri seçip, farklı ilkelere dayanan yeni bir topluluk kuracaklardı.⁴¹ Ama Kropotkin böyle insanların sayısının çok az olacağını, komünist olmayan koloni bölgelerinin, büyük çoğunluğun benimsediği toplumsal işbirliği ilkelerine yönelik bir tehdit oluşturmayacağını düşündü.

Kropotkin, Tolstoy ve Mihayilovski gibi, işbölümüne karşıydı; bununla birlikte, bu konudaki görüşlerini fazla ileriye götürmekten kaçındı; bazı iş türlerinin uzmanlık gerektirdiğini kabul etti; ideal toplumunda, ister istemez sayıları binleri bulacak olan uzmanlık birliklerinin [derneklerinin] farklı beğenileri besleyeceğini düşündü. Ama hiç duraksamadığı nokta, kafa işi-kol işi ayrımının ortadan kaldırılmasının gerekliliği idi. Örneğin, kitap yazıp yayınlamak isteyen kimselerin, bir araya gelip dernekler oluşturmaları, basımevleri kurmaları, dizgici olarak yetişmeleri ve kendi yapıtlarını basmaları gerekecekti. Böylece çıkarılan bazı kitaplar kuşkusuz ince olacaktı, ama içerikleri sığ olmayacaktı.⁴²

Kafa işi-kol işi biçimindeki insanı inciltici ayırım, Kropotkin'in daha da önce, daha Çaykovski Çevresi'nin üyesi iken, geleceğin ideal toplum düzeni hakkında hazırladığı bir taslakta değindiği bir konuydu. Bu noktada dahi bilgilerin bile, hoşça gitmeyen bazı kol işlerini yapmak durumunda kalacakları düşüncesinde diretti: "Kendilerini günümüz toplumundan edindikleri düşüncelerden kurtaramayan kimselerin akılları, çöp süpürmede çalıştırılan bir Darwin'i almaz".⁴³ Yalnızca doğuştan sahip olunan [kalıtsal] ayrıcalıklar değil, eğitimle kazanılan ayrıcalıklar da, toplumsal eşitsizliğin kaynaklarından oldukları için ortadan kaldırılmalıydı.

41 Petr Kropotkin, "The Conquest of Bread," (New York ve Londra, 1968), s. 207.

42 Kropotkin, "The Conquest of Bread," s. 139.

43 Bkz. P.A. Kropotkin, "Dolzhny-li my zaniat'sia rassmotreniem idcala budushchego obshchestvennogo storia?" (*Revoliutsionnoe narodnichestvo 70kh godov XIX. veka* der. B.S. Itenberg [Moskova, 1964] cilt 1'de yeniden basıldı [19. yy.'ın 70'li Yıllarında Devrimci Popülizm]). Genç Kropotkin, toplumsal eşitlik adına, "tüm üniversitelerin, akademilerin ve bilimsel kurumların kapatılmasını ve çok kısa bir süre içinde gerekli dersleri verebilecek duruma gelip, çok geçmeden günümüzün üniversitelerinin düzeyine ulaşacak okul işliklerinin [atölyelerin] kurulmasını" istedi.

Eşitliği sağlamak yolunda Tkaçyev'in yaptığı gibi üstün durumda olanların düzeyini "indirerek" herkesi tek bir düzeye sokma çağrısında bulunmak yerine, Kropotkin'in iyimserliği ve güç kullanmaya karşı nefreti, eşitliğin düzeyleri "yükselterek" sağlanmasını önermesine neden oldu; bunun, yaygın makineleşme ve daha etkili bir örgütlenmeyle gerçekleştirilebileceğini düşündü. Bu hiç değilse, sonunda ev işlerinin köleleri olmaktan kurtulacak kadınların özellikle yararına olacaktı. Merkezî ısıtma ve yiyecek ürünlerinin evlerde teslimi [hazır yiyecekler] hatta özel kamyonetlerle getirilen hazır ve komple [öğle, akşam] yemekleri kadar, bulaşık, ayakkabı temizleme ve çamaşır makinelerinin de yaygın bir biçimde kullanılacağı yolunda kehanette bulundu. Emekten tutum (tasarruf) sağlayan bu tür buluşların, kapitalizmde, özellikle bu bakımdan dünyanın öteki ülkelerinden önde olan Birleşik Devletler'de şimdiden kullanılmaya başladığına dikkati çekti.

İşbölümünün kaldırılmasından yarar görecektir bir başka alan, insan çevresiydi. Sanat, bir zamanlar zanaatçılığın içine yayıldığı gibi endüstriyle kaynaşacaktı. "Sanatın, gelişebilmesi için" Kropotkin'e göre, "Ruskin'in ve büyük sosyalist ozan Morris'in birçok kere ve çok iyi bir biçimde kanıtladıkları gibi, binlerce ara dereceyle, endüstriye bağlanması gereklidir. Caddede, kamusal anıtların içinde ve dışında insanın çevresindeki her şeye, saf sanatsal biçimler verilmeli".⁴⁴ Tüm insanların belli bir bolluğa ve boş zamana sahip oldukları bir toplumda, herkesin kendi gereksinimlerini karşılamak için çalıştığı yerde, böylesine yüksek bir güzellik standardına ulaşmak güç olmayacaktı.

Kropotkin'in devrim konusuyla ilgili düşünceleri, tümüyle ütopyacı bir nitelik taşımakla birlikte, ilginç görüşlerdir. Eylemlerinde [İtalyan] Carbonari gizli derneklerinden alınan nifak [tertip] yöntemlerini kullanan Bakunin'den farklı olarak Kropotkin, nifakçı geleneğe şiddetle karşı çıktı; kendisi ahlâksal davranışlara öylesine kesin bir biçimde bağlıydı ve şiddet kullanımına karşı öylesine büyük bir nefret duyardı ki amaçın araçları haklı [mübah] kılacağına inanan Neçayef gibi serü-

44 Bkz. Kropotkin, "The Conquest of Bread," s. 152.

vencilerle [Bakunin'in girdiği gibi] işbirliğine girebilecek biri değildi. Kropotkin, devrim bir kez başarıya ulaştıktan sonra, hiçbir gücün devrimin sağlayacağı kazançların karşısına çıkamayacağına inandı. Fabrikalar, dükkânlar ve toplumsal zenginlikler, onları hakça bir biçimde halka yeniden dağıtacak olan silahlanmış grup tarafından teslim alınacaktı ve şiddet kullanımını kısa sürede gereksiz duruma gelecekti. Kropotkin'in, anarşist bir devrimin, oldukça düşük bir toprak parçası, örneğin Paris'i ve Paris'e komşu iki bölgeyi (Seine'i ve Seine-et-Oise'i) içine alacak genişlikte bir toprak parçası üzerinde başarılı olabileceğini düşünmüş olması, oldukça şaşırtıcıdır. "Ekmeğin Fethi" yapıtında planını, böyle bir özerklik olanağını yaratacak biçimde kurdu. Yapılması gereken tek şey, Paris'in ve Paris'in çevresindeki halkın ergin nüfusunun yarısının, yılın 58 günü, günde beş saat üzerinden olmak üzere, toprakta (Seine'de ve Seine-et-Oise bölgelerinde) çalışmalarıydı; etkili çağdaş tarım teknikleri onların, kendilerine yeterli ve ülkenin geri kalan bölgelerine gereksinim duyulmadan, bağımsız yaşamalarını sağlayacaktı.⁴⁵ Anlaşılan Kropotkin, Fransa'nın geri kalan bölgelerinin devrimci başkentlerine karşı ekonomik yaptırım uygulamakla yetinip, silahlı bir müdahaleyi göze alamayacaklarını düşünmüştü. Kropotkin'in, burjuva devletine hırsla saldırmasına karşın, Batı Avrupa'da elde edilen demokratik başarılarla oldukça fazla güven duyduğu yolunda bir izlenime kapılmamak elde değil. Bu, "karşılıklı yardımlaşma" güdüsüne elverişli olmayan evrim evresinin zamanını doldurduğu ve çağdaş devletlerin yerlerini özgür toplumsal girişimlere "bırakmaya" başladıkları yolundaki derin inancının bir parçasını oluşturuyordu.⁴⁶

Anarşizmin, aşırı devrimci ve aşırı solcu kanadının, yani sık sık sorumsuz bir siyasal aşırılıkla şiddete ve ilkel akıl düşmanlığına kapılabilen bir akımın tarihinde, Kropotkin'in son derece özel bir yeri vardır. Kendisinin akım içinde en "ilke"li ve en çekici kişilerden biri olduğu kuşkusuz; görüşlerinin

45 Kropotkin, "The Conquest of Bread," s. 298.

46 Kropotkin, "The Conquest of Bread," s. 188.

birçoğunda görülen sıglık, insanların doğuştan iyi oldukları yolundaki inancının ve insanlığa duyduğu sınırsız güvenin asal yönüydü. Kendisi, günlük eylemlerinde olduğu kadar, kuramda da bir devrimciydi, ama düşüncelerinin birçoğu barışçı anarşizme, hatta (örneğin, Tolstoy damgasını taşıyan türden) Hıristiyan anarşizmine yakındı. İleri sürdüğü kuramlar, toplumun karşılıklı yardımlaşma ilkesine dayanan kooperatiflerin ve derneklerin kurulmasıyla barışçı bir yoldan dönüştürülmesini savunan kooperatifçilik akımı içinde de çok etkili oldu. İzleyicileri arasında “devletsiz sosyalizm”in kuramcısı, ünlü Polonyalı Edward Abramowski de vardı.

**REFORMLARDAN SONRAKI
GERİCİ İDEOLOJİLER**

“Gerici” terimi* genellikle, çeşitli anlamlarda kullanılır. Düşünce tarihi bağlamında, içerik bakımından gerici ideolojilerle, gördüğü işlev bakımından (konumu gereği) gerici ideolojiler ayrımının yapılması gerekir. İçeriği gerici ideolojilerde “gerici” sıfatı, betimleyici bir terimdir ve söz konusu ideolojinin [yandaşlarının] geriye, geçmişe özlem duyduğunu ve toplumsal evrimin daha önceki bir aşamasını, (doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak) ülküleştirdiğini anlatmak için kullanılır. Böyle bir geriye bakış eğilimi, Popülizmin karakteristik bir tutumuydu; Lenin, “dönemlerini tamamlamış [çağdışı kalmış] toplum biçimlerini, kuramlarını dayandıracakları model olarak alan kuramcıların yanılışı” olarak nitelediği “tarihsel-felsefi anlamda gericilik” ile “terimin sıradan anlamında gericilik” yani, aşırı sağ akımlara siyasal destek anlamında gericilik ayrımı yaparken, kafasında bu vardı.¹

İşlevsel bir anlamda kullanıldığında “gerici” terimi, bir ideolojinin içeriğini değil, belli koşullar içinde yaptığı etkinin biçimi-

(*) Ing. *reactionary*; Türkçe’de “gerici” ile karşılanmakla birlikte, İngilizce çeviride tepki (*reaction*) sözcüğünden türetilmiş “tepkici” anlamına gelen “geriye doğru eylemci” gibi bir etimolojisi olan bu sözcük kullanılmıştır – ç.n.

1 V. Lenin, *Collected Works* (İngilizce baskı, Moskova, 1960-1966), cilt 2, s. 217.

mini anlatır. Bu anlamda, örneğin Rus liberalizminin (doğru bir görüş olup olmadığı ayrı sorun) gerici doğasından söz edilebilir: Onu böyle görenler, Rus liberal düşüncesinin içeriğine değil, işlevine bakarlar; çünkü Rus liberalizmi, devrimci akıma karşı çıkarak [öznel niyeti bu olmasa bile] nesnel olarak çarlık rejimini desteklemiştir. Dolayısıyla, gerici bir içeriğin her zaman gerici bir işlev görmeyebileceği açıktır. Rusya'da kapitalist gelişmeyi savunan liberal reformcu ideolojiler, bazı durumlarda, ilerlemenin karşısına dikilip, gerici bir işlev görebildiler; 1870'lerin devrimci Popülizmi, bunun tersine, geçmişe özlem duyan bir ideolojiye sahip olduğu ortadayken (işlevsel bakış açısından) gününün en radikal, dolayısıyla en ilerici toplumsal akımıydı. İşlevsel anlamıyla "gerici" terimi, "tarihsel-felsefi" bir kategori olmaktan çok, siyasal bir kategoridir; dolayısıyla sık sık, daha çok kullanılan "sağcı" terimi yerine kullanılabilir.

Birçok yazar ayrıca, bilinçli (öznel) ve bilinçsiz (nesnel) gericilik ayrımı yapmaktadır. Bir ideoloğun kendisini söz konusu düşünceleri ileri sürmeye iten öznel nedenleriyle, savunduğu düşüncelerin nesnel içeriği ya da işlevi arasında bir uyumsuzluğun bulunabileceğini, bu ikisi arasında bir çelişkinin doğabileceğini gösteren bu ayrım da, yorumlarda yararlı bir çözümlenici (analitik) araç olarak kullanılabilir.

Bu bölümde, haklarında, hiçbir ek açıklamaya gerek kalmadan "gerici" terimi kullanılabilecek düşünürler, düşünceleri, içerikleri bakımından olduğu kadar işlevleri bakımından da gerici olan, hem öznel hem nesnel bakımdan gerici sayılan düşünürler ele alınmaktadır. Bu düşünürler yalnızca devrimin ve toplumsal radikalliğin değil, II. Aleksandr'ın getirdiği kısmi reformların bile karşısına çıkmışlardır. Bu tür gerici ideolojilerin doğuşu, 1860'ların düşünsel ortamında görülen değişikliklerin ve devrimci akımın gösterdiği gelişmenin yarattığı kutuplaşmanın önemli bir göstergesiydi.

Nikolay Danilevski

Rus gericiliğinin en dinamik ve bazı bakımlardan çağın düşünce akımlarına en yakın türü, 1870'lerin Panslavcılığıydı; Panslavcılık (Panslavizm) çarlık hükümetini, Rusya'nın önderliği altında güçlü bir Slav ulusları federasyonu yaratmak ve özellikle Türkiye'ye karşı olmak üzere, daha saldırgan, daha şovence [aşırı ulusçu] bir dış politika benimsetmeye zorlama amacını taşıyan bir akımdı. Panslavcılık akımının en etkin politikacısı (Altıncı Bölüm'de sözü edilen) Ivan Aksakov'du; bununla birlikte, Slavsever öğretiyeye olan sofuca bağlılığı, kendisini Slavsever öğretiyeye [Slavcı doğrultuda] yeniden yorumlamaktan alıkoyduğu için, Aksakov Panslavcılığın önde gelen kuramcısı olamadı. Panslavcılığın ilk ve belki tek sistemli açıklaması, Nikolay Danilevski'nin "*Rusya ile Avrupa*" adını taşıyan, 1869'da basılan ve sonraki yıllarda birkaç baskısı daha yapılan yapıtında öne sürülmüştü.²

Bir doğa bilimcisi ve Petraşevski Çevresi'nin eski üyesi olan Nikolay Danilevski (1822-1885) klasik Slavseverliğe hiçbir zaman katılmamıştı. Panslavcılığın kuramcısı olarak Slavsever düşüncelerden yararlandı; ne var ki Slavsever öğretiyeye içinden bilinçli bir biçimde seçerek aldığı düşüncelerle ve onlarda yaptığı değişikliklerle, söz konusu düşünceleri tümüyle farklı bir ideolojik yapı içine oturtabildi.

Devleti "kaçınılmaz, zorunlu bir kötülük" ve bir "dışsal gerçek" olarak gören bir öğretiyeye, Rusya'nın yöneticeği güçlü bir ekonomik ve askerî federasyonun kurulmasını isteyen bir programa açıkça ters düşeceği için, Danilevski her şeyden önce, kendini Slavseverliğin devlet hakkındaki düşüncelerinin-

2 Rus Panslavcılığı hakkında en kapsamlı çalışma, Frank Fadner, *Seventy Years of Pan-Slavism in Russia: Karamzin to Danilevskii*, (Washington, D.C., 1962)'dir. Bkz. aynı zamanda M. Boro-Petrovich, *The Emergence of Russian Pan-Slavism*, (New York, 1958). Danilevski hakkında ise, son zamanlarda yazılan bir monografi olan R.E. McMaster, *Danilevsky: A Russian Totalitarian Philosopher*, (Cambridge, 1967)'ye bakınız. [ve Türkçe'de Pitirim Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Ankara, 1972, Bilgi Yayınları içinde Danilevski'ye ayrılan sayfalara bakınız - ç.n.]

den kurtarmak zorunda kaldı. Büyük Petro'yu değerlendirmesinde de Danilevski, onun güçlü bir imparatorluk yaratılmasına olanak sağlayan siyasal ve askerî başarılarına, reformlarıyla birlikte gelen, onurlu olmayan "maymunluk" dediği tutumdan [maymunca bir öykünmeden, taklitten] daha çok önem verdi. Ama en büyük değişiklikler, Rusya'nın tarihsel göreviyle ilgili yorumunda görülecekti: Slavseverler için amaç, ("gerçek Hıristiyanlık," geleneksel toplumsal bağlar) gibi bazı evrensel idealerin savunulmasıydı; Danilevski için Rus tarihindeki tüm acımasızlıkları haklı gösteren amaç, genişleme yolunun üzerinde, evrimin doğal yasaları dışında bir engel tanımayacak olan güçlü bir devlet organizmasının yaratılmasıydı. Avrupa'nın Rusya'nın bu görevini (misyonunu) tanımayıp, ona yalnızca Asya'yı "uygarlaştırma" gibi önemli olmayan bir görev verdiğini yazdı. Hiçbir büyük ulus böyle [küçük] bir rolle yetinemezdi. Neyse ki, Rusya'nın yazgısının bu olmadığı açıktı: Rus halkı, öteki Slavlar gibi, içinde, Avrupa'nın Cermen-Romalı uygarlığıyla hiçbir ilişkisi olmayan yeni bir uygarlık türünün tohumunu taşımaktaydı. Bu yeni uygarlığın tohumları, ancak Konstantinopolis'in [İstanbul'un] fethedilmesiyle ve bu kent, Rusya'nın özgürlüğüne kavuşturup birleştireceği bir Slav halklar imparatorluğunun başkenti yapılmasından sonra açılıp gelişmeye başlayacaktı. Dolayısıyla "Slavlık" kavramı, her Slav için, Tanrı'dan sonraki en yüce ideal, "özgürlükten daha yüksek, bilimden daha yüksek, eğitimden daha yüksek, tüm dünya nimetlerinden daha yüksek bir ideal" olarak görülme-liydi; çünkü, "Slavlık ideali gerçekleştirilmeden bu ideallerden hiçbirisine ulaşamaz," dedi.³

Danilevski'ye göre Slavseverlerin yaptığı yanlış, "Rus" ya da "Slav" ilkelere mutlak; dolayısıyla evrensel bir değer yüklemek olmuştu. Gerçekten, Slavseverler böylece, Avrupa uygarlığını evrensel kültürle özdeşleştiren Batılılaştırmacıların düş-

3 Nikolay Ia. Danilevski, *Rossia i Evropa, Vzgliad na kul'turnye i politicheskie otnosheniia slavianskogo mira k germano-romanskomu*, (4. baskı, St. Petersburg, 1889), s. 113 [Rusya ve Avrupa, Slav Dünyası ve Alman-Roman Kültürel ve Politik İlişkilerine Bakış].

tüğü türden bir yanılıya düşmüşlerdi. Danilevski, tüm insanlığın katılacağı “evrensel değerler” gibi bir şeyin olamayacağını ileri sürdü; insanlık kendini, yalnızca özgül “tarihsel-kültürel” biçimlerde dile getirmişti ve bu tipler birbirlerinden açıkça farklı oldukları için, birbirleriyle karşılaştırılmazlardı; bu tipleri onların, evrensel önem bakış açısından değerlendirmeye kalkmak, “bitki kavramı”nı, hangi somut bitki türünün, palmiyenin mi servinin mi, meşenin mi yoksa gülün mü daha iyi temsil ettiğini sormak kadar saçmaydı. Evrensel misyon diye bir şey olamayacağına göre, Slavlar böyle bir görev için seçilmiş olamazlardı; tüm Slavlar’ın oluşturacağı bir birlik olarak davranışlarında “gerçek Hıristiyanlık”ın ilkelerini temsil ediyor olmaları da mümkün değildi, çünkü bu tür ilkeler ancak bireylerin davranışları söz konusu olduğunda geçerliydi. Politikada Hıristiyan ilkelerin uygulanması isteği, Kutsal Bağdaşma [1815 tarihli “Kutsal İttifak”] döneminin “mistisizmi ve santimentalizmi” [toplumların değil] yalnızca bireylerin ölümlü olduklarını ve “Hıristiyan ahlâkının yüce ölçüğü” kendini feda etme davranışının, yalnızca kişilerden beklenebileceği gerçeğini gözden kaçırmıştır. Devletlerin ve ulusların ilişkilerini yöneten yasalar, ancak tarafların çıkarlarına, “göze göz, dişe diş” kuralına dayanabilir. Danilevski, “yararcılığın bu Benthamcı ilkesi”ne uygun olarak, Rus dış politikasında varlığını sürdüren lejitimizmin [ahlâka, hukuka, antlaşmalara bağlılığın, “meşruiyetçiliğin”] bırakılmasını istedi ve onun yerine uluslararası bağdaşmalara karşı açıkça, kinikçe bir tutum takınılmasını öğütledi.

Böyle programlı bir siyasal ahlâksızlık (immoralizm) Rusya’nın büyük devlet şovenliğine [dünyanın büyük güçlerinden biri olma amacına] uygun düşecekti. “Ahlâksızlık” terimi, bu bağlamda pek uygun düşmüyor: Danilevski ahlâk ölçütünü tümüyle bir tarafa bırakmış değildir; yalnızca, Rusya ve öteki Slav halklarının davranışlarını ona göre düzenleyecekleri yüce ahlâk çerçevesi olarak farklı bir kavramı “Slav tarihsel-kültürel tipi”ni ortaya koymayı seçmiştir. Bu Slav bakış açısından bakıldığında, Danilevski’nin, “Polonya’nın düzen-

baz* soylular devleti”ni, kendi bedeninin Batılı komşuları tarafından yendiğinin farkında olmaksızın, açgözlülükle doğulu komşularını yutan kötü tarantula’ya [dev örümceğe] benzettiği “Slavlığın Yahuda’sı**” olarak görüp suçlaması zor olmadı.⁴ Gene bu açıdan bakarak, Çarlığın Avrupa’ya karşı izlediği politikayı “yumuşak” olmakla suçladı ve hükümetin, yaltaklanarak Batı’nın sevgisini kazanabilmek için, Rusya’nın ve kardeş Slav uluslarının çıkarlarına gereken önemi vermediğini söyledi. Danilevski, çarlık hükümetinin, “Kongre” Polonya’sını,^{***} Slav olmayan Avusturya’ya ya da Prusya’ya bırakmak yerine, Rusya ile birleşmesine izin vererek, Polonyalılara karşı büyük bir şövalyelik, [lütuf] gösterdiğini düşündü.

Danilevski, iç politikada, sınıfların üzerinde bir tutum takınıp, tek tek çıkarları genel yarara bağımlı kılarak, toplumsal uyumu koruyup sürdürecektir bir “sosyal monarşi”den yana oldu. Önceleri, II. Aleksandr’ın reformlarının bu ülkeye [sosyal monarşi idealine] pekâlâ yardımcı olabileceği görüşündeydi, ama sonra, özellikle hukuk reformlarıyla ilgili noktalarda, görüşü değişti. “Rusya ile Avrupa” adlı yapıtının ilk baskılarında, hukuk reformlarının Avrupa’yı maymunca taklit etmek olduğu suçlamalarına karşı, onları, Homiyakov’un jüri sisteminin gerçek bir Slav kurumu olduğu görüşünü ileri sürerek savunmuştu. Bununla birlikte, ölümünden sonra yapılan üçüncü baskısında, Nikolay Strahov yapıta, Danilevski’nin kendisinin (muhtemelen 1880-1881’de) kitabının sayfalarının kıyılarına düştüğü notları ekledi. Bunlarda Danilevski, belki 1870’lerin büyük siyasal davalarının gidişinin ve davalarda verilen kararlardan duyduğu hoşnutsuzluğun itisiyle, yanılmış olduğunu itiraf ediyordu. “Bu konuda burada yazdığım her şey saçma” diye yamıştı. “Reformlar daha yeni yapılmıştı ve biz

(*) Ing. Jesuitical: Katolik Cizvit yolu papazları gibi “ikiyüzlü ve düzenbaz” anlamına gelen bir sözcük kullanılmış – ç.n.

(**) İsa’yı ele veren Yahuda İskariot – ç.n.

4 Danilevski, *Rossia i Evropa*, s. 33.

(***) Polonya’nın, 1772, 1793 ve 1795’te Avusturya, Rusya ve Prusya tarafından üç kez bölüşüldükten sonra geride kalan, 1815 Viyana Kongresi kararıyla, Rusya’nın denetimine bırakılan yarı bağımsız krallığı – ç.n.

bunların akla yatkın bir karaktere bürüneceklerine inanmak istedik ve inandık da; gerçekte ise reformlar, yabancı düşüncelerin bir karikatürü oldu. Değerlendirmemizde biraz daha ağırbaşlı olsaydık, bunun böyle olacağını önceden anlayabilirdik ve anlamamız da gerekirdi.”⁵

Danilevski Rus düşünce tarihi içindeki yerini, yalnızca siyasal öğretisine değil, Panslavlılığın kuramsal temelini oluşturmaktan öte bir değere ve niteliğe sahip olan “tarihsel-kültürel tipler” kuramına da borçludur. Bu konuda Danilevski’nin habercisi, ulusların tek tek ulusların ve grupların herbirinin, insan evriminin evrensel oldukları ileri sürülen yasalarından bağımsız olan, yalnızca kendilerine özgü yasalarla yönetilen varlıklarını tek başlarına sürdüren ve ötekilcrine benzemeyen (eşsiz) organizmalar olduğunu (Onbirinci Bölüm’e bakınız) ileri süren Apollon Grigoryev olmuştu.⁶ Grigoryev bu görüşü, Schelling’in son zamanlarında ileri sürdüğü düşüncelerinden yararlanarak geliştirmiş ve onu Hegel’in tarih felsefesinin evrensel şemasının karşısına çıkarmıştı. Grigoryev’in Hegel’in “tarihsel görüş”üne karşı giriştiği polemğin benzerini Danilevski’nin Darwinciliğe karşı giriştiği polemikte görürüz; Schelling’in düşüncelerinin Grigoryev’in polemğindeki yeri neyse, Danilevski’nin Darwinçilere karşı giriştiği polemikte yararlandığı Fransız zoologu Baron Cuvier’nin türlerin sınıflandırılmasıyla ilgili düşüncelerinin yeri odur. Her ne kadar Danilevski, Grigoryev’in romantik tarih felsefesinin yerine natüralistik bir tarih felsefesi koymuşsa da, her iki örnekte evrimci bakış açısının yerine morfolojik kategoriler kullanılmıştı. Danilevski’nin öğretilerinde ayrıca, bir estetikçilik, daha doğrusu güzelin kaynağını, “örgütlenme tipleri”nin⁷ çokçeşitliliğinde ve birbirlerinden ayırt edici niteliklerinde gören az çok özel bir estetik ölçüt de görülür. Cuvier’nin Danilevski’nin bu görünüşteki katkısı, organizmaların “evrimci aşaması” (ya da düzeyi ile) evrimci “tipler”ini birbirinden ayırmasıydı. “Bu tipler yavaş yavaş yetkinliğe ilerleyen

5 Danilevski, *Rossiiia i Evropa*, s. 300.

6 Bkz. yukarıda s. 331.

7 Danilevski, *Rossiiia i Evropa*, s. xxx-xxxi.

merdivenin “evrimci aşamalar”ı (sözde birbirlerine hiyerarşik olarak yerleştirilip bağlanmış aşamaları) değildir; tümüyle farklı planlar, ortak hiçbir paydaları bulunmayan, içindeki her bir birimin ulaşabileceği çokçeşitlilik yönünde kendine özgü, farklı bir yol izlediği planlardır”.⁸

Tarihsel koşullar içinde düşünüldüğünde, bu, tekyönlü bir evrensel evrim kuramının bırakılması anlamına gelir. Soyut bir “evrensel insanlık” (*obşçeçloveçestvo*) insanla ilgili her bir şeyin evrim derecesini ölçebilecek bir ölçüt yerine Danilevski, “tüm-insanlık” (*vişeçloveçestvo*) dediği, ortak bir paydaya vurulamayacak olan ya da evrim derecesi bakımından bir sıralamaya konamayacak olan zengin bir kültürel ve ulusal farklılıklar çeşitliliğini anlatmak istediği bir kavram önerdi. Spengler’in⁹ ve Arnold Toynbee’nin ileride öne sürecekleri kuramların habercisi olarak Danilevski insanlığı, mimarlıkta ve resimde görülen farklı biçimlere (üsluplara) denk düşebilecek “tarihsel-kültürel tipler”e ayırdı; ilerleme yalnızca her tip içinde ayrı ayrı görülebilecek bir şey olduğu gibi, gençlik, olgunluk, yaşlılık gibi organik gelişmeyle ilişkili kategoriler de, tüm insanlık için değil, yalnızca bu tipler için ve tek tek ele alındıklarında kullanılabilir kavramlardı. Tarihsel olguların türdeş olmayışları, bir örnek olmayıp çeşitlilik gösterişleri göz önünde bulundurulduğunda, tüm tarihi kapsadıkları ileri sürülebilecek kuramların formülleştirilebilmesi olanağı yoktu; bu tür kuramlar, şaşmaz bir biçimde, “Avrupamerkezciliği”nin, bilincinde olunmaksızın Avrupa tarihinin insanlık tarihi ile aynı şey sayılmasının yol açtığı “yanlış perspektif”e dayanan düşüncelerdi.

Bu “evrimsel tipler” ile her biri bir tip içinde, “evrimci aşamalar” ya da “evrimci düzeyler” ayrımı, Mihayilovski’nin yürekten onayını kazandı.¹⁰ Danilevski’nin yalnızca belli uluslara

8 Danilevski, *Rossia i Evropa*, s. 87.

9 Danilevski’nin düşüncelerinin Spengler’i etkilemiş olması olasılığı üzerine bkz. Pitirim Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies*, (New York, 1963), s. 50, 69, 73-82.

10 N.K. Mihayilovski, *Polnoe sobranie sochinenii*, (4. baskı, St. Petersburg, 1906-1914) cilt 3, s. 867-868 (“Uzman Olmayan Birinin Notları”).

özgü özelliklerden çok, ekonomik gelişme tipleri ile ilgilendiği göz önüne alınırsa, bu Popülist düşünürün (Mihayilovski'nin) tarihsel tipler yorumuyla Danilevski'nin ilgili yorumunun biraz ayrıldığı anlaşılır. Bununla birlikte, her ikisinin de evrim tipleri ile evrim aşamaları ya da evrim düzeyleri ayrımı yapmakla ilgilenmiş olmaları rastlantısal bir benzerlik değildi; Danilevski de Mihayilovski de, Rusya'nın "yerli" ilkeler doğrultusunda gelişmesi üzerinde önemle duruşlarını savunmak, dolayısıyla tüm evrenselci eylem şemalarını ya da tekyönlü gelişme kavramlarını reddetmek zorunda kalmışlardı.

Danilevski geçmişte varolmuş on uygarlık tipini kategorilere ayırdı: Bunlar, (1) Mısır, (2) Çin, (3) Asur-Babil-Fenike uygarlığı ya da Eski Sami uygarlığı, (4) Hindu, (5) İran, (6) İbrani, (7) Eski Yunan, (8) Roma, (9) Yeni Sami uygarlığı ya da Arap uygarlığı ve (10) Romano-Cermen uygarlığı ya da Avrupa uygarlığı idi. Bu uygarlıklar, dayandıkları "ilkeler" söz konusu olduğunda, "birbirleriyle karşılaştırılmaz" ["ortak bir ölçüye vurulamaz"] nitelikteydiler, ama biçimsel açıdan karşılaştırılabilirlerdi. Örneğin, yalnızca bir kültürel alanda başarı kazandığı savında bulunabilecek "tek ögeli" tipler ile, birçok alanda başarılı olmakla övünebilecek "çok ögeli" tipler vardı; bazı tipler dış ögelere tümüyle kapalı "kendiyile başbaşa" iken, bazıları kendileriyle çağdaş ya da kendilerinden önceki tiplerin yarattıkları "kültürel öğeleri" (ama ilkeleri değil) özümleyebilme yeteneğine sahipti. Sözcüğün en geniş anlamında kültürel etkinlik, belli başlı dört alanda gelişmişti; bunlar, (1) dinsel alan, (2) kültürel alan (dar anlamda bilim, sanat ve teknoloji alanı), (3) siyasal alan ve (4) sosyo-ekonomik alandır. İbrani uygarlığı tek ögeli* dinsel tip; Eski Yunan bir kültürel (daha çok sanatsal) tip ve Roma bir siyasal tipti; Çin ve Hindu uygarlıklarının tersine, bu tiplerin her biri, öteki kültürlerin öğelerini özümleyebilme yeteneğine sahipti. Avrupa uygarlığı, hem siyasal hem kültürel öğelerden oluşan "iki ögeli" bir tiptir ve çok daha geniş çaplı ve yaratıcı bir özümleme yetisine sahipti.

(*) İng. *mono-elemental*; "tek temelli," "tek boyutlu" olarak da çevrilebilir – ç.n.

Danilevski, Slavseverlerden farklı olarak, Romano-Cermen ilkesine düşman değildi. “Tarihsel-kültürel tipler”i içinde, Avrupa tipi o zamana kadar görülenlerin en göze çarpanı ve belki de en inceliklisiydi; bununla birlikte, Danilevski, Slavseverler gibi Avrupa uygarlığının çökmekte olduğu görüşündeydi. Danilevski’nin şemasına göre Avrupa tarihinin üç doruğu olmuştu. Bunlardan birincisi, aristokratik ve teokratik bir kültürün gelişip serpilmesine tanık olan 13. yüzyıldı. İkincisi, Rönesans’ın yarattığı düşünce alanındaki özgürlüğün ve Reformasyon’un sağladığı vicdan özgürlüğünün ardından gelen 17. yüzyıl idi; ki bu dönem Avrupa tarihinde yaratıcılığın doruğunu temsil etti. (aynı zamanda tutucuların en çok özledikleri, papanın mutlak yetkesinden yana olan tarihin daha da gerilerine dönmek isteyen, (ultramontan) Katoliklerin dışında, tüm Avrupalı tutucuların büyük bir özlemle baktıkları bir çağdı). 18. yüzyılın sonunda feodallikten kurtulunması, Avrupa tarihinin üçüncü ve sonuncu başarı dönemini, teknik ve endüstri çağını başlattı. Bu dönem içinde (1848’de) her alanda toptan özgürlük ve Avrupa uygarlığının toptan yıkılmasını isteyen yeni güçler çıktı. Kitabının sonraki baskılarından birine koyduğu bir notta Danilevski, Paris Komünü’nün, bu güçlerin yeni ve çok daha korkunç bir görünümü, “bir sonun başlangıcı” olduğunu yazdı.¹¹

Bununla birlikte, Avrupa’nın batışı, Rusya ile öteki Slav uluslarla ilgili değildi. Rus Batılılaştırmacıları bunun tersini savunmak yolunda ne kadar fazla kanıt öne sürmüş olurlarsa olsunlar, Danilevski, Rusya’nın Avrupa’ya ait olmadığı noktasında inatla direndi; bunun en iyi kanıtı, Avrupa’nın Rusya’yı “bizden biri” saymaması ve sırtını nefretle komşusuna dönmüş olmasıydı. Rusya’nın özgünlüğünün [bu dolaylı kanıtının yanı sıra] dolaysız kanıtı, köylü sorununa bulduğu, toprağın köylülere dağıtılmasını sağlayan, ama aynı zamanda Avrupa’yı yıkan proleteryaya karşı bir siper oluşturan köy komününü korumayı getiren çözümdü. Avrupa’ya sırtını dönerek ve kendini ondan kopararak, Konstantinopolis’i (İstanbul’u) fethederek ve kardeş Slav

11 Danilevski, *Rossia i Evropa*, s. 253-254.

halkları kurtarıp birleştirerek, Rusya yeni bir kültürel tipi, on birinci tipi yaratacaktı. Danilevski Slavlar'ın, özellikle dinsel alanda (Ortodokslukta) ve sosyo-ekonomik alanda (tarım sorununun çözümünde) olmak üzere, kültürün dört alanında da yetenekli olduğu savıyla, bu tipin, insanlığın ilk "dört öğeli"* uygarlığı olacağını ileri sürdü. Slavların öteki kültürleri kavrama ve onların sağladıkları başarıları benimseme yolunda gösterdikleri olağanüstü yetenek sayesinde, Slav tipi büyük olasılıkla, "tüm-insanlık" idealine en çok yaklaşan tip olacaktı. Bununla birlikte, bu yeni tip tam anlamıyla biçimlenene dek, tam olarak ancak Tanrı'nın ulaşabileceği "tüm-insanlık" ülküsünden çok, kültürlerin teklikleri ve farklılıkları üzerinde yoğunlaşmak daha uygun olacaktı. Rusya'nın, özellikle Avrupa ile ilişkileri için, Batı etkilerine karşı "yabancı öğeleri dışlayıcılık ve yurtsever bir fanatiklik" izlemesini öğütledi. Çünkü eğrilmiş bir ağacı düzeltmek için, tüm gücümüzle onu ters yöne çekmemiz gerekir.¹²

O yılların günlük siyasal bağlamı içinde, Danilevski'nin kuramları, yalnızca devrimci akıma karşı değil, aynı zamanda ılımlı liberal muhalefete karşı, dört bir yönden saldırıya geçilmesine yol açtı. O tarihlerde tüm inançlı gericilerin yaptığı gibi, Danilevski de liberalizmi ve tüm radikal akımları, Avrupa'nın, Ana Rusya organizmasına bulaştırdığı bir hastalığın belirtileri olarak gördü.

Konstantin Pobedonostsev

Danilevski'den farklı olarak Konstantin Pobedonostsev, (1827-1907) ne özgün ne de ilginç bir düşünürdü. Rus düşünce tarihi içinde bir yeri varsa, bunu daha çok, Rus mutlakçılığının bunaltımı sırasındaki gerici düşüncesinin tipik ve etkili bir temsilcisi olmasına borçludur. Adı Rusya'da hep, gericiliğin, III. Aleksandr yönetimi döneminde her alanda görülen baskıcı zaferi ile birlikte anılacak. Ozan Aleksandr Blok bu bunaltıcı çağı, "Öç" adlı şiirinde şöyle anlatmaktadır:

(*) Ing. *tetra-elemental* – ç.n.

12 Danilevski, *Rossia i Evropa*, s. 468.

O suskun puskun yıllarda
Bunaltıcı bir kasvet kaplamıştı yürekleri.
Pobedonostsev açıp yayınca
Uğursuz baykuş kanatlarını Rusya üzerine.
Ne gündüz olduğu belliydi ne gece
Onun dev kanatlarının güneşi kapattığı bu ülkede.

Pobedonostsev medeni hukuk üzerine üç ciltlik ders kitabının ve Rus hukuk bilimi (jürisprüdans) üzerine birçok kitabın yazarı olan bir hukuk bilginiydi. Politikaya atılmak için üniversitedeki başarılı mesleğinden ayrıldı ve hızla yükselerek, 1868'de senatör, 1872'de Devlet Danışma Kurulu [Danıştay] üyesi oldu ve 1880-1905 yılları arasında Ortodoks Kilisesi Yüce Kurulu (Kutsal Sinod) Genel Yöneticiliğini yaptı. Bu görevi sırasında Yahudi düşmanlığı akımını destekledi; Eski İnançlılar mezhebi üyeleri ve Sekreter hakkında kovuşturma yaptı ve ulusal azınlıkların dinsel haklarını sistemli bir biçimde kısıtlayan bir Ruslaştırma politikası izledi. Çarlık hükümetinin iç politikası üzerindeki ağırlığını, yalnızca sahip olduğu makama değil, aynı zamanda, kendisine 1860'larda özel eğitimci (mürebbi) olarak çocuklarını yetiştirme görevini vermiş olan imparatorluk ailesinin üyeleri üzerindeki yakın etkisine de borçluydu. Son iki çarın, III. Aleksandr ile II. Nikola'nın yetiştirilmesi kendisine bırakılmıştı ve bu çarların izledikleri inatçı ve kısa görüşlü politikaların bir dereceye dek onun çabalarının ürünü olduğu kuşkusuz.

Pobedonostsev, toplum felsefesini *Moskovskiyi Sbornik* ("Moskova Derlemeleri", 1896) adını taşıyan makaleler derlemesinde dile getirdi. Bu makalelerinde Batı Avrupa'yı, rasyonalizmi benimsediği ve insanın doğuştan iyiliğine inandığı için eleştirdi. Kendisi ise, toplumu birlik içinde tutan gizemli bir güç olduğunu düşündüğü eylemsizliğe inanıyordu. Bu güç, okuryazar olmayan, eski geleneklere düşkün, ezbere okudukları duaları anlamasalar da, kilisenin törenlerine yürekten bağlı olan köylülerin yaşamında özetlenmişti. Pobedonostsev, Frédéric Le Play'e (*La Constitution essentielle de l'humanité*

adlı yapıtını Rusça'ya çevirdiği) Fransız sosyoloğunu izleyerek, aynı zamanda ailenin tutucu ve istikrar sağlayıcı işlevleri üzerinde durdu. Ulusal evrimin, ülke, kitlelerin kolektif bilinç-dışı ve onların tarihleri gibi, bireylerin bilinçli denetimi altında olmayan etmenlerin belirlediği organik bir süreç olduğunu düşündü. Her ulus diye yazdı, kendi tarihinin tutsağıdır ve her ulus kendisine özgü yasalara göre evrim gösterir; öyle ki, öteki halkları taklit etmek, her zaman için doğru olmayan ve inciltici bir davranıştır. Rusya'da mutlakçılık, Pobedonostsev'e göre, gerçekten ulusal bir kurumdu; dolayısıyla sistemi liberalleştirmek yolunda gösterilen tüm çabaların, II. Aleksandr zamanında¹³ getirilen hukuk reformunun bile, son derece zararlı sonuçlar doğurması olasılığı vardı. Pobedonostsev, parlamenter sistemin organik tarihsel gelişmelerinin bir ürünü olduğu Anglosakson ülkelerinde yerinin bulunduğunu kabul etmiş olsa da, ona karşı saldırılarında özellikle sertti. Parlamenter hükümetin tüm öteki ülkelerde, genel bir rüşvetçiliğe, kitlelerin tiranlığına ve her şeyi "parti açısından" düşünmeye, yani toplumun genel yararının, özel çıkarlara yönelik acımasız kavganın eline bırakılmasına yol açtığı görüşünde direndi.

Bu görüşler, 19. yüzyılın birinci yarısının romantik tutuculuğu ile birçok benzerlik göstermektedir. Söz konusu benzerlikler bir rastlantı ürünü değildir; Pobedonostsev'in hukuk bilimi ile ilgili görüşleri, Alman tarihçi okulunun bir kuramcısı olan F.C. Savigny'den etkilenecek biçimlenmişti ve Pobedonostsev'in en sevdiği yazarlar arasında "feodal sosyalist" ve romantik tutucu Thomas Carlyle bulunur. Ne var ki bu Rus'un [Pobedonostsev'in] kişiliğinin romantiklikle pek ilgisi yoktu: Kuru, bilgiçlik taslayan bir bürokrattı ve tüm romantik coşkuları ve aşırı duygu gösterilerini son derece kuşkuyla

13 Pobedonostsev'in II. Aleksandr hakkındaki görüşleri son derece olumsuzdu: onu devleti zayıflatmakla suçladı ve bunun nedeninin kendisinin sürdüğü ahlaksız yaşamla ilgili olduğunu söyledi. Bkz. R.F. Byrnes, *Pobedonostsev, His Life and Thought*, (Bloomington, Ind. 1968), s. 143-144. Aynı zamanda hukuk reformuna saldırıp, hazırlanmalarında kendisinin etkin bir rol oynamış olması gerçeğine karşın, bu reformların sorumlusunun, İmparator ve liberaller olduğunu ileri sürmüştür. (Byrnes, *Pobedonostsev*, s. 54-59).

karşılayan biriydi. Ivan Aksakov¹⁴ ile daha çok dostluk niteliğindeki ilişkilerine ve onun benemseydiği Slavseverliğe karşı duyduğu büyük saygıya karşın, Slavseverlikten pek az etkilenmişti; Nikola'nın yönetiminin bürokratik tutuculuğu yüreğine çok daha yakındı. Slavseverlerin zıddına Pobedonostsev, insanın zayıf olduğu, dahası kötü doğasının dışarıdan dayatılacak sıkı bir disiplini gerektirdiği düşüncesiyle uzlaştıramadığı *sobornost** [konsilcilik] dostluğuna inanmadı. Rusya'nın "yerli ilke"sinin mutlak bir mutlakçılık olduğuna inanarak, bir Ülke Meclisi toplanması yolundaki her türlü isteğe kesinlikle karşı çıktı ve Petro reformlarını, daha çok, otokrasiyi sağlamlaştırdıkları düşüncesiyle övdü. Köy komünüyle ilgili görüşleri, salt pratik tasalara dayanıyordu: Köy komünü önce, devletin istikrarına yardımcı olan tutucu bir kurum olarak gördü, ama 1880'li yılların sonlarında, toprakta ortak sahipliğin kaldırılmasının ve (Stolypin'in tarım reformlarının temelindeki düşüncenin bir habercisi olarak) zengin bir çiftçiler sınıfının yaratılmasının mutlakçılığın yararına işleyeceği sonucuna vardı.¹⁵ Pobedonostsev'in endüstrileşmeye karşı çıkan biri olmadığını da belirtmeliyiz; ekonominin, toplumsal yapıda ve siyasal düzende temel değişikliklere yol açmadan çağdaştırılabileceğini düşündü.

İnsan doğası hakkındaki karamsar görüşü ile güçlü duygulara ve kendiliğinden toplumsal hareketlere karşı beslediği derin güvensizlik, Pobedonostsev'in Panslavcıların saldırgan ulusçuluklarına, birçok noktada karşı çıkmasına neden oldu. Türkiye ile 1877'de yapılacak savaşın eşiğinde, kendisini genel Panslavcı havaya kaptırdığı doğrudur, ama çok geçmeden soğukkanlılığını geri kazanıp, yeniden, dış politikada edilgin ve savunmacı bir tutum takınmıştır. Gerçekten, yaşamöyküsünü yazan Amerikalı yazar R.F. Byrnes, onun tipik

14 İlişkileri tümüyle pürüzsüz değildi; çünkü, Aleksandr Aksakov, Slavseverlik geleneklerine bağlı biri olarak, konuşma ve vicdan (inanç) özgürlüğünü savunuyordu.

(*) Altıncı Bölüm'ün 7. notuna bakınız (s. 164) – ç.n.

15 Byrnes, *Pobedonostsev*, s. 301.

bir kabuğuna çekilme politikası yanlısı (izolasyonist) olduğunu söyledi.¹⁶ Yüce Sinod'un Genel Yöneticisi [Pobedonostsev] Rusya'nın "tüm Slavlar" ile ilgili bir misyonu olduğuna inanmıyordu. Gelecekte hiç de umutlu olmadığını söylemek belki daha uygun olur. Kendisine göre, Ortodoks, otokratik Rusya "ayrı bir dünya" idi, ama bu, içten ve dıştan tehdit edilen bir dünyaydı ve Rusya, kendisini, er ya da geç yerle bir edecek yıkıma karşı umutsuzca savunmaktaydı.

Konstantin Leontiyev

Konstantin Leontiyev [1831-1891] Pobedonostsev'den çok daha renkli ve karmaşık bir kişilikti. Düşüncelerinin ana çizgileri, Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli yerlerinde Rus konsolosu olarak hizmet verdiği (1863-1874 arası) on yıllık süre içinde biçimlendi; bu süre içinde sık sık [Selanik yakınındaki] Athos Dağı'ndaki Rum Ortodoks keşişleri topluluğuyla birlikte kaldı. Diplomatik görevinden (Rusya'nın Türkiye politikası üzerinde görüş ayrılığı üzerine) istifa ettikten sonra, sansür memuru olarak Rusya'da çalıştı, ama birkaç yıl sonra gene istifasını verdi ve dindar yaşlılarıyla ünlü [orta Rusya'nın Kaluğa Oblast bölgesindeki] Optina [Puştin] Manastırı'na yerleşti. Yaşamının sonlarına doğru keşişlik yemini etti.

"Sokaktaki Adam"ın "burjuva plebliği"ne karşı duyduğu nefret ve kınama ve bu insanların "tüm insanların iyiliği" ve "rasyonel orta sınıf mutluluğu" biçimindeki kaba ideallerine karşı duyduğu tiksinti, Leontiyev'in içinde ileride sahip olacağı düşünceler yolunda onu harekete getiren duygusal zembereği oluşturmuştu. Ölümünden sonra kendisinden sık sık "Rusya'nın Nietzsche'si" diye söz edildi.¹⁷ Burjuva değerlerine karşı duyduğu tiksintinin son derece önemli bir yönü, este-

16 Byrnes, *Pobedonostsev*, s. 119-120.

17 Bkz. N.A. Berdiayev, *Konstantin Leontiev. Ocherki iz istorii russkoi religioznoi mysli*, (Paris, 1926), s. 37-39 [Konstantin Leontiev. Rus Dini Düşünceleri Tarihi'nden Makaleler]. Bu kitabın (S. Reavey tarafından yapılmış) İngilizce çevirisi de vardır. N.A. Berdiayev, *K.N. Leontiev*, çev. S. Reavey, (Londra, 1940).

tikçiliği; Leontiyev, çocuk denecek yaşta bile, burjuva uygarlığının baş simgesi olan demiryolunu sevmemişti ve Avrupa giysilerini “dayanılamayacak derecede bayağı” ve çirkin diyerek eleştirdi. “İnsan,” diye yazdı, kendine, “çok değişik ve pek çok çeşitli biçimlerle süsleyen” doğayı örnek almalı. Güzellik Leontiyev’e göre kendini, [çirkin olandan] kesin farklılığıyla, kendine özgü nitelikleriyle, tekilliğiyle; özel havasıyla ortaya koyar; güzellik farklılaşmaya; dolayısıyla eşitsizliğe dayanır. Liberal hümanizm ve bireycilik, aşırı toplumsal farklılıklara saldırarak, aslında, “insanların, bölgelerin ve ulusların, onları ötekilerinden ayıran bireyliklerini yıkan” estetik düşmanı bir güçtür.¹⁸ Aynı biçimde, “santimantalizm” [duygusal duyarlılık] ve *eudaemonizm* [mutlulukçuluk, mutluluk felsefesi], yalnızca başarısızlıklarla ve adaletsizliklerle karşı karşıya kalınarak ortaya çıkan güçlü ve görkemli kişiliklerin oluşmasını engellemiştir. Tüm insanların mutluluğu ve orta sınıf değerlerinin her yerde, herkesçe benimsenmesi gibi liberal ve eşitlikçi düşüncelerin zafere ulaşması, tarihi anlamsızlaştırır. “Bu evrensel yarar [her şeyde yarar arama] ardındaki partial ülkünün, sığ avam ve görkemden yoksun sıkıcılığın zaferini yüzyıllarca sürdürmesi, insanlık adına utanç duyulacak bir durumdur”.¹⁹

Aynı düşünceler, Leontiyev’in en büyük yapıtı olan “*Bizansçılık ile Slavlık*” adını taşıyan (1875’te basılan) kitabında daha ayrıntılı olarak geliştirildi. Bu yapıtta, toplumların evrimi üzerine, Spengler’in “kültürden uygarlığa”²⁰ geçiş kuramının habercisi olan özgün bir yorum ortaya konmuştur. Aynı zamanda, bazı yanları Ortega y Gasset’in ve kitle kültürünün eleştiricileri olan eşitlik karşıtı öteki düşünürlerin kavramlarına benzemektedir.

Leontiyev, her türlü gelişmenin, yalnızca biyolojik evrim alanında değil, aynı zamanda sanat biçimlerinin evriminde de,

18 Konstantin N. Leontiyev, *Sobranie sochinenii*, (St. Petersburg, 1912), cilt 5, s. 147.

19 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 5, s. 426.

20 Bkz. P. Sorokin *Contemporary Sociological Theories* (New York ve Londra, tarih yok) s. 25-26, not. 49.

tüm toplumsal organizmaların evriminde de görülen üç aşamadan geçtiğini ileri sürer. Hareket noktası hem bütünde hem onu oluşturan parçalarda ilkel bir türdeşliğin ağır bastığı bir yalınlık evresidir. İkinci aşamaya geçiş, hem bütünün hem parçaların bireyleştiği, ama aynı zamanda “biçimin sağladığı despotça bir birlik” ile çok daha güçlü bir biçimde birbirlerine bağlandıkları artan karmaşıklıkla sürecinden oluşur; bu ikinci aşama, “karmaşıklığın çiçeklenmesi” ile, yani özgül, bireyleşmiş bir morfolojik birimin çerçevesi içinde olabilecek en büyük farklılaşmaya varılmasıyla doruğuna ulaşır. Bu andan başlayarak evrim çözülme evresine geçer ve ikinci bir yalınlaşma süreci ile, birimi oluşturan parçaların aynı düzeye indirilerek birbirleriyle kaynaşmalarına; dolayısıyla yeni bir tek renkli yalınlığa ulaşmasına varır. Bu üçüncü aşama, yani “birdüzeyce getirip eşitleştirici karışma ve yalınlık” aşaması, organizmaların ölümünün yaklaştığının habercisidir.

Bu şemayı tarih felsefesine uygularken Leontiyev, evrim ve çözülüp dağılma sürecine önyak olan “soyut insanlık” kavramını yerine koymak üzere, Danilevski'nin [uygarlık] “tipler”inden yararlandı. Bu durumda, Batı Avrupa'nın kendisine kültürel çöküşün klasik örneği olarak görünen tarihi, aynı zamanda hem Rusya'nın ders alması gereken bir olgu, hem de Rusya için bir uyarı niteliği taşıyordu. Leontiyev'e göre, Avrupa ilerlemesinin doruğuna, Rönesans ile 18. yüzyıl arasındaki dönemde ulaşmıştı; bunu, üçüncü aşamanın, farklılaşmış morfolojik birliğin çözülüp dağılması aşamasının habercisi olan bir “çöküş” dönemi izlemişti. Bu dönemde her şey daha gevşedi ve daha sığlaştı. Endüstri genişleyip refah artarken, kültürel bireylik (onun yinelenemez tekliği) ancak bir bütünleştirici “biçim despotluğu” ile sağlanabileceği için, kültürün çözülüp dağıldığı görüldü; “biçimin bütünleştirici despotluğu” ölçütü bakımından, Çin ya da Türkiye, Belçika'dan ya da İsviçre'den çok daha yüksek kültürlü ülkelerdi.

Avrupa'nın çöküşünün baş belirtisi, Leontiyev'in “ilerleme sürecinin zıddı” olduğunu ileri sürdüğü “liberal-eşitlikçi süreç” içinde bulunmasıydı. “Gelişme süreci sırasında, iç ideal,

örgütleyici ve despotça kavrayışıyla, toplumsal dokuyu sıkı bir birlik içinde tutar ve dokunun sapma ve merkezkaç eğilimlerini sınırlar. İlerleme ise, despotluğa karşı savaşımında (toplumsal tabakaların, loncaların, manastırların ve hatta zenginlerin despotluğuna karşı savaşımında) bir çözülme sürecinin görünümünün başka bir şey değildir... morfolojik dış çizgileri düzleştiren, o organizmanın söz konusu toplumsal organizmayla organik olarak (yani despotça) bağlanmış olan parçalarının özgül özelliklerini yıkan bir süreçtir".²¹

Bu kuramdan, devlet adamlarının rolüne ilişkin özel sonuçlar çıkarılabilir. Leontiyev, "karmaşıklığın çiçeklenmesi" döneminden önce, ilericilerin, ulusu ilkel yalınlıktan farklılaşmaya ve biçimlerin çoğalmasına götüren kimselerin doğru yolda davranmış sayılacaklarını ileri sürdü. Çözülme dönemi sırasında ise, atomlara ayrılma sürecini yavaşlatmaya çalışan tutucular haklıydılar. Yalnızca Avrupa'daki durum değil, I. Nikola'nın ölümünden sonra "liberal eşitlikçi sürecin" ilerleme gösterdiği Rusya'daki durum da buydu. "Çürümekten kurtarmak için Rusya'yı dondurmalıyız" sözü, Leontiyev'in, Pobedonostsev'in aşırı gerici programını savunmak yolunda ileri sürdüğü uğursuz aforizmaydı.

Leontiyev, Rusya'nın Avrupa'nın "hastalık kokan soluğu"na açık olmakla birlikte, Avrupa "tipi" içine girmediği görüşünde Danilevski'ye katıldı, ama "Rusluğun" kendine özgü doğasının ne olduğu noktasında, ondan farklı düşünceleri vardı. Görüşüne göre, Rusya saf bir Slav ülkesi değildi; kültürünün özgünlüğünü belirleyen etmenler arasında, Asyalı öğeler de vardı. Slavlık "amorf, kendiliğinden, örgütsüz" iken, Rusya, her şeyden önce, Danilevski'nin "tarihsel-kültürel tipler" kuramında atladı. Bizans uygarlığının mirasçısıydı. Dolayısıyla, Konstantinopolis'in [İstanbul'un] fethedilmesi, Rusya'ya, yeni bir kültürel tipi Slav değil, "Yeni Bizans"lı kültürü yaratma olanağını sağlayacaktı. Ortodokslukta ve otokraside somutlaşan bir güç olarak Bizansçılık, Rus tarihinin "örgütleyici ilkesi" idi; Bizansçılık olmadan Slavlar Avrupa'dan gelen bölücü etki-

21 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 5, s. 198-199.

lere açık etnografik bir malzemedan başka bir şey olamayacakları için, örgütleyici bir ilke olarak “Slavcılık”ın varlığından söz edilemezdi. Güney Slavları özgünlüklerini yitirmemişlerse, bunu yalnızca, onların kültürlerini “donduran” ve onları [sınırlarıyla] liberal Avrupa’nın etkilerine karşı koruyan Türkiye’ye borçlu oldukları sonucuna vardı.

Leontiyev’i daha iyi anlayabilmek için, Yakındoğu’da yaşadığı yıllarda Türkler’e hayran kaldığını, aynı zamanda Slavlar’a karşı içinde tiksinti duymaya başladığını anımsamalıyız. Özellikle, erken bir yaşlanmanın belirtilerini gördüğünü, yani birinci aşamadan doğrudan doğruya üçüncü aşamaya, domuz çobanlığından orta sınıf liberalligine geçiş belirtileri gösterdiklerini ileri sürdüğü Bulgarlar’dan nefret ediyordu.

Leontiyev’in Slavlar hakkındaki bu sert yargısını (bir dereceye dek) genel olarak 19. yüzyıl ulusçuluğuna karşı takındığı tutumun belirlediği söylenebilir; bu konuya ayırdığı bir denemesine koyduğu “*Dünya Devriminin Bir Aracı Olarak Ulusal Politika*” adı, bu bakımdan oldukça açıklayıcı bir başlık niteliği taşımaktadır. Bu denemesinde ulusların ancak özgül bir kültürü temsil ettikleri zaman yaratıcı bir güç olduklarını ileri sürdü: “Çıplak” ulusçuluk, ya da tümüyle “kabile” ulusçuluğu dediği ulusçuluk hem kültürü hem de devleti yıkan bozucu bir güçtü, sonuçta kozmopolitliğe varacak biçimde düzleştirip eşitleştirici bir süreçti; aslında nasyonalizm, evrensel çözümler sürecinin tipik görünümü olan liberal ve eşitlikçi eğilimlerin bir maskesinden başka bir şey değildi.

Leontiyev bu savını, bağımsızlıklarını kazandıktan sonra “yerli” niteliklerini hızla yitirmeye başladıklarını ileri sürdüğü Yunanistan ve İtalya örneklerini göstererek destekledi. Slavlar arasındaki ulusçu akımlar da aynı eğilim içindeydi: ulusçu tutkular, Bulgarlar’ın Rum [Yunan] Metropolitliği’nin temsil ettiği Ortodokslukla kavgaya girişmelerine ve bir Avrupa anayasayı benimsemelerine yol açmıştı. Leontiyev, Slav sorununda, Pogodin’den ve Panславıcılardan çok, I. Nikola ile görüş birliği eğilimi gösterdi. “*Bizansçılık ile Slavcılık*” adlı yapıtında, Slavlar’ın kendilerine değil yalnızca “özgünlükleri”ne sevgi

ve destek gösterilmesi gerektiğini söyledi; bu pratikte, Slav ulusçularının değil, Bizansçılığın sancaktarlığını yapan Rum “Fanaryotlar”ının [Fenerli Rumlar’ın] desteklenme gerektiği anlamına geliyordu. Böyle bir sonuca varması, II. Aleksandr hükümetinin izlediği “Slav” politikasına ters düşmesine ve Leontiyev’in diplomatlık mesleğinin sona ermesine yol açmıştı.

Böylece Leontiyev, Danilevski’nin ateşli hayranlarından biri ve bir anlamda onun izleyicisi olduğu bir noktadan, Danilevski’nin kafasının çocuğu Panslavcılığı reddedecek bir noktaya geldi. “Bundan sonra” diye yazdı. “Panslavcılığı tümünden yıkıcı, hiç değilse son derece tehlikeli bir şey olarak görmeliyiz”.²² Slav “kardeşlerimize” eşitlikçi liberalizm ruhu bulaşmış bulunuyor; aslında onlar öteki kültürlerle benzemeyen Ortodoks-Bizans kültürünün en büyük düşmanlarıdır. Leontiyev, Panslavcılığın Rusya’da, liberal düşüncelerin geliştiği bir zamanda, yani Rusya ile çöküş süreci içindeki Avrupa arasındaki farklılıkları silikleştirip görülmesini güçleştiren “büyük reformlar” döneminde gelişmiş olmasının bir rastlantı olmadığını düşündü. Bu yorum, Leontiyev’in artık Konstantinopolis’in fethedilmesiyle ilgilenmekten vazgeçtiğini göstermez; asıl karşı olduğu şey, öteki Slav ulusların “kurtarılması” idi. Avusturya’nın ve Türkiye’nin, Slav uyruklarını daha uzunca bir süre yönetmeleri gerektiğini düşünüyordu, çünkü Slavlar’ı kültürel farklılıklarını geliştirmeye ancak siyasal bağımsızlıktan yoksun olmaları zorlayacaktı. Aslına bakılırsa, Türk ve Avusturya boyundurukları, Rusya’nın üzerine düşen görevi yapabilecek [Slavlığın geleceğini yönetebilecek] derecede olgunluğa ulaşmasından sonra ve Konstantinopolis’in fethedilmesinin ertesinde fırlatılıp atılmalıydı.

Konstantinopolis’in [İstanbul’un] sonunda mutlaka fethedileceğinden Leontiyev’in herhangi bir kuşkusu yoktu, ama bunun tek başına, Rusya’nın yeni ve özgün bir uygarlık yaratmasını sağlamaya yeteceğine pek emin değildi. Rusya’nın genç bir ülke olduğunun söylenemeyeceğini, üzülerek yazdı; III.

22 Konstantin N. Leontiyev, *Natsional'naiia politika kak orudie vseimiroi revoliutsii*, (Moskova, 1889), s. 54 [Evrensel Devrim Aracı Olarak Ulusal Politika]

Aleksandr'ın izlediği politika, “hayırlı bir gericilik” idi, ama bunun, 1860'lardan beri bozucu süreçten derin bir biçimde etkilenmiş olan Rus toplumunu “iyileştirmeye” yetip yetmeyeceğini söylemek olanaksızdı. Gerçi özgün bir Ortodoks-Bizans kültürüne sahip ülkelerin fethedilmesi, Rus Bizansçılığını güçlendirecekti, ama Leontiyev, bağımsızlığı kazanma süreci sırasında bu ülkelerin eşitlikçi liberalizm hastalığı salgınına yakalanabilecekleri gerçeğinden korkup üzülyordu. Yaşamının sonlarına doğru, 1890'ların başlarında, sonunda Rusya'nın farklı, yeni bir kültürel tip yaratma yeteneğine olan inancını yitirdi. Geleceğin sosyalizmin olacağı kehanetinde bulundu; muhtemelen bir Rus çarı, sosyalist akımın başında bulunacak ve imparator Konstantinos'un Hıristiyanlığı “örgütlenişine” benzer bir biçimde, sosyalizmi örgütlenirip disiplin altına alacaktı; vahiy niteliği taşıyan bir başka kehanetinde, belki de, demokratik ve laik bir Rusya'nın, Deccal'ın ülkesi durumuna geleceğini yazdı.²³

Yıkım getirecek bir gelecek hakkındaki bu görüşü içinde Leontiyev'in yüreğini yatıştıran tek şey, nefret ettiği liberallerin, hiçbir zaman zafere ulaşamayacakları inancıydı; Avrupa ve Rus uygarlığının bunalımının yaratacağı yeni önderler, ne “liberal” ne de “ılımlı” kimseler olacaktı. Hasta Batı'nın daha fazla taklit edilmesi Rusya'ya bir devrim getirecek olursa diye yazdı 1880'de, bu devrimin sonunda “sertliği şimdiye dek gördüklerimizin hepsinden de fazla olan bir rejim” kurulacaktı.²⁴ Bir başka yerde, Avrupa ve Rus sosyalistlerinin, liberallerin heykellerini dikmeye kalkmayacaklarını belirtti:

Onlardan nefret etmekte haklılar... Bu kimseler [devrimci sosyalistler]* ortalıktaki tutuculara ve onların etkinlik biçimlerine ve yöntemlerine her ne kadar düşman iseler de, tutucu öğretinin tüm asal öğelerinin kendilerine yararlı olacağını göreceklerdir. Teröre başvuracaklardır; disipline başvuracak-

23 Bkz. Berdiayev, *Konstantin Leontiyev*, s. 212, 217.

24 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 7, s. 205.

(*) Köşeli ayraç Türkçe'ye çevirenin değil - ç.n.

lardır; onur kırma geleneklerinin, itaat alışkanlıklarının yararını göreceklerdir; uluslar (diyelim ki) ekonomik yaşamlarını yeniden kurmayı başarıyla becerdiler, ama yeryüzü yaşamından doyum almayı başaramayacakları için, gizemci [mistik] öğretilere inanma tutkusunun yeni bir coşkuyla alevlenmesine yol açacaklardır.²⁵

Leontiyev bu düşüncelerle, 19. yüzyılın başında formülleştirilen öğretileri, özellikle Alman tutucu romantiklerinin düşünceleriyle de Maistre'nin teokratik kavramlarını oldukça kapsayıcı bir biçimde, özetlemiş olur. Gerçekten, tutucu romantizm, Leontiyev ile Slavseverlerin beslendiği ortak kaynaktı.²⁶ Böyle ortak bir yanlarının bulunduğunu Leontiyev de anladı, ama aynı zamanda Slavseverliği, aşağıdaki sözlerinin göstereceği gibi, içinde, kabul edilemeyecek şeyler olarak gördüğü başka öğeleri de barındıran, tutarsız bir öğreti olarak suçlamaktan geri kalmadı:²⁷

Slavseverlik bana, çağdaş Batı'nın etkilerine karşı koruyucu bir set oluşturamayacak kadar eşitlikçi liberalizme yakın göründü. Bu bir, bu öğretinin bende güvensizlik yaratan bir başka yönü, bir tür tekyanlı moralizme [tekyanlı ahlâk anlayışına] sahip olmasıydı. Öte yandan bu öğreti bana, Devlet konusunda doyurucu gelmediği gibi, estetik bir öğreti olarak da görünmedi. Devlet konusunda Katkof çok daha doyurucu idi... Estetik söz konusu olduğunda, hem tarihte hem gerçekliğin dış görünüşleri konularında, kendimi Herzen'e Slavseverlerden çok daha yakın bulurum.²⁸

25 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 7, s. 217.

26 Trubetskoy, Leontiyev için "düş kırıklığına uğramış bir Slavsever" derken, Milyukof'un, onu Slavseverliğin çöküş döneminin bir ürünü saymasının nedeni budur. Bkz. P.N. Milyukof, *Iz istorii russkoi intelligentsii*, (St. Petersburg, 1902) [Rus Aydınları Tarihi'nden] ve S.N. Trubetskoy, "Razocharovaniye slavianofil," *Vestnik Evropy*, 1892, no. 10.

27 Ivan Aksakov böyle bir benzerliğin bulunduğunu kabul etmedi ve Leontiyev'in düşüncelerini "sopaya [zorbalığa] karşı duyulan şehvetli bir inancın kültü" olarak görüp reddetti.

28 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 335.

Bu, Herzen'in, Batı Avrupa burjuvazisine karşı, içinde estetik tiksinden önemli bir rol oynadığı eleştirisine bir göndermeydi. Bununla birlikte, Leontiyev'in estetikçiliği, Grigoryev'e, Danilevski'ye, bu düşünürlerin evrensel [estetik] ölçütleri reddedişlerine daha yakındı. Leontiyev'de, estetikçiliğin bu türü ile, rehber bir ilke olarak ahlâkın reddedilmesi arasında yakın bir bağlantının bulunduğunu görürüz; gerçekten, Leontiyev'e göre, kötülük ögesi, çeşitliliği, renkliliği ve güçlülüğü artırabileceği için, ahlâkdışı davranışlar ve özellikler, "güzel" oldukları söylenebilecek nitelikler taşıyabilir.

Slavseverlerin, uyumun, türdeş geleneklerin bulunduğu ve savlarına göre kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış toplumsal bölümlerin bulunmadığı eski Rusya görüşlerinin, Leontiyev'in estetik ideali ile uyuşabilecek bir düş olmadığı ortada. Leontiyev'in "karmaşıklığın çiçeklenmesi" görüşü, Slavseverlerin eleştirdikleri Batı'ya yakındı; "güce dayanan" hükümeti, keskin toplumsal bölümleri, görkemli şövalyeliği ve yersel (laik) yönetim üzerinde hegemonya kurma hırsı içindeki Kilisesi olan Batı'ya çok daha yakındı. Bekleneceği gibi, Leontiyev "eski" Avrupa'ya hayrandı ve Slavseverlerin feodallığa ve Batı aristokrasisine yönelttikleri eleştirileri, Avrupa'nın yeni "liberal-eşitlikçi" etkilerinin ürünü olarak gördü.²⁹ Bu, ister istemez Rus tarihinin en önemli sorunlarıyla ilgili yorumunu etkiledi ve onu, Slavseverleri son derece rahatsız eden bir eğilimi, soylular ile avam halk arasında açılmış olan uçurumu, olumlu bir belirti olarak görmeye yöneltti:

Petro'dan önce, toplumumuz ve törelerimiz (*mores*) büyük bir türdeşlik, kendisini oluşturan parçalar arasında büyük bir benzerlik gösterdi; Petro yönetimi, daha özgül, çizgileri daha kesin bir toplumsal tabakalaşmayı başlattı ve bu farklılaşmayı, onsuz yaşamın en yüksek noktasına ulaşamayacak olan ve onsuz hiçbir yaratıcılığın gösterilemeyeceği bir düzeye yükseltti. Petro'nun serfliği daha da yerleştirip sağlamlaştırmış olduğu, bilinen bir gerçektir... Bu anlamda Petro'nun des-

29 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 431-432.

potluğu ilericiydi ve aristokratikti. Katerina'nın liberalizmi de, kesinlikle benzeri nitelikteydi. Katerina Rusya'yı bir refah ve yaratıcılık çağına götürdü. Eşitsizliği artırdı ki en büyük katkısı da bu oldu. Serfliği korudu (*mir*'in bütünlüğünü, toprağa toplulukça sahip olunmasını sürdürdü) ve hatta serfliği Küçük Rusya'ya bile soktu; öte yandan soyluların [çarlığa] "uşaklık" duygularını azaltarak, onları rahatlattı ve böylece aile onuru ve bireylik gibi aristokratik özelliklerini güçlendirmiş oldu; Katerina zamanından başlayarak, soyluluk devlet karşısında daha bağımsız duruma geldiği hâlde, eskiden olduğu gibi öteki sınıflara egemen olup, onları yönetmeyi sürdürdü. Bir tabaka olarak [soyluluk] öteki tabakalardan daha farklı, onlardan daha keskin çizgilerle ayrılmış ve bireyleşmiş oldu ve Derzhavin'i, Karamzin'i, Zukovski'yi, Batiuşkof'u, Puşkin'i ve Gogol'u ve diğerlerini yetiştirdiği zaman, çağa adını atmış oldu.³⁰

Siyasal alanda da, Leontiyev'in görüşleri, aristokrasi, sınıf ayrımları ve soyluların sınıfsal ayrıcalıkları konularında Slavseverlerin görüşlerinden farklıydı. III. Aleksandr hükümetinin "farklılıkları" yeniden kurmak yolundaki gerici önlemlerini destekleyen biri olarak Leontiyev, Slavseverlerin 1860'ların liberal reformlarında hükümetle işbirliği yapmış olmalarını bağışlayamazdı. Slaseverciliğin önde gelen düşünürlerinin (İu. Samarin'in ve Ivan Aksakov'un) aristokrasi karşıtı bildirimlerini, durmadan Rus soylularının devlet "uşakları"nın soyundan geldiğini; dolayısıyla savlarında ılımlı olmalarının, aşırıya gitmemelerinin gerektiğini söylemelerini, eşitlikçiliğin açıktan açığa sözcülüğü olarak görüp, şiddetle reddetti. Bu yolda ne kadar tutarlı olduğu, Slavsever esinli "demokratik" bir Ruslaştırma politikasını bile kabul etmeyişi gerçeğinde görüldü. Çarlık hükümeti, özellikle nihilizmin ve öteki çöküş belirtilerinin Rus kitleleri arasında yayıldığı bir zamanda Alman baronlarının ve Polonya soylularının aristokratik geleneklerini özenle korumalıdır diye yazdı. Polonya soylularını ve Katolikçiliği kovuştur-

30 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 5, s. 133-134.

mak, Livonyalı ve Courlandlı baronları harcamak pahasına Latviyalıları ve Estonyalıları desteklemek, Leontiyev'e göre, eşitlikçiliğin toplumu çözüp dağıtıcı gücünü desteklemek ve türdeşleşme yolunda gelişen, ölümcül sonuçlar doğuracak süreci hızlandırmak demektir. Bunlardan da şaşkıncısı, Leontiyev'in hatta, 1863 Polonya ayaklanmasını, "gerici" bir akım olarak görüp sevgi duymuş ve ayaklanmanın bastırılmasından sonra görülen demokratlaşma sürecinin sorumlusunun, büyük ölçüde ayaklanmayı bastırılanlar [Ruslar] olmasından duyduğu üzüntüyü dile getirmiş olmasıdır.³¹

Leontiyev'in Rusya'da toprak reformlarına ilişkin tutumunu görmek de ilginç olacak. Konuyla ilgili görüşlerini açıklarken, toprak reformu programının birincisi, liberal-bireyci (Avrupalı), ötekisi komünal-tutucu (Rus) dediği iki uzantısı üzerinde durdu.³² Leontiyev'e göre, Slavseverler, hatta Danilevski ve Katkof da, bu iki yönü birbirine karıştırarak ve "toprağa zincirlenmiş olmanın yararlı sonuçları" (yani komünün korunup yasalara geçirilmesi) ile "köylülerin soyluların yönetiminden kurtarılmaları riskini" birbirinden ayıramayarak, "liberal tuzak"a düşmüşlerdi.

Son olan ama sönük olmayan bir nokta da, Leontiyev'in din anlayışından kaynaklanan Ortodokslukla ilgili görüşlerinin, Slavseverlerin ilgili görüşlerinden kökten farklı olmasıdır.³³ Bu "Rus Nietzsche'si" [Leontiyev] ahlâkla donatıcı ve kurtarıcı nitelik taşıyan her türlü Hıristiyanlık anlayışına ve "dini insan-cıllaştırma" yolundaki her türlü girişime karşı, içinde derin bir tiksinti duydu; dinsel santimentalizme ve korkunun (*timor domini*)* bağlılığın ve yetkenin önemini görmezlikten gelen

31 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 170-171. Proudhon'un da 1863 Polonya ayaklanması hakkında, elbette Leontiyev'in tam tersi bir değerlendirmeye, Leontiyev'in görüşlerine son derece benzer görüşlere sahip olduğunu görmek ilginçtir. Ayaklanmanın Katolik soyluluğun gerici nitelikli bir başkaldırısı olduğu savından, Rus basınında hükümetin desteklediği Polonya düşmanı kampanyalarda da yararlanılmış ve söz konusu sav bu yolda kötüye kullanılmıştı.

32 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 7, s. 322.

33 Konstantin Leontiyev, "Moia Literaturnaia sud'ba," *Literaturnoe nasledstvo*, cilt 22-24, (Moskova, 1935), s. 441 [Edebi Kaderim, Edebi Miras].

(*) Tanrı korkusu – ç.n.

sevgi öğretilerine, aynı derecede karşı çıktı. Leontiyev'e göre, Homiyakov'un, "din adamları demokratçılığı" ve Slavseverlerin "özgür birlik" idealleri, Athos Dağı'ndaki ve Optina [Puştin] Manastırı'ndaki gerçek "kara" Hıristiyanlığa son derece yabancı olan, yaşama "pembe tüller ardından bakan" Hıristiyanlık anlayışının tipik örnekleriydi. Leontiyev için "estetik ve dogmatik Ortodoksluk" öteki Hıristiyanlık anlayışlarından, "Bizanslı karamsarlığı"yla, uyumun ve evrensel kardeşliğin gerçekleştirilebileceğine inançsızlığıyla ayrılır. Bu bakımdan, Schopenhauer'ın ve Hartmann'ın, Hıristiyanlığa, belki evrensel adalet ve refah düşüncesinin liberal-sosyalist peygamberlerinden daha yakın olduğunu ileri sürdü.³⁴ Tüm büyük dinler, "yeryüzündeki acıları, yanlışları ve haksızlıkları kutsayan karamsarlık öğretileri" idi.³⁵ *Yeni Ahit*'in evrensel kardeşlik vadedinin gerçekleşmemesini ve aynı zamanda sevginin zayıflayıp, Deccal'ın yeryüzü krallığının kurulacağı bir zamanın geleceği kehanetini, neredeyse sadistçe bir haz duyarak anımsamıştı.

Böylece Leontiyev, incelediğimiz düşüncelerinin bu açıklamasının da gösterdiği gibi, görüşlerini, mantıksal sonuçlarına kadar izlemekte duraksamayan ender düşünürlerden biriydi. Slavseverliğin sözcülerinden farklı olarak, kapitalizmin "Prusya" yolunun ya da herhangi bir başka yolunun bir ideoloğu olduğu ileri sürülebilecek biri değildi; Rus, Batı Avrupa, hatta Osmanlı feodallığının ödün vermez son savunucusuydu ve çöküş dönemindeki aristokrasinin romantik tutuculuğunun en aşırı temsilcisiydi; öylesine aşırıydı ki aşırılığında tek başına kalmıştı.

34 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 7, s. 232-243.

35 Leontiyev, *Sob. soch.*, cilt 7, s. 230.

**PEYGAMBER GİBİ İKİ YAZAR:
DOSTOYEVSKİ VE TOLSTOY**

Rus edebiyatı, belki de, 19. yüzyılın başka bütün edebiyatlarından daha fazla, insanın varoluş nedeninin anlamı üzerinde felsefi düşüncelere dalmış ve kendisini, ulusunun ve genel olarak insanlığın geleceği konusunda, derin bir ahlâksal sorumluluk duygusuna kapırmıştı. 19. yüzyıl Rusya'sında ve aynı zamanda Polonya'da, büyük yazarlar, edebiyatı ahlâkın hizmetine girmiş bir araç, dünyayı değiştirmek için yapılan savaşımında kullanılan bir silah olarak ele almaya başladı.

Rus edebiyatının bu niteliğini en iyi temsil eden iki yazar, iki edebiyatçı "peygamber" olan Dostoyevski ve Tolstoy idi. İki yazar da, yaşamlarının dönüm noktasını oluşturan ve kendilerini çağdaş uygarlığın amansız eleştiricileri olmaya yönelten birer tinsel bunalım geçirdi. İkisi de, insanların bozulmalarının derecesini gösteren içler acısı manzaralar çizerek, okuyucularının vicdanlarına seslenirken, aynı zamanda ahlâksal ve dinsel alanda bir yeniden doğuşun yolunu gösterdi. İkisi de, Tanrının ve varoluşun anlamı hakkında duyulan büyük umutsuzluğu derin bir biçimde kavrayarak dile getirdi ve bu umutsuzluğa ilaç olarak, insanların İsa'ya inanıp bağlanmalarını önerdi. Her iki düşünürde görülen dine dönüş eylemi, yaklaşan ölümlerinin korkunç acısını duymuş olmalarıyla ilişkiliydi. Son ola-

rak, iki yazar da Rus köylüsü ile, kendilerine üstün ya da gerçek Hıristiyan anlayışın temsilcileri olarak görünen basit halkla kurdukları ilişkilerinden derinden etkilenmişti.

Aralarındaki tüm bu kapsamlı benzerliklere karşın, birbirlerine onlar kadar az benzeyen iki yazar daha göstermek kolay değildir. Herhangi bir karşılaştırmalı çözümleme, (öteden beri, bir eleştiri geleneği olarak sürdürülen çalışmalarda görüleceği gibi) aralarındaki derin farklılıkları kolaylıkla ortaya koyacaktır.

Bu bölümde, Dostoyevski'nin ve Tolstoy'un tüm yapıtlarını felsefi içerikleri bakımından incelemeye kalkacak değiliz;¹ çünkü böyle bir inceleme, ideolojik bir çözümlemeyle, bu kitabın ilgi alanı dışında kalan ayrıntılı bir edebî eleştirinin birlikte kullanılmasını gerektirir. Dolayısıyla, aşağıdaki satırlarda kendimizi, bu yazarların olgunluk çağında sahip oldukları görüşlerin bir açıklamasını yapmakla, yani ideolojik bir bunalım geçirdikten sonraki tarihlerde inandıkları düşüncelerle, yalnızca romanlarında değil, öteki türlerdeki yazılarında da savundukları görüşlerle sınırlayacağız.

1 Her iki yazar hakkındaki yazın son derece geniştir. Bu yazarların dinsel, felsefi ve siyasal görüşleri bakımından, aşağıda adları verilen İngilizce yapıtların özel bir yeri vardır: K.V. Mochulsk, *Dostoevsky: His Life and Work*, (Princeton, 1967); N.A. Berdiaev, *Dostoevsky*, çev. Donald Attwatter, (New York, 1957); A.B. Gibbon, *The Religion of Dostoevsky*, (Londra, 1973); J. Carrol, *Break-out from the Crystal Palace: The Anarcho-Psychological Critique. Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, (Londra, 1947); V. Rozanov, *Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor*, (1906 yılı 3. Rusça baskısından E. Roberts tarafından çevrilmiş klasik bir çalışma (Ithaca, N.Y., 1972); I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, (Londra, 1967). Tolstoy'un dinsel görüşleriyle ilgili temel yapıt, N. Veisbein, *L'Evolution religieuse de Tolstoy*, (Paris, 1960)'tır. Tolstoy hakkındaki en iyi kapsamlı monografi hâlâ B.M. Eikhenbaum, *Lev Tolstoy*, (3 cilt, Leningrad, 1928-1931)'dir. Aynı zamanda ileriki sayfalardaki dipnotlarında geçen kaynaklara ve Sovyet bilginlerince yazılmış ve İngilizce'ye çevrilmiş bulunan şu iki önemli yapıta bakınız: M.M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, çev. R.W. Rotsel, (Ann Arbor, Mich., 1973) ve L.P. Grossman, *Dostoevsky: a Biography*, çev. Mary Mackler, (Indianapolis, Ind., 1975). Dostoyevski ile Tolstoy'un görüşlerinin karşılaştırılmasını içeren çözümler: F.A. Stepun, *Dostojewski und Tolstoy, Christentum und soziale Revolution*, (Münih, 1961) ve M. Doerne, *Tolstoy und Dostojewskij, 2 Christliche Utopien*, (Göttingen, 1969).

Fyodor Dostoyevski

Fyodor Dostoyevski (1821-1881) aristokrat kökenli Tolstoy'un tersine, büyük çabalar sonunda kazanılan ve pek yüksek olmayan toplumsal konumunu yitirmek korkusu içinde yaşayan "kazara yükselmiş" bir ailenin² oğlu olarak doğdu. Sahip olduğu yetenek "soyluların kuş yuvası" içinde değil, büyük bir kentin hareketli ortamında, aşağılanmalar, azgın tutkular, varlığı sürdürme yolunda verilen günlük kavgalar ve trajik toplumsal çatışmalar ortasında beslenerek gelişti. Genç Dostoyevski'nin gözde karakterleri (özellikle kendisini edebiyat alanına sokan ilk yapıtı "*Yoksullar*"da [1846] görülen) "yozlaşmış ve aşağılanmış" pasaklı ve sıkıcı halk, kendi hülyalar dünyalarında tek başlarına yaşayan insanlar ve (*Beyaz Gece*ler [1848]'deki gibi) romantik düşçüler, ya da sağlıklı bir tutkunun ve şizofrenik halüsinasyonların yiyip bitirdiği (özellikle "*Çift*" [1846] adlı yapıtındaki gibi) kimselerdi. Hemen tüm romanlarında öykülerin geçtiği yer, ataerkil yakınlıktan yeni koparılmış olan ve kenti acayip, düşsel ve yabancı bir dünya olarak algılayan bir kimsenin gözleriyle görülen St. Petersburg idi.³ Dostoyevski'nin St. Petersburg'unun, Gogol'un sisler ve gece yarısı güneşleri kenti, yüreği küt küt atan bir ruhlar kasabası, Batı'dan sızıp gelmiş ve "Kutsal Rusya'nın barışçı yaşamını yıkmış güçlerin bir simgesi" olarak tanımladığı kente bu kadar benzemesinin nedeni budur.

"Kristal Saray" ve "karanlık mahzen"

Daha önce de belirtildiği gibi,* genç Dostoyevski Petraşevski Çevresi'ndendi ve bu örgütün, kurşuna dizilme cezası verilen üyelerinden biriydi. Cezanın uygulanmasının son dakikada durdurulmasına kadar Semenovski Alanı'nda beklerken

2 Kalıtsal soylular ve "köksüz" aileler ile ilgili düşünceleri hakkında *Delikanlı* adlı yapıtının son bölümüne bakınız.

3 Bkz. V.Y. Kirpotin, *Molodoi Dostoevsky*, (Moskova, 1947), s. 341-342.

(*) Bkz. s. 244 – ç.n.

geçirdiği anlar, Dostoyevski için hiçbir zaman unutamayacağı korkunç bir deneyim olmuştu. Ortada suçluluk duygusuna kapılmasını gerektirecek bir nedenin bulunmadığı doğrudur, ama bu deneyimin yarattığı şokun, Sibirya'da çektiği dört yıl ağır çalışma cezası* süresince yanında bulunmasına izin verilen tek kitap olan *Yeni Ahit*'in (*İncil*'in) her bir sözcüğünü büyük bir dikkatle okumaya yönelmesinde payı olduğu kuşkusuz.

Dostoyevski, Omsk'ta çektiği kürek cezasını* tamamladıktan sonra beş yıl da Semipalatinsk'te askerî hizmet cezasını çekmek zorunda kaldı. 1859'da ordudan salıverildiğinde, Petraşevskiciler arasındaki yaygın düşüncelerden çok farklı düşüncelerle, yeniden yazmaya döndü. 1860'ta ağabeyi Mihayil ile birlikte başlıca işbirlikçileri olan Apollon Grigoryev'i ve Nikolay Strahov'u da yanlarına alarak, *Vremya* (Zaman) adlı, bir edebiyat dergisi çıkarmaya başladılar. Dostoyevski bu dergide "toprağa dönüş" çağrısında bulundu ve radikal *intelligentsiya*'nın düşüncelerine karşı çıkılmasını, Rus halkının "katıksız ulusal" ve aynı zamanda "gerçek Hıristiyan" değerlerine geri dönülmesini istedi.

Bu değişiklik nasıl olmuştu? Çektiği ağır çalışma cezasının öyküleştirilmiş bir anlatımı olan *Ölümler Evinden Anılar* (1862) adlı kitabında, Dostoyevski, her gün birlikte olduğu suçlularla ilişkilerinin dönüm noktası oluşturan etkileri üzerinde önemle durur. Basit ailelerden gelmiş olan, yazgılarını boyun eğişle (tevekkülle) kabullenmiş bulunan bu adamlar, kendisine avam halkın gerçek temsilcileri olarak göründü; bunlar, suç işlemiş kimseler olmakla birlikte, daha Rus köylüsünün güçlü ve basit inançlarından kopmuş değillerdi. Rus halkı ile Batılılaşmış Rus aydınları arasındaki farkın, hatta derin uçurumun ayrımına, işte o zaman vardığını ve avam halkın değerlerinin aydınların değerlerine kesinlikle yeğlenecek nitelikte olduğunu, o zaman anladığını söyledi.

(*) İngilizce metinde bazen buradaki gibi ceza köleliği (penal military service) bazen ağır çalışma (hard labour) denen, Türkçe'de "kürek cezası" olarak bilinen ceza – ç.n.

Bu düşünsel evriminde, her yönüyle anlatılması kolay olmayan (Dostoyevski'nin kendisinin de kolay kolay yapamayacağı) kabul ettiği⁴ öteki etmenlerin rol oynadığı kuşkusuz. Ama düşünüşünde görülen değişikliğin, kesin dönüm noktasına Sibirya'da ağır çalışma cezasını çekerken ulaştığını ve aydınlarla avam halk arasındaki ya da Avrupa değerleriyle Rus değerleri arasındaki karakteristik zıtlıklarla ilgili görüşlerinin, bu tarihlerde dünya görüşünün bir parçası durumuna geldiğini söyleyebiliriz.

Dostoyevski 1862 yılında, yaşamında ilk kez yurtdışına çıktı. "Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları" (1863) adını taşıyan usta işi denemeler dizisi, Batı Avrupa'da yaptığı gezileri anlatır. Hyde Park'taki Kristal Saray'da* bir dünya endüstrisi fuarı açılan Londra, kendisini en çok etkileyen yer oldu. Kapitalist uygarlığın büyük gücü, yaşamın aşırı derecede rasyonelleştirilmesi, yalnızca dışsal değil, aynı zamanda "içsel, ruhtan kaynaklanan, tinsel" alanda olmak üzere, yaşamın "her alanının ağır bir disiplin altına sokulup yönlendirilmesi" karşısında şaşırıp kaldı. Sergide duyduğu kâh hayranlık kâh korku duyguları arasında ikiye bölündü; bu şaşkınlık içinde, bir şeyin başarısına, zaferine tanık olduğunu, bir şeyin "son"unun geldiğinin bildirilmesine... *Kitabı Mukaddes*'ten bir sahneye, Babil ile ilgili bir olaya, "Vahiy" kitabındaki bir kehanete** benzer bir kehanetle karşı karşıya bulunduğunu düşündü. Mimar Paxton'un Kristal Saray'ı. o camdan ve metalden oluşan ulu yapı kendisine, pagan bir güç, insan kurbanlarıyla beslenen "Baal'in*** kudreti" nite-

+ Bkz. V.Y. Kirpotin, *F.M. Dostoevsky*, (Moskova, 1960), s. 448.

(*) Kristal Saray, 1851 "Büyük Sergi"si (Dünya Endüstrisi Fuarı) için Mimar Joseph Paxton tarafından, başlıca demir direk ve çerçevelerle camdan yapılmış ulu bir yapıdır ve yandığı için zamanımıza kalamamıştır - ç.n.

(**) Yabancı tanrılara kuleler ("zigguratlar") diken Babil kentinin, Tanrı (Yehova) tarafından yerle bir edilmesine, kıyamet gününde dünyanın batışıyla gelecek olan sona (bkz. *Kitabı Mukaddes*, "Yeni Ahit," Yuhanna'nın Vahyi) değiniliyor - ç.n.

(***) "Baal"ler, "Kenan Ülkesi"nin (Filistin'in) onurlarına dinsel toplu sevişme şenlikleri düzenlendiği söylenen verimlilik (bereket) tanrılarıdır ve onlara tapınan İbraniler, *Kitabı Mukaddes*'te "Baaller ile zina" yapan kimseler olarak görülüp bu "tanrı"larla birlikte aşağılanırlar - ç.n.

liğinde, fakat aynı zamanda, kapitalist ilerlemenin gücünün bir simgesi olarak görüldü.⁵

Bu denemelerinde Dostoyevski, Batı uygarlığını sürükleyen gücün, burjuva bireyciliğinin [çatışmalar yaratan] bölücü gücü olduğunu anlamak yolunda olağanüstü keskin bir kavrayış gösterir. Bireycilik, nesneleşerek büyük bir maddi güç yaratmıştı, ama aynı zamanda insanları yalıtmış ve onları doğayla ve öteki insanlarla çatışmaya düşürmüştü. Dostoyevski (bir dereceye dek, Londra'da tanıştığı Herzen'in etkisiyle) burjuva özgürlüğünün tümüyle olumsuz nitelik taşıdığı, aslında "bir milyonu olan" insanın özgürlüğü olması noktasında, başarıya ulaşmış burjuva bireyciliğinin öteki yüzünü oluşturan bir gerçek olan paranin gücünün, "tüm eşitsizliklerin kökünü kurutarak" kişiliğin değerini düşürmesi üzerinde önemle durdu.⁶ İlk olarak "Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları"nda ileri sürdüğü bu düşünceleri, *Deli kanlı* (1875) adlı romanında yeniden ele alıp işleyecektir.

Avrupa kapitalizminin rasyonel bencilliğine karşı Dostoyevski, Ortodokslukta ve Rus halk geleneklerinde sürdürülegelen "gerçek kardeşlik topluluğu" idealini ileri sürdü. Bu tür bir topluluk içinde birey, topluluğun karşısına çıkmadan, herhangi bir işle ilgili koşullar öne sürüp çıkar hesapları yapmadan, topluluğa tümüyle uyar; topluluk ise, bireye, kardeşçe sevginin güvencesi altında bireysel özgürlük ve güvenlik sunar. Böyle bir topluluğun "kendi kendine oluşması"⁷ gerekir; [bilinçli çabayla] icat edilemez, ya da oluşturulamaz. Dostoyevski bu ideallere, muhtemelen Slavseverlerden bağımsız olarak ulaşmışsa da, bunlar, içinde Homiyakov'un *sobornost** "özgür birlik" anlayışının da bulunduğu Slavsever kavramlara şaşırtıcı bir benzerlik gösterirler.

Dostoyevski, *Kış Notları*'ndan** bir yıl sonra, hiçbir toplumsal

5 Fyodor Dostoevsky, "Winter Notes on Summer Impressions," çev. Richard Lee Renfield, (New York, 1955), s. 90.

6 Dostoevsky, *Winter Notes*, s. 104-105.

7 Dostoevsky, *Winter Notes*, s. 112.

(*) Bkz. s. 164 – ç.n.

(**) *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları*, çev. Ergin Altay, İletişim Yayınları, 2005.

bağı kabul etmeyişi ve “bizim için en değerli ve en önemli olan şeye, yani kişiliğimize ve bireyliğimize” herhangi bir biçimde boyun eğdirilmesine karşı çıkışı temsil eden bir adamın portresini çizdiği *Yeraltından Notlar* (1864) adlı romanını yayımladı. Romanda konuşan, “halkın ilkelerinden kopmuş bir 19. yüzyıl insanı”dır; bu kimse, nesnel dünya karşısına kendi Ego’sunu çıkarmıştır ve toplumsal düzenek içinde bir dişli çarktan başka bir şey olmamaya, bir başka deyişle, “bir piyanonun doğaya yabancı yasalarının, istedikleri her sesi çıkarabildikleri tuşları olmaya” karşı başkaldırır. Özgürlüğü her şeyi yapabilme serbestliği olarak görür ve mantığı ve sağduyuyu yol gösterici ilkeler olarak almanın “yaşam değil, ölümün başlangıcı” olduğu görüşünde direnir. Dostoyevski’nin bu kahramanı tüm ahlâk düzenine meydan okur: “dünyanın ilgisizlikten ve bakımsızlıktan harap olup batması mı, yoksa bir bardak çayım mı önemli? Evet, bir bardak çayımı içebildiğim sürece, dünyanın canı cehenneme.”⁸

Yeraltından Notlar’ın yorumu, anlatıcının zaman zaman yazarın düşüncelerini dile getirmesi nedeniyle, karmaşık bir iştir. Geleceğin rasyonelleştirilmiş dünyası betimlenirken, gene “*Kış Notları*”nın Kristal Saray’ı ile karşılaşırız:

O zaman... yeni ekonomik ilişkiler kurulmuş olacak, bunlar kullanılmaya hazır ve matematik bir kesinlikle hesaplara dayanan ilişkilerdir; öyle ki, karşılaşılabilecek tüm sorunlar için hazır çözümler bulunacağından, her türlü sorun göz açıp kapayıncaya kadar çözülebilecektir. O zaman kristal saray kurulmuş olacaktır... Ne var ki insan bir aptaldır; nesnel bir gerçek olarak aptal; demek istediğim, aslında aptal olmayabilir, ama insan öylesine şükretmesini bilmeyen bir varlıktır ki, [bu bakımdan] tüm yeryüzünde ona benzeyen tek bir canlı göremezsiniz. Dolayısıyla, değersiz bir beyefendi ya da ters ve alaycı kötü bir kişi, birdenbire ve ortada en ufak bir neden olmaksızın, gelmekte olan evrensel sağduyu yönetimi içinden ortaya çıkıp, ellerini beline sıkıca dayayarak, hepimize şunları

8 Fyodor Dostoyevsky, *Notes from the Underground*, çev. David Magarshak, (*The Best Stories of Dostoyevsky* (New York, 1955) içinde, s. 134, 136. [*Yeraltından Notlar*, çev. Mehmet Özgül, İletişim Yay., 2008])

söylerse şaşmam: “Pekâlâ baylar, tüm bu sağduyu takımına güçlü bir tekme savurup, gene kendi aptalca irademize göre yaşayabilmek için, tüm bu logaritma hesaplarını, cehennemin dibine yollamak üzere, ayaklarımızın altında tozlar içinde yere sermeye ne dersiniz?”⁹

Yazar ile anlatıcının zaman zaman karışması, birçok yanlış yorumlara yol açmıştır; bugün bile, Dostoyevski'nin “tek, ayrı bireyin, mutlak değerini ve bütünlüğünü onayladı”ğını¹⁰ ileri süren kitaplar yayınlanmaktadır. Gerçeğe bundan daha uzak bir şey olamaz; çünkü Dostoyevski'nin, “yeraltı adamı”nın bireyciliğini değil, onun yalnızca, hem Batı kapitalizminin hem Batı sosyalizminin ortak özelliğini oluşturan toplumsal bağların [duygusal içerikten soyulup] rasyonelleştirilmesine karşı saldırısını onayladığı besbellidir. (Dostoyevski'ye göre, Batı sosyalist düşüncelerinin Rusya'daki temsilcisi, o sırada ününün doruğunda olan Çernişevski idi). *Yeraltından Notlar*'da Dostoyevski, neredeyse insan bilincinin “karanlık mahzenlerinde” irrasyonel, şeytanca güçlerin uyukladıkları, bunların, rasyonel olmayan tinsel bağlarla birarada tutulduğu bir toplumda bilinç üstüne çıkma eğilimi gösterdikleri, ama daha çok “rasyonel bencillik”ten başka bir dayanağı olmayan bir uygarlığa karşı başkaldırmaları olasılığının bulunduğu biçimindeki Freudcu bir düşünceyi dile getirmek istemiştir. İnsanlar rasyonel varlıklar olmadıklarına göre, rasyonelleşmiş bir toplumda kendilerini evlerindeymiş gibi rahat duyamazlar; bununla birlikte, gerçek dayanışma bağlarından yoksun kılınmış bir toplumda, “yeraltı adamı”nın irrasyonel, anarşist protestosu, son derece haklı tepkiler olarak görünür. Yapıtının özgün metninde Dostoyevski bu savı, “İsa'ya iman etme gerekliliği”ni kanıtlamak için kullanmıştı, ama sansür memuru, onu kızdıran bir tutumla, söz konusu pasajı çizip çıkarmıştı. Bununla birlikte yazarın amacı açıktır; doğrudan doğruya “anlatıcı” [yazarın] tutumu hakkında şunları söylemektedir:

9 Dostoevsky, *Notes from the Underground*, s. 130.

10 R.L. Jackson, *Dostoevsky's Underground Man in Russian Literature*, (Lahey, 1958), s. 14.

Peki öyle yap. Bana daha çekici bir şey göster. Bana daha iyi bir ideal ver. Bana daha iyi bir şey göster, ardından geleceğim... Doğru, belki bu saraydan, kristalden yapıldığı, hiçbir zaman yıkılıp yok olmayacağı için ve salt ona dil çıkaramayacağım için korkuyorum... Aynı zamanda şunu da çok iyi biliyorum ki, karanlık mahzen ondan daha iyi değildir; başka bir şeyin, tümüyle farklı bir şeyin özlemini duyuyorum, ama özlemini duyduğum şeyin ne olduğunu bulamıyorum. Karanlık mahzen yerin dibine batsın.¹¹

Dostoyevski'nin "yeraltı insanı"nın akıldışı eğilimler taşıyan aşırı bireyciliğine karşı tutumunun, Homiyakov'un [anar-sist] Max Stirner'in irrasyonel bireyciliğine karşı takındığı tutumuna son derece benzediğini belirtmek gerek. Homiyakov, Max Stirner'in "Ego ve Kendisinininki" adlı yapıtının rasyonalist uygarlığa karşı geçerli bir protesto olduğunu yazdı: "Bu helki ahlâksız bir ruhun çılgılığıdır, ama çılgılığının nedeni, her türlü tinsel destekten yoksun bırakılmasından başka bir şey değildir; bilincinde olmaksızın da olsa, gerçekleştirmek isteyeceği ve inanabileceği bir ilkeye bağlanabilme özlemini durup dinlenmeksizin dile getiren bir ruhun, kendilerinin inançları olmayan ama başkalarından inançlı olmalarını isteyen, keyfî bağlar yaratan ve başkalarından bunları uysallıkla benimsemelerini bekleyen Batılı 'sistemleştiriciler'in günlük uygulamalarına inatla ve tiksintiyle karşı çıkan bir ruhun sesidir."¹²

"İnsan-Tanrı"nın eğri büğrü yolları

Bireyci "serbestlik" anlayışıyla, "Hıristiyan gerçek" arasındaki çatışma, Dostoyevski'nin 1860'larda ve 1870'lerde yazdığı büyük romanlarında daha derin bir biçimde ele alınır. Bu tarihlerde, hem Batılı kapitalizmin hem de sosyalist düşüncelerin insanın Tanrı'dan uzaklaşmasının bir sonucu olarak doğduğu inancına varmıştı. Avrupa uygarlığı İsa'nın, Tanrı-

11 Dostoevsky, *Notes from the Underground*, s. 141, 143.

12 A.S. Homiyakov, *Polnoe sobranie sochinenii*, (Moskova, 1914), cilt 1, s. 150.

insan'ın yolunu reddetmiş ve onun yerine insanın putlaştırılmasını, İnsan-Tanrı'nın yolunu seçmiştir. Bu, *Cinler** (1871-1872), *Karamazov Kardeşler*** (1879-1880) ve “Bir Yazarın Günlüğü” (1873-1881) yapıtları boyunca karşılaşılan, büyük olasılıkla, Dostoyevski'ye Petraşevski Çevresi'nin bir üyesi iken yazıları kendisine sunulan Feuerbach'ın telkin ettiği bir düşüncedydi. Feuerbach, “Tanrı, insanın kendisinden başka bir şey değildir” diye yazmıştı; “dolayısıyla tanrıya yüklenen tüm nitelikler, insan doğasının nitelikleridir... Gerçek Tanrı insandır”.¹³

Feuerbach'ın antropoteizmi, bu filozofun aslında “teolog”-luğu bırakmadığını ileri süren Max Stirner tarafından eleştirildi: Onun ileri sürdüğü kurtuluş, özünde, “dışımızdaki tanrı” yerine “içimizdeki tanrı”nın (yani insanlığın soyut özü olarak “insan”ın) konmasıydı. Dolayısıyla “insan” dini, bireyi, “tümel”in tiranlığına bağımlı kılarak tutsaklaştırmanın yeni bir yolundan başka bir şey değildi. Bireyin gerçek özgürlüğüne giden yolun önünde Tanrı – insan dikilmişti; dolayısıyla Tanrı'yı öldürmek yeterli değildi; aynı zamanda “insan”ı*** da ortadan kaldırmak gerekiyordu.¹⁴ Kendini kurtarabilmek için birey bir suç işlemeli,¹⁵ kendisini en yüksek değer olarak gör-

(*) Çev. Ergin Altay, İletişim Yay. 2001.

(**) Çev. Ergin Altay, İletişim Yay., 2002.

13 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot, Karl Barth'in “Sunuş” yazısıyla, (New York, 1957), s. 14, 230.

(***) İnsanlığın soyut özü olarak sunulan tümel, evrensel “insan” kavramını da – ç.n.

14 Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, [Ego ve Kendisininki], (Berlin, 1926), s. 182.

15 “Özerk Ego” diye yazdı Stirner (*Der Einzige und sein Eigentum*, s. 236'da) “suç işlemekten kaçınamaz; çünkü suç onun varoluşunun özünü oluşturur... Suç insanın onurunu ve önemini temsil eder.” Bununla Raskolnikov'n şu sözleri arasındaki benzerliğe bakın: “Tüm büyük insanların, hatta avam halk arasından biraz sivrilmiş olanların, yani yeni bir söz söyleyebilecek yetenektekilerin, öz doğaları gereği suç işleyen kimseler olmaları gerekir”. *Crime and Punishment* [Suç ve Ceza], çev. Constance Garnett, [New York, 1956], s. 235). Raskolnikov'un düşünceleriyle Stirner'in onunkilere denk düşen görüşleri arasındaki ayrıntılı bir çözümleme benim (Andrzej Walicki, *Osobowoc a historia, Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, [Varşova, 1959] [Kişilik ve Tarih, Tarih, Edebiyat ve Rus Düşüncesi Üzerine Çalışmalar] içindeki “Dostoyevski ve Özgürlük Düşüncesi” adlı denememde bulunmaktadır.

meli ve soyut bir insanlık adına dayatılan ahlâk yasalarına karşı suç işlemenin “kutsal dehşeti”ni yaşamalıydı.

Suç ve Ceza'da (1866)* Raskolnikov kesinlikle aynı doğrultuda düşünceler ileri sürer. Görünüşe bakılırsa, kurbanı olan kadını parasını çalmak ve annesiyle kız kardeşini onursuz bir duruma düşmekten kurtarmak için öldürmüştür; aslında bu suçu, salt öldürmek amacıyla işlemiş, kendisinin “herkes gibi önemsiz bir bit” mi yoksa özgür bir kişi, ahlâk ilkelerini çiğneme hakkına ve insanların yaşamalarına ya da ölmelerine karar verebilme gücüne sahip bir Napoléon mu olduğunu anlamak istemiştir. Öldürme hakkına sahip olup olmadığını anlamak istemektedir: “Kendime erk sahibi olma hakkına sahip olup olmadığımı sormakla başladım; setleri [ahlâk kurallarını]** çiğneyip çiğneyemeyeceğimi sormakla; ele geçirme [erk sahibi olma] atılımında bulunup bulunamayacağımı; tir tir titreyen bir yaratık mı yoksa... hakkına sahip biri mi olduğumu sormakla başladım”.¹⁶

Raskolnikov'un davranışını haklı gösteren kuram, Stirner'in felsefesinin Rusça karşılığıdır; Stirner gerçekten, “Beni cinayet işlemeye yönelten yetkemin kaynağı kendi içimdedir; kendimi yasaklamadıkça öldürme hakkım vardır; öldürmenin ‘kirli’ bir iş, bir ‘haksızlık’ olduğu görüşü ile bağlı değilsem, öldürme hakkım vardır,”¹⁷ diye yazmıştı.

Raskolnikov'un deneyimi başarısızlıkla sonuçlanır; insanlığı görmezlikten gelemez; yani kendisine hem “İyi”nin hem “Kötü”nün ötesine geçebilme olanağını sağlayacak seddi aşamaz: “İlkeyi öldürdüm [yıktım] ama onun üzerinden atlayıp ötesine geçemedim. Bu yakasında kaldım...”¹⁸ Karabasanların (kâbusların) saldırısına uğrar, öteki insanların yüzüne bakamaz olur ve bir zamanlar kendilerinin bir bit kadar değeri

(*) Çev. Ergin Altay, İletişim Yay. 2002.

(**) Bu köşeli ayraç ve bu sayfadaki öteki köşeli ayraçlar Türkçe'ye çevirenin değildir; İngilizce'ye çevirenin olabilir – ç.n.

16 Dostoevsky, *Crime and Punishment*, s. 377.

17 Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, s. 221.

18 Dostoevsky, *Crime and Punishment*, s. 248.

olmadığını düşündüğü kimselere suçunu itiraf etmek zorunda kalır. Dostoyevski'ye göre, Raskolnikov'un bu deneyiminin öyküsü, insanın istediği her şeyi yapabileceği, ahlâk normlarının göz önüne alınmayabileceği savının yanlışlığını göstermektedir; ahlâk yasasını güvenceye almak yolunda başvurulacak son makam olarak Tanrı durmaktadır.

Kendini hiçbir bağla bağlı olmaksızın ortaya koyma serbestliği düşüncesinin ikinci biçimi olan intihar deneyimi *Cinler*'de anlatılır. Krilof için intihar, tanrının bulunmadığı bir dünyada, insanın özgür olduğunu gösterip kanıtlanmasının tek yoludur:

Eğer Tanrı yoksa [diye düşünür Krilof]* Tanrı benim. Eğer Tanrı varsa, irade onundur ve ben hiçbir şey yapamam. Eğer Tanrı yoksa irade benim irademdir ve benim kendi irademi kullanmam, irademi, özgür olan irademi gerçekleştirmem gerekir... Tüm gezegenimizde, Tanrı'ya son verdikten ve kendi özgür iradesine inandıktan sonra, bu iradeyi en önemli konuda kullanmaya kalkmaya bilecek tek kişinin bile bulunacağını düşünmem... Özgür iradenin en yüce gösterisi insanın kendisini öldürmesi olduğuna göre, kendimi vurmakla yükümlüyüm.¹⁹

Krilof kendini öldürerek, ölüm korkusunu öldürmek, böylece insanlığı Tanrı'dan kurtarmak, insanın kendisinin Tanrı olduğunu göstermek ister; kendisini "tüm insanları yalnızca bu kurtarabilecektir ve onlara, bir sonraki kuşakta fizik olarak yeniden doğma olanağını yalnızca bu sağlayacaktır"²⁰ biçiminde bir görüşe kaptırır. Ashında ulaşabildiği, kendini yok etmekten başka bir şey olmamıştır ve (kendi isteğiyle) ölümü, küçük insanlarca rezil amaçlar yolunda kullanılır. Bireyci özgürlüğü kullanma yolundaki ikinci büyük deneyim [örneği] de böylece sona erer.

Dostoyevski, toplumsal ilişkiler alanında, mutlak bir serbestliğin sonul ürününün, despotluktan başka bir şey olmayacağını

(*) Köşeli araç Türkçe'ye çevirenin değildir – ç.n.

19 Dostoevsky, *The Possessed*, çev. Andrew R. McAndrew. (New York, 1962), s. 635. [*Cinler*, Çev. Ergin Altay, İletişim Yay., 2000]

20 Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*'da (Dinin Özü Üzerine Konuşmalar'da) bu konuda "geleceğin ölümsüz insanı, bugünkü biçimiyle etten kemikten günümüz insanından farklı olacaktır" diye yazar.

söyler. Tanrısız özgürlük, siyasal erk için duyulan “şehvetli” ve “sadistçe” bir düşkünlüğe yol açar ve böylece, özgürlüğü zıddına dönüştürür. Şigalef, *Cinler*'de “sınırsız bir özgürlük düşüncesiyle yola çıktım ve sınırsız bir despotizme ulaştım” der. “Bununla birlikte, toplumsal sorunun bu benimki dışında herhangi bir çözüm olanağının bulunmadığını da eklemeliyim”.²¹ “Şigalef sistemi,” mutlak boyun eğmeye ve insanların kişiliklerinden mutlak olarak uzaklaştırılmalarına dayanan bir toplum anlayışının ürünü olan bunaltıcı bir düştür. Kendisi, sonul çözüm olarak, insanlığın birbirine eşit olmayan iki kategoriye bölünmesini önerir. “Onda birine geride kalan, bireyliklerini yitirip sığır sürüsüne benzer bir duruma gelecek olan onda dokuzu üzerinde kişi özgürlüğü ve tam [sınırsız] haklar [yetkiler]* tanınacaktır... Bu kimseler [çoğunluk]** insanlığın başlangıcındaki masumluk durumuna, yeryüzünde başlangıçta yaşanan cennete benzer bir konuma ulaşacaklardır; bir farkla ki, çalışmak zorunluluğu altında olacaklardır”. Mutlak eşitlik üzerinde direnmek, yeteneklerde görülecek eşitsizliklere bile izin vermez: “Onlar, Cicero'nun dilini keser, Kopernikos'un gözlerini oyar; Shakespeare'i taşlar; işte Şigalef'in sizin için düşündüğü sistem bu! Ancak köleler birbirlerine eşittir; tiranlık olmadan yeryüzünde şimdiye dek özgürlüğün ve eşitliğin varolduğu görülmemiştir, ancak sürü içinde eşitlik vardır ve Şigalef'in öğrettiği eşitlik de budur”.²²

Şigalef sisteminin biraz daha değişik, biraz daha soylu bir türü *Karamazov Kardeşler*'in beşinci kitabındaki “Engizisyon Mahkemesi Başkanının Efsanesi” içinde sunulur. Bu, Ivan Karamazov'un isyanından, tanrısal ya da tarihsel olduğu ileri sürülen adalete başkaldırısından, karşılığında çok ağır bir bedelin ödenmesi gereken bir uyumu (ahengi) kabul etmeye yanaşmamasından öncedir. Ivan Tanrı'yı değil, Tanrı'nın yarattığı dünyayı, adaletsizlikler dünyası olduğu için, Tanrı suçsuz çocukların çektikleri acıları önlemek için hiçbir şey yapmadığı

21 Dostoevsky, *The Possessed*, s. 384-385.

(*) İngilizce çeviride *Individual freedom* ve *full rights* – ç.n.

(**) Bunlar ve sonraki köşeli ayraçlar Türkçe'ye çevirenindir – ç.n.

22 Dostoevsky, *The Possessed*, s. 399.

için ve ileride sağlanacak hiçbir “uyum” [o sırada] acı çeken bir çocuğun gözyaşlarının bedelini ödeyemeyeceği için reddetmektedir.²³ Başkaldırması, insanların kendi yazgılarını kendi ellerine almalarının gerektiğine, *Incil*'lerde vahiyle açıklanan doğruların reddedilmesine işaretler ve Tanrının Krallığı'nın yeryüzünde ama Tanrı'yı işin içine sokmadan kurulmasını önermektedir. Bu, kuşkusuz Dostoyevski'nin devrimci sosyalizmin temelleriyle ilgili açıklamasıydı.

“Engizisyon Mahkemesi Başkanının Efsanesi,” sosyalistlerin yeryüzünde kurmak istedikleri adil yönetimin bir meselle anlatılması amacını taşıyordu. Engizisyon Mahkemesi Başkanı* ekmekle özgürlüğü takas eder ve “zavallı çocukları”na mutluluk bağışlayabilmek için özgürlüğü alıp götürür. Ne var ki bu mutluluğun mutlaka ödenmesi gereken bedeli, toptan ve sığırca bir kişiliksizleştirilmedir. Engizisyoncu, insanların zayıf yaratıklar olduklarını bilerek, onları özgürlük, vicdan ve kişisel sorumluluk yüklerinden kurtarır; özgürlüğün yerine yetkeyi (otoriteyi) ve rızaya dayanan özgür birliğin yerine zorunluluğa dayanan birliği koyar. Kilise, “her biri birlik ve uyum içinde davranan karınca sürülerine benzeyen” devlet birimlerine dönüştürülür. İsa, bir kez daha halkı ile birlikte olmak üzere yeryüzüne indiğinde, Engizisyoncu onu tutuklatıp, doğru dinden sapmış biri, bir sapkın (heretik) olarak yaktırmak ister. Onun yaptığı tek yanlı ve uzun konuşmayı (monologu) sesini çıkarmadan dinledikten sonra İsa, bağışlayıcılığının bir belirtisi olarak, onu ağzından öper; Engizisyoncu İsa'nın gitmesine izin verir, ama kendisi yokken insanların kavuştuğu sakin mutluluğu bozmaması için bir daha dönmemesini ister.

23 Ivan Karamazov'un başkaldırması, kullanılan deyişlerin aynı olması noktasına dek, Herzen'in Hegel'e başkaldırmasını anımsatır. Dostoyevski'nin, 1876'da, A.N. Pipin'in Belinski'nin yaşamını anlatan yapıtında yayımlanmış olan Belinski'nin Botkin'e mektuplarından yararlanmış olması çok olasıdır. Bkz. Andrzej Walicki, *Osobowosc a historia*, s. 405-409; V.Y. Kirpotin de, *Dostoevsky i Belinsky*, (Moskova, 1960) s. 228-239'da aynı gözlemlerde bulunmaktadır.

(*) İngilizce çeviride “Büyük Soruşturmacı,” “Baş soruşturmacı” gibi bir anlama gelen “*Grand Inquisitor*” titri kullanılmış – ç.n.

Bireyciliğin, birey özgürlüğünü herkesin özgürsüzlüğüne dönüştüren bu “bireyciliğin diyalektiği” düşüncesi, Dostoyevski'nin, Slavseverlerin Batı Avrupa eleştirileri ile açık benzerlikler gösteren tarih felsefesiyle açıklanmıştır. Slavseverler gibi Dostoyevski de, Batı'da Hıristiyan inancı çarpıtıcı kötülüğün kaynağının klasik [kültür] gelenek olduğunu söyler. Katolikliğin İnsan-Tanrı (“Belvedere* Apollonu, İmparator”) düşüncesi ve zora dayandırılan birlik anlayışı Roma'dan alınmıştı.²⁴ Bireyin, Katolik “birleştirici düşüncesi”ne karşı çıkması, toplumun atomlara [bireylere] bölünmesine yol açtı ve erki, felsefesi egoizm (“herkes kendisi ve yalnız kendisi için”) ve orman yasası olan burjuvazinin ellerine verdi. Yeni bir yadsıma (negasyon), bireyciliğe ve anarşiye karşı bir protesto, Dostoyevski'nin Katolik “zorlama yoluyla birlik” ilkesinin laikleştirilmiş biçimi olduğunu söylediği sosyalizmi doğurdu.

Katoliklikle sosyalizm arasında organik bir bağlantının bulunduğu yolunda “Engizisyon Mahkemesi Başkanının Efsanesi”nde üzerinde önemle durulan görüş, Dostoyevski'nin gözde ve neredeyse saplantı derecesinde benimsediği kuramlarından biriydi. Bu kuramla ilkin, *Budala*** adlı yapıtındaki Prens Mişkin'in ünlü monoloğunda karşılaşıyoruz:

Çünkü sosyalizm de Katolikçiliğin bir filizi ve özünde Katolik bir düşüncedir. Sosyalizm de, kardeşi ateizm gibi, Katolikçiliğe umutsuzca karşı çıkıştan kaynaklanıp, dinin yiten moral gücünün yerini almak, kavrulmuş insanlığın tinsel susuzluğunu gidermek ve onu, İsa'nın eliyle değil, aynı zamanda şiddet yoluyla kurtarmak için ortaya çıkar! O da özgürlüğe şiddet yoluyla varma çabasıdır; o da birliğe kan ve kılıçla ulaşma girişimidir!²⁵

(*) *Kitab-ı Mukaddes*'te (bkz. Tekvin, 615; Luka, 18/19) hatta *Kur'an*'da (bkz. Nisa, 28) görülen insanın zayıf ve kötü olduğu anlayışına değiniliyor – ç.n.

24 Fyodor Dostoyevsky, *The Diary of a Writer*, çev. Boris Brasol, (New York, 1954), s. 1.005. Ivan Karamazov da benzeri düşünceler ileri sürmektedir.

(**) Çev. Mazlum Beyhan, İletişim Yay., 2003.

25 Fyodor Dostoyevsky, *The Idiot [Budala]*, çev. Henry Carlisle ve Olga Carlisle, (New York, 1969), s. 561-562.

Dostoyevski bu görüşü, “günümüzün Fransız sosyalizmi de... Katolik düşüncenin en gerçek ve en dolaysız uzantısından, onun yüzyıllar boyunca gelişmiş yıkıcı sonuçlarıyla, en eksiksiz ve en son biçiminden başka bir şey değildir”²⁶ dediği “*Bir Yazarın Günlüğü*”nde geliştirir.

Bu benzetme (Fransa’da Saint-Simoncuların Katoliklik ile sosyalizm arasında (olumlu bir ilişki olarak görmüş olsalar da) bir bağlantının bulunduğunu ileri sürme ve geleceğin “organik çağ”ının Katolik hiyerarşi ve yetke ilkelerine dayanan yeni bir “teokrası” olarak düşünme yolunda benzeri görüşlere sahip oldukları anımsanırsa) gözümüze öyle fazla yadırganacak bir görüş olarak görünmeyecektir. Böyle bir düşünce yadırgansa bile, Dostoyevski’nin Batı uygarlığının evrimi hakkındaki düşünceleri, Rusya’da yeni ortaya atılmış, [yadırganacak] düşünceler değildi. Katolikçiliğin Eski Roma’nın mirası üzerine kurulduğu görüşü, kaynağını Slavseverlerin kuramlarından almaktadır; “zorlama yoluyla birlik” formülünü; Homiyakov’un “birliksiz özgürlük” tanımını ve burjuvazinin toplumu birey atomlara ayırdığı görüşünü anımsatmaktadır. Slavseverlerin düşünceleri arasında, sosyalizmin özünü, yitirilen “birleştirici ilke”nin aranmasında ve birleştirici ilkenin atomlarına ayrılmış bir toplum üzerine keyfî olarak dayatılması isteğinde bulan düşüncelere benzer görüşlerin bulunduğu görülür. Bu temanın bir başka biçimi, Grigoryev’in George Sand’in bir mektubu üzerine yazısında, punduna getirerek Batı uygarlığı hakkında ileri sürdüğü bazı yorumlarda görülecektir:

İçinde sevgi ve kardeşlik gibi kavramların [yeniden] *icat edilmesi* gereken bir durumu, *tümelin* [toplumun] *tikelin*, bireyin kendine uymasının ancak zorlama ve zorbalık yoluyla sağlanabileceği bir durumu açığa çıkarmak, korkunç bir şeydir... bu, kısaca, kaçınılmaz iki zıtlığın, kişiliğin, biri ister Roma papizmi ister (temelde tümüyle aynı şey olan) Fourierci ya da Saint-Simoncu papizm tarafından olsun, “papizm”* tarafından

26 Dostoevsky, *Diary of a Writer*, s. 563.

(*) Daha önceki bir dipnotta da belirtildiği gibi, “papizm,” burada papacılığı aşagılayıcı bir deyiş olarak kullanılmaktadır – ç.n.

despotça yutulması; ötekisi, bireyin Max Stirner'in öğretilerinde her bakımdan tanrılaştırılmasında dile getirilen hiç de alçakgönüllü olmayan bir protestosu, durumunun varlığını gözler önüne sermektedir.²⁷

Dostoyevski 1870'lerde aşırı sağ çevrelerle sıkı ilişkiler içine girdi. 1872 yılında kendisinden tutucu bir dergi olan *Grazhdanin* ("Yurttaş") adlı derginin editörlüğünü alması istendi ve çok geçmeden Pobedonostsev'in yakın arkadaşı durumuna geldi. Yaptıkları uzun konuşmalar için her Cumartesi Pobedonostsev'i görmeye gidecek, hatta *Karamazov Kardeşleri*'ni yazarken, onun öğütlerini soracaktır. Dolayısıyla (*Cinler*'in tersine) *Karamazov Kardeşleri*'nin yalnızca devrimci sosyalizme karşı bir saldırı olarak görülmemesi gerektiğini önemle belirtmeliyiz; Ivan Karamazov'un başkaldırısı yazar tarafından derin bir anlayışla sunulur; bununla birlikte yazarın kendisi, böylesine derin bir kavrayışla çizdiği motifleri kanıtlarla çürütebileceğinden emin değildir. İki romanındaki tutumu arasındaki bu farklılık, bir dereceye kadar, *Cinler*'in Neçayef'in yargılanmasının etkisiyle yazılmışken, *Karamazov Kardeşleri*'nin Dostoyevski'nin soyluluklarından ve amaçlarının saflığından kuşku duymadığı popülist teröristlerin kahramanca savaşmalarının etkisi altında yazılmış olmasıyla açıklanabilir. Bununla birlikte asıl farklılık, Ivan Karamazov'un verdiği savaşımın, hiç kuşkusuz Dostoyevski'nin bir zamanlar kendisine karşı verdiği bir savaşımı yansıtır olmasıdır. Petraşevski Çevresi'nin eski bir üyesi olarak kendisi de [bir zamanlar] tanrıtanımsızlığın militan çekiciliğini duymuş olmalı; kendi deyişiyle "*Hossana*" [Hamdolsun, şükürler olsun] sözünü "büyük bir kuşku fırtınası sonunda"²⁸ söyleyebilmişti.

Pobedonostsev, Ivan Karamazov'un başkaldırmasının anlatıldığı bölümü ve "Engizisyon Mahkemesi Başkanının Efsanesi"ni okuduğunda, biraz telaşlandı; haklı olarak, Dostoyevski'nin aynı derecede güçlü karşı savlar ileri sürebileceğine emin ola-

27 Apollon Grigoryev, *Sochineniia*, (St. Petersburg, 1876), s. 175-176.

28 Fyodor Dostoyevski, *Polnoe sobranie sochinenii*, (St. Petersburg, 1883), cilt 1, s. 375.

madı. Pobedonostsev'in önerdiği "panzehir," Dostoyevski'nin elinde oldukça renksiz ve cansız bir kişiye dönüşen Ortodoks Keşiş Peder Zoşima idi. Alyoşa Karamazov'un melekçe iyiliği de inandırıcı olmaktan uzaktır. "Engizisyon Mahkemesi Başkanının Efsanesi"ne gelince, ideolojik açıdan oldukça bulanık bir parçadır; okuyucular, özgürlüğe ve bireyliğe yönelen tehlikenin, örneğin Kutsal Sinod Genel Yöneticisinin [Pobedonostsev'in] böylesine inançla hizmet ettiği Ortodoks otokrasiden değil, yalnızca Katolikçilikten ve sosyalizmden geleceği yolunda hiçbir güvence bulamayacaklardır.

Ulusal kurtuluşçuluk ve "tüm insanlık" düşüncesi

"Devlet olarak Kilise" biçimindeki Roma Katolik idealine karşı Dostoyevski "Kilise olarak devlet" idealini çıkardı. Lunaçarski'nin haklı olarak belirttiği gibi, Dostoyevski bu ütopyacı kavrama, bir dereceye kadar kendisine, "materyalist sosyalizmi lanetlerken, içindeki sosyalist doğruya bağlılıktan tümüyle kopmama"²⁹ olanağı verdiği için gerek duymuştu. Dostoyevski'nin "sosyalizm" etiketini bile reddetmemiş olması anlamlıdır: "*Bir Yazarın Günlüğü*"nün son yazısında, Rus halkına yüklediği idealleri, "kilise olarak devlet idealini, evrensel kardeşlik idealini ve insanlığın özgür birliği idealini" nitelemek için, Herzen'in "Rus sosyalizmi" terimini kullandı.

Dostoyevski'nin Ortodoks ütopyasının sıkça karşılaşılan nakaratı (aynı zamanda Slavseverlerin ütopyasının teması olan) halka dönme, "yerli toprağa" dönme düşüncesi idi. Ama bu düşünüşteki mesihçi öge [kurtarıcı kavramı] yani, "Rus halkının dünya çapındaki insanlık görevi" vurgulaması Dostoyevski'de, klasik Slavseverlikte görülenden çok daha güçlüydü. Dostoyevski, doğrudan doğruya evrensel görev düşüncesinin kendisine şiddetle karşı çıkan Danilevski'den farklı olarak, Konstantinopolis'in [İstanbul'un] fethedilmesinin ve Rusya'nın tüm Slav halkları birleştirmesinin, dünya tarihinde yeni bir dönemin habercisi olacağına, Ortodoks Rusya'nın,

29 A. Lunaçarski, *F.M. Dostoevsky russoi kritike*, (Moskova, 1956), s. 442.

insanlığın yeniden doğuşunu ve kurtuluşunu getireceği “yeni bir söz”ü* duyuracak bir dönemi açacağına inandı. Bununla birlikte, bu evrenselciliğin, “toprağa dönüş”ün savunucularının reddettikleri “soyut insanlık” idealinin onaylanması anlamına gelmeyeceği belirtilmeli. Dostoyevski için “her yanıyla insan” (*vişeçelovek*) kavramı, “genel olarak insan” (*obsçeçelovek*) kavramının antitezi olacaktı. “Her yanıyla insan” olma kavramıyla Dostoyevski, heterojenliği [türdeş olmamayı] ve bütünsel, dolgun kişiliği anlar ki bu kavram, insanın karmaşıklığını zavallılıktan dökülen bir ortak paydaya indirgemekle kınadığı, daha doğrusu, herkesi aynı kalıba dökme isteğinin giysi değiştirmiş bir biçimi olmakla suçladığı soyut bir İnsanlık düşüncesi yolundaki soyut idealin zıddıydı.

Dostoyevski'nin romanlarında mesihçilik, iki biçimiyle görünür. Bunlardan birini *Cinler*'de Şatof dile getirir:

Bir halk, tanrısının bedenini oluşturur. Bir ulus ancak kendisi tek bir tanrıya sahip olduğu ve tüm ötekileri, uzlaşılacak tanrılar olarak dışladığı sürece ulustur; bir ulus tanrısının yardımıyla tüm öteki tanrıları yenip yok edeceğine inandığı sürece ulustur... Ama yalnızca tek bir doğru olduğuna göre (öteki ulusların kendi tanrıları, hatta büyük tanrıları olabilirse de) doğruya; onunla birlikte tek doğru [gerçek] tanrıya ancak tek bir ulus sahip olabilir. Bu durumda tanrısı olan tek ulus Rus ulusudur.³⁰

Dostoyevski için, ulus, avam halkla aynı şeydi. Romanlarında ve gazeteciliğinde, ikide bir ateizmlerinin “toprak”tan kopmuş olmalarından kaynaklandığını söylediği köksüz aydınlara yönelttiği sert eleştirilerle karşılaşırız. Şatof, Stavrogin'e “Sen tanrısızsin,” der, “çünkü aylak bir zengininoğlu, boşa gezer zenginlerin sonuncususun. Kendi ülkenin halkıyla ilişkini yitirmiş bulunduğundan, iyiyi kötüden ayırma yeteneğini

(*) *Kitabı Mukaddes*'teki (“Yeni Ahit,” Yuhanna'ya Göre İncil, 1.1.'deki “Kelam [logos, söz] başlangıçta var idi” sözü anımsatılarak, yeni bir inançla, yeni bir başlangıcın, yeni bir dönemin geleceği söylenmek istense gerek – ç.n.

30 Dostoevsky, *The Possessed*, s. 238.

de yitirmişsin... Dinle Stavrogin, çalışma yoluyla Tanrı'yı bul. Her şeyin özü budur. Tanrı'yı bul, yoksa çürük bir mantar gibi, hiçbir iz bırakmadan yok olup gideceksin. Çalışarak Tanrı'ya er". "Ne tür bir çalışma?" diye sorar Stavrogin. Satof'un yanıtı, "bir işçinin, bir köylünün yaptığı çalışma" olur.³¹

Dostoyevski'nin, sözcüsü Şatof'un ağzından ileri sürdüğü en aşırı öğretisi, hem ulusçu, hem akıl ve aydın karşıtı (anti-entelektüel) niteliktedir. Bununla birlikte, daha önce de belirtildiği gibi, *Cinler*, Neçayef'in yargılanmasının sıcak etkisi altında yazılmıştı; dolayısıyla yazarının dünya görüşünün son derece tek yanlı bir yansımasıdır. Az çok farklı bir mesihçilik, "yabancı tanrılar"ın reddedilmesi yerine, Rusya'nın misyonunun, Avrupa ile Rusya'yı, aydınlarla halkı uzlaştırma olduğu üzerinde duran bir mesihçiliktir; gerçekten, evrensel bir sentez ileri süren bu mesihçilik, Dostoyevski'nin hatta 1860'ların başları gibi erken bir tarihte bile *Vremya* dergisinde yazdığı makalelerde görülür. Mesihçiliğin bu türü, daha sonra, "*Bir Yazarın Günlüğü*" içinde geliştirildi.

1877'de, "Ah biliyor musunuz baylar," diye yazdı, "bu Avrupa, bu 'kutsal mucizeler ülkesi' bizim için, Avrupa'nın can düşmanı(!) kimseler olarak gördüğünüz biz Slavseverler düşçüler için ne kadar değerlidir. Bu 'mucizeler', bilir misiniz bizim için ne kadar değerlidir; onun üzerinde yaşayan büyük ulusları, yarattıkları her şey büyük ve güzel olan ulusları ne kadar sevdiğimizi ve onlara karşı bir ağabeye beslenenden daha büyük bir saygı beslediğimizi bilir misiniz?"³²

Dostoyevski, Batılılaşmanın Rusya'nın ufaklarını genişlettiğini kabul etti ve bunun herkesçe kabul edilmeliydi. *Intelligentsiya*'nın da yapacağı çok değerli bir katkının olduğunu söyledi:

Halkın doğruları önünde eğilmeli ve onu olduğu gibi benimsemeliyiz; iki yüzyıldır evinden uzak olan, ama sonunda Ruslar'a dönen savurgan çocuklar gibi eğilmeliyiz... Bununla birlikte,

31 Dostoevsky, *The Possessed*, s. 242.

32 Dostoevsky, *Diary of a Writer*, s. 782.

ancak bir koşulla, *sine qua non* [olmazsa olmaz bir koşul] eğilmeliyiz; bu koşul, halkın da yanımızda getirdiğimiz birçok şeyi kabul etmesidir... İnsanlığa hizmet edebilmemiz için yapmamız gereken şey, en çok değer verdiğimiz ve en temel çıkarlarımıza ters düşse bile, Avrupa uygarlığıyla uzlaşmaktır; bizim idallerimizle uyuşmadığını bilsek bile, onların ideallerini anlayıp haklı görmektir.³³

Dolayısıyla Dostoyevski topraktan kopmayı ve “yurtsuz avareliği,” yalnızca şanssız bir olay değil, (kendisinden önce Çaadayev’in yaptığı gibi) aynı zamanda geçmişin kamburlarından ve ulusal önyargılardan kurtulmuş yeni bir “evrensel insan” tipi, “dünyanın yükünü, acılarını sırtında taşıyacak” bir insan yaratmak şansını sunan bir olanak olarak gördü. “Düşünen Rus, dünyanın en bağımsız insanıdır” görüşünde Herzen’e katıldı. Verşilof, *Delikanlı*’da “Rusya’da eğitim görmüş kültürlü elit, herhangi bir Avrupalı’dan daha özgür olan ve tüm insanlığı babayurdu belleyen bir insan tipinin (üç aşağı beş yukarı) belki bin temsilcisini yetiştirdi” der. Bu “seçilmiş bin” içinde bulunan avare bir Rus’tan daha özgür ve daha mutlu bir insan olamaz. Bunları alay olsun diye değil, son derece ciddi olarak söylüyorum. Ayrıca, düşünmenin verdiği bu acıyı, mutluluğun öteki hiçbir türü ile değişmezdim”.³⁴

Ne var ki, Dostoyevski, bu “seçilmiş bin”i, avareliğe son verip yurda dönmeye çağırdı. Onlara gerçek bir huzura erme ve bölünmüş kişiliklerini onarma gücü verebilecek tek şeyin, yalnızca, bu kimselerin “toprağa dönmeleri” ve “halkın doğruları”na bağlanmaları olacağını söyledi. Bu düşünce, *Delikanlı*’da Verşilof’un eski hacı Makar’ın eski bir ikonunu kırmasıyla simgesel bir biçimde dile getirilmiştir. Burada, halk (Ortodoks Hıristiyan) mirasının yere çarpılmasını (ikonun iki eşit parçaya ayrılmasıyla) iç ikileme düşülmesini ve halktan bir kadın olan Sonya yoluyla halka dönüşün ipucunu görürüz. Sonya ile Verşilof’un evlenmesi, yitmiş aydınlar ile Sonya’nın (Verşilof

33 Dostoevsky, *Diary of a Writer*, s. 204.

34 Fyodor Dostoevsky, *The Adolescent*, [Delikanlı] çev. Anrew R. McAndrew, (New York, 1971), s. 490. [Çev. Ergin Altay, İletişim Yay., 2004

tarafından baştan çıkarılmasıyla simgelenen) baştan çıkarılmış olmasına karşın, kendi ahlâk ideallerine bağlı kalmış ve dinlerini (İsa'nın en saf, en temiz imgesini) korumuş olan halkın, ileride gerçekleşecek uzlaşmasını simgelemektedir.

Aynı temanın, üzerinde yirmi yılı bulan bir düşünüşten sonra varılan daha kapsamlı olarak işlenmiş biçimi, Dostoyevski'nin Moskova'daki Puşkin Anıtı'nın açılışında (8 Haziran 1880'de) yaptığı ünlü *Puşkin Konuşması*'nda* görülebilir. Bu konuşmasında Dostoyevski, Apollon Grigoryev'in Rus ruhunun birleşik anlatımı anlamındaki gözde Puşkin imgesini, Rus halkına görevini ve geleceğini gösteren “peygamberce-bir kehanet” olarak Puşkin imajını, daha ötelere götürdü.

Dostoyevski, Puşkin'in “Çingeneler” şiirinin kahramanı olan Aleko karakterinde ve “Evgeny Onegin”de, Puşkin'in “kendi ülkesinde mutsuz avare, halktan kopmuş, acılar içinde yaşayan bildik Rus” tipini ilk olarak çizen kimse olduğunu ileri sürdü. Dostoyevski'ye göre “avare,” tüm Rus *inteligentsiya*'sı, hem 1840'ların “gereksiz adamları” hem de 1870'lerin Popülistleri için kullanılabilecek uygun bir terimdi. “Yurtsuz serseriler,” diye sürdürdü, “hâlâ avare geziyorlar ve görünmez olana dek daha uzunca bir süre gezeceğe benziyorlar; bugün, Aleko'nun zamanında var olmayan sosyalizmde bir sığınak arıyorlar ve sosyalizm yoluyla evrensel mutluluğa ulaşacaklarını sanıyorlar; çünkü “acı çeken bir Rus'un huzur bulabilmesi için herkesin mutlu olması gerekir; onu bundan başka hiçbir şey doyurmayacaktır (tabii bu önerme kuramsal düzeyinde sınırlı alındığı sürece geçerlidir)”.³⁵

Bununla birlikte, avarenin huzura erebilmesi için, onurunu yenmesi ve “halkın doğruları” karşısında eğilerek kendini aşağı (hâkir) görmesi gerekir. Dostoyevski'nin Puşkin'in şiirlerinde bulunduğunu ileri sürdüğü “Rus çözümü,” “gururlu adam, kendini yüksek görme aşağıla ve her şeyden önce, gururunu yen” idi. Aleko bu öğüdü yerine getirmemiş; dolayısıyla Çingeneler kendisinden çekip gitmesini istemişti. Onegin, “top-

(*) *Puşkin Konuşması*, çev. Tektaş Ağaoglu, İletişim Yay., 2009.

35 Dostoevsky, *Diary of a Writer*, s. 968.

rağa” yakın, alçak gönüllü bir kız olan Tatyana’yı küçük görmüştü ve kendisini aşağı görmeyi öğrendiği zaman da iş isten geçmişti. Dostoyevski, Puşkin’in yapıtlarının her yerinde, “Rus avareleri” ile “olumlu anlamda güzel” kahramanların (Rus ulusunun tinsel özünü dile getiren toprağın adamlarının) temsil ettiği “halkın doğruları” arasında sürekli bir çatışmanın bulunduğunu ileri sürdü. Bu çatışmaların amacı, okuyucuyu, “toprağa dönüş” ve halkla kaynaşma gereksinimine inandırmaktı.

Doğrudan doğruya Puşkin’in kendisi, evrensel idealleri reddetmeden böyle bir dönüş olanağının bulunduğu kanıtıydı. Dostoyevski ilgiyi, Puşkin’in “evrensel duyarlılık”ına, kendisini (“Don Juan” örneğinde) bir İspanyol ile, (“Kuran’ın Takliti”nde) bir Arap ile, (“Veba Salgını sırasında Bir Şölen”de) bir İngiliz ile ya da (“Mısır Geceleri”nde) bir eski Romalı ile özdeşleştirirken, gene de ulusal bir ozan olarak kalabilme yeteneğine çekti. Puşkin bu yeteneği, Rus ruhunun “evrenselliğine” borçluymuştu: “Gerçek ve tam bir Rus olmak... tüm insanların kardeşi ve her yanıyla insan bir kimse olmaktır” dedi.

Dostoyevski bu konuşmasında aynı zamanda, doğuşundan büyük üzüntü duyduğu, ama tarihsel açıdan kaçınılmaz bulunduğu büyük bir yanlış anlamının yol açtığı Slavseverler ile Batılılaştırıcılar bölünmesinden söz etti. Petro’nun reformlarının gerisindeki dürtü, yalnızca yararçı bir anlayış değil, ulusluğun sınırlarını gerçek anlamda “tüm insanlık”ı içine alacak biçimde genişletme isteği idi. İnsanlığa yardımcı olma düşleri hatta, Rus devletinin siyasal alanda izlediği politikaların ardında yatan dürtüyü. “Yoksa Rusya’nın, bu iki yüzyıl boyunca izlediği, kendisinden fazla Avrupa’ya hizmet eden politikasının başka ne gibi bir nedeni olabilir ki? Ben bunun salt devlet adamlarımızın yeteneklerinin eksikliğinden dolayı böyle olduğuna inanmıyorum”.³⁶ “Ah Avrupa halkları” diye haykırdı Dostoyevski, gür sesle:

Bizim için ne kadar değerli oldukları hakkında hiçbir düşünceleri yok. Ve sonra, bu noktada bizim, yok bizim değil gele-

36 Burada Dostoyevski, Danilevski’ye (“Rusya ile Avrupa” adlı yapıtında ülkelerinin çıkarlarını harcamak pahasına Avrupa’nın sevgisini kazanabilmeye çalışıyorlar diye Rus devlet adamlarıyla alay eden yazara) yanıt vermektedir.

ceğin Ruslar'ının son adamlarına dek, gerçek bir Rus olmanın, Avrupa ile olan çatışmalarımızı sonunda bir uzlaşmaya ulaştırmak, Avrupalılar'ın çektikleri acıların çözümünün bizim tümüyle insanca, tümüyle birleştirici olan Rus toprağında bulunduğunu göstermek, bu topraklarda ki tüm kardeşlerimizi kardeşçe bir sevgi ile kucaklamak ve sonunda belki en büyük sözü, evrensel uyumun sözünü söylemek, İsa'nın *İncil*'inin yasasına uygun olarak tüm ulusların kardeşçe uyumunu sağlamak olduğunu anlayacaklardır.³⁷

Bu "Konuşma"yı yapmadan önce Dostoyevski, dinleyicilerce soğuk karşılanmaktan gerçekten korkuyordu. Korkusunun yersiz olduğu ortaya çıktı. Konuşma benzeri görülmemiş derecede başarılıydı: Kendisini coşkuya kaptıran kalabalık, "Kutsal adamımız, peygamberimiz!" diye bağırdı ve dinleyiciler, ellerini öpebilmek için Dostoyevski'nin çevresini sardı. *Cinler*'de karikatürleştirdiği Turgenyev bile, onu kucaklamak için yanına geldi. Slavseverler ile Batılılaştırmaçıların, tutucularla devrimcilerin her noktada uzlaştıkları önemli an neredeyse gelmiş göründü. Dostoyevski karısına, "Konuşmamın sonunda evrensel uzlaşma düşüncesini ileri sürdüğüm zaman, dinleyiciler yerlerinde duramaz oldu; konuşmamı bitirdiğim zaman kopan alkışları, düşüncelerime, sözlerime katıldıklarını belirtmek için kopardıkları kıyameti anlatmak kolay değil; birbirlerini tanımayan insanlar, gözyaşları içinde, hıçkırarak, birbirlerine sarıldılar ve daha iyi insanlar olacaklarına, artık birbirlerinden nefret etmeyip birbirlerini seveceklerine yemin ettiler," dedi.³⁸

"Konuşma"nın yarattığı bu coşkunun uzun süreli olmadığı görüldü; konuşmanın sıcak etkisiyle o anda birbirlerine sarılan insanlar, sorun üzerinde bir süre düşündükten sonra, birbirlerini ayıran farklılıkların zerre kadar azalmadığını anladılar. Yalnızca Ivan Aksakov, "Konuşma"yı her zaman ve en küçük bir yanını eleştirmeksizin coşkuyla anmayı sürdürdü.

Ateşli dinleyicilerden biri de, Popülist yazar Gleb Uspenski

37 Dostoyevski, *Pol. sob. soch.*, cilt 10, s. 458.

38 Dostoyevski, *Pis. ma.*, der. A.S. Dolinin, (Moskova, 1959), cilt 3, s. 144.

idi; *Babayurttan Notlar*'a yazdığı haber yazısında, söylevin dinleyicilerin dikkat etmedikleri “bir tür alçak gönüllük”ten söz etmiş olmasına karşın, tam anlamıyla hak ettiği “sarsıcı bir etki” yarattığını yazdı. Konuşmanın tam metni basıldıktan sonra, Uspenski, okuyucularını “Konuşma”nın yarattığı izlenimin, “onun gerçek içeriğini” yansıtır nitelikte olmadığı ve başarısının daha çok yanlış yorumlara dayandığı yolunda uyar- mak için, haberini düzeltme zorunluluğu duydu.

Tutucu kanattan eleştiriler Leontiyev'den geldi. Dostoyevski'nin, Kilisenin öğretilerinin yerine “pespembe bir Hıristiyanlık” anlayışını koymak isteyen bir sapkın (heretik) olduğunu söyledi. *İncil*'in evrensel kardeşlik, iyi geçinme ve uyum sözü vermediğini ve bu tür ideallerin gerçekleştirilmesinin Kilisenin başına gelebilecek en büyük şanssızlık olacağını söyledi.

Leontiyev bu eleştirileri yapmakta, kendi açısından hiç de haksız değildi. *Karamazov Kardeşler*'i ve “Puşkin Konuşması”nı dikkatle okuyan bir kimse, Dostoyevski'nin asıl sorununun öte dünyada değil, bu dünyada kurtuluşa ermek olduğunu, kuş- kuya yer kalmayacak derecede açıklıkla görür. Adaletsizliğin ve şiddetin bulunmadığı bir dünya ve evrensel kardeşlik üzerinde önemle durması, gençlik düşüncelerinin bir yankısı olan “uyum” özlemini yansıtır ve onu Pobedonostsev gibi gerici- liğin savunucularından ayıran farkın derecesini gösterir.³⁹ Bu konuda doğrudan doğruya “uyum” teriminin bile, Petra- şevski'nin derlediği *Срп Sözlüğü*'nün maddelerinden birini oluşturduğunu anımsamak yeter.

Lev Tolstoy

1870'lerin sonlarında Kont Lev Tolstoy (1828-1910) edebiyat alanında ününün doruğundaydı: *Savaş ve Barış** 1869'da, *Anna Karenina*** 1877'de yayımlanmıştı. İşte tam bu sıralarda, yaratıcı dehasının en yüksek noktaya ulaştığında, yaşamında bir

39 Bkz. M. Gus, *İdeci i obrazy F.M. Dostoevskogo*, (Moskova, 1962), s. 492-495.

(*) Çev. Ergin Altay, İletişim Yayınları, 2002.

(**) Çev. Leyla Soykut, İletişim Yayınları, 2 Cilt, 2003.

dönüm noktası oluşturan bunalım geçirdi. Bir depresyon ve intihar düşünceleri döneminden sonra, kendisini, üyelerinden biri olduğu seçkinlerin değerler sistemine tümüyle sırt çevirmesinin gerektiği saplantısına gittikçe daha fazla kaptırmaya başladı.

Tolstoy'un tinsel bunalımının evreleri

1878-1879 yıllarında Tolstoy ünlü *İtiraf* kitabını yazdı; bunu "Dogmatik Teolojinin Eleştirisi" ile "Neye İnanıyorum?" (1884) "Ne Yapmalıyız" (1886); "Yaşam Üstüne" (1887) ve "Tanrının Krallığı İçinizdedir" (1893) kitapçıkları izledi. 1881'de, III. Aleksandr'a bir dilekçe gönderip, babasını öldüren devrimcilere verilen ölüm cezalarını hafifletmesini istedi. Aynı yıl, hacı olmak üzere, Optina Manastırı'na gitti; burada manastırın en ünlü yaşlılarından biri olan Peder Ambrose ile yaptığı tartışmalar, resmî Ortodoks inancına karşı duyduğu güvensizliğin boşuna olmadığını gösterdi. Düşüncelerinin ana çizgilerini değiştirmesine yardımcı olan bir başka deneyimini, bir yıl sonra Moskova sayımında yaptığı, kentli yoksulların koşullarını ilk elden görme olanağını bulduğu işte kazandı. Yapmayı çok istemesine karşın, ailesinin hatırına, malikânesini köylülere bırakmadı, ama kişisel harcamalarını büyük çapta azalttı; eski aristokratik yaşayış biçimini bıraktı ve düzenli olarak kol emeğine dayalı işler yapmaya başladı. Zamanla çevresinde bir yandaşlar grubu topladı; bunların en önemlisi Vladimir Çertkof idi. Birlikte *Posrednik* (Aracı) adını koydukları, edebiyatı halka indirecek bir yayınevi kurdular. Bu şirket kanalıyla Tolstoy birçok yapıtını (örneğin "İnsan Neyle Yaşar?")* "Tanrı Gerçeği Görür Ama Bekler" adlı yapıtlarını) yayınladı. Girişim son derece başarılıydı ve düşüncelerinin, özellikle dinci sekterler arasında yaygınlaşmasına yardımcı oldu. Tolstoy, 1891 yılında alınan felaket bir hasat üzerine, kırsal bölgelerdeki açlık hakkında yaz-

(*) Kitapçığın adında, *Yeni Ahit'te* (İncil'de) Matta, 4/3-4'teki: "İnsan yalnız ekmekle yaşamaz, fakat Allah'ın ağzından çıkan her bir sözle yaşar," sözüne değinilmekte - ç.n.

dığı bir dizi makaleyle, kamuoyunu harekete geçirmeye çalıştı ve kendisi de aç köylülere yardım hareketi örgütledi. Bundan birkaç yıl sonra, Dukhobor mezhebi* hükümetin kovuşturmasına uğrayınca, onları savunmak üzere ortaya çıktı ve Çertkof ile birlikte, Kanada'ya göçmeleri işinin yürütülmesine yardımcı oldu. Tolstoy'un resmî Ortodoksluğa yönelttiği eleştiriler, Kut-sal Sinod'un kendisini 1901 yılında aforoz etmesine yol açınca, söz konusu karar tüm dünyada öfkeyle karşılandı.

Tolstoycu öğretinin doğuşunun, halka seslenen kitapçıklarla ve (sansür nedeniyle çoğu dışarıda basılan) felsefi-dinsel broşürlerle etkili olmaya başlamasının genellikle kabul edilen öyküsü böyle. Bununla birlikte, birçok araştırmacı, Tolstoy'un [geçirdiği bunalımdan] sonraki felsefesinin bazı öğelerinin, söz konusu "dönüm noktası"ndan önce yazdığı yapıtlarda bulunabileceğine işaret etti.⁴⁰ Tolstoy delikanlılık çağında kendisini, Rousseau'nun uygarlık eleştirisinin büyüüne kaptırmıştı; on beş yaşındayken boynuna, üzerinde Rousseau'nun portresinin bulunduğu bir madalyon takıyordu.⁴¹ 1858 yılında yazdığı "Üç Ölüm" öyküsünde bile, "yukarı sınıflar"ın duyduğu ölüm korkusu karşısına, sonunu sessiz bir katlanışla (tevekkülle) karşılayan halktan basit insanların tutumunu koyan Tolstoycu karşılaştırma ile karşılaşırız. *Yasnaya Polana* dergisinde, 1862'de (malikânesindeki köylü çocukları için kurduğu okulu yürütürken) yayınlanan makalelerinde, daha sonra, 1880'lerde işleyip geliştireceği toplum felsefesinin ilk ana çizgileri bulunmaktadır. Bireyciliğin (Dostoyevski gibi Tolstoy'un da Napoléon'da somut örneğini gördüğü tutumun) suçlanması, *Savaş ve Barış*'ın sayfaları boyunca karşılaşılan sürekli bir motiftir. Romanda bu bireycilik biçimi, sıradan insanların

(*) Dukhobor Mezhebi, 18. yüzyılın ortasında Rusya'da, bir Prusyalı çavuş tarafından Harkofta kurulup, 1898'de Kanada'ya taşınmıştır; rahipleri, dinsel törenleri, savaşı, askerliği, toprakta özel mülkiyeti, ticareti, resmî evlenme ve boşanmayı kabul etmemektedir – ç.n.

40 Bkz. A. Semczuk, *Lev Tolstoy*, (Varşova, 1963), s. 221 vd.

41 Bkz. N.N. Gusev, *Letopis' zhizni i tvorchestva L.N. Tolstogo*, (Moskova, 1958), s. 30. 1901'de Tolstoy Paris'teki bir profesöre, içinde "Müzik Sözlüğü" de bulunmak üzere, 22 cilt olarak tüm Rousseau'yu okuduğunu söyledi.

içgüdüsel “gerçek”i ile tekrar tekrar karşılaştırılır. Tolstoy’un karamsarlığı bile yalnızca ideolojik bunalımı üzerine ortaya çıkmış bir şey değildi. 1869’da Schopenhauer’ı okumakta olduğunu, yazdığı bir mektubundan öğreniyoruz; arkadaşı Fet’e bu “insanlar arasındaki en büyük deha”nın yapıtlarının kendisini “kesintisiz bir coşku” ve daha önce hiç tanımadığı bir hazla doldurduğunu yazmıştı.⁴²

Tolstoy “*İtiraflar*”ında, dünyaya bakışındaki değişikliğin birdenbire ve şiddetli bir biçimde oluştuğunu yazarken, durumu abartmış olmakla birlikte, 1870’lerde geçirdiği bunalımın önemi küçümsenmemeli. Çok canlı bir biçimde anlatılan pişmanlık içinde kıvranan günahkâr öyküsü, okuyucularını kendilerini kötülüklerden kurtarmaları için sarsmak amacıyla yapılmış bir sanat gösterisiydi. Bununla birlikte, “*İtiraflar*”ının, içten, uydurma olmayan bir tutkuyla yazıldığı kendilerinden anlaşılmaktadır; bu yapıtını yazmadan önce Tolstoy 1876’da intihar etmeyi ciddi ciddi düşünmesine yol açan şiddetli bir bunalım nöbeti geçirmişti. Kendine gelirken dine sarıldı ve sonunda içinde yaşadığı toplumsal ortamda [çevresinde] genellikle benimsenmiş olan dünya görüşüyle tüm bağlarını kopardı. Özetle, bu bunalımın, Tolstoy’un düşüncelerinde oluşagelen değişikliğin bir aşamasından başka bir şey olmamakla birlikte, yaşamında gerçek bir dönüm noktasını oluşturduğu söylenebilir.

Tostoy “*İtiraflar*”da, Ortodoks mezhebinin inancına göre vaftiz edilip bu inanca göre yetiştirildiğini, ama sınıfının çoğu üyesinin yaptığı gibi, çok geçmeden bu inancı bıraktığını yazar. Savaşta insanları öldürmüş, düellolar yapmış, köylülerden koparılmış paraları, yemek, içmek, kumar oynamak için harcamış ve zevke sefaya dalmıştı. Neredeyse işlemediği suç bulunmamakla birlikte genellikle ahlâklı biri olarak görülmüştü.

Öyleyse, yitirdiği inancının [dininin] yerini ne almıştı? Gününün eğitim görmüş çoğu insanı gibi ilerlemeye inandığını yazdı, ama Paris’te bir adamın başının giyotinle koparıldığını görünce, hiçbir kuramın bir insanın yaşamının elinden alınma-

⁴² Gusev, *Lctopis*, s. 363.

sını haklı gösteremeyeceğini düşündü. Üne kavuşmak özlemi duydu, ama yüreğinin derinliklerinde, dünyanın en ünlü yazarı olmakla kazanılmaya değer herhangi bir şeyin bulunduğu inanmıyordu. Sevgili erkek kardeşi öldüğünde, bu ölümü açıklayıp, yanlış, haksız bir yan bulunmadığını gösterecek bir yol bulamadı. Buna verilebilecek hiçbir uygun yanıt yoktu. Ölümün kaçınılmazlığı, yaşamı tümüyle saçma bir şey; acımasız ve aptalca bir şaka durumuna getirmişti. İnsanın durumu, bir Doğu masalındaki gezginin yazgisına benzetilebilirdi: Yabanıl bir hayvandan kaçarken, saklanmak için bir kuyunun dibine inmeye kalkınca, bunun kuyunun dibinde çenesini ayırmış bir ejderin ağzıyla karşılaşmaktan başka bir işe yaramadığını anlar. Ne yukarıya tırmanacak ne de aşağıya inecek durumda olmayan zavallı adam, kuyunun çeperindeki çatlakta filiz vermiş bir çalığa sarılır. Gücünün tükenmeye başladığı sırada, biri beyaz biri siyah (gündüzle geceyi simgeleyen) iki fare görür; fareler tutunduğu dalı kemirmektedir. Gezgin, önünde sonunda düşeceğini bildiği hâlde, çalının, yapraklarından sızarak damlayan öz suyunu yalayabilmek için olağanüstü bir çaba göstermektedir. Tolstoy, “Bu bir peri masalı değildir,” der, “bir gerçek, üzerinde tartışılmayacak ve herkesçe anlaşılabilir bir gerçektir”.⁴³

İnsanlar gerçeğe yüzleşebilme yürekliliğe sahip olabilse-lerdi, bireyin kişisel varlığını sürdürme düşüncesine sınımsız sarılması açısından bakıldığında, insanın varlığının, “Her şey boş, boşların boşu,”* sözleriyle özetlenebilecek bir yaşam olduğunu herhalde anlayacaklardı. Bu, tarihin tüm bilge kişilerinin, Sokrates’in, Süleyman’ın ve Budha’nın bildiği bir gerçektir. Schopenhauer’ın temsil ettiği en yeni felsefe de, “hiç doğmamış olana ne mutlu, ölüm yaşamdan daha iyi” sonucuna varmış bulunuyordu. Bu korkunç açmazın en iyi çözümü intihardı ve

43 Lev N. Tolstoy, *Polnoe sobranie sochinenii*, (Moskova ve Leningrad, 1928-1958), cilt 23, s. 14.

(*) *Kitabı Mukaddes*, “Vaiz Kitabı,” 1-3’teki: “Yeruşalim’de kral olan Davud’un oğlu Vaiz’in sözleri. Boşların boşu, Vaiz diyor boşların boşu, her şey boş. Güneşin altında çektiği bütün emeğinden insanın kazancı nedir?” sözleri anımsatılıyor – ç.n.

intihar güçlü ve enerjik insanların seçtiği yoldu. Öteki geçici, avutucu (palyatif) yollar ise, Epikuroşçuluk,* bilinçsizce yaşamak ve (Süleyman ve Schopenhauer gibi) akıllı ama zayıf kişiler için, yaşamın anlamsız ve kötü olduğunun bilincinde olarak, onu olduğu gibi kabul etmektir. Tolstoy “*Itiraflar*”ında, kendisinin seçtiği çıkış yolunun da bu olduğunu yazar: Yaşamın insanlık üzerinde oynanan aptalca bir oyun anlamına geldiğini bilmektedir; bununla birlikte, yaşamayı, yıkanmayı, giyinmeyi, akşam yemeklerini, sohbetleri, hatta kitap yazmayı sürdürmektedir.

Tolstoy’un düşüncelerinin bu noktasında, Kant’ın, kuramsal aklın [insanı] birbiriyle uzlaştırılamayacak zıt felsefi ilkelere götürdüğünü gösterdikten sonra, onun karşısına söz konusu çelişkileri çözen pratik aklı çıkarmak yolunda yaptığı dönüşü anımsatırcasına,⁴⁴ görüşlerinin birdenbire yön değiştirdiği görülür. “Akıl yaşamı yadsır, ama kendisi de yaşamın çocuğudur,” diye yazar. Yaşam her şeydir; bireyin akli yaşamın herhangi bir anlamının bulunduğunu kabul etmez, ama aynı anda, milyonlarca insan, yaşamlarının anlamlı olduğundan kuşku lanmaksızın varlıklarını sürdürmektedir.

Tolstoy, “Bu nasıl olabiliyor?” diye sorar. “Yeryüzünde yaşamın anlamını kavrayabilecek kadar bilge bir biz mi, ben ve Schopenhauer mı varız?”⁴⁵ O zaman bizim, aklımızla böbürlenme duygusunun etkisiyle çıldırmış olduğumuzu söylemez misiniz? Bilgin insanların rasyonel anlayışına göre yaşam anlamsız olabilir, ama geniş insan kitleleri, irrasyonel bir anlayışla ya da inançla, yaşamda anlam bulmaktadır. İnanç bir vahiy, ya da doğaüstü bir şey değildir veya yalnızca insanın Tanrı ile ilişkisine ilişkin bir şey değildir; bu akıl üstü kavra-

(*) Epikuroşçular (İ.Ö. 3. yüzyılda) “yaşarken ölü olmadığımıza göre, öldükten sonraysa ölümün üzüntüsünü duymayacağımıza göre, ölümden korkmak anlamsızdır,” gibi bir akıl yürütmeye, kendilerini ve insanları ölüm korkusundan kurtarmaya çalışmışlardı – ç.n.

44 Daha sonra Tolstoy da bu benzerliğin farkına varmıştır; Kant’ın *Pratik Aklın Eleştirisi*’ni (1887’de) “büyük bir hazla” okumuştur. (Bkz. Gusev, *Letopis*, s. 679).

45 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, cilt 23, s. 30.

yiş sayesinde ki, şükürler olsun insan kendini ortadan kaldırmamaktadır.

Tolstoy *"İtiraflar"*ında, bu sonuca vardıktan sonra, dinsel inanç sahibi insanlardan tinsel bir yardım aramaya başladığını anlatır. Önce yakın çevresindeki inanç sahibi insanlara yaklaşır; fakat çok geçmeden bu inançlarının içten olmayıp, yalnızca Epikuroscu hazlarından* biri olduğunu anlar. Bunun üzerine "gözlerini basit, cahil ve yoksul insanların oluşturduğu büyük kitle"ye, hacılardan, keşişlerden ve köylülerden, Ortodoks mezhebinden Hıristiyanlar kadar "Eski İnançlılar"dan** ve sekterlerden oluşan kitleye çevirir. Onlarla birlikte olduğu zaman, bu kimselerin hastalıkları ve şanssızlıkları, sessiz bir katlanışla, ölümü ise, dehşete ya da umutsuzluğa düşmeden karşılayabildiklerini görür. Onları sevmeye başlar ve yaşamın onlar için taşıdığı anlamın, onun doğru anlamı olduğunu anlar; böylece kendisi de yaşamın bu anlamını benimser. Tanrı'ya olan inancına yeniden kavuşur ve geleneğin, dünyanın üstün bir irade tarafından yönetildiğini ve bunun anlamını kavramak isteyen kimsenin bu irade karşısında eğilmesi gerektiğini bildiren kuşaktan kuşağa geçirdiği evrensel bilgeliliği kavrar.

Tolstoy'un [düşüncelerinin] evriminin bir sonraki aşaması, teologların inancıyla avam halkın inancı arasındaki farkı anladığı zaman başlar. İlk, Homiyakov'un etkisiyle, tüm kilise törenlerine, hatta anlamını kavrayamadığı törenlere bile katılır; aklını aşağı görür ve geleneğe boyun eğer; çünkü ancak böyle davranarak, geçmiş kuşaklarla ve tüm insanlarla "sevgi yoluyla birleşeceğine" inanmıştır. Ne var ki çok geçmeden, teolojik dogmaların, insanları birleştirmekten çok bölmeye ve [başka inançta olanları] kovuşturmayı desteklemeye yaradığını; tekil

(*) Epikuroscular mutluluğu, tinsel hazlarda, örneğin yiyip içmede arayan hedonistlerden farklı olarak, düşünsel hazlarda, düşünmenin vereceği hazda, felsefede arıyorlardı – ç.n.

(**) Eski İnançlılar, Rusya'da Ortodoks tören kitaplarında çeviri yanlışları bulunduğu yolundaki Katolik eleştirileri karşısında 1666'da yapılan düzeltmelerle ilgili reformları Deccal'ın işi sayarak uymayıp, eski törenlerde direnen, baskı karşısında toplu intiharlara başvuran kimselerdir – ç.n.

ve yersel (dünyevi) çıkarları yolunda [kötüye] kullanıldıklarını görmekte gecikmez.

Tolstoy, resmî teolojiiyi inceledikten sonra, bu teolojinin yaşamın anlamıyla ilgilenmediği sonucuna varır; karanlık dogmalar, derinliklerdeki anlamı ortaya çıkarmaya değil, halkın ilgisini dinsel inancın açık ve yalın doğrularından uzaklaştırmaya yaramaktadır; çünkü avam halkın içgüdüsel bir eğilimle kavradığı bu doğrular, genellikle, yöneticilerin pek hoşuna gidecek şeyler değildir. Bunun üzerine Tolstoy, akli kılavuz edinerek teolojiiyi eleştirmeye kalkar. İnancı beklediği şey benimsenmeleridir. Doğrudan doğruya aklın bir gereği (kendi sınırlılıklarını kavrama gücüne sahip bir yeteneğimiz olan aklın gereği olanlar dışında) kavranamaz; akıl üstü hiçbir doğrunun bulunmaması gerekir.⁴⁶ Kilisenin öğretilerini, içlerinde akla uygun olmayan ve ona yapay olarak yüklenen her şeyi ayıklamak için, aklın sınavından geçirir.

Böylece, yazarın, önce, akıldışı olan, ama yaşamı destekleyen bir kavrayış olarak anlaşılan inancı kucaklama olanağı bulabilmesi için atladığı akıl, şimdi hak ettiği değere yeniden ve tümüyle kavuşmuş olur. Daha da sonra Tolstoy, akıl ile din arasında, (söz konusu din düzmece bir inanç değilse) hiçbir uyumsuzluğun bulunmaması gerektiği sonucuna vardı.⁴⁷

Bu kanıt ilk bakışta kendi içinde çelişkiliymiş gibi görünür; önce akıl inanca boyun eğmekte, sonra inanç konularında hakemlik yapmak üzere ortaya çıkarılmaktadır. Önce [Kartezyen]* bir kuşkudan Schopenhauer'ci bir karamsarlığa ulaşılarak) tüm rasyonel kanıtlar, yaşamı yadsıyan düşünceler olarak reddedilmekte, sonra, bunun tam zıddı bir tutumla, inancın gizemlerinin son derece akılcı, "sağduyulu" bir eleştirisi yapılmaktadır.⁴⁸ Oysa bu akıl yürütüş biçiminde çelişki, tutarsızlık yoktur; yalnızca, bağımsız bir diyalektik bütün oluş-

46 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, cilt 23, s. 57.

47 Bkz. Tolstoy, *Chto takoe religia i v chem sushchnost'yo?* (1902).

(*) Descartesçi, tüm inançları önce aklın süzgecinden geçirici – ç.n.

48 Tolstoy, Fransız Aydınlanma düşünürlerinden yalnızca Rousseau'ya değil, aynı zamanda Voltaire'c de hayrandı.

turan bir düşünüşün iki ucu arasındaki bir gerilim durumu vardır. Tolstoy'un düşünce çizgisini izleyebilmek için, kendisinin aklın iki farklı türünden söz ettiğini bilmemiz gerekir: Yaşamı yadsıyan, inanca boyun eğmeye zorlanan akıl, uzam ve zaman içinde sınırlılıkları olan bir varlık olarak insanın "bireysel akıl"ıdır; inançla çelişmeyip, uyum içinde olan akıl ise, "evrensel akıl"dır. Tolstoy'un felsefesine özgü özelliklerden biri övdüğü bireyüstü evrensel aklın, eleştirel Aydınlanma aklı ile, yani Aydınlanmanın dinsel çevrelerinin (örneğin Lamennais'nin) bireysel akıldan kaynaklanıp, evrensel akılla uyuşmamakla suçladıkları rasyonalizm türü ile bazı ortak yanlarının bulunmasıdır.

Tolstoy'un düşüncesinin alışılmadık bir başka yönü, bireysel aklın bir işe yaramadığı düşüncesine bir dereceye dek Schopenhauer'ı okuduğu için varmış olmasıdır. Böylece, hem Alman romantiklerinden esinlenen Slavseverlerden, hem de Fransız gelenekçilerinden etkilenmiş olan Çaadayev'den ayrılmış olur. Tolstoy, Schopenhauer'ın etkisiyle, asıl gerçeklikle, fenomenlerin (olguların) düşsel dünyası arasında asal bir farkın bulunduğuna inandı. Schopenhauer tüm acıların, ölüm korkusunun ve yaşamın saçmalığı duygusunun, evrenin metafizik özü olan iradenin bireyin bedeninde tutuklu olmasından kaynaklandığını ileri sürmüştü. Dolayısıyla kurtuluşa varan yol, "ben"i yadsımdan, sırtımızdaki bireyliğin uzam-zamansal yükünü atmaktan geçiyordu. "Kurtuluş," diye yazdı Schopenhauer, "kişiliğimize son derece yabancı bir şeydir; ona ulaşabilmek için bu kişiliği yadsıyıp yok etmek gerekir."⁴⁹ Schopenhauer'ın, kurtuluşa, kişiliği metafizik bir yolla yadsıyarak ulaşılabileceğini gösteren ahlâk felsefesi anlayışının kılavuzu bu ilkedir. Bir insanın başka bir insanı sevmesi, o kimse- nin kendi bireyliğini unutması, kendi beni ile başkası arasındaki duvarı yıkması anlamına gelir: "Komşusunu sözde kalma- yan bir biçimde seven bir kimseye Maya'nın [büyünün] perdesinin gerisi görünür duruma gelir ve *principium individualitio-*

⁴⁹ A. Schopenhauer, *Sammtliche Werke*, (Leipzig, 1922), cilt 2, s. 482 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*).

nis (bireylik ilkesi) serabı görünmez olur.”⁵⁰ Kurtuluşa varan bir başka yol, sonsuz, değişmeyen ve kişidişı olan her şeyi seziyle kavrama yeteneği bulunan sanattan geçer. Ne var ki toptan kurtuluşa ancak, “iradenin ötenazisiyle” her şeye tam bir ilgisizlikle ve Nirvana’ya teslim olmakla ulaşılabilir. Bu ahlâk idealine de, Hıristiyan ermişlerinin ya da Hintli kutsal adamların yaptıkları gibi [dünyadan] asetik (çileci) bir el etek çekişle ulaşılabilir.

Bu düşünceler, Tolstoy’un tinsel bunalımında ve ulaştığı çözümde Schopenhauer’ın azımsanamayacak bir rol oynadığını göstermektedir. Tolstoy’un Schopenhauer’ın felsefesini bütün olarak benimsemiş olmadığı (özellikle evrenin metafizik özü olarak irade kavramını kabul etmediği) doğrudur; ayrıca ondan aldığı düşünceleri genellikle değiştirdiği ya da bu Alman düşünürü tümüyle yabancı düşüncelerle birleştirdiği de doğrudur. Gerçekten, az sonra göreceğimiz gibi, Tolstoy’un dünyaya bakışının yeni ana çizgileri, kendisini yukarı sınıfların tüm kültürünü ve yaşayış biçimini sert bir sorgudan geçirmeye götürecektir; ki bu, Schopenhauer’ın felsefesinde ya da yaşam hakkındaki genel görüşünde böyle bir şeyin benzeri, karşılığı yoktur. Bununla birlikte, Tolstoy, yaşam felsefesinin temelini oluşturan düşünceyi, yani gerçek yaşam ile uzam – zamanal sınırlılık içinde varoluş arasında asal bir farklılığın bulunduğu yolundaki görüşü Schopenhauer’a borçluydu. Zamana ve uzama bağımlı bireyin, yaşamın tümüyle saçma olduğunu keşfetmekten kurtulamayacağı yolunda duyduğu inancını onaylayan ve bunu izleyen kurtuluş yolunun “kişilik oluşturma ilkesi”ni aşmaktan geçtiğini gösteren kimse de Schopenhauer idi. Son olarak, Tolstoy’un ilgisinin Budistliğe ve Doğu’nun öteki büyük dinlerine çevrilmesinin bir dereceye dek sorumlusunun Schopenhauer olması gibi, Tolstoy’a bu dinlerin Hıristiyanlık ile nasıl bağlantılı olduğu gösterenin de Schopenhauer olduğu belirtilmeli.

50 Schopenhauer, *Sammtliche Werke*, s. 440-441.

Tolstoy'un yaşam felsefesi

Tolstoy'un metafiziği en iyi biçimde, "Yaşam Üstüne" (1887) adlı incelemesinde bulunur: "İnsanın gerçek yaşamı," der, "bir kimsenin bireyliğini aklın yasasına bağlamasıyla ulaşılan iyiliğe ulaşma hevesidir. Ne akıl, ne da akla boyun eğişin derecesi, zamanca ve uzamca belirlenmiştir. Gerçek yaşamın yörüngesi zamanın ve uzamın dışındadır."⁵¹ Yalnızca böyle bir yaşamın, tek bir dakika ile elli bin yıl arasında hiçbir ayırım yapmayan yaşamın, gerçekten var olduğu söylenebilir.

"Bireylik (oluşturma) ilkesi"nin* köklerinde zaman ve uzam yatmaktadır. Buradan, bireysel gönencin (refahın) reddedilmesinin sıradışı bir beceriyi gerektiren bir eylem değil, yaşamın gerekli yasası olduğu sonucu çıkar. Hayvanca güdülerin sürüklediği bir yaşam değil, gerçek bir yaşam, [insanca bir yaşam] sürebilmek için yeniden doğmak ve bir kimsenin kendi gönencini başkalarının gönenciyle özdeşleştirerek, bireyliği aşabilecek "akla uygun bir bilinçlilik" düzeyine ermesi gerekir. Böyle bir bilinçliliğe ulaşan, artık ölümü dehşetle karşılamaz olur ve dünyayı, tek bir yasaya bağlı, akla uygun bir bütün olarak görür. Bireysel yaşam gerçek yaşam değildir; Nirvana'ya ulaşmak için tek bacağı üzerinde yıllar geçiren Hindu yogiler, uygar oldukları söylenen ülkelerin hayvanca insanların çok daha gerçek bir yaşam sürmektedir.⁵² Herkesçe yaşam olduğu sanılan şey aslında ölümle oynanan bir oyundur (Tolstoy bu noktada "en son karamsarlar" olan Schopenhauer'ın ve Hartmann'ın** Budistlerle aynı görüşte birleştiklerini söyler). Gerçek yaşam, olgular dünyası değil, görünmez olan ve kişisel olmayan "akla uygun bir bilinçlilik"tir; zamanla ve uzamla bağımlı olmayan evrensel bir güçtür. Bireylik kötüdür; insa-

51 Lev N. Tolstoy, *Polnoe sobranie sochinenii*, (St. Petersburg, 1913), der. P.I. Biryukof, cilt 17, s. 248.

(*) İngilizce çeviride "principle of individuation" Lat. *principium individualitatis* – ç.n.

52 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, cilt 17, s. 261.

(**) Dinsel varoluşçuların – ç.n.

nın gerçek yaşamla bağlarını koparan, onu olgular dünyasında tutuklayan ve onu acıya ve ölüme mahkûm eden bir görüntüdür. Bireyliği aşmanın yolu aşktan, ama duyguların itkisinin ürünü olan aşktan değil, insanın kendisini bireysel gönencini yadsımayı buyuran “akla uygun bilinçlilik”in dingin duruluğuna tam anlamıyla teslim etmesi olan aşktan geçer.⁵³

Tolstoy, doğrudan doğruya kişiliğin değil, “kişisel gönencin” yadsınmasını istemişse de, aynı zamanda, gerçek kişiliğin, zaman-uzam ile sınırlı dünyasının “hayvanca” doğası ile aynı şey olarak görülmemesi gerektiğini belirtmekten geri durmamıştır. Gerçekten, Tolstoy’a göre, bir kimlik duygusu olarak kişilik ile bireyliğin hiçbir ilişkisi yoktur: Bedenlerimiz durmaksızın değişmektedir ve kimlik duygusu kalıcı ve değişmeyen bir duyguyken, bireysel bilinçlilik değişen psikolojik durumlar dizisidir. Bu düşüncelere dayanarak Tolstoy, “Yaşam Üstüne” adlı incelemesinde, “insanın gerçek benliği”nin ölümün gücünün erişemeyeceği bir şey olduğunu kanıtlamaya kalktı. Ne var ki bu düşünceler tam olarak geliştirilmiş olmadıkları gibi, ilkesel bir tutumdan çok, bazı duraksamalardan kaynaklanmış gibi görünür. Tolstoy’un yaşam felsefesinin ana içeriği, hakkında duyduğu yukarıda anlatılan kuşku- ları ve onların ahlâk alanındaki uzantılarının aşırılığı bir yana konursa, kuşkusuz tümüyle tutarlı bir metafizik bireylikten arınma (impersonalizm) idi.

Tüm önermeleriyle (kazyeleriyle) birlikte ele alındığında, Tolstoy’un etiğinin bir kimsenin öteki insanları sevmesi ve bu dünyadan eletmek çekme (çilecilik) öğütleriyle, Schopenhauer’ın ahlâk felsefesinden pek farklı olmadığı anlaşılır. Aralarındaki benzerlik aynı zamanda, bu önermeleri savunmak amacıyla ileri sürülen uzam ve zaman dünyasının düşsel bir nitelik taşıdığı görüşüne dek uzanır. Bununla birlikte, böyle bir felsefeden çıkardığı pratik sonuçlar söz konusu olduğunda, Tolstoy’un, etiğine örnek aldığı modelden [Schopenhauer’dan] büyük ölçüde ayrıldığı görülür. Schopenhauer’ın sisteminde, “bireylik ilkesi”nin aşılması, kişiliğin açılıp ortaya dökülmesi eyle-

53 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, cilt 17, s. 270.

minin doruk noktasını temsil eder. Schopenhauer'ın "dünyadan çekilme"si, bireylik edinme [bireyleşme] aşamasından önceki bilinçliliğin ülküleştirilmesi sonucuna götürmediği gibi, bir yalınlık tapıcına, yani Rousseaucu türde bir uygarlık suçlamasına da varmaz. Hepsinden önemlisi, Schopenhauer, siyasal görüşlerinde, bireyin haklarını yürekten savunan bir tutucu liberal iken,⁵⁴ Tolstoy'un metafizik bir nitelik taşıyan bireylikten arınmacılığı (impersonalizmi) kendisini, kitleler arasına tümüyle dalmak ve kötülüğe karşı şiddete başvurmaksızın direnmek için bireyliği suçlamaya ve insanın "halkın doğruları" karşısında boyun eğip kendisini aşağı görmesini istemeye götürmüştür. Bu "halkın doğruları" nı en iyi temsil eden karakter, *Savaş ve Barış*'ta, yalnızca adsız kalabalığın küçük bir parçası olan ve kendisinin kalabalıktan ayrı bir varlığa [yaşama] sahip olduğunu duyumsamayan basit bir köylü olan Karatayev'dir. Pierre Bezuhkov, Karatayev'in "doğrularını" tanımak için yanıp tutuşur. Uykuya dalmadan önce, "Bir er, yalnızca bir er olmak," diye düşünür, "insanın tüm varlığıyla bu genel yaşama katılması, onları [yalın halktan kimse-leri] onlar yapan nitelikleri benimsemesi. İyi de, tüm bu yüzcysel şeytan işi şeyler, bu insan kopyasının yükü nasıl fırlatılıp atılacak?"

Tolstoycu felsefenin özgün yanı, "bireylik ilkesi" nin yükünden kurtulma düşünün, bireycilikte görülen, doruğuna ulaştıktan sonra diyalektik zıddına dönüşen bunalımın bir yönünden öte bir şey olmasıdır. Tolstoy, Schopenhauer'ı izleyerek, Doğu dinlerinde kuramlarını onaylayacak düşünceler aradı, ama esini daha çok, Rus köylüleriyle ilgili gözlemlerinden, kendisinin köylüleriyle ilişkilerinde hâlâ efendiye hizmetkârına bağlayan ataerkil bağların kolaylaştırdığı yaşam biçimlerine sevgiyle yaklaşımdan aldı. Tolstoy'un ailesi, kökleri Batılılaşmamış yarı Asyalı Rus'a inen, ama seçkin kesimi kanalıyla Avrupa'nın

54 Turgenev'in dünya görüşünde de, metafizik nitelik taşıyan bir bireylikten arınma ile, bireyin haklarının liberal savunusunun bir araya geldiği görülür. Bkz. Andrzej Walicki, "Turgenev and Schopenhauer," *Oxford Slavonic Papers*, 10 (1962).

düşünsel yaşamına etkin olarak katılan kültürel bir formasyonun [katmanın] bir parçasını oluşturan Rus aristokrasisindendi. Böyle bir özgül konumun, Tolstoy'a, incelikli Avrupa kültürünü özümleme ve onun bunalımını "içinde yaşayan biri" olarak yaşama olanağı verirken, aynı zamanda onu, hâlâ bireylik kazanma öncesindeki aşamada bulunan Rus köylüsünün kültürü ve toplumsal bilinçliliği hakkında edindiği derin anlayışla karşılaştırıp karşısına koyma fırsatı verdiği kuşkusuz. Bu çatışmanın sonucu, Sovyet bilginlerinin (Lenin'i izleyerek) "ataerkil köylülüğün konumuna yönelme" dedikleri şey oldu. Tolstoy'un ideolojisi, Rus köylülüğünün toplumsal bilinci içindeki "Asyalı" öğelerin bir yansımasıydı. Lenin, "Dolayısıyla Tolstoy'un düşünceleri," diye yazdı Lenin, "tekil bir şey, bir kapris ya da bir heves olarak değil, milyonlarca, milyonlarca insanın belli bir dönem boyunca kendilerini içinde buldukları yaşam koşullarının ideolojisi olarak, bir Doğulu, bir Asyalı düzenin ideolojisi olarak ele alınmalı."⁵⁵

Tolstoy'un din hakkındaki görüşleri

Bir dinsel düşünür olarak Tolstoy, aşırı akılcı ve ahlâkçı bir evanjelizmi,* (Piyotr Çelçiki'ye karşı her zaman hayranlık duymuş olmasının altında yatan bir olguyla) Slav ülkelerindeki en tipik temsilcileri Bohemyalı Biraderler ve Polonyalı Biraderler olan mezheplerde görülen türden heterodoks bir Hıristiyan inancı temsil etti. Öteki uçta, Rusya'da Vladimir Soloviyev'in dinsel ve felsefi düşünceleri tarafından temsil edilen eğilim vardı. Tolstoy da Soloviyev de bir Hıristiyan rönesansının ve insanlığın dinsel alanda yeniden doğuşunun gereğinden söz ettiler, ama genel olarak din anlayışları, özel olarak da Hıristiyanlık kavramları birbirlerinden öylesine farklıydı ki, karşılıklı

55 V.I. Lenin, *Collected Works*, (İngilizce baskı, Moskova, 1960-1966), cilt 17, s. 51-52.

(*) Evanjelizm, yeniden doğuş gereği üzerinde (insanların ahlâk alanında köklü bir değişikliği gerçekleştirmeleri zorunluluğu noktasında) duran bir *İncil* yorumudur ve 18. yüzyılın sonunda büyük bir Hıristiyan misyonerlik ruhunun doğmasına yol açmıştır.

bir anlayışa ulaşmak yolunda yapılan tüm girişimler başarısızlığa uğradı. Tolstoy, Soloviyev'in mistisizmine tepki duyuyordu ve Soloviyev, Tolstoy'un ahlâklaştırıcılığına göz yumabilecek biri değildi. Soloviyev'in yaşam öyküsünün yazarı, bu iki insanın aynı havayı ciğerlerine çekemeyecek kadar farklı olduklarını yazdı.⁵⁶

Tolstoy'a göre, Hıristiyanlığın özü İsa'nın ahlâk öğretilerindeydi; İsa'nın bir insan, ama insanlığın Konfüçyüs, Lao-Çe, Budha ve Sokrates gibi büyük ahlâkçılarının ve öğretmenlerinin en büyüğü olduğunu düşündü. İsa'nın öğretilerinin gizinin gizeminin bulunmadığını, yalın, açık ve herkesçe kolay anlaşılır olduğunu söyledi; onların özü [İsa'nın verdiği] "Dağdaki Vaaz"da* bulunabilirdi.⁵⁷ Tolstoy buradan, Hıristiyanlığın mesajını özetlemeye çalıştığı beş buyruk çıkardı: "Kızmayacaksın; zina yapmayacaksın; komşularına küfretmeyeceksin, onları suçlamayacaksın; kötülüğe karşı kötülükle direnmeyeceksin ve düşman edinmeyeceksin."⁵⁸ Tolstoy'a göre bu buy-

56 Bkz. K. Moçulski, *Vladimir Soloviev, Zhizn i uchenie*, (Paris, 1951), s. 248.

(*) Dağdaki Vaaz için bkz. *Kitabı Mukaddes*, "Yeni Ahit," Matta, 1-2 – ç.n.

57 "Dağdaki Vaaz," tüm evanjelik ve etik bir Heterodoks Hıristiyanlıktan yana olanların gözde metnidir. Bkz. L. Kolakovski, *Swiadosc religijna i wieszoscielna* [Dinsel Bilinçlilik ve Kilisenin Bağı] (Varşova, 1965), s. 289.

Kolakovski'nin kitabı, Tolstoy'un ve Soloviyev'in dinsel bilinçlilikleri arasındaki zıtlığa ilginç bir aydınlık getirir. "İlk günlerden beri İsa'ya tapınma [İsa dini] insanları iki [aşırı] uçtan birine ya da ötekine çekerek, farklı eğilimler arasındaki çatışmanın bir parçası olarak gelişmişti: Bir uçta yalnızca İsa'nın öğretisiyle ve yeryüzündeki misyonu ile ilgilenip, tanrılığını yadsıyanlar, ya da ikinci plana alanlar, (Sokinuscular, Nestorcular, Ariuscular, vd.) bulunurken, öteki uçta İsa'nın yeryüzündeki yaşamını yalnızca bir simge olarak gören.. ama onun tanrılığının önemini vurgulayan ve bu yolda Oğul'u Baba ile [Oğul Tanrı'yı, İsa'yı, Baba Tanrı ile yani doğrudan doğruya İsa'yı Tanrı ile] özdeşleştirecek kadar ileri giden ... (monofizitçiler vd.) bulunmaktadır. Bu iki modelden birine ya da ötekine kayma eğilimi, son derece çeşitli ve karmaşık Hıristiyan öğretileri kalabalığı içinde bile kolaylıkla izlenebilir. Bunlar içinde bir ahlâk öğreticisi olarak İsa vardır; insan olarak, izlenecek model olarak [insan] İsa vardır; bir de, ruhun gizemli güveyi, *Logos* [Kelam, Söz], Tanrısal Işık, Mutlak'ın görünümü olarak Tanrı İsa vardır. Bunlar Hıristiyanlığın Roma Katolik [aynı zamanda Ortodoks- A. W.] kilisesi için aynı derecede kabul edilemez olan iki aşırı versiyondur." (L. Kolakovski, [Dinsel Bilinçlilik], s. 288).

58 Bkz. Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, (1913 baskısı) cilt 23 içinde "Neye İnanıyorum?" kitapçığı.

rukların en önemlisi dördüncüsü [kötülüğe kötülükle karşılık vermeyeceksin buyruğu] idi. *İncil*'in, "Göze göz, dişe diş denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Kötüye karşı koyma," (Matta, 5: 38-39) sözleri, ona her kapıyı açan bir anahtar olarak görüldü.⁵⁹ Tolstoy kendisinin bu edilgin (pasif) direnme kavramına, güpegündüz, gözleri açıkken düş görmeye benzediği söylenerek saldırıldığında, buna, asıl düş görmenin, daha doğrusu bir delinin saçmalamalarına benzeyen karabasanın, İsa'nın öğretilerine meydan okunarak yaratılan ve şiddet üzerine kurulan bir dünya olduğu yanıtını verdi. "İsa'nın öğretisi," diye yazdı, "hiç de acayip bir şey değil, akla yatkın ve pratik bir öğretimdir; onun anlamı en iyi biçimde şu cümlede dile getirilebilir: İsa insanların aptalca davranışlardan kaçınmalarından hoşlanır."⁶⁰ *İncil*'lerin öğretileri, sağlık içinde bir yaşam ve sakin bir ölüm sağlayan, insan doğasına uygun bir yaşam idealini ileri sürdükleri için, ne insanların din yolunda kahramanlıklar gösterip şehitliğe ermelerini ne de insanüstü özverilerde bulunmalarını ister. İnsanlardan kurbanlar sunmalarını bekleyen ve onları kalabalık kentlerde yaşamaya çağırın, birbirlerinden nefret edip birbirlerini öldürmelerini isteyen, böylece varlıklarını koruyup sürdürebilmek için uğraşırlarken, yaşamaya zaman bulamamalarına yol açan öğreti "budünyacı öğreti"dir.* "Budünyacı öğreti" yaşamı cehenneme dönüştürürken, İsa, Tanrının Krallığının, kılıçların saban demiri olarak dövüleceği ve tüm insanların birbirlerinin kardeşi olacağı sonsuz bir barışın yeryüzünde (bu dünyada) nasıl kurulacağını gösterir.

Dini, bir etik [ahlâk felsefesi] sistemine indirgemek yolunda gösterdiği eğilimin bir parçası olarak Tolstoy, Hıristiyan dogmalarının ve törenlerin ahlâkçı ve akılcı ölçütlerin ışığı altında eleştirel açıdan yeniden değerlendirilmesi işine girişti. Kabul etmediği dogmalar arasında Kutsal Üçlü [Baba Tanrı, Oğul Tanrı ve Kutsal Ruh olarak üç görünümü olan Tanrı kavramı] Vahiy, [Meryem'in] Lekesiz Hamile Kalış(ı) ve Yeniden

59 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, cilt 23, s. 311.

60 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, cilt 23, s. 423.

(*) Muhtemelen İslam'a değinilmekte – ç.n.

Dirilme inançları vardı; bunları, yalnızca mantığa ters düştüklerini düşündüğü için değil, fakat herşeyden çok, “akla yatkın” tek bir davranış kuralı gösterdiklerini düşünmediği için doğru bulmadı. Yaşamının sonlarına doğru, dört *İncil*'i tek ve sürekli bir anlatış içinde birleştirme işine girişti ve bunu yaparken, *Yeni Ahit*'ten, içinde anlatılan tüm mucizeler kadar, kozmolojiyle ve ontolojiyle ilgili tüm sözleri de çıkardı; aynı zamanda, yapmayı düşündüğü şeylere uygun bir biçimde, “söz” [*logos*, kelam] öğretisini* (“Yuhanna'nın Birinci Mektubu”ndaki öğretiyi), *logos*'u gizemci anlamından soyarak ve onu “yaşamın ahlâksal kavranışı” biçiminde yorumlayarak ayıklamış oldu. Doğaüstü kokan her şeyi ayıklamakta gösterdiği sabırsızlık yolunda hatta, “insan doğası içinde en iyi öğelerin tümünün kaynağına saldıran” ahlâksız bir öğreti⁶¹ olduğunu söylediği “İnayet ve Kutsal Ruh”** öğretisini reddedecek kadar ileri gitti.

Bu durumda, yaşamsal önem taşıyan birçok öğesinden soyulduktan sonra geride kalan dine hâlâ Hıristiyanlık denip denemeyeceğini sormak kalıyor. Tolstoy'un düşünceleri dikkatle incelendiğinde, denemeyeceği anlaşılacaktır. “*Din Nedir ve Nasıl Tanımlanmalıdır?*” (1902) adını taşıyan kitapçığında, Tolstoy gerçek dinin, tüm büyük dinlerde görülen temel ilkeleri, yani tümünde ortak olan ve onlar sayesinde insanlığın yok olup gitmesi önlenen inançları içinde bulundurması gerektiğini ileri sürdü. Her ne kadar Tolstoy, İsa'yı insanlığın en büyük öğretmeni, kendisi olmasa bile öğretileri “tanrısal” nitelik taşıyan kişi saymışsa da, böyle bir ebedî ve evrensel dinde [böyle bir din anlayışında] Hıristiyanlığa ayrıcalıklı bir konum tanınmış değildir. Tolstoycu felsefenin bu son anlamda,

(*) *Logos* öğretisi bkz. *Kitabı Mukaddes*, “Yeni Ahit,” “Yuhanna'nın Birinci Mektubu”nda (I/1'de) işlenen, “hayat kelamı hakkında... başlangıçtan” beri varolan eski buyruğun, insanların dünyayı değil Allah'ı severek nasıl davranmaları gerektiği yolundaki içeriğidir – ç.n.

61 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, cilt 23, s. 230. (*Issledovanie dogmaticheskogo bogosloviia*).

(**) İnayet ve Kutsal Ruh öğretisi, St. Augustinus'tan Jean Calvin'e birçok Hıristiyan düşünürün savunduğu, Adem ile Havva'dan ilk günahı kalıtılmış olan insanların bağışlanmalarının, yaptıklarına, inandıklarına bağlı olmayıp, tanrının (bazılarının) yaratırken bağışladığı inayete (kayraya) bağlı olduğu görüşüdür – ç.n.

[İsa'nın öğretilerinin tanrısal bulunması anlamında] ve yalnızca bu son anlamıyla, Hıristiyan olduğu söylenebilir. Tolstoy aynı zamanda, resmî kilisenin kurumlaştırılmış Hıristiyanlığını, dünyanın en yozlaşmış dini olarak gördü. Her dinin iki öğeden oluştuğunu söyledi: Bunlardan biri onun ahlâk öğretisi, ötekisi bu etik öğretiyi savunmak için geliştirilen metafizik öğretisidir. Bir dinin, etik ilkelerinin yerine bir kültürün dışsal simgelerini koyduğu zamandan itibaren yozlaştığı söylenebilir. Tüm dinler az çok bu tür bir yozlaşmaya uğramıştır, ama Hıristiyanlık en fazla yozlaşanıdır. “Metafizik” ile “ahlâk” öğretilerin birbirlerinden kopmalarının ilk belirtileri, doğrudan doğruya İsa'nın öğretilerine yabancı bir metafizik ve kabalistik* [batını, içrek, gizli anlamlı] bir kuram ileri sürmüş olan “Pavlus'un Mektupları”nda** görülür. Hıristiyanlığın yozlaşmasının son aşaması, Büyük Konstantinos tarafından resmî inanç olarak benimsenmesiyle gerçekleşti. İmparator, en yüksek rahipleriyle yaptığı tek bir anlaşma sayesinde, istediği gibi yaşamaya, cinayete, kundaklamaya, yağmaya ve zevk sefa yaşamına dalabilmeye olanak bulurken, aynı zamanda kendisinin bir Hıristiyan olduğunu söyleyebildi ve cennetteki yerinden emin olabildi.⁶² O andan başlayarak Hıristiyanlık, izleyicilerinden herhangi bir ahlâksal davranış sürmelerini istemeyen ve kurulu düzenin ahlâksızlığını, damgasını basarak onaylayan bir din oldu.

Tolstoy resmî Hıristiyanlığın ikiyüzlülüğünü ve yanlışlığını ateş püskürerek eleştirirken, İsa'nın öfkelenmekten kaçınma yolundaki öğüdünü anımsayabilecek durumda değildi. Lenin, Tolstoy'un bu eleştirilerinin, “serfliğin, devlet görevlilerinin tiranlığının ve soygunculuğunun ve Kilisenin düzenbazlıklarının, aldatmalarının ve hilelerinin içinde yaşanan yüzyılların içlerinde dağlar kadar öfkenin ve nefretin birikmesine yol

(*) Kabalistik için bkz. s. 68.

(**) *Kitabı Mukaddes'in Yeni Ahit* (İnciller) bölümünün dört İncil'e eklenen Hıristiyan kiliselerinin örgütleyicisi Aziz Pavlus'un çeşitli Hıristiyan topluluklara yazdığı (örneğin “Pavlus'un Efesoslulara Mektubu” gibi) mektuplardır – ç.n.

62 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, cilt 17, s. 480. (*Tserkov gosudarstvo*).

açtığı ilkel köylü demokrat kitlelerin duyguları”nın dile getirilmesi olduğunu söyledi.⁶³

Son değerlendirmede, Tolstoy’un din eleştirisinin, bir kurum olarak Kilisenin tümünden reddedildiği ve tüm “pozitif dinler”in [kurulu dinlerin] doğrudan doğruya temellerine yönelmiş bir saldırı olduğu söylenebilir. “Tanrı ile insan arasında aracılık yapacak, belli özel insanların bulunması gereklidir,” düşüncesi kadar, mucizelere ya da “yüzyıllarca söylenen veya kitaplara geçirilen bazı formüllerin sihirsiz gücü”ne inanmak, Tolstoy’a göre bir dinin yozlaşmasının kanıtlarından başka bir şey değildi. Kendisinin peygamberliğini yapabileceği doğru, evrensel inanç, din adamları takımı olmayan, dogmaları bulunmayan, kutsal törenler yapmayan, ayinsiz bir din, yani içinde hiçbir doğaüstü öğenin izinin bulunmadığı bir din olacaktı.

Böyle bir dinde Tanrı’nın yeri ne olacaktı? Tolstoy’un görüşlerinin geleneksel teizm* ile pek az ortak noktasının bulunduğu kuşkusuz. Halk için yazdığı kitapçıklarında, insanın Tanrı ile ilişkisini, bir oğlun babayla, ya da bir çiftlik rençperinin efendisiyle ilişkisine benzettiği doğrudur, ama bu benzetmeleri [mecazi anlamda alınmalı], antropomorfik bir Tanrı Baba anlayışının kanıtı olarak sözlük anlamlarıyla alınmamalı. Ortada, Tolstoy’un Tanrı felsefesini, teolojik immanentizmin [tanrının her yerde var olduğu inancının] özgül bir biçimi olarak sınıflandırmamızı haklı gösterecek daha iyi nedenler var görünüyor. Tolstoy’un kendisi bu türden bir sınıflandırmaya girişmiş olmadığından, daha kesin bir tanımlamaya varmak güç. Tolstoy, “Tanrı her şeyin ilkesi [kaynağı]** olarak vardır; onun tanrılık ilkesinden gelen bir parça insanda da vardır ve bu parça, o kimsenin tutturduğu yaşayış biçimine göre, azalıp çoğalabilir”⁶⁴ demekle yetinmişti. Tolstoy’un Tanrı’nın özünü tanımlamaya kalkmakta istekli davranmaması, yal-

63 Lenin, *Collected Works*, cilt 16, s. 324.

(*) Teizm için s.41’e bakınız – ç.n.

(**) Köşeli ayraç Türkçe’ye çevirenin değil – ç.n.

64 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, (1913 baskısı), cilt 15, s. 317 (*Chto takoe religia i v chem sushchnost eyo?*).

nızca, daha çok etik konuları üzerinde durmasının bir sonucu değildi. Böyle bir tanımın yararına inanmış olmaması olgusu da aynı derecede önemlidir. Böylece, dogmatik teolojii *eleştirisinde* görülen aşırı rasyonalizme karşın, “*Itiraflar*”ın yazarının [Tolstoy’un] dinsel rasyonalizmin temsilcilerinden biri olduğu söylenemez. “Tanrı ve ruh,” diye yazdı, “tanımlama yoluyla değil, bundan tümüyle farklı bir yolla, sonsuzluk kadar iyi bildiğim bir şeydir. Onları tanımlamaya kalkmanın, bu bilgiyi yıkmaktan başka bir yararı olmaz.”⁶⁵ Kant gibi (kendisinden alıntı yaptığı bu Alman düşünürü gibi) Tolstoy da bir “rasyonel teoloji”yi tümünden reddetti; kendisinin pozitif [kurulu] dinin rasyonalist bir eleştiricisi olduğu doğrudur, ama Kant gibi Tolstoy da, Tanrı’nın varlığının kanıtlanmasının ya da Tanrı’nın varlığının özünün çözümlenmesinin bir aracı olarak kuramsal aklın yetersiz kalacağına inanmıştı.

Tolstoy’un uygarlık eleştirisi ve toplumsal idealleri

Bir toplumsal ideoloji olarak Tolstoycu felsefe, kurulu toplumsal düzenin ve ayrıcalıklı sınıfların tinsel durumlarının radikal bir eleştirisiyle, devrimci öğretilere karşı çıkmayı ve kötülüğe karşı güç kullanılarak direniş gösterilmesi yolunda her türlü girişime aynı derecede radikal bir karşı çıkışı bir araya getirmesi bakımından, alışılmadık türdendir.

Tolstoy’un eleştirisi tümüyle tarih dışı [zaman ögesini göz önüne almayan] bir niteliktedir; Lenin, Tolstoy’u “Soyut içinde akıl yürütüyor ve yalnızca ahlâkın [sonsuzlukta olacak] ilkelerinin, dinin ebedî doğrularının bakış açısını kabul ediyor,”⁶⁶ diye eleştirir. Bu, Tolstoy’un bile bile yaptığı bilinçli bir seçimidir: “tarihsel bakış”ı, yani tarihsel zorunluluğu ve rasyonelliği bu bakış açısının ahlâkdışı bir görecelikle ve kör bir iyimserlikle sakatlanmış olduğu düşüncesiyle, kabul etmez. Bu tutumu, doğal olarak, çağdaşları arasında son derece yaygın bir eğilim olan ilerleme inancını reddetmesiyle el ele gider.

65 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, (1928-1958 baskısı) cilt 23, s. 132.

66 Lenin, *Collected Works*, cilt 17, s. 50.

Tolstoy'a göre ilerleme düşüncesi, ebedi bir kişisel yetkinleşme yasası olarak yorumlanırsa kabul edilebilecek bir görüştür, ama bu düşünce "Tarih alanına aktarılır aktarılmaz kısırlaşır ve her türlü anlamsızlığı haklı göstermeye yarayan boş bir gevezelik biçimini alır." Dahası, tarihsel ilerleme kavramı ancak Avrupa uygarlığının etki alanındaki ülkelere, daha kesin olarak belirtmek gerekirse, bu ülkelerdeki insanların küçük bir bölümüne özgüdür. Avam halk ise bu "ilerleme"nin zararından başka bir şeyini görmemiştir; kitleler her yerde "İlerlemeye karşı canlı bir nefret beslediler ve her türlü yola başvurarak ona karşı durmaya çalıştılar".⁶⁷

Bu düşünceleri içeren (*Iasnaya Polyana** adlı eğitim dergisinde bulunan) makalenin 1862 yılında yayımlandığı, yani Tolstoy'un ideolojik "bunalım"ından yirmi yıl kadar önce yazıldığını belirtilmeli. Tolstoy'un felsefesinin son derece tipik öğelerinden biri olan, işbölümünden önceki ilişkilere dayanan bir doğal ekonomiyi ülküleştirme eğiliminin geçmişi de, 1870'li yılların sonlarına rastlayan "dönüm noktası"ndan önceki bir döneme dayanır. Bu konudaki son sözü ise, 1886 yılında yayımlanan "*Ne Yapmalıyız?*" adlı kitapçığında bulunmaktadır. Bu kitapçıkta Tolstoy, Mihayilovski'nin pek sevdiği temasını, toplumun organikçi kuramlarının (özellikle Comte'un ve Spencer'in organizmacı kuramlarının) ve bu kuramlarda işbölümünü savunan görüşlerin eleştirisini ele alır. Tolstoy toplumu organizmaya [bir canlıya] benzeten kuramların, ayrıcalıklıların yararına uydurulmuş bir yapıntının (fiksiyonun) bir parçası olduklarını, işbölümünün ise, "aylakgezerlerin utanmazca bahanesi"ni oluşturduğunu yazdı. Mihayilovski gibi Tolstoy'un da, çeşitli işler yapmanın ve iş değiştirmenin sağlığın ve mutluluğun asal bir gereği olduğu düşüncesiyle, işbölümünün, bedensel çalışmadan kurtulmak için "hileye ve zora" başvuran ayrıcalıklı azınlığın da zararına olduğunu düşündüğünü görmek ilginç. "Uçmak, gagalamak, ne yapacağını hesap-

67 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, (1928-1958 baskısı), cilt 8, s. 334-335.

(*) Aynı derginin adı, s. 487'de (İngilizce çeviri, s. 327'de) "*Yasnaya Polana*" olarak verilmiş – ç.n.

lamak bir kuşun doğasının bir gereğidir; ancak bu hareketlerin hepsini yapabildiği zaman doyuma erer ve mutlu olur ve ancak o zaman o bir kuştur. Aynı şey insan için de geçerlidir: insan da ancak o zaman, yürürken, kendini bir işle oyalarken, kaldırırken, taşırken, parmaklarını, gözlerini, kulaklarını, dilini ve kafasını kullanırken, kendisinin bir insan olduğunu sezer”.⁶⁸ Tolstoy kişisel yeteneklere göre yapılan işbölümünün yerine, çalışma gününe göre yapılan (“işe koşma”* ilkesi dediği) işbölümünün konmasını önerdi; böylece herkes, her gün bir başka işte çalışmak üzere, tinsel ve maddi gereksinimlerini doyuracak biçimde, sırayla her işte çalışabilecekti. Bu idealle Mihayilovski'nin “ilerleme formülü” arasındaki benzerlik gözden kaçmamış olmalı.⁶⁹

Tolstoy ilerleme ve işbölümü ilkelerine çattığı zaman, kuşkusuz kafasında [eleştirisinin hedefi olarak] kapitalist ekonomi bulunuyordu ve “bölünmemiş” emeği ülküleştirmesinin, doğal köylü ekonomisini yücelten romantik görüşünün bir parçası olduğu açıkça belliydi. Rousseau'nun ve Schiller'in işbölümüne yönelttikleri eleştirilerden farklı olarak, Tolstoy'un işbölümünü, ilerlemenin diyalektik bir çelişkisi değil, yalnızca, “aylak azlığın çalışan çokluk üzerindeki baskısının bir aracı”⁷⁰ saydığını görmek ilginç olsa gerek. Böyle bir görüşün aşırı bir sosyolojik basitleştirme olduğu açık: Görüş, gücünü, felsefi çözümlerinin ustalığından çok, saldırısının şiddetinden, yadsımada gösterdiği “nihalistçe” gözüpeklilikten almaktadır.

68 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, (1928-1958 baskısı), cilt 25, s. 390 (“*Tak chto zhe nam delat?*”).

(*) İngilizce çeviride “harness” – (koşumlama) deniyor; bu düşünce Türkçe'de “işgücü”ne göre işbölümü yerine “işgünü”ne göre iş bölümü ilkesinin getirilmesi biçiminde sloganlaştırılabilir – ç.n.

69 Bkz. yukarıda s. 384 vd. Mihayilovski de kendi düşünceleriyle Tolstoy'un düşünceleri (özellikle Tolstoy'un eğitici makaleleri) arasındaki benzerliği gördü ve “*Desnitsa i shuitsa L'va Tolstogo*” [1875] adını taşıyan makalesinde bu benzerlikleri ele aldı. Tolstoy'un “bunalım” sonrasına rastlayan döneminde bu benzerlikler daha da belirginleşti.

70 Karş. V.F. Asmus, “*Mirovozzrenie Tolstogo*,” *Literaturnoe nasledstvo*, cilt 69, (Moskova, 1961), kitap 1, s. 43-51. Asmus'un bu çalışması, öyle sanıyorum ki, Tolstoy'un dünya görüşü hakkında Sovyetler'de yapılan en iyi temsil edici çalışmadır.

Tolstoy, uygarlığı ve kültürü toptan suçlarken, suçladığı şeylerin arasına bilimi de sokmaktan geri kalmadı. “Çağdaş bilimin rolü,” diye yazdı, “zenginlerin yapay gereksinimlerini doymak ve onların halk üzerindeki erklerini desteklemektir.” Bilim, gerçekten önemli tek sorunu, yani insanın işinin doğasını ve erdemin özünü anlamayı gözden kaçırdığı için, tümüyle ahlâksız sayılmalıdır. Bu sorunun incelenmesi ne işbölümünü ne de herhangi bir türden uzmanlığı gerektirir ve bu sorunu çözmeye kalkacak bilim, bir ahlâk sistemi olarak görülen biçimiyle dinden ayırt edilebilecek bir şey olmayacaktır. Onun yüce rahipleri, Konfüçyüs, Sokrates, Marcus Aurelius, Mesih İsa ve Muhammed gibi büyük ahlâkçılar ve din önderleridir. İnsanlığın bundan başka bir bilime gereksinimi yoktur.

Beklenebileceği gibi, Tolstoy için, incelikli bir uygarlık içinde kötü olan her şeyin cisimleşmiş durumu devlet kurumu idi. Dünya görüşündeki radikal değişikliğin önemli bir yönünü de, kendisini eksiksiz bir Hıristiyan anarşizmini benimsemesinde ortaya koydu. Halkı birbirinin karşısına çıkaran bir baskı sistemi olarak devlet kurumunun “Dağdaki Vaaz”^{a*} ters düştüğü besbelliydi. Dolayısıyla kendisinin devletle sıkı bir işbirliği içine çekilmesine izin vermiş olması, Hıristiyanlığın yüzkarasıydı; bu davranışı, kendisini yadsıdığını gösteriyordu; çünkü, “yanan buz” nasıl çelişkili bir terimse, “Hıristiyan devlet” de kendi içinde çelişkili bir adlandırmaydı.⁷¹ Hızını dizginleyemeyen Tolstoy, yiğitlik, yurtseverlik gibi erdemleri (*Sivastopol Öyküleri* ile *Savaş ve Barış* gibi kitaplarında ve düşüncelerinin, söz konusu “dönüm noktasından” önce yazdığı öteki yapıtlarında övdüğü nitelikleri) bile bir kıyıya itti. “*Hıristiyanlık ve Babayurt Sevgisi*” (1894) adlı kitapçığında, yurtseverlik diye yazdı, her zaman bir baskı aracıdır: Yönetilenlerin yurtseverliği, insan onurundan, akıldan ve vicdandan uzaklaşma anlamına, yani erki elinde tutanlara kölece bir boyun eğme anlamına gelirken, yönetenlerin yurtseverlikle ilgilenmelerinin

(*) Bkz. s. 499 – ç.n.

71 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, (1928-1958 baskısı), cilt 23, s. 479.

temelinde gönençleri yolunda bencil amaçlardan başka bir şey yatmamaktadır. Uyruk [başka devletin boyunduruğu altında] uluslarda görülen yurtseverlik, çektikleri acıların büyüklüğü genellikle daha büyük şiddet eylemlerine başvurmalarına yol açacağı için, daha da tehlikelidir.⁷²

Tolstoy'un eleştirileri sonunda kendisini, kurulu düzeni tümünden yadsımaya götürdü. Onun yerine ileri sürdüğü ideal, her türlü zoru ve toplumsal eşitsizliğin her türünü ortadan kaldıracak bir yaşayış biçimiydi. Bu yaşayış biçimine edilgin direnmeyle, yani, kurulu düzeni suçlamakla ve onun işlerinde her ne biçimde olursa olsun rol almayı kabul etmemekle ulaşılabilecekti. Tolstoy, liberallerin hükümete girerek ya da hükümetle yapılacak öteki işbirliği biçimleriyle, adım adım ilerleme umutlarını gerçeğe uymayan düşler olarak görüp reddetti; aynı zamanda devrimi, yalnızca Hıristiyanca bir yöntem olmadığı için değil, zora başvurmanın ortadan kaldırılmasına yardımcı olmayıp tersine onu artıracığı nedeniyle karşı çıktı.

Rus-Japon Savaşı ve 1905 Devrimi, yaşlı yazarın enerjik bir etkinlik içine girmesine yol açtı. "Kendinizi Düşünün" adlı yazısında, Rus-Japon Savaşına karşı çıktı ve Kanlı Pazar günü Kışlık Saray'a yürüyen silahsız kalabalığın kıyımını kınadı; "Büyük Bir Günah" ve "Yüzyılın Sonu" adlı makalelerinde, köylülerin mülklerini artırma haklarını savundu ve toprakların ulusallaştırılmasını [devletleştirilmesini?] istedi; "Tüm Ruslara: Hükümete, Devrimcilere ve Halka Bir Başvuru" (1906) adlı yazısında, hükümetin izlediği baskıcı politikaya saldırdı, ama aynı zamanda devrimcilere, savaşımalarına son vermeleri çağrısında bulundu. Tümüyle "etatist" [devletçi] önlemler olarak gördüğü; dolayısıyla kötülüğe karşı durabilecek güçte görmediği Ekim Bildirisi'ni, yani Birinci Duma'nın toplanmasını hoş karşılamadığını kesin olarak biliyoruz, ama kovuşturulanlardan yana çekinmeden konuşmayı hiçbir zaman bırakmadığını da biliyoruz. 1908 yılında

72 Tolstoy, uygulama alanında kendi öğüdünü gereğince yerine getirmede ve ulusal bağımsızlık akımlarının haklılığını kabul etti. Kafkasya'yla ilgili romanı *Hacı Murat*'a ve 1863 Polonya ayaklanmasının trajik sonu hakkında yazdığı "Ne İçin?" (1906) adlı öyküsüne bakınız.

gerici Stolypin hükümetinin devrimcilere karşı kullandığı kanlı bastırma yöntemlerini protesto eden, “Sessiz Kalamam” başlığını taşıyan, yürekten seslendiği bir bildiri yazdı.

Lenin, Tolstoy hakkında yazdığı makalelerde, Tolstoy’un felsefesinin, onu iyi kavradığı anlaşılan bir özetini sundu. İdeolojisi “tüm zayıflıklarını ve tüm güçlü yönlerini” kurcalayabilecek kadar derine indiği “büyük insan okyanusunu [Rus köylülüğünü]” * yansıttığı için, Tolstoy’un bir düşünür olarak büyük olduğunu yazdı.⁷³

Lenin aynı zamanda, Tolstoy’un öğretisinin, “kesinlikle ütopyacı ve içeriği bakımından, sözcüğün en kesin ve en derin anlamıyla gerici” olduğunu belirtti.⁷⁴ Ataerkil köylülüğün duygularının, düşüncelerinin ve isteklerinin bir savunucusu olarak Tolstoy, ileriye bakmaktan çok geriye baktı; arkaik ve endüstri öncesi bir yaşayış biçiminin yeniden kurulmasını istedi ve de açıkça “Zamanımızın ideali geçmişimizdedir,” dedi. Tüm bunlar onun “gerici” yanının görünümüydü. Öte yandan ve Lenin’in tam anlamıyla farkında olduğu gibi, Tolstoy’un “gerici ve ütopyacı” düşünceleri, doğrudan doğruya, sözcüğün daha yaygın anlamıyla gerici bir nitelik taşıyan Rus devletinin ve toplum düzeninin temellerine indirilmiş güçlü bir vuruş (darbe) oldu. Dolayısıyla, sonraki yıllarda birçok Rus [siyasal] göçmeni, Tolstoy’u, devrime karşı çıkan birçok insanın davalarının doğruluğuna duydukları inancın temellerini oyarak, devrimcilere yardımcı olmakla suçlamışlardır ve bu suçlamalarında pek de haksız değildirler.

Tolstoy’un bozulmuş dünyaya karşı son trajik protesto eyleminin de (yaşamının son yıllarını geçirmek için seçtiği koşulların da) arkaik ve ütopyacı çeşni taşıdığı görülür. Mülkünü [köylülerine bırakarak] elden çıkarma konusunda karısıyla yaptığı tartışmalar,⁷⁵ kendisini, bir kez daha eski düşünce

(*) Köşeli ayraç Türkçe’ye çevirenin değil – ç.n.

73 Lenin, *Collected Works*, cilt 16, s. 353.

74 Lenin, *Collected Works*, cilt 17, s. 52.

75 Vasiyetinde Tolstoy, yapıtlarının telif haklarını ailesine değil yakın takipçilerine (çömezlerine) bıraktı.

dönme, “dünyaya boş verme” ve “beni her zaman kuşatmış olan” dediği lükse sırt çevirme düşünüyü gerçekleştirme yolunda yeni bir girişime itti. 1910 yılının 10 Kasım’ında (Rus takvimiyle 28 Ekim’de) sessiz ve huzur içinde ölümünü bekleyeceği bir yer bulabilmek için, izleyicilerden biri olan Dr. D.P. Makovitski ile birlikte ve kızı Aleksandra’nın rızasını alarak, geceleyin evden kaçtı. Ama kendisine, bu düşüncesini gerçekleştirme olanağı verilmedi; dünyanın her yerinde, o ülkelerin gazeteleleriyle, halka, gezisinin her adımı hakkında bilgi verildi. Zatürreye dönüşen bir soğuk algınlığı, Astapofso adındaki çok küçük bir demiryolu istasyonunda, onu, gezisine uzun bir mola vermek zorunda bıraktı ve burada 20 Kasım’da (Rus takvimiyle 7 Kasım’da) öldü.

Tolstoy’un ölüm haberi, tüm dünyada yankılandı. Hükümetler ve parlamentolar onun için yas tutmuşlarsa da, bu büyük ahlâkçının başvurularının ve ölümünün yaptığı etkinin gücü, Birinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesini önlemeye yetmedi.

Tolstoy’a göre sanatın rolü

Tolstoy’un sanatın doğası üzerine düşünceleri, Tolstoycu düşünüşün ayrılmaz parçalarından birini oluşturdu ve bu düşünceler, en eksiksiz anlatımını “*Sanat Nedir?*” (1898) adını taşıyan denemesinde buldu. Bundan uzun yıllar önce, *Yasnaya Polyana* dergisi için yazdığı eğitici makalelerinde, ayrıcalıklı sınıfların sanatının “aylakların boş eğlencesi” olduğunu söylemiş ve “zengin sınıflar”ın tüm kültürel başarılarını (çok sevdiği Puşkin’in ve Beethoven’in yapıtlarını da dışarıda bırakmaksızın) halkın sesinde dile getirilen sanat yanında “değersiz ve anlamsız” bularak bir yana itmişti.

“*Sanat Nedir?*” yazısı, bu düşüncelerin daha şiddetli bir biçimde yeniden ortaya atılmasının ürünüdür. Bu denemenin ilk sayfalarında Tolstoy, gününün [geçerli] estetik inancını; sanatın amacının güzellik, bir başka deyişle, ahlâk değerlerinden bağımsızlaşmış estetik haz olduğunu ileri süren görüşü, değinmedik hiçbir noktasını bırakmaksızın inceler. “Sanat

aşkına sanat” [sanat sanat içindir] ilkesine inanmanın, yemek yemenin amacının damak tadı almak olduğunu söylemek kadar saçma olduğunu ileri sürer. Ne var ki, estetikçiliği reddetmekle birlikte, sanata karşı Platon’da, ilk Hıristiyanlarda, ortodoks Müslümanlarda ve Budistlerde görülen [yoksun kılıcı] asetik tepkiyi de kabul etmez. Sanatın Tolstoy’un varlıklar şemasında yeri vardır: sanat, “halkı duygu birliği içinde birleştirmeye” yardımcı olan araçlardan biridir; dolayısıyla “toplumsal yaşamın bir yönü” hem de asal bir yönüdür. Ne var ki, sanat adını hak eden şeyler, yalnızca resimler, heykeller, senfoniler, sonatlar ve romanlar değildir: “Ninnilerden, jestlerden, alay amaçlı oyunlardan, ev süslerinden ve ev eşyalarından, kilise ayinlerine ve geçit törenlerine dek, yaşamın her yanı, her türden sanat yapıtlarıyla döşenmiştir”.⁷⁶

Sanatın doğası, en iyi biçimde, din ve günlük çalışma ritmiyle, içinde hiçbir yalnız ya da özerk alan bulunamayacak bir bütün olarak insan varlığıyla sıkı sıkıya bağlı olan halk (folk) sanatında dile getirilir.

Sanatın işlevi, duyguları dış simgeler yoluyla dile getirmek ve bu duyguları öteki insanlara da “aşlamak”tır. Dolayısıyla bir sanat yapıtının değeri, dile getirmeye çalıştığı duyguların inanç ve moral değerine bağlıdır. Gerçek sanatın baş görevi, insanları birleştirmektir; “zengin sınıflar”ın sanatı, bunun tersine, öteki insanlara kapalıdır ve yalnızca toplumun ince bir ayrıcalıklılar tabakasının duygularını iletme girişimidir. İnsanlar arasındaki uçurumları kapatmak yerine derinleştirdiği için, bunların insanın gerçek duyguları oldukları söylenemez.

Tolstoy sanatta bu tür “bölücü” duyguları, üç grupta topladı: Birincisi, körüklenmiş ulusçuluk ve şövenlik duyguları, gurur, toplumların ya da kastların, ötekilerini dışlayan duygu ve düşünceleri ve de zayıf doğalları kınama duygusuydu; ikinci grup, aylak ve amaçsız bir yaşam süren erkeklerin tipik özelliği olarak aşırı cinselliği okşayan duygulardı (bu duygular edebiyatta her alana yayılıcı bir erotikçilikte ve insanı bir hayvan olarak gören doğacı inançta dile getiriliyordu.); sonuncu grubu,

76 Tolstoy, *Pol. sob. soch.*, (1928-1958 baskısı), cilt 30, s. 66-67.

dünyadan bıkmış, yaşamaktan usanmış bir karamsarlığı besleyen duygulardı; bu üç grup duygu da avam halka yabancıydı. Tolstoy, bu duyguları ve coşkuları dile getiren sanat yapıtlarının gittikçe daha geniş bir çevre tarafından beğenilmesinin, ilerici bir yozlaşma biçiminden başka bir şey olmadığını ileri sürdü. Seçkinler tabakasının sanatı, halktan gittikçe daha fazla uzaklaşıyordu, elit dışındakilere gittikçe daha çok kapalı bir nitelik kazanıyordu; işlediği konuların sınırı, sonunda sanatçıların söyleyecekleri [yeni] hiçbir sözlerinin bulunmayacağı, sanatın tümüyle ortadan kalkacağı bir noktaya kadar daralıyordu. Sanatçıların bu yolda ulaşabildikleri şey, her türlü sanatın çöküş dönemine özgü bir özellik olan biçimsel bir incelikten ve derinlikten başkası olmamasına karşın, onların her ne pahasına olursa olsun özgünlük [orijinallik] ve yenilik ardında koşuşturmalarının nedeni bu [kapanma, yok olma yolunda daralma] idi. Bu biçimciliğe gittikçe daha dar bir çevreye seslenmek için başvuruluyordu; öyle ki sonunda sanat, dar bir sanat uzmanları çevresinin dışındakiler için tümüyle anlaşılır olmaktan çıktığı bir noktaya geldi.

Bu düşünsel ve sanatsal yozlaşma sürecinin son aşaması, Fransız “Simgeçiler”inin (Baudelaire’in Verlaine’in ve Mallarmé’nin) “dekadan” [batık] sanatı ve Wagner müziği idi. Bununla birlikte Tolstoy, gününde sanatta görülen yozlaşmanın kaynağının geçmişte aranmasının gerektiğini ve çağdaş “dekadanlar” ile önceki kuşağın sanatçıları arasındaki farkın, nitelik değil yalnızca bir nicelik farkı olduğunu belirtti. Batı Avrupa sanatının dönüm noktası Rönesans (yukarı sınıfların dinsel inançlarını yitirdikleri ve avam halka kılavuzluk eden aynı duyguların rehberliğinden koptukları dönem) olmuştu. Ondan sonra seçkin tabakaların sanatı, genel olarak ulusun sanatından ayrıldı ve ortaya, bir değil, efendilerin “yüksek” sanatı ve kitlelerin “aşağı” sanatı olarak, iki sanat çıktı. Rusya’da Petro reformları, benzeri bir dönüm noktasına yol açtı. Tolstoy bu düşüncelerinin mantıksal sonuçlarına dek giderek, avam halka yabancı “yüksek” sanatın temsilcileri arasına, yalnızca Raphael’i, Michelangelo’yu ve Shakespeare’i değil, aynı zamanda, daha önceki gözdesi olan Puşkin’i de soktu.

Yönetici sınıfların “ahlâksız” sanatından farklı olarak, Tolstoy’un “geleceğin sanatı” ideali, iç sınırlılıklardan olduğu kadar dış sınırlılıklardan da tam anlamıyla özgür olacak, bencil ve ahlâksız duyguların dar alanı içinde kilitli kalmayacak ve artık “ensesi kalınlara ve onların zenginliklerine” bağımlı olmayacaktı. Tolstoy, “Geleceğin sanatı” diye yazdı, “tefecileri tapı- naktan sürüp çıkaracaktır;”* bu sanat, *Ilyada*, *Odyseia*, *Kitabı Mukaddes*’in öyküleri ve mezmurları (ilahileri) ile Ortaçağ’ın herkese ait olan sanatı gibi, herkesin sanatı olacaktır. Sanatsal yaratıcılık profesyonel bir alan olmaktan çıkacak ve tüm yetenekli emekçi insanların yapacağı bir iş olacaktır. Bu, çalışan halkın [emekçilerin] duyguları, zenginlerin duygularından kat kat zengin ve değerli olduğu için, sanatta büyük bir canlanma ve gelişme yaratacaktır.

Tolstoy koyduğu standartlara ulaşmak isteyen sanatın içeriğinin, içten, kolay anlaşılır ve ahlâksal açıdan övgüye değer; biçiminin, açık, yalın ve etkileyici olmasını istedi. Plehanov, haklı olarak, bunların Çernişevski’nin “*Sanat ile Gerçeklik Arasındaki Estetik İlişkiler*” [doktora] tezinde aranan nitelikler olduklarına işaret etti.⁷⁷ Dolayısıyla Tolstoy’un sanat hakkındaki kitapçığının, sanat eleştirisinde Çernişevski geleneğini sürdüren yazarların önde geleni ve aynı zamanda Tolstoy’un estetik ve sanat tarihi konularında başlıca danışmanı olan Vladimir Stasov tarafından coşkuyla karşılanmasına şaşmamalı.⁷⁸ Hatta Tolstoy ile Pisarev arasında bazı ortak noktaların bulunduğu bile söylenebilir; Tolstoy’un “yukarı sınıflar”ın sanatına yönelttiği saldırıları, Pisarev’inkiler kadar “nihalistçe” idi ve Pisarev’in “estetik düşkünleri” ne açtığı savaşta birçok noktada birleşiyordu.

(*) Tolstoy burada, *Kitabı Mukaddes*, “Yeni Ahit,” Markos’a Göre İncil, 11:5’teki, İsa hakkında söylenen Yeruşalim’de (Kudüs’te) tapınağa girip “Satıcıları ve alıcıları dışarıya atmaya başladı ve sarrasların mallarını... devirdi,” sözleriyle, İsa’nın dua evinin ticaret yerine döndürülmesine karşı oluşu çağrıştırmak, kazanç amacıyla yapılan profesyonel sanata karşı görüşünü destekliyor – ç.n.

77 Bkz. G.V. Plehanov, “Eshche o Tolstom,” *L.N. Tolstoy v russhoi kritike*, (Moskova, 1952), içinde, s. 438.

78 Bkz. L.N. Lumunof, *Tolstoy v bor’be protiv dekadentskogo iskusstva*, s. 80-81, Lev N. Tolstoy, *Sbornik statei in materialov*, (Moskova, 1951) içinde.

Bu benzerlikler bir dereceye dek, Tolstoy'un da, 1860'ların radikal demokratları gibi, gerçekçi ve "kendini toplumsal davaya bağlamış" bir sanat [sanat toplum içindir] anlayışını yaymaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Bunun bir başka açıklaması, Tolstoy'un dünya görüşüyle "Aydınlatıcılar"ın dünya görüşlerinin, bir dereceye dek, birbirlerine benzemesidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Tolstoy'un "akıl" kavramı, birçok noktada 18. yüzyıl rasyonalizmiyle, özellikle onun kendini "ilk kaynakları arama" işine vermesinde ve yetkenin ve geleneğin tarihin hangi döneminde olursa olsun her zaman reddetmesinde olmak üzere, birçok noktada birleşiyordu. Dolayısıyla, bireysel çıkarları bırakma ve kötülüğe, güce başvurmadan direnme yolundaki dinsel direktmesi, aydınlatıcıların "rasyonel egoizm"ine açıkça ters düşmekle birlikte, Tolstoy'un yukarıdaki noktalarda 1860'ların "Aydınlatıcılar"ı ile bağlantılı olduğu söylenebilir.

Bir Dostoyevski-Tolstoy Karşılaştırması

Özetlemeye çalışalım: Dostoyevski ile Tolstoy'u, öteki 19. yüzyıl yazarlarından ayıran tutkulu ahlâkçılık şevkleri idi. Bununla birlikte burada "ahlâkçı" (moralist) etiketi pek uygun bir niteleme olarak görünmüyor. En büyük ahlâkçıların bazıları, örneğin Stoacılar ve skeptikler, radikal bir değişiklik olanığa inanmamışlar ve ahlâk sorunları üzerinde öfkeli tepkilere yol açmaktan bilerek kaçınmışlardı. Dostoyevski ile Tolstoy ise, "toplum ve ahlâk düzeninin her ne biçimde olursa olsun bozulmasına ve yoldan çıkmasına" karşı güçlü bir tepki gösterip, toptan bir dinsel ve ahlâksal yeniden doğuş çağrısında bulundular.⁷⁹ Sonul insan yazgısına gösterdikleri ilgi, gerçek anlamda peygamberce bir çabadır.

Gerçekten, bu iki büyük Rus yazarının her biri kendi yolunda bir "peygamber"di. Dostoyevski "Tanrı-İnsan" kavramı ile tarihin gizemli anlamının derinliklerine inmeye kalkmışken; Tolstoy, *İncil*'in ebedi doğruları adına tarihi [tarihsel değerlendir-

79 Bkz. J. Wach, *Sociology of Religion*, (Londra, 1947), s. 355.

meyil] tümüyle reddetmişti. Dostoyevski'ye göre Rus tarihi, İsa eliyle kurtuluş yolunu göstermişti; "toprağa dönüş" ile halkla yeniden bütünleşme ideali, Ortodoksluğun tarihsel gelenekleriyle ve avam halkın ulusal gelenekleriyle uzlaşmanın, tarihle uzlaşmanın Dostoyevski'ye özgü bir yoluydu. Tolstoy'a göre ise, gerçek yaşam belli bir zaman kesitine bağlı değildi: Gerçek ve avam halk tarih dışındaydı ve tarihsel süreç, kötülükten, ahlâksal Mutlak'ın [Tanrının] krallığının [yönetiminin] yeryüzünde kurulabilmesi için yok edilmesi gereken kötülükten başka bir şey yaratmamıştı. Her iki yazar da yeryüzünde "uyum" istedi; ne var ki Dostoyevski, Devletin Kiliseye dönüşmesini düşleyip, rasyonalizmi, gizemci (mistik) ve evanjelik ülküler adına suçlarken; Tolstoy, kurumlaşmış dinin herhangi bir türüne gereksinim olduğunu reddetti ve akılcı bir evanjelik heterodoksluğu savundu. Tolstoy'un metafizik impersonalizmi (kişilikten arınmacılığı) ve bunun sonucu olarak bireyin ölümsüzlüğünü kabul etmeyişi, *Karamazov Kardeşler*'in yazarına [Dostoyevski'ye] yabancı bir düşünceydi. Dostoyevski, Tolstoy'un hem bireyliği hem özgürlüğü sürdürecektir olan bir düzeye sokma olarak gördüğü eşitlikçiliğine, aynı derecede düşmandı. Bir "peygamber" olarak Dostoyevski, *Eski Ahit*'in ulusal mesihçiliğine (Şatofunki türünde bir mesihçiliğe) daha yakındı. Tolstoycu felsefede herhangi bir *Eski Ahit* ögesi vardığıysa, o da yalnızca yazarın kötülüğe karşı durmak dinlenmek bilmeyen sövgülerinin, büyük İbrani peygamberlerinin çabalarını anımsatmasından başka bir şey değildir.⁸⁰

İki yazarın, Rus düşüncesi içinde bağlı oldukları [farklı] eğilimler incelendiğinde, aralarındaki farklılıklar daha açık bir biçimde görülür. Dostoyevski romantik ulusçu, Slavsever geleneğin bir sürdürücüsü iken, Tolstoy, ulusçuluğun her türünün, hatta yurtseverliğin amansız eleştiricisi olarak, kendisini rasyonalist ve Aydınlanmacı düşünce biçimleri içinde daha rahat duyan biriydi. Toplumsal ve siyasal düşüncelerinin ana çizgileri bakımından Tolstoy (mesajlarını devrim karşıtı ve evanjelik bir ruhla yorumlamış olsa da) Popülistlere ve anar-

80 Wach, *Sociology of Religion*, s. 355.

şistlere daha yakındı. Aralarındaki bu farklılıkların pratik siyasal sonuçları oldu: Gençliğinde Sibirya'da ağır çalışma cezasına çarptırılan, daha sonraki yaşamında gerici çevrelere taşınan Dostoyevski, Pobedonostsev ile dostça ilişkiler içindeydi ve Konstantinopolis'in Rusya'ya katılması hayalini kuruyordu. Aristokrat bir toprak sahibi olan Tolstoy, sınıfını reddetti ve otuz yılı aşkın bir süre boyunca durmadan tüm devlet kurumlarının ahlâkça kötülüğünü anlatıp, sömürüye ve güç kullanmaya karşı çıktı.

Dostoyevski'yi 1870'lerin gerici ideologlarıyla bir tutmak, elbette ona haksızlık etmek olur. Gerçekten birçok Popülist önder Dostoyevski'yi kendilerinin ideolojik dostu olarak gördü⁸¹ (ki bu noktada yanılıyorlardı). Lunaçarski, Pobedonostsev'in ve öteki "baş üstünde tutulan patronların Dostoyevski'ye hiçbir zaman tam olarak güvenmemelerinin ve onları her an zor bir durumda bırakabileceğini beklemiş bulunmaları"nın⁸² bir rastlantı olmadığını yazar. Karamazov kardeşlerin ahlâksal ve tinsel çatışmalarını öylesine yüce bir sezgiyle anlatabilme yeteneğine sahip olan sinirli, kökünden sökülmüş aydını [Dostoyevski] aslında gününün radikal *intelligentsiyasına*, yarı aristokrat, yarı köylü ve tam bir patriark olan Tolstoy'dan, bu *Incil*'lerin ebedi gerçeğinin peygamberinden çok daha yakındı. Tolstoy'un dinsel ve etik öğretileri son biçimleri verilmiş doğruların durağan bir sistemiyken, Dostoyevski'nin düşünceleri arasındaki en değerli tüm öğeler, diyalektik bir karmaşıklık oluşturur. Dostoyevski'nin dünya görüşünü yalnızca Ortodoks ütopyacılığa indirgemek ve gerici siyasal eğilimlerin ürünü olarak görmek, doğru olmaz. Onun bazı düşüncelerinin tazeliklerini bugün bile şaşılacak derecede korurken, Tolstoy'da yalnızca görünüşte değil aynı zamanda gerçekten arkaik olan bir düşünce biçimiyle karşılaşırız; bu güçlü, ama çağdışı (anakronistik) düşünce, aynı zamanda, algılamalarının olguları aşırı basitleştirmedeki yürekliliği insanı

81 Bunu destekleyen birçok kanıt, A.S. Dolinin tarafından derlendi. Bkz. Dolinin, *F.M. Dostoevsky, materialy i issledovaniia*, (Leningrad, 1935), s. 52-53.

82 Lunaçarski, *F.M. Dostoevsky v russkoi kritike*, s. 452.

şaşırtmakla kalmayan, “nihilistçe” dar kafalılığı ve Maniştivist d ualizmi ile insanı rahatsız eden bir d ş n şt .

Dostoyevski'nin düşünceleri, çok çeşitli ideolojik renklerdeki düşünürleri, hem tutucuları hem ilericileri, hem dincileri hem laik olanları etkiledi.  n  en yüksek noktasına 20. yüzyılda ulaştı. Vladimir Soloviyev ile olan (yaşamının sonlarına doğru dostluk kurduğu ve üzerinde çok büyük etkide bulunduğu düşünür ile) birlikte, 20. yüzyıl başlarında birçok okumuş Rus arasında dine karşı yeniden ilgi duyulmaya başlamasının (“dinsel rönesans” denen akımın) sorumlusuydu. Düşünceleri yüzyılın başında biçimlenmiş ve Rus Devrimi'nden sonra çalışmalarını Rusya dışında sürdüren,  rneğin Berdiayev, Bulgakof, Frank, Merezkovski, Őeřtof, Loski ve Hessen gibi tanınmış hemen hemen tüm Rus idealist filozofları ve dinsel düşünürleri, yaşamlarının bir döneminde kendilerini Dostoyevski'nin büyüsüne kaptırmış ve onun düşüncelerini benimseyip kendi dünya görüşlerinin içine sokmuş kimselerdi. Batı Avrupa düşünürleri arasında onun yapıtına en çok önem verenler, Egzistansiyalistlerin dinci olmayan kesimi ( zellikle Sartre ve Camus) idi. Onları  eken Dostoyevski'nin “Ortodoksluk”u değil, diyalektik bireycilik anlayışı, “başkaldırma” sorununa yaklaşımı ve özgürlüğün yüklediği y k, kısaca “kendini ortaya koyucu” kahramanları yoluyla  oz mlediği düşüncelerdi.

Bir ahl k i ve dinci düşünür olarak Tolstoy, yaşamı sırasında tüm dünyada sözü geçti. Yasnaya Polana'daki evi tüm uluslardan gelen “hacılar” tarafından ziyaret edildi ve tüm dünyadan, düşüncelerini destekleyenlerin ve bunlara karşı çıkanların gönderdikleri yüzlerce mektup aktı. Düşünceleri, özellikle barış i (pasifist)  ğretileri, çok büyük bir ilgi gördü. Bununla birlikte, Tolstoycu felsefe ve dinsel düşünüş, pek fazla etkili öğretiler olamayacaklardı. Düşüncelerinin gücü tümüyle karizmatik kişiliğine dayanıyordu; ölümünden sonra hızla unutuldu; bunun tek kuraldışı  rneği, Tolstoy'un, öğretilerinin tek büyük sürdürücüsü olan Mahatma Gandi gibi bir takipçiye sahip olabilmesiydi.

ÇEŞİTLİ POZİTİVİST AKIMLAR

Sunuş

Rus pozitivismi, (1863 Polonya ayaklanmasının yenilgiye uğratılmasından sonra toplumsal değişimin dikkatli bir “organik” gelişmeyle sağlanabileceği yolundaki gerçekçi düşüncelerini dile getiren Polonya pozitivisminden farklı olarak) hiçbir zaman etkili bir ideoloji durumuna gelememi. Pozitivist düşüncelerin günün genel düşünsel ortamı içinde azımsanamayacak etkilerinin olduğu doğrudur; Rus pozitivistlerinden bazılarının hiç de yeteneksiz kimseler olmadıkları da doğrudur; bununla birlikte, içlerinden hiçbirinin Rus düşünce tarihinde gerçekten göze çarpan bir rol oynadıkları söylenemez.

Pozitivist düşünce akımının ilk yankıları Rusya’ya 1840’ların ikinci yarısı gibi erken bir tarihte ulaştı. Comte’un kuramlarının bazıları (özellikle insanın gelişmesinin, teolojik, metafizik ve pozitivist olarak, üç evreden geçtiği görüşü) Rusya’da Petraşevski çevresiyle ilişkili kimseler arasında, özellikle Valeryan Maykov’un ve ekonomici Vladimir Milyutin’in (1826-1855) kişiliğinde destekleyiciler buldu. Belinski’nin ise pozitivism hakkında bazı önemli kuşkuları vardı; Comte’u, özellikle “bilime teolojinin karıştırılmasına gösterdiği tepkisiyle”

anılmaya değer ilginç bir düşünür saydı, ama onun dehadan yoksun olduğu görüşündeydi ve Comte'un "yeni bir felsefenin kurucusu" olabileceği düşüncesini gülünç buldu: Comte yalnızca, "aşkın (transandantal) saçmalıklar" ile uğraşan bir bilim olarak metafiziği değil, aynı zamanda, insan zihninin doğasıyla uğraşan bir bilim olarak metafiziği de ortadan kaldırmaya kalkıştı; bunun, felsefe alanının onun doğasına [kafasının yapısına] uymadığını, kafasının ancak matematiği ve doğa bilimlerini kavrayabilecek yetenekte olduğunu gösterir dedi.¹

1860'ların "Aydınlatıcılar"ı da, Comte'un düşüncelerini, özellikle kendilerinin materyalizmi ve toplumsal radikalizmi bakımından, bazı sakıncalar belirtilmeksizin, kolay kolay benimsenebilecek nitelikte görmediler. Bununla birlikte Comte'un felsefesi, Vitalistlerin* gizemli yaşam ilkesi düşüncelerine karşı giriştiği polemikte pozitivist düşünceleri kullanan Pisarev üzerinde az çok etkili oldu. Pisarev, hakkında "Auguste Comte'un Tarihle İlgili Düşünceleri" (1865) adını taşıyan uzun bir makale yazdığı Comte'un, tarih felsefesinden daha çok etkilendi. Pisarev'e göre, Comte'un insan gelişmesinin üç evresi düşüncesi kendisinin iki gözde kuramını, yani, tarihsel sürecin bilginin evrimine bağımlı olduğu düşüncesini ve doğa bilimlerinin özgürleştirici etkiler yarattıkları görüşünü tam anlamıyla desteklemekteydi.

Popülist düşünürlerin Comte'a karşı takındıkları tutum bundan daha karmaşıktı. Öyle ki, Pozitivizmden etkilendikleri söylenebilir, ama pozitivist oldukları güvencesi hiçbir biçimde verilemez.² Lavrov ve Mihayilovski yapıtlarını, toplum bilimlerinde pozitivist anlayışın daha çok Herbert Spencer'in evrimci

1 Bkz. Vissariyon Belinski, *Izbrannye filosofskie sochineniia*, (Moskova, 1948), cilt 2, s. 326-329.

(*) Vitalizm, Bergson gibi düşünürlerin, canlıların davranışlarının, fiziksel ve kimyasal süreçlerle açıklanamayacağı, her canlının sahip olduğu maddesel olmayan bir "yaşam gücü"nü (elan vital) ürünü oldukları görüşüdür – ç.n

2 Popülistler, B. Jakovenko'nun, *Dejiny ruske filosofie*, (Prag, 1929) adlı yapıtında ve N.O. Lossky, *History of Russian Philosophy*. (Londra, 1952) pozitivistler arasına konmaktadırlar; V.V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, çev. George L. Kline, (2 cilt, Londra, 1953)'te, onları "yarı pozitivistler" olarak görür.

kuramlarınca temsil edildiği bir tarihte yazmışlardı. Bu iki Rus düşünürü, pozitivist evrimciliği, objektivizmin aşırı biçimi sayıp, karşısına kendi “öznel sosyoloji” anlayışlarını koydular; aynı zamanda “pozitivist bilimcilik”ten, özellikle bu anlayışın değer yargılarını programlı bir biçimde dışarıda bırakma eğiliminden hiç hoşlanmadılar. Bununla birlikte, nesnelciliğe karşı çıkarken, doğrudan doğruya, hem nesnel hem öznel yöntemlerin geçerliliğini kabul eden Comte’un kişiliğinde kendilerine bir yandaş buldular. Dolayısıyla Mihayilovski, Spencer’la polemiklerinde, insanlık tarihinde “sübjektif antroposantrik” (öznel insanmerkezci) çağın habercisi olduğunu söylediği Comte’dan destek aradı. Tek başına bu bile Mihayilovski’nin düşünceleri ile gününün pozitvizmi arasında temel bir farklılığın olduğunu açıkça göstermektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında, ancak küçük bir bağınaz “Ortodoks” Comteçular grubu (örneğin P. Laffitte ve J.F. Robinet) hâlâ Comte’un “öznel yöntem”ini savunmaktaydılar; Fransa’da Comte-sonrası pozitvizmin ana dalının baş temsilcisi olan Littré, “insanlık dini” ve Comte’un sisteminin öteki romantik öğeleriyle birlikte, “öznel yöntem”ini reddetmişti.

“Sosyolojik romantizm”e daha az eğilimli olan Lavrov, pozitvizme karşı tutumunu “Pozitvizmin Sorunları ve Bu Sorunların Çözümleri” (1868) başlıklı bir denemesinde açıkladı. Bu denemesinde pozitivist düşünüşün çeşitlemelerini (Comte’un, Littré’nin, Mill’in, Spencer’in ve Lewes’in düşünceleri gibi farklı türlerini) tartıştı ve bunların geçiştirilemeyecek derecede önemli düşünceler oldukları yolunda uyarılarda bulundu. Hegel’in felsefe yorumunu daha da açarak, pozitvizmi, “bir silojizme (tasıma)* tutsak olmuş çağımız”³ olarak tanımladı. Lavrov, pozitvizmin yaptığı kalıcı bir katkının, insan aklını bekleyen görevlerin neler olduğunu göstermesi olduğunu, yani tüm olgular arasındaki ilişkilerin, metafizik bir “kendi içinde

(*) Tasını, mantıkta, Aristoteles’in formülleştirdiği, “bütün insanlar ölümlüdür/ Sokrates bir insandır/öyleyse Sokrates ölümlüdür” türü üç önermelik, tüm-dengelim mantığı ile yapılan çıkarsamaların adıdır – ç.n.

3 P.L. Lavrov, *Filosofjia i sotsiologjia* (Moskova, 1955), cilt 1, s. 584.

şey"* anlayışına başvurulmadan, kesinlikle bilimsel yöntemlerle araştırılması sağlanan bilginin yalnızca insandışı dünyayı değil, aynı zamanda toplumu ve tarihi açıklamada da kullanılması gerektiğini yazdı. Mihayilovski gibi Lavrov da "özel yöntem" in önemi üzerinde durdu ve doğrudan doğruya Comte'dan alıntularla, bunun pozitivismin temel öncülleriyle uyuşmayan bir şey olmadığını göstermeye çalıştı. Bununla birlikte, ulaştığı sonuç, pozitivismin birleştirici bir felsefi ilke den yoksun olduğu için, kendisinin ileri sürdüğü sorunu çözebilecek yeterlilikte olmadığı yolundaydı. Bu [birleştirici felsefi] ilke, duyan ve düşünen bir varlık, kafa ile beden gerçeğin birliğinin bir simgesi olarak "insan" idi. Pozitivizme düşen tarihsel görev yalnızca sorunları ortaya koymaktı; bu sorunların çözümü, tohumlarıyla Feuerbach'ın, Proudhon'un ve Mill'in düşüncelerinde karşılaşılabilecek olan bir antropolojik felsefe tarafından bulunacaktı.

Lavrov'un "antropolojizmi,"** Çernişevski'nin "antropolojik ilke" si ile Popülist sosyolojinin "sübjektif antroposantriklik" i arasında bir köprü oldu. Pozitivizmin birçok öğesini özümleyebilecek bir yetenekteyse de, onun [Lavrov'un antropolojizminin] pozitivismden farklı, ayrı bir öğretisi olduğu açıktı.

Dogmatik Pozitivizm: Grigory Virubov

Comteçu pozitivism Rusya'daki ilk gerçek yoldaşının, bir filozof olarak daha çok Fransa'da etkinlik göstermiş bir kimse de olsa, Grigorev Virubov (1843-1913) olduğu söylenebilir.

Comte'un öğretileri Virubov'a, St. Petersburg'daki Aleksandr Lisesi'nde, okulun öğretmenlerinden biri, Comte'un izleyicisi ve Littré'nin arkadaşı olan, Pommier adındaki bir Fransız tarafından anlatıldığında, Virubov henüz bir öğrenciydi. St. Petersburg Üniversitesi'nde tıp ve doğa bilimleri okuduktan sonra, Paris'e gitti ve orada Comte'un dul karısı ve izleyicileri çevre-

(*) İngilizce çeviride "thing in itself" – ç.n.

(**) Daha önce de belirtildiği gibi, her şeyi antropolojiye indirgeme, her şeyi insanla açıklama eğilimi – ç.n.

siyle ilişki kurdu. Littré'nin yakın dostu oldu ve Fransız pozitivizminin baş yayın organı *La Philosophie Positive*'in kurulmasında onunla birlikte çalışarak derginin kurucuları arasına girdi. 1903'te P. Laffitte'in ölümünden sonra, College de France'ta bilim tarihi kürsüsüne atandı. Fransa'ya kalıcı olarak yerleşmiş olmakla birlikte, Rusya'yla ve Rus kültürüyle olan bağlantısını sürdürdü; Bakunin, Herzen ve Lavrov ile ilişki içindeydi ve Herzen'in ölümünden sonra onun "bütün yapıtları"nın ilk baskısının yapılması işini üstlendi.⁴ Rus-Türk Savaşı (1877-1878) sırasında Virubov, Kızılhaç heyetinin bir üyesi olarak Kafkaslar'a geldi ve kendisine St. Vladimir nişanı kazandıran girişimiyle, sahra hastaneleri örgütleme işini üstlendi. Bununla birlikte, tüm felsefe ve (kimya ve kristalografi alanında uzmanlaştığı) bilim yapıtları Fransızca olarak yazılmıştı.

Virubov'un felsefi tutumu en açık biçimde, *La Philosophie Positive* dergisinin ilk cildinde yayımlanan "Le certain et le probable, l'absolu et le relatif" ("Kesin ve Olası ile Mutlak ve Görece") adını taşıyan makalesinde dile getirilmiş bulunmaktadır. Bu makalenin temel önermesi, bilimsel bilginin mutlak doğru bilgi olarak ileri sürülebileceği ve mutlak ile görelî zıtlığı sorununun kendisinin görelî bir sorun [görelî bir değerlendirme] olduğudur. Bilimsel yasaların diline çevrilebilen herhangi bir (reel) şeyin mutlak olduğu söylenebilir. Pozitivizm yalnızca teolojik ve metafizik mutlakları reddeder, mutlaklığın kendisini reddetmez; eğer herhangi bir mutlağı kabul etmemiş olsaydı, dünyanın bütünleyici bir görüşü olamazdı. Doğru [gerçek] bilimin dışında, insan kavrayışının dışında olamaz; her bir doğru, daha önce ortaya konmuş yasaların sınavından geçirilerek doğruluğu kanıtlanan deneyimlerin ürünüdür. Hem mutlak olan hem görelî olan, insan aklıyla kavranabilecek şeyler alanı içindedir. Mutlak doğrular, doğruluğu kanıtlanabilen ve tersi söylenemeyen önermelerken; görelî doğrular, kesin olmayan, tartışmalı ve düşük olasılıklı önermelerdir. Bilimsel bilgi biriktikçe, gittikçe daha fazla görelî doğru mutlak doğruya

4 Grigori Virubov, "Revolutsionnye vospominaniia," *Vestnik Evropy*, (1913), no. 1'deki anılarına bakınız.

dönüştürülecektir.⁵

Virubov felsefenin rolünün, tek tek bilimlerce toplanıp birikmiş olgulara dayanarak genellemeler yapmak olduğunu söyledi. Bu görüşte şaşırtıcı olan, yalnızca onun ontolojik sorunlara olan (özellikle materyalistlerin “metafizik”ine yaptığı saldırılarda açıkça görülen)⁶ klasik felsefi ilgiyi bir yana bırakmış olması değil, aynı zamanda, kendisinin psikoloji ile bir tuttuğu epistemolojiyi reddetmesidir. Epistemoloji yerine her bir bilimin kendi metodolojisinin konmasını istedi. Bilime duyulan inancın tüm kuşkuları gideren “temel aksiyom” olduğunu yazdı. Kartezyen (Descartesçi) felsefi kuşku yöntemini, boş bir düşünsel eğlence olarak gördü ve Mill’in Comte’a yönelttiği, mantığı ve psikolojiyi atlamakla hata ettiği eleştirisini kesinlikle kabul etmedi. Doğrunun ölçütünün, felsefi bir sorun değil, böyle bir ölçütün çoktan bulunmuş olduğu doğa bilimleri alanına giren bir sorun olduğunda diretti; dolayısıyla felsefenin, doğrunun ölçütünün, “belli bir olayın, yasa adı verilen bir formülde dile getirilen, aynı koşullar altında yinelenmesi”⁷ olduğu yolundaki bilimsel formülü kabul etmesi gerekirdi.

Virubov’un Kant’a duyulan ilginin yeniden canlanması yolunda herhangi bir belirtiye karşı derin bir düşmanlık duyulmasında anlaşılamayacak bir nokta yoktur. Çünkü Alman filozof [Kant] kendisine Comte’un mutlak antitezi olarak görünmüştür; “Pozitif felsefe”nin kurucusu [Comte] gerçek dünya ile ilgilenmişken, Kant, düşünen öznenin incelenmesi üzerinde odaklanarak, gerçekliği yöneten nesnel yasaları anlayabilme olanağına sahip olduğumuz görüşünü kabul etmemiştir. Yeni Kantçılık Virubov’a göre, metafiziği canlandırma yolunda bir girişimdi ve kendisinin bu “metafizik doğa”sının bilincinde olmadığı için, daha tehlikeliydi.⁸

5 Grigory Wyruboff, “Le Certain et le probable, l’absolu et le relatif,” *La Philosophie Positive*, cilt 1, (1867), s. 171, 176-181.

6 Bkz. Grigory Wyruboff, “La Philosophie materialiste et la philosophie positive,” *La Philosophie Positive*, cilt 22, (1879).

7 Wyruboff, “Le Certain et le probable,” s. 181.

8 Grigory Wyruboff, “Remarques sur la philosophie critique en Allemagne,” *La Philosophie Positive*, cilt 22, (1879).

Kant'ın eleştirel (kritik) felsefesinin tersine, Virubov'un pozitivizmi baştan sona dogmatik bir sistemdi. Temel inançlarından biri, her gerçek felsefenin, eleştirel düşünmeye konu edilemeyecek bir "temel aksiyom"a dayanmasının gerektiği görüşüydü.⁹ Virubov bazı konularda, muhtemelen bilincinde olmaksızın, Comte'dan ayrıldı (örneğin üstadının [Comte'un] fenomenalizmine [olguculuğuna] katılmamıştı); bununla birlikte Comte'çu pozitivizmin, pozitivist felsefenin tek gerçek türü ve gününün hiçbir eksiği bulunmayan tam bir felsefi sistemi olduğunda direndi. "Bir felsefe olarak," dedi, "pozitivizm, kendisine hiçbir şey eklenemeyip kendisinden hiçbir şey çıkarılamayan, hiçbir eksiği bulunmayan, bir düşünce sistemidir. Comte elbette birçok yanlış yapmıştı; ancak, bir astronom, kimyacı ya da biyolog olarak hataları olmuştu, bir felsefeci olarak değil".¹⁰ Dolayısıyla izleyicileri, Virubov'a göre, özellikle üstadın üzerinde fazla durmadığı noktalarda olmak üzere, Comte'un göstergelerini izlemeli, bunların dışına çıkmamalıydı.¹¹

Eleştirel Pozitivizm: Vladimir Leseviç

Pozitivizmin oldukça farklı bir türü, Vladimir Leseviç (1837-1905) tarafından temsil edildi. Epistemolojiye ağırlık vermesi ve Kantçı eleştirel felsefe ilkelerinden yararlanma girişimi göz önüne alınarak, bunun "eleştirel pozitivizm" olduğu söylenebilir.

Leseviç en önemli yapıtlarını "bilimsel felsefe"nin kökenleri ve gelişmesi üzerine eleştirel düşüncelerine ayırdı.¹² Com-

9 Bkz. Wyrouboff, "Le Certain et le probable," s. 174-175.

10 Wyrouboff, "Remarques," s. 394.

11 Bunu söylemiş olmasına karşın, Virubov, Comte'un siyaset felsefesini reddetti. Örneğin Comte'un metafizik bir dogma olarak görüp reddettiği avam halkın egemenliğini savundu ve bu konuda Proudhon'dan alıntılarla yetkilerin tek elde toplanmayıp çok sayıda yetkiliye dağıtılmasını önerdi. Bkz. Grigory Wyrouboff, "La Politique qualitative et la politique quantitative," *La Philosophie Positive*, cilt 8, (1872).

Littre de Comteçuluğun siyasal görüşlerini gözden geçirip değiştirmişti, fakat Virubov (muhtemelen Herzen'in etkisiyle) bu bakımdan daha da ileri gitti, ama öteki konularda herhangi bir değişiklik yapmadı.

12 Vladimir V. Leseviç, *Opyt hriticheskogo issledovaniya osnovonachal pozitivnoi*

teçü felsefenin, felsefe tarihinde bir dönüm noktası olduğunu söylemişse de, onda birçok eksiklik gördü. Örneğin Comte, Kant'a gereken önemi vermemiş, Kant'ın da pozitivistin öncülerinden biri olduğunu anlamamıştı; dahası Comte, epistemolojinin taşıdığı önemi tümüyle gözden kaçırmış ve epistemolojiyi bağımsız bir bölüm olarak felsefesinin içine almamıştı. Aynı şey, Mill'in eleştirisine karşın, mantığa karşı tutumunda da görülmüştü; mantığın, bilimler sınıflandırmasında kendisine de bir yer verilmesi gereken bağımsız bir disiplin olduğunu kabul etmemişti. Öte yandan Comteçü felsefede eleştirel epistemolojinin hiç değilse tohumları bulunmaktaydı; yoksa Comte'un sistemi bir bilimler ansiklopedisi olmaksızın öteye gidemezdi. Ne var ki Comte'un izleyicileri, bilimsel olguları derlemekle uğraşarak ve pozitivistin en önemli yanının Comte'un bilim sınıflandırması olduğunu düşünerek, bu değerli "mirastan" yararlanamamışlardı. Leseviç'e göre Emil Littré, felsefenin Fransa dışındaki tarihi hakkında hiçbir şey bilmediği gibi, epistemolojiden de tümüyle habersizdi.

Leseviç en sıkı eleştirisini Virubov'a, düşüncelerinde görülen abartılmış bir "bilimcilik", yani tüm sorunların bilimle çözülebileceği yolunda cılız bir inanç nedeniyle "felsefesizleşme"ye gittiğini ve pozitivistin önemsiz bir bilgi durumuna soktuğunu söyleyerek suçladığı Rus pozitivistine ayırmıştı. Virubov, mutlak [doğru] bilgi ile görelî [kısmen] doğru bilgi arasındaki [nitel] farkı, yalnızca bir derece [nicelik] farkı olarak görüp, epistemoloji kuramının geçerliliğini reddetmişti.¹³ Pozitivistin bir felsefe olduğu savında bulunmak isteniyorduyorsa, bu büyük bir hataydı. Bu açmazdan kurtulmak için Leseviç, pozitivistlerin, ilk biçimleriyle (otantik) Comteçü düşüncelere dönmelerini ve daha sonra eleştirel yeteneklerini Locke'u, Hume'u ve İngiliz ampirizmi geleneğini inceleyerek geliştirip keskinleştirmelerini önerdi. Ama işe önce, Kant'a karşı önyargılarını aşmakla başlamaları ve pozitivistin, Yeni Kantçı bir

filosofi, (St. Petersburg, 1878) ve *Chto takoe nauçnaia filosofiia?* (St. Petersburg, 1891).

13 Leseviç, *Opyt*, s. 185-186.

epistemolojik eleştirisi ruhuyla yeni bir biçim kazandırmaları gerekiyordu. Leseviç aynı zamanda, C. Göring, E. Laas, F.A. Lange ve A. Riehl gibi Yeni Kantçılarla pozitivistler arasında bir uzlaşmayı öneren Alman yazarlarının yapıtlarının okunmasını da şiddetle önerdi. Ayrıca, bu iki sistem [Yeni Kantçılık ve Pozitivizm] arasında açık bir ayrım çizgisinin varlığını vurguladı ve pozitivistlerin, *a priori* [deney öncesi] bilgi elde etme olanağının bulunduğunu kabul edemeyeceklerini söyledi; Yeni Kantçılardan bir şeyler öğrenirken, realist köklerine sınımsız sarılmaları gerekiyordu. Pozitivizm kendini yalnızca epistemolojik düşüncelerle sınırlandıramazdı, ama “gerçekliğin eleştirel bir felsefesi” olabilmesi ve böylece gelişmesinin en yüksek noktasına ulaşabilmesi için, Kantçı eleştiriye özümsemesi gerekliydi.¹⁴

Leseviç bu düşünceleri 1870’lerde ileri sürdü. Bundan on yıl kadar sonra, düşüncelerinde belirgin bir gelişme görüldü ve görüşleri Kantçılıktan, Avusturyalı fizikçi ve filozof Ernest Mach’ın ampiriokritisizmine [deneysel eleştirciliğe] kaydı. “*Bilimsel Bir Felsefe Nedir?*” adını taşıyan kitabında Leseviç, Mach’ın, Avenarius’un ve özellikle felsefe ile bilim ilişkileri sorununu sonunda çözen kimse olduğunu söylediği Petzold’un düşüncelerini, bunlara ayırdığı farklı bölümlerde ele aldı. Leseviç artık felsefenin, ayrı bir bilim olma niteliğinden ayrıldığını, epistemolojinin bile yakında felsefenin ayrı bir uzmanlık alanı olmaktan çıkacağını ileri sürüyordu. Leseviç’e göre, felsefenin rolü artık, pozitif bilimlere dayanan evrensel bir bilgi sistemi yaratmaktı, ama bu, bilimlerin verilerini, bütünleştirici bir bakış açısından değerlendirip, aralarındaki bağlantıları ortaya koyarak, soyutlamanın en yüksek düzeyinde elekten geçiren bir bilgi sistemi olacaktı. Böyle bir “bilimsel felsefe” daha önceki “bilimsel olmayan” tüm felsefi eğilimlerin yerini alacaktı.¹⁵

Dolayısıyla “bilimsel felsefe” konusunda Leseviç’in bakış açısının, sonuçta, felsefenin rolünü tek tek bilimleri birleştire-

14 Leseviç, *Opyt*, s. 161-163.

15 Leseviç, *Chto takoe*, s. 248-251.

rip genelleştirme olarak tanımlayan klasik pozitivist tutumdan ayrılmadığı söylenebilir. Ama bilgi kuramına, sözcüğün geleneksel anlamıyla “felsefe”nin son kalesine, artık ayrı bir yer tanımamakla birlikte, epistemoloji [sorunları] üzerinde düşünüşün rolünü hiçbir zaman küçümsemedi. Leseviç gerçekten, tüm düşünsel yaşamı boyunca, daha çok epistemolojik eleştiri üzerinde duran, “ikinci pozitivism” denen bir eğilimi temsil etti.¹⁶ “Bilimsel felsefe”nin zaferinin, yalnızca felsefeyi “bilimsel” yapmakla kalmayıp, aynı zamanda bilimi “felsefi” bir bilgi durumuna getirmekle kazanılacağını, bitmez tükenmez bir enerjiyle savundu.

Leseviç, “bilimsel felsefe”nin olağanüstü büyük bir toplumsal önem taşıyabileceğine inanmıştı: Felsefe, günlük, sıradan (rutin) ve geleneksel tutumların (gelenekçiliğin) aşılmasına yardımcı olabilecek, çeşitli alanlarda yeniliğe gereksinim bulunduğunu açıkça ortaya koyabilecek ve bilim adamlarını, çabalarını kamu yararına sonuçlar doğuracak sorunların çözülmesi üzerinde odaklamaları yolunda yüreklendirecekti. Leseviç siyasal sempatisi bakımından Popülistlere yakındı (Popülist devrimcilerle ilişkilerinden dolayı 1879’da Sibiry’a sürülmüş ve döndükten sonra Poltava’da ve Tver’de polis gözetimi altında tutulmuştu; 1888 yılına dek St. Petersburg’a dönmesine izin verilmemişti). Lavrov ve Mihayilovski hakkında olumlu düşünceleri vardı ve bu düşünürleri, “pozitivismin en yetenekli bilgeleri” olarak niteleyip, onların pozitivist felsefede egemen eğilimlere yönelttikleri eleştirilere katıldı.¹⁷ Leseviç’in “öznel yöntem”i savunmasının altında, Lavrov’un ve Mihayilovski’nin etkilerinin bulunduğu açık. Pozitivistlerin “pozitif bilim”in epistemolojik kuramı güçlü olmadığı için, “öznel yöntemi” bir yana attıklarını ileri sürdü. Soyut bilimler, yani olguların belli bir alanında genel yasaları araştıran bilimler, yalnızca “nesnel” ampirik yöntemleri kullanmışlardı, ama somut (yani uygulamalı) bilimler etkinliğe yönelmiş; dolayısıyla değerlerin gere-

16 Karş. L. Kolakowski, *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought*, çev. Norbert Guterman, (Garden City, N.Y., 1968).

17 Bkz. Leseviç, *Opyt*, s. 241-245.

ğinin yapılmasıyla ilgili sorunları çözmek zorunda kalmışlardı. Leseviç, bu düşüncelerini desteklemek yolunda Yeni Kantçılarının yapıtları arasından sayısız kanıtlar gösterebildi.

Aleksandr Vivedenski (1856-1925) ve yeni Kantçılık

Leseviç'in pozitivism ile Yeni Kantçılık arasında bir uzlaşma sağlama çabaları, Rusya'da pek az ilgi gördü. Bunun nedenlerinden biri, bir dereceye dek, Rus Yeni Kantçılarının profesyonel düzeylerinin düşük olmasıydı, ama her şeyden çok, Rusya'da Yeni Kantçılığın, metafizik idealizmin canlanmasına yol açabilecek bir metafizik sistemler eleştirisine çok fazla girmemiş olması gerçeğiydi. Rus Yeni Kantçılığının önde gelen temsilcisi olan St. Petersburg Üniversitesi profesörlerinden Aleksandr Vivedenski, Pozitivizmin amansız bir düşmanıydı. "Mantıkçılık" adını verdiği felsefesi, Kantçı felsefenin tam anlamıyla idealist, aynı zamanda ampirizm karşıtı bir yorumuna dayanıyordu. Vivedenski'deki biçimiyle Kantçılık, yaşamın anlamının temellerini oymakla ve tehlikeli bir ahlâk nihilizmine [hiçesayıcılığa] yol açmakla suçladığı pozitivist "bilimcilik" in tuzağına düşmeden, metafizik maksimalizmin [aşırıcılığın] zararlı ve günü geçmiş savlarından kaçınma olanağı veren türden bir "orta yol" felsefesi idi. Vivedenski, söz konusu tehlikelere karşı bir önlem olarak Tanrı'nın kişisel varlığı, özgür irade ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncelerini savundu ve aynı zamanda bu düşüncelerin akılla değil, yalnızca "bilinçli bir inanç" ile kavranabileceği üzerinde durulmasını önerdi.¹⁸ Öznel idealizmin tehlikeli ahlâk sorunları çıkarabileceğini görerek, "pratik aklın önermeleri"nden birinin, öteki insanların "öznel" varlıklarına inanmak olduğu üzerinde önemle durdu. Leseviç gibi Vivedenski de epistemolojinin önemini vurguladı, ama bakış açısı pozitivismden çok uzaktı ve Leseviç'in inandığı "bilimsel felsefe" düşüncesine hiçbir sempatisi yoktu.

18 Bkz. Aleksandr I. Vivedenski, *Filosoficheskie ocherki*, (St. Petersburg, 1901), s. 89, 108, 205-212.

Pozitivizm ve Psikoloji

Pozitivistlerin epistemolojiyle ilgili tartışmalarında, psikolojinin göze çarpacak derecede önemli bir yeri oldu. O tarihlerde epistemoloji ile psikoloji ayrımının bile yapılmayışının sık karşılaşılan bir durum olduğu anımsanırsa, bu, anlaşılabilir bir tutumdur. Virubov'a göre, epistemolojiye karşı duyulan ilginin artması psikolojiyle felsefenin birbirine karıştırılmasının bir belirtisiydi; Kavelin, Locke'un ve Kant'ın kuramlarının aslında psikoloji alanına girdiğini ve epistemolojik sorunlar üzerinde yoğunlaşmanın, çağdaş felsefede psikolojinin taşıdığı büyük önemin kanıtı olduğunu ileri sürdü. Epistemoloji ile psikoloji arasında duru bir ayrım yapan (ve bu konuda Seçenof ile polemige girişen) Leseviç bile, epistemolojinin geniş ölçüde psikolojik verilere dayandığına inanıyordu.¹⁹

Matyev Troitski (1835-1899)

Pozitivistlerin metafiziğe yönelttikleri saldırıları psikoloji alanında yürütme işini Moskova Üniversitesi profesörlerinden biri olan, pozitivizmin İngiliz ekolünü temsil eden Troitski üstlendi. Troitski'nin en önemli yapıtı,²⁰ İngiliz ampirik ve çağrışımçı psikolojisinin bakış açısıyla yazılan ve Alman psikolojisinin felsefe eğilimine yönelen şiddetli bir saldırıydı. Vladimir Soloviyev, Troitski'nin her yıl psikoloji derslerine, Alman idealizminin kısa bir açıklamasıyla başlayıp, açıklamaların, "Evet baylar, onun ne olduğunu artık siz de görebilirsiniz! Neymiş? Yongalar, yongalar! Öyleyse hepsi sobaya, tümünün canı cehenneme!" sözleriyle sona erdiğini anlatır.²¹

19 Bkz. Wyruboff, "Remarques," s. 392; K.D. Kavelin, *Sobranie sochinenii*, (St. Petersburg, 1899), cilt 2, s. 364-371, 375, 578; Leseviç, *Opyt*, s. 124-125.

20 Matyev M. Troitski, *Nemetskaia psikhologiya v tekushchem stoletii*, (Moskova, 1867).

21 V. S. Soloviyev, *Sobranie sochinenii*, (St. Petersburg, 1903), cilt 8, s. 417.

Tarihçi Kavelin, düşünceler dünyasının ufku çok geniş olan biriydi. Kendisi pozitivizme yakın ve pozitivistlerin metafiziğe karşı görüşlerini destekleyen biri olmakla birlikte, [pozitivistler arasında] egemen tutum olan bilimsel olgular tapıncından, yani, ciddi felsefe tartışmalarını “neredeyse pudralı bir peruka takmak derecesinde” gülünç duruma düşüren,²² inanç derecesindeki güvenden rahatsız olmuştu. Kavelin, pozitivistlerin metafiziği bir yana bırakmalarının, ya da metafizik sorunları maddi süreçler için kullanılan terimlerle açıklamalarının yanlış olduğunu, bu tutumlarını bırakıp, psikolojinin metafizik sistemler içinde (kılık değiştirmiş biçimleriyle gömülü bulunan) gerçek özünü ortaya çıkarıp, onu psikolojinin kendi terimleriyle incelemeye çalışmaları gerektiğini düşündü; yani psikolojik süreçlerin maddi varlık derecesinde kendi özerk ve gerçek varlıklarının olduğunu kabul etmeleri gerektiğini ileri sürdü.²³ Pozitivizmin, bu gereği hâlâ yerine getirememiş olması, Kavelin’i, pozitivizmin, daha bilimsel bir felsefe durumuna gelemediği, olsa olsa insan düşüncesinin evriminde geçici bir aşama oluşturduğu görüşüne yöneltti.²⁴

Kavelin, pozitivistlerin zihinsel olguların gerçekliğini reddedişlerini eleştirirken, agnostisizmden (bilinemecilikten) aldığı kanıtları kullandı. “Bilimsel gerçeklik”in savunucularının, doğrudan doğruya bilimin kendisinin “kafalarımızın dışında bir varlığa sahip olmayan psikolojik bir olgu”²⁵ olduğu gerçeğini unutmamaları gerektiğini söyledi. Biz, “gerçekliğin kendisini” değil, “yalnızca işaretlerini, simgelerini kavrayabiliriz” dedi.²⁶

(*) Kavelin’in doğum ölüm yılları ve öteki düşünceleri için bkz. s. 237 vd. – ç.n.

22 Bu yorum, 1874’te yapıldı. Bkz. K.D. Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 271.

23 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 319-320.

24 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 346-347. Kavelin pozitivistlerin başlangıçtaki tek yanlılıklarını aşmaya başladıklarını belirtti. Bu yöndeki eğilimin kanıtlarını, George Henry Lewes’in *Problems of Life and Mind* [“Yaşam ve Zihin Sorunları”] adlı yapıtında gördüğünü düşünmüştü (Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 338).

25 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 341.

26 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 337.

En önemli yapıtı olan “Psikolojinin Görevleri” (1872) adlı kitabında Kavelin, materyalizm ile idealizmin, özünde, skolastisizmin kalıtçıları, onun, kendi köklerini anımsayamayan ve Hıristiyan düalizminin iki yanını [ruh ile bedeni] mutlak değerler olarak gören geç kalmış mirasçısı olduğunu ileri sürdü.²⁷ Bu düalizm, düşünme olgusunun maddi bir olgu olarak ya da bunun tersiyle [maddi olguları düşünce olgusu gibi görerek] açıklanmasıyla aşılamazdı. Düşünsel olgular [başka olgulara] indirgenemezdi, ama bununla, onların insanın fizik yapısından bağımsız olduklarının anlatılmak istendiği sanılmamalıydı. Kavelin, zihin ile beden ilişkisine ilişkin kuramında, psikolojik paralelcilik ve karşılıklı etkileşmecilik arasında, ortalarda bir bakış açısını savundu. Her yerde aralarında karşılıklı bağlantının varlığından kuşku duyulmayacak iki paralel dizinin bulunduğu, ama bu etkileşimin yeterince incelenmiş olmadığına işaret etti. İnsanda, aynı kaynaktan beslenen; dolayısıyla birbirlerine sımsıkı bağlantılı bulunan iki organizmanın var olduğu varsayımında bulunduğu, insan doğasının bütünlüğünün çiğnenmemiş olacağını söyledi; bu organizmalardan her biri, diğerini etkilemekle birlikte, ayrı varlıklarını sürdürmekteydiler.²⁸

Kavelin, psikoloji alanında iki ana eğilimin bulunduğunu düşündü: Bunlardan birincisi, Locke’tan kaynaklanan ampirik psikoloji eğilimi; ikincisi ise, Kant’tan beslenen idealist psikolojydi. Birincisi daha çok psikenin [psikolojik varlığımızın] maddi dünyaya yönelmiş ve maddi dünya tarafından koşullanmış bölümü üzerinde duruyordu; ikincisi yalnızca zihnin özerkliğini ve etkinliğini dile getiren psişik olgularla ilgileniyordu.²⁹ İngiliz psikolojisi Locke’un başlattığı eğilimi, Alman psikolojisi Kant’ın başlattığı eğilimi temsil ediyordu. Bu durumda Kavelin’in her iki eğilimi de tek yanlı bulup, bunların birbirlerini karşılıklı olarak tamamlayan sistemler sayılarak uzlaştırılmaları gerektiğini öne süreceği açıktır.

Kavelin’in üstlendiği, insan psikesinin etkin bölümü üze-

27 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 420, 438.

28 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 485, 837-838.

29 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 507-508.

rinde odaklanan psikolojik araştırmanın kılık değiştirmiş bir biçimi olduğunu söylediği Alman idealizmini ihtiyatla yeniden sağlığına kavuşturma işinin bir bölümüydü. Kavelin, Alman idealizminin kurgusal (spekülatif) yapılarının, psikolojinin diline çevrilirlerse, anlaşılabilir duruma geleceklerini ileri sürdü; yeter ki onların dayandığı mantık formüllerinin, aslında ruhun iki yarısının birbirinden ayrılıp kendini öteki yarısında yansımış biçimiyle gördüğü anı anlattıklarını kabul edebilelim. Psikenin yalnızca alıcı (*reseptif*) yönünü kabul eden gerçekçi-ampirik eğilim, bu alanda hiçbir katkıda bulunmamıştı; dolayısıyla, Alman idealizmini değersiz bularak bir kıyıya itmeye hakkı yoktu.³⁰

Kavelin'in bu bakış açısı, kolayca anlaşılacağı gibi, ne materyalistleri, ne de tutarlı idealist ve spiritualist tutumu benimseyenleri doyardı. “*Psikolojinin Görevleri*” yapıtı, her iki cepheden saldırılara uğradı; tanınmış fizyolog I.M. Seçenof, psişik sürecin özerk bir olgu olarak ele alınmasını eleştirirken, Slavsever Yuri Samarin, Kavelin'i, ruhun bedene ve insanın dışındaki çevreye bağımlılığını abartmakla suçlayıp, bunun ölümsüzlük dogmasıyla çeliştiğini ileri sürdü.

Kavelin, kitabının girişinde, psikolojiye karşı duyduğu ilgi ile, gençliğinin Hegelci liberalizmi arasında açık bir bağlantının bulunduğunu söyledi. Hem “*Psikolojinin Görevleri*”nde hem “*Eski Rusya'da Hukuk İlişkilerine Kısa Bir Bakış*” (1847) adlı yapıtında ilgilendiği baş sorun, güçlü özerk kişiliğin savunulmasıydı.³¹ Kişiliğin gelişimini, 1840'larda, Rusya'nın geçmişinin ve geleceğinin ışığı altında tartışmıştı; “*Psikolojinin Görevleri*”nde, kişilik sorununu evrensel açıdan, hiç değilse Avrupa'yı kapsayan bir bakış açısından geçerliliğini tartıştı. 19. yüzyılın ikinci yarısının, bireyliğin gerilemeye başlamasına, kişiliksiz kitlelerin ve kalabalığın yalnızlığının doğmasına tanık olduğunu ileri sürdü.³² Toplumsal girginliğe* [geçmiştekenden] daha fazla vurgu

30 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 509-511

31 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 375

32 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 613.

(*) İngilizce çevirideki *sociality* “toplumsal girginlik” ile karşılandı – ç.n.

yapılmasına karşın, gerçekte insanlar kendilerini birbirlerinden gittikçe daha fazla soğumuş (yabancılaşmış) buluyorlardı. Devlet adamları ve toplumsal yaşamın önderleri, tek tek bireyleri bir sürü istatistik veri olarak, bütçedeki rakamlar ya da bir denklemdeki simgeler olarak gördüler. Bilginler ve “felsefi gerçekçiler” insanları birer nesne olarak ele aldılar; onlara, dış dünyanın nedenselliğinin amansız yasalarına bağlı nesnelere olarak yaklaştılar.³³ Yalnızca psikoloji bu sürece karşı çıkan bir güç olarak ortaya atıldı: Sesini kişilikten yana yükselterek onu savundu ve nesnel olduğu ileri sürülen toplumsal sürecin aslında bireylerin yarattığı bir süreç olduğunu ve bilimin kendisinin insan kafası dışında bir varlığa sahip olmadığını göstererek, kişiliği evrenin odağındaki yerine yeniden oturttu.³⁴

Kavelin’in öteki önemli yapıtı olan “*Ahlâk Felsefesinin Görevleri*” (1885) de kişilik sorununu işlemektedir. Bu yapıtında Kavelin, mutluluk üzerinde önemle duran nitelikleriyle ahlâka yararlı (utilitarian) ve “tekhazcı” (eudaimonistik) yaklaşımlara saldırdı ve güçlü bir ahlâka sahip kişiliğin öngereklerinin, bireyüstü ideallere inanç ve yetkinliğe ulaşma yolunda gösterilecek sürekli çaba olduğunu ileri sürdü. Bir hedefe (ideale) ulaşılması yolunda gösterilen çaba, mutluluğun en güçlü kaynaklarından biriye de, mutluluk kendi başına insan varlığının sonul amacı olarak görülemezdi. Kavelin’e göre mutluluk ve üstünlük elde etme çabası, dışsal, maddesel ilerlemeye katkıda bulunmuştu, ama aynı zamanda yaşamın herhangi bir derin anlam kazanmasını önlemiş, insanın inancını ve umdunu elinden almış ve onları elinden alarak, sonunda insanın mutluluğunu yıkmıştı.³⁵

Tüm bu düşüncelerin açıkça ortaya koyduğu gibi, Kavelin’i Popülistler arasına sokma yolunda gösterilen yaygın tutumun pek de haklı olmadığı görülüyor. Kendisinin bir “yarı pozitivist”³⁶ olduğunu söylememizi gerektirecek daha iyi neden-

33 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 629-632.

34 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 638-646

35 Kavelin, *Sob. soch.*, cilt 3, s. 981, 1009-1017.

36 Bkz. Zenkovsky, *History of Russian Philosophy*, cilt 1, s. 345-348.

ler var görünüyor; Kavelin'in, Soloviyev'in pozitivizme yönelttiği saldırılara karşı pozitivizmi savunduğu doğrudur,³⁷ ama doğrudan doğruya kendisinin, pozitivizmde bilimsel olgulara inanç abartılmış tapınışa karşı çıkmış ve yaptığı felsefe çalışmalarının başlıca amacını oluşturan bir tutumla, pozitivist felsefe ile idealizmi uzlaştırmaya çabalamış olduğu da bir gerçektir.

Nikolay Grot (1852-1899)

Filolog J.K. Grot'un oğlu olan Nikolay Grot (düşünsel gelişmesinin ilk evresinde de olsa) [Kavelin'den] daha tutarlı ve daha militan bir pozitivistti. Felsefeye ve psikolojiye karşı ilgisi, evine sık sık konuk olarak gelen ve genç Grot'u felsefi konularda yapılan "peripatetik konuşmalara" katılmaya çağıran Kavelin'in yönlendirmesiyle başladı. N. Grot, üniversitede M. Troitski'nin gözetiminde çalıştı, kendisi aynı zamanda Seçenof'un sinir sistemi fizyolojisiyle ilgili çalışmalarından etkilenmişti. 1886 yılında Moskova Üniversitesi'ne profesör olarak atandı; çok geçmeden Moskova Psikoloji Derneği'nin başkanı oldu³⁸ ve 1889'da *Voprosy Filosofii i Psikhologii* ("Felsefe ve Psikoloji Sorunları") adını taşıyan dergiyi kurdu.³⁹ Resmî görevleri sayesinde, Rusya'nın akademik felsefe çevrelerinde önde gelen kişilerden biri oldu.

Grot'un ilk yapıtlarında, yani duyuların algılanması psikolojisi konusundaki master tezinde ve mantık sorunlarının psikolojik yorumu üzerine verdiği doktora tezinde,⁴⁰ baştan sona

37 Kavelin, "Apriornaia filosofii ili polozhitel'naia nauka?" Kavelin, Sob. soch., içinde, cilt 3, s. 285.

38 Grot sayesinde (1885'te M. Troitski'nin kurduğu) Moskova Psikoloji Derneği düşünsel yaşamın önemli odaklarından biri durumuna geldi. Rusya'daki profesyonel filozofların girebilecekleri öteki kuruluş, önde gelen kişisi A. Vive-denski olan St. Petersburg Felsefe Derneği'di.

39 A. Kozlof'un çıkardığı kısa ömürlü dergileri bir yana koyarsak, bunun Rusya'da felsefeye adanmış ilk meslek dergisi olduğu söylenebilir; bu alanda düzenli olarak çıkan ilk dergi olduğu ise, kesinlikle söylenebilir.

40 Nikolay Grot, *Psikhologiya chuvstvovaniı v eyo istorii i glavnykh osnovach*, (St. Petersburg, 1879-1880); Nikolay Grot, *K voprosu o teorii logiki*, (Leipzig, 1882)

çağrışımçı bir bakış açısı tutturduğu görülür.⁴¹ Spencer'ı izleyerek, psikolojik süreçleri, canlının dış çevreye uyarlanma yolunda kullandığı araçlardan biri olarak tanımlar. Bu süreçleri açıklayabilmek için, "psişik dolaşım" dediği, bedendeki temel maddelerin dolaşımına benzeyen bir organik tepkimeler çemberi varsayımında bulunduğu bir formül ortaya atar. Zihinsel süreçleri (Spencer'in biyoloji ilkelerine ve kendisinin "psişik dolaşım"ına dayanarak) açıklarken, anlamlandırma kurallarını, altı çağrışım türüne indirgedi; bunlardan ilk üçü, salt mekanik çağrışımlar ("basit çağrışım," "çözüstürme," "ayırıştırma" ve "farklılaştırma"* idi; öteki üçü olan organik çağrışımlar ("bütünleştirme", "öğelerine ayırma" ve "farklılaştırma"** çağrışımları) idi. Bu şema, epistemoloji alanında "cılız bir gerçekçilik" savunusuyla evrimciliği sıkı sıkıya psişik süreçlere uygulama olanağına duyulan büyülenmişçesine bir ilgiye bağlıydı. Grot sosyolojide "öznel yöntem"i reddetti; öte yandan, pek de tutarlı olmayan bir tavırla, insan mutluluğunu tarihsel gelişmenin hedefi olarak gördü. Psikoloji felsefesini daha "bilimsel" duruma sokma girişimi yüzünden, "ruh" gibi metafizik kavramların bırakılması çağrısında bulundu; ("ruh" kavramının yerine "sensorium" (sinir ve beyin sistemi) kavramının konmasını önerdi); "bilimsel olmayan" felsefeyi, yaratıcı sanatın ilgileneceği, şiir türünden bir konu olarak görüp bir yana itti. Kuramlarından birisi de, felsefi sistemlerin zihnin öznel gereksinimlerini doyurmanın ürünleri olduğuydu; çeşitli felsefe sistemleri [bu nedenle] eşit psikolojik değere sahipti ve birbirlerini psişik gelişmenin kendine özgü yasalarına göre izliyorlardı.

41 Grot'un görüşleri hakkındaki açıklamalar, P. P. Sokolof, "Filosofskie vzglady i nauchnaya deyatelnost N.Y. Grota," *N.Y. Grot v ocherkakh vospominaniyakh i pis'makh*, St. Petersburg, 1911'e dayanmaktadır.

(*) İngilizce çeviride, *simple association* (psişik öğeleri çağrıştırarak birlikte düşünme) *dissociation* (birleşik psikolojik öğeleri ayırma) ve *dissassociation* (birlikte çağrıştırılanları ayırma) – ç.n.

(**) İngilizce çeviride, *integration* (psikolojik öğeleri bir bütün oluşturacak biçimde bir araya getirme) *disintegration* (öğelerine ayırma) ve *differentiation* (farklılaştırma çağrışımları) – ç.n.

Grot'un kuramlarının geçerliliğine olan inancı, zamanın sınavından geçemedi. Grot, 1880'lerin ortası gibi erken bir tarihte, Giordano Bruno'nun, Platon'un, Kant'ın ve Schopenhauer'ın yapıtlarını okuyup inceledikten sonra, pozitivistimden vazgeçti ve metafiziğe geçtiğini açıkça söyledi. "Monodüalizm" adını verdiği yeni felsefesi, monizm ile düalizmin* bir biresimi, yani ontolojik zıtlıkları ortadan kaldıran bir çözüm olacaktı: Tanrı düşüncesi, ruh ile maddeyi birleştiren ilke ve ruh düşüncesi ise, madde ile gücü birleştiren ilke ve sayılacaktı. Grot, psikoloji alanında mekanikçiliği ve çağrışımıcılığı yalnızca "kuramsal boş inançlar" sayarak reddetti. Dostoyevski'nin tek bir romanının, psikoloji hakkında, Spencer'ın tüm kuramlarından daha fazla söyleyecek sözü bulunduğunu ileri sürdü.⁴²

Grot'un metafiziği, Alman idealizminin kurgusal düşünce yapılarına bir geri dönüşü temsil etmedi; çağın ruhuna uygun bir biçimde, kendini içsel deneyimin verilerine dayandırmaya çalışan tümevarımcı bir metafizikti; dolayısıyla psikoloji ile sıkı (ve bilinçli) bir bağlantı içindeydi. Grot, yaşamının sonlarına doğru, bu yeni sistemini pozitivistimle uzlaştırmak girişiminde bile bulundu. Bu girişimini, metafizik sorunların bilimsel açıklamasının yapılabilmesinin olasılıklar dünyası içinde bulunduğu yolundaki inancını destekleyen Wilhelm Ostwald'ın "enerjetik"ine gösterdiği ilgisine borçluydu. Fizik enerji kavramı kadar geçerli olduğunu ileri sürdüğü psişik enerji temelinde dayanarak, ölümsüzlük kavramının geçerliliğini enerjite dayandırarak kanıtlamaya çalıştı. Yeniden evrimcilik formüllerine döndü, ama bu yolda doğayı, ruhun üzerinde yükselediği temel, biyolojik evrimi ise, aklın ve özgürlüğün kendini gerçekleştirmesinin bir aracı olarak yorumlayıp, bu formüllere yeni bir spiritualist içerik kazandırdı.⁴³

(*) Monizm, felsefenin ontoloji (varlıkbilim) sorununda, temel varlığın (idealist düşünürlerce) "düşünce" ya da (materyalist düşünürlerce) "madde" olmak üzere, tek bir varlık kategorisi olduğunu (ötekinin ondan türediğini) ileri süren "tekçi" görüşlerin; düalizm ise, her ikisinin birbirinden bağımsız varlıklarını da kabul eden "ikici" görüşlerin adıdır - ç.n.

+2 Sokolof, "N.Y. Grot," s. 118.

+3 Sokolof, "N.Y. Grot," s. 120-128.

Pozitivizm ve Sosyoloji

Rus pozitivizminin en değerli katkılarını yaptığı, hatta uluslararası katkılarda bulunduğu alan sosyoloji oldu. Bununla birlikte, pozitivist sosyolojinin başta gelen temsilcileri olan Eugene de Roberty ve Maksim Kovalevski, pozitivizm alanında olduğu kadar sosyoloji alanında da, birbirlerinden tümüyle farklı düşünce ekollerinden geliyorlardı.

Eugene de Roberty (1843-1915)

Virubov'un arkadaşı ve *La Philosophie Positive* dergisine katkıda bulunan [makaleler yazan] bir yazar olan de Roberty, Fransız Comteçu geleneği temsil etti; dolayısıyla sosyolojiyi, Comte'un bilimleri felsefenin bakış açısından sınıflandırmasına göre en son ve en yüksek bilim olarak gördü. Kendi "Sosyoloji"sini (1880'de Rusya'da yayımlatıp) yerinde bir tutumla, "sosyoloji felsefesi" olarak nitelendirdi.⁴⁴ Kitabın [kısaltılmamış] tam adının açıkça ortaya koyduğu gibi, incelediği konular arasında, sosyolojinin temel rolü ve metodolojik özellikleri ve sosyolojinin öteki bilimlere, özellikle biyolojiye ve psikolojiye göre yeri konusunda düşünceler bulunmaktadır.

Sosyoloji tarihi ile ilgili yazılarda de Roberty, "sosyolojizm" in, yani, sosyolojik araştırmanın ortaya çıkardığı düzenli [yinelenen] toplumsal süreçlerin başka olgulara indirgenemez oldukları ve biyoloji, psikoloji ya da ekonomi gibi öteki disiplinlere dayanılarak açıklanamayacakları görüşünün ilk ve önde gelen temsilcilerinden biri olarak sunulur.⁴⁵ De Roberty toplumsal olguların örgütlenmiş [karmaşık] maddenin özgül bir niteliğinin belirtileri olduğunu ileri sürdü;⁴⁶ bu niteliği nedeniyle daha iyi bilinen herhangi bir daha geniş olgular sınıfıyla

44 Eugene de Roberty, *Sotsiologiya, Osnovnaia zadacha eyo i metodologicheskie osobennosti, mesto v riadu nauk, razdelenie i sviaz's biologici i psikhologii*, (St. Petersburg, 1880).

45 Bkz. Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, (New York ve Londra, tarih yok), s. 438-463.

46 Roberty, *Sotsiologiya*, s. 77.

karşılaştırılmayacaklarını, dolayısıyla yeni, temel ya da (söz-
cüğün Comteçu anlamıyla) soyut bir bilimle ele alınmalarının
gerektiğini söyledi. Ortaya durmadan “üniter kuramlar”
atılması, yani çeşitli olgu grupları arasındaki niteliksel fark-
ları göz önüne almayan indirgemeci kuramların ileri sürülmesi
(bunların pozitivistler arasında bile görülmesi) de Roberty’nin
gözünde, her şeyi açıklayan bir “kendi içinde şey” [bağımsız
neden] bulmak yolunda yeni bir metafizik takıntının belirtile-
rinden biriydi.⁴⁷

De Roberty’nin sosyolojizmi, daha çok, toplumsal süreç-
leri ve biyolojik süreçlere benzer olgular olarak ele alan Spen-
cerci bakış açısını hedef almıştı; aynı zamanda J.S. Mill’in
“psikolojizm”ine yöneltilmiş bir saldırıydı. De Roberty, Spen-
cer’in hatta tüm İngiliz evrimci ekolünün, materyalistleriyle
aynı zayıflığın içinde bulduklarını, yani, yaşayan, canlı dün-
yanın karmaşıklığını ve farklılıklarını tek bir ortak paydaya
[niteliğe] indirgemeye çalışan, her şeyi kucaklayıcı varsayımlar
formülleştirme eğiliminin, bir tür metafiziğin, bir tür meta-
fizik “monizm”in acısını çektiklerini düşündü. Öte yandan, en
aşırı görünümüyle Yeni Kantçılık olan psikolojizm ise, ilgileri
nesnelerin dış dünyasından uzaklaştırıp, yalnızca öznel olgu
üzerinde yoğunlaştırmaktan sorumluydu. Bu iki eğilim de, sos-
yolojinin nitel farklılığını kavrayamadıkları için, “indirgeme-
cilikten” suçluydu. Bununla birlikte de Roberty “biyolojizm”i
“psikolojizm”den daha ağırbaşlı bir kuram olarak görme eği-
limindeydi. Comte gibi, biyolojinin, bilimler sınıflandırma-
sında sosyolojiden hemen sonra gelen temel bir disiplin [bilgi
dalı] olduğunu kabul etti; biyoloji, sosyolojik olguları açıklaya-
masa da, sosyolojiye, onsuz çok büyük eksiklikleri duyulacak
temeller sağlamıştı. De Roberty psikolojiyi, bir bölümü biyolo-
jiye, bir bölümü sosyolojiye ait olan bazı somut olguları incele-
yen bir araştırma dalından başka bir şey olarak görmeme konu-
sunda da Comte’u izledi. De Roberty’ye göre, [toplumdan] yalı-
tılmış bir birey (de Bonald’dan sık sık yaptığı alıntılarla göster-
meye çalıştığı gibi) akıl yürüten ya da düşünen bir varlık ola-

47 Roberty, *Sotsiologiya*, s. 199.

mazdı; insanlar temelde toplumsal gelişmenin ürünüydü; dola-
yısıyla, sosyolojinin psikolojiye değil, psikolojinin sosyolojiye
dayanması gerekiyordu.⁴⁸

De Roberty, düşünsel gelişmesinde yavaş yavaş Comte'tan
uzaklaşmışsa da, Hume'dan ve Kant'tan çok, Comte'u ve Saint-
Simon'u gerçek pozitivist akımın kurucuları olarak görmeyi
sürdürdü. Kendi yeni anlayışını (Fransızca olarak yayımla-
dığı kitaplarında ortaya koyduğu yeni düşüncelerini)⁴⁹ “hi-per-
pozitivizm” ya da “neopozitivizm” olarak niteledi. Bu “yeni
pozitivizm”in, daha sonra ortaya çıkacak olan Viyana Çevresi'-
nin epistemolojik pozitivizminin geleneklerini sürdüren Yeni
Pozitivizmi (lojik pozitivizm) ile hiçbir ortak yanı yoktur. Öte
yandan de Roberty, çağdaş felsefenin izlerini Comte'un yapı-
tında bile yakaladığını ileri sürdüğü “gnoseolojik [epistemolo-
jik] saplantısı” olarak nitelediği eğiliminin amansız düşmanıy-
dı.⁵⁰ Ona göre gnoseolojik sorunlar [tinsel varlıkların varlığına
yokluğuna, gizlerine ilişkin sorunlar] bir bilgi felsefesi kura-
mıyla değil, sosyolojiyle çözülmeliydi.

De Roberty'nin düşüncesinin karakteristik bir ögesi de,
metafizik bir “şeylerin doğası” inancının bir kalıntısı oldu-
ğunu söylediği, felsefi agnostisizme [bilinemezciliğe] şiddetle
karşı olmasıydı. Montesquieu'nün, yasaların, şeylerin doğa-
sından kaynaklanan zorunlu ilişkiler olduğu yolundaki hukuk
kuramına karşı, “şeylerin doğası”nın zorunlu ilişkilerden,
yani yasalardan kaynaklandığı önermesini ileri sürdü. Bunun
dışında bir “şeylerin doğası” bulunmadığına göre ve şeyler ara-
sındaki ilişkiler anlaşılmayacak şeyler olmadıklarına göre, bil-
ginin kesin olmayışı, yani agnostikçilik savı, artık anlamlı bir
sorun olmaktan çıkmıştır. Aynı biçimde *phenomenon* ile *nou-
menon* [fenomen-numen, yani olgu-bilgi] ikiliği ortadan kaldı-

48 Roberty, *Sotsiologija*, s. 299-301.

49 Roberty'nin öteki önemli yapıtları arasında *Politiko-ekonomicheskie ctiudy*, (St. Petersburg, 1869); *Proshedshye filosofii*, (Moskova, 1886), *L'inconnaisable*, (Paris, 1889); *L'Agnosticisme*, (Paris, 1892); *Nouveau programme de sociologie*, (Paris, 1904); *Sociologie d'action*, (Paris, 1908); *Les Concepts de la raison et les lois de l'univers*, (Paris, 1912) bulunmaktadır.

50 Roberty, *Nouveau programme*, s. 187-188.

rılmış ve “bilinemez” yalnızca “şimdilik bilinmiyor” anlamına gelir olmuştur. Bu sav, “gerçek”in sınırlarının klasik tanımının, de Roberty’ye göre metafizik bir “kendi içinde şey”in varlığı yolunda bir işaret olan tanımının reddedilmesiyle bağlantılıydı. “Gerçek”, düşüncelerin ve kavramların birbiriyle karşılıklı uygunluğundan başka bir şey değildi; bu uygunluğun tek güvencesi ve tek ölçütü kolektif deneyimdi; dolayısıyla gerçek, kolektif deneyimin kaçınılmaz bir sonucu, kolektif deneyimin en kategorik ve en işlevsel biçimde dile getirilmiş sonucuydu.⁵¹ Nesnel ile öznel arasındaki farklılık, özünde, biçimini kolektif deneyimin verdiği ve üzerinde kolektif deneyimin ağır bastığı bir bireysel deneyim ile, kolektif deneyimden ancak sınırlı bir ölçüde beslenen bir bireysel deneyim arasındaki farklılıktır (çünkü hayvanlar düzeyinde görülenin dışında, hiç değilse bir bölümü toplumsal olmayan hiçbir deneyim olamaz).⁵² Her bilgi dalı öznelcilikle başlar ve toplumsal deneyimin rahminde biçimlenirken, yavaş yavaş, ama gittikçe daha fazla nesnel nitelik kazanır.

De Roberty, bilginin toplumsal kökenleriyle ilgili anlayışını, toplumsallığı, enerjinin özel ve üstün bir biçimi olarak yorumlayan bir varsayıma, birçok zihinlerin etkileşiminden doğan “organiküstü enerji” düşüncesine dayandırdı. Bu etkileşim sayesinde izlenimler, imgelem, duygular ve itiler gibi zihinsel olgulardan (Fransızca’da hepsi birlikte *conscience* [bilinç] yani bireysel bilinçlilik olarak nitelenen özel ve tekil olgulardan) *connaissance*, yani bireyüstü bilinçlilik yaratan soyut tasavvurlara geçilir; bir başka deyişle, bir biyolojik, algılamaya ilişkin süreç, toplumsal, kavramsal bir süreç biçimine dönüşür.⁵³ Toplumsal deneyim, durmaksızın yenilenerek ve çoğalarak çeşitli soyut düşüncelerin adlarıyla (zaman, uzam, nedensellik, amaç, zorunluluk gibi kavramlarla) bilinen, yani hepsi birlikte (bireşimsel olarak) “akıl” adıyla bilinen olguyu türetir. Temelde “akıl” toplumsallık ile, yani “organik-üstü enerji” ile aynı şey-

51 Roberty, *Les Concepts de la raison*, s. 30-31.

52 Roberty, *Nouveau programme*, s. 193-194.

53 Roberty, *Les Concepts de la raison*, s. 11-14.

dir. Dolayısıyla bilgi kuramları ve bilinç kuramları, filozoflardan ve psikologlardan çok, sosyologların ilgilenmeleri gereken düşüncelerdir; sosyolojinin ise, enerjetğin bir parçası, yani enerjinin her türünün genel biliminin bir parçası durumuna getirilmesi gerekir.⁵⁴

Enerjetiğe bağlı bir sosyolojik bilgi kuramının, toplumsal eylemin, bilişten [kavrayıştan]* önemli ve öncelikli olduğu yolunda bir önermeye yol açacağını düşünmek akla yakın görünüyor. Oysa de Roberty böyle bir anlayışa kesinlikle karşıydı. Toplumda “dört etmen” (*mod-modus*) kuramı bilimsel bilişe kesin bir rol yükler ve de Roberty'nin özünde idealist olan entelektüelizmini ortaya koymuş olur.⁵⁵ Bu dört etmen, (1) ayrıntılı bilimsel bilgi etmeni (analitik ve hipotetik** modus), (2) felsefe ve din etmeni (sentetik ve apodiktik*** modus), (3) sanat etmeni (senkretik**** ve sembolik modus) ve (4) toplumsal eylem etmeni (pratik ya da teleolojik***** modus) idi. De Roberty bu kuramını, Comte'un gelişmenin üç evresi kuramının, yani gelişmenin, bilimsel bilgilerden önce dinsel ve felsefi bilgilerin (ya da teolojik ve metafizik aşamaların) bulunduğu üç aşaması kuramını (aslında bunun tersinin doğru olduğu görüşüyle) düzelten bir kuram olarak betimledi. Bununla birlikte de Roberty temelde (Marksizmin de içinde bulunduğu) aktivist [eylemci] sosyolojik kuramlara karşı çıkarak, toplumsal praksisin [eylemin] düşünsel gelişmeyi tehlikeye attığını ileri sürüyordu. De Roberty, akla dayanan örgütlü toplumlarda yaşayan insanlar arasında, eylemin her zaman düşüncenin ardından geldiğinde diretti; düşüncenin

(*) Ing. *cognition* – ç.n.

54 Burada Roberty kendisini Ostwald'ın enerjetizmine dayandırır, ama ondan farklı olarak, enerjinin (fiziksel, kimyasal ve organik enerji biçimindeki) üç türüne, “organik-üstü enerji” olan bir dördüncü türünün de eklenmesi gerektiğini söyler (Roberty, *Les Concepts de la raison*, s. 117-119).

(**) Hipotetik = varsayımçı.

(***) Apodiktik = değişmez, karşı çıkılmaz.

(****) Senkretik = zıtları bir araya getirici.

(***** Teleolojik = erekçi, erekselci anlamlarına gelmektedir – ç.n.

55 Roberty, *Nouveau programme*, s. 65-81.

sonul ürünü eylem olabilirdi, ama düşünerek edinilen bilinçlilik içinde pratik bakış açısının önceliğini kabul etmek, pratik eylemin bilinçliliğe önceliği yolundaki savı kabul etmek anlamına gelmez. De Roberty, kendi sosyoloji kuramının, mantıksal ve rasyonel olan bir aktivizm önererek, “rasyonalizm” ile “aktivizm” arasındaki gerçek temellere dayanmayan zıtlığı çözdüğünü düşündü. De Roberty’nin sosyoloji kuramı, pragmatizmin iki türü olduğunu gösterdi; bunlardan birisi, “bilimsellik-dışı” [ekstra-siyantifik] ya da “bilimsellik-öncesi” [pre-siyantifik] pragmatizm (hayvan dünyasının pragmatizmi) idi; bilime dayanan öteki pragmatizm ise, yalnızca insana özgü olan bir pragmatizm [bilimsel pragmatizm] türüydü.⁵⁶

De Roberty, “aktivizm” eleştirisinde, aktivizmin “avam insan kültü” ile [halkın, sıradan insanın yeteneklerini yücelten anlayışla] bağlantısı üzerinde önemle durdu; eylemi yüceltenlerin, toplumsal eylemde kesin rolü bilginin ve rasyonel önderliğin oynadığı gerçeğine bakmaksızın, “*demos*”u (halkı) da yüceltmek istediklerini ileri sürdü.⁵⁷ Kendi toplumsal idealinde ise, de Roberty, elitizm ile (aydın seçkinler yönetimi ile) egaliteryanizmi (eğitim alanında sağlanabilecek en yüksek fırsatlar biçiminde bir eşitlikçiliği) uzlaştırmak istedi. İlerlemenin, iki yasanın türevidir olduğunu ileri sürdü: Birincisi bazı insanların ötekilerini aştığı toplumsal ilerleme yasası idi (ki bu topluluğun [bireylerinin] düşünsel alanda birbirine eşit olmayışını –heterojenliğini– ve yönetici elitlerin çıkmasını açıklar); ikincisi bilginin artan bir biçimde yayılması yasasıydı ve demokratik hakları korur.⁵⁸

De Roberty’nin düşünceleri Rusya’da, hem filozoflar hem de sosyologlar arasında olmak üzere, pek az benimsendi. Leseviç, de Roberty’i, Virubov’a eşit, yani, epistemolojik sorunları anlama yeteneğine sahip olmadığı için, pozitivistlere kötü ün getiren biri olarak gördü. Lavrov onu, gereğinden fazla soyut ve gününün yakıcı sorunlarına ilgisiz biri olmakla suçladı.

56 Roberty, *Les Concepts de la raison*, s. 160.

57 Roberty, *Nouveau programme*, s. 211.

58 Roberty, *Les Concepts de la raison*, s. 24.

Bununla birlikte, de Roberty'nin bunlardan daha iyi sözleri hak ettiği söylenebilir. Felsefe sosyolojisi, daha doğrusu felsefeyi sosyolojileştirmesi, Comteçu pozitivizm ile 19. yüzyıl sonlarının ve 20. yüzyılın başlarının öteki felsefe sistemleri arasındaki uçurumu bir köprüyle kapatmaya çalışan ilginç bir girişim olarak görünür. De Roberty, "gnoseolojik saplantılar"dan nefret ettiğini söylemiş olmasına karşın, temel epistemolojik sorunları ele almaktan kaçınmamıştır. Bilginin toplumsal kökenleriyle ilgili düşünceleri, birçok bakımdan Emile Durkheim'in sosyolojik felsefesini anımsatır.

Maksim Kovalevski (1851-1916)

Bu tarihlerin öteki önde gelen Rus sosyoloğu olan Kovalevski de, de Roberty gibi uzun yıllarını dışarıda geçirdi. Berlin'de, (Virubov ile dostluk kurduğu yer olan) Paris'te ve (Marx'la ve Engels'le tanıştırıldığı) Londra'da okudu. Öğretimini tamamladıktan sonra, Moskova Üniversitesi'nde ders verdi, ama 1887 yılında siyasal görüşlerinin "ortodoks olmaması" [heterodoks olması] nedeniyle kürsüsünden alındı. Rusya'dan ayrıldı ve ılımlı liberal Demokratik Reform Partisi'ni kurduğu 1905 yılına dek dönmedi. Dışarıda yaşadığı yıllarda, sayısız uluslararası sosyoloji kongresinde Rusya'yı temsil etti; 1901'de (de Roberty ile birlikte) Paris'te, daha sonra Lenin'in de dersler vereceği yer olan Rus Sosyal Bilimler Yüksek Okulu'nu kurdu. 1895'te, Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü'nün başkan yardımcısı, 1907'de başkanı oldu.

Kovalevski, akademik çalışmalarında, de Roberty'ninkinden tümüyle farklı bir sosyoloji anlayışını temsil etti.⁵⁹ De Roberty

59 Maksim Kovalevski'nin başlıca yapıtları arasında, *Obshchinnoc zemlevladienie*, (Moskova, 1879); *Zakon i obychai na Kavkaze*, (2 cilt, Moskova, 1890); *Tableau des origines et le l'évolution de la famille et de la propriété*, (4 cilt, Moskova, 1895-1899); *Ekonomicheskii rost Evropy do vozniknoveniia kapitalisticheskogo khoziaistva*, (3 cilt, Moskova, 1898-1903); *Ot priamogo narodopravstva k predstavitel'nomu i ot patriarkhal'noi monarkhii k parlamentarizmu*, (3 cilt, Moskova, 1906); *Sotsiologiia*, (2 cilt, St. Petersburg, 1910) [Kapitalist Ekonominin Ortaya Çıkışına Kadar Avrupa'da Ekonomik Büyüme] bulunmaktadır. Düşünceleri Aleksandr Vucinich, *Social Thought in the Tsarist Russia: The*

daha çok, ileri sürdüğü [sosyolojik] kuramların felsefi uzantılarıyla ilgilenmişti ve onları somut sosyolojik araştırmaya uygulamaya kalkmamıştı (özellikle Roberty'yi Durkheim ile karşılaştırmaya kalktığımızda, Kovalevski'nin bu yönü [de Roberty'e göre], bir eksiklik olarak görülmeli). Kovalevski ise, kendini toplumun somut tarihsel evrimini araştırmaya adanmış ve kendi sosyoloji kavramlarının sistemli bir açıklamasını bile yayınlamadı. De Roberty gibi Kovalevski de, ilgisizlikle, özellikle Ruslar'a özgü sorunlarla ilgilenmemekle suçlandı, ama bu konuda ona yöneltilen bu eleştiriler [de Roberty'ye yöneltilenlerden farklı olarak] haklı görünmüyor.⁶⁰ "Değişim için üretim" in ve temsili hükümetin kaçınılmaz bir tarihsel zorunluluk olduğunu göstermeye çalışarak, kitapları ile gününün en önemli ideolojik tartışmalarına katkıda bulundu ve Rusya'nın kapitalist evreyi yaşamadan, bu evreyi atlayarak sosyalizme geçemeyeceği düşüncesini savunanlara [düşünsel] silah sağlamış oldu. Kovalevski'nin köy komünü hakkındaki düşünceleri genç Plehanov'u etkiledi ve bu etki Plehanov'un Popülizmi bırakıp Marksizme geçmesine yardımcı oldu.

Kovalevski, kendisinin "Comte'un felsefesinin destekleyicisi ve Marx'ın bir takipçisi" olduğunu söyledi.⁶¹ Marx ve Engels ile kurduğu dostluk birliğine önem verdi ve onların Avrupa'nın ekonomik tarihi ile ilgili çalışmalarından yararlandı; Engels ise, Kovalevski'nin ailenin evrimiyle ve özel mülkiyetle ilgili çalışmasını değerli buldu ve bu çalışmadaki malzemenin bazısını kendi kitaplarında kullandı. Bununla birlikte, Kovalevski'nin görüşleri üzerinde Marksizmin etkisinden söz etmenin çok fazla olanağı yoktur, ona göre bilimsel sosyolojinin kurucusu Comte'tu; Marksizm ise, yalnızca pozitivist evrimciliğin özel bir biçimiydi.

Kovalevski, toplumsal gelişmenin temel yasalarının birör-

Quest for a General Science of Society, 1861-1917, (Chicago, 1976)'da tartışılmıştır.

60 Bkz. B.G. Safronof, *M.M. Kovalevsky hak sotsiolog*, (Moskova, 1960), s. 19-24.

61 Bkz. A.P. Kazakof, *Teoriia progressa v ruskoii sotsiologii kontsa XIX veka*, (Leningrad, 1969), s. 100. | 19. yy.'ın sonlarına doğru Rus Sosyolojisi'nde Gelişim Teorisi |

neklğine ve her yere uygulanabilir olduklarına inanan tipik bir toplumsal evrimciydi. “Sosyoloji,” diye yazdı, “toplumların örgütlenmeleriyle ve evrimiyle uğraşan bir bilimdir”. Bu, Comte’un, sosyolojiyi, “toplumun düzeninin ve ilerlemesinin” bilimi olarak tanımlayan klasik formülünün değişik bir biçimiydi; Kovalevski her bir toplumsal örgütlenmenin “düzenli” olduğunun söylenemeyeceğini ve evrimin her zaman ilerleme anlamına gelmeyeceğini ileri sürdü. Bununla birlikte evrimin genel gidişinin ileriye doğru olduğuna, ilerlemenin tarihin amansız yasalarından birini oluşturduğuna inanmıştı. İlerlemeyi, insan dayanışmasının bağlarını güçlendiren bir süreç, “barış içinde bir arada yaşama çevresini” (*zamirennaya sreda*) kabile birliğinden başlayıp, yurtsevercilikten geçerek, kozmopolitçiliğe [evrenkentlilçiliğe]* yani tüm insan ırkının dayanışmasına varacak biçimde sürekli olarak genişleyen bir çember olarak tanımladı. Bu genel ilerleme formülü, toplumsal yaşamın uygulandığı çeşitli alanların türüne bağlı olarak, çeşitli biçimler almıştı. Kovalevski’nin görüşünce, Comte’un gelişmenin üç evresi yasası, ilerlemenin düşünsel alandaki doğasını anlatmaya yeterliydi. Siyasal ilerlemeyi, parlamenter hükümette doruğuna ulaşacak yönde bireyin özerklik alanının ve halkın kendi kendini yönetme halkasının alanını genişletmesi olarak tanımladı; böyle bir ilerleme, bir dereceye kadar, devletin dışsal biçimlerinden bağımsızdı ve bir monarşi sistemiyle de uzlaştırılabilirdi. Ekonomik alanda gelişme kendini, ekonomik ilişkilerin durmaksızın yayılmasında ortaya koyuyordu; Kovalevski, uluslararası ticaretin gelişmesinin tüm dünyanın ekonomik bütünlenmesine yol açacağına, savaş nedenlerine son vereceğine ve sonunda demokratik devletlerin bir dünya federasyonuna varacağına inanmıştı.

Bu görüşler, Kovalevski’nin ortaya attığı evrim kuramında vurguladığı şeyin, kavga değil bütünleyici güçler ve böylece dayanışmanın ve barış içinde bir arada yaşamının gelişiminden yana işleyen etmenler olduğunu gösterir. Bu bakımdan

(*) İng. *cosmopolitanism* – ç.n.

yalnızca Marx'tan değil, aynı zamanda Spencer'den ve Sosyal Darwincilerden de ayrılır. Öte yandan düşünceleri, yapıtlarında etkileri açıkça görülen, Almanya'daki "akademik" sosyalistler* (*Kathedersozialisten*) ile bazı yakınlıklar gösterir ve aynı zamanda, Sosyal Darwinciliğin Rusya'daki, Kropotkin, Lavrov ve Mihayilovski gibi düşmanlarından etkilenmediği açıktır.

Kovalevski'nin, ilerlemenin ardındaki temel itici gücün nüfus artışı olduğuna inanan demografik ekolün temsilcilerinden biri olduğu genellikle benimsenen görüştür. Bu çok da doğru değildir: Kovalevski'nin demografik öğeye büyük önem verdiği doğrudur, ama verdiği önem yalnızca ekonomik alandadır. Genel olarak, toplumsal değişmeyi tek bir nedenle açıklama yolundaki tüm girişimlere karşı çıkmıştır ve evrimi "birçok etmenin birlikte ve paralel hareketi ve etkileşimi" olarak görmekten yana olmuştur.⁶² Böyle bir tutumun, doğrudan doğruya pozitivizmin doğasından, yani toplumun tüm alanlarının karşılıklı olarak birbirlerine bağlanmış oldukları anlayışından kaynaklandığını söylemiştir.

Kovalevski, siyasal düşüncelerinin ana çizgilerinde, çarlığın anayasacı [meşruti] monarşiye dönüşmesi gereğine inanan bir ılımlı liberaldi. Bu düşünceleri hiçbir biçimde "akademik" sosyalizme olan sempatisiyle çelişmedi. Ekonomik konularda, serbest rekabeti muhtemelen ilerlemenin önüne dikilecek bir savaşım biçimi olarak gördüğü için, ekonomik liberalizmin klasik kuramlarına şiddetle karşı çıktı. Sosyalizm, Kovalevski'ye göre, üretim güçlerini, sınıf çatışmalarını ortadan kaldıracak biçimde örgütlemektir;⁶³ devrim ise, ona, sağlıklı olmayan, patolojik bir olgu olarak görüldü. Bu düşünceleri çağdaş sorunları yorumlamasını etkiledi; Marx'ın devrimci voluntarizme [iradeciliğe] karşı savaşmasına dikkati çekti;⁶⁴ toplumsal ilerlemenin nesnel yasalarının tanımlan-

(*) Türkçe'ye "kürsü sosyalistleri" olarak da çevrilmektedir – ç.n.

62 Maksim M. Kovalevski, *Sovremennye sotsiologi*, (St. Petersburg, 1905), s. XIV.

63 Bkz. Safronof, *Kovalevsky*, s. 84-85 [Modern Sosyoloji]

64 Safronof, *Kovalevsky*, s. 86.

masındaki Marksist katkılar üzerinde önemle durdu; Sosyal Demokrat bir partinin mutlaka cumhuriyetçi olmasının gerek-meyeceğini ileri sürdü; Alman Sosyal Demokrat Eduard Berns-tein hakkında çok olumlu düşüncelere sahipti ve Plehanov'u, proletarya ile burjuvazinin liberal kesimleri arasında bir birli-ğin kurulmasını ısrarla savunduğu için övdü. Hatta komünist "Tüm dünya işçileri, birleşin!" sloganı bile, onun görüşüne göre, legal işçi sınıfı derneklerinin kurulması yolunda yapılmış bir çağrıdan başka bir şey değildi.⁶⁵

Nikolay Karayev (1850-1931)

Pozitivist sosyolojinin Rusya'daki bir başka önemli temsil-cisi, Karayev idi. De Roberty'den ve Kovalevski'den farklı ola-rak Karayev, pozitivismi Lavrov'un ve Mihayilovski'nin Popü-list sosyolojisiyle birleştirmeye kalktı. Kuramsal çalışmalarında değerlendirici ögenin (ya da "özel" etmenin) tarihsel verilerin düzenli bir biçimde sunulmasıyla ilgili tüm girişimlerde taşı-dığı önemin üzerinde durdu ve bireyüstü ve kişidışı güçlere belirleyici tarihsel roller yükleyen kuramlara saldırdı.⁶⁶ Mark-sizmin eleştirdiği yanılığlarından biri fatalizm (yazgıcılık) eği-limi ve tarihin kişilerden arındırılması (depersonalizasyon) yolundaki tek yanlı yaklaşımıydı.⁶⁷ Comte'u ise, düşünsel evri-min önemini abartıp ekonomik tarihe zarar verdiğini ileri süre-rek eleştirdi.

Karayev'in kuramları, pozitivismi, "özel sosyoloji"nin ve Marksizmin bazı öğeleriyle uzlaştırmaya çalışan eklektik bir girişimden başka bir şey değildi. Kovalevski'nin durumunda

65 Bkz. Kazakof, *Teoriia Pogressa*, s. 126.

66 Özellikle şu yapıtlara bakınız: N.I. Kareyev, *Osnovnye voprosy filosofii isto-rii*, (Moskova, 1883) [Tarih Felsefesinin Başlıca Soruları]; N.I. Kareyev, *Sushchnost' istoricheskogo protsessa i rol' lichnosti v istorii*, (St. Petersburg, 1890) [Tarihsel Gelişimin Varlığı ve Tarihte Kişiliğin Rolü]; N.I. Kareyev, *Istoriko-filosofskie i sotsiologicheskie etudy*, (St. Petersburg, 1895) [Tarihsel-Felsefi ve Sosyolojik Çalışmalar].

67 Bkz. N.I. Kareyev, *Starye i novye etudy ob ekonomicheskoy materializme*, (St. Petersburg, 1896). [Ekonomik Materyalizm Hakkında Eski ve Yeni Çalışmalar]

olduğu gibi, Karayev de en önemli katkısını, sosyoloji yorumu alanında, kendisini somut olgularla bağladığı alanda yaptı. Bu tür yapıtları arasında örneğin, Marx'ın yetkin bir kitap olarak nitelediđi⁶⁸ “Onsekizinci Yüzyılın Son Çeyreğinde Fransa’da Köylüler ve Tarım Sorunu” (1879) da vardır.

68 Marx'ın Kovalevski'ye 1879 Nisan'ında yazdığı mektuba bakınız; *Perepiska K. Marxa i F. Engelsa s russkimi politicheskimi deiateliami*, (Moskova, 1951), s. 232-233.[P.V. Annekov tarafından yazılı biyografi ve kopyası]

**VLADİMİR SOLOVİYEV
VE METAFİZİK İDEALİZM**

Elverişli olmayan bir düşünsel iklimin varlığına karşın, 19. yüzyılın son çeyreği, Rusya'daki idealist felsefede bir canlanmaya sahne oldu. Pozitivistlerin hep birlikte "metafizik" in her türüne karşı giriştikleri saldırı, güçlü bir direnişle karşılaştı. Metafizik idealizmin, Rus düşünce yaşamında Çaadayev zamanındaki, Hegel üzerine ateşli polemiklere girilen dönemdeki ve klasik Slavsevercilik dönemindeki konumunu yeniden kazanmadığı doğrudur, ama (toplumsal düşünce alanında başı çeken eğilimlerden sanki ayrı bir akımmış gibi gelişme göstermişse de) idealist felsefe bu dönemde sistemleştirilmiştir. Bu sonucun, felsefenin gittikçe daha özerk bir bilgi dalı olma ve profesyonelleşme yönündeki genel eğilimin bir ürünü olduğu kuşkusuz.

Bu bölümde ele alınan düşünürler, çeşitli eğilimleri temsil eden ve genellikle birbirlerini eleştiren kimselerdir. Temelde hepsinin birleştiği nokta, metafizik idealizmi savunmaları ve pozitivistlere ödün vermez bir tutumla karşı çıkmalarıdır. Aralarındaki en göze çarpan ve en renkli kişilik, kuşkusuz Vladimir Soloviyev'di. Soloviyev'in özgünlüğü ve etkisi, bir felsefi sistem yaratma yolunda tutkulu girişimi ile Rus düşünce tarihi geleceğindeki "salt kuramsal" sorunları araştırmaya karşı duyulan

isteksizlik arasında bir orta yol bulmada gösterdiği yetenek-
ten kaynaklanmaktadır. Sistemi, felsefenin profesyonel felse-
fecilerce devralınan özerk bir alan durumuna gelmesine vara-
cak yönde gelişen sürecin bir ürünüyse de, aynı zamanda, bu
sürece kuramsal felsefenin dinle ve toplumsal pratikle organik
olarak bağlantılı olması gerektiğini ileri süren bir “bütünsellik”
ideali adına karşı çıkma tutkusunu da dile getirmektedir.

Soloviyev'in yaşamı

Vladimir Soloviyev (1853-1900) önde gelen bir Batılılaştır-
macı tarihçi ve Moskova Üniversitesi profesörlerinden olan
Sergeyi Soloviyev'in oğluydu. Dedelerinden biri Ortodoks
rahibiydi ve Vladimir annesi tarafından tam bir sofuluk orta-
mında yetiştirildi. Arkadaşı L. M. Lopatin, Vladimir'in on dört
yaşındayken geçirmiş olduğu bir inanç bunalımının, onu “her
konuda materyalist... 1860'ların tipik bir nihilisti” durumuna
getirdiğini anlatır.¹ Bu döneminde, dünyanın toptan değişti-
rilmesi yolunda duyulan ateşli bir inançla bağlantılı olan bir
tür kiliastik* ateizm düşüncesi ileri sürdü; her şeyin değişti-
rilmesi yolundaki inancının, yakasını sonuna dek bırakmadı-
ğını da belirtilmeli. On yedi yaşına gelince, Moskova Üniver-
sitesi tarih ve felsefe fakültesine yazıldı; ne var ki Pisarev'in
“Üniversite Çalışmalarımız” adını taşıyan makalesinin etki-
siyle, çok geçmeden kaydını bilim fakültesine aktardı. Bununla
birlikte felsefi yapıtları (Spinoza'nın, Schopenhauer'ın, Kant'ın,
yaşlı Schelling'in, Fichte'nin ve Hegel'in yapıtlarını) okumayı
sürdürdü; yaptığı bu okumaların, kendi düşüncelerinin ve
deneyimlerinin bir sonucu olarak, zamanla Tanrı'ya ve Hıris-
tiyanlığın içindeki derin felsefi anlama olan inancına yeniden
kavuştu. 1872 yılında, on dokuz yaşındayken, Soloviyev'i gene

1 L.M. Lopatin, “Filosofskoe mirovozzrenie V.S. Solovieva,” *Filosofskie Kha-
rakteristiki rechi*, (Moskova, 1911) içinde s. 123 [“V.S. Soloviev'in Felsefi
Görüşü,” Konuşmanın Felsefi Nitelikleri]

(*) Kiliastizm, İsa'nın dünyaya dönüp, kıyametten önce dünyayı bin yıl yöneteceği
öğretisidir – ç.n.

sağlam inançlı bir Hıristiyan olarak görüyoruz. Bilim çalışmalarını bırakır ve kendini, filozof ve teolog P. D. Yurkeviç'in kılavuzluğu altında, tümüyle felsefeye verir. Aynı zamanda, Moskova Teoloji Akademisi'nde verilen konferansları izlemektedir.

Soloviyev'in Din Felsefesi

Soloviyev'in master tezi olan “*Batı Felsefesindeki Bunalım: Pozitivistlere Karşı Çıkış!*” 1874'te yayımlandı ve bu yapının yayınlanmasından kısa bir süre sonra, Soloviyev, St. Petersburg Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Ama ertesi yıl, British Museum Kitaplığı'nın olanaklarından yararlanabilmek için İngiltere'ye gitmesine izin verilmesi için başvuruda bulundu. Londra'da kendisini mistisizmin tarihini, özellikle Yeni Platoncu geleneği, Alman mistisizmini ve teosofisini* (Jacob Boehme'yi ve Franz Baader'i) incelemeye adadı. İçinden kendisini birdenbire dürten bir iti, Soloviyev'i trajik bir sonucun kıyısından döndüğü Mısır'a bir gezi yapmaya yöneltti. Gittiği Mısır'da bir gün, eski kabalistik** gelenekleri canlı bir biçimde sürdürdüğüne inanılan bir kabileyi bulmak için Londra'daki günlük giysileriyle çölde yürüyüşe çıktı. Uzun siyah ceketini ve uzun siyah şapkasını gören göçebe Bedeviler onu bir kötü ruh sandılar ve ellerinden güç bela kurtuldu.

Soloviyev'in Mısır gezisinin asıl amacı, *Sofya* dediği, kendisine üç kez görünen, Tanrı'nın edilgin yüzünün, “sonsuz kadınlık”ın mistik görünümünü yakalamaktı. *Sofya* ilk olarak kendisine, çocukluğunda, dokuz yaşındaki küçük bir kıza karşı duyduğu karşılıksız bir sevginin acısını çekerken görünmüştü; ikinci olarak, British Museum'da görüldü ve kendisine Mısır'a gitmesini söyledi ve üçüncüsünde çölde, Bedevilerle ilgili serüveninden sonra görüldü. Bundan yirmi yıl sonra, aynı zamanda

(*) Teosofi, etimolojik olarak “tanrı sevgisi” anlamına gelen, bireyle Tanrı arasında doğrudan ilişki kurmayı amaçlayan bir inanç sistemidir – ç.n.

(**) Daha önce de belirtildiği gibi, *Kabala, Kitabı Mukaddes*'in sözlerinin, açık anlamlarının yanı sıra, derin gizli (içrek, batıni) anlamlarının bulunduğu inancına dayanılarak, bu anlamlarını araştıran bilgi dalıdır – ç.n.

şiiir de yazan Soloviyev, gördüğü bu üç hayali, neşeli bir özyaşamöyküsel şiir olan “Üç Karşılaşma” içinde anlattı.

Rusya'ya (1876 yazında) döndükten sonra, Slavsever ve Planslavcı çevrelerle (daha çok Ivan Aksakov ile) aynı zamanda üzerinde çok derin bir etki bıraktığı Dostoyevski ile sıkı ilişkiler kurdu (Dostoyevski'nin, kahramanı Aloşa Karamazov'u, Soloviyev'i örnek olarak yarattığını, Soloviyev'den ayrıca, Ivan Karamazov'un portresini çizerken kullandığı bazı karakter özelliklerini aldığını düşünmeyi haklı gösterecek nedenler var).² Soloviyev, 1878'de Tanrıinsanlık konusunda, St. Petersburg'da son derece başarılı bir dizi konuşma yaptı. Bundan iki yıl sonra, “*Soyut İlkelerin Bir Eleştirisi*” (1880) başlığını taşıyan doktora tezini verdi ve “Doçent” unvanını aldıktan sonra, üniversitede dersler vermeye ve kadınlar için verdiği yüksek kurslara başladı. Ne var ki akademik yaşamı uzun sürmedi. II. Aleksandr'ın öldürülmesinden sonra, devrimcileri suçladığı, aynı zamanda yeni imparatorun onların yaşamlarını bağışlaması isteğinde bulunduğu, halka açık bir konuşma yaptı. Bunun sonucunda, halka açık konuşmalar yapması yasaklandı ve daha sonra Üniversite'den istifaya zorlandı.

Soloviyev düşünsel olgunluk çağına yaklaştıkça, Slavseverlerin sözcülerinden uzaklaşmaya başladı. Onlarla bağlarını tümüyle koparması, 1883'te Ivan Aksakov'un *Rus'* adlı dergisine yazılar yazmayı durdurup, sağcı dostlarını kızdıran bir tutumla, liberal ve Batılılaştırmacı *Vestnik Evropy* (“Avrupa Habercisi”) dergisinde yazmaya başlaması üzerine gerçekleşti. Bu olay, Soloviyev'in düşünsel evriminin ilk evresinin kapanmasının ve (Soloviyev'in felsefesi üzerine iki ciltlik yapıtın yazarı olan) Prens Evgeny Trubetskoy'un, onun “ütopyacı dönemi” olduğunu söylediği³ ikinci evresinin başlangıç nokta-

2 Bkz. K. Moçulski, *Vladimir Soloviev. Zhizn i uchenie*, (Paris, 1951), s. 80 [Vladimir Soloviev. Hayat ve Öğrenimi]

3 Bkz. E.N. Trubetskoy, *Mirososertsanie V.S. Solovieva*, (Moskova, 1913) [V.S. Soloviev'in Dünya Görüşü], cilt 1, s. 87-88. Trubetskoy, Soloviyev'in düşünsel evrimini üç döneme ayırır: (1) 1882 yılına dek süren hazırlık dönemi, (2) 1882 dolaylarından 1894'e kadar süren “ütopyacı” dönem (Moçulski ise yaşamöyküsünde bu dönemin 1890'ların başlarında sona erdiğini ileri sürer)

sını oluşturdu.

Soloviyev'in yöneldiği ütopya, tüm Hıristiyan kiliselerinin birleşmesi ve bunu yeryüzünde kurulacak teokratik Göklerin Krallığı'nın* [Tanrı Devletinin] izlemesiydi. Bu ideal uğruna ulusçuluğun her türüne saldırdı ve Slavseverlerin Ortodoks Hıristiyanlığı ülküleştirmelerine karşı çıktı, ulusal ve dinsel azınlıkların kovuşturulmasını kınadı (bu konudaki *Vestnik Evropy*'de yayımlanan makaleleri, daha sonra "*Rusya'da Ulusal Sorun*" adlı iki ciltlik bir yapıtta toplandı). Soloviyev aynı zamanda, liberallerin burjuva ilerlemesine duydukları inanca da katıldı ve bu tutumu, aşırı gerici hayranı Konstantin Leontiyev'i özellikle öfkelendirdi. Bununla birlikte, Soloviyev'in, geleceğe ilişkin görüşlerini dile getirdiği, sansürden kurtulmak için dışarıda yayımlanan ("*Teokrasinin Geçmişi ve Geleceği*," 1887; *L'idée russe*, 1881 ve *La Russie et l'Eglise Universelle*, 1889 gibi) kitapları liberal olmaktan çok uzaktı: İnsanlığın yeryüzündeki varlığını taçlandırarak şey, onun papalık yönetimi altında tinsel, Rus imparatorunun yönetiminde siyasal birleşmesiyle sağlanacaktı. Soloviyev, Hırvat piskoposu Josip Strossmeyer'ı ve onun yoluyla Papa XIII. Leo'yu davasına çekmeye çalıştı. Strossmeyer, kendisini Slavlar'ın evrensel birliği düşlerine kaptırmış biri olarak, Soloviyev'in büyük hayranıydı; Papa Leo da, Rus filozofunun ülküsünün güzel bir düşünce olduğunu kabul etti, ama bu ideali ancak bir mucizenin gerçekleştirebileceğini düşündü.⁴

1890'ların başlarında, Soloviyev de ideal devletinin kurulabileceğine olan inancını yitirmeye başladı. Bunun üzerine düşünsel evriminin üçüncü evresine girmiş oldu; bu evrede salt fel-

ve (3) pozitif dönemi, Soloviyev'in ütopyacı düşünün gerçekleşmesi olanağının bulunmadığını anladığı ve çabalarını metafiziğinin ve etiğinin kuramsal temellerini atmak üzerinde yoğunlaştırdığı dönemdir. D. Strmoukhoff, *V. Soloviev et son oeuvre messianique*, (Strasbourg, 1935) [Soloviev ve adli yapıtında, Soloviyev'in düşünsel evriminde son olarak bir de apokaliptik (vahiy) döneminin varlığını ayırımlar.

(*) *İncil*'de (örneğin, Matta 4/17'de: "İsa vazedip dedi, tövbe edin çünkü göklerin melekutu (İng. *Kingdom of Heaven*) yakındır" gibi) birçok yerde geçen söz – ç.n.

4 Bkz. Moçulski, *Soloviyev*, s. 185.

sefeye duyduğu eski ilgisine geri döndü. Yaşamının sonlarına doğru, düşünceleri yeni bir değişiklik geçirdi; sonunda geleceğe olan iyimser inancı yitirmiş ve kendini insanlığı bekleyen yıkımın eskatolojik* önsözlerine gittikçe daha çok kaptırmaya başlamıştı.

Soloviyev ince, ama karmaşık bir kişiliğe sahipti; kişiliğinin çetrefil bir yanı da vardı. Duygulu yüzü kendisine oldukça öte dünyacı bir görünüm kazandırdı; öyle ki basit halktan kimse-ler, kendisini çoğu zaman bir rahip sanıyor ve önünde diz çöküyorlardı. Aynı zamanda mizah duygusundan da nasibini almış biriydi; şiirlerinde sık sık kendisiyle alay etti. Çocukça ve güven veren bir doğası vardı her şeyi tinsel açıdan “görünmez dünyanın yansıması” olarak görme eğilimindeydi; yaşama “tanrılık aşılıyarak,” “budünyacılığı” da öğütlemiş olmakla birlikte, bayağı yönleriyle günlük yaşamla arası iyi değildi. Kolayca aşık olabiliyordu ve mistisizminin, erotik duygularının yüceltilmesinin ürünü olduğuna kuşku bulunmamakla birlikte, bunlar, yalnızca erotikliğin yerini aldıkları düşüncesiyle, bir yana itilemez. Genellikle gündüz uyuyup geceleri çalışarak ve geleceğini pek az düşünerek düzensiz bir yaşam sürdürdü. Dilencileri hiçbir zaman eli boş çevirmemesi, onun bilinen bir özelliği idi ve üzerindeki tüm parasını, hatta ayakkabılarını vermesi ondan beklenmeyecek bir davranış değildi. Bir keresinde, onu, kendisini sıcak tutan tüm giysilerini verdiği için titrerken görmüşlerdi. Tolstoy gibi güpegündüz düşler gören biriydi, ama düşleri, Tolstoy’unkiler gibi ataerkil bir “peygamberin” gümbürtüleri değil, eksantrik romantik bir ozanın duyarlı tınılarıydı.

Soloviyev’in yeniden bütünlenme felsefesi

Soloviyev’in ilk yapıtlarında, eski Slavseverlerin felsefi romantizminin etkisi apaçık görülür.⁵ Düşüncelerini, özellikle

(*) Eskatologya, dünya yaşamının sonu ve ölümden sonraki yaşamla ilgili düşüncelerin adıdır – ç.n.

5 Soloviyev’in görüşlerinin Slavseverlerin felsefesiyle ayrıntılı bir biçimde karşılaştırılması, Andrzej Walicki, *The Slavophile Controversy*, 15. Bölüm’de bulun-

Kireyevski'nin düşüncelerine, özellikle onun rasyonalizmin yıkıcı etkilerine karşı bir güç olarak işleyeceğini ileri sürdüğü "bölünmemiş bütünlük" kavramına dayandırdı.

Soloviyev, master tezinde, Batı Avrupa felsefesinin bunalımının, rasyonalizmin bunalımı, yani her türlü soyut ve salt kuramsal bilginin düştüğü bunalım olarak tanımladı. İnsan tininin (ruhunun) gelişmesinde, felsefenin, bireyci refleksiyon [derin düşünüş] aşamasını temsil ettiğini ve bu niteliğiyle, ilkel dinsel birlik ile ileride tinsel birliğin, bilimin, felsefenin ve dinin evrensel bir bireşimi (sentezi) yoluyla yeniden kurulması arasında bir köprü oluşturduğunu ileri sürdü. Bir sürü felsefi sistemin bulunması, ilkel birliğin çözülmesinin ürünü, yabancılaşmanın ve bireysel egonun kendini dayatmasının bir sonucuydu. Batı felsefesi bireysel akıl ile inancın arasındaki çatışmadan doğmuştu; bu felsefenin birbirini izleyen aşamaları, inancın rasyonelleştirilmesi (skolastikçilik), inancın tümden reddi ve son olarak da, her türlü doğrudan bilginin* toptan yadsınması oldu ki bu "doğrudan bilgi" dış dünyanın gerçekten varlığından kuşku kullanılmasına neden olan ve varlığı düşünce ile özdeşleştiren (Hegelci) bir anlayışı dile getiren kavramdı. Bu Slavsever düşünüş çerçevesi içinde Soloviyev, Avrupa düşünüşünün diyalektiğinin düğüm noktaları hakkında kendi düşüncelerini geliştirdi ve aralarında Schopenhauer'ın ve Eduard von Hartmann'ın felsefi sistemlerinin de bulunduğu birçok sistemi büyük bir dikkatle inceledi. Master tezinin Hegel ile ve Hegel sonrası felsefeye ayrılmış bölümü özellikle ilginçtir: Bu bölümde Hegelciğin Slavsever eleştirisiyle Dostoyevski'nin insanın tanrılaştırılması (İnsan-Tanrı) kavramının yıkıcı etkilerine karşı yaptığı uyarıları karıştırarak birlikte kullanmaktadır.⁶

Soloviyev'e göre, Hartmann'ın düşünceleri Batı felsefesinin içinde bulunduğu bunalımın en aşırı örneğini oluşturmakta-

maktadır. Soloviyev, Dostoyevski ve Rus Slavseverliği arasındaki ilişkiler için bkz. N. Zernov, *Three Russian Prophets: Khomyakov, Dostoevsky, Solovyov*, (Londra, 1944).

(*) İng. *immediate knowledge* – ç.n.

6 Bkz. yukarıda s. 469 vd.

dır; paradoksal görünürse de, bu düşünceler aynı zamanda, felsefenin dinle birleşip kaynaşacağı, böylece tinsel birliğin yeniden sağlanacağı günün habercisidir. Hartmann'ın "bilinç-dışı felsefesi," Soloviyev'e, pozitivistlerce reddedilen metafiziğe eski yerinin verilmesi, "evrensel birlik" dinsel kavramına geri dönüş olarak görüldü. Hartmann'a kendi düşüncelerini yükleyerek Soloviyev, savaşıran bireylerin bencilce bir kendini ortaya koyuş (dayatış) evresini, Budistlerin Nirvana'sının değil, "mutlak tinin evrenselliği ile birbirlerine bağlanmış ruhların krallığı"nın (*apokatastasis ton panton*) alacağını ileri sürdü. Soloviyev bu düşüncüyü, Doğu Kilisesi'nin koruduğu eski dogmalarının yeniden keşfedilmesinde doruğuna ulaşacak olan Batı felsefesinin (yani genel olarak felsefenin) tüm evriminin sonul ürünü saydı.

Soloviyev'in kendi sisteminin ana çizgilerini ortaya koyduğu ilk yapıtı "*Bütünsel Bilginin Felsefi İlkeleri*" (1877) idi. Bu başlık bile açıkça, Kireyevski'nin felsefesinin çekirdeğini oluşturan *tselnost'*, yani "bütünsellik" düşüncesini çağrıştırmaktadır. Ama buna ek olarak, Soloviyev, Slavsever öğretide bulunmayan, örneğin insanlığın "kolektif ama gerçek bir canlı varlık" olarak tarihin kolektif öznesini oluşturduğu⁷ yolundaki Comtecu düşünce gibi, birçok düşünceler de getirdi.

Soloviyev her evrimci sürecin üç evreden geçtiğini ileri sürdü: Bunlar ilkel, farklılaşmamış birlik evresi; parçaların birbirlerinden ayrıldıkları farklılaşma evresi ve birliğin yeniden sağlandığı yeni bir yeniden bütünleşme evresiydi, ama bu, farklılaşmayı ortadan kaldırmak yerine, parçaları organik bir iç bağla bağlayan bir "özgür birlik" olarak yeniden bütünleşme evresiydi. Bu şema insanlık için de geçerliydi; insanlığın evriminde birinci evreyi, yani "gerçek monizm" evresini (içine 19. yüzyıl İslam dünyasının da girdiği) Doğu dünyası temsil etti; ikinci evre [atomizm] Batı Avrupa uygarlığı tarafından temsil edildi. Her iki evre de, gelişme çemberinin gerekli aşamalarıydı, ama tek başlarına ele alındıklarında eşit değerde evre-

7 V.S. Soloviyev, *Sobranie sochinenii*, (St. Petersburg, tarih yok), cilt 1, s. 232 [Toplu Eserler ve Mektuplar]

ler değillerdi. Soloviyev monizmin herhangi bir türünün, atomizmden daha üstün olduğunu ileri sürdü; öyle ki, “Müslüman Doğu, Batı uygarlığından üstün”dü.

İlkel birlik evresinde, insan etkinliğinin üç alanı, yaratıcılık, bilgi ve toplumsal pratik alanları, tümüyle dine bağımlıydı. Yaratıcılık alanında teknoloji (ilk ya da maddi düzey)* sanat ile (ikinci ya da biçimsel düzeyle) ve mistisizmle (en yüksek düzeyle, yani mutlak düzeyle) farklılaşmamış ve mistik bir yaratıcılık içinde erimiş durumdaydı; bir başka deyişle, Soloviyev’in *teurji*** dediği durumdaydı. Bilgi alanında pozitif bilim (maddi düzey) soyut felsefe (biçimsel düzey) ve teoloji (mutlak düzey) ile eriyip karışmış durumdadır ve *teosofi**** olarak adlandırılabilir farklılaşmamış bir bütündür. Toplumsal pratik alanında, üreticilerin ekonomik birliği, yani *zemstvo* (maddi düzey) devlet (biçimsel düzey) ve kilise (mutlak düzey) içinde erimiştir; türdeş ve *teokratik* bir bütün oluşturuyordu. Evrimin (Batı Avrupa’nın temsil ettiği) ikinci evresinde, her alanın içindeki farklı düzeyler, özerklik kazanma ve birbirleri üzerinde egemenlik kurma eğilimi gösterdi. Bunun yarattığı savaşımlar sonunda, madde, tin üzerinde egemenlik kazandı: Batı uygarlığının toplumsal alanda yarattığı sonul ürünü (Soloviyev’in deyişiyle kapitalizmin gerçek dölü olan) ekonomik sosyalizm oldu; bilgi alanındaki ürünü, pozitivism; yaratıcılık alanındaki sonul ürünü, yararçı gerçekçilik (utilitarian realizm) idi. Ne var ki Batı uygarlığı, insanlığın evriminin sonul aşaması değildi; evrensel geçerliliği olan gelişme yasasına göre, bu ilk iki aşamayı üçüncü aşamanın, yani insanlığın yaratıcılığının, bilginin ve toplumsal pratiğin ayrı alanlarının ya da “düzey”lerinin, kendilerine özgü çeşnilerini korumakla birlikte, bir kez daha birleşecekleri “özgür birlik” evresinin izlemesi gerekiyordu. Yaşamın üç alanında yeniden sağlanacak bu birlik, kendini bir “özgür *teurji*” bir “özgür *teosofi*” ve bir “özgür *teokrasi*” olarak dile getirecekti. “Böylece” diye-

(*) İngilizce çeviride “grade” – ç.n.

(**) İng. *thecurgy*, mucize, sibir – ç.n.

(***) Teosofi için bkz. s. 553 – ç.n.

rek Soloviyev, “insan varlığının tüm alanları ve tüm düzeyleri bu üçüncü ve sonul evrede, organları ve üyeleri trikotomiye [beden, ruh ve can üçlüsüne] dayanan organik bir bütünde birleşecek. Tüm organların normal uyumlu etkinlikleri, yeni bir genel alanı, *bütünleşmiş yaşayış alanını* yaratacak. Bu alanın insanlık içindeki temsilcisi, *sürecin başında* Rus ulusundan başkası olamaz”⁸ sonucuna vardı.

Bir süre için konudan ayrılarak, Rus ulusunun bu tarihsel yazgısı düşüncesinin, Soloviyev’in [*Felsefi İlkeler*’inin yayınlandığı] aynı yılda (“Slavların kurtarılması için” yapılan Rus-Türk 1877 Savaşı yılında) verdiği “Üç Güç” adlı halka açık konuşmasında bulunan daha ayrıntılı savunusunu incelemek ilginç olacak. Bu konuşmasında Soloviyev, “insanlığın evrimini tarihin başlangıcından başlayarak yönetmiş olan üç gücün” gerçek temsilcilerinin “üç tarihsel dünya,” daha doğrusu üç farklı kültür; yani İslam Doğu, Batı uygarlığı ve Slav dünyası olduğunu ileri sürdü. Bunlardan birincisi [İslam Doğu] yaşamın tüm alanlarının dinin buyruğu altında tutulduğu, böylece insanın “insanca olmayan bir Tanrı”nın cansız bir aracı durumuna dönüştürüldüğü fosilleşmiş ve despotça bir birliği temsil ediyordu. İkincisi [Batı uygarlığı] “insanca olmayan Tanrı” yerine, “Tanrısız insan”ı koydu; onun son sözü “evrensel bencillik ve anarşi, yaşamın atomlara ayrılması, bilimde parçalanıp atomlaşma ve sanatta atomlaşma” oldu. Bu güçler hiçbir zaman saf biçimleriyle görünmüş değillerdi (ve hiçbir zaman böyle görünemezlerdi); her birinin [tek başına] tam ve sonul biçimiyle gerçekleşmesi, insanlığın yok olması anlamına gelecek olan tek tek eğilimler olarak görülmeliydi. İnsanlığın böyle yok olmasını engellemek, üçüncü gücün işiydi: “Teklik” ile “çokluk”* birleşimine ulaşma yeteneğine, Tanrıyı “insanca” kılıp, insanı Tanrıya doğru yöneltecek yeteneğe, Doğu’yla Batı’yı uzlaştıracak yeteneğe sahip olan üçüncü gücün göreviydi. Bu güç, kuvvetini ancak tanrısal vahiyden alabilirdi ve onun temsilcisi ancak Tanrı ile insan arasında aracılık yapabilecek yetenekte

8 Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 1, s. 262.

(*) İngilizce çeviride “unity” and “multiplicity” – ç.n.

bir ulus olabilirdi. Böyle bir aracı, kapalılıktan ve tekyanlılıktan tümüyle uzak, tümüyle dışa açık ve çokyanlı olmalıydı; Tanrıya karşı sarsılmaz bir inanca, kendi özel çıkarlarını aşma yeteneğine, bu dünya ile ilgili şeyleri aşağı görme eğilimine ve enerjisini insan etkinliğinin birçok farklı alanında boşuna harcamaktan kaçınabilme becerisine sahip bir ulus olmalıydı. Soloviyev bu niteliklerin “kesinlikle Slavların tipik kabile karakterleri ve özellikle Rus halkının ulusal karakteri”⁹ olduğu sonucuna ulaştı.

Şimdi bıraktığımız yere, “*Bütünsel Bilginin Felsefi İlkeleri*”ne dönelim. Sunuş niteliğindeki sözlerinden sonra Soloviyev, “özgür teosofi” (bir başka deyişle “bütünsel bilgi”) dediği düşünceyi her türlü ayrıntısına girerek incelemeye başlar. Felsefenin natüralizm (ampirisizm), rasyonalizm ve mistisizm olarak üç türünü ayırır. Ampirisizmin ve rasyonalizmin, aynı sonuca varan farklı yollar, hem dış dünyanın hem de onu bilen insanın kendisinin gerçek varlığının yadsınmasına götüren yollar olduklarını ileri sürer. Böyle bir sonucun saçmalığı, tüm Skolastik, yani salt kuramsal felsefe türlerinin iflasını, göstermektedir. Bunlardan daha üstün bir biliş türü, bilginin doğaüstü kaynaklarından beslenen ve yalnızca akılla değil aynı zamanda “iyilik etme isteği” ile ve “güzellik duygusu” ile ilişkili olan “yaşamsal ve bütünsel” doğrular arayan mistisizmdir. Bununla birlikte, mistisizmin kendisi, “gerçek felsefe” ile aynı şey değildir; çünkü gerçek felsefe, her türlü felsefi düşüncenin içsel organik biresimini gerektirir; bilimin, felsefenin ve teolojinin, daha üstün özgür teosofik birlik içinde biresimine benzer bir biresimi ister. Bütünsel bilginin kaynakları, yöntemleri ve amaçları ile ilgili düşüncelerini özetlerken Soloviyev şunları yazar:

9 Soloviyev, *Sob. soch.*, Cilt 1, s. 224. Burada Dostoyevski'nin mesihçiliğinin [kurtarıcılığının] özellikle Rus halkının “tüm insanlık” (İng. “*all human*”) görevini açıktan açığa çağrıştıran düşüncelerle karşılaşırız. Soloviyev'in düşünceleriyle Dostoyevski'ninkiler arasındaki bağlantı, Serge Hessen, “Der Kampf der Utopie und der Autonomie des Guten in der Weltanschauung Dostoewskis und Solowjows,” *Die Paedagogische Hochschule*, (Baden, 1929), no. 4'te incelenmiş bulunmaktadır.

Özgür teosofi: konusu, nesnel görünüşleri içindeki gerçek varlık; hedefi, insanın gerçek varlıkla içsel bütünleşmesi ve malzemesi, insan deneyiminin her türlü biçimiyle olguları: hepsinden önemlisi içsel ya da psişik deneyimden ve sonunda dışsal ya da fiziksel deneyimin ardından gelen mistik deneyim biçiminde insan deneyiminin olgularıdır. Onun temel biçimi, düşüncenin derine işleyici kavrayışı, yani salt mantıksal ya da soyut düşüncenin yardımıyla sistemleştirilen düşüncelerin sezgisel bir algılama yoluyla kavranmasıdır; onun aktif kaynağı, ya da nedensel ilkesi, esinleniştir; yani insan ruhunun üzerindeki yüksek ideal [düşünsel] varlıkların etkisidir.¹⁰

Soloviyev aynı zamanda, özgür teosofinin üç ana ögesini, organik mantığı, organik metafiziği ve organik etiği işlemeyi düşünmüştü, ama “*Bütünsel Bilginin Felsefi İlkeleri*”, organik mantık üzerine bölümde, yarıda kalır. Soloviyev, buradaki “mantık” sözüyle, ilk ilkeler bilimini, yani “*Urprinzip*”i kasteder; ya da daha doğrusu, kendini farklılaştırmanın ikinci evresindeki ilkenin, *logos*’un, yani Kutsal Üçlü’nün ikinci üyesine [Oğul Tanrı’ya] denk düşen ilk ilkenin bilimine atıfta bulunur. Soloviyev bu yönetime “pozitif diyalektik” adını verdi ve bunun Hegel’in rasyonalist diyalektiğinden temelden farklı olduğunda diretti. “Pozitif diyalektik”, her bir ögenin, mutlak birinci ilke karşısındaki üç konumuna göre tanımlanması olanağını verir; bu konumlar: (1) İlk ilke ile tözel birlik, yani (Baba Tanrı içinde) saf gizilgüç olma veya pozitif hiçlik durumu, (2) Kendini farklılaştırma, yani (*Logos*’da ya da Oğul Tanrı’da) kendini gerçekleştirme eylemi ve (3) İlk ilke ile özgür ya da aracı kanalıyla (Kutsal Ruh içinde) birlik durumudur. Farklı mantık kategorileri (Soloviyev’in önermeyi düşündüğü 27 farklı kategori) arasındaki farklılaşma, ancak *logos* içinde olanaklı; dolayısıyla *logos*, öz doğası gereği bir nispet olduğundan, görecelidir. İlk ilkenin kendisiyle olduğu kadar başka her şeyle ilişkisini sağlayan üç yoluna: Gizlenmiş *logos*, açıklanmış *logos* ve beden kazanmış ya da somutlaşmış *logos* (İsa) denebilir. Bu

10 Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 1, s. 294.

düşünceler Soloviyev'in "mantık" ile "Tanrıinsanlık" temasını birbirine bağlayan halkayı sağladı.

Soloviyev'in epistemoloji, etik ve toplum felsefesi alanlarındaki düşüncelerini özetlediği ve sistemleştirildiği yapıtı "Soyut İlkelerin Eleştirisi" (1880) adını taşıyan doktora tezi idi. Bu yapıtında, bir "özgür teosofi" ve "özgür teokrasi" kavramına geri döndü, ama şimdi, "bölünmemiş bütünlük"* teriminin yerine "Tüm-Birlik"*** terimini koydu. Soloviyev'in "soyut ilkeler" dediği şey, Tüm-Birlik'in çeşitli yönleridir; bütünden ayrılarak ve özerkliklerini kurarak, gerçek karakterlerini yitiren, birbirleriyle çatışmaya düşen ve insanlığı bir birliksizlik ve kaos batağına batıran öğelerdi. Bu bunalımda, tüm toplum alanında olduğu kadar bilgi alanında da tinsel birliği yeniden kurma girişimi felsefeye düşüyordu. Soloviyev, bu yeniden bütünlenme programını desteklemek için "kuramsal felsefe"nin ("soyut bilgi"nin) özerkliği ve etiğin ("soyut ahlakçılığın") özerkliği reddetti. Tezinin öteki bölümlerinde de, Slavseverlerin düşüncelerinden yararlandı; her türlü bilginin kökünde inancın yattığı görüşü, Homiyakov'un epistemolojisinden alınmıştı ve sevgiye dayanan ve "dışsal yetke"ye kapıları kapayan bir "özgür topluluk" (*svobodnaya obşçinnost'*) idealinin de gene Slavseverlerin *sobornost'**** kavramının bir çeşidi olduğu belliydi.

Soloviyev'in "Tanrı-insanlık" ve "Sofya" kavramları

Soloviyev için, epistemolojik ve etik sorunlar, antropoloji, kozmoloji ve tarih felsefesiyle sıkı sıkıya bağlı olan din felsefesinden sonra geliyordu. Kendisinin din felsefesinin temelinde, Hıristiyanlığın gerçek anlamı olarak gördüğü "Tanrı-insanlık"**** yani, "tanrı yapımı insan"***** gizemli ide-

(*) İngilizce çeviride "integral wholeness" – ç.n.

(**) İngilizce çeviride "All Unity" – ç.n.

(***) Sobornost için bkz. s. 169 – ç.n.

(****) İngilizce çeviride "godmanhood" – ç.n.

(*****) İngilizce çeviride "God Made Man" – ç.n.

ası yatmaktaydı. Tanrıinsanlık inancı (Soloviyev'in Hıristiyan kiliselerinin resmî teolojisinden farklı bir şey olarak görülmesi gerektiğinde belirttiği anlayış) Tanrı'ya inanç, Tanrı, insanın üzerine çıkarılmadan ve insan onun içinde yitip gitmeden insanla birleştirilebildiğinde en değerli inanç olacağı için, dinsel bilinçliliğin en yüksek biçimiydi. Tanrıinsanlık kavramı, hem Doğu'nun hem Batı'nın doğrularını, hatta, tanrıtanımazların "İnsanlık" düşüncesine duydukları inançları da dışarıda bırakmaksızın, tüm dinlerin doğrularını içeriyordu.

Tanrıinsanlık düşüncesi, Soloviyev'e, geleneksel Hıristiyan teolojisinin tanrısal olan ve dünyevi olan arasındaki düalizmini, panteizme düşmeden aşma olanağı verdi. "Tanrı yapımı insan" kavramı Soloviyev'e göre, ne aşkın Tanrı düşüncesi, ne de tüm varlıkların içine yayılmış bir ilke olarak her yerde hazır tanrı olduğu yolundaki panteist inanç biçimi olduğundan, bu, dualistik bir inanç da değildir. Bununla birlikte, Tanrı hem aşkın hem de her yerde hazırdır ve Tanrısal ruhun dünyanın içine işlemesine olanak sağlayan [yaratıcı] Tanrı, ile yaratılan maddeyi birleştiren "aracı ilke" İnsan'dır.¹¹ Evrenin sonul amacı, yersel (dünyevi) olan ile tanrısal olanın bireşimi, yaşayan bir Tüm-Birlik içinde evrensel yeniden bütünlenmedir. Tüm doğa İnsan'a doğru eğilim gösterir ve insanlık rahminde Tanrı-İnsan'ı barındırır. Tanrı'nın Mesih İsa bedenine girmesi, yalnızca insanlık tarihinin değil, aynı zamanda evrensel sürecin odağındaki olaydır.

Soloviyev'in yapıtındaki Tanrıinsanlık kavramı, *Sofya*, ile yani hakkında, "Başlangıçta, yeryüzünün yaratılmasından çok önce... Tanrı işlerinin başında beni yarattı,"* (*Kitabı Mukaddes*,

11 Bu düşünceler ile (Cieszkowski'nin sözleriyle "dünyanın Tanrı'sız, Tanrı'nın dünyasız kalmaması için") teizmi panteizmle, aşkın'ı her yerde hazır olanla uzlaştırmak isteyen (özellikle A. Cieszkowski, B. Trentowski ve Z. Krasinski gibi) Polonyalı romantik filozofların düşünceleri arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır. Bu benzerliğe, bazı bakımlardan Cieszkowski'nin Soloviyev'den daha üstün olduğunu söyleyen Berdiayev dikkati çekmişti. Bkz. N.A. Berdiayev, *Russkaya idea. Osnovnye problemy russkoi mysli XIX i nachala XX veka*, (Paris, 1946), s. 213-215. [Rus Düşüncesi. 19. yy. ve 20. yy başlarında Rus Düşüncesi'nin Temel Sorunları]

(*) *Kitabı Mukaddes* (Türkçe çeviride), "Rab, yolun başlangıcında, kadim işlerinden evvel beni teşkil etti," biçimindedir – ç.n.

“Süleyman’ın Meselleri,” 8:22-23’te) yazılı olan Tanrısal Bilgelik* ile sımsıkı bağlantılıydı. *Sofya*’yı, kendisine gizemci [mistik] hayallerinde (vizyonlarında) görünen gizemli bir varlıkla özdeşleştiren Soloviyev, onun sözünün geçtiği son derece geniş gizemci ve teosofik yazında yazılan her şeyi elinden geldiğince okumuştur. *Kabala*** (içinde *Sofya*’nın bir kadın biçiminde görüldüğü yapıt) içindeki Yahudi gizemci yazılarını, onun “sonsuz bakirelik” ile özdeşleştirildiği Jacob Boehme’nin yapıtlarını ve Swedenborg’un, Saint-Martin’in ve Baader’in yazılarını okudu. *Sofya*’nın Novgorod Katedrali’ndeki eski bir ikona üzerinde resminin çizilmiş olduğuna bakarak, onun Doğu Hıristiyanlığının gizemci geleneklerine özellikle yakın olduğuna inandı. Daha sonraki yıllarda *Sofya*’nın *La Grand Etre**** yani Comte’un felsefesindeki “ideal varlık” ile aynı şey olduğunu kanıtlamaya kalktı.¹²

Sofya kavramı, Soloviyev’in felsefesinde, her zaman açık değildir; özellikle çeşitli yapıtlarında değişiklikler geçirdiği durumlarda bulanıktır. Soloviyev kuramlarını geliştirirken, Platon’dan ve Yeni Platonculardan, Leibniz’den (düşüncelerin monadçı kavramını) ve Schelling’den aldığı düşünceleri kullandı. Daha rahat bir deyişle, *Sofya*’nın Dünya Tini’ni, Ideal İnsanlık’ı ve “sonsuz kadınlık”ı temsil ettiği söylenebilir. Soloviyev, her canlıda, iki tür birliğin, yaratıcı birliğin ve yaratılmış birliğin bulunduğunu ileri sürdü. İsa’da (Baba Tanrı’nın**** ikinci özü, içeriği olarak İsa’da) etkin, yaratıcı birlik, “Söz” (Kelam) yani *Logos*’tur; yaratılmış birlik ise, *Sofya*’dır. Tanrısal ilk örnek nitelikli düşüncelerin (Soloviyev’in yaşayan güçler imiş gibi düşündüğü güçlerin) “teklik”ini***** temsil ederek *Sofya*, Dünya Ruhudur ve aynı zamanda, rolü Tanrı ile dünya

(*) İngilizce çeviride “Divine Wisdom” – ç.n.

(**) *Kitabı Mukaddes*’in, özellikle Yahudiler tarafından yapılan batını (içrek) yorumu – ç.n.

(***) Comte’un felsefesindeki “Büyük Varlık” – ç.n.

12 Soloviyev’in 1898’de “Auguste Comte’da İnsanlık Kavramı” üzerine yaptığı konuşmaya (Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 8’de) bakınız.

(****) İng. *Godhead* – ç.n.

(*****) İngilizce çeviride “oneness” – ç.n.

arasında aracılık yapmak olan ideal İnsanlık'tır. "Sözden yaratılmış et" ya da tanrısal madde olarak *Sofya*, edilgin alıcı ilkeyi özetleyip temsil eder ve bu nedenle dışıdır.

Dünya Tini'nin kendi iradesi vardır; işte bu gerçek, Düşüş'ü, evrensel dramın başlangıcını olanaklı kılmıştır. Tanrı'dan ayrılma ve varlığını Tanrı dışında ortaya koyma isteğine düşükten sonra *Sofya* özgürlüğünü, odaktaki konumunu ve yaratış üzerindeki gücünü yitirdi. Tanrı'dan uzak düşmesinin sonucu, nesnelere içinde birliğin dağıldığı ve yaşamın ölümün insafına bağlı olduğu uzam-zamansal [geçici] dünya oldu. Tüm-Birlik ideasının gerçekleştirilebilmesinden önce, bu dünyanın bir kez daha Tanrı ile birleşmesi, Dünya Tini'nin *logos* ile birleşip onun içinde erimesi gerekliydi. Bu yeniden bütünleşme işi yavaş gelişen bir süreçtir: Tüm-Birlik'e yönelen iti, kendini ilkin, doğada kör bir güç olarak (yerçekimi yasası, kimyasal süreçte elementlerin bir araya gelmesi vb. biçiminde) ortaya koyar; sonra örgütlenme ilkesi (canlıların yaşamı) ve son olarak (insan türünün yeryüzünde görülmesinden sonra) bilinçli ve özgür etkinlik olarak ortaya çıkar. Evrenin yaratılışı (kozmozoni) sürecinin birbirini izleyen evrelerine denk düşen evrelerinin teogonide,* yani insanların tanrı hakkındaki düşüncelerinde karşılıkları vardır. Bu süreçte dönüm noktası oluşturan an (dünyanın ve insanlığın daha önceki tüm tarihinin yöneldiği nokta olan) Tanrı'nın tarihsel bir kişilik olan Mesih İsa'da İnsan durumuna gelmesiyle Hıristiyanlığın doğuşuydu ve bu olay, Tanrı'nın hazırlık niteliğinde bir dizi görünme olaylarından sonra tam anlamıyla görünmesi eksiksiz, yetkin bir teofani** ile oldu. Bundan sonra, Tüm-Birlik'e yönelen itinin, ölüm ve çözülme güçlerinden daha üstün olduğu görüldü. Bununla birlikte, İsa'da somutlaşan yetkin insan ideali, yani Tanrıinsan ideali, ancak ideal bir toplumda, Tanrı'nın Krallığı'nın yeryüzünde görülmesiyle gerçekleştirilebilirdi. Bu, insanlığın yeryüzü üzerindeki tarihinin kapanış aşamasının işareti olacaktı;

(*) Teogoni, "tanrıoluşumu" gibi bir anlama gelmektedir – ç.n.

(**) Teofani, Tanrının insan gözüne görünür görünüm kazanması olduğu söylenen durumdur – ç.n.

doğal dünya ikinci kez kurtarılacak, “içine Tanrı karışmış” olacak ve ölümün gücünün elinden kurtarılıp, özgür Tüm-Birlik içinde Tanrı ile birleşecekti.

Bu kuramda, sonul yeniden bütünleşmenin aracı, İsa yoluyla Tanrı ile birleşen insanlık, yani Hıristiyan Kilisesi olacaktı. Ne var ki Hıristiyanlık iç bölünmelere düşmüştü. Batı’da Kilise, yeryüzü erkinin (Katolikçiliğin) kandırıcı güçlerinin [iğvalarının] eline ya da (Protestanlıkta) düşünsel onur günahına düşmüştü; Doğu’da Ortodoksluk İsa’nın saf doğrularını koruyabilmiş, ama onu kültürün dış tarihsel dünyasına sokmaya çalışmamıştı. Batı uygarlığı insan ilkesini geliştirmişken, Doğu, tanrı ilkesine bağlı kalmıştı. Dolayısıyla Tanrıinsanlık’ı insan toplumunda gerçekleştirmek (dünyanın toptan ve kökten değiştirilmesinin bir öngereği olarak) Doğu ile Batı’nın uzlaştırılmasını ve Hıristiyan kiliselerinin birleştirilmesini gerektiriyordu.

Soloviyev’in teokratik ütopyası ve aşk kuramı

Soloviyev, yeryüzünde kurulacak Tanrı Krallığı’nın bir “özgür teokrasi” olarak gerçekleştirilebileceğini düşledi. En yüce yetke Tanrıysa, insanlarca yönetimin her zaman bir hakka el koyma ve bir tiranlık demek olacağını ileri sürdü. Öte yandan, Soloviyev’e göre, Tanrı erkini doğrudan doğruya kullanmaz; yeryüzünde, baş rahibince imparatorca ve peygamberlerince temsil edilir. Yasal yetkenin yapısı “üçlü”dür ve Kutusal Üçlü’nün üç varoluşuna denk düşer; papalık, imparatorluk ve peygamberlik öğeleri üçlüsü, Baba Tanrı, Oğul ve Kutusal Ruh üçlüsünün yersel yansımasıdır. Tanrı’nın Krallığı yeryüzünde, insanlığın bir baş rahip ve bir imparator yönetiminde birleştiğinde ve gerçek peygamberlerin (“tanrısal tinin özgür solukları”nın), yersel ve tinsel yetkeler arasında aracılık yapmak üzere avam halk arasında her zaman görünmeye başladıklarında kurulacaktır. Tanrı ile birleşip Tanrı’ya bağlandıktan sonra insan türü, evrendeki görevini yerine getirecektir; yaratılan şeyleri tanrısal dünya [yaratan] içinde eritecek, düş-

müş doğayı yeniden bütünleştirecek ve kaos ile ölüm güçlerini yenecektir.

Daha önce de belirtildiği gibi Soloviyev, birleşmiş bir insanlığın baş rahibi olma görevini papaya layık gördü. Kendisinden önce Çadayev'in yaptığı gibi, Soloviyev'in Bizans [Ortodoksluk] ile tartışmasında Roma'nın [Katolikliğin] haklı olduğu sonucuna vardı. Evrensel birlikten çekildikten sonra Ortodoks Kilisesi, Hıristiyanlığın ulusal partikularizme [ayrılık politikasına] boyun eğip, onun hizmetçisi olmasını kabul etti. Katolik Kilisesi'nin de yanlıları olmuştu, ama Ortodokslukta gerçek Hıristiyanlık akımı yalnızca manastırların derin düşünüşe yönelik yaşamlarında temsil edilirken, Katolik Kilisesi kendini Tanrı Krallığını kurma davasına vermiş etkin bir tarihsel güç oldu. Pobedonostsev'in dinsel ve ulusal azınlıkları kovuşturmasında ve bunların Ruslaştırılmasında Kilise'nin rolü, Soloviyev'in laik yetkelerin hizmetinde bir din olarak gördüğü Ortodoksluğu eleştirmesinin haksız olmadığını gösteriyordu. "Saint Vladimir et l'Etat chrétien" ["Ermiş Vladimir ve Hıristiyan Devlet"] (1888) adlı makalesinde, hatta Rusya'da bir evrensel kilise idealinin, Resmî Ortodokslukça değil, kovuşturulan "Eski İnançlılar"* tarafından dile getirildiğini öne sürdü.

Soloviyev, şaşılması çelişkileri olan biriydi: Ulusçuluğun her türünü eleştirmişse de, Rusya'nın, insanlığın çar yönetiminde siyasal alanda birleştirilmesinde mesihçi [kurtarıcı] bir rolünün olduğuna inanmıştı. Rus imparatorluğu, ilk iki imparatorluğu [Roma'yı ve Bizans'ı] uzlaştırarak, "Üçüncü Roma" [imparatorluğu] olacaktı.¹³ Soloviyev'e göre, bu görevin yerine getirilebilmesi, Rus toplumunun içte yapısal dönüşümüne, özellikle de Yahudi ve Polonya sorunlarının çözümüne bağlıydı. Bu koşulları koymuş olmakla birlikte, Rus otokrasisinin ülküleştirelmiş tasvirine bağlılığının derecesi ve yargılarının kendilerine karşı tutum takındığı gerici çevrelerdeki yaygın düşüncelerden

(* Eski İnançlılar için bkz. s. 284.

13 Moskova'nın Üçüncü Roma olabileceği düşüncesi ilkin 15. yüzyıl sonunda Philotheus Bizans'ın [ikinci Roma'nın] düşüşünden sonra Rusya'nın Tanrı tarafından üçüncü ve sonuncu Roma olarak seçildiğini ileri süren keşiş tarafından formüle edilmişti.

etkilenmesinin derecesi şaşırtıcıdır. Rus mutlakçılığı Batı dünyasının tanrısız güçlerinin karşısına çıkarak, Avrupa'nın yeniden canlanmasını ve [günahkârlıktan] kurtarılmasını sağlayacaktı; Soloviyev'in bunları söylerken kafasında neyin olduğunu açıkça belirtmediği doğrudur, ama bu türden bir resmî hizmet görevine olan inancının, ortaya attığı tam bir vicdan özgürlüğü idealiyle uyuşmayacağı besbellidir.

Soloviyev'in Polonya sorunu¹⁴ ile ilgili görüşleri de cılız ve temelde gerici düşüncelerdi. Polonyalıların Rus düşmanlığının salt tinsel nedenlerden kaynaklandığına ve maddesel bakımdan Rusya ile birlikteliğin Polonya'nın yararına olduğuna inanmıştı. Slavseverlerin ve Popülistlerin halka yaydıkları, oldukça geniş bir çevre tarafından benimsenen düşünceye katılarak, "Polonyacılık"ı Katoliklikle ve soyluların önderlik konumlarıyla özdeşleştirdiği için, doğal olarak, Rusya'nın Roma [Katolik Papalık] ile barışıp uzlaşmasının, Polonyalıların duydukları düşmanlığın ana nedenini ortadan kaldıracığına, özellikle Polonyalıların bu barışmada aracı rolü oynamaları gibi önemli bir görevin istenmesi durumunda, bu düşmanlığın kaynaklarının kurutulmuş olacağına inanmıştı. Polonya soylularının toplumsal istekleri ise, Rusya'nın kendisinin sahip olmadığı bağımsız ve etkin bir üst sınıf boşluğunu doldurmaya çalıştıklarında, karşılanmış olacaktı. Polonyalıların böylece tinsel bakımdan doyurulmaları, Soloviyev'in "Polonya sorununun maskesinden başka bir şey değil," dediği "nihilizmin" Rusya'da kendiliğinden ortadan kalkmasına yol açacaktı.

Yanlışlarını anlayabilme yeteneği Soloviyev'in bir artısıydı. Kendisini artan bir güvensizlikle izleyen gerici çevrelerin "Hıristiyanlık"ı, Soloviyev'i gittikçe daha büyük düş kırıklıklarına uğratmıştı ve 1891'deki şiddetli kıtlık sırasında, otokratik devletin [toplumda] herhangi bir olumlu rol oynadığından bile kuşkulananmaya başlamıştı. "Ortaçağ Dünya Görüşünün Çöküşü Üzerine" (1891'de, kıtlık yılında) yaptığı konuşmasında, imansızların insanlığın ilerlemesi için, Hıristiyanlardan daha fazla çalıştıklarını ileri sürdü (bu konuşmasından sonra

14 Bkz. Trubetskoy, *Mirosozertsanie*, Cilt 1, s. 499-502, 523.

Leontiyev kendisini Deccal'ın aracı olan bir hain olmakla suçlamıştı). Ertesi yıl Soloviyev, E. Trubetskoy'a, gününün Hıristiyanlarına karşı savaşında, imansızların saflarına katılmak istediğini söyledi.¹⁵ Bunun, kırgınlık ve kızgınlık anında söylenmiş bir söz olduğu kuşkusuz, ama bu öfkeli sözler, düş kırıklığına uğramış bir idealistin duyduğu acıların ne kadar içten olduğunu göstermektedir.

Soloviyev'in Rusya'nın ulusal görevi ve kendi sezaropapist* ütopyası alanlarında düş kırıklığına uğramış olması, dünya görüşü içindeki tüm ütopyacı öğelerin kendiliğinden ayıklanmış oldukları anlamına gelmedi. Tersine, 1890'ların başlarında özellikle erotik bir çeşni taşıyan ütopyacı bir hayal üzerinde oldukça fazla kafa yordu. Bu yoldaki düşünceleri meyvelerini, "Aşkın Anlamı" (1892-1894) başlığı altında yayımlanan beş makalesinde verdi.

İçinde "sonsuz kadınlık" idealiyle sıkı ilişkisi bulunan erotik bir düşünce çizgisi, varlığını Soloviyev'in tüm felsefesi boyunca sürdürür. Tüm-Birlik hayali (vizyonu) parça ile bütün arasında *Syzygetik*** bir birlik düşüncesine, yeniden bütünlenme ve tamlık yolunda duyulan itin, bencilliğin bölüp parçalayıcı, merkezkaççı gücüne üste geleceği bir tür seviş birliği düşüncesine dayanıyordu.¹⁶ Ne var ki Soloviyev'in dünya görüşündeki bu "pan-erotizm"e, Düşüş'ü [İnsanın Cennet'ten düşüşünün] bir belirtisi olarak gördüğü salt fiziksel [tensel] ilişkilere karşı beslenen bir nefret eşlik etmekteydi: "Cinsel" dediği sevgiyle (iki cinsi birbirine bağlayan ideal aşk ile) salt fiziksel ilişkiyi birbirinden ayırdı. Aynı zamanda aşkın hedefinin üreme, yani türün varlığını sürdürmesi olduğunu kabul etmedi ve doğada doğurganlık ile "cinsel" sevginin gücü arasında doğrudan bir bağlantının bulunmadığını ileri sürdü. Erkeklerle kadınlar ara-

15 Bkz. Moçulski, *Soloviev*, s. 195.

(*) Sezaropapizm, dünyevi yetke (sezarlık, kayserlik) ile ötedünyasal (uhrevi) yetke (papalık) görevlerinin tek (aynı) kimsede toplanmasından yana olan görüşlere verilen addır – ç.n.

(**) *Syzygy*, (sizigi) bir gezegenin güneşe en yakın ve en uzak olan noktaları – ç.n.

16 Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 416.

sındaki sevgi, Soloviyev'e göre, en yüce değerlerden biriydi ve bu konuda, bu sevginin, doğanın âşıkların gözlerini kamaştırıp gelecek kuşakların hatırına özveride bulunmalarını sağlamak yolunda kullandığı bir serap olduğuna dair Schopenhauer'ci görüşü kabul etmedi. Soloviyev, aşkın özünün, yeniden bütünlenme yolunda bir iti, erkek ve dişi öğelerin bölünmez özgür birliğini temsil eden "gerçek insan" idealini gerçekleştirmeye yönelik bir iti olduğunda diretti. Tür olarak insan, Yaradan'ının biçiminde [Tanrı'nın suretinde, Tanrı'nın benzeri olarak] yaratılmıştı ve "cinsel" aşkın en derin anlamı, insanın, "içine Tanrı sızmış" olması ve insanın ölümün kısılcısından kurtulması olanağını vermesiydi. Fiziksel aşk eylemi ise, bir "kötü sonsuzluk"a götürdüğü, her biri bir sonrasını üretme aracı olmaktan başka bir anlam taşımayan kuşakların saçma bir biçimde filiz vermesine yol açtığı için, ölümün gücünün sürmesine yardımcı olan şeydi. Dolayısıyla fiziksel ilişkiler, aşkın değerini düşürüp, onun gerçek anlamını yadsıyordu. *Sofya*'nın Düşüş'ünden sonra, üreme yolunda dışa yönelik büyük gücün içe yönlendirilmesi ve böylece evrensel yeniden bütünlenmenin bir aracı durumuna getirilmesi gerekiyordu.

Bu düşünceler, Alman romantiklerinin "androjeni" [çifteşlilik, erseliklik] kavramıyla büyülenişlerini anımsatmaktadır. Soloviyev, Baader'e, yani "Aşk bir erkekle bir kadının içsel (canca ve tince) gerçekleşmesidir; böylece bütünsel insan varlığı düşüncesini, yani insanın başlangıçtaki tanrısallığı imgesini gerçekleştirmeye yardımcı olan araçtır,"¹⁷ diyen Alman düşünürü özellikle yakındı. Soloviyev ile Baader'in bu kavramlarının ortak kaynağı kuşkusuz, kendilerini büyük görmenin cezası olarak ortalarından ikiye bölünen ilk varlıklarla ilgili Platoncu mitos* [Hermafroditler mitosu] idi.**

17 E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, (Paris, 1942), cilt 3, s. 569-572.

(*) Platon'un bu mitosu için bkz. Platon, *Şölen* (Symposium) ve geçtiğimiz s. 398 - ç.n.

(**) Soloviyev'in görüşlerinin gerisi, Fedoraftan etkilenen düşüncelerinin verildiği [Türkçe'ye çevirenin koyduğu] Fedorof hakkındaki altbaşlığa ait sayfalardan sonra verilmektedir - y.n.

Nikolay Fedorof* (1828-1903)'un Soloviyev üzerindeki etkisi

Soloviyev'in bir başka kaynaktan, bu kez salt Rus olan bir kaynaktan da etkilendiğini belirtmek gerek: Soloviyev, Prens Pavel Gagarin'in yasadışı oğlu, Moskova'daki Rumiantsev Müzesi'nin kitaplık (bugünkü adıyla Lenin Kitaplığı'nın) memuru ve (ölümünden sonra yayımlanan) "*Ortak Eylemin Felsefesi*" adlı yapıtın yazarı olan Nikolay Fedorof'un kavramlarından da esinlenmişti. Fedorof, eksantrik yaşamı boyunca fazla tanınmayan biriydi; kendisine bazı Rus [siyasal] göçmen tarihçilerinin verdiği büyük önem biraz abartılmış görünüyor.¹⁸ Bununla birlikte, Dostoyevski'nin ve Tolstoy'un onun kuramlarından büyük ölçüde etkilendiklerini ve Soloviyev'in bunları felsefesine alıp daha da geliştirmeye kalktığını da görüyoruz. Soloviyev, Fedorof'un düşünceleriyle 1878'de karşılaştı ve karşılaşır karşılaşmaz da "gerçek payı" olduğuna kanaat getirdi. Daha sonra Fedorof ile şahsen tanışması, bu izlenimini daha da pekiştirdi. Soloviyev, 1880'lerin başlarında Fedorof'u öğretmeni bildi ve onun kavramlarının "İsa'ya varan yolda insan ruhunun attığı ilk adım" olduğunu söyledi.¹⁹

Fedorof'un dünya görüşü, dinsel ve mistik motiflerin sağduyulu bir yararcılıkla karışmasının, kapitalizmin ve endüstriciliğin radikal bir eleştirisiyle, teknoloji ve doğa bilimleri tapıcının garip bir karışımıydı. İnsanın doğa güçlerine egemen olup, onları "çözümsüz sorunlar"a bir yanıt bulma yolunda kullanma yeteneğine karşı içinde, neredeyse büyülenmişçesine bir inanç besliyordu. Gerçekliğin amaçlı ve planlı bir biçimde dönüştürülmesini savunmuşsa da, yaşama karşı bu "ileriye yöne-

(*) Türkçe çevirinin ilk (1987) baskısında Rus adları İngilizce'deki yazılışlarıyla değil Rusça'daki okunuşlarıyla verilmesi yolunda benimsenen ilke uyarınca (olmalı) Fyedorof olarak verilmişti. İngilizce çeviride de tutarsızlığın olması (metinde Nikolai Fedorov, Dizin'de N. Fedorev yazılması) iki biçimde okunabildiğini gösteriyor – ç.n.

18 Zenkovski'nin ve Loski'nin Rus felsefesi tarihlerinde Fedorof'a ayrılan bölümlere bakınız. Fedorof'un yazılarından alınan parçalar için bkz. J. Edie vd., *Russian Philosophy*, (Chicago, 1965), cilt 3, s. 16-54.

19 Moçulski, *Soloviev*, s. 153-154.

lik” tutumu, tüm çabaların ölünün diriltilmesi ve doğrudan doğruya ölümün fethedilmesi yolunda kullanılacağı “kolektif eylem” ütopyacı fantezisine bağladı. Bu düşünce Fedorofu, “ataların ölümü”nü, geçmiş kuşakların, gelecek kuşakların mutluluğu için birer basamaktan başka bir şey olmadıkları görüşüyle bir yana konmalarını kabul edemediği için, ilerlemeyi temelde ahlâksızlık olarak görmeye götürdü. Bu düşünceler, kahramanı Ivan Karamazov aracılığıyla tüm historiyosofik [tarih-felsefeseli] teodisileri* tanrının sonul adaletini haklı gösterme girişimleri olarak görüp eleştiren Dostoyevski’yi etkilemiş olmalı. “Doğma iradesi”ne, ölümlü insanların kuşaklarının filizlenmesine karşı Fedorof, “kıyam iradesi”ni [yeniden canlanma iradesini] ölümün fethedilmesini ve fizik aşkın yerine kardeşçe sevgiyi ve insanın yavrularına karşı duyduğu sevgiyi koydu. Bu amaca, doğanın efendisi olmakla ve ortak sahipliğe dayanan bir toplumsal düzenin kurulmasıyla, insanları bölen ve savaşımı insanların karşılıklı ilişkilerine sokan tüm öğelerin fırlatılıp atılmasıyla ulaşılabileceğini düşündü.

Soloviyev, Fedorof’tan, ölümü yenmenin tarih dramının tek moral çözümü olacağı düşüncesi kadar, onun “doğma iradesi” eleştirisini de aldı. Aynı zamanda, kurtuluşun ortak bir eylem olması gerektiğini ve insanlık için ölümsüzlüğe giden tek yolun, yeryüzünde [kurulacak] Tanrı’nın Krallığı’nda birleşmekten geçtiğini de kabul etti. Bununla birlikte Fedorof’un natüralizmine ve sözde bilim tutkusuna karşı tepki duymuş, atalara tapmaya ve bununla ilişkili olan eşitlikçi komünizme karşı sevgi duymamış olmalı. Ayrıca, tıpkı evrensel bir kıyam [dirilme] kavramının, evrenin yeniden bütünlenmesi ve Tanrı-insanlık konusundaki Yeni Platoncu ve romantik ideallerinin bir parçası olması gibi Soloviyev’in üremeyi suçlaması, özgül bir pan-erotizm ile [her şeyi cinselliğe bağlayan görüşle] bağlantılıydı. Kısacası, Soloviyev, Fedorof’tan bazı düşünceler almıştı,

(*) Teodisi, en büyük iyiliğin oluşması için, kötülüklerin varlığının da gerekli olduğunu ileri sürüp, tanrının yaptıklarını (bu dünyada olup biten her şeyi) haklı ve doğru göstererek, tanrıyı temize çıkarmaya çalışan kimselerin düşünceleridir – ç.n.

ama bunları, Fedorof'un "Ortak Eylem'in Felsefesi"nde geliştirilen kavramlardan çok, Novalis'in ve Baader'in düşüncelerine benzeyen düşüncelerden kurulmuş olan ve Fedorof'unla karşılaştırılmayacak kadar karmaşık bir dünya görüşü içinde eritmişti.

Soloviyev'in etiğin özerkleşmesi ve epistemoloji kavramı, apokaliptik karakehaneti

Teokratik ütopyacılığı yolunda uğradığı düş kırıklığı, Soloviyev'i, kültürün gittikçe laikleşmesiyle [dindışı bir nitelik kazanmasıyla] ve buna bağlı olarak gelişen çeşitli düşünsel akımlarla ilgili düşüncelerini değiştirmeye yöneltti. Leseviç (daha önce hiçbir felsefi değere sahip olmadığını ileri sürdüğü Leseviç) hakkında övücü sözler söylemeye başladı;²⁰ Comte'un Hıristiyan bilinçliliğine katkıda bulunduğunu keşfetti; pozitivistin bu kurucusunun Hıristiyan azizlerinden [ermişlerinden] biri sayılmasını önerdi²¹ ve hatta, Çernişevski'nin "Sanat ile Gerçeklik Arasındaki Estetik İlişkiler" adını taşıyan master tezindeki temel savlara katıldığını söyledi.

Düşüncelerinin ana çizgilerinde görülen bu yavaş değişiklik, Soloviyev'in bilgi, sanatsal yaratı ve toplumsal eylem alanlarının kendilerini dinin yönlendirici dizginlerinden gittikçe daha çok kurtarmalarına karşı daha az eleştirel bir tutum takınması anlamına geliyordu. "Soyut İlkelerin Bir Eleştirisi" yapıtının yeni bir baskısını hazırlarken, ahlâk üzerine görüşlerinin, tüm-den gözden geçirmesini gerektirecek kadar değiştiği sonucuna vardı. Ahlâk felsefesi üstüne büyük çalışması olan "İyiliğin Bir Savunusu" (1897) adlı yapıtını yazmaya başlaması böyle oldu.

Bu yapıtında yaptığı en önemli yenilik, etiğin yalnızca dinden değil, aynı zamanda metafizikten bağımsızlaşmasının da kabul edilmesidir. Bu özerkliğin nereye kadar uzandığı konusu üzerinde bazı uzlaşmazlıklar bulunmaktadır: Soloviyev'in felsefesini inceleyen bazı bilginler, etiğe tam bir özerklik tanıma

20 Moçulski, *Soloviev*, s. 191.

21 Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 8, s. 244-245.

eğilimi gösterdiğini düşünürken,²² öteki bazıları, tanrının varlığının ve ruhun ölümsüzlüğünün kesinlikle kabul edilmesi önkoşulunu koyduğu için, aslında yalnızca görünüşte (sözde) tanınmış bir özerklik olduğunu ileri sürmektedir.²³ Gerçeğe en yakın yorum, “*İyiliğin Bir Savunusu*”nda etiğin göreceli özerkliğini vurgulamaya çalıştığı, onun tanrı hakkındaki metafizik bilgilerden ve pozitif [kurulu] dinlerin dogmalarından bağımsızlığını vurgulamakla ilgilendiği olsa gerek.²⁴

Bu yapının (“İnsanın Doğasındaki İyi” başlıklı) Birinci Bölüm’ünde, Soloviyev, etiğin köklerini, utanma, şefkat ve dinsel tapınma (*blagogovenye*) [perestiş, tapınırmasına aşırı sevgi] duygularında bularak, etiğini ampirik temellere dayandırmaya çalıştı. Utanma (önörneği, cinsel utanma olan duygu) insanın kendisinden aşağı olana karşı tutumunu dile getirir; bir utanç duygusu, insana, kendisinin fiziksel madde dünyasından daha yüksek amaçlar için yaratılmış tinsel bir varlık olduğunu anımsatır. Utanç duygusunun daha da gelişmesiyle, bireyin içsel yaşamında bütünlüğü yeniden kurma rolünü üstlenen vicdan oluşur. Şefkat, insanın eşitlerine, yani kendisi gibi insan olan öteki varlıklara karşı tutumunu dile getiren toplumsal bir duygudur; onun rolü, toplumu bütünsel bir organizmaya [canlıya] dönüştürmek, “aynı öze sahiplik gerçeği”ni kavramak, yani tüm varlık arasında gerçek bir dayanışma yaratmaktır. Son olarak dinsel tapınma (*pietas reverentia*) [perestiş] insanın kendisinden üstün olanlara karşı takınacağı tutumu dile getirir; rolü, insanın doğasının bütünlüğünü onu evrenin mutlak odağıyla birleştirerek, kurmaktır. Utanç, şefkat ve dinsel tapınma duygularının herkesçe duyulan evrensel duygular olması gerçeği, Soloviyev’e evrensel geçerli ve özerk bir ahlâk sistemi (metafiziğe ya da pozitif dinlerden, dünyada var olan dinlerden yani birine bağımlı olmayan bir etik) kurulabilmesinin olanaksız bir şey olmadığını gösteren inandırıcı bir kanıt olarak görüldü. Soloviyev aynı zamanda, etiğin psikolojik verilere dayandırıla-

22 Bkz. Moçulski, *Soloviev*, s. 229.

23 Bkz. Trubetskoy, *Mirososzertsanie*, cilt 2, s. 80.

24 Bkz. Hessen, “Der Kampf der Utopie”.

mayacağı noktasında Kant gibi diretti. Evrensellik ve gereklilik, Soloviyev'e göre akıl yoluyla etiğe sokulur. Etikten ancak, aklın, etiğin derin özünü, içeriğini doğal verilerden çekip çıkardığı ve onu psikolojik dayanaklarından bağımsız bir *kategorik emperatif* olarak gördüğü zaman söz etme olanağı doğmuş olur.²⁵

Soloviyev, “*Iyiliğin Bir Savunusu*”nun (“Tanrı’dan Gelen İyi” başlığını taşıyan) 2. Bölüm’ünde, Tanrı’nın Mutlak’a kök salmışlığı hakkında bir önerme geliştirdi. Son bölümünde (“İnsanlık Tarihi İçindeki İyi”de) uluslararası siyasal ve ekonomik ilişkiler alanında ahlâk sorununu inceledi. Ahlâk tasaların politikada daha büyük bir rol oynamalarının gerektiğini savundu ve ulusal bencilliği eleştirdi, ama ulusluğa (nasyonaliteye) duyulan saygının bir insana duyulan saygıdan ayrılamayacağını ileri sürerek, aynı zamanda evrenselciliğe (kozmpolitizme) karşı çıktı. Ekonomik etkinliğin “doğanın tinselleştirilmesi” [doğaya ruh kazandırılması] olduğunu söyledi ve bu etkinliğin yalnızca varlığı sürdürme savaşımı olarak görülmemesi üzerinde önemle durdu. Görüşünce, devletin asal rolü, güçsüzü savunmak (“bir örgütlü şefkat”) idi; dolayısıyla ekonomik ilişkilerin daha sağlam etik temellere dayandırılmasından sorumluydu. Bu konuda *laissez faire* [serbest pazar] ekonomisini savunan Çiçerin ile ve aynı zamanda, devleti özünde yalnızca “örgütlenmiş soygunculuk” olarak gören Tolstoy ile polemige girdi.

Soloviyev’in birçok felsefi disiplin kadar doğrudan doğruya felsefenin kendisine kısmi özerklik tanıma eğiliminin gittikçe artması, “Kuramsal Felsefe” (1897-1899) başlığı altında yayımlanan üç epistemolojik makalesinde daha açık olarak görülür. Bu makaleler, Soloviyev’in, bir kuramsal filozofun ilk görevinin, salt felsefi olanlar dışında tüm ilgilerini kesmesi ve gerçeği bulup ortaya koyma isteği dışındaki tüm istekleri bir yana bırakması olduğunu belirtmesiyle başlar.²⁶

Epistemolojik sorunlar üzerine eğilip düşünmesi, Soloviyev’i, “hilenin asallığı” gerçeğin [bilinen nesneye değil “bilen”e (bilen

25 Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 7, s. 130, 169, 173.

26 Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 8, s. 157.

özneye) bağlı olduğu] varsayımına dayanan “tinsel dogmatizm”i reddetmeye götürdü; Descartesçı “düşünüyorum” önermesinin zorunlu olarak [öyleyse] “varım” anlamına gelmeyeceğini öne sürdü; hemen kavranılabilir her şey, yalnızca “bilinçlilik durumları”dır; bilinç durumu bilen özne, soyutlandığında içi boş bir form [biçim] durumuna düşer.²⁷ Dostu L.M. Lopatin ile polemige giriserek ve kendisinin “Tanrıinsanlık Hakkında Konuşmalar” adlı yapıtında ileri sürdüğü eski görüşlerine karşı çıkarak, insan zihninin bir töz (substance)* değil, yalnızca bir “dayanak” (hypostasis)** olduğunu ileri sürdü. Sözcüğün gerçek anlamıyla tek töz, “Mutlak” [Tanrı]***dır. İnsan ancak ölümden sonra, sonunda sonsuz düşünce durumu (ideality) içinde gerçekleşebilir; dolayısıyla tözlük, insan ruhunun bir saklı [doğuştan gelen] niteliği değil sonul yazgısıdır.

Soloviyev’in, üzerine spekülative felsefenin dayandırılabilceği “inanırlılığın, güvenilirliğin üç türü” ile ilgili düşüncelerini de incelemek ilginç olacak. Bunlardan birincisi, öznel bilinçlilik durumları, ya da bilişin [kavrayışın] psişik malzemesi; ikincisi, kendi başına (içeriğinden soyulmuş olarak) mantıksal akıl yürütme; üçüncüsü, bilinci mutlak doğruya yönelten ve doğrudan duyu izlenimlerini etkin bilişin maddi ve karmaşık sürecine dönüştüren amaçlı biliş (zamyssel) ya da, “karar alma yaşamsal eylemi”dir.²⁸ “Amaçlı biliş” kavramı, bir dereceye dek [benzediği] “niyet” ve “kasıtlı eylem” [fenomenolojik] kavramını anımsatır. Soloviyev’in zamansız ölümü, bu epistemolojik kuramlarını geliştirmesine olanak vermediği için, söz konusu benzerliğin ne dereceye vardığına karar vermek kolay değildir.

Yaşamının son yıllarında, Soloviyev’in düşüncelerinin bir değişiklik daha geçirdiği görüldü. Liberal ilerlemeye karşı duyduğu iyimser inancı ve laikleşme eğiliminin bile özünde İsa

27 Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 8, s. 165-172.

(*) Töz, felsefede “bağımsız olarak kendi içinde var olan,” anlamına gelmektedir; daha fazla bilgi için felsefe sözlüklerine başvurmalı – ç.n.

(**) “Alta, temelde bulunan” bir şeyin asal niteliği anlamında bir felsefe terimi – ç.n.

(***) Ing. *the Absolute* (Tanrının bir sıfatı olsa gerek) – ç.n.

28 Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 8, s. 203, 209, 219-221.

yoluyla kurtuluşa varacak sonul sürecin bir parçasını oluşturduğu yolunda duyduğu güven, yerini bir karamsarlık havasına bırakmaya başladı. Bu karamsarlığın dile getirildiği yapıtları, “Üç Konuşma” (1899-1900) adlı felsefi diyalogları ile, özellikle bu diyaloga eklenen “Deccal’ın Öyküsü”dür.

Çok önemli olmayan ayrıntıları bir yana koyarak, “Deccal’ın Öyküsü” şöyle özetlenebilir: 20. yüzyılda, Avrupa sarı derili bir ırk tarafından işgal edilir. Sonunda Avrupa ulusları Moğol boyunduruğunu fırlatır atar ve karşılardaki ortak tehlike karşısında birleşip, güçlü bir demokratik devletler federasyonu kurarlar. 21. yüzyılda, alışılmadık bir adam ortaya çıkar; 33 yaşındadır, spiritüalisttir (tinsellikçidir), asetiktir (çilecidir) ve filantropisttir (insanseverdir); Tanrı’ya inanır (ama yalnızca kendini sever) ve insanlığın mutluluğunu ister. Onun önderliğinde, dünya ulusları tek bir evrensel devlette birleşir; öteden beri özlenen, beklenen, sonsuz barış yakındır ve toplumsal reformlar yoksulluğa son verir. İnsanlığın iyiliğini düşünen bu kimse, insanları Hıristiyan bir ruhla yönetir ve Hıristiyanların sevgisini kazanır (geride Hıristiyanlığa geçmeyen yalnızca küçük bir azınlık kalmıştır). Bu kimse Hıristiyan kiliselerini birleştirmek için, Ekümenik [tüm dünya topluluklarının kiliselerini temsil eden] bir kurul bile toplar. Ama aslında İsa’ya inanmamakta ve İsa’nın yerine kendini koymaktadır. Ekümenik Kurul’a katılan Hıristiyanların ancak çok küçük bir bölümü, (Papa II. Peter’in, Ortodoks Kilisesi’ni temsil eden Baba Yuhanna’nın [John’un] ve Protestanların önderi Profesör Ernest Pauli’nin izleyicileri) insanlığın iyiliğini isteyen [istiyor görünen] bu kimsenin Deccal* olduğunu anlayabilirler. Hıristiyanları sahte birliği altına aldıktan sonra, kendisinin insan biçimine girmiş tanrı olduğunu ileri sürer; gerçek Hıristiyanlar papayı önder kabul eder ve İsa’nın yeryüzüne inmesini beklemek üzere çöllere çekilirler. Bu arada, başta Deccal’ın bekledikleri Mesih [Kurtarıcı] olduğuna inanan, ama yanıldıklarını anlayınca öfkelerini gaspa yönelten Yahudiler ayaklanmış-

(*) “Antichrist” İsa düşmanı, İsa’nın zıddı – ç.n.

tır. İmparator Deccal, ordusuyla ayaklananların üzerine yürür, neyse ki, doğaüstü bir müdahale olur ve Deccal bir alev denizi içinde yok olup gider. Yahudiler ve Hıristiyanlar Kudüs'e doğru yürür ve orada İsa'nın yeryüzüne inişini görürler. Tüm ölümler, İsa ile birlikte bin yıl hüküm sürmek üzere dirilip kalkarlar.

Soloviyev'in kendisi (ve izleyicilerinden ve yapıtını inceleyenlerden birçok kimse) "Deccal'ın Öyküsü"nü son derece önemli bir yapıt olarak görürler.²⁹ Kuşkusuz bu kadarı fazladır; "Deccal'ın Öyküsü"nü, benzerlik taşıdığı Dostoyevski'nin "Engizisyon Mahkemesi Başkanının Efsanesi" ile karşılaştırırsak, Dostoyevski'nin hayalinin çok daha etkileyici olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Ama "Deccal'ın Öyküsü", Soloviyev'in dünya görüşünün bazı köklü değişiklikler geçirdiğini açıkça gösterir ve aynı zamanda Soloviyev'in paradoksal doğasına beklenmedik bir ışık tutar. Yapıtın özgünlüğü, Deccal'ın, ilerici insanlıkçı idealleri uygulamaya geçiren, hatta bu ideallere Hıristiyan bir biçim vermeye kalkan büyük bir insansever olarak çizilmesindedir. Bu, elbette, "liberal ve eşitlikçi" ilerlemenin ve "pembe Hıristiyanlık" dediği anlayışın sıkı eleştiricisi olan Konstantin Leontiyev'in, Deccal yönetiminin nasıl olacağını düşündüğünde imgeleminde canlandığı şeydir. Soloviyev'in Deccal'ının sonul hedefi, neredeyse "özgür teokrasi" ideali ile yapılan bir alaya benzer. Bundan, Soloviyev'in yaşamının sonuna doğru Leontiyev ile aynı görüşe vardığına, hatta, yaşamı boyunca yaptığı çalışmaların, yeryüzünde Tanrı Krallığı'nın değil, Deccal krallığının kurulmasının yolunu açtığı kanısına vardığını mı anlayacağız? Ek kanıtların bulunmaması, sonul bir yargıda bulunmamıza olanak vermemektedir, ama böyle bir soruyu sormamızı gerektiren nedenlerin bulunduğu kuşkusuz.

Soloviyev'in estetiği

Soloviyev estetik sorunlar üzerinde yaşamı boyunca (hem dar anlamıyla felsefe yapıtlarında hem edebiyat eleştirilerinde olmak üzere) pek çok vesileyle yorumlarda bulundu, ama bu

29 Moçulski, *Soloviev*, s. 248.

alandaki görüşleri, kendisinin düşünsel gelişimini yansıtan nitelikte olmadıkları gibi, herhangi bir önemli değişiklik göstermiş de değildir. Estetikle ilgili görüşlerinin en sistemli açıklaması, “Doğada Güzellik” (1889) ve “Sanatın Genel Anlamı” (1890) yapıtlarında görülebilir.

Doğada güzellik üzerine denemesinin bir şiarı olarak Dostoyevski'nin “Güzellik dünyayı kurtaracaktır,” sözünü seçti. Doğal güzelliğin Mutlak'ın [felsefi anlamda Tanrı'nın] maddeler dünyasındaki somut işleyişinin bir görünümü olduğunu söyledi; güzellik “*transiluminasyon*” ile [arkasından ışık vererek aydınlatmayla] ve maddeyi tinselleştirmeye, düşmüş olan Dünya Ruhu'nun kalkmasına ve gerçekliğin içine tanrının bir ögesinin girmesine yardımcı olur.

Sanatsal güzelliğin rolü de buna benzer: Sanat evrensel yenden bütünleşmenin bir aracıdır; bir sanat yapıtı yaratmak, daha yüksek bir dünya ile ilişkiye girmek demektir; dolayısıyla mistisizmle bağlantısı olan bir eylemdir. Sanatın rolü, insan dünyasını dönüştürmeye ve “*transiluminasyon*”a yetenekli sihirli bir güç durumuna gelmektir.

Güzellik nesnel bir şeydir ve “Doğru”dan ve “İyi”den ayrılabilecek bir şey değildir; güzel olan her şey gerçekliğin yetkinleşmesine yardımcı olunmalıdır. Soloviyev “sanat için sanat” kuramlarını reddetmiş, hatta, bu tür kuramların “estetik bölücülük”ün bir belirtisi olduğu görüşünü desteklemek için, Çernişevski'den alıntılar yapmıştır.³⁰ Güzelliği “Doğru”nun ve “İyi”nin hizmetinde kullanma yolundaki girişimin bir parçası olarak, toplumsal davalara bağlı gerçekçi sanatın değerini vurgulamıştır. Sanatta realizmin “görece doğru”sunun, Platoncu ve Schellingci motiflere dayanan mistik bir sanat kuramına dayanılarak yapılan bu savunusu, Soloviyev'in sanat felsefesinin en garip özelliklerinden biridir.

Bununla birlikte, Soloviyev'e göre [sanatta] realizm, geleceğin gerçekten dindar sanatının bir habercisi olmaktan başka bir şey değildir. Geleceğin sanatının habercisi olarak, bir yazar-peygamber, “yaşam yaratan” bir sanatçı olarak övdüğü ve sana-

30 Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 424-431.

tını, "Tanrı Krallığı"nın yeryüzünde gerçekleştirilmesinin bir aracı olarak gördüğü Dostoyevski'yi gösterdi.

Dostoyevski'nin yapıtındaki peygamberlik ögesi, Soloviyev'e göre, sanatın özündeki derinliğin görkemli bir biçimde dile getirilmesiydi. Her büyük sanatçı, ister istemez, bir bakıma peygamber* sayılırdı. Bunun nedeni, bir sanat yapıtı (Soloviyev'in tanımlamasına göre) belli bir nesnenin temsilidir ve onu, sonul amacı açısından, yani geleceğin dünyasının ışığı altında gösterir.³¹

Soloviyev'in görüşlerini sürdürenler

Soloviyev'in düşünceleri, ancak ölümünden sonra gerçekten etkili olmaya başladı. Rus idealist filozoflarının ve dinci düşünürlerinin tüm bir kuşağının onun felsefesiyle yetiştiğini söylemek abartma olmaz. Soloviyev, tanınmış birçok izleyicisi (çoğu Devrim'den sonra Rusya dışında çalışan düşünür) sayesinde, öldükten sonra Rusya'nın en büyük filozofu ününü kazanmış oldu. Bu, bugün bile idealist eğilimli çoğu felsefe tarihçisi tarafından benimsenen bir görüştür.

Soloviyev'in düşüncelerinin benimsenip yaygınlaşması, karmaşık bir sorundur, ama yayılmanın iki yönü açıklıkla ayrımlanabilir: Soloviyev'in yapıtı bir yandan dinsel idealist felsefenin etkisinin yaygınlaşmasına ve yerleşmesine çok büyük katkılarda bulunmuştur (ki bu etkisi bazı eski Legal Marksistlerin, Bulgakof'un, Berdiayev'in ve Frank'ın düşünsel evriminde son derece açık bir biçimde görülebilir) öte yandan, dine karşı duyulan ilgiyi harekete geçirerek, düşünceleri, dinsel bilinçliliğin geniş çaplı çağdaştırılması gereğinin açığa çıkmasına yardımcı olmuş ve açıkça [ortodoks olmayan] heterodoks motifleri Rus dinsel düşünüşüne sokmuştur.

S.L. Frank (1877-1950), L.P. Karsavin (1882-1952) ve filozof teologlar olan S.N. Bulgakof (1871-1944) ve P.A. Florenski

(*) Burada Peygamber (Ing. *prophet*) Kitabı Mukaddes'teki "kahin" anlamıyla da kullanılıyor – ç.n.

31 Soloviyev, *Sob. soch.*, cilt 6, s. 78.

(1882 civarı - 1948) tümüyle Soloviyev'in Tüm-Birlik düşüncesine ve onunla sıkı ilişkili *Sofya* kavramına dayanmışlardı. Sezgici (intuitionist) N.O. Loski (1870-1965), Tüm-Birlik kavramıyla *Sofya*'yı, A. Kozlov'dan alınan monadçı çoğulculukla birleştirmeye kalktı. Bunun tersine, S.N. Trubetskoy (Soloviyev'in monografisini yazmış olan E.N. Trubetskoy'un kardeşi) "epistemolojik bireycilik" düşüncesine karşı giriştiği polemikte Soloviyev'in düşüncelerinden yararlanıp, bu polemiklerinde bireysel bilinçliliğin köklerinin, *Sofya* ile aynı şey olarak gördüğü bir bireyüstü kolektif bilinçliliğe dayandığını ileri sürdü. Soloviyev'in etkisi aynı zamanda, eleştirmen ve romancı D.S. Merezkovski'nin (1865-1941) "yeni dinsel bilinçlilik" anlayışında ve düşünüşünde, daha çok mesihçi ve eskatolojik motifler üzerinde duran ünlü Hıristiyan egzistansiyalist (varoluşçu) N.A. Berdiayev (1874-1948) üzerinde de açıkça görülür. Yukarıda adları geçen filozofların tümü, ayrıca Soloviyev'in köklü antirasyonalizmine ve felsefe ile din arasındaki sınırı bulan-dırma eğilimine ve mistisizme yakın tavrına da katılmışlardır.

1935'te Polonya'ya yerleşmiş bir filozof ve pedagog olan Serge Hessen'in (1887-1950) yapıtı [düşünceleri] Soloviyev'in düşünüşünün daha rasyonalist eğilimli bir uzantısını temsil eder. Hessen de Tüm-Birlik düşüncesini Soloviyev'den almış, ama felsefenin ve kültürün geride kalan tüm öteki alanlarının [dallarının] "Mutlak denen"e [sözde Mutlak'a] karşı özerkliği savunarak, Soloviyev'in felsefesindeki ütopyacı motiflerin eleştirel açıdan yeniden incelenmesi işine girişmiştir.³²

Soloviyev'in düşüncelerinin dölleyici etkisi, Rus simgeci (symbolist) ozanları olan V. Ivanof, Andrey Beli ve hepsinden çok, ilk yazılarından olan "Güzel Hanımefendinin Şiirleri"ni, "sonsuz kadınlık"a adanmış Aleksandr Blok üzerindeki etkilerinde izlenebilecek kadar belirgindir. Eleştiri yapıtlarında Blok, Soloviyev'in estetik kuramlarını, özellikle dünyayı dönüştürücü "büyüleyici" bir güç olarak "sanat" kavramını ve estetik derin düşünüşün mistik deneyimle ilişkili olduğu düşüncesinide kullandı. Ama Simgeci ozanlar Soloviyev ile, aynı zamanda bir

32 Hessen, "Der Kampf der Utopie".

dinci düşünür ve kültür felsefecisi olarak da ilgilendiler. Blok, 1920'de ("Vladimir Soloviyev ve Çağımız" adlı makalesinde) Soloviyev'in "geleceğin hamalı ve tellalı", "üçüncü güç"ün, yani, Hıristiyanlığın bir zamanlar çöken antik dünya ile Cermen barbarları uzlaştırmasında yaptığı gibi, bir gün dünyayı uzlaştıracak olan gücün habercisi olduğunu söyledi.

Aleksey Kozlov ve Pan-Psişizm

Rusya'da metafizik idealizmin öteki önemli temsilcisi Aleksey Kozlov (1831-1901) idi.³³ Soloviyev gibi Kozlov da dar anlamıyla idealizmi, yani dünyanın salt düşünce olarak tekçi görüşünü reddetti; idealizmin bu yorumunun, bir geçiş döneminin tipik bir felsefesi, spiritüalizm ile materyalizm arasında, ya da teizm ile ateizm arasında bir tür uzlaşma olduğunu söyledi.³⁴ Bununla birlikte, Soloviyev'den farklı olarak, felsefe ile din arasındaki bağlantıyı yeniden kurmakla ya da Hıristiyan doğrularının felsefi bir yorumunu yapmakla ilgilenmedi; kendisini genelde kesin olarak felsefi nitelikli sorunlarla sınırladı ve spiritüalizmin ontolojik ve epistemolojik temellerini atmaya çalıştı. Yaşamöyküsünün yazarı olan S.A. Askoldof'un, Kozlov'un ve Soloviyev'in düşüncelerinin "sözde farklı amaçlarla yaklaşılacak tek ve aynı sorun"³⁵ olduğunu söylerken anlatmak istediği buydu.

Kozlov ancak yaşı kırka yaklaşırken, J. Frauenstaedt'in Schopenhauer üzerine kitabıyla karşılaştıktan sonra felsefeyle ciddi olarak uğraşmaya başladı. Bundan birkaç yıl sonra, Hartmann'ın felsefesi üzerine bir kitap yayınladı ve 1875'te, Kiev'deki St.Vladimir Üniversitesi'nde felsefe kürsüsüne atandı. Dühring hakkında, 1878 yılında Popülist "bilimsel felsefe" anlayışına karşı polemiğe giriştiği kitabı çıktı. 1885'te, üç

33 Kozlov, Aleksandr Puşkin'in uzak akrabası olan I.A. Puşkin'in yasadışı oğluydu.

34 Bkz. S.A. Askoldof, *Aleksey Aleksandroviç Kozlov*, (Moskova, 1912), s. 212, 213, Askoldof, Kozlov'un yasadışı oğluydu.

35 Askoldof, *Kozlov*, s. 217.

ayda bir çıkacak *Filosofskii Triokhmesachnik*'i ("Felsefe Dergisi") yayımlamaya başladı; ne var ki sağ yanını altı ay süreyle felç eden bir inme sonucunda, çok geçmeden derginin yayımına son vermek zorunda kaldı. Yaşamöyküsünün yazarı, bu hastalığın, onu uzunca bir süre iç benliğine eğilmeye iterek, Ego'nun öneminin bilincine varması ve böylece metafiziğinin son biçimini alması yolunda katkıda bulunduğunu belirtir.

Kozlov 1888'de, *Svoc Slovo* ("Kendi Sözüm") adında yeni bir dergi kurup, içinde (düzenli olmayan aralarla çıkan derginin tek yazarı olarak) olgunlaşmış felsefi düşüncelerini ortaya koyduğu sayılarını arada sırada yayımlamaya başladı. Bu dergide yayımlanan makaleleri arasında en önemlisi, bir felsefi diyalog olan "Petersburglu Bir Sokrates İle Konuşmalar" oldu. Bu konuşmalarda Rus Sokrates'i, yazarın [Kozlov'un] düşüncelerini dile getirirken, baş hasımı pozitivist Şugayer'dir. Konuşmaya "katkıda bulunanlar" arasında Ivan Karamazov'un ve Alyoşa Karamazov'un bulunmasıyla, kuşkusuz, Kozlov, felsefesinin Dostoyevski'nin ortaya attığı sorunlara bir yanıt olduğunu göstermek istiyordu.

Kozlov, felsefi düşünüşün hareket noktası olarak, ne (Hegelci mantıkta [felsefede] olduğu gibi) "salt varlık" düşüncesinin ne de Hume'un "duyu izlenimleri demeti" olarak zihin tanımının alınabileceğini söyledi. Kozlov'a göre bilincin incelenmesi, bu bilincin, biri ilksel bilinçlilik (doğrudan edinilmiş yalın duyu deneyimleri toplamı) ve ötekisi türevsel bilinçlilik ya da karmaşık bilinçlilik (tüm zihin eylemlerinin toplamı) olarak ikiye ayrılabilceğini gösterir. İlksel bilinçliliği de (1) deneyimlerin içeriğinin bilinçliliği, (2) bir kimsenin kendi eylemlerinin bilinçliliği ve (3) "Ben-lik" in,* bir kimsenin bireysel bir tinsel varlık olarak kendi kimliğinin bilinçliliği biçiminde üçe ayırma olanağı vardır. Deneyim bilinciyle, bir kimsenin eylemlerinin bilincin "Ben-lik" içinde ve "Ben-lik" kanalıyla sentezlenmesi sonucunda, karmaşık bilinçliliğe geçme olanağı doğar. Dolayısıyla "Ben-lik," aklın ve bilincin önkoşuludur ve bir kate-

(*) İngilizce çeviride "I-hood" - ç.n.

gori olarak “Ben-lik”’in ne (ampirizmde yapıldığı gibi) savunulmasına gerek vardır ne de (idealistçe bir monizmde yapıldığı gibi) göz önüne alınmaması bağışlanabilir. Bilen özne bir tözdür; boş bir kap değildir; varoluşun tüm somut niteliklerini bir yana koyup hesaba almamak, onun içeriğini boşaltmaz, yalnızca yalın, başka bir şeye indirgenemez tinsel monad olarak “Ben” kavramına götürür.

Kozlov, uzam-zaman dünyasını, bilinçlilik durumlarının toplamı olarak ele aldı. Uzamın ve zamanın *a priori* [deney öncesi] bilginin kategorileri sayılmalarına katılmayarak Kant’tan ayrıldı, ama ampiristlerin mekanik çağrışımcılıklarına, bundan da sert bir biçimde karşı çıktı. Dünyayı temelde tinsel tözlerin [varlıkların] sınırsız çokluğunun birbirleriyle etkileşiminin sistemi olarak gördü. Maddi nesnelere olduklarını söylediğimiz şeylerin, gerçekte karşılıklı etkileşim içinde olduğumuz tözlerin simgeleri olduklarını ileri sürdü. Zaman ve uzam da birer simgeydi; uzam, tözlerin birbirleriyle karşılıklı bağılıklarının simgesiyken; zaman, tözlerin kendileri değişmekle birlikte, asal olmayan niteliklerinin çeşitliliğini, hareketliliğini simgelemekteydi. Tözleri birbirine bağlayan karşılıklı ilişkiler ağı, zamana bağlı, [geçici] değildir; ne var ki bilincimizin kavrama açısının darlığından dolayı, bu ağın tümünü bir bütün olarak kavrayamayız; böyle olunca da, onun üzerinde bir noktadan ötekine giderek, “önce,” “şimdi,” “sonra” kavramlarına ulaşmış oluruz. Dünya, zaman içinde olmaktan çok bir mantık dizisi içinde devinir. Varoluşun [varlığın] her bir anı, tözün içinde geliştiği, zamansal bakış açısından gelecekte olanları da içine alarak, sıralanışın tüm noktalarınca belirlenir.

Kozlov felsefesine “Pan-psişizm” [tüm psikecilik] adını verdi. Bazı yerlerde “plüralistik monizm” [çoğulcu tekçilik] terimini de kullandı; bu kendisiyle çelişkili etiket, plüralizm ilkesinin (birbirinden ayrı sonsuz sayıda tinsel tözün bulunduğu görüşünün), tüm tözler odaktaki töze, yani Tanrı’ya bağlı olduklarından, dünyanın tekliğini ortadan kaldırmayacağını belirtmek için kullanmıştı.

Kozlov’un felsefesinin beslendiği ana kaynak, elbette Leip-

niz'in monadçılığı ve onun düşüncelerinin 19. yüzyılda sürdürücüleri olan düşünürlerin, özellikle Rudolf Lotze'nin ve Gustav Teichmüller'in Dorpat'ta (Estonya'da, bugünkü Tartu'da bulunan Dorpat Üniversitesi'nde) 1871'den 1888'e kadar profesörlük yapmış olan düşünürün düşünceleriydi. Kozlov aynı zamanda reenkarnasyon [ruhun bedene yeniden girmesi, ruh-göçü] düşüncesinin belli bir türüne dayandırdığı ölümsüzlük kavramında da Leibniz'i izledi.

Kozlov'un önde gelen izleyicisi, daha önce de belirttiğimiz gibi, tinsel monadçılık ile Soloviyev'in Tüm-Birlik metafiziğini uzlaştırmaya kalkan N.O. Loski idi. Kozlov'un düşünceleri, kendi oğlu ve Loski'nin üniversitedeki meslektaşlarından biri olan S.A. Askoldof (1871-1945) tarafından da geliştirildi. Loski ve Askoldof, 20. yüzyılda [düşünsel] etkinlik göstermiş kimse-lerdi; dolayısıyla, düşüncelerini inceleme işi, elinizdeki kitabın alanı içine girmemektedir.

Kozlov'un düşüncelerini sürdüren bir başka filozof, Teichmüller'in bir öğrencisi olan E.A. Bobrov (1867-1933) idi; Soloviyev'in arkadaşı filozof ve psikolog L.M. Lopatin'in (1855-1920) de Kozlov'a yakın düşünceleri vardı (ve Lopatin, Bobrov'dan çok daha özgün bir düşünürdü). Moskova Üniversitesi'nde profesör olan Lopatin de, "*Felsefenin Olumlu Görevleri*" (1886-1891) adını taşıyan iki ciltlik yapıtında Leibniz'in monadçılığına döndü ve dinamik olarak kavranmış spiritüalistik pluralizm ile, Tanrı'nın "monadların monadı" olarak yorumlandığı "rasyonel teizm" kavramlarını birleştirme girişiminde bulundu. Yazarının "dinamik spiritüalizm" ya da "somut dinamizm sistemi" adını verdiği bu metafizik idealizm, aktifliğin ve insan psikesinin yaratıcı gücünün üzerinde önemle duran bir etik personalizmin temellerini atmış oldu.

Boris Çiçerin ve 19. Yüzyılın İkinci Yarısının Hegelcileri

Boris Çiçerin (1828-1903) daha önceki bir bölümde, [Sekizinci Bölüm'de] Rus Batıcılığının evrimi ile ilgili olarak ele alın-

mıştı.³⁶ Büyük bir tarihçi ve hukukçu olan ve Granovski'nin ve Redkin'in³⁷ öğrencisi olmuş olan Çiçerin, düşünsel yaşamının ilk yıllarından beri kendisini bir Hegelci olarak gördü ve Hegelci felsefeye sonuna dek bağlı kaldı. Siyasal görüşlerinin ana çizgilerinde bir liberal tutucu, tüm radikal ve devrimci akımların yürekten düşmanıydı, ama aynı zamanda, 1860'ların liberal reformlarını savunma gereğini duyan ve hatta bunların genişletilmesini isteyen tutarlı bir Batılılaştırıcıydı. 1868'de, devlet yetkililerinin, akademik bağımsızlığı [özerkliği] çiğnemelerini protesto etmek için, Moskova Üniversitesi'ndeki kürsüsünden istifa etti. 1882'de Moskova Belediye Başkanlığı'na seçildi; fakat çok geçmeden, hükümete ters düştü ve istifa etmek zorunda kaldı. (III. Aleksandr ve onun gerici danışmanları, Çiçerin'in, *Zemstvo*'nun haklarının genişletilmesi ve bu yerel yönetim kurumlarının kurulmasıyla başlatılan işin, temsili organın kurulmasıyla tamamlanıp "taçlandırılması" gerektiğini ileri sürmesi üzerine, öfkeden çılgına dönmüşlerdi.) Büyük yeteneğine ve (beş ciltlik "*Siyasal Öğretiler Tarihi*" [1869-1902] adlı yapıtında görüleceği gibi) uçsuz bucaksız bilginliğine karşın, Çiçerin hiçbir zaman tanınmış bir kişi değildi. Düşünsel alanda yalıtılmışlığının ayrılmındaydı; gençlik yıllarını anımsayarak, genellikle, 19. yüzyılın ikinci yarısını [birinci yarısına göre] genel bir kültürel gerileme dönemi olarak gördü.

Çiçerin felsefe ile ancak 1870'lerde ve daha çok egemen pozitivist eğilimlere karşı ağırlık koymak için ilgilendi. Düşüncelerinin sistemli bir açıklaması "*Bilim ve Din*" (1879) adlı yapıtında görülebilir. Bu tarihten birkaç yıl sonra (Mill'den ve Spencer'dan daha değerli bulduğu) Comte'un kuramıyla kapıştığı "*Pozitif Felsefe ve Bilimin Birliği*" (1872)* adlı yapıtını yayımladı. Çiçerin'in pozitivistlere saldırısı, Hegelci konumdan yapılmış bir eleştiriydi: Çiçerin'e göre Hegelci felsefe "mut-

36 Bkz. yukarıda s. 246 vd.

37 Rus Hegelcisi Pyotr Redkin (1808-1891) Moskova Üniversitesi'nde (1840'larda) hukuk felsefesi dersleri verdi.

(*) Muhtemelen İngilizce baskıda yapılmış bir dizgi hatasıyla karşı karşıyayız – ç.n.

lak rasyonalizm”di,³⁸ dolayısıyla Çiçerin, “*Bilimde Mistisizm*” (1880) adlı yapıtında, eleştirdiği Soloviyev’in mistik damgalı idealizmini şiddetle reddetti. Soloviyev’in anlayışının “pozitivistlerin sınırlı bilisizlikleri” yanında çok daha üstün olduğunu kabul etti,³⁹ ama aynı zamanda kuramlarının olgular kadar, mantığa da ters düştüğünü ve dinsel vahiy alanına geçerek, felsefenin üzerine gölge düşürüp, onun pozitivist eleştiricilerinin eline silah vermiş olduğunu söyledi. “*Mantığın ve Metafiziğin Temelleri*” (1894) adlı yapıtında Çiçerin, içinde yaşanan çağın pozitivismi aşmaya ve metafiziğin yeniden canlanışına tanık olmaya başladığını ileri sürdü, ama metafiziğin kendisinin de, bir “pozitif bilim” olması gerektiğini de söyledi.⁴⁰

Çiçerin diyalektiği “yüce felsefi bilim” olarak gördü ve her türlü gelişmenin itici gücünün “ilkelerin iç çelişkisi” olduğunu düşündü. Aynı zamanda, diyalektik gelişmenin başının ve sonunun “Mutlak” olduğunu ileri sürdü. İnsan aklının görece olandan Mutlak’a yükselmesi çabaları ve hatta doğrudan doğruya Mutlak kavramının varlığı Çiçerin’e göre, pozitivismi karşı ileri sürülebilecek kesin kanıtlardı. Ampirisizmi ve materyalizmi eleştirirken, “düzenli süreçler” anlayışı olmadan hiçbir bilimin varolamayacağını söyledi; düzenli bir kalıp, kolay kolay yalnızca deneyimden çıkarılamayacağı için, “düzenli süreçler” evrensel bir Akıl’ın varlığını kabul eden bir anlayıştı. Diyalektiğin ontolojik yönü için geleneksel “metafizik” terimini kullandı ve pozitivistlerle giriştiği polemikte, tüm evrenin metafiziğin (ki bu diyalektiğin demekti) yasalarıyla yönetildiğini ve bilime istenen birliği ancak metafiziğin sağlayabileceğini, üzerine basa basa belirtti.⁴¹

Bununla birlikte, Çiçerin’in Hegelciliği, ortodoks bir Hegelcilik olmaktan uzaktı. Bir yandan “mutlak rasyonalizm” görüşlerini tek yanlı bir sistem olarak eleştirdi ve rasyonalizmin ve

38 Bkz. D.I. Tschizevskij, *Gegiel w Rossii*, (Paris, 1939), s. 291.

39 Bkz. Boris N. Chicherin, *Mistitsizm v nauke*, (Moskova, 1880), s. 2.

40 Boris N. Chicherin, *Osnovaniia logiki i metafiziki*, (Moskova, 1894), s. 2. [Mantık ve Metafiziğin Temeli]

41 Boris N. Chicherin, *Polozhitel’naia filosofiia i edinstvo nauki*, (Moskova, 1892) s. 318. [Pozitif Felsefe ve Bilimde Birlik]

(içindeki eğilimlerden birinin de pozitivizm olduğu) realizmin “üniversalizm” içinde birleşecekleri zamanın geldiğini ileri sürdü; öte yandan evrensel Akıl’ı kişisel bir Tanrı ile özdeşleştirerek ve “somut birlik”in bir örneği olarak dinin felsefeden üstün olduğunda direterek, felsefeyle dini uzlaştırma yolunda Hegel’den ileriye gitti. Bu, Hegel’in “teolojik evrimcilik”inden uzaklaşmaktı, yani, İnsan aracılığıyla kendi kendini geliştiren ve kendi bilinçliliği düzeyine yükselen Mutlak kavramından bir uzaklaşma ile bağlantılıydı. “Anılar”ında Çiçerin, düşüncelerindeki bu gelişmeyi, kendisine Mutlak’ın aşkınlığının duygusunu veren bir dinsel deneyime bağladı. “Eğer tin Mutlak’ın sonul biçimi ise, onun aynı zamanda ilk biçimi olduğunu, her şeye gücü yeten tükenmez güç olarak tüm varlığın kaynağını oluşturduğunu anladım”⁴² diye yazdı. Böylece, kozmik ilkenin her yerde hazır bulunduğu yolundaki Hegelci görüşle, dünyanın [dışında] aşkın yaratıcısı biçimindeki geleneksel teistik kavram arasında, ortalarda bir yerde durdu. Kutsal üçleme dogmasını felsefi terimlerle yorumlamaya çalışarak, Mutlak’ın hem her yerde hazır (*immanent*) hem aşkın (*transcendent*) olduğunu ileri sürdü;⁴³ onun Güç, Akıl (Kelam, Söz)* ve Tin olarak kişiliğe sahip bulunduğunu; Mutlak’ın kişisellik olmayan tek anının madde (Akıl’ın zıddı öge) bulunduğunu, ama onun da insanda rasyonel bilince ulaştı.

Çiçerin Mutlak’ın dört aşamasının olduğunu düşündü: Bunlar, (1) zıddın doğmasına yol açan yaratıcı güç, (2) akıl ve (3) madde ve bu ikisinin sonunda birleştiği (4) “tin’in birliği” idi. Bu konuda da ortodoks Hegelci görüşten ayrıldı. Hegel’in, logik’ine [felsefesine] belirlenmemiş salt varlık kavramından başlamakla yanıldığını düşündü; akıl yürütme sürecinin hareket noktası olarak “özgül şey” dediğinden, evrensel [tümel] ile partikülerin [tikelin] somut birliğinden başlamalıydı.⁴⁴ Ayrıca diyalektik süreçte (Hegel’de olduğu gibi) üç değil dört aşama-

42 Boris N. Chicherin, *Vospominaniia*, (Moskova, 1922), s. 2, 148. [Hatırat]

43 Boris N. Chicherin, *Nauka i religii*, (Moskova, 1909), s. 95-98.

(*) Ing. *the Word* – ç.n.

44 Chicherin, *Nauka i religii*, s. 61-62.

nın bulunduğu görülebilirdi: Başlangıçtaki birlik, soyut tümellik ve soyut tikellik zıtlıklarını (ikinci ve üçüncü aşamaları) yarattıktan sonra, bunların daha yüksek bir düzeyde sonul birleşmeleri (dördüncü aşama, sürecin yeniden birinci aşamadan başlayarak yineleneyeceği aşama) izler. İncelenen tüm olgularda bu izlemek, aramak, Çiçerin'e göre bilginin ana amacı ve denektaşydı. Hegelci diyalektikte yaptığı bu değişikliğin, gelişme diyalektiğini, akıl yürütmenin iki temel süreci olan analiz ve sentez kavramlarının uygulanması yoluyla, Aristotelesci dört neden türü kavramıyla* aynı çizgiye getiren, çok büyük bir önem taşıyan bir buluş olduğuna inanmıştı. İlksel birlik aşaması (Mutlak'ın içindeki yaratıcı güç) Aristoteles'in "etkin neden"ine denk düşer; soyut tümellik ve soyut tikellik (Mutlak'taki Akıl ve madde) Aristoteles'in "formel neden"ine ve "maddi neden"ine denk düşerler ve yeni ve daha yüksek bir birlik (Tin) "ereksel neden"e denk düşer.

Şimdi Çiçerin'in bu şemayı, felsefeye nasıl uyguladığını görelim; tarih felsefesini, felsefe tarihinin felsefesi ile özdeşleştiren Çiçerin, düşüncelerin tarihin motor gücünü oluşturduklarına göre, felsefe tarihinin, tarihi anlamamızın bir anahtarı olduğuna ve elimizde ondan başka anahtar bulunmadığına inandı.⁴⁵

İnsanlığın, ilksel birlikten başlayıp, iki parçaya bölünmekten geçip, sonul birliğe ulaşacak yönde evrim gösterdiğini ileri sürdü. Bu üç büyük evrimci aşamanın her biri, [kendi içinde] bir sentetik (dinsel) dönem ile, bir sonraki senteze geçişi oluşturan bir analitik (felsefi) dönemden geçer. Bu dönemlerin her biri düşüncenin ve varlığın dört temel aşamasını, yani ilksel birlik (etkin neden), iki zıtlık (formel ve maddi nedenler) ve sonul birlik'i (ereksel neden) kapsayan bir ya da birden fazla çemberi temsil eder. Bir çemberin çevresi içinde ilerleme, ilksel birlikten, madde ve form çelişkisi yoluyla sonul birliğe ulaşan bir "öznel ilerleme" ya da formel nedenden, etkin ve ereksel

(*) Bunlar, maddesel neden (örneğin tahta) etkin neden (örneğin doğramacı) formal neden (örneğin çember kavramı) ve ereksel neden (örneğin tekerlek yapma amacı)dir - ç.n.

45 Chicherin, *Nauka i religiia*, s. 129, 243.

sel nedenler çelişkisiyle, maddi nedene ulaşan “nesnel ilerleme” yönünde olabilir.

Çiçerin'e göre insanlık evrim yolunda şimdiden iki önemli evreyi, ilksel birlik evresini ve bölünme evresini aşmış bulunuyor. Birinci evrenin sentetik dönemi, doğal dinin çıkışını görmüşken, analitik dönemin (ikinci evreye geçişi oluşturan dönem) Yunan felsefesinin evrenselcilikten başlayıp, realizm yoluyla, rasyonalizme ulaşmasına tanık oldu. Antik dünyanın gerilemesiyle ikinci evreye, bölünme evresine geçiş başladı ve bölünme evresinde Hıristiyanlık dünyası, çağdaş felsefenin rasyonalizmden başlayıp realizmden geçerek (antik felsefenin izlediği yolun tersine bir hareketle) üniversalizme ulaştığını gördü. Çiçerin'e göre, zamanımızda insanlık, realizm aşamasından geçmekteydi; bu olgu kendini, tikelin iki bakımdan tümele baskın gelmesinde gösterdi; materyalistik realizmde (yani materyalizmde ve pozitivizmde) ve spiritüalistik realizmde (yani spiritüalistik monadçılıkta) ortaya koydu. Çiçerin, diyalektiğin yasalarını kavramış olmanın gelecek hakkında doğru kestirimlerde (kehanetlerde) bulunma olanağını verdiğinden emin olarak, kapıyı her şeyi kapsayan bir dinsel senteze aralayacak bir felsefi evrenselcilik aşamasının eşikte beklediğini ileri sürdü. Böylece insanlık kendisinden çıkmış olduğu Yaratıcı'ya dönecekti. İlksel dinsel sentez, Güç'ün (Baba'nın) vahyi idi; ikincisi, Hıristiyan sentez (bölünme aşamasının sentezi) Söz'ün (Oğul'un) vahyi idi ve üçüncüsü, geleceğin sentezi (sonul birlik aşamasının sentezi) Ruh'un (üçlünün üçüncü kişisinin, Kutsal Ruh'un) vahyi [vahiy yoluyla kavranması] olacaktı.⁴⁶

Bu tarih felsefesinin, Polonyalı Hegelci August Cieszkowski'nin (daha önce Herzen ile ilişkili olarak sözünü ettiğimiz düşünürün) düşüncesine şaşılacak derecede benzediğini görmek ilginçtir: Gerçekten Cieszkowskide tarihi, Çiçerin gibi, üç büyük döneme bölüp, bunları ilksel birlik, bölünme ve ilerleme aracılığıyla geçilen sonul birlik olarak açıkladı ve bu aşamaları, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh dönemleri olarak adlandırdı. Bununla birlikte aralarında asal bir farklılık vardı: “Babamız”

46 Chicherin, *Nauka i religija*, s. 444-451.

adlı kitapta Polonyalı mesihçi filozof [Cieszkowski] kendisinin, sonul dinsel sentezin ilkelerini açıklamak üzere Kutsal Ruh'un çağırıp görevlendirdiği bir araç olduğunu düşünürken, Çiçerin, onun tersine, dinle felsefeyi kesin olarak birbirinden ayrı tutup, kendi felsefesini, yalnızca, insanlığın düşünsel tarihinde ikinci analitik dönemin sonul evrenselci aşamasına bir geçiş olarak gördü.

Çiçerin'in en ilginç kuramsal katkıları, kuşkusuz, ekonomi ile sıkı ilişki içinde gördüğü hukuk hakkındaki felsefi görüşleriyle, devlet hakkındaki felsefi görüşleriydi. Bu temalar hemen tüm yapıtlarında görülebilirse de, "Mülkiyet ve Hukuk" (2 cilt, 1882-1883) ve "Hukuk Felsefesi" (1900) adlı kitaplarında ayrı ayrı ele alınmış bulunmaktadır.

Hegel gibi Çiçerin de devleti, insan iş birliğinin en yüksek biçimi olarak gördü. Hegel'den ayrıldığı ve Kant'a yaklaştığı nokta ise, insanı bir araç olarak değil, kendi başına bir amaç olarak görüp ele almasıydı. Bu yolda, bireyin özgürlüğünü ve özerkliğini devletin ve her türlü toplumsal birliğin üzerine koyduğu için, kendi konumunun "bireycilik" olduğunu bile söyleyebildi.⁴⁷

Çiçerin'in sisteminde devlet, üç toplumsal birliğin üzerindedir: ailenin, yani doğal birliğin; vatandaşlar topluluğunun, yani hukuksal birliğin ve kilisenin, yani moral birliğin üzerindeki yüksek birliği temsil eder.⁴⁸ Ama devletin yüksek bir birlik olması, kendisine bağlı toplumsal birliklerin görece özerkliklerini etkilemez. Her birliğin açıkça tanımlanmış [egemenlik] alanı vardır ve her birlik kendi yasalarıyla yönetilir. Devlet içindeki bu öğelerin birbirinden ayrılması, Çiçerin'e göre, özgürlüğün en önemli güvencesiydi; dolayısıyla Çiçerin, bu birlik-

47 Tschizevskij, *Gegiel w Rossii*, s. 296-297.

48 Çiçerin'in siyaset felsefesinin bir çözümlemesi için bkz. L. Schapiro, *Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth-Century Political Thought*, (New Haven, Conn., 1967), s. 89-101; Schapiro'nun yorumuna yöneltilmiş ilginç bir saldırı, Aileen Kelly, "What Is Real Is Rational: The Political Philosophy of B.N. Chicherin," *Cahiers du monde russe et soviétique*, 18, no. 3 (Temmuz-Eylül 1977) s. 195-222'de bulunmaktadır. Bu makalenin ana savı, Çiçerin'in aslında ılımlı liberal değil tam bir tutucu olduğudur.

lerden (en yüksek olanını da dışarıda bırakmaksızın) herhangi birinin ötekileri “yutma” ya da onların özerkliklerini çiğneme eğilimini doğru bulmadı. Ortaçağda devlet özel kişilere bağımlı kılınmış ve bunun sonucu olarak, monarklar ve feodal beyler, kendi amaçları için devleti sömürmüşlerdi; çağımızdaki ilerleme, temelde devletin bu bağımlılıktan kurtarılması ve özel ve kamusal alanlar arasında açık seçik sınırlar çekilmesi yolunda oldu. Buna bir tepki olarak, devletin özel alana karışması, yaşamın tüm öteki alanlarını içine çekip yutması ve özellikle, toplumsal ve ekonomik yasalar çıkararak, vatandaşların ekonomik özgürlüklerini çiğnemesi yolunda tehlikeli bir eğilim görüldü. Bu yıkıcı eğilimin en aşırı olan, ama hiçbir zaman tek olmayan örneği, sosyalizm oldu.

Çiçerin, önde gelen liberal ekonomistlerin, ilerlemenin otomatik bir nitelik taşıdığı görüşlerine katılmadı. Sınırsız yarışmanın (rekabetin) erdemlerinin cılız savunucularından biri değildi ve serbest pazar kapitalizmine karşı geçerli ahlâksal itirazların ileri sürülebileceğini kabul etti. Öte yandan devletin ahlâksal amaçlar için [topluma, bireylere] karışma hakkının olmadığı üzerinde durdu. Toplumsal sorunların çözülmesi bireysel ahlâk ölçütlerinin (ahlâk standartlarının) gelişmesinin bir sonucu olarak gerçekleştirilmeliydi; yoksullara yardım etmek zenginlerin *ahlâksal* görevidi, ama yoksulların onlardan bu görevlerini yerine getirmeleri isteginde bulunmak gibi [hukuksal bir] *hakları* yoktu.

Bugün bize şaşılacak derece çağdışı görünen bu düşünceler, Çiçerin’in düşüncesinin sınırlılıklarının da bir göstergesidir. Çiçerin’in *laissez faire* görüşünün aşırı iyimserliğini kabul etmemiş olduğu doğrudur, ama bu görüşün dogmalarını aşmadığı da bir gerçektir. Çağdaş olan düşünürlerden biriyle (örneğin klasik liberalizm görüşünde yaptığı revizyonda devlet karışmasını göz önüne alıp onu haklı bulmuş olan İngiliz Hegelcisi Thomas Hill Green ile) karşılaştırılması, Çiçerin’den yana bir sonuç vermeyecektir.

Bununla birlikte, Çiçerin’e haksızlık etmiş olmamak için, kendisinin ekonomik liberalizmden yana görüşlerinin bir yönü-

nün bugün bile bir dereceye dek geçerli olduğunu belirtmeliyiz. Söz konusu görüşü, hukuk [kurallarıyla] yasalarıyla ahlâk yasalarının [kurallarının] birbirine karıştırılması tehlikesine dikkati çekmesiydi. Çiçerin hukuk yasalarının (Soloviyev'in tanımındaki gibi) "uyulması gerekli asgarî ahlâk kuralları" olmadığını, ahlâkla karıştırılmaması gereken tümüyle ayrı bir alanın yasaları olduklarını ileri sürdü. Hukuksal yasa özgürlüğün sınırlarını çizerken, ahlâk yasası ahlâkın dikte ettiği görevleri (ahlâk alanında yapmakla yükümlü olduğumuz şeyleri) ahlâkın buyruklarını dikte eder. Ardındaki zorlama gücü ile desteklenen yasa, neye izin verilip, neyin yapılmasına izin verilmeyeceğini saptar, ama ahlâkın bir aracı olamaz. Özgürlüğün sınırlarının hukuksal tanımı, bireyin özerkliğini yıkmaz, tersine, bireyin devletin ya da toplumun karışmasıyla karşılaşmayacağı belli bir alanın sınırlarını çizer. Ahlâksal görevlerin yasalarla tanımlanmaya kalkılması ise, vicdan özgürlüğüyle, dolayısıyla ahlâkla bağdaşmaz. Böyle bir girişimin yaratacağı tek sonuç, "düşünülebilecek en kötü tiranlık" olacaktır.⁴⁹

Bu düşünceler Çiçerin'in ahlâksal maksimalizminden [ahlâk alanındaki aşırıcılıklarından] kaynaklanan yasalar çıkarmakla suçladığı sosyalistlerin yanı sıra, Soloviyev'in teokratik ütopyacılığını da hedef alır. Çiçerin'in kafasında [eleştirilerinin hedefi olarak] aynı zamanda Slavseverlerin ideal topluluk kavramları ve yasayı "dışsal gerçek" olarak gören hukuk eleştirilerinin bulunduğu düşünülebiliriz. Konstantin Aksakov'un her bireyin herhangi bir yasal güvence olmadan uyacağı oybirliği toplumu, [Çiçerin'e göre] hiç kuşkusuz, kişi özgürlüğünün ve ahlâk alanında özerkliğin tümünden ortadan kaldırılması anlamına gelecekti.

Bir an için konu dışına çıkarak, yüzyılımızda Serge Hessen'in, "hukuksal sosyalizm"* olarak nitelediği şeyi ileri süren düşünürün (yani Çiçerin'in) düşüncelerini geliştirmek için eleştirel bir girişimde bulunduğunu anımsatmakta yarar var. Gerçekten Hessen'in amacı, Çiçerin'in bireyin özerkliğini koruyan bir

49 Chicherin, *Mistitsizm v nauke*, s. 60.

(*) Ing. *judicial socialism* ("hukuk sosyalizmi" olarak da çevrilebilir) – ç.n.

güç olarak hukuk yasaları kavramıyla, Soloviyev'in "ahlâkın en alt sınırı" anlamındaki yasa kavramını birleştirmekti. "Hukuksal Sosyalizm," toplumsal ilişkilerde ahlâkın sosyalist anlayışı ile, görevi bireyin "toplumüstü çekirdeği"ni, hem aşırıya kaçan devlet karışmalarına, hem topluma uyması yolunda bireye yapılacak toplumsal baskılara karşı koruma olan hukuka saygı anlayışıyla uzlaştıracaktı.⁵⁰

Nikolay Debolski (1842-1918)

Rusya'da 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Hegelciler arasında, St. Petersburg Teoloji Akademisi'nin profesörü olan ve Hegel'in *Logik*'inin yetkin bir çevirisini yapmış bulunan Nikolay Debolski ile anarşist Mihayil Bakunin'in kardeşi Pavel Bakunin vardı. Ama bu iki düşünür de ortodoks Hegelcilikten öylesine radikal bir biçimde uzaklaştılar ki, kendilerinin sözcüğün dar anlamıyla Hegelciler olduklarını söylemekten çok, onlara Yeni Hegelciler demek daha uygun düşecek.

Matematik öğrenimi gören Debolski, Hegelci rasyonalizm ile geleneksel Hıristiyan teizmini uzlaştırmaya kalktı. Baş yapıtı olan "*Fenomenalistik Formalizmin Felsefesi*" (2 cilt, 1892-1895),⁵¹ Mutlak'ın sonsuz akli ile onun bireyselleşmesi olan akıl, yani sınırlı insan akli arasında, açık seçik bir ayırım yapmaya çalıştı. Debolski'ye göre Hegelci felsefenin temel yanılması, insan akli ile Mutlak Akıl'ı aynı şey saymasıydı; Hegel aynı zamanda logik'i ontoloji ile aynı şey sanma yanılığına düşmüştü; oysa gerçeklikte Hegel'in logik'i bir "varlık sistemi" değil, yalnızca "varlık hakkında olanaklı düşünceler sistemi"ydi. Dahası Hegel, ampirik akıl yürütmenin ve formel mantığın görece geçerliliğine ve özerkliğine pek dikkat etmemişti. Gerçekten Debolski'nin biçimsel mantığı canlandırma

50 Serge Hessen, *Studia z filozofii kultury*, [Kültür Felsefesi İncelemeleri], (Varşova, 1968), s. 35-40'taki Andrzej Walicki'nin "Sunuş" yazısına bakınız.

51 *Filosofiia fenomenal'nogo formalizma*, [Fenomenal Biçimcilik Felsefesi] Debolski'nin öteki yapıtları arasında, *Filosofiia budushchego, Soobrazheniia o eyo nachale, predmete metode i sisteme*, (1882)'nin belirtilmesi yerinde olur. Bu yapıtın girişinde Debolski, felsefi düşüncelerinin ana çizgilerini vermektedir.

çabaları kendisini, Hegelci diyalektiği Kant-öncesi rasyonalizme yaklaştırmaya yöneltti.⁵²

Debolski kendi felsefi konumunu “formalistik meta ampirisizim” olarak tanımlayıp, onunla hem ampirisizme, hem [akıl yürütme sürecinden geçmeyen] doğrudan edinilen bilişin mistik kavramlarına karşı çıktı. Her bir deneyimin, ampirik ve meta ampirik [ampirik ötesi], fenomenalistik ve metafizik yönleriyle incelenmesi gerektiğini ileri sürdü. Meta-ampirik biliş, insan zihnine Mutlak Akıl’ın bilgisini edinme olanağını verir, ama zihin (bilişin ulaşabileceği nokta Mutlak’ın yalnızca biçimsel yönü olduğu için) Mutlak’ın gerçekliğine ulaşamaz. Akıl yürütme yoluyla, ya da mistik düşünüş yoluyla mutlak İlk İlke’nin anlamını kavrama olanağı yoktur; çünkü Mutlak kendini insanlara ancak fenomen dünyasının biçimsel yönlerinde açar. İnsanın sınırlı olan bireysel aklı, Mutlak’ın içsel özüne inemez; fakat sınırlı insan aklının formalizmi, Mutlak Akıl’ın formalizminin bir yansımasıdır.

Pavel Bakunin (1820-1900)

Pavel Bakunin [Debolski’den] tümüyle farklı bir felsefe okulunu temsil ediyordu. İki kitabı “1840’lardan Kalma Gecikmiş Bir Ses” (1881) ve “İnancın ve Bilginin Temelleri” (1886), Hegelci kaynaklardan beslenen⁵³ bir romantizmin dinsel düşüncelerini dile getiren, 1830’ların sonlarında Stankeviç Çevresi’nin yaptığı tartışmalara karşı geç kalmış bir yankıdır. P. Bakunin’in “Mutlak’ın soluğu ile can verilmiş” panteistik dünyası deist ve personalist motiflerle bir araya getirilmiştir ve ruhun ölümsüzlüğünün ve kadınlığın romantik kültürünün bir savunusudur. Bu dünya görüşünde Hegelci diyalektik, bir “evrensel kavga” kavramında, birbirleriyle kavga içinde olan ve birbirlerini yutmak isteyen tekil varlıkların birbirlerini karşılıklı olarak yadsımaları kavramında ortaya çıkar. Bu “kavga,”

52 Tschizevskij, *Gegiel w Rossii*, s. 303.

53 Bkz. V.V. Zenkosky, *A History of Russian Philosophy*, çev. George L. Kline, (2 cilt, Londra, 1953), cilt 2, s. 629.

P. Bakunin'e göre, ancak Güzel'in karşısında durur. İnsanın görevi, kendi "tekil varlığının" içindeki kendini günahkârca ortaya koyma eğilimini aşmaktır. İnsan zihni kendisini Mutlak'a bağlayan bağlar sayesinde dünyayı, bir bütün olarak kavrayarak ve gerçekliği, zıtların daha yüksek düzeyde gerçekleştirilen rasyonel bir birliği olarak anlayarak, kendi öznelliğini aşma yeteneğine sahiptir.

P. Bakunin düşüncelerini, yeryüzünden gökyüzüne ulaşan "mistik merdiven"i ters döndürmekle suçladığı pozitivismeye karşı formülleştirmiştir.⁵⁴ Geç romantiklerden sayılabilecek P. Bakunin tek başına kalmış bir düşünürdü ve Tolstoy'un "*İnançın ve Bilginin Temelleri*"ni coşkuyla övmüş olmasına karşın, pek az okuyucu bulabilmiş bir yazardı.⁵⁵

Aleksandr Sukovo-Kobilin (1817-1903)

Oyun yazarı Sukovo-Kobilin'in felsefi kavramları, geniş anlamıyla Hegelciliğin bir başka türünü oluşturdu. Felsefi yazıları yayınlanmadan kaldı ve evrenin doğası (*Uçeniye Visemira*) ile tinin felsefesiyle ilgili üç ciltlik elyazmalarının kısa bir özeti, çok geç bir tarihte çıktı.⁵⁶

Darwinci evrimciliğin amansız bir düşmanı olan Çiçerin'den farklı olarak, Sukovo-Kobilin'in kendi felsefesini, Hegelci ve Darwinci düşüncelerin özgül bir biresimi olarak gördüğü anlaşılıyor. Gerçekten Sukovo-Kobilin, Darwinci kuramı, Mutlak ideanın diyalektik gelişmesiyle ilgili Hegelci öğretinin bir bölümü olarak kurgulamıştır. Historiyosofik anlayışlarında [tarih felsefesi görüşünde] Hegelcilikle Sosyal Darwinciliği birleştirmiş ve toplumda yaşam savaşımının, doğal ayıklanmanın ve güçlünün haklarının anlamı üzerinde önemle durmuştur. Önümüzdeki sonul dönemi, ruhça soyluların yönettiği bir yük-

54 Bkz. Tschizevskij, *Gegiel w Rossii*, s. 315.

55 Tschizevskij, *Gegiel w Rossii*, s. 311.

56 Bkz. *Istoriia filosofii v SSSR*, der. V.V. Evgrafov, (Moskova, 1968), cilt 3, s. 321-323; Sukovo-Kobilin hakkındaki bölüm I.A. Korhova [SSCB'de Felsefe Tarihi] tarafından yazılmıştır.

sek ırkın* [yüksek insan türünün] zaferi olarak yorumlayıp, bu çağda aklın zafer kazanacağı kehanetinde bulundu.

Sukovo-Kobilin'in felsefi yazıları basılı olarak bulunmadığı için, onları incelemek ve gereğince değerlendirebilmek kolay değil. Bununla birlikte, Rus Hegelcileri arasında pozitivizme ve natüralizme karşı ağır basan düşmanlığın egemenliği göz önüne alınırsa, Sukovo-Kobilin'in pozitivistik natüralizmi metafizik idealizme dayanan bir sistem içine alma yolundaki bu girişimi, ilginç bir kuraldışı durum olarak anılmaya değer.

Geç dönem Rus Hegelcilerinin mirasına sahip çıkan olmadı. Anayasacı Demokratların bazı düşüncelerini Çiçerin'den aldıkları doğrudur, ama onun yalnızca hukuk ve devlet felsefesiyle ilgilenmiş, diyalektik ve metafizik anlayışlarda yaptığı reformla ilgilenmemişlerdi. Marksizmin etkisiyle Hegel'e çok büyük bir ilgi gösterilmeye başlandı (ki bu konuda Plehanov'un katkısının özel bir yeri vardır) ne var ki, bu ilgi, Hegelciliğin benimsemesinde, tümüyle farklı, materyalist bir eğilimi temsil ediyordu.

(*) "İnsan ırkı" (İng. *human race*) (Nazizm öncesinde) "insan türü" anlamında kullanılabilirdi; burada bu anlamdadır – ç.n.

POPÜLİZMDEN MARKSİZME**Sunuş**

1870'lerdeki Popülizm ile ilgili bölümde, Markist düşüncelerin Popülistlerce benimsendiği belirtilmişti. Marx'ın ilkel [kapitalist] birikim ve endüstri devrimi sırasında görülen acımasızlıklarla ilgili betimlemeleri Popülistleri dehşete düşürmüştü; kapitalist ilerleme yolunda ödenecek bedelin çok ağır olacağı ve Rusya'nın kapitalist aşamayı [yaşamadan] atlaması için her türlü çabanın gösterilmesi gerektiği yolundaki inançlarını pekiştirmişti. Aynı zamanda, 1870'lerin birinci yarısının Popülistleri (sık sık alıntılar yaptıkları) Marksist kuramla, "özel sosyoloji", yani Rusya'nın "yerli" ilkelere göre öteki uluslardan farklı bir gelişme çizgisine sahip olduğu inancı arasında herhangi bir çelişki görmediler. Marx'ı daha çok bir ekonomist ve kapitalist sömürünün düzeneğini ortaya koyduğu için hayran kaldıkları artık değer kuramının sahibi olarak gördüler. Marx'ı siyasal oportünistlikle suçlama yolunda Bakunin'i izleyen grup bile, Marksizmi bir ekonomi kuramı olarak benimseme eğilimindeydi. Bu kanadın görüşlerini en iyi biçimde temsil eden üyelerinden biri olan Jakob Stefanoviç, "Batı Sosyalist Partisinin bir uzantısı ve bu partinin uygulamada izleyeceği politikayı

benimseyecek bir akım olarak değil, bir kuram olarak Marksizm, Popülizmi dışlamaz,” diye yazdı.¹

Engels, Tkaçyev'e karşı (1875'te) giriştiği polemikte,² Marksizmin aynı zamanda, sosyalizmin zorunlu koşullarından birinin, üretici güçlerde kapitalizm yoluyla sağlanacak ileri bir gelişme düzeyi olduğu önermesini ileri süren bir toplumsal gelişme kuramı olduğuna dikkat çekti. Marx, *Kapital*'in ilk Almanca baskısının “Önsöz”üne, “Her ekonomik formasyonun evrimi, doğa tarihinin nesnel ve insan iradesinden bağımsız bir sürecidir: Bir toplum “normal gelişmesinin evrelerini ne yürekli sıçrayışlarla atlayabilir ne de çıkarılacak yasalarla ortadan kaldıracaktır” diye yazdı. Toplumsal gelişmenin “demir yasaları”* amansız bir zorunlulukla işler ve geri kalan ülkelerin, ileri ülkelerin daha önce geçtikleri aynı evrelerden geçmeleri gerekir: “Endüstri alanında daha gelişmiş bir ülke, daha az gelişmiş bir ülkeye, ancak, gelecekte alacağı biçimin bir imgesini sunabilir.”³

Popülistler bu önermeyi benimsemediler. Bu tutum en dramatik biçimde Mihayilovski tarafından “Bay Zukovski Önünde Sorguya Çekilen Karl Marx” adını taşıyan makalesinde (1877'de) ortaya kondu. Mihayilovski, Marx'ın toplumsal gelişme kuramı, Batı Avrupa sosyalistlerine, geçmişin bilimsel bir açıklamasını sunup, sosyalizmin kaçınılmazlığının kanıtını gösterir; dolayısıyla benimsenmesi, ideal ile gerçek[lik] arasında bir uçurum yaratmaz, bir ahlâksal ikileme yol açmaz diye yazdı. Ama Marx'ın kuramının doğruluğunu kabul edecek bir Rus sosyalistinin durumu farklıdır: Kapitalist gelişmenin alacağı biçimle ilgili açıklamalar onun için, Rusya'nın yakın

1 Bkz. *Gruppa "Osvobozhdenie truda,"* (Moskova ve Leningrad, 1926), no. 4, s. 196 [Emeğin Özgürleştirilmesi]. Marksizm'in Popülistlerce benimsenmesinin bu erken dönemleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. A.L. Reuel, *Russkaia ekonomicheskaia mysl' 60-70 kh gg. XIX veka i marksizm,* (Moskova, 1956) [19.yy'ın 60-70'li yıllarında Rus İktisadi Düşüncesi ve Marksizm] ve V.F. Pustarnakov, *'Kapital' Marksa i filososfskaia mysl' v Rossii* (Moskova, 1974; aynı zamanda krş. Andrzej Walicki, *The Controversy Over Capitalism,* s. 132-139.

2 Onikinci Bölüm, s. 380 vd.

(*) İngilizce çeviride “demir zorunluluk” (*iron necessity*) biçiminde – ç.n.

3 Karl Marx, *Capital,* (İngilizce baskı, Moskova, 1954), s. 9.

bir gelecekte alacağı görünümün bir imgesi anlamına gelecektir ve Marksçı tarihsel determinizm, onu, kitlelere getireceği tüm acılı sonuçlarıyla birlikte kapitalist ilerlemenin trajik yönleriyle uzlaşmaya zorlayacaktır. Bir sosyalist olarak kendini kapitalist gelişme gereksinimini, böylece kendi idealinin yıkılmasını kabul etmek zorunda görecektir. Onu, ya “birikimin şövalyeleri” yoluyla sağlanacak bir ilerlemeye katılmak ya da (gelişmenin “demir yasası”nın, kendi idealleri yolunda vereceği kavgayı işin başında yenilgiye mahkûm ettiğini bile bile) ideallerini gerçekleştirmek için kavgasını sürdürme seçenekleriyle karşı karşıya bırakacaktır ve kuşkusuz, her ikisini de reddedecek ve yalnızca edilgin bir izleyici, toplumsal süreçlerin tutkusuz bir gözlemcisi durumuna düşecektir.⁴

Marx, Mihayilovski'nin bu makalesinin yayınlandığı *Oteçestvennye Zapiski* (“*Babayırttan Notlar*”) dergisinin yayımcısına yazdığı bir mektupla, bu bakış açısına karşı çıktı. Sonuçta mektubu göndermemişse de, bu mektubunda *Kapital*'de sözü edilen birikim sürecinin yalnızca feodalizmden kapitalizme geçiş dönemindeki Batı Avrupa ile ilgili olduğunu ve mekanik biçimde, dünyanın öteki ülkelerine bire bir uygulanamayacağını; bu ülkelerde Batı Avrupa'ninkine şaşılacak derecede benzer süreçler görülebilse de, bunların farklı tarihsel koşullar içinde oluşmuş; dolayısıyla tümüyle farklı sonuçlara varabilecek gelişmeler olabileceğini belirtti. Tarihsel-ekonomik gelişmelerin her bir toplumda izlediği ayrı sıra, kendi olanakları içinde incelenip, ötekileriyle bu koşulları göz önüne alınarak karşılaştırılmalıdır; “tarihsel-felsefi genel bir kuramın içinde süpertarihsellik niteliği taşımak gibi yüce bir erdemin bulunduğu yolunda evrensel bir geçiş belgesiyle” somut bir tarihsel gelişmenin bilimsel bir açıklamasına hiçbir zaman ulaşamaz.⁵

Söz konusu mektup ancak 1886'da yayımlanabildi.⁶ Bu süre

4 N.K. Mihayilovski, *Polnoe sobranie soçinenii*, (4. baskı, St. Petersburg, 1909), cilt 4, s. 167-173.

5 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Correspondence 1846-1895*, (Londra, 1936), s. 354.

6 1884'te Engels, Marx'ın mektubunu “Emeğin Kurtuluşu” grubuna verdi. Plehanov'un grubu mektubu yayınlamak istemedi, ama mektup, bundan iki

içinde Rus Marksistleri (özellikle Plehanov) içinde “kapitalist evre”nin kaçınılmazlığı üzerinde önemle durdukları kendi kuramlarını işlemiş bulunuyorlardı. Bu konuda Marx’ın kendisinin bile kuşkularının bulunduğu [kesin bir görüşe sahip olmadığı] gerçeği, Plehanov tarafından sessizce geçiştirildi ve Marx’ın bu konudaki kuşkularının taşıdığı önem [Rus Marksistlerince] gereğince kavranamadı. Rusya’da endüstrileşmenin gözle görülür biçimde ilerleme göstermeye başladığı 1890’lı yıllarda*, Engels, Marx’ın bu kuşkularını taktik nedenlere bağladı: Marx’ın, köy komünün ilerde açacağı olanaklara karşı duydukları inançla işe sarılan Rus devrimcilerinin heveslerini kırmak istemediğini düşündü.⁷

Engels’in bu yorumunun geçerli olmadığı, Marx’ın Vera Zasuliç’e (1881’de) yazdığı bir mektubun, içinde hem Rusya’nın kapitalist evreyi [yaşamadan] atlayarak [sosyalizme] geçebileceğine inandığını hem de bu konunun çok büyük bir kuramsal önem taşıdığını düşündüğünü açıkça belirttiği üç taslağında ortaya çıkmıştır.⁸ Ne var ki, Marx’ın gelişmemiş ülkelerin geleceğine ilişkin görüşlerinin ayrıntılı biçimde incelenmesi, bu kitabın ilgi alanı içine girmemektedir. Bu çalışmanın amacı bakımından, Marx’ın bu soruna şöyle bir değinip üzerinde pek fazla düşünmediğini ve bu yoldaki yorumlarının, son derece derin olmakla birlikte genellikle bilinmediğini, en iyi bilinen yapıtlarında ise, kapitalizmin her ülkenin mutlaka geçmesi gereken doğal bir aşama olduğu yolunda formülleştirme çabalarının bulunduğunu belirtmeliyiz.

yıl sonra, “*Halkın İradesi’nin Habercisi*” adlı Popülist derginin (no. 5, Cenevre, 1886) içinde yayımlandı; daha sonra da, Rusya’daki bir hukuk dergisinde (“*Hukuk Habercisi*,” no. 10, 1888) çıktı. Popülist yazarlar (Mihayilovski, Vorontsov ve Krivenko) bu yazıyı, Marx’ın kendisinin, Rus izleyicilerinin (Rus Marksistlerinin) görüşlerine katılmadığının belgesi biçiminde yorumlayıp, Rus Marksistleriyle tartışmalarında, zaman yitirmeden ondan yararlandılar.

(*) Bkz. M.E. Falkus, *Rusya’nın Endüstrileşmesi*, çev. Alâaddin Şenel, V Yayınları, Ankara, 1986 verso.

7 Karş. *Perepiska K. Marksa i F. Engelsa s russikimi politicheskimi deiatel’iami*, (Moskova, 1951), s. 296 [K. Marks ve F. Engels’in Rus Politikacıları ile Yazışmaları].

8 Bkz. yukarıda s. 310.

Marksist görüşler Rus devrimcileri arasında, daha önce kullanılan savaşın yöntemleri kendilerini gittikçe daha büyük düş kırıklıklarına uğrattıkça ve kapitalizmin tarım alanında gösterdiği apaçık gelişmeleri artık görmezlikten gelinemeyecek dereceye ulaştıkça, aralarında yayılıp gelişmeye başladı. Rus devrimcilerinin Popülizmden kopmaları, ne kolay ne de sancısız oldu ve tutumlarında görülen radikal kutuplaşmadan önce, çoğu kez, Marksizmi kapitalist aşamayı atlama yolundaki eski düşleriyle uzlaştırma girişimleri görüldü.

Popülizm ile Marksizm Arasında Kalanlar

Bu bağlamda, gençliğinde ortodoks Popülist devrimci akıma (yalnızca “halk arasında” ve “halk aracılığıyla” yürütülecek etkinlikleri savunmak anlamında ortodoks olan Popülist akıma) katılmış olan Plehanov’un ideolojik evrimi özellikle incelenmeye değer.⁹

Georgi Plehanov (1856-1918)

Plehanov, *Zemliya i Volya* (“Toprak ve Özgürlük”) dergisinin Ocak 1879 sayısında çıkan “Toplumun Ekonomik Gelişme Yasası ve Sosyalizmin Rusya’daki Görevleri” adını taşıyan makalesinde, Marksist kuramı [dergiyle aynı adı taşıyan] “Toprak ve Özgürlük” [gizli popülist] örgütünün programı doğrultusuna sokacak biçimde yorumlama girişiminde bulundu.

Makale, Tkaçev’in izleyicilerine ve onların “siyasal erki ele geçirme” kuramlarına yönelen bir saldırıyla başlar ki bu olgu, Plehanov’un siyasal evriminin gelecekte alacağı yön bakımından son derece önemlidir. Yaşamının geri kalan bölümü süresince her türlü “Blanquizm”e karşı beslediği amansız düşmanlığı sürdürecektir olan Plehanov, o tarihlerde, hâlâ ortodoks Popülistlerin bir sözcüsüyken bile, kendisine karşı çıkanların, siyasal serüvencilik olduğunu düşündüğü tutumlarına karşı

9 Plehanov hakkında İngilizce’deki en önemli monografi, S.H. Baron, *Plehanov: The Father of Russian Marxism*, (Stanford, Calif., 1963)’dir.

kanıtlar sağlamak için Marksizme yönelmişti. Daha iyi bir toplumsal düzenin kurulabilmesi için insanların “bir nifak örgütü kurup, iktidarı ele geçirmelerinin, bir kimsenin uyrukları üzerine onların yararına bir sürü yasa ve buyruk yağdırması”nın yeteceğini düşündükleri günlerin geçmişte kaldığını yazdı. Bu tür görüşler, sosyolojinin *teolojik* evresinin görünümleriydi; oysa bugün sosyoloji anlayışı, Marx’ın ve Engels’in (ve aynı zamanda Rodbertus’un ve Dühring’in) sosyalist kuramında dile getirilen *pozitif* evreye girmişti. Plehanov, *Kapital*’in yazarının, bir ülkenin toplumsal düzeninin onun ekonomik gelişmesince belirlendiğini ve toplumun iradeyle değiştirilemeyecek yasalarla yönetildiğini gösterdiğini ekledi. Bu, insanın, söz konusu kanıtları Rusya gibi geri bir ülkede sosyalizm için uğraşmanın yeri olmadığı yolunda kullanan liberal yazarlara katılmasını gerektirdiği anlamına gelmiyordu. Ekonomik gelişmenin yasaları, hiçbir biçimde her yerde aynı değildi; “tarih tekdüze ve mekanik bir süreç değil”di ve Karl Marx “insanlığı ‘evrensel yasalar’ın prokrost yatağına* yatırıp gerenlerden hoşlanan insanlar” grubundan değildi.

Bu noktada Plehanov, belki ayırımında olmaksızın, Tkaçyev’in, sosyalizmin Rusya’da yalnızca, kapitalizm bu ülkede yeterince gelişmediği için kurulabilme şansına sahip olduğu yolundaki temel kanıtını yinelemekteydi. Marx bize, bir toplum “hareketinin doğal yasalarının doğru yoluna girdiği zaman” onun “Ne gelişmesinin doğal evrelerini atlayabileceğini ne de onları yasalar çıkararak yolunun önünden kaldırabileceğini söylüyor,” dedi, ama Rusya’nın daha bu yıkım getirici yola girmemiş olduğunu ekledi. Batı Avrupa’da köy komünü, feodallığe karşı açılan savaşta çözülüp yok olduğu için, bu ülke kapitalist gelişme çizgisi üzerinde ilerlemek zorunda bırakılmıştı; Rusya’da ise köy komünü pek fazla zarar görmeden korunabilmişti. Avrupa’da kapitalizm, sosyalizmin nesnel dayanağı olan “emeğin sosyalleştirilmesi”ni sağlamıştı; Rusya’da ise bu dayanak toprağın ortak sahipliği idi. Emeğin sosyalleştirilmesi (yani

(*) “Prokrost yatağı” deyişi için bkz. s. 334 – ç.n.

toprağın birçok kişi tarafından işlenmesi) ise, tarımda, teknolojinin gelişip yayılmasını ve tarım makinelerinin tarıma sokulmasını birliğinde getirecekti. Rus halkı, toplumsal yaşamın her yönünü, sosyalist ilkelere göre kendiliğinden örgütleyebilme yeteneğindediydi ve bundan ancak devletin karışmasıyla ve ahlâkı bozucu etkileriyle alıkonabilirdi (bu noktada Plehanov ile Tkaçyev'in görüşleri birbirinden ayrılmaya başlar, çünkü, gördüğümüz gibi Tkaçyev'in halkın "kendiliğinden" eylemine inancı yoktu). Plehanov, devlet köy komününü yıkmayı başarmış olsa bile, kitlelerin kollektivist ülkülerinin, geleneklerinin değişmesinin zaman alacağı sonucuna vardı. Dolayısıyla, "Toprak ve Özgürlük" örgütünün programı sağlam temellere dayanıyordu ve düzeltmeden geçirilmesi gerekliyordu.

Plehanov adına üzücüdür ki bu görüşü, Marx'tan yaptığı alıntının yanlış çevrilmiş olmasına (ve yanlış yorumuna) dayanıyordu. Söz konusu alıntının doğru ve kısaltılmamış, özetlenmemiş biçimi şöyleydi:

... bir toplum hareketinin doğal yasalarını keşfetme yolunda doğru çizgiyi tutturduğunda bile (ki bu çalışmanın sonul amacı çağdaş toplumun hareketini yöneten ekonomik yasaların ortaya çıkarılmasıdır) normal gelişmesinin birbirini izleyen evrelerinin önüne çıkaracağı engelleri ne gözüpük sıçramalarla aşabilir, ne de onları yasalar, buyruklar çıkararak ortadan kaldırabilir.¹⁰

Buradaki "doğal yasaları keşfetme yolunda doğru çizgiyi* tutturma" ile, Plehanov'un bu yasaların "etki alanı içine girmesi" olarak yorumladığı "doğal yasaların doğru çizgisini tutturması"nın aynı şey olmadığı ortada. Marx'ın *Kapital*'de söylemek istediği şey, ekonomik gelişmenin yasalarının bilimsel olarak kavranışının bile, toplumun gelişmesinin doğal sırasını değiştiremeyeceğidir. Dolayısıyla Plehanov'un vardığı, Rusya'nın daha kapitalizmin yörüngesine [çizgisine] girmediği

10 Marx, *Capital*, s. 10.

(*) İngilizce çevirideki "track"ın, "tekerlek izi," "ray," "yol" gibi anlamlara gelebilen bu sözcüğün burada "çizgi" olarak çevirmesi daha uygun görüldü - ç.n.

için, kapitalist gelişmenin yasalarının Rusya'da geçerli olmayacağı sonucu, bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır.

Plehanov'un tuttuğu düşünce çizgisini alarak, onu ulaşacağı mantıksal sonucuna götürüp, "Rusya"nın sonunda kapitalizmin yörüngesine girdiğinde, ne olacağını sorsak, buna ancak karamsar bir yanıt verebiliriz. Tkaçyev bunun, kendiliğinden kapitalist eğilimle, disiplinli devrimci öncü güç olarak birbirleriyle çatışan iki güçten hangisinin daha ağır basacağına bağlı olacağını söyleyecekti. Siyasal nifakları ve hatta doğal gelişme yasalarına karşı çıkmayı düşünmeyi bile onaylamayan Phelanov için, bu sorun çok daha güçlü. Kapitalizmin doğal bir eğilim olduğunu kabul etmek, Popülizme sırt çevirmesi anlamına gelecekti. Tarihin cilvesine bakın ki, Plehanov'un kapitalizm evresini atlamakla ilgili klasik Popülist savlardan kopması, Popülist akım içindeki ortodoks konumunu bırakmamasının, yani "Toprak ve Özgürlük" örgütünün üyeleri arasındaki bölünmeden sonra kurulan "Kara Bölüşüm" örgütü içinde de sürdürmeye çalıştığı "Blanquizm"e karşı tutumunun sonucu olarak gerçekleşti. Hatta Plehanov'un, "Devrimler kitlelerce yaratılır ve tarih tarafından hazırlanır," ifadesini içeren eski "Toprak ve Özgürlük" programına bağlı kalmak istediği için bir Sosyal Demokrat durumuna geldiği söylenebilir.

Bununla birlikte, Plehanov Marksizme salt bu nedenle geçmiş değildir. 1880'lerde, Rusya'da, St. Petersburg'da, Kiev'de, Nizhnii Novgorod'da, Kazan'da ve öteki Volga kentlerinde, üyeleri yavaş yavaş Marksizme doğru evrim gösteren, çoğu örnekte Marksçı ekonomi kuramlarıyla "Halkın İradesi" akımının kahramanlık geleneklerini birleştirmeyi sürdüren çok sayıda devrimci örgüt bulunmaktaydı.^{11*}

11 Karş. S.V. Utechin, "The Preparatory Trend in the Russian Revolutionary Movement in the 1880's," *Soviet Affairs*, (Londra) 1962, no. 3. Aynı zamanda bkz. Y A. Polevoy, *Zarozhdenie marksizma v Rossii*, (Moskova, 1959) [Rusya'da Marksizm'in Doğuşu].

(*) Plehanov'un düşünceleri, A. Ulyanov'dan sonra yeniden ele alınıp birçok alt-başlık altında incelenmiştir – ç.n.

Aleksandr Ulyanov (1866-1887)

Lenin'in ağabeyi Aleksandr Ulyanov [Marksizme] böyle bir geçiş yapan kişiliklerin ilginç ve önemli bir örneğiydi ve Popülistlerin Marksizmi benimsemelerine kısaca göz atarken bile atlanmaması gereken kişilerdendir. Ulyanov'un, ancak sözcüğün en geniş anlamıyla Popülist olduğuna kuşku yok. Kendisini, "Halkın Iradesi" geleneklerinin sürdürücülerinden biri olarak gördü, ama yazdığı "*Halkın Iradesi Partisi'nin Terörist Fraksiyonunun Programı*"nda¹² daha önce benimsenmiş olan "Sosyalist Popülistler" adını kullanmayıp, izleyicilerine yalnızca "sosyalistler" dedi. Görüşlerinde, geçmişe dönük hiçbir nokta yoktu; "Program"ında sözü edilen baş devrimci güç, köylülük değil kentli işçi sınıfıydı ve sosyalizm, "kapitalist üretimin ve kapitalist sınıf yapısının kaçınılmaz sonucu" olarak açıklanıyordu. Bunun "halkın geleneklerinde ve aydınların ve hükümetin karakterinde özellikle elverişli koşulların bulunması durumunda, sosyalizme bir başka ve daha dolaysız yoldan geçiş" in olmayacağı anlamına gelmediğini yazdı. Kapitalizmden sosyalizme geçiş yasası "Eğer bu süreç, o ya da bu toplumsal grup tarafından, herhangi bir bilinçli karışmada bulunulmayıp, kendiliğinden gelişmeye bırakılırsa, her ülkenin sosyalizme doğru ilerlemesi yolundaki tarihsel zorunluluğu dile getirir" diye yazmıştı.¹³

Ulyanov'un, Marx'ın yazdığı "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Bir Katkı" adını taşıyan İsviçre'de, Lavrov'un ilginç bir "önsöz"üyle yayımlanmış olan oldukça erken tarihli bir yazısını çevirmiş olduğu anımsanırsa, Popülizm ile Marksizmi birleştirme yolundaki girişiminin kendine özgü niteliği daha iyi anlaşılacaktır. Marx'ın bu yazısının ana içeriğini oluşturan din eleştirisi, A. Ulyanov için ikinci derecede önemliydi; Ulyanov daha çok, Marx'ın, bir ülkenin tarihsel gelişme-

12 N.K. Karatayev (der.), *Narodnicheskaia ekonomicheskaia literatura*, (Moskova, 1958), s. 631-636'da yeniden basılmıştır.

13 Karatayev (der.), *Narodnicheskaia* içinde, Aleksandr Ulyanov, "Program," s. 631.

sini, bu sürecin bazı evrelerini ideolojik düzeyde geçirerek, daha kısa bir süre içine sıkıştırma olanağının bulunduğu görüşüyle ilgilendi. Genç Marx, Fransa'nın gerçeklikte yaşadığı her şeyin deneyimini, Almanya'nın *düşüncede* yaşadığı için, siyasal gelişmesinin tarihsel gelişmesinin önünde olduğunu ileri sürmüştü. Ulyanov, çok haklı olarak, bu önemli düşüncede, tarihsel bakımdan geri durumdaki (ama ideolojik bakımdan gelişmiş) ülkelerin, "doğal" gelişmelerinin bazı aşamalarını atlayabilecekleri, ya da [teleskop analogisiyle] içiçe geçirebilecekleri yolundaki savı destekleyebilecek önemli bir kanıt gördü. Yeniden canlandırılan "Halkın Iradesi" akımının St. Petersburg grubunun bir üyesi olan B. Koltsov, bu konuda şu görüşleri ileri sürdü: "Marx'ın yazdığı bu yazıdan sık sık söz ettik ve Ulyanov her keresinde, Almanya'nın öteki ülkelerin uygulama alanında geçirdikleri her deneyimi düşünce alanında geçirdiği düşüncesinin, Marx'ın daha sonraki görüşleriyle çelişkili olmadığını ve söz konusu görüşün Rusya için de geçerli olabileceğini söyledi... Daha sonra öteki Rus Sosyal Demokratlarından, onların da bir zamanlar Marksizmi aynı biçimde yorumladıklarını duydum."¹⁴

Ulyanov'un bundan sonraki ideolojik gelişmesi, daha ileri gidemeden, ölümüyle kesildi. Kendisi, III. Aleksandr'ın yaşamına yönelik bir girişimde ("1 Mart 1877 Olayı" adıyla bilinen olayda) oynadığı önderlik rolünden dolayı idam edildi. Lenin'in karısı N. Krupskaya, "Ağabeyinin ölümü, hiç kuşkusuz Vladimir İlyiç'i [Lenin'i] derinden etkilemişti," diye yazdı. İleride Bolşevik Devrimi'nin önderliğini yapacak olan Lenin'i, aynı zamanda, ağabeyinin tutuklanması üzerine ailesine soğuk davranmaya başlayan Simbirskli yerel liberallerin korkaklıkları, alçaklıkları da derinden etkilemişti. Krupskaya'ya göre "bu gençlik deneyiminin, Lenin'in liberallere karşı tutumuna damgasını bastığı kuşkusuz"du.¹⁵ Liberallere karşı baştan beri duyduğu kuşkunun ve nefretin, Lenin'i Plehanov'dan ayıran özellik olduğunu görmek ilginç olsa gerek.

14 Polevoy, *Zarozhdenic marksizma v Rossii*, s. 315'te aktarılmıştır.

15 N.K. Krupskaya, *Memories of Lenin*, (Londra, 1930), s. 4-5.

Plehanov ve “Rasyonel Gerçeklik”

Daha önce de belirtildiği gibi, 1870’lerin sonlarında Plehanov daha çok, kapitalizmin Rus ekonomisinin “doğal” bir eğilimi olarak görülüp görülemeyeceğini (ve ne ölçüde görülüp ne ölçüde görülemeyeceğini) saptamakla ilgilendi. Dolayısıyla, kapitalist ilişkilerin Rusya’nın kırsal bölgelerinde gelişmesiyle ilgili olarak Orlof’un derlediği istatistik bilgileri, biraz da bu sorunun kışkırtmasıyla inceledi.

Bununla birlikte, Plehanov Popülistlerin kapitalizmin yaşanmadan atlanması düşüncelerini reddetmesinin tek nedeni kapitalizmin Rusya’da ilerleme gösterdiğini gözlemlemesi değildi. Popülistlerden kopmasını, bu yoldaki gözlemlerine eşit derecede, Popülist devrimci kışkırtmalar sırasında çıkardığı dersler belirledi; yani söz konusu tutumu, sosyalist propagandanın, köy komününde yaşayan köylülerden çok kentli işçi sınıfını etkileyeceği ve Rus sosyalistlerinin ilk görevinin çarlık düzenini yıkmak olduğu görüşünden de etkilenmişti. Bu sonuçlara ilk varanlar, “Halkın Iradesi” örgütünün üyeleri oldu ki bu, Popülistlerin siyasal savaşıma önem vermeme yolundaki tipik tutumlarından vazgeçmeleri anlamına geldi, ama böyle bir sonuçta birleşen Popülistler, ulaşılabilecek hedefler konusunda birbirlerinden ayrıldılar. Bazıları (Tihomiroy fraksiyonu) iktidarı ele geçirmek isterken, bazıları (Zelabof’un önderliğini yaptığı fraksiyon) demokratik özgürlükleri koruyacak bir anayasa getirmek istedi. “Apolitik” Popülistlere bağlanabilecek en son kişi olan Plehanov, Tihomiroy’un programını “Blanquici” diye reddetti, ama Zelabof’un programını da, neredeyse sosyalizmden ayrılmaya yaklaştığını söyleyerek eleştirdi. Bu çıkmanın çözümünün, sosyalist karakterini yitirmeden legal siyasal etkinlikler gösteren Alman Sosyal Demokrat Partisi tarafından bulunduğunu düşündü.

Plehanov’un sosyal demokrasiye geçmesinin taşıdığı büyük önem, Rus devrimcileri arasında Alman Sosyal Demokratları hakkındaki yaygın görüşü anımsarsak daha açık anlaşılacaktır. Plehanov ile birlikte “Emeğin Kurtuluşu” grubunun kuru-

cusu olan L. Deutsch bunu şöyle anlatır: “Tüm uygar dünyada, ‘sosyal demokrasi’ terimi o sıralarda, barışçı ve parlamenter bir parti ve onun, kararlı, devrimci savaşım yöntemleriyle tümüyle ilişkisini kesmiş olan etkinlikleri olarak anlaşılıyordu.”¹⁶ Tam da bu nedenden dolayı, Deutsch ve Vera Zasuliç bu adı benimsemek istemediler. Plehanov ise, ılımlılık anlamı taşıdığı için “sosyal demokrasi” adını sevdi; liberallerin de benimseyebilecekleri bir siyasal program hazırlamayı umdu; öyle ki bu, “kimseyi, şimdilik çok uzaklardaki bir kızıl hayalet ile korkutmaya kalkmadan... demokrasinin açıkça kimler oldukları bilinen düşmanları” dışındaki kimseleri çekecek¹⁷ bir program olacaktı. Sonunda bir uzlaşmaya varıldı: Plehanov’un izleyicileri (1883’te) “Emeğin Kurtuluşu” gibi renksiz bir adla Marksist bir örgüt kurdular, ama bir yandan Alman Sosyal Demokratlarına duydukları sevgiyi vurgulama sakıntısına girdiler.

Plehanov’a göre sosyal demokrasi, klasik Popülizmin “pratik” olarak nitelediği yönünden arda kalanları olmak üzere, bir yangından mal kurtarma şansını temsil ediyordu. İlk Marksist kitapçığı olan “*Sosyalizm ve Siyasal Savaşım*”ın “Önsöz”ünde şunları yazdı: “*Halk arasında çalışma ve halk için çalışma çabası ile, işçilerin kurtuluşunu doğrudan doğruya işçilerin kendilerinin sağlayacakları inancı, eski Popülizmin bu pratik eğilimi [eyleme ilişkin bu tutumu] benim her zaman değerli tutacağım yanıdır*”.¹⁸

“*Sosyalizm ve Siyasal Savaşım*”da (1883) ve “*Farklılıklarımız*” (1885) adlı kitabında ana çizgileri çizilen program, kısaca özetlersek, siyasal savaşıma dört elle sarılmaktan ve “Blanquizm”i kararlı bir biçimde reddetmekten oluşuyordu. Plehanov, “Halkın İradesi” örgütünün üyeleri arasında Blanquici eğilimleri eleştiren bir makalesinde, devrimci bir sınıfın (yani proleteryanın) diktatörlüğünün, bir grup devrimcinin diktatörlüğüyle

16 V. Vaganyan, *G.V. Plehanov. Opyt kharakteristiki sotsial'opoliticheskikh vozrenii*, (Moskova, 1924), içinde, s. 94-95'ten aktarılmıştır [G.V. Plehanov. *Sosyo-Politik Görüşlerin Nitelikleri Üzerine Deneme Yazısı*].

17 Georgi V. Plehanov, *Sochineniia*, (2. baskı, Moskova ve Petrograd, 1920-1927), cilt 2, s. 83.

18 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 2, s. 27.

hiçbir ortak yanının bulunmadığını yazdı: “Hiçbir yürütme komitesine, hiçbir yönetim kuruluna ya da adı ne olursa olsun herhangi bir başka komiteye *tarihteki* işçi sınıfını temsil yetkisi verilemez”.¹⁹ “İşçi sınıfının büyük görevi,” diye sürdürdü, “Büyük Petro tarafından başlatılan Rusya’nın Batılılaştırılması işini tamamlamaktır; devrimci sosyalistlerin iktidarı ele geçirmeleri, bu amaca engel olmaktan başka bir işe yaramaz ve daha kötüsü, sonunda getireceği yıkım (felaket) ancak geriye doğru atılmış büyük bir adım olacaktır.” Gerçek sosyalizm ancak, ekonomik gelişme ve proletaryanın sınıf bilinçliliği belirli bir düzeye ulaştığı zaman kurulabilir. Geri kalmış bir ülkede sosyalist üretimi, yukarıdan aşağıya doğru örgütlendirmeye çalışan siyasal makamlar “ataerkil ve otoriter komünizm ideallerine başvurmak zorunda kalacaktır; sonunda gerçekleşen tek değişiklik, Peru’nun ‘Güneş’in Oğulları’nın* ve onların memurlarının yerini, sosyalist bir kastın alması olacaktır”.²⁰ Plehanov’un buna, şunları da eklediği biliniyor: “Böyle bir vasilik altında, halkın sosyalizm yolunda eğitilmesi işi başarısızlığa uğramakla kalmayacak, aynı zamanda ya halkın daha ilerilere gitme yeteneğini tümüyle yitirmesine ya da bu yeteneğin, devrimci hükümetin ortadan kaldırmaya çalıştığı aynı ekonomik eşitsizliğin yeniden görünmesi pahasına alıkonmasına varacaktır”.²¹

Bu düşüncelerin ulaşacağı mantıksal sonuç, Ruslar’ın “uzun ve zorlu kapitalist yol”u²² seçmeleri gerektiği idi. Siyasal devrimle (yani çarlığın devrilmesiyle) kapitalist üretim güçlerinin tam anlamıyla yerleşmesi ve Rus proletaryasını hukuka saygılı bir parlamenter devlette siyasal eğitimden geçirmesi olanağını verecek olan geleceğin sosyalist devrimi arasında yeterince uzun bir zaman geçmeliydi. Bu ara süre, Rusya’da sosyalist akım (Batı etkisi sayesinde) oldukça erken bir tarihte kapita-

19 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 2, s. 166.

(*) Tarihte Peru’daki İnka imparatoru ve İnka toplumsal düzeni kastediliyor – ç.n.

20 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 3, s. 81.

21 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 3, s. 81.

22 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 3, s. 325.

lizm daha emekleme dönemindeyken örgütlendiği için, pekâlâ Batı'da olduğundan daha kısa sürebilirdi. Marksizmi erken benimsemiş olmaları sayesinde Rus sosyalistleri, Rus işçileri arasında proleter sınıf bilinçliliğinin gelişmesini hızlandırabilirdi. Öte yandan kapitalist aşamanın da fazla kısa tutulmaması gerekliydi; “doğal” bir süreci biraz kısaltmak olanağı vardı, ama onu gereğinden fazla kısaltmak ya da onun yerine “yapay” süreçler koymak yolunda bir girişim, istenmeyen bir “kimyasal değişiklik” tehlikesini beraberinde getirecekti.²³

Plehanov'un yukarıda ana çizgileri verilen görüşleri hiçbir zaman bırakmadığını öğrenmek ilginç olsa gerek: Çeyrek yüzyıl kadar sonra, taktik konulardaki bakış açısının herhangi önemli bir noktada değişmediğini ve Bolşeviklerle Menşevikler arasındaki tartışmalarda “Emeğin Kurtuluşu” grubunun saptadığı ilkelere sınımsız bağlı kaldığını söylerken,²⁴ abartmaksızın gerçeği yazıyordu. Yaşamının sonuna kadar Rus işçi sınıfı akımının karşısındaki en büyük tehlike olarak gördüğü birbirinin zıddı iki eğilime karşı, savaştı: Bunlardan biri, işçilerin, daha sonraları sağ kanat sosyal demokratların aşırı “ekonomizm”i biçimini (Plehanov'un gözünde ‘apolitik Popülizmin’ bir başka görünümü olan eğilimi) alacak olan işçi sendikası zihniyeti idi; ötekisi, tarihteki “öznel etmen”i abartan ve gelişmenin doğal evrelerini “atlamak” gibi tehlikeli bir eğilim gösteren “Blanquizm” idi. Daha sonraki yıllarda Plehanov Bolşevikleri de bu eğilimin mirasçıları olarak suçladı.

Popülist devrimci kanat, Plehanov'un programının uygulamada sosyalizme ihanet anlamına geleceğini düşündü. “Halkın İradesi” örgütünün hâlâ varlıklarını sürdüren üyelerinin psikolojik tutumunu, partinin önde gelen kuramcısı olan, ama daha sonra çarçılığı yürekten savunan biri durumuna gelen Lev Tihomirof'un “Devrimden Ne Beklemeliyiz?”²⁵ adını taşı-

23 Georgi V. Plehanov, *Izbrannye filosofskie proizvedeniia*, (Moskova, 1956-1959), cilt 4, s. 140. Plehanov, Çernişevski'nin tütünlerin kuruma süresini kısaltmak olanağı varsa da, böyle bir işlemde geçirilen tütünlerin çeşnilerini yitirdikleri yolundaki kanıtını aktardı.

24 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 19, s. 283.

25 *Vestnik Narodnoi Voli*, (Cenevre, 1884), no. 2 [Halk İradesinin Habercisi]

yan makalesinde özetlenmiş biçimde buluruz. Tihomiroy, kapitalizmin milyonların acısına yol açacağını bilmesine karşın, kapitalizmin kaçınılmaz olduğunu ve ilerici bir nitelik taşıdığını öne süren ve bu acıları uzaktaki bir hedef hatırına kabul eden bir kimsenin gerçekten garip bir sosyalist olacağını ileri sürdü. Kapitalizmin gelişmesini yalnızca kapitalistler gerçekleştirebileceğine göre, bu tür sosyalistlerin, tutarlı olabilmeleri için, kendilerini birer kapitaliste dönüştürmeleri gerekir. Tihomiroy, Plehanov'un kuramının, gerçek bir devrimcinin psikolojik olarak [gönülden] kabul edebileceği bir şey olmadığına belirtti; bu kuramın asıl kaynağı, Rusya'nın Batı'ya hayran olma alışkanlığı ve Batı ülkelerinin gelişmelerinin Rusya'ninkinden tümüyle farklı olmasına karşın, onların koyduğu örneği izleme eğilimidir.

Plehanov'un kendisi de kuşkusuz, ülkesinin kapitalist yoldan gelişmesini savunan bir sosyalist olarak, içinde bulunduğu trajik ikilemin bilincindedir. "Öznelcilik"e şiddetle saldırmasının ve zorunluluğun bilinçli olarak benimsenmesi gereğinin üzerinde durmasının başlıca nedenlerinden biri de buydu. "Zorunluluk"* kavramının, Plehanov'un Marksizm modelinin odağındaki kategoriye oluşturduğunu söylemek abartılı olmaz. Yazılarında, farklı kuramsal varsayımlara dayanan iki düşünce çizgisinin bulunduğunu ayımsayabiliyoruz: Bazen, Avrupa ülkeleri doğrultusunda bir kapitalist gelişmenin istenebilecek en iyi seçenek olduğunu (örneğin "Perulu" yetkeci [otoriter] komünizm** gibi daha az istenir seçeneklerin de bulunduğunu anımsatarak) söyledi; başka bir zaman, siyasal programının "gelişimin nesnel yasaları"na dayandığını, programında yapılan tanının doğruluğunun, "matematik bir kesinlik" ile gösterilebileceğini ve ulaşacağı hedeflerin, yarın güneşin doğacağı kestirmesi kadar kuşku kulanılmayacak kesinlikte hedefler olduğunu ileri sürerek, başka herhangi bir seçeneğin, bir seçim

(*) Ing. *necessity*; hem zorunluluk hem gereklilik anlamına gelen bir kavramdır, bağlamına göre iki karşılığında biri ya da öteki kullanıldı – ç.n.

(**) Avrupalılar varlığında Peru'da karşılaştıkları İnka toplumu düzenine atıf yapılıyor – ç.n.

şansının varlığını düpedüz reddetti. İlk Marksist yapıtlarında, “Sosyalizm ve Siyasal Savaşım”da ve “Farklılıklarımız”da, yukarıdaki düşünce çizgilerinden birincisi daha belirginken, daha sonraları (özellikle “Tarihin Monistik Anlayışının Gelişmesine Bir Katkı” (1894) ve “Bireyin Tarihteki Rolü Üzerine” (1898) adını taşıyan felsefi yapıtlarında) ikinci düşünce çizgisinin ağır bastığı görülür. Popülist “öznel sosyoloji” anlayışının karşısına Plehanov, “Olması gereken nedir?” tasanına dayanan tüm girişimleri, hatta böyle bir tasayla geliştirilen düşünceleri bir yana bırakan, dahası onlarla alay eden katı bir “nesnelcilik” (objektivizm) anlayışını çıkardı. Bilimsel sosyalistlerin, sosyalizm istenecek bir şey olduğu için değil, sosyalizm “tarihin görkemli ve karşı konmaz ilerleyişinin” bir sonraki aşaması olduğundan dolayı bu yolda çaba gösterdikleri görüşünde diretti. Plehanov’a göre, “Sosyal Demokrasi tarihin dalgalarının akışı içinde gelir” ve tarihsel gelişmenin nedenlerinin “insanın iradesi ya da bilinci ile hiçbir ilişkisi yoktur”.²⁶

Vurgulamada görülen bu değişikliğin, “istenir” olandan “kaçınılmaz” olana bu geçişin nedenlerini açıklamak güç değil. Plehanov’un Marksizme geçişinin temelinde, değerler sistemi vardı ve burada “doğal” süreçlerin “yapay” olanlardan daha üstün olduğu düşünülen bir değer sisteminin belirlediği bir seçme eylemi yatmaktaydı. Devrimci sosyalistlerin karşı çıkışlarını aşabilmek amacıyla Plehanov, bekleneceği gibi, yaptığı seçimin tek bilimsel seçenek olduğunu, daha kesin olarak belirtmek gerekirse, kendisinin doğrudan doğruya tarihin çizdiği yoğunluğu ne olursa olsun hiçbir “öznel” protestonun değiştiremeyeceği yolu izlemekten başka bir şey yapmadığını, hem kendisine hem onlara inandırabilmek için elinden geleni yaptı. Kapitalizmin ister istemez kitleleri acılara sokacağına inandığı için, kapitalist sürecin kaçınılmazlığını olabildiğince vurgulamak zorunda kaldı; mutlak zorunluluk (dahası “rasyonel” olduğunun kabul edilmesi gereken zorunluluk) her şeye karşın, insanların acı çekmelerinin kabul edilebilmesini sağlayacak tek kanıtı.

26 Plehanov, *Izbrannye*, cilt 1, s. 392; cilt 4, s. 86, 113-114.

Dolayısıyla, Plehanov'un "zorunlulukçuluk" tutumunun, dönemin ağır basan bilimsel determinizm ruhuna başvurularak tam anlamıyla açıklanamayacağı açıktır. Plehanov'un başvurduğu "zorunluluk," salt nesnel olgularla ilgili bir sorun olamazdı; bir kimsenin kendini yalnızca olgulara göre ayarlaması, olgulara göre tutum takınması, çıplak bir oportünizmden ("fırsatçılık"tan) başka bir şey olmayacaktı. Dolayısıyla bu zorunluluğun, evrenin yapısının içinde saklı *ontolojik* bir zorunluluk olarak algılanması gerekiyordu. Plehanov'un bir "teodisi"ye* gereksinim duyduğu ve onu da tarihin zorunlu ve rasyonel olarak kendini açıklaması Hegelci düşüncesinde bulunduğu söylenebilir.

Plehanov'un, Belinski hakkında yazdığı, kendisinin Rus düşünce tarihi içindeki yerinin saptanmasına yardımcı olacak makaleleri, bu açıdan özellikle aydınlatıcıdır. Bunların en önemlisi, 1897'de yazılan ve bir anlamda Struve ile bir polemiginde Rus Marksistlerinin "nesnelcilik"i ile Belinski'nin "gerçeklikle uzlaşma" dönemindeki görüşlerini birbirine benzeten Mihayilovski'ye yanıt olan "Belinski ve 'Rasyonel Gerçeklik' Üstüne" adını taşıyan yazısıdır. Mihayilovski, Rus Marksistlerinin de Belinski'nin de "kişilik" ile tarihsel gerçeklik arasındaki çatışmayı, tarihsel gerçeklikten yana çözdüklerini ileri sürdü; her iki düşüncede birey, rasyonel ve yararlı olduğu söylenen zorunluluk'a bağımlı görülmüştü. Ne var ki Belinski yanlışlığını görmüş, "rasyonel gerçeklik"e başkaldırmış ve insanların acı çekmelerinin kaçınılmaz olduğu savını benimsemekten vazgeçmişti.

Plehanov, Belinski ile Rus Marksistleri arasında benzerliklerin bulunduğunu yadsımadı; tersine, kendisi de bu benzerliğin üzerinde önemle durdu. Ne var ki Mihayilovski'den farklı olarak Plehanov, Belinski'nin gerçekliğe karşı başkaldırmasına değil, onun daha önceki tutumuna, gerçeklikle uzlaşmasına hayran kalmıştı. Plehanov'un yorumuna göre, "gerçeklikle uzlaşma" dönemi, Belinski'nin tüm düşünsel yaşamının

(*) Bkz. s. 573'te açıklanan teodisi burada, dinsel (sözlük) anlamında değil, mecazi anlamda kullanılmış – ç.n.

en verimli dönemi olmuştu.²⁷ “Soyut ideal”in elverişsizliğini gösteren ve tarihsel sürecin düzenli gelişmesinin bir parçası olarak, devrimci yadsımayı haklı gösterme gereğini kabul eden Belinski’nin Rus Marksizminin bir habercisi olduğunu söyledi.

Plehanov, Belinski’nin düşünsel yaşamında, “uzlaşma”dan önce, uzlaşma sırasında ve sonrasında üç aşama bulunduğunu ileri sürdü. Gerçeklikle uzlaşmadan önceki birinci evrede Belinski “gerçekliği bir ideale kurban etmişti”. İkinci evrede ise “ideali gerçekliğe” kurban vermişti; buna karşılık üçüncü evrede, gerçeklikle ideali uzlaştırmaya çalışmış; *oluş** kavramı yoluyla, yani toplumun dinamik yönü üzerinde durarak, soyut ideali somuta [gerçekliğe] dönüştürme yolunu tutmuştu. Plehanov’un yorumuna göre bu şema, Avrupa düşünüşünün evrimindeki üç büyük aşamayı yansıtmaktaydı.

Bunlardan birincisi, toplumsal gerçekleri değerlendirmek için bireysel insan aklının öznel ölçütünü kullanan Aydınlanma’nın rasyonalizminde somutlaşan “soyut ideal” aşamasıydı. Plehanov, Rus Popülistlerinin “öznel sosyoloji”sinin, bu soyut, tarih dışı (ahistorik) rasyonalizmin bir kalıntısı olduğunu ileri sürdü. Ne var ki, Aydınlanma aklı gerçekliğe karşı çıkmaya kalkınca yenilgiye uğramıştı: Fransız Devrimi’ni izleyen olaylar, toplumsal süreçlerin insan iradesinden bağımsız olan ve insanların yapığı planları hiçe sayan nesnel yasalarla yönetildiklerini açıkça ortaya koymuştu. Bilinçlenmenin evriminde yeni bir aşamanın görüntüsü, Aydınlanma düşmanı Alman idealist felsefesi idi; bu felsefenin bireyin aklına karşı olan bir evrensel “Tarihsel Akıl” kavramı, tarihsel sürecin nesnellğine, içinde saklı zorunluluğa ve onun “iç mantık”ına dikkati çeken bir mecaz olarak görülebilir. Alman idealist felsefesi de, tarihin zorunlu ve rasyonel yasalarla yönetildiğı düşüncesi, reel olanın [gerçekte olanın] rasyonel [akla uygun] olması gerektiğı varsayımına dayandığına göre, “gerçeklikle uzlaşma” anlayışının özel bir biçimiydi. Hegel’in tutucu felsefesinde “uzlaşma” Prusya devletini savunan bir düşünce olarak görüldü, ama

27 Plehanov, *Izbrannye*. cilt 4, s. 542, 271.

(*) İng. *becoming* – ç.n.

aslında bu sonuç, gerçekliğin her yönünün, varlığın yararlı dönemini geçirmiş her biçiminin yadsınması ve zıddına dönüşmesi zorunda olduğunu gösteren Hegel'in kendi diyalektiğine ters düşüyordu. Dolayısıyla Hegel'in *diyalektiği* Hegelci sistemin aşılmasını sağlayan aracı sundu ve insan aklının önüne çözülecek yeni bir sorun, yani tarihsel gelişmenin nesnel yasalarının nasıl keşfedileceği ve hem bu yasalarla uyum içinde olacak, hem de ütopyacılaşma düşmeden ampirik gerçekliğin devrimci yadsınmasını içine alacak bir ideolojinin nasıl yaratılacağı sorununu koydu. Sorunu Marx çözdü: Ekonomik gelişmeyi yöneten yasaları bulduktan sonra, sosyalizmi ütopyacı bir sistem olmaktan kurtarıp bir bilime dönüştürdü ve böylece ideal ile gerçeklik arasındaki trajik çatışmanın aşılmasının temellerini atmış oldu.

Belinski'nin "gerçeklikle uzlaşma" kavramının Plehanov için taşıdığı önem, bu şemanın ışığı altında anlaşılabilir. Farklı konularda ve farklı zamanlarda yazdığı çeşitli kitaplarda Plehanov bunu, korkusuz düşünsel dürüstlüğü, "soyut ideal"lerin bir işe yaramadığının derin bir biçimde kavranmasının ve "öznellik" in saçmalığının bir örneği olarak aldı. "Uzlaşma" evresinde Belinski, gerçek olan her şeyin rasyonel olduğu yolundaki Hegelci öğretinin toplum bilimlerinin dayanacağı tek olası temeli sağladığını sezen, Hegelci gerçek olan her şeyin rasyonelliği öğretisini içgüdüsel bir yolla kavramış olan bir "sosyoloji dehası" idi. Yanıldığı nokta, gerçekliğe karşı genel tutumu değil, yalnızca gerçekliği gereğinden fazla duran bir olgu olarak kavrayışı, gerçekliğin dinamik aklıyla (yani onun içinde saklı ilerici eğilimlerle) var olan "ampirik" gerçekliği özdeşleştirmesiydi. Plehanov, Belinski'nin Hegel'in yetkesine başkaldırarak, daha önce işlediği hatayı düzelttiğini söyleyen Mihayilovski'nin yanıldığında diretti; Plehanov'a göre tam tersine, Belinski'nin Hegel'e başkaldırması "kuramsal bir ilk günah"tı; akılsal ölçütlerin düzeyinin ancak bastırılmış tutkuların patlak vermesi durumunda bağışlanabilecek bir davranış olarak düşürülmesiydi.²⁸ Daha önceki ütopyacılaşma

28 Plehanov, *Izbrannye*, cilt 1, s. 458.

dönünce Belinski, “uzlaşma felsefesi”nin, toplumsal gelişmenin tüm evrelerinin kendi geçerliliklerinin olduğu yolundaki sağlam kaziyeye dayandığını, yani “gerçeklikle uzlaşma”nın ancak “yadsıma kuramı”nın gelişmesiyle birlikte kullanılacak bir düşünce olduğu yolundaki kendi savını unutmuştu.²⁹

Plehanov, Belinski'nin “uzlaşma” döneminde gerici görüşleri benimsemiş olmadığını, “soyut ideal”leri reddetmesinin zorunluluğu kabul etmesinden kaynaklandığını ve bunun [kurulu düzene] bir uyumluluk olarak değil, bir kendini yadsıma eylemi olarak görülmesi gerektiğini anlatmak için kendini bin dere-den su getirme sıkıntısına soktu. Plehanov'un bu makalesini okuyan zeki okuyucuların dikkati, ister istemez Belinski'nin “soyut kahramanlık”ı reddetmesiyle Plehanov'un kendisinin sosyalizme doğrudan geçiş Popülist ideali reddetmesi arasında yakın bir benzerliğin bulunduğu sonucuna çekilmiş oldu. Plehanov'un ve yoldaşlarının benimsediği Marksizmin de, tarihsel zorunluluk adına “gerçeklikle uzlaşma”nın özel bir biçimi (Rus kapitalizmi gerçekliğiyle uzlaşma) olduğu söylenebilirdi; böyle bir yorum, kuşkusuz Belinski'nin yanılığını ortadan kaldırmış oluyordu ve dinamik gerçekliğin benimsenmesini “yadsıma düşüncesi” ile birlikte bir oluş süreci olarak sunmuş bulunuyordu. Plehanov'un, kendisinin, tamamlanmamış çalışması olan “*Rus Toplumsal Düşünce Tarihi*”nde, Belinski'nin “gerçeklikle uzlaşma”sı ile Rus Marksizmi arasında böyle bir paralellik kurmayı düşünmüş olduğunu görmek ilginçtir.³⁰

Plehanov'a göre “rasyonel gerçeklik,” yani sayfalarını tarihsel gelişmenin rasyonel yasalarına göre açan dinamik bir süreç olarak gerçeklik, Rusya'da kapitalist ilişkilerin gelişmesiydi. Bu konuda da, Belinski'nin, “Rusya'nın uygar bir ülke olarak gele-

29 Plehanov'un kafasında Belinski'nin Botkin'e yazdığı (10 Aralık 1840 tarihli) mektubundaki şu parça vardı: “Glinka'nın Borodino Savaşı üzerine yazdığı kitabı ele alan makalede geliştirmeye çalıştığım düşünce (gerçek olan her şeyin rasyonel, akla uygun olacağı düşüncesi) elbette doğru öncüllere (doğru başlangıç düşüncelerine) dayanıyordu, ama aynı zamanda... onsuz insanlığın yıllıklarının durgun ve kokuşmuş bataklıktan başka bir şey olmayacağı kesin bir tarih yasası olarak yadsıma (negasyon) düşüncesini de geliştirmeliydim”. V.C. Belinski, *Polnoe sobranie Sochinenii*, (Moskova, 1953-1959), cilt 11, s. 576.

30 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 20, s. xxviii.

ceği” hakkında yaptığı kapsamlı bir tahmini olarak yorumladı, “Rusya’da toplumun iç düzenine ilişkin gelişmeler ancak soylularımız burjuvaziye dönüştüğü zaman başlayacaktır,”³¹ yorumunu aktardı.³²

Plehanov, Belinski’yi neredeyse Rus Marksizminin (ya da daha doğrusu Marksizmin özel bir türünün) bir habercisi sayılabilecek biri gibi sunmuşsa da, bu görüşüyle, “öznel” sosyologların Belinski’yi kendi görüşlerinin ideolojik habercisi olarak görmelerinin arasında herhangi bir çelişkinin bulunduğunu düşünmedi. Plehanov, Belinski’nin eski “ütopyacılığını” tümüyle aşmayı başaramadığını; Rusya gerçekliğini yadsımada [değiştirmek istemesinde] sık sık Aydınlanma rasyonalizminin (*Prosvetitel’stvo*) öznelci tutumuna kayarak, diyalektik görüşten ayrıldığını kabul etti. Rus Marksistleri fikirlerini Belinski’nin güçlü yanına dayandırırken; “öznel sosyoloji,” zayıf yanına, Hegelciliğe başkaldırışında kendini ortaya koyan “kuramsal ilk günah”ına dönüş yapmıştı. Daha sonraki yıllarda Plehanov, Bolşeviklerin “öznelci” taktiklerinin de bu “ilk günah”tan kaynaklandığını göstermeye çalıştı. Yaşamının yılında [1918’de] tarihin yasalarının iradeci bir tutumun sonucu olarak çiğnenmesi saydığı [1917] Ekim Devrimi ertesinde, Belinski’nin ütopyacılığa karşı verdiği savaşa dik-kati çekmeyi sürdürmesi ve zaferi kazanan Bolşevik partisini, “soyut ideal”in tehlikelerine karşı uyarmak gereksinimini duymuş olması anlamlıdır.³³ St. Petersburg’da Belinski’nin yanına

31 Bkz. yukarıda s. 203.

32 Plehanov, *Izbrannyc*, cilt 4, s. 521.

33 1918 yılına gelindiğinde, Plehanov hâlâ kapitalist evreden geçme gereğini tartışıyordu: “Bilimsel sosyalizmin yaratıcılarından biri olan F. Engels, bir zamanlar, antik kölelik düzeni olmasaydı çağdaş sosyalizm de olamazdı diye parlak bir düşünce ileri sürmüştü. Bu düşünce üzerinde biraz duralım: Söz konusu düşünce köleliğin bir dereceye dek haklı görülüşüne, belirli bir tarih için gerekli bir kurum olduğu sonucuna varır. Bu, bir ideale karşı işlenmiş utanç verici bir ihanet değil midir? Lütfen öfkelenmeyin, bunun ihanetle hiçbir ilgisi yok. Bu yalnızca, bulanık soyutlama alanında yaratılan ve ayaklarını somut gerçeklikten kesmiş ütopyacı bir düşüncenin reddedilmesinden başka bir şey değildir. Engels böyle bir ideali reddederken, yanlış değil doğru olanı yapıyordu. Soyut bir ideal öteden beri insan zihninin gelişmesini engellemekte. Ve Belinski’nin bu düşüncenin zararlı etkisi altında kaldığı dönemine

gömölmek istemesi de aynı derecede karakteristik bir tutumuydu.

Plehanov'un Belinski'nin ideolojik gelişimiyle ilgili yorumunda, kendi trajedisine ışık tutan ipuçları bulunmaktadır. Plehanov'un "tarihsel zorunluluk" ile neyi anlatmak istediği üzerinde biraz durursak, bu olgu daha açık bir biçimde görülecektir. Plehanov'a göre en önemli düşünürler Hegel ve Spinoza idi; Spinoza'nın (materyalist bir açıdan yorumlandığında) Hegel'den daha büyük bir değere sahip olduğunu düşündü ve "Gelişmelerinin *materyalist* döneminde, Marx ve Engels, Spinoza'nın bakış açısından hiçbir zaman ayrıldılar,"³⁴ diyecek kadar ileri gitti. Spinoza'nın ve Hegel'in sistemlerinde hayran kaldığı şey, monizmleri, kesin determinizmleriydi (evrenin rasyonel yapısında saklı ontolojik bir gereklik olarak anlaşılan determinizm). Dolayısıyla Plehanov'un "zorunluluk"u özünde, Hegel tarafından dinamik ve tarihsel zorunluluğa dönüştürülmüş ve Marx tarafından bilimsel olarak yeniden yorumlanmış biçimiyle Spinoza'nın "rasyonel zorunluluk"u idi. Plehanov, doğa bilimlerinde yaygın bir biçimde benimsenmiş olan determinizm [nedensellik] ilkesinin alanını, toplum bilimlerini içine alacak biçimde genişletip, "rasyonel" bir zorunluluk düzeyine çıkardı; dolayısıyla sıradan bir ampirik zorunluluktan, yani ampirik olarak çıkarsanabilecek düzenli biçimlerden daha büyük bir öneme yükseltti. Plehanov'un, Belinski'nin ideal ile gerçeklik arasındaki trajik çatışmasını böylesine dramatik bir kavrayışla ortaya koyabilmesinin nedeni, kendisinin gözde kahramanının da zorunluluğu ontolojik bir ilke olarak kavramış olmasıydı: "Gerçeklikle uzlaşma"sı, Tarihsel Akıl'dan çok ampirik gerçekliğe boyun eğme biçiminde olsaydı, ya umutsuzluğun yolaçtığı çılgınca bir eylemden ya da psikolojik açıdan ilginç görünecek bir [kurulu düzene] uymaktan (konformizmden) başka bir şey olmayacaktı.

"Zorunluluk" kavramı, bilindiği gibi, "özgürlük" kavra-

esef etmesi boşuna değildir." Plehanov, *God na rodinc*, (Paris, 1921), cilt 2, s. 260 [Ana Vatanda Bir Yıl]

34 Plehanov, *Izbrannye*, cilt 2, s. 360.

mından ayrı ele alınamaz. Plehanov, “Bireyin Tarihteki Rolü Üstüne” adlı kitabında, Marx’ın Rus izleyicilerinin ideal ile gerçeklik ikilemini aştıklarını, onun üzerinde bir monizm düzeyine ulaştıklarını ve kendilerini tarihsel zorunluluğun bilinçli araçları olarak gördüklerini öğünerek yazdı. Onların özgürlüklerinin kökleri zorunluluk içindeydi: “Kesin olarak belirtmek gerekirse, bu, kendisini zorunlulukla özdeşleştirmiş bir özgürlük, kendisini özgürlüğe dönüştürmüş bir zorunluluktur”.³⁵

Plehanov’un hangi toplumsal süreçleri “zorunlu” hangilerini “uygun” süreçler olarak gördüğünü araştırmak da konuya açıklık getirecektir. Bu yoldaki araştırmamıza, bu niteliklerin kendiliğinden ve “organik” gelişme ile birlikte bulduklarını düşündüğünü belirterek başlayalım: Plehanov’a göre ancak “kendi içinde saklı kendi nedeni olan,” yabancı bir “dış” nedenden gelen itkiyle değil kendi içinden doğan bir itkiyle harekete geçen bir süreç, kendisinin tarihsel zorunluluk kavramına uygun sayılabilirdi. Buna, “dıştan” başlayan süreçleri, yani tarihin [yasalarının] “özelci” bir anlayışla çiğnenişini, bir devrimciler örgütünün (ya da hükümetin) ekonomik gelişmenin “iç mantığı”na direnme yolundaki her türlü girişimlerini suçladığını eklersek, kaçınılmaz gelişme eğilimi dediği şeyin, çoğu kez gelişmenin *laissez faire* kapitalizmiyle bağlantılı özgül bir biçiminden başka bir şey olmadığı apaçık ortaya çıkar. Böyle bir tutum elbette, Gramsci tarafından, haklı olarak, “burjuva liberal ekonomi politiği ile, uygun bir biçimde kolu kanadı kırılmış ve basite indirgenmiş Marksizmin bir karışımı”³⁶ olarak tanımlanan bir “ekonomik materyalizm” türü idi. Ayrıca, nesnel olduğunu ileri sürmesine karşın, Plehanov’un “uygun” ve “zorunlu” olgularla ilgili anlayışı, kaçınılmaz olarak, ideal bir gelişme sürecinin bulunduğu düşüncesine dayanan normatif [değer yargısı yükleyen] bir bakış açısına bulaşmıştı. Plehanov, “düşüncelerin yolu”nun “olayların yolu” tarafından belirlendiği önermesinden, çoğu kez, insanların olayların yönünü kendi ideallerine göre değiştirmek amacıyla dışarıdan karış-

35 Plehanov, *Izbrannye*, cilt 2, s. 308.

36 A. Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings*, (Londra, 1957), s. 153-161.

maya *kalkmamak* göreviyle yükümlü oldukları sonucuna vardı. Vardığı bu sonucun, kural koyucu bir sav olduğu, olguların sergilenmesinden çıkıp, yargıda bulunma yoluna saptığı apaçık ortada.

Buna ek bir öge, Plehanov'un Batıcılığının asal bir parçası olarak "Avrupamerkezciliği" idi. Bu özel sorunda, kendi geçmişinden en kesin bir biçimde koptu ve Popülistlerin Rus Marksistleri suçlamak için ileri sürdükleri "Batıcı" sıfatını onur duyarak benimsedi. "Asya despotizmi"ne³⁷ (temel dayanağı, gördüğümüz gibi, köy komünü olan despotluğa) karşı duyduğu düşmanlık, evrensel Tarihsel Akıl'ın çiğnenemez yasaları olarak düzenli gelişme süreci görüşleriyle birlikte ele alındığında, Plehanov'un "tarihsel zorunluluk" kavramının son derece soyut olduğunu gösterir; öyle ki Belinski'nin bir zamanlar kendi "soyut ideal"i hakkında yazdığı gibi "gelişimin tarih ve coğrafya koşulları"ndan soyutlanarak ele alındığında, "son derece soyut" bir şeydir. Kendisini "ütopyacılık"tan kurtaracağını düşündüğü tarihsel zorunluluk'u kabul etmesinin, sonunda Plehanov'u kendi ütopyacılığının ortasına düşürmesi, feleğin acı bir şakası (ve Plehanov'un trajedisinin bir bölümü) olarak görünür. Rus Devrimi'nin ilk başarılarını kazanmasından sonra, Plehanov'un Bolşevikleri, "yerine ve zamanına göre göze alınması gereken somut koşulları" görmezlikten gelmekle suçladı; öyle suçlamasının nedeni, kendisinin, sosyalist bir Rusya'ya ulaşmasının en rasyonel yollarını ortaya koymuş olduğunu düşündüğü soyut bir ideale sahip olmasıydı; bu, ülkesi için, "evreler"in rasyonel sırasını izleyerek ve ekonomik ve kültürel gelişmenin içinde saklı eğilimlerle her zaman tam bir uyum içinde, Avrupa türünde "normal" bir gelişme isteyen bir Rus Batılılaştırması idealiydi. Sonuçta, Rusya'da, Batılılaşma sürecinin ileri derecede gelişmiş bir kapitalist demokrasi temelleri üzerinde iyice tamamlanmasından sonra kurulacak sosyalizm idealinin, Rus Popülistlerinin ideallerinden daha az "soyut" olmadığı görüldü.

37 Plehanov'un görüşlerinin bu yönünün son derece başarılı bir çözümlemesi için bkz. Baron, *Plehanov*, s. 295-307.

Plehanov'un Edebiyat Eleştirmeçliği ve Sanat Felsefesi

Plehanov'un sanat ve edebiyat üzerine yazıları, düşüncesinin bütüncü parçaları sayılmalı. Bu konudaki yazılarının birçoğunun 20. yüzyılın başlarında yazılmış olduğu doğrudur, ama bu yazılarda dile getirilen görüşler, çoğu örnekte, çok daha önce biçimlendirilmiş düşüncelerdi. "Adressiz Mektuplar" (1899-1900) "Sosyoloji Açısından Fransız Dramatik Edebiyatı ve Onsekizinci Yüzyıl Fransız Resimi" (1905) ve "Sanat ve Toplum" (1912-1913) gibi estetik konusundaki çalışmalarının altında yatan itti, sanat örneği yoluyla, tarihsel materyalizmin bir yorum aracı olarak taşıdığı değeri göstermekti. Bu yapıtlarında Plehanov, idealist sanat felsefesi anlayışıyla sanatı natüralist bir materyalizm (ve her şeyden çok Darwinci evrimcilik) ya da pozitivist psikolojizm açısından açıklamaya çalışan girişimlerle uğraştığı kadar uğraşmaz. Plehanov'a göre, bu iki bakış açısının [natüralist materyalizmin ve pozitivist psikolojizmin] ortak yanı, sanatı, tarihsel olmayan bir "insan doğası" kavramına, ya da bu temanın öteki biçimlerine (örneğin Taine'in "ırk" kavramına) başvurarak açıklama girişimi niteliği taşımalarıydı. Plehanov, "insan psikolojisinin bazı genel yasaları"nın varlığını, taklit etme ya da zıddını yapma içgüdüğü (Darwinci "zıtlıklar ilkesi") gibi doğuştan eğilimlerin bulunduğunu kabul etti, ama bunların kendilerini ortaya koyma biçimlerinin, hatta kendilerini ortaya koyup koymamalarının, bir başka deyişle, gizilgüç olmaktan çıkıp gerçekliğe dönüşmelerinin, değişen tarihsel koşullarla belirlendiğini ileri sürdü.

Plehanov bu kanıtı, doğrudan doğruya evrim kuramından çıkardı; Plehanov'a göre, Darwinci evrimcilik ile tarihsel materyalizm arasındaki farklılık, tarihsel gelişme alanında kesin rolü (göz önüne alınması gereken bir etmen olmakla birlikte) doğal çevrenin değil, üretim güçleri düzeyinde belirlenen toplumsal koşulların [toplumsal çevrenin] oynadığı önermesine indirgenebilir. Plehanov, ilkel kabilelerin yaşayış biçimleri üzerine etnolojik ve sosyolojik yazında, bu tezini destekleyen sayısız kanıt buldu. Örneğin, kabileler avcılığı bırakıp tarımcı olunca,

süslemede hayvan motiflerinin yerini, bitki motiflerine bıraktığına; müzikte ritmin çalışma [çalışma sırası devinimleri] ritmine; dolayısıyla aynı zamanda üretici güçlerin gelişimine bağlı olduğuna değindi. Ayrıca, yararlı etkinliklerin, yani çalışmanın, oyundan daha eski olduğu ve insanların nesnelere kullanım değerini, onların şu ya da bu açıdan estetik değerlerinden önce kavradıkları üzerinde önemle durdu.

Plehanov'un estetik kuramlarına (ve aynı zamanda felsefesine) özgü paradoksal tavrı, tarihsel materyalizmin natüralist materyalizme üstünlüğünde diretmesine karşın, güzel hakkındaki sosyolojik yorumunda natüralizmin birçok kategorisini [kavramını] kullanmış olmasıdır: Toplumsal olgularla ilgili araştırmalarında, Darwin'in biyoloji alanında kullandığı ilkelerden yararlanacağını açıklaması boşuna değildi.³⁸ Plehanov'un sosyolojisi, sanat tarihini, dış koşulların insanın psikolojik-fiziksel doğası üzerinde yaptığı etkilerle açıklayarak, insanı, kendi doğasının ve tarihinin yaratıcısı olarak değil, yalnızca bir "ürün", yalnızca "doğal zorunluluk"ın kesin determinizmine bağlı olan nesnel sürecin edilgin bir aracı olarak gördü.

Plehanov'un estetik anlayışının böyle açıkça bir pozitivist natüralizm niteliği taşımasının yanı sıra, daha çok Belinski aracılığıyla ikinci elden alınarak benimsenmiş olan Hegel etkisinde olduğu da görülmektedir. Hegel sanatı Mutlak Tin'in ayrı bir biçimi olarak gördü; Plehanov ise sanatı, toplumsal ideolojinin ayrı ve bir başka şeye indirgenemeyecek biçimi saydı. Güzel alanının akıl değil içgüdü olduğunu yazdı; Plehanov'a göre, gerçek bir sanatçı, Belinski'nin haklı olarak önemle belirttiği gibi, imgelerle düşünüyordu. Sanatın kendine özgü kurallarının bulunduğunu ve toplum yasalarının doğrudan doğruya yansımaları olmayan yasalara göre gelişme gösterdiğini (üstü örtülü olarak) belirtmesiyle, bu sav, pozitivistlerin indirgemeciliğine karşı çıkmış oluyordu. Bu sav aynı zamanda, yazarın sanata özgü dilin yerine siyasal basın dilini koymaktan kaçınması kadar, üretici güçlerin aşırı rasyonelleştirilmesinden de kaçınması gerektiğini gösteriyordu. Bu, Plehanov'un, herhangi

38 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 14, s. 10.

bir sanat yapıtında sunulan ideolojiye karşı takınılan kişisel tutuma bakmaksızın, her sanat yapıtına ısrarla uyguladığı bir ilkeydi: Popülist yazar N. Naumof'un edebiyatı Popülist propagandanın bir aracı olarak kullanmasını eleştirdiği kadar (daha sonraki bir tarihte) Maksim Gorki'yi, *Ana* adlı romanında sanatı Marksist propagandanın buyruğuna sokmakla suçladı.

Plehanov aynı zamanda, ("nesnellik" üzerinde önemle durmasının bir uzantısı olarak), eleştirmenlerin seçtikleri siyasal tutumları fazla dile getirmemeye çalışmaları gerektiğini düşündü. Tüm toplumsal ve estetik idealler tarihsel ve sosyolojik bakımdan haklı görülebilen, savunulabilecek görüşler olduğuna göre, estetiğe normatif bir yaklaşımın hiçbir biçimde bilimsel olamayacağı açıktı. Estetik bilimsel bir disiplin olarak ciddiye alınmak niyetindeyse, sanatın nasıl olması gerektiği ve sanatın hangi idealleri öne sürmesinin uygun olacağı yolunda sanatçılara verilen öğütlere bir son verilmeli, bunun yerine, sanatın ne olduğu ve belli bir çağda niçin belli bir biçim aldığı açıklanmaya çalışılmalıydı. Edebiyat ve sanat eleştirmenliğinde, konan kesin bilimsel normlar, kuşkusuz pek bağlayıcı olmayacaktır ve yerine daha çok kural koyucu görüşler getirilecektir. Bununla birlikte, bir eleştirmenin bile, bir sanat yapıtını kendi soyut idealinin öznel ölçütü ile değerlendirmeye kalkmaması gerektiğini düşündü. Özellikle, bir eleştirmen, sanatçıdan, sanatıyla belli bir siyasal çizgiyi desteklemesini istememeliydi; çünkü böyle bir şey yapıtın otantikliğini ve estetik ve düşünsel etkisini azaltmak demek olacaktı. Sanatın işlevi, topluluğun bilincini yansıtmaktı; eğer sanatın bu işlevini gereğince yerine getirmesi isteniyorsa, sanatçı, eleştirmenin sanatın nasıl olması gerektiği yolundaki görüşlerine aldırmayabilirdi.

Plehanov eleştirmenin rolüyle ilgili görüşlerinin ana çizgilerini, "materyalist edebiyat eleştirmeninin iki işi" adlı kuramında çizdi. "Birinci iş," incelenmekte olan sanat yapıtının "sosyolojik karşılığı" nı arayıp bulmak, incelenen yapıtta düşünceleri, sanatsal imgelem dilinden sosyolojinin diline çevirmektir. "İkinci iş," yapıtın sanat açısından incelenmesi ve biçiminin içeriğini dile getirmeye ne ölçüde uygun oldu-

ğunu ortaya koymaktı.³⁹ Bu kuram, eleştirmenlerden, bir sanat yapıtını kendi estetik ve toplumsal idealleri açısından değerlendirmemelerini isterse de, daha sıkı bir inceleme, Plehanov'un "nesnellik"inin, bu alanda da, ne kuramda ne de uygulamada tutarlı olduğunu gösterecektir. Kendisinin ileri sürdüğü normatif estetik anlayışına kuramsal olarak karşı çıkma ilkesine bizzat uymadığının en göze çarpan örneği, "Belinski'nin estetik kodu" olarak adlandırdığı kuralları benimsemesinde görülür. Plehanov'un söylediğinin tersine, pek Belinski'den alınmış görünmeyen bu kod, bu kurallar dizgesi, bir sanat yapıtının sahip olması gereken beş niteliği ortaya koymaktadır. Bir sanat yapıtı: (1) yaşamı tasım [silozizm, kıyas, akıl yürütme] yoluyla değil, imgelerin yardımıyla sunmalıdır; (2) gerçeği, süslemeden ve bozmadan betimlemelidir; (3) konusunu tüm olarak ve birliğini bozmadan kuşatan somut bir düşünceyi dile getirmelidir; (4) içeriğine uygun bir biçime sahip olmalıdır; (5) biçim birliğine sahip olmalıdır; yani kendisini oluşturan parçalar arasında uyumlu bir eşgüdüm bulunmalıdır.⁴⁰ Bu beş gereğin, özünde, 19. yüzyıl realizminin estetik ilkelerinin yinelenmesinden ve onların evrensel bir norm konumuna yükseltilmesinden başka bir şey olmadığı ortada ki böyle bir yaklaşım, yalnızca Plehanov'un kendisinin "değer biçme" sanatına karşı tutumuna ters düşmekle kalmayıp, aynı zamanda tarihselciliğe [historisizme] karşı işlenmiş bir günahıdır.

Plehanov'un bir eleştirmen olarak yaptığı katkıları daha yakından incelediğimizde, geçmişin başarılarıyla ilgili değerlendirmelerinden çok, daha yakın zamanların sanatıyla ilgili değerlendirmelerinde, onların tarihçe görecelik niteliği taşıdıklarını benimsemeye hazır bir tutum içinde olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Bu tutumu kendisini en açık biçimde, modernist akımı, özellikle realizm ekolünün ölçütleriyle yargıladığı Sembolizmi (simgeciliği) şiddetle suçlamasında görülür.

Bu tutarsızlık, Plehanov'un bakış açısının iç tutarsızlıklarından kaynaklanmaktadır. Söz konusu bakış açısı, bir yandan,

39 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 14, s. 183-189.

40 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 23, s. 156-157.

varolan her şeyin tarihsel açıdan bakıldığında haklı ve kaçınılmaz olduğu varsayımına dayanmakta, öte yandan, gelişme yasalarının bilimsel yollarla kavranmasının, hangi eğilimlerin ilerici olduğunu söyleme olanağını yarattığını ileri sürmektedir; dolayısıyla, varlığıyla bu yoldaki tanıya ters düşen her şey suçlanabilecektir. Çağdaş düşünce ve sanat akımlarına (önceden kestiremediklerine olduğu kadar, onaylamadığı akımlara) karşı tutumunda Plehanov, onların toplumsal kaynaklarını ve gelişmesini ortaya çıkarmaya çalışan nesnel bir bilgiden çok, “Ne nasıl olmalı?” hakkında sahip olduğu üstün bilimsel anlayışın doruklarında durup, buradan sonul yargılarda bulunan biri gibi davrandı. Bu, görüldüğü gibi, kendisine karşı duyduğu, kendisini Bolşevik Devrimi’ni tarihsel gelişmenin bilimsel olarak saptanmış yasalarının çiğnenmesi suçlamasına götüren, aynı dogmatik güvenin bir başka görünümüydü.

19. yüzyıl realizminin [çağına görece değil] mutlak bir değer taşıdığı noktasında direktmesi ve çağdaş sanattaki öteki eğilimleri önceden görmede ya da benimsemede gösterdiği yetersizlik, Plehanov’un tarihsel materyalizminin, Hegel’in tarihsel idealizminin sınırlılıklarının aynısı olan sınırlılıkların zararını gördüğünü göstermektedir: Plehanov’un tarihsel materyalizminin, [geçmişte] *olanları* tarihsel zorunlulukla açıklama yeteneği vardı, ama geleceği de içine alacak bir pusula olarak kullanıldığında, bunu başaramadı. Ne var ki Plehanov ile ilgili satırları bu notla noktalamak haksızlık olur. Bugün Plehanov’un estetiğinin [sanat felsefesinin] modasının geçtiğine kuşku yok, ama kendisinin Marksist sanat eleştirisinin bir öncüsü olduğunu da unutmamalıyız. Sanat yapıtlarının doğrudan doğruya üretim güçlerinin gelişmesiyle ilişkili olmayan özelliklerini açıklayabilecek bir alan olarak sosyal psikolojinin Marksist bir yorumunu yaratma yolundaki girişimleri oldukça ilgi çekicidir. Bu düşünceleri ayrıntılı bir biçimde geliştirdiği yapıtı olan “*Sosyoloji Açısından Fransız Dramatik Edebiyatı ve Onsekizinci Yüzyıl Fransız Resmi*” içinde, hâlâ günümüzün okuyucusuna ilginç gelecek görüşler bulunmaktadır.

Legal Popülizm

1880'lerin başında, Rus devrimci akımının içindeki tüm kollar, devrimci savaşım yolunda siyasal yöntemlerin kullanılması gereksinimini kabul etmiş bulunuyordu. Bu, "toplumsal" amaçları "siyasal" amaçların önüne alma biçimindeki eski Popülist ilkenin tümüyle bir yana bırakılması anlamına gelmedi. Devrimci Popülizm siyasal amaçlara yönelmişti, ama akım içinde öteden beri varlığını sürdüren, 1880'lerde ve 1890'larda yoğun bir etkinlik dönemi içinde bulunan sosyal reformcu eğilim böyle bir yola girmedi. Rus bilginleri bu eğilime "Liberal Popülizm" adını veriyorlar, ancak bu etiket ne siyasal ne de ekonomik bakımdan uygun bir adlandırma olarak görünmektedir. "Legal Popülizm" ya da devrimci olmayan Popülizm terimi daha uygun görünüyor. Bu eğilimin temsilcileri, sözcüğün sözlük anlamıyla devrimcilerden çok daha "apolitik"tiler; liberal bir parlamenter sistemi savunmadılar ve hepsi de ekonomik liberalizme düşmandı. Gerçekten, sözcüğün en geniş anlamıyla ve devrime karşı olmak ve toplumsal reformların üstten alta doğru gerçekleştirilebileceğini ummak türünden Rusya'ya özgü bir anlamda "liberal" nitelik taşıyorlardı. 1870'lerin başlarında bile, bu eğilimin karakteristik temsilcilerinden biri olan G.Z. Eliseyev, Ruslar'ın bir parlamenter yönetime sahip olmadıkları için şükretmeleri gerektiğini, bu yüzden devletin hâlâ kitlelerin yararına reformlar getirebilecek ve bunları "kulak"lara,* "komün tuzakçıları"na ve "doymak bilmeyen plütokraziye"** karşı koruyabilecek konumda olduğunu ileri sürmüştü.⁴¹

Başlarda, Legal Popülizm ile Devrimci Popülizm arasındaki

(*) "Kulak"lar, soylu olmayan Rus köy zenginleridir (ç.n.); aynı zamanda bkz. 362.

(**) Plütokrazi, zengin azınlık ve de zengin azınlığın yönetimi anlamlarına gelmektedir – ç.n.

41 Bkz. G.Z. Eliseyev, "Plütokrazi ve Toplumsal Tabanı," "Babayurt Notları," no. 2 (1872) içinde yayımlanan ve N.K. Karatayev (der.), *Narodnicheskaia ekonomicheskaia literatura*, (Moskova, 1958) s. 125-159'da [Popülist Ekonomi Literatürü] yeniden basılan makalesine bakınız. Eliseyev "plütokrazi" yönetimi incelemesini, Marx'ın *Kapital*'ine dayandırmıştı.

sınırlar iyi çizilmemişti. Örneğin Mihayilovski, temelde bir Legal Popülistti, ama devrimcilere sempatisi vardı ve onlarla işbirliğine girişmişti; sonradan, kuramsal yapıtlarında, Popülizm için, hem devrimci olan Popülistlerin hem devrimci olmayan Popülistlerin katılabileceği genel düşünceleri formüleştirdi.

Vasili Bervi-Flerovski (1829-1918)

Popülist bir ekonomist ve “Rusya’da İşçi Sınıfının Konumu”nun (1869) yapıtının yazarı olan Bervi-Flerovski, devrimci çevrelerle sıkı bir birlik içindeydi, ama yetkililerin iyi niyetlerine başvuruyor ve Rusya’da bir “siyasal devrimin” gereğine inanmıyordu. Hatta, toplumsal konularından vazgeçmeden, halkla nasıl kardeş gibi geçinip, nasıl halkın yararına çalışabileceklerini göstererek, toprak sahiplerine seslenmişti.⁴² Bu girişimleri, kapitalizm evresini atlamanın bir bütün olarak Rus ulusunun yararına olacağına, dahası bunun ulusal bir yıkımdan kaçınmanın tek yolu olduğuna inanmasından kaynaklandı.

1880’lerde, devrimcilerin siyasal savaşım biçimleriyle yeniden ilgilenmeye başlamalarından sonra, Legal Popülizm, kendi ayrı ideolojisiyle Popülizmden belirgin bir biçimde ayrı bir akım durumuna geldi. Bu akımın, genellikle birbirlerinden çok farklı üyelerini ortak, bir paydada birleştiren noktası, devlet tarafından başlatılıp devletçe yürütülecek olan, küçük üreticilerin çıkarlarını korumayı amaçlayan, kapitalist olmayan bir endüstrileşme önerisiydi.

V.P. Vorontsof (1847-1918)

Legal Popülist eğilimin önde gelen ve en karakteristik temsilcisi, yapıtlarını adının baş harfleriyle “V.V”. olarak imzalayan V.P. Vorontsof oldu.⁴³ “Kapitalizmin Rusya’daki Yazgısı” (1882)

42 Vasili Bervi-Flerovski, *Izbrannye ekonomicheskie proizvedeniia*, (Moskova, 1958), cilt 1, s. 612-613. [Izbrannye ekonomicheskie]

43 Vorontsov’un ekonomik görüşlerinin ve “Legal Marksistler”e karşı, “Legal Popülistler”in ileri sürdüğü görüşlerin ilginç bir tartışması A.P. Mendel,

adını taşıyan kitabı, Rus kapitalizminin kendine özgü özelliklerini incelemek yolunda atılan ilk tutkulu adım oldu; bu, aynı zamanda kapitalist olmayan yoldan kalkınmanın kuramsal dayanaklarının ilk olarak ortaya konduğu kaynaktı.

1870'lerin Popülist düşünürleri, zamanın kendilerine karşı işlediği, olayların akışının "nesnel" olduğu söylenen yönünün, yani ekonomik gelişmenin otomatik niteliğinin, ülkelerini kapitalist yola ittiği biçiminde, karamsar bir inanca kapılmışlardı. Örneğin Mihayilovski, böyle bir "nesnel" çizginin gerçekten olup olmadığını değil, yalnızca onun "kaçınılmaz" olup olmadığını soruşturdu; kaçınılmaz olduğu görüşüne, kendi "öznel" ahlak inançları adına karşı çıktı, ama bu inançlarının başarılı bir biçimde gerçekleştirilebilmesi şansının her geçen yıl azaldığını kabul etti. Vorontsof'un kitabı ise, Rusya'da koşulların pek de burjuvaziden yana olmadığı yolundaki daha iyimser görüşleri destekleyen kanıtlar sunuyordu. Bununla birlikte, söz konusu iyimserliği pek ileri noktalara varmıyordu: Vorontsof kapitalizmin Rusya'da ağır basan üretim biçimi durumuna gelemeyeceğini ileri sürdü, ama kitlelerin sömürülmesinin ileride alacağı biçimin hiçbir zaman kapitalizm olmayacağını söyleyemedi.

Vorontsof, kapitalist yoldan endüstrileşmenin sonunda başarısızlığa uğrayacağı inancını, Rus kapitalizminin içinde ilerlemek zorunda olduğu koşullarla ilgili incelemesine dayandırdı:

Geniş ölçekli endüstrimizi [büyük endüstrimizi] etkileyen özel tarihsel koşullar, onu, öteki ülkelerin şimdiden yüksek bir gelişme düzeyine ulaştıkları bir zamanda genişlemek gibi güç bir durumla karşı karşıya bırakmıştır. Bu gerçekten hareket ederek iki sonuca varılabilir: Birincisi, endüstrimiz Batı'da yaratılan tüm biçimlerden yararlanabilir ve bir aşamadan ötekine geçme yolunda salyangoz hızıyla gitmek zorunda kalmaz; ikincisi, endüstrimiz ileri derecede endüstrileşmiş ve daha deneyimli ülkelerle yarışmak zorundadır ve böylesine güçlü

Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism, (Cambridge, Mass., 1961)'de bulunmaktadır.

rakiplerle yarışmak, bizim yeni yeni parlamaya başlayan kapitalizminin güçsüz kıvılcımlarını tümüyle söndürebilir.

Ulaştığı genel sonuçta Vorontsof, bu düşünceye, Rusya'nın geri kalmışlığının bir tür tarihsel ayrıcalık olarak görülebileceği görüşünü ekledi.

Tarih sahnesine geç çıkan ülkeler, erken çıkanlara göre büyük bir ayrıcalığa sahiptirler; bu ayrıcalık, öteki ülkelerce biriktirilen tarihsel deneyimin bu ülkelere, bir sonraki adımlarının ne olacağının oldukça doğru bir imgesini sunmalarına ve öteki ülkelerin elde ettikleri şeyleri içgüdüsel olarak değil, bilinçli olarak elde etmeye çalışmalarına, karanlıkta el yordamıyla ilerlemek yerine, bu yolda nelerden sakınılması gerektiğini bilerek ilerleme olanağı vermesine dayanmaktadır.⁴⁴

Geri kalmışlığın bir tür ayrıcalık olabileceği düşüncesi, daha önce (Çaadayev'den esinlenen) Herzen ve aynı zamanda bu düşünceyi "Tarih büyükanne gibidir, en küçük torunlarına özellikle düşkündür,"⁴⁵ özlü sözünde dile getiren Çernişevski tarafından ileri sürülmüştü. Devrimci Popülizmin ilk belgelerinden biri olan, "Genç Kuşağa" (1861) adını taşıyan bildirilerinde, bildirinin yazarları (Şelgunof ve Mihayilof) da aynı düşünceyi dile getirmişlerdi: "Biz bir ulus olarak geç kalanlarız ve bu, bizim kurtuluşumuzdur." Görüldüğü gibi bu görüşü bakımından, Vorontsof'un gerisinde belli bir gelenek vardı. Vorontsof'u bu konuda (bir dereceye dek Çernişevski dışında) öncekilerden ayıran şey, sorunun odağını, salt ekonomik yöne kaydırması, "geri kalmışlığın ayrıcalığı"nın, yalnızca daha hakça bir toplumsal düzenin kurulması yolunda değil, aynı zamanda endüstrileşme sürecini hızlandırmada kullanılabileceği görüşüdür.

44 V.V. Vorontsov, *Sud'by kapitalizma v Rossii*, (St. Petersburg, 1882), s. 13-14. Bu kitaptan alınan asal önem taşıyan parçalar Karatayev (der.), *Narodnicheskaia ekonomicheskaia Literatura*'da [Popülist Ekonomist Yazın] yeniden basılmış bulunmaktadır. [Yazarın adı İngilizce çeviride, metin içinde "V.P. Vorontsov," bu dipnotunda "V.V. Vorontsov" olarak verilmiş] – ç.n.

45 N.S. Çernişevski, *Izbrannye filosofskie sohineniia*, (Leningrad, 1950-1951), cilt 2, ("Toprağın Ortak Sabipliğine Karşı Felsefi Önyargılar").

Vorontsof, gelişmiş ülkelerle yarışmanın dezavantajlarını, Rusya'da *kapitalist* gelişmenin önündeki bir başka engel olarak gördü. Kapitalist girişimin dış pazarlarının bulunmadığını, iç pazarının ise, kapitalist sömürünün neden olduğu alış gücünün düşmesinden dolayı daraldığını ileri sürdü. Rusya'da büyük ölçekli kapitalist girişimler, hazır çağdaş teknolojiye dayanıp, pazar darlığına karşın verimliliği artırarak yoğun (entansif) olarak gelişebilirdi, ama *ekstansif* (yaygın) olarak gelişemezdi, yani sayıları artan işçilere iş (istihdam) olanakları sağlayamazdı. Üst sınıfların gereksinimlerine yanıt verebilecek küçük modern (çağdaş) üretim adacıkları yaratabilir, ama başat [egemen] üretim biçimi durumuna gelemezdi; kitleleri sömürebilir ve bir çok bağımsız küçük üreticinin yıkımına yol açabilir, ama onlara iş olanağı sağlayamazdı ve böylece onları "sosyalleşmiş" üstün üretim yöntemleri katarına bağlayamazdı. Batı Avrupa'da kapitalizm, tarihsel bir zorunluluktan ve "emeğin sosyalleşmesinin" bir biçimi olarak ilerici nitelikteydi; Rusya'da ve genel olarak geri kalmış ülkelerde ancak bir sömürü biçimi, "ölü doğmuş bir girişim," yalnızca "tarihin piç çocuğu" olabilirdi. Doğrudan doğruya endüstrileşmeyi, *kapitalist* endüstrileşme ile aynı şey saydıktan sonra Rus hükümeti, yapay şırıngalarla ve eli açık devlet destekleriyle, "yumuşak eldivenlerle tutarak incitmemeye çalışarak" yerli kapitalizmi desteklemek için elinden gelen çabayı göstermişti; tüm bu çabaların sonucu, daha çok, "kapitalizmin oyununu oynamaya," gerçek bir şeyin gülünç taklidini yapmaya (parodiye) benzedi. Rus kapitalistleri ise, başarısızlıklarının bir açıklamasını yapmak gereğini duyunca, köy komününü günah keçisi olarak göstermenin bir yolunu buldular.

Vorontsof Rus tarımını da, Rusya'da kapitalizmin başarısızlığa uğrayışının kanıtları arasında saydı. Hatta, İngiltere dışında, tüm Avrupa ülkelerinde tarımsal üretimde kapitalist yöntemlerden vazgeçilmeye başladığını söyledi (bu garip yargıyı anlayabilmek için, Vorontsof için tarımda kapitalizmin, kapitalist bir pazar için, küçük çapta bile olsa, oldukça gelişmiş bir mal üretimi anlamına değil, küçük mülk sahiplerinin

mülklerinden edilmeleri anlamına geldiğini bilmemiz gerek). Vorontsof tarımsal çıktılarda görülen düşüşü ve köy komününün çözülmesini sürdürüşünü, hükümetin maliye politikasının saçmalığıyla, çiftlik hayvanlarını ve tohumluk tahıllarını satmaya zorlamak için köylülerin kırbaçlanmasını bile içeren saçma bir maliye politikası izlenmesiyle açıkladı; bir başka deyişle, köylülerin üretim güçlerinin yıkılması nedenine bağladı. Buna karşın köylüler, bağımsızlıklarını korumak için kavga veriyorlardı ve bu yolda, kendi tüketimlerini kısabildikleri kadar kısmak pahasına da olsa, başarılı olabiliyorlardı; ayrıca, büyük mülklerin sahipleri, topraklarını ücretli emekle işletmek yerine, yüksek rantların çekiciliğine kapılıp, topraklarını kiralayarak, tarımı köylülere teslim etmek yolunda kendilerine düşen rolü oynuyorlardı.

Vorontsof'un kapitalizme seçenek olarak önerdiği şey, devlet tarafından başlatılan ve devlet tarafından yürütülecek olan bir endüstrileşme girişimiydi. Hükümetin büyük çaplı endüstriyi devletleştirmesini ve küçük girişimlerin, yavaş yavaş, derece derece, dolaylı yollardan denetlenebilecek olan işçi *artel*'lerine [derneklerine] geçirilmesini sağlayacak düzenlemeleri yapmasını istedi; zanaatçılar ve evde çalışan işçiler, hammadde-lerin alınmasında ve ürünlerinin pazarlanmasında devlet desteği görececek olan kooperatiflerde örgütlenmeye özendirilmeliydi. Benzeri bir destek köy komünlerine de sağlanmalıydı. Buradan, Vorontsof'un kırsal zanaatların değişmeden eskisi gibi sürmesini istediği gibi bir sonuç çıkarmak doğru olmaz; istediği şey, "üretimin sosyalleşmiş biçimleri"ne sarsıntısız ve acısız geçilmesini sağlamaktan başka bir şey değildi. Vorontsof ancak bazı bakımlardan Mihayilovski'nin izleyicisiydi; [işbölümüyle] parçalara ayrılmamış, sosyalleşmemiş çalışmayı [emeği] benimsemişti; gerçekten, kendisinin, sosyalleşmiş emeği tarihsel bir zorunluluk ve ekonomik gelişmenin olmazsa olmaz koşulu biçiminde görmeyi öğrendiği Marx'tan sık sık alıntılar yaptığını görüyoruz. Vorontsof'a göre ekonomik gelişme üç aşamadan geçti: Bunlar (1) endüstri öncesi "popüler" üretim; (2) endüstrileşme sürecinin bir parçası olarak emeğin sosyalleşmesi ve

(3) sosyalleşmiş “popüler” üretimdi (sansürü göz önüne alarak “sosyalizm” sözcüğünü kullanmaktan kaçınmak zorunda kalmıştı). Devletin gözetiminde kapitalist olmayan endüstrileşme, ona, sonul aşamaya [sosyalleşmiş “popüler” üretim aşamasına, sosyalizme], yani ekonomik gelişmenin bu en yüksek aşamasına ulaşmanın en etkili yolu olarak görüldü. Dolayısıyla Vorontsov, kendinde Rusya’nın elinde hâlâ Batı’ya öğreteceği değerli bir şeyinin bulunduğunu söyleme hakkını gördü. “Rusya’nın rolünün onlara [Batı işçilerine]* toplumsal sistemi yeniden örgütlendirme girişimlerinde model olacağını umalım; Rusya’nın yazgısının, özgürlük için savaşmak değil, eşitliği, kardeşliği getirmek olmasını dileyelim”.⁴⁶

Çarlık Rusya’sının, siyasal özgürlük sorununu çözmeden sosyalizme doğru yürüyebileceği yolunda duyduğu bu umut, Vorontsov’un devletin endüstrileşmeye gereksinim duyduğu, ama ona kapitalist yöntemlerle ulaşamayacağı inancından kaynaklandı: “Kapitalist yolu izleyerek” diye yazdı “hiçbir zaman büyük ölçekli ileri bir endüstri yaratamayacağız”; bunun nedeni “endüstrileşme sürecine ne kadar geç girilirse, onu kapitalist çizgide yürütmenin o kadar güç” olmasıydı.⁴⁷ Devlet, kâr için değil, kamu yararına kapital yatırılabilecek tek kurumdu; Rusya’nın ekonomik bağımsızlığını ancak, hükümetçe yürütülen planlı bir endüstrileşme sağlayabilir ve Rusya’nın gelişmiş kapitalist ülkelerce sömürülmesini ancak bu önleyebilirdi; ancak devletin öncülüğünü yaptığı ekonomik gelişme, Rusya’ya Batılı rakipleriyle yarışma, Britanya’yı Asya pazarlarından sürebilecek ve tahıl dışsatımında Amerika’nın yerini alabilecek derecede rekabet gücü kazandırabilirdi.

N. Danielson (1884-1918)

Yazılarında “Nikolay-on” adını kullanan, Marx’ın *Kapital*’ini Rusça’ya çeviren, Marx ve Engels ile (1868’de başlayarak) yap-

(*) Köşeli ayraç yazarın – ç.n.

46 V.V. (orontsov) *Sud’by kapitalizma*, s. 124.

47 V.V. (orontsov) *Sud’by kapitalizma*, s. 15.

tuğı uzun yıllar süren mektuplaşmalarında, onlara Rusya'daki ekonomik gelişmeler hakkında birinci elden bilgiler sunan Danielson da, Vorontsofunkilere benzeyen sonuçlara vardı. Danielson, kendisini Marksist olarak gören bir Popülistti ve bu iddiası tümüyle dayanaksız bir kuruntu değildi. En önemli yapıtı olan "*Köylülere Yurttaşlık Hakları Tanındıktan Sonraki Sosyal Ekonomimizin Ana Çizgileri*" (1893), doğrudan doğruya Marx'ın önerisiyle yazılmış bir yapıtı. Danielson, kendisiyle "halkın davasını dar bir köylü bakış açısından savunan"⁴⁸ kimseler olduklarını söylediği basının ekonomi yazarları arasındaki farklılıkları elinden geldiğince vurgulamaya çalıştı. Vorontsoftan söz etmekten (aslında pek çok düşüncesinden yararlanmış olmasına karşın), ondan alıntı yapmaktan kaçındı ve Marx'ın ve Engels'in yetkesine başvurmak yolunda, onlarla özel mektuplaşmalarından parçalar aktarmaktan bile çekinmeksizin, önüne çıkan her fırsattan yararlandı. Tüm bunlara karşın, ortada Danielson'un Legal Popülistlerden biri olduğundan kuşkulandırmayı gerektirecek hiçbir neden bulunmamaktadır. Temel sorunlarda Vorontsof ile görüş birliği içindeydi; aralarındaki tek farklılık vurgulamalarındaydı. Örneğin, Danielson Rusya'nın kapitalist yoldan endüstrileşmesi olanağının bulunmadığı görüşünde diretmedi; bununla birlikte, Vorontsof gibi o da, Rusya'nın dış pazarlara sahip olmamasıyla ilişkili birçok görüş öne sürüp, hükümeti kapitalist gelişmenin Rus devletinin gerçek çıkarlarına ters düştüğüne inandırabilmek için açtığı kampanyanın bir parçası olarak, tarımın içinde bulunduğu, tümünden yıkıma giden duruma dikkati çekti. Vorontsof gibi Danielson da küçük üreticilerin sözcüsüydü; köyevi endüstrisini ve de köy komününü, geleceğin sosyalleşmiş üretimi için elverişli temeller oluşturacakları düşüncesiyle savundu. Kısacası, Vorontsofun, devletin öncülüğünde yürütülecek bir endüstrileşmenin üretimde artışla kitlesel tüketimde artışı birlikte gerçekleştirebileceği inancına katıldı:

48 A.Y. Paşkof ve N.A. Tsagolof (der.) *Istoriia russkoi ekonomicheskoi mysli*, (Moskova, 1960), cilt 2, kesim 2, s. 329'da aktarılmıştır.

Karşımızdaki sorun şöyle özetlenebilir: Endüstrimizi Batı endüstrilerinin düzeyine çıkarmak için, Rusya'nın gelişmiş ülkelerin bir vassalı olmasını önlemek için ve aynı zamanda bir bütün olarak halkın yaşam standartlarını yükseltmek için ne yapmalıyız? Biz ise bunun yerine, büyük ölçekli çağdaş endüstriyi, onun kapitalist biçimiyle aynı şey sayarak, sorunu şu ikileme indirdik: Köyevi endüstrilerimizi neye kurban etmeliyiz; onları kendi kapitalist endüstrimize mi, yoksa İngiliz endüstrisine mi kurban vermeliyiz? Sorun böyle öne konursa, ki böyle konduğu görülüyor, köyevi endüstrilerimizin geleceği karanlık demektir; o zaman kendi kapitalist endüstrimizi üretmeye başlayacağız.⁴⁹

Danielson'un okuyucularının bilmediği şey, yanlış bir ikilem olarak sunduğu bu endişenin, aslında Engels'e ait olduğu ve kendisinin de bu kaygıya katıldığıydı. 22 Eylül 1892'de Engels, Danielson'a: "Karşınızdaki asıl sorun bana şöyle görünüyor: Ruslar, kendi büyük endüstrilerinin ev imalatı endüstrilerini yıkmasına ya da bu işi İngiliz mallarının dışalımına bırakmaya karar vermek zorunda. Koruma önlemlerine başvuracaklarsa, bu işi Ruslar yapacaklardır, bu önlemlere başvuramazlarsa İngilizler."⁵⁰ Bu yolun yanlış konmuş bir ikilem olduğunu söyleyerek Danielson, aslında Engels ile yaptığı gizli polemigi sürdürüyordu. Bu, aralarındaki böyle görüş farklılıklarının tek örneği değildi; kendisini bir Marksist olarak görmekle birlikte, ülkesinin ekonomik gelişmesiyle ilgili eski görüşlerini hiçbir biçimde bırakmak niyetinde değildi. Düşüncelerinin doğruluğunu Engels'e kanıtlamak için elinden geleni yaptı, ama bunu başaramayınca, kendi bildiği yolda kararlı bir tutumla yürümeyi sürdürdü. Kendi düşüncelerine uygun bulduğu yerde, Marx'ın ve Engels'in yetkesine başvurdu, onların düşüncelerini aktardı; uygun bulmadığı durumlarda, bir ortodoks Mark-

49 Nikolay-on [Danielson], *Ocherki nashego poreformennogo obshchestvennogo khoziaistva*, (St. Petersburg, 1893), s. 390-391. Bu kitabın konumuzla ilgili kısımları, Karatayev (der.), *Narodnicheskaiia ekonomicheskaiia literatura*'da yeniden basılmıştır.

50 Marx ve Engels, *Correspondence, 1846-1895*, s. 499-500.

sist olarak kazandığı ünü yitirmemek için, Marx'ın ve Engels'in adından söz etmedi.

Danielson, Marksizmin etkisi altında, "ekonomik romantizm"e karşı tutumunu vurgulama çabasına girdi. Köy zanaatçılarına ve ev imalatı yapan işçilere Vorontsof'un, Krivenko'nun ve öteki Popülist yazarların önerdiği örgütlü hükümet yardımıyla ilgili projelere karşı çıkmasının nedeni buydu. Bunun yerine çalışmanın, emeğin "sosyalleştirilmesi"nde diretti; "ataerkil üretim" gerçek bir büyük endüstriye dönüştürülmeliydi ve bu da ancak tüm ekonomi sisteminin yapısının değiştirilmesiyle gerçekleştirilebilirdi. Aslına bakılırsa Danielson da kapitalizm öncesi "ataerkil üretim"in kalıntılarını romantikleştirme eğiliminden kendisini kurtarabilmiş değildi. Vorontsof da Danielson da temelde, "küçük üreticilerin mülksüzleştirilmesi"ni ve yaşam standartlarının düşmesini önleyecek bir endüstrileşme programı yolundaki genel amaçlarında görüş birliği içindeydiler. Aralarındaki esas fark, Vorontsof'un, kapitalizme karşı savaşmanın yolları olarak, zanaatçılar için ucuz krediler, düşük vergiler ve köylüler için bedelsiz öğütler isterken, Danielson'un bu tür yarım yamalak önlemlerin yararına inanmamasında; dolayısıyla sistemin devlet tarafından toptan değiştirilmesinin gerektiğini vurgulamasındaydı.

Son olarak, bu Popülist yazarların ikisinin de, ekonomik programlarının daha önce herhangi bir siyasal reformun yapılmasına gerek olmaksızın uygulanabileceğine inandıkları belirtilmeli. Legal Popülizmin bu karakteristik özelliği Rus Marksistlerini kızdırdı. Engels'e yazdığı bir mektupta Plehanov, "Bir an için köy komününün bizi kurtaracak cankurtaran simidi olduğunu kabul edelim. O zaman Nikolay-on'un [Danielson'un] önerdiği reformları kim gerçekleştirecek? Çarlık hükümeti mi? Böyle reformcuların yürüteceği reformlardan gelecek yarar vebanın yararlarından daha fazla değildir! Rus jandarmalarının getireceği bir sosyalizm karabasandan farksız olacaktır!"⁵¹ diyordu.

Legal Popülistlerle ilgili satırlarımızı böyle bir notla kapat-

51 *Percepiska K. Marksa F. Engelsa s russkimi politicheskimi deiatel'iami*, s. 334.

mak onlara haksızlık etmek olur. Bugünün perspektifinden bakıldığında, Vorontsof'un ve Danielson'un kuramlarında, yalnızca, o zamanın birçok sosyalistin sonlarının geldiğini açıkça söyledikleri köylüleri, yasal yoldan savunma girişimini değil, aynı zamanda bugün bile bazı Üçüncü Dünya ülkelerinin karşılaştıkları sorunları ortaya koyup çözüm arayan ilk girişimin bulunduğu görülecektir. Kapitalist gelişmenin Rusya'daki gizilgücünün derecesini düşük görerek kestirememiş olabilirler ve kapitalist olmayan bir endüstrileşme ile kitle tüketiminde kararlı bir gelişmenin uzlaştırılabileceği yolunda fazla iyimser görüşlere sahip görünebilirler; aynı zamanda, olguları yanlış yorumladıklarına ve istatistik verileri sık sık yansız olmayan yorumlardan geçirerek, Rus ekonomisindeki eğilimlerin saptırılmış bir görünümünü sunduklarına kuşku yok, ama öte yandan, onlar, ekonomik geri kalmışlığın kendine özgü bazı sorunlar yarattığını gören ve gelişmiş ülkelerin gelişmek yolunda Batı Avrupa'nın gelişmiş ülkelerini model (örnek) olarak almamaları gerektiğini değil, alamayacakları gerçeğini de ilk olarak kavrayan kimselerdi. Vorontsof Rus kapitalist endüstrisinin hiçbir zaman yabancı pazarlar edinemeyeceğini söylerken yanılmış olabilir, ama sorunun kendisi, onun belirttiği gibi, uluslararası koşulların geri kalmış ülkelerin endüstrileri üzerindeki etkileri sorunu, kuşkusuz gerçek bir sorundu. Çarlık hükümetinin Rusya'yı, halkın yararına olacak şekilde kapitalist olmayan yoldan endüstrileştirebileceğine ilişkin umudu, elbette düşten başka bir şey değildi; ne var ki bu düş, ekonomik geri kalmışlık ile ekonomik gelişmeleri başlatmada devletin rolü arasındaki ilişkiyi kavrayabilmesinden ileri geliyordu.

Legal Marksizm

Kapitalizm üzerine tartışmalar, 1890'larda, Marksizmin Rusya'da etkili bir eğilim durumuna geldiği ve işçi akımı içinde yaygın bir biçimde benimsendiği tarihlerde doruğuna ulaştı. Bu tarihlerde, Maliye Bakanı Kont Witte'nin izlediği politika ülkenin yapısını hızla değiştirirken, Popülistlerle Marksist-

ler arasındaki tartışma, Rus *intelligentsiya*'sının ilgisini kapitalist endüstrileşmenin sorunları üzerine çekti. Bu tartışmada "Legal Marksizm" olarak bilinen eğilimin önemli bir rol oynadığı görüldü. Lenin bu gelişmeleri, 1880'lerde ya da 1890'ların başlarında akıldan bile geçirilemeyecek "son derece şaşırtıcı bir olgu" olarak niteledi:

Tümüyle uşaklaştırılmış bir basınla bir otokrasi tarafından yönetilen bir ülkede, en küçük bir siyasal hoşnutsuzluğun ya da protestonun bile kovuşturulduğu, siyasal alanda hiçbir umut ışığının sızmasına olanak vermeyen bir gericiliğin egemen olduğu bir dönemde, devrimci Marksizm kuramı birdenbire *sansürlü* edebiyatı zorlayarak kendine yol açıp, Aisoposcu* bir dil kullanarak bile olsa, kendini tüm "ilgililer"e anlatabildi. Hükümet yalnızca [devrimci] *Narodnaya Volya* [Halkın İradesi] akımının kuramını tehlikeli görüp, her zamanki gibi, bu kuramın içte geçirdiği evrimi görmeksizin ve ona yöneltilen *herhangi bir* eleştiriye sevinçle karşılayarak, eski tutumunu sürdürdü. Hükümet neler olup bittiğini anlayana dek ve hantal sansürcüler ve jandarmalar ordusunun yeni düşmanı keşfedip onun üzerine çullanmalarına kadar (bizim Rus ölçütlerimizle) oldukça uzun bir süre geçti. Bu süre içinde Marksist kitaplar ardı ardına yayınlanmış, Marksist dergiler ve gazeteler kurulmuş, hemen herkes bir Marksist olmuş, Marksistlere hoş görünmeye çalışanlar çoğalmış, Marksistlere kur yapılmaya başlamış ve kitap yayımcıları, Marksist yazının hemen satılmasının tadını almış bulunuyorlardı.⁵²

Burada Lenin kuşkusuz, sözcüğün en geniş anlamıyla "Legal Marksizm"den, yani [gizli değil] yasal olarak yayımlanmış tüm Marksist yazılardan söz ediyordu. Marksist yazının yayılmasının nedeni (Lenin'in belirttiği gibi) "aşırı görüşlü kimselerle son derece ılımlı görüşlere sahip olan kimseler ara-

(*) Aisopos. Eski Yunan'da, hayvan masalları (fabllar) ile ahlâk dersleri vermeye çalışan sözlü geleneğin yaratıcısı sayılan (Herodofos'ca İÖ. 6. yüzyılda yaşamış bir köle olduğu bildirilen), Türkçe'de "Ezop" olarak bilinen yaratıcısı – ç.n.

52 V.I. Lenin, *Collected Works*, (İngilizce baskı, Moskova, 1960-1966), cilt 5, s. 361.

sında yapılmış bir bağdaşma” yani devrimci Marksistlerle kesin anlamıyla* “Legal Marksistler” in, yani Marksizmde kapitalist endüstrileşmenin ve siyasal özgürlüğün gerektiğini vurgulayan bir kuramın bulunduğunu görenlerin, legal savaşım yöntemlerinden yana olanların bağdaşmasıydı.

Pyotr Struve (1870-1944) ve N. Ziber

Bu akımın [“Legal Marksizm”in] önde gelen temsilcisi Struve idi. Struve’nin “Rusya’nın Ekonomik Gelişmesi Üzerine Eleştirel Görüşler” (1894) adlı yapıtının yayınlanmasından sonra, Legal Marksizm, kendi dergileri ve (A. Skovortsov, A. Çuprof, M. Tugan - Baronovski gibi) üniversite profesörleri arasındaki temsilcileriyle etkili bir eğilim durumuna geldi. Gerçekten ortalama bir Rus aydını için (devrimci akımla doğrudan ilgilenen biri değilse) Marksizm Rusya’da, Plehanov ile değil Struve ile başlamıştı.⁵³

Struve’den önce benzeri düşünceleri savunan, Struve’nin [düşüncelerinin] öncüsü olan N. Ziber, Kiev Üniversitesi’nin profesörlerinden biri ve [Marksizmin yanı sıra] doğrudan doğruya Marx hakkında olumlu sözler söylediği⁵⁴ “David Ricardo ve Karl Marx” adlı çalışmanın yazarıydı. Kitap, bütün olarak, 1895’e kadar yayımlanmadı, ama bazı bölümleri, Ricardo’nun değer kuramı hakkındaki bir tez olan bölümü (1871’de) ve “Marx’ın Ekonomi Kuramı” adı altında bir dizi makalesi 1870’lerde çıkmış ve Marksizmin “Toprak ve Özgürlük” örgütü üyeleri arasında yaygınlaşmasına büyük katkılarda bulunmuştu. Ziber’in yazılarının, “Toplumun Ekonomik Gelişme Yasası ve Sosyalizmin Rusya’daki Görevi” adlı makalesinden alıntılar yapan genç Plehanov üzerinde de önemli etkilerinin olduğunu belirtmek gerek. Sovyet bilginleri Ziber’e,

(*) İngilizce metinde Latince deyimle *sensu stricto*; “dar anlamıyla” deniyor – ç.n.

53 Struve’nin (1905’ten önceki) düşüncesi hakkında en ayrıntılı çalışma, R. Pipes, *Struve, Liberal on the Left, 1870-1905*, (Cambridge, Mass., 1970)’te bulunmaktadır.

54 *Kapital*’in Almanca ikinci baskısına konan sonsözce (nota) bakınız.

Struve'ye baktıklarından daha olumlu gözlerle bakma eğilimi gösterdiler ve Marksizmin Rusya'da yayılmasında oynadığı öncü rolü üzerinde önemle durdular. Ayrıca, Rus Marksizminin çeşitli biçimleriyle genel tipolojisini görmekle ilgileniyorsak, Marksizmin, daha sonra Legal Marksistlerin benimseyecekleri liberal ekonomik yorumunu başlatan kimsenin de Ziber olduğu yadsınamaz. Ziber'e göre Marx, Ricardo'nun ilk ve önde gelen izleyicisiydi: "Kapital," diye yazdı, "Smith'in ve Ricardo'nun kurdukları öğretinin dayandığı ilkeleri sürdürüp geliştiren bir yapıttan başka bir şey değildir."⁵⁵

Ziber'in en çok üzerinde durduğu nokta, kapitalizmin evrimci kaçınılmazlığı düşüncesiydi. Toplumsal formasyonların bir seçim sorunu olmadığını, fakat doğal gelişmenin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu yazdı; insanların [toplumsal gelişmeye] bilinçli olarak karışmaları, doğum sancılarını kısaltabilecek bir ebnin yapabileceğinden daha fazla bir şey yapamazdı. Kapitalist evreden geçme gerekliliği, ekonomik gelişmenin evrensel yasasının gösterdiği bir şeydi; endüstrileşmenin bazı zararlı etkilerinin, İngiliz fabrika yasaları örneğinde olduğu gibi, bazı karşı önlemlerin alınmasıyla azaltılması olanağı vardı; "ama kapitalizm kendini ortadan kaldırmaya hazır olmadan onu ortadan kaldırma girişimi," Ziber'e göre "bir kimsenin saçlarından tutarak kendisini havaya kaldırmaya çalışmasına benzer bir şeydir".⁵⁶ Ekonomik gelişme evrimci bir süreç izler ve onun doğal evreleri ne atlanabilir ne de yapay yollarla kısaltılabilir: Devletin kurumsal yapısı her zaman kendisini ekonomik altyapıya göre ayarlar.

Ziber'in gelişmenin otomatik niteliğine olan inancı o kadar güçlüydü ki, sosyalizmin ekonomik bakımdan haklı görülecek duruma gelir gelmez, bir devrime gerek kalmadan kapitalizmin yerini alacağını düşündü. Yeni sistemin uygulamaya konmasına, ileri derecede endüstrileşmiş devletlerin oluşturduğu uluslararası bir kongre karar vermeliydi.

55 N.I. Ziber, *Izbrannye ekonomicheskie proizvedeniia*, (Moskova, 1959), cilt 1, s. 556.

56 Ziber, *Izbrannye*, cilt 2, s. 637.

Ziber tarzında birinin, Popülizme karşı içinde yatışmak bilmeyen bir düşmanlık beslemesi kaçınılmazdı. Köy komününün sönüp gitmeye mahkûm olduğuna ve ekonominin gelişmesinin, Rus köylüsünün büyük bir bölümünün mülklerinden edilip proleterleştirilmesini gerektirdiğine inandı. “Endüstrinin buhar kazanından geçirilmedikçe Rus köylüsünün hiçbir geleceği olamaz,” sözü sık sık kullandığı deyişlerinden biriydi. Küçük, bağımsız üreticilerin oraya buraya dağılmış üretimlerinin yerini, büyük ölçekli kapitalist üretimin almasının zorunlu olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla, Akselrod’un Plehanov’a yazdığı bir mektupta, Ziber’in kuramının Rus sosyalistlerini iç açıcı olmayan şu sonuca götürdüğü yorumuna şaşmamak gerek: “Köylülüğün geleceğinin, tarihin kendiliğinden gelişmesine bırakılması gerek; bizler de ya birer liberal olmak ya da oturup, elimizi kolumuzu göğsümüzde bağlayıp gelişmeleri izlemek zorundayız”.⁵⁷

Bu tekil sorunda, Struve’nin [Ziber’den] farklı bir tutum takınmış olması oldukça ilginçtir; Struve, sosyalistlerin liberalleşmelerini değil, liberallerin (eğer etkili olmak istiyorlarsa) hiç değilse bir süre için kendilerini Sosyal Demokratlara dönüştürmelerini öneriyordu. Kuşkusuz bu, Rusya’daki liberal akımın zayıflığını da açıklayan bir yorumdu.

Struve, “*Eleştirel Notlar*”ında Popülist öğretiyeye saldırdı ve kapitalist endüstrileşmenin ilerici niteliğini savundu. “Öznel sosyoloji” anlayışına karşı giriştiği polemğin bir parçası olarak, bireylerin iradelerinin ve öznel ideallerinin hiçbir etkisinin olmadığı görüşünde diretti. Dolayısıyla, kapitalizme karşı gösterilmesi gereken doğru tutum, “ideolojik” değil, nesnel bir tutum, herhangi bir sürecin kaçınılmazlığını ortaya koyan bir bilim adamının tutumu olmalıydı. Kitabın içinde savunulan görüşlere uygun olarak ulaşılan sonuç, “öyleyse kültürümüzün yetersiz olduğu ve kapitalizmden dersler çıkarmamız gerektiği sonucuna varalım”dı.

Böyle bir sözün Popülist çevrelerde büyük bir tepki yarata-

57 *Percepiska G.V. Plehanova i P.B. Akselroda*, (Moskova, 1925), cilt 2, s. 197. [G.V. Plehanov ve P.B. Akselrod’un Yazışmaları]

cağı belliydi. Bu tepkiyi anlayabilmek için, hem Plehanov'un hem Alman Sosyal Demokratlarının köylüleri "türdeş bir gerici kitle" olarak ele alıp, 1891'de Erfurt'ta kabul edilen programlarında (çiftçileri de içine alarak) küçük bağımsız girişimcilerin ortadan kaldırılmasını ekonomik gelişmenin "ulusal gereği" biçiminde kaydetmelerinin ciddi bir hata olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Tüm bu etmenler, Popülist yazarların, her Marksistin, köylülerin mülklerinden edilmelerini savunduğundan ve hatta burjuvazinin çıkarlarını temsil ettiğinden kuşku lanmaya başlamalarına yol açan bir durumun doğmasına katkıda bulundu. Marksistlerle Popülistler arasındaki polemige en etkin biçimde katılanlardan biri de Mihayilovski'ydi; yalnızca Struve'ye ve Legal Marksistlere değil, aynı zamanda, yazgıcılıkla ve öğretisel katılıkla birlikte, diyalektik safsatayla ve dogmatik kendini beğenmişlikle, canlı varlıklar olan insanların geleceğine [cansız nesnelermiş gibi] ağır bir umursamazlık göstermekle suçlayarak, doğrudan doğruya Marksizme de saldıran Mihayilovski.

"Kapitalizmden dersler çıkarmak" deyişi, özellikle talih-siz bir söz olarak karşılandı. Bununla birlikte, yalnızca genç Lenin bu söze itirazda bulunmak ve Struve'nin görüşleriyle devrimci Marksizm arasındaki farkı açıkça göstermek gereğini duydu. "Eleştirel Notlar"ı Struve'ye, zamanın öteki Marksistlerinin çoğu arasında büyük bir ün kazandırdı ve kendisinin revizyonist görüşleri, Popülizme karşı savaşıma yaptığı katkılarının hatırına görmezlikten gelindi. Rus Sosyal Demokratlarının Minsk'te 1898'de topladıkları ilk kongrede, partinin "Manifesto" sunu yazmaya çağrılan kişi Struve oldu. Kongre tarafından kabul edilen bu program, hem Legal Marksistlerin hem Devrimci Marksistlerin üzerinde uzlaşabildikleri ortak platformun ne olduğunu gösterir: Programın içinde siyasal erkin ele geçirilmesinden ya da proletarya egemenliğinden söz edilmez; işçi sınıfının önündeki görev, siyasal özgürlükler için verilen savaşımında "zayıf ve korkak" burjuvazinin yerini [önderliği] almak şeklinde tanımlanır. Daha sonra Struve, kendisi için siyasal haklar davasının, sosyalizmin sonul hedefin-

den çok daha önemli olduğunu kabul etti. Kendisi “özgürlüğe büyük bir tutku ile bağlı” iken, doğrudan doğruya sosyalizme karşı herhangi bir duygu, diyelim ki tutku duymamıştı: “Yalnızca düşünce yoluyla, sosyalizmin, ekonomik gelişmenin nesnel sürecinin tarihsel bakımdan kaçınılmaz bir ürünü olduğu sonucuna vararak, sosyalizme geçtim,”⁵⁸ dedi.

Struve'nin ilk “*Eleştirel Notlar*”ında bile, Bernstein'ın Revizyonizminin odağındaki düşüncelerin ilk belirtilerinin bulunması anlamlıdır. Struve kapitalizmin sonunda kaçınılmaz olarak çökeceği kuramını (*Zusammenbruchstheorie*) ve işçi sınıfının gittikçe yoksullaşacağı savını (*Verelendungstheorie*) kabul etmedi; Marksizmin toplumsal gelişmenin “tek bilimsel kuramı” olduğunu kabul etmişse de, felsefi temellerinin daha yeterli duruma gelmediğini ve Kantçı eleştiricilikle desteklenmesinin gerektiğini ileri sürdü. Dolayısıyla, 1890'ların sonunda Alman Revizyonist akımı içinde etkin bir rol oynamaya hazır duruma gelmiş olmasına şaşmamak gerek. Toplumsal gelişmenin Marksçı kuramı üzerine yazısı (*Die Marxische Theorie der sozialen Entwicklung*) [1899]⁵⁹ bazı bakımlardan Marx eleştirisinde, Bernstein'ın tezlerinden çok daha radikaldi. Struve, Marx'ı bir “ütopyacı” olmakla suçladı (anımsanacağı gibi aynı suçlama daha önce Marx adına Popülistlere yöneltilmişti); toplumsal devrimi, özünde evrimci bir süreç olarak tanımladı ve sosyalizmin kapitalizmin bir “negasyonu” [yadsınması, zıddı] değil, doğrudan doğruya kapitalizmin doğal gelişmesinin kaçınılmaz bir sonucu olduğu görüşünde diretti.

Marksizmin revizyonu sorununun Rusya'da Almanya'dan bile önce ele alınmış olması bizi şaşırtmamalı. Plehanov, “Burjuvazimizin Batılılaşmasının bile Marksizmin sancağı altında gerçekleşmiş olması, bizim yakın tarihimizin kendine özgü bir özelliğidir,”⁶⁰ diye yazarken, onun Legal Marksizmin özünde bir “kapitalizmin haklı gösterilip savunulması” akımı oldu-

58 P.B. Struve, “My Contacts and Conflicts with Lenin,” *Slavonic Review*, cilt 12, (Nisan 1934), s. 577.

59 *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, cilt 14 içinde (Berlin, 1899).

60 Plehanov, *Sochineniia*, cilt 24, s. 281.

ğunu ve Rus düşüncesinin gelişmesindeki rolünün Batı'da ekonomik liberalizmin oynadığı role benzer bir yerde durduğunu söylerken, Struve'nin düşüncesini anlatmak istemişti. Gerçekten Legal Marksizm, Rus aydınlarına seslenen kapitalizm yanlısı ilk ideolojydi. Daha çok, açıkça burjuva niteliği taşımasından ve sosyalist gelenekten besleniyor görünmesinden dolayı yaygın biçimde benimsendi. Öte yandan, kapitalizme böylesine derin bir biçimde bağlanmış bir kuramın, başından beri Marksizmin uygun bir revizyonunu üstlenmek zorunda kalmış olmasında şaşılacak bir nokta olmasa gerek.

1900 yılı dolaylarında, eski Legal Marksistlerin çoğunluğu, sonunda Rus Sosyal Demokrasi akımıyla bağlarını koparıp, liberallerle, ileride Anayasacı Demokratik Parti'nin çekirdeğini oluşturacak bir bağdaşma kurarak, *Zemstvo* meclislerinin liberal önderleriyle birleştiler. Struve ise, bu liberal parti kurulunun sağ kanadının önderi oldu. Baştan beri Legal Marksistleri burjuvazinin savunucuları olarak gören (içlerinde Mihayilovski'nin de bulunduğu) Popülist önderler, şimdi haklı çıkmış görünüyordular. Bununla birlikte, kendini Struve ile siyasal bağdaşmasını bozmak zorunda görmeyen Plehanov, eski programına bağlı kalarak, burjuvazinin ilerici kesimleriyle işbirliğinin Rusya'nın Batılılaştırılmasının tamamlanması için tek yol olduğuna inanmayı sürdürerek, farklı bir tutum takındı.

Struve için Legal Marksizm ancak kısa ömürlü bir geçiş dönemi idi. Daha sonraki yıllarda düşünsel gelişmesi Struve'yi (Kantçılıkla desteklenmiş) Marksizmden yeni idealizme götürecekti, kendisini "*İdealizmin Sorunları*" (1902) gibi apaçık meydana okuyucu bir başlık altında basılan önemli bir makaleler derlemesinin yazarlarından biri haline getirecekti. Struve, 1909'da *Vekhi* ("İşaret Direkleri") adlı, Rus aydınlarının devrimci ve materyalist geleneklerinin tümüyle bırakılması ve Rus dinsel düşünüşüne, özellikle Slavseverlerin, Dostoyevski'nin ve Soloviyev'in düşüncelerine dönülmesi çağrısında bulunulan ünlü sempozyumda yer aldı.

Nikolay Berdiayev, Sergey Bulgakof ve Semyon Frank gibi,

1905 Devrimi'nden sonra Rus din rönesansı olarak bilinen bir akımın temsilcileri olan düşünürler de benzeri (Legal Marksizmden *Vekhi'*ye doğru) bir düşünsel evrim geçirdiler.

*Nikolay Fedoseyev (1871-1898)**

1880'lerde genç devrimci Marksist Nikolay Fedoseyev, Volga bölgesindeki Kazan Üniversitesi'nde bir Marksist öğrenci çevresi örgütlemişti; Lenin kariyerine [düşünürlük ve eylemcilik yaşamına] çalışan bir devrimci olarak başlamıştı. Bu çevrelerin üyeleri, kendilerini Popülizmin düşmanları olarak görmüyorlardı; dahası, bu akımın [Popülizmin] devrimci kanadının hâlâ yaşayan geleneklerini sürdürmek istiyorlardı.

Fedoseyev, beklendiği gibi, Legal Marksistlerin, "kapitalizm savunusu"na yani köylülerin mülklerinden edilmelerini savunmalarına şiddetle karşıydı; gerçekten Fedoseyev, devrimci kavganın başta gelen amaçlarından birinin, 1861 tarım reformuyla ellerinden alınan toprakları köylülere geri vermek olduğunda diretti. Dolayısıyla, Mihayilovski'nin Rus Marksistlerine karşı saldırılarının kendisine de yönelik olduğunu düşündü ve 1893'ün Kasım'ında, Mihayilovski'nin bu yolda açtığı kampanyanın başlarında, Mihayilovski'ye, kendi davasını ortaya koyup açıklayan uzun bir mektup yazdı.⁶¹ Bu mektubunda, Popülistler de Marksistler de açıkça sömürülen kitlelerden yana olduklarını söylediklerine, köylüleri savunmaya çalıştıklarına ve olanağını bulurlarsa kır proletaryasını bağımsız mülk sahibi köylülere dönüştürmeye çalıştıklarına göre, Mihayilovski'nin suçlamalarını anlayamadığını belirtti. Bununla birlikte, "ateşin olmadığı yerden duman çıkmaz" diyerek, kendisinin de, bazı Orenburg Marksistlerinin, açlık çeken köylülere yardım etme-

(*) Yazar'ın "Lenin: İlk Yazıları" başlığı altındaki sayfalar içinde anlatılan Fedoseyev ile ilgili bu üç paragraf, Türkçeye çevirenin düşünürleri iç başlıklarla (italik olarak) verip okuyucuya kolaylık sağlama yolunda sürdürdüğü tutuma uygun olarak, çevirence, Lenin ile ilgili söz konusu alt başlığın iki paragraf öncesine (dolayısıyla Lenin'in önüne) alınmış, buna uygun olarak da dipnotlarda numara değişiklikleri yoluna gidilmiştir – yay.n.

61 Lenin, *Collected Works*, cilt 5, s. 517-518.

nin “kapitalizmin yerleşmesini engellemek” anlamına geleceğini söylediklerinin ileri sürüldüğünü belirtti. Ne var ki Mihayilovski gibi bir kimse, Rus Marksizmini, bazı taşra öğrencilerinin gelişigüzel sözleriyle karıştırmamalıydı.

Fedoseyev’in bir sonraki mektubu, uzunca bir makale uzunluğundaydı. Daha çok uzlaşmacı bir ton taşıyordu ve amacı, Mihayilovski’ye, gerçek Rus Marksistlerinin, Sukovortof ve Çuprof gibi, gerçek doğalarını Marksist deyişler altında saklayan burjuva ekonomistleriyle hiçbir ortak yanlarının bulunmadığına inandırmaktı (Struve’nin “*Eleştirel Notlar*”ı bu tarihlerde daha yayınlanmamış olduğu için, onun adından söz edilmiyordu). Fedoseyev, hatta, kendisini Mihayilovski’nin görüşlerinin hedef aldığı kimse olarak görmekte yanıldığını ve birinci mektubunda daha farklı bir ton benimsemiş olması gerektiğini bile kabul etti.

Fedoseyev’in birkaç yıl sonra kendini öldürmesi, bu mektuplaşmaya trajik biçimde son verecekti. 1898’de ağır çalışma cezası verilerek sürülmüş biri iken, öteki sürgünlerden bazılarının kendisini bir “Marksist” olmakla, yani burjuvazinin çıkarlarını savunan biri olmakla suçlamaları karşısında büyük bir çöküntüye girdi ve bu bunalımın etkisiyle yaşamına son verdi.⁶²

Lenin’in Erken Dönem Yazıları

Lenin, (1918’e dek yaşamış olmakla birlikte, 19. yüzyıl insanı olarak kalan Plehanov’dan farklı olarak) hem siyaset kuramcısı, hem siyasal bir önder olarak, sözcüğün tam anlamıyla bir 20. yüzyıl insanıydı. Bununla birlikte, Rusya’nın ileride göstereceği gelişmelere ilişkin bir önceki yarım yüzyılın modası tartışmaların uzantısı olan kapitalizm üzerindeki polemiklere yaptığı önemli katkı göz önüne alındığında, kendisinin 19. yüzyıl Rus toplumsal düşüncesi tarihi içinde de unutulmaması gereken bir düşünür olduğu görülür.

Ağabeyi Aleksandr gibi (ve Plehanov’un tersine) genç Vladimir Ulyanov, ‘Halkın Iradesi’ örgütünün geleneklerine “yürek-

62 Krupskaya, *Memories of Lenin*, s. 43.

ten” bağlanmış biriydi. Lenin’in, Rus işçi sınıfı akımının ilk yıllarında “terörist kahramanlara karşı güçlü bir hayranlık” duymuş önderlerden biri olduğu kuşkusuz. “Bu kahramanlık geleneklerinin [düşünceleri] sınırlayıcı etkilerinden kurtulabilmek için savaşım vermek gerekti ve bu yolda verilen savaşım, *Narodnaya Volya*’ya [Halkın Iradesi örgütüne] bağlı kalmaya kararlı olan ve genç Sosyal Demokratların derin bir saygı besledikleri kimselerle kişisel ilişkilerini koparmalarıyla elele gitti”.⁶³ Kocasıyla ilgili anılarında Nadezha Krupskaya Lenin’in *Ne Yapmalı?* adlı kitapçığındaki bu son pasajı şöyle bir yorumla aktarmaktadır: “Bu paragraf, Vladimir İlyiç’in yaşamöyküsünün bir parçasıdır”.⁶⁴

Popülistlerle Marksistler arasında [az önce sözü edilen] Fedoseyev’in istediği bağdaşmaya ulaşılması imkânsızdı. Bunun nedeni bir bakıma, 1890’larda Popülizmin hemen tümüyle, aralarında yalnızca Mihayilovski’nin devrimci çevrelerde bir parça ağırlığının bulunduğu kimselerce temsil edilmesiydi; Vorontsof, Danielson ve Yuzhakof, otokrasiyle uzlaşmacı tutumlarından dolayı, devrimci çevrelerde hiçbir biçimde sevilmiyorlardı. O tarihlerde, bir yandan (Struve gibi) Legal Marksistler, Popülistleri, tüm Marksistleri “burjuva ajanları” olarak suçlamaya kışkırtırken, öte yandan Popülistler, siyasal haklar konusunda takındıkları tutumdan dolayı, kendilerince Marksistlerce “polis” Popülistleri adı takılan Vorontsof gibi kimselerle uzlaşmış bulunuyorlardı. Bu durum, ideolojik tutumlarda görülen kutuplaşmaya büyük ölçüde katkıda bulundu ve genç Lenin’i Popülist “halkın dostları” ile ilişkilerini koparmaya zorladı.

Bununla birlikte, Lenin’in eleştirisinde kullandığı polemikğin sert tonu bizi, Popülizme karşı takındığı tutumun, yalnızca Struve’nin değil, aynı zamanda Plehanov’un tutumundan da farklı olduğu gerçeğini görmekten alakoymamalı. Bu farklılıklar, Lenin’in “Popülizmin Ekonomik İçeriği ve Onun Bay

63 Nikolay Fedoseyev, *Stat’i i pis’ma*, (Moskova, 1958), s. 96 vd. [Türler ve Mektuplar]

64 Fedoseyev’in *Stat’i i pis’ma*’sına B. Volin’in yazdığı “sunuş” yazısına, s. 24-28’e bakınız.

Struve'nin Kitabındaki Eleştirisi" (1894-1895) adını taşıyan bir çalışmada açık olarak görülmektedir. Bu çalışmanın ilk paragraflarında, "Marksizmin Hegelcilikle, her ülkenin kapitalizm evresinden geçmesinin zorunluluğu inancıyla ve öteki birçok saçmalıklarla hiçbir ortak yanı yoktur,"⁶⁵ yargısıyla karşılaşırız (daha sonraki yıllarda Lenin, Marksizm ile Hegelcilik arasında sıkı bir bağlantının bulunduğunu kabul etti, ama bunun, Plehanov'un üzerinde durduğu "rasyonel zorunluluk" kavramında değil, zıtların kavgası anlayışında aranması gerektiğini düşündü). Lenin aynı zamanda Mihayilovski'nin halkın [insanların] "olayların nesnel doğrultusu" üzerinde [bir parça] etkili oldukları düşüncesiyle de alay etti; "olayların doğrultusu içinde," diye yazdı, halkın [insanların] eylemlerinden ve "etkilerinden" başka bir şey bulunmaz; "dolayısıyla bu formül de içi boş bir deyişten başka bir şey değildir".⁶⁶ Bu sözler Mihayilovski'ye yöneltilmiş olmakla birlikte, Plehanov ve Struve için de kullanılabilir; üçü de, halktan [insanlardan] bağımsız bir "olayların nesnel doğrultusu"na inanmıştı; aralarındaki tek farklılık, Mihayilovski'nin olayların nesnel gidişine karşı insanları kahramanca bir savaşa çağırırken, Plehanov'un ve Struve'nin bunu bir "öznelcilik" (sübjektivizm) olarak görüp reddetmeleriydi.

Tarihte "öznel" ve "nesnel" etmenlerin rolü hakkındaki karakteristik Rus tartışmasında, Lenin böylece, yalnızca Popülistlerin öznelciliğini değil, aynı zamanda o yıllarda tarihsel materyalizmin özünün bir parçasını oluşturduğu sanılan "nesnelciliği" de reddetmiş oluyordu. "Ele alınan bir olgular dizisi içinde zorunluluğu gösterirken," diye yazdı Struve ile ilgili, "nesnelci her zaman bu olguların bir savunucusu olma riski altındadır... bir materyalist ise, sınıf çelişkilerini ortaya çıkarır ve bunu yaparken de kendi bakış açısını tanımlamış olur". Nesnelciliğin, sürecin bir bütün olarak incelenmesi olanağını sunduğunu, ama birbirleriyle savaşarak bu süreci yaratan düşman her bir sınıf hakkında bilgi vermediğini ileri sürdü; materya-

65 Lenin, *Collected Works*, cilt 1, s. 338.

66 Lenin, *Collected Works*, cilt 1, s. 399.

lizmin ise, olayların herhangi bir değerlendirmesinde, insanı, yalın ve açık bir biçimde, belli bir toplumsal sınıfın tutumunu takınmaya zorladığını⁶⁷ iddia etti. Kısacası Lenin, tarihi, itici gücü kişisiz bir zorunluluk olan somuta dökülmüş bir süreç olarak değil, aktörleri insanlar olan, sürece katılmaları bilinçli ya da bilinçsiz olarak belli bir sınıfla özdeşleşmeleri anlamına gelen; dolayısıyla belli değerlerin bilinçli ya da bilinçsizce seçimiyle ilgili olan insanların bir savaş alanı olarak görür. Bu anlayışın ışığında (Plehanov'un ve Legal Marksistlerin üzerinde önemle durdukları) "olayların nesnel doğrultusu" ile (Popülistlerin vurguladıkları) bireylerin bilinçli iradeleri antitezleri anlamlı görünmekten çıkar; insan eylemleri göz önüne alınarak kavranılanlar dışında, hiçbir nesnel doğrultu düşünülemez ve bireylerin bilinçli iradeleri, kendilerini belirleyen toplumsal etmenlerden ayrı ele alınamaz.

Lenin'in kapitalizm tartışmasında takındığı tutum da, aynı derecede özgün ve beklenmedik bir nitelik taşır. Vorontsof kapitalizmin Rusya'da hiçbir zaman gerçek bir ilerleme gösteremeyeceği noktasında diremişti; Lenin bu görüşün karşısına, kapitalizmin Rusya'da tutunabileceği bir eşik ele geçirmekle kalmayıp, şimdiden "kesin olarak yerleştiği"⁶⁸ gibi şaşırtıcı bir savla çıktı. Önce Struve ile giriştiği polemikte ileri sürdüğü, sonra (1896-1899 yılları arasında yazdığı) *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi* adlı yapıtında ayrıntılı olarak geliştirdiği bu sav, Popülistlere karşı ileri sürülmüş olmakla birlikte, aynı zamanda, Rusya'da kapitalizmin başlangıç aşamasına geçtiğini kabul eden, ama çarlık sisteminin siyasal alanda yenilgiye uğratılmasına kadar "kesin ve geri döndürülemez biçimde yerleşemeyeceği"ni anlatmak için bin dereden su getiren o günün Rus Marksistleri arasında genellikle benimsenen görüşlere ters düşüyordu.

Kapitalizmin Rusya'da, 19. yüzyılın son onyılında, gerçekten kesin olarak yerleştiği savında bulunma olanağının bulunup bulunmadığı ilginç bir noktadır. Lenin, kapitalist eko-

67 Lenin, *Collected Works*, cilt 1, s. 401.

68 Lenin, *Collected Works*, cilt 1, s. 495.

nomik ilişkilerin, bir ülkenin endüstrileşmesinin erken evrelerinde, burjuvazinin devleti ele geçirmesinden önce, iyice ve geri çevrilemeyecek biçimde yerleşmesi olanağının bulunduğu inanmış mıdır? Bazı Batı Avrupa ve Amerikan bilginleri örneğin, daha devrimci siyasal taktikleri haklı gösterebilmek için Lenin'in, üretici güçlerin gelişmişlik derecesini bilinçli olarak abarttığını ileri sürdüler.⁶⁹ Bu sorunun yanıtı, elbette, Lenin'in çözümlemesini dayandırdığı temel öncüllerinin neler olduğu yolundaki anlayışımıza bağlıdır. Burada önemli olan nokta, Rusya'nın geri kalmışlığını olduğundan daha az görmüş ya da öyle göstermiş olması değil, ekonomik gelişmenin durumuyla ilgili tanısında, o sırada ağır basan üretim ilişkilerine ve temel sınıf çelişkilerinin doğasına önem vermiş olmasıdır. Kapitalizmin bütünüyle ve geri çevrilemeyecek derecede yerleşmiş olduğu ifadesinde anlatmak istediği şey, ücretli emeğin sömürülmesine dayanan mal (emtia) üretiminin yerleşmiş olmasıydı. Dolayısıyla Lenin'in tezi, kapitalist gelişmenin çapıyla değil, temel sınıf zıtlıklarının (antagonizmlerinin) niteliği ve yoğunluğu ile ilgiliydi; ayrıca, Legal Popülistlerden farklı olarak Lenin, köylülük içindeki sınıf ayrılıkları üzerinde de önemle durmuştu. Öteki Rus Marksistlerinden ayrılarak, Marksizmin yüreğinin, ekonomik gelişmelerin aşamaları kuramında değil, sınıf savaşı kuramında attığını düşündüğü söylenebilir. Buna uygun olarak, "kapitalist evreden geçmekte olmak" Lenin için, her şeyden önce, "kapitalist sınıf savaşı deneyiminden geçmek" anlamına geliyordu ve mutlaka kapitalist üretimin ulaşılabilecek en yüksek gelişmesine ulaşmak demek değildi.

Bu düşünce çizgisini izleyerek, Lenin ile Marksizmin "nesnel" yorumu arasındaki öteki asal farklılığa gelmiş bulunuyoruz. "Devrimimiz Üstüne" adını taşıyan 1923'te yazdığı makalesinde "Kautskyci düşünce çizgisinde yazılmış bir elkitabının, dünya tarihinin bundan sonraki tüm gelişme biçimlerini" önceden görebileceğini düşünenlerle alay edip, onların deter-

69 Karş. R. Pipes, "The Origins of Bolshevism," *Revolutionary Russia* içinde, (Cambridge, Mass., 1968), s. 40.

ministik dogmatizminin karşısına, Napoléon'un "on s'engage et puis... on voit" ("Önce ciddi bir savaşa gir.. sonra ne olacağını gör")⁷⁰ sözünü koydu. İlk yapıtlarının dikkatle okunması, Lenin'in, başından beri, Marksizmi hazır doğruların kapalı bir sistemi olarak görmeye yanaşmadığını ortaya koyar. Marksizmin deterministik biçimine, yalnızca aktivizminden* dolayı değil, aynı zamanda *a priori* [deney öncesi] evrimci şemalara karşı duyduğu, deneyimlerinden beslenen güvensizliğin etkisiyle karşı çıkmaya yöneldi. "Olgularla kanıtlanmayan soyut dogmalardaki ve şemalardaki üç şıkka ayırmalara inanma" eğiliminin şiddetle reddedilmesi hakkında yazdığında,⁷¹ yalnızca sözde kalan bir açıklamada bulunmuyordu. Sosyo-ekonomik formasyonların gelişme gizilgüçlerini tüketene dek yıkılmayacakları yolundaki (Marx'taki) tezi, ele alınan ülkenin nesnel koşullarına bakılmaksızın, her örnekte gerçekleştiği görülecek soyut bir evrensel şema olmaktan çok, gelişmenin klasik modelini anlatan bir formül olarak yorumladı.⁷² *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi*, Lenin'in Rus ekonomisinin tüm yönleriyle ilgili olarak yaptığı keskin gözlemin bir örneğidir. Bu yapıtta bulunan, Rus kapitalizminin "en ileri endüstri biçimleriyle, yarı Ortaçağ niteliği taşıyan tarım biçimlerinin birlikteliğinden"⁷³ kaynaklanan özellikleriyle ilgili ayrıntılı belgelendirmeler, Ekim Devrimi'nin bunları yazdıktan yirmi yıl sonra nasıl başarıya ulaşabildiği ve bu devrimin, kendine özgü niteliklerine neler borçlu olduğu sorularına somut bir yanıt sunmaktadır.

Popülistlerle polemiklerinde Lenin'in, Plehanov'un kapitalizmin sosyalizmin zorunlu bir öngereği olduğu yorumu karşısında nasıl farklı düşündüğünü görmek de ilginç olacak. Ple-

70 Lenin, *Collected Works*, cilt 33, s. 480.

(*) Olayların gidişine aktif (etkin) olarak karışıp, onu yönlendirmeye çalışan eğiliminden - ç.n.

71 Lenin, *Collected Works*, cilt 1, s. 394.

72 Lenin *Oteçestvenye Zapiski* ("Babayurttan Notlar") yayımcılarına, Marx'ın mektubuna bakmalarını söyledi. Marx'ın Vera Zasulic'e yazdığı, Rusya'nın kapitalist olmayan yoldan gelişmesi olanağının bulunduğunu açık bir biçimde onaylayan 8 Mart 1881 tarihli bu mektubu, ancak 1924'te yayımlanabildi.

73 Lenin, *Collected Works*, cilt 3, s. 594 n.

hanov kapitalist üretim güçlerinin yayılmasının önemini ve bir siyasal eğitim alanı olarak burjuva demokrasisinin rolünü vurgularken, Lenin, kapitalist ekonomik ilişkiler okulundan ve sınıf kavgasından alınacak dersler üzerinde önemle durdu. Yazıları bu derslerin, çarlık Rusya'sının otokratik sisteminden bile çıkarılabileceğini düşündüğünü açıkça gösteriyor. Sosyalist bir akım için gerekli koşul, "insan yaşamının eski, onusımsıkı kısılcasına almış olan koşulları"nın yıkılması, düşünsel bir duyarsızlığa yol açan ve üreticilerin [çiftçilerin ve işçilerin] yazgılarını kendi ellerine almalarını engelleyen ataerki durgunluğun [kabuğunun] parçalanmasıydı.⁷⁴ Lenin'in aşağıda belirttiği gibi, bu engeller Rus kapitalizmi tarafından büyük ölçüde ortadan kaldırılmış bulunuyordu:

Rusya'da bu süreç, Reform sonrası [Petro Reformları sonrası] dönemde görüldü: Kendini eski emek biçimlerinin büyük bir hızla çökmesine, işgücünün (köylüyü ataerki, yarı feodal aileden, köy yaşamının duyarsızlaştırıcı koşullarından koparan ve artı değere feodal yollarla el koyulması yerine salt kapitalist el koyma biçimlerini konumlandıran) alımının ve satımının [serbest emeğin, işgücü pazarının] baş köşeye yerleştirilmesine sahne olduğu yıllarda tam olarak ortaya koydu. Bu ekonomik süreç toplumsal alanda "bireyliğin [bireylik duygusunun] genel olarak yükselişinde," orta sınıf aydınlarının toprak beyleri sınıfını "sosyete"den sürüp çıkarmalarında, edebiyatta birey üzerindeki anlamsız Ortaçağ sınırlamaları üzerine açılan şiddetli savaşta ve benzeri olaylarda kendisini gösterdi. Narodnikler bu yüksek bireylik duygusunu, bu kişisel onur duygusunu Reform sonrası Rusya'sının yarattığını, muhtemelen yadsımayacaklardır.⁷⁵

Lenin, Popülistlerle Marksistler arasındaki tartışmada, yalnızca Rusya'da kapitalizmin gelişmesi hakkında temel bir yapıtın yazarı olduğu için değil, Popülist ideolojinin toplumsal içeriğini görmekte büyük bir kavrayış gösterdiği için de önemli

74 Lenin, *Collected Works*, cilt 1, s. 414.

75 Lenin, *Collected Works*, cilt 1, s. 414

bir kişiydi. Popülizmin, küçük üreticiler (özellikle küçük mülk sahipleri olarak köylülerin ve zanaatçıların) kapitalizmin yayılması yüzünden daha o tarihlerde ortadan kalkmış oldukları hâlde, feodal sömürünün son kalıntılarının da kaldırılmasını hararetle savunan kimselerin ideolojisi olduğunu söyledi. Lenin'in Popülist Janus'u* (bu kitapta daha önce aktarılan deyişle) "bir yüzü geçmişe bir yüzü geleceğe bakar"⁷⁶ biçiminde tanımlamasının nedeni buydu.

Popülizmin ileriye bakan yüzü, onun feodallık karşıtı (anti-feodal) olan yanı ve demokrasi üzerinde önemle durmasıydı; geriye bakan yüzü ise sosyalizmdi. Lenin sık sık Popülistlerin sosyalist kuramlarının (terimin Marksist anlamıyla) küçük burjuva "ütopyacı" düşünceleri olduğunu söyleyerek ve onların kapitalizm öncesindeki ve kapitalizmin başlarındaki kırsal ekonomiyi ülküleştirmelerine değinenerek, bu düşüncelerin içine gerici bir "ekonomik romantizm" in işlediğini söyledi.⁷⁷ Marksistler bundan iki sonuç çıkarmalıydı; birincisi Popülist sosyalizmi reddettiklerini açıkça belirtmeleri gerektiğini görmeliydiler; ikincisi, doğrudan doğruya kapitalizmin kendisiyle değil, onun liberaller ve büyük toprak sahipleri tarafından desteklenen demokratik olmayan biçimine karşı çıkan bir burjuva demokratik ideolojisi olarak Popülizmle bağdaşmanın istenmeyecek bir şey olmadığını anlamalıydılar. "Popülizmin Ekonomik İçeriği ve Onun Bay Struve'nin Kitabındaki Eleştirisi" denemesinde Lenin'in (o sırada bir bağdaşık olarak gördüğü) Struve'yi, yalnızca Marksizm ile Popülizmi birbirinden ayıran farklılıklar üzerinde durup, ikisi de küçük üreticileri temsil eden bu ideolojilerin amaçlarının temelde ortak olduğunu görmezden geldiği için kınamasının nedeni buydu. Struve'nin, üretimi rasyonelleştirdiği nedeniyle büyük ölçekli kapitalist endüstriyi övme girişimlerini tümünden reddetti; dahası, Struve'nin, ucuz krediler verilmesi gereğiyle küçük üreticilere yapılacak

(*) Bkz. s. 343 – ç.n.

76 Lenin, *Collected Works*, cilt 2, s. 507.

77 Lenin, "A Characterization of Economic Romanticism," *Collected Works*, cilt 2 içinde.

öteki yardımlarla ilgili görüşlerini, Popülistlerinkilerle (hatta Popülistlerin legal kanadının görüşleriyle) karşılaştırdığında Lenin, kararlı bir biçimde, Popülistlerin görüşleri yanında yer aldı.⁷⁸ “Popülistler,” diye yazdı, “bu bakımdan küçük üreticilerin çıkarlarını çok daha doğru anlayıp temsil ediyorlar ve Marksistler, Popülistlerin programlarının tüm gerici özelliklerini reddederken, onların yalnızca genel demokratik görüşlerini kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda bu düşüncelerini, daha kesin, daha derin ve daha ileri noktalara taşımalılar.”

Plehanov, Lenin'in ne liberallere ne de Popülistlere karşı tutumunu onayladı. 1895'te ilk karşılaşmalarında Plehanov (aslında kendi üzerinde son derece olumlu bir etki bırakmış olan) Lenin'e, “Biz onlara yaklaşırken, sen liberallere sırtını dönüyorsun,”⁷⁹ dedi. Bakış açılarının bu farklılığı, seçtikleri taktikler, hatta Marksizm yorumları arasında büyük farklılıkların bulunduğunu ortaya koyabilecek nitelikteyse de, o sırada ikisi de bunun pek bilincinde değildi. Plehanov, kapitalist ilerlemenin temsilcileri olarak Batılılaştırma sürecini sürdürmekte olan liberal burjuvazi ile bir işbirliğine girişilmesinden yanaydı; Lenin ise, bir Marksistin liberalizmin doğası hakkında kendisini hiçbir zaman düşlere kaptırmaması gerektiğini düşünüyordu. Plehanov'a göre en geri sınıf, “Asyalı” despotluğun baş destekleyicisi olan Rus köylülüğüydü; Lenin de köylülerin geri ve “Asyalı” olduklarını belirtti; bununla birlikte onları yaklaşan burjuva demokratik devriminin ana gücü olarak gördü. Plehanov, Popülizmi daha çok “öznellik” ve “soyut ideal” üzerinde önemle duran *inteligentsiya*'nın bir ideolojisi olarak görüyordu; Lenin ise, yanlış bilincin bir görünümü sayıp bir kıyıya ittiği Popülist kurama pek önem vermedi ve Popülizmin özündeki “ekonomik içerik”i, Popülistlerin kapitalizm karşıtı açıklamalarının değil, kapitalist gelişmenin en demokratik biçimi (köylü modeli) için savaşım veren küçük üreticilerin somut çıkarlarını savunmalarının oluşturduğunu düşündü. Liberallerin Rus kapitalizmine karşı takındıkları tutum, Popü-

78 Lenin, *Collected Works*, cilt 1, s. 504.

79 *Perepiska G.V. Plehanova i P.B. Altselroda*, cilt 1, s. 271.

listlerinkinden çok Marksistlerinkine yakın olmakla birlikte, Lenin'in, kendisini liberallerden çok Popülistlere yakın görmesinin nedeni buydu.

Lenin'in 1890'ların tartışmalarında takındığı ilk tutum, tarım sorununun önemi üzerinde durması, köylüleri "gerici" bir kitle olarak ele almayı (Menşeviklerin ve genel olarak İkinci Enternasyonal'in bu konudaki tutumunu) reddetmesi ve son olarak, Plehanov'un önerdiği gibi liberallerle değil, küçük burjuvaların demokratik kesimleriyle ve köylülükle bağdaşma temeline dayanan siyasal taktikleri, açıkça, daha sonraki siyasal yaşamöyküsünün ipuçlarını verir.⁸⁰ Lenin de tutumundaki bu sürekliliğin bilincindeydi ve 1912'de Bolşevizmin başlangıçlarının, Popülist ütopyacılığından, onun "değerli demokratik" özünün çıkarılması girişimiyle birlikte doğduğunu söyledi.⁸¹

Tarihe [olup bitenlerin] gerisinden bakarak, Lenin'in Popülistlere borcunun bundan da fazla olduğunu söyleyebiliriz. Ne de olsa, çarlık otokrasisinin yıkılması üzerine doğrudan doğruya sosyalizme geçilmesi yolundaki Popülist düşü, Lenin gerçekleştirmişti. Bunun nasıl ve ne pahasına başarıldığı ise, bir başka kitabın konusudur.

80 1909'un sonunda Lenin şunları yazdı: "Popülizmi sosyalizmin yanlış bir öğretisi olarak görüp onunla savaşırken Menşevikler, öğretisel (doktriner) bir tutumla, Popülizmin tarihsel olarak reel ve ilerici içeriğini, yani demokratik kapitalizmin, liberal toprak beyleri kapitalizmine ve 'Amerikan' kapitalizmine ve 'Prusya' kapitalizmine karşı çıkan kitle olarak küçük burjuvaların kuramı olduğunu göremediler. Böylece köylü akımının gerici olduğu, bir Kadet'in [Anayasacı Demokrat Partilinin] bile, Trudovik'ten* [Rençperler partisi üyesinden] daha ilerici olduğu gibi korkunç, geri zekâli, döneke bir düşünceye ulaştılar". (*Collected Works*, cilt 16, s. 119-120.).

(*) Anayasacı Demokrat Parti'nin kısaltılmış adıyla kadetler, 1905'te kurulan sol liberallerinin partisi olup, 1806 birinci Devlet Duma'sında en büyük parti, ötekiler de en büyük muhalefet partisi konumundaydı; gericiler ve sosyalistler (aşırı sağ ve sol) dışında öteki partilerle işbirliğine açıldı, Bolşevikler iktidarı ele geçirinca partiyi kapattılar.

Trudovikler (Rençperler Partisi) ise, Duma'da Sosyal Devrimcileri ve Popüler sosyalistleri temsil eden milletvekillerinin çoğu köylü, köy kökenli aydınlar ve köy papazlarıydı (Utechin, *Conscise Encyclopaedia of Russia*) – ç.n.

81 Lenin, *Collected Works*, cilt 23, s. 359.

- Abramowski, E. 434
Aksakov, I. 161, 186, 188-190, 437, 448, 456, 458, 554
Aksakov, K. 160, 161, 165-167, 184-188, 193, 226, 418, 594
Akşarumof, D. 246, 254
Akselrod, P. 642
Aleksandr I 77, 83, 100, 105, 130
Aleksandr II 186, 284, 287-289, 312, 361, 409, 436, 440, 447, 454, 554
Aleksandr III 358, 445, 446, 458, 486, 587, 608
Ambrose [Keşiş] 486
Andrews-Rusiecka, H. 2, 23
Angelus Silesius [Johannes Schemer] 338
Aniçkof, D. 38, 42-44, 48
Anna [İmparatoriçe] 112
Annenkov, P. 191, 193, 219, 227, 233-235, 293, 302, 321, 549
Arağçeyef, A. 110
Aristoteles 44, 102, 521, 590
Askoldof, S. 583, 586
Asmus, V. 506
Avakumoviç, I. 405
Avenarius, R. 527
Avrich, P. 405
Baader, F. 139, 141, 179, 338, 398, 553, 565, 571, 574
Babeuf, G. 280, 285, 377
Bacon, F. 43, 64, 216
Baczko, B. 85
Baer, C. E. 382
Bahmetiyev 279
Bakhtin, M. 462
Bakunin, M. 134, 169, 193-203, 208, 210, 232-235, 278-282, 286, 344, 346-351, 353, 360, 380, 405-421, 429, 432, 433, 523, 595-597, 599
Bakunin, P. 596, 597
Balasoglo, A. 250
Ballanche, P. S 145, 209
Ballod, P. 325
Baron, S. H. 603, 622
Barth, K. 253, 470
Bastiat, F. 240
Batiuşkof, K. 458
Baudelaire, C 512
Bauer, B. 366
Baumeister, F. C 39
Bazilov, L. 356
Beccaria, C 31, 36
Beethoven, L. 510
Beklemişef, A. 247

- Belinski, V. 141, 169, 193, 195, 198-208, 210, 218-221 223-241, 250, 263, 266, 289, 292, 293, 307, 308, 321, 330, 333, 365, 366, 400, 403, 420, 474, 519, 520, 615-620, 622, 624, 626
 Benckendorf, A. 153
 Bentham, J. 114
 Berdiyayev, N. 178, 449, 455, 517, 564, 581, 582, 645
 Bergson, H. 520
 Berkeley, G. 45
 Berlin, I. 23, 24, 191, 260, 315, 462
 Bernstein, E. 548, 644
 Bervi-Flerovski, V. 348, 629
 Bestuzhev, A. 126
 Bestuzhev-Riumin 123, 127, 128
 Billington, J. H. 382, 401
 Birkbeck, W. J. 178
 Biryukof 495
 Blackstone, W. 36, 45, 47
 Blagoy, D. 49, 87
 Blanc, L. 233, 244, 292
 Blanqui, A. 357
 Blok, A. 445, 582, 583
 Bobrov, E. A. 586
 Boehme, J. 56, 60, 133, 139, 553 565
 Boguçarski, V. 418
 Bokum 81
 Bolingbroke, H. 45
 Bolshakoff, S. 176
 Bonald, L. de 145, 152, 539
 Bonnet, C. 102
 Borejsza, J. W. 352
 Borisof, A. 123
 Borisov, P. 123
 Boro-Petroviç, M. 437
 Botkin, V. 193, 203, 206, 233-235, 293, 302, 474, 618
 Bottomore, T. B. 377
 Bounarotti, F. 377
 Brasol, B. 475
 Brentano, L. 391
 Brown, J. E. 193
 Bruno, G. 537
 Brutus 31
 Brzozowski, S. 22
 Buchez, P. 209
 Budberg, M. 260
 Budha 489, 499
 Büchner, L. 315, 326
 Büyüç Petro 27, 30, 57, 66, 67, 90, 109, 126, 138, 154, 183-185, 221-223, 227, 234, 238, 265, 266, 284, 438, 611
 Bulgakof, S. 178, 517, 581, 645
 Bunsen, C. 177
 Butaseviç-Petraşevski 244-250
 Byrnes, R. F. 447-449
 Byron, G. 192, 196, 337

 Cabet, E. 281, 292
 Camus, A. 517
 Carlisle, H. and O. 475
 Carlyle, T. 447
 Carr, E. 405
 Carrol, J. 462
 Caussidiere, M. 407
 Cervantes Saavedra, M. de, 164
 Chappe Auroche, J. de 37
 Chateaubriand, R. 145
 Chodakowski, Dolega Z. 125
 Chojecki, E. 252
 Christoff, P. 160
 Cicero, M. 473
 Cieszkowski, A. 195, 211-213, 215, 564, 291, 592
 Clardy, J. V. 79
 Columbus, C. 111
 Comte, A. 255, 269, 371, 412, 505, 519-526, 539, 540, 542, 545, 546, 548, 565, 574, 587
 Considerant, V. 292
 Constant, B. 114
 Cooper, F. 226
 Coquart, A. 323
 Corneille, P. 64
 Cuvier, G. 441

 Çaadayev 30, 134, 142-149, 151-157, 161, 168, 169, 224, 264, 481, 493, 551, 568, 631
 Çaykovski, N. 346, 348, 349, 423, 431
 Çernişevski, N. 30, 93, 156, 276, 285,

- 287, 292-317, 320, 321, 323, 327,
330, 331, 333, 337, 338, 341, 342,
346, 359, 377, 378, 394, 468, 513,
522, 574, 580, 612, 631
- Çertkof, V. 486, 487
- Çiçerin, B. 239-241, 576, 586-594,
597, 598
- Çuprof, A. 640, 647
- Çuprof, I. 32
- Dabrowski, J. 295
- d'Alembert, Jean le Rond 29, 33
- Danielson, N. 345, 634-638, 648
- Danilevski, N. 247, 437-445, 451, 452,
454, 57, 459, 478, 483
- Darwin, C 325, 330, 339, 393, 424,
431, 624
- Debolski, N. 595, 596
- Derzhavin, G. 62, 458
- Desbout, H. 246
- Descartes, R. [Cartesius] 216, 304
- Desnitski, S. 38, 44-48
- Deutsch, L. 610
- Dezamy, T 249
- Diderot, D. 30, 31, 33-36, 40, 64, 156
- Dizin: Özgür Yıldız
- Dobroliubov, N 301, 315
- Doerne, M. 462
- Dolguşin, A. V. 348, 349
- Dolinin, A. 484, 516
- Dostoyevski, F 156, 176, 186, 244,
248, 256, 278, 332, 337, 347, 377,
461-485, 487, 514-517, 537, 554,
557, 561, 572, 573, 579-581, 584,
645
- Dostoyevski, M. 378
- Druzhinin, A. 293, 302
- Dühring, E. 583, 604
- Durkheim, E. 544, 545
- Eckhart, J. 338
- Edie, J. M. 25, 164, 198, 210, 362,
364, 383, 387, 572
- Eikhenbaum, B. 462
- Elagin, I. P. 56
- Eliot, G. 253, 470
- Eliseyev, G. Z. 348, 406, 628
- Elizabeth I 34
- Emmons, T. 24, 313
- Engels, F. 84, 206, 207, 282, 352, 359,
380, 381, 408, 413, 544, 545, 549,
600-602, 604, 619, 620, 624, 635,
636, 637
- Evgrafov 597
- Fadner, F. 189, 437
- Fedorev, N. 572
- Fedoseyev, N. 646-648
- Ferguson, A. 45, 394
- Fiet, A. 488
- Feuerbach, L. 163, 195, 206, 211,
213, 214, 216, 217, 250-255,
271, 283, 293, 298-301, 303,
305-307, 315, 338, 366, 412,
415, 470, 522
- Fichte, J. 196, 198, 201, 205, 213,
252, 552
- Fielding, H. 64
- Figner, V. 351
- Fircks, F. J. [Schedo-Ferroti] 325
- Flerovski (bkz.Bervi-Flerovski)
- Florenski, P. 179
- Florovski, G. 581
- Fonvizin, D 30, 74-77
- Fonvizin, M. A. 77
- Fourier, C 229, 244, 246-251, 253,
254, 292, 476
- Frank, S. 178, 517
- Freud, S. 364
- Friedrich William IV 174
- Gagarin, I. S. 144
- Gagarin, P. 572
- Gamaleia, S. 58, 59, 65
- Gandi, M. K. 517
- Garnett, C 153, 192, 209, 470
- Gella, A. 17
- Gerşenzon, M. O. 144, 162
- Gerstein, L. 338
- Gerth, H. H. 183
- Gibbon, A. B. 462
- Gleason, A. 160
- Glinka, S. N. 110, 618
- Goethe, J. W. 197, 207, 300

- Gogol, N. 77, 208, 226, 228, 229, 244, 458, 463
- Golitsin, A. 132
- Golovin, I. 128
- Golovinski, V. 250
- Goluchowski, J. 136
- Gonçarof, I. 315, 320
- Göring, C 527
- Gorki, M 625
- Gramsci, A. 621
- Granovski, T. 193, 227, 236, 237, 240, 241, 365, 587
- Green, T. H. 593
- Grigoriev, A. 330-338, 441, 457, 464, 476, 477, 482
- Grigoriev, N. P. 457
- Grigoroviç, D. 227, 315
- Grimm, M. 30, 33, 35
- Grossman, L. 462
- Grot, J. 535
- Grot, N. 535-537
- Guillaume, J. 412
- Gus, M 485
- Gusev, N. 487, 488, 490
- Guyon, J. M. 133
- Haag, L. 209
- Haeckel, E. 395, 396
- Halturin, S. 358
- Harapovistskiy, A. V. 37
- Hardy, D. 371
- Harrington, J. 45
- Hartmann, E. 460, 495, 557, 558, 583
- Hecker, J. 370
- Hegel, G. W. F. 145, 160, 174, 191, 192, 194-198, 201, 203, 206, 207, 210-217, 240, 251, 252, 280, 299, 300, 306, 315, 334, 366, 388, 390, 412, 441, 474, 521, 551, 557, 562, 589, 592, 595, 598, 616, 617, 620, 624, 627
- Helvetius, C 40, 41, 80, 84, 94, 95, 101, 135, 306
- Hepner, B. 405
- Herakleitos 339
- Heraşkof, M. 57
- Herwegh, G. 262
- Herzen, A. 22, 30, 68, 71, 76, 100, 119, 128, 141, 153, 156, 169, 186, 191, 192, 194, 195, 198, 208-220, 227, 232-237, 250, 257-286, 289, 295, 306, 310, 320, 321, 325, 341, 346, 365, 366, 377, 378, 388, 402, 410, 456, 457, 466, 478, 481, 523, 525, 591, 631
- Hessen, S. 517, 561, 575, 582, 594, 595
- Heyking, G. 354
- Hobbes, T. 45
- Hobsbawm, E. J. 421
- Holbach, P. 57, 95, 101, 306
- Homeros 226
- Homiyakov, A. 160-165, 168, 173-179, 188, 264, 440, 460, 466, 469, 476, 491, 563
- Hryniewiecki, I 358
- Hume, D. 45, 216, 217, 526, 540, 584
- Hutcheson, F. 45
- Itenberg, B. 431
- Ivanov-Razumnik, R. 16
- Iyakovlev, I. 209
- Jackson, R. 468
- Jacobi, F. 179
- Jakobson, R. 23
- Jakovenko, B. 14, 310, 520
- Janicki, K. 352, 372
- Jastrzebski, J. 249
- Joll, J. 405
- Jonas, F. 106
- Kahovski, P. 112, 125, 128
- Kamienski, H. 252
- Kant, I. 38, 103, 145, 146, 196, 205, 275, 366, 490, 504, 524, 526, 530, 532, 537, 540, 552, 576, 585, 592, 596
- Karakin, Y. F 98
- Karakozof, D. 287, 288, 359
- Karamzin, N. 57, 105-111, 124, 125, 129, 133, 189, 437, 458
- Karatayev, N. K. 348, 355, 497, 607, 628, 631, 636

- Kareyev, N. 548
 Karsavin, L. 178, 581
 Katerina, II 17, 27-29, 38, 56, 96, 112
 Katkof, M. 277, 456, 459
 Kautsky, K. 651
 Kavelin, K. 224, 237-241, 263, 266,
 315, 530-535
 Kazakof, M. 545, 548
 Kelly, A. 592
 Kennan, G. F. 153
 Khomiakov, A. 160, 179
 Kibalçıç, N. 358
 Kireyevski, I. 134, 142, 160-165, 170-
 175, 179, 184, 557, 558
 Kireyevski, P. 161
 Kirpotin, V. 463, 465, 474
 Kleopatra 31
 Kline, G. L. 23-25, 60, 520, 596
 Klopstock, F. 64
 Kogan, V.Y. 38
 Kolakowski, L. 528
 Koltsov, B. 608
 Koltsov, V. 230
 Kopernikos, N. 473
 Korkunç Ivan 67, 109, 111, 112, 126,
 167, 238
 Korobin, G. S. 32
 Korolenko, V. 303
 Koşev, A. 134, 142, 161, 186, 187
 Kovalevski, M. 538, 544-549
 Koyre, A. 135, 200
 Kozelski, Y. 32, 38-43, 48, 85
 Kozitski, G. V. 49
 Kozlov, A. 582-586
 Kozmin, B. P. 351, 372, 377, 378
 Krasinski, Z. 564
 Kravçinski, S. 324, 349, 351, 354, 355
 Krivenko, S. 602, 637
 Kropotkin, P. 405, 422, 424-433, 547
 Krüdener, J. 130
 Krupskaya, N. 297, 608, 648
 Küchelbecker, W. 129, 136, 137
 Kulczycki, L. 22
 Kurbski, A. 109, 112, 126
 Kutuzof, A. 80
 Kwiatkowska, A. 410
 La Harpe, F. C. 130
 La Mettrie, J. 95
 Laas, E. 527
 Labzin, A. 132, 133
 Ladokha, G. 370
 Lafayette, M. J. de 37
 Laffitte, P. 521, 523
 Lamennais, H. F. 145, 493
 Lampert, E. 315, 405
 Lange, F. 527
 Lao-çe 499
 Lapinski, T. 410
 Lassalle, F. 419
 Laveleye, E. L. 391
 Lavretski, A. 301
 Lavrov, P. 275, 324, 344, 346, 349,
 350, 359-372, 374, 375, 377-379,
 382, 384, 389, 401, 403, 421, 422,
 521, 523, 528, 543, 547, 548, 607
 Le Playe, F. 446
 Lednicki, W. 154, 154
 Lehning, A. 405
 Leibniz, G. 38, 44, 80, 156, 397, 565
 Lelewel, J. 125, 165, 407
 Lenin, V. I. 113, 128, 218, 277, 281,
 291, 297, 314, 342, 343, 351, 357,
 380, 394, 402, 435, 498, 502, 504,
 509, 544, 607, 608, 639, 643, 646,
 647-656
 Leo XIII [Papa] 555
 Lcontiev, K. 449
 Lermontof, A. 226, 320, 321
 Leroux, P. 209, 244, 292
 Leseviç, V. 525-530, 543, 574
 Lessing, G. 64
 Lewes, G. H. 521, 531
 Lewin, S. M. 360
 Linton, W. 262
 Liprandi, I. 245
 Littré, E. 255, 521-526
 Lobkowicz, N. 211
 Locke, J. 45, 64, 155, 526, 530, 532
 Lomonosof, M. 28, 225
 Lomonosof, K. N. 28, 225
 Loomis, C. P. 183
 Looss [Piskopos] 177
 Lopatin, H. 297, 345, 359

- Lopatin, L. M. 552, 577, 586
 Lopuhin, I. 57, 58, 133
 Loski, N. O. 25, 517, 572, 582, 586
 Lotze, R. 586
 Louis XVI 37, 209, 294, 312
 Lublinski, J. 123
 Luciani, G. 124
 Lucretius 43
 Lunaçarski, A. 478, 516
 Lykurgos 33

 Mably, G. 80, 81, 87, 99
 Mach, E. 527
 Magarshak, D. 467
 Magnitski, M. 110
 Maine, H. S. 245, 519
 Maistre, J. M. de 145, 152, 456
 Makogonenko, G. 51, 54, 64, 64, 98
 Makovitski, D. P. 510
 Malebranche, N. de 44
 Malia, M. 23, 209
 Mallarmé, S. 512
 Mandeville, B. de 45
 Mannheim, K. 183, 364
 Mannheim, R. 299
 Marcus Aurelius 507
 Marx, K. 199, 207, 249, 264, 265, 270,
 294, 297, 310, 311, 344-346, 348,
 352, 359, 360, 367, 377-381, 386,
 390-394, 406-408, 411-413, 417,
 419, 544, 545, 547, 549, 599-608,
 617, 620, 621, 628, 633-637, 640,
 641, 644, 652
 Masaryk, T. G. 22, 25
 Maurer, G. L. 391
 Maykov, A.
 Maykov, V. 245
 Mazepa, I. 126
 Mazour, A. G. 111
 McAndrew, A. 472, 481
 McConnel, A. 79
 McMaster, R. E. 437
 McNally, R. T. 143
 Mendel, A. P. 629
 Mendelssohn, M. 64, 102
 Merezkovski, D. 517, 582
 Metternich, K. L. 131

 Mezentsev, P. 324, 354
 Michelangelo 512
 Michelet, J. 262, 265
 Mickiewicz, A. 117, 154, 139, 264,
 337, 407
 Mihayilof, A. 358, 631
 Mihayilof, M. 294
 Mihayilovski, N. 275, 311, 344, 346-
 348, 357, 362, 382-403, 431, 442,
 443, 505, 506, 520, 521, 528, 547,
 548, 600-602, 615, 617, 629, 630,
 633, 643-649
 Mill, J. S. 255, 269, 294, 521, 522,
 524, 526, 539, 587
 Mills, C. W. 183
 Milton, J. 64, 91
 Milyukof, P. N. 17, 28, 58, 59, 61, 456
 Milyutin, V. 519
 Mişkin, H. 298, 475
 Moçulski, K. 499, 554, 555, 570, 572,
 574, 575, 579
 Mohler, J. A. 176, 179
 Moleschott, J. 254, 315, 324, 326
 Mombelli, N. A. 244, 255
 Montesquieu, C. L. de 31, 36, 40, 66,
 71, 92, 129, 540
 Morelly 99, 377
 Morris, W. 426, 432
 Müller, A. 179
 Münzer, T. 380
 Muhammed 507
 Muraviyev-Amurski, N. 410
 Murayiev, N. 77, 112, 114-118, 121,
 410
 Murayiev-Apostol, S. 123, 127, 128

 Nadezdin, N. I. 153
 Napoleon 100, 471, 652
 Nasse, E. 391
 Natanson, N. A. 346
 Naumov, N. 625
 Neçayev, S. 286, 360
 Neçkina, M. 122
 Nekrasof, N. 293, 315, 331, 337
 Neron 109
 Newman, J. H. 177, 178
 Nicholas I 65, 134, 153, 169, 180,

- 183-186, 189, 193, 221, 235, 244,
275, 283, 288, 289, 409, 452, 453
- Nicholas II 446
- Niemcewicz, J. 112
- Nietzsche, F. 449, 459, 462
- Nikolayevski, B. 23
- Novalis [F. L. von Hardenberg] 574
- Novikov, A. I.
- Novikov, N. 29, 38, 48-65, 79, 81,
103, 117
- Noyes, G. R. 154
- Obolensky, E. 112
- Odoyevski, A. 137
- Odoyevski, V. 112, 138-142
- Ogarev, N. 169
- Orlof, V. I. 609
- Ortega y Gasset 450
- Oşanina, M. 357
- Ostrovski, A. 322, 323, 326
- Ostwald, W. 537, 542
- Palmer, W. 177, 178
- Panin, N. 73-77, 112
- Panin, P. 73-77, 112
- Paşkof, A. Y. 635
- Pasqually, Martines 56
- Pauli, E 578
- Pavlov, M. 136
- Perovskaya, S. 358
- Pestel, P. 112, 118-122, 124, 128, 410
- Petraşevski [Butaşeviç-Petraşevski]
229, 244-246, 248, 250, 251, 292,
437, 463, 470, 477, 519
- Petro III 36
- Petzoldt, J. 527
- Philip II 203
- Philotheus [Keşiş] 568
- Photius [Başpiskopos] 132, 133
- Pietkiewicz, K. 352
- Pipes, R. 23, 108, 341, 640, 651
- Pisarev, D. 255, 302, 303, 315, 323,
324-331, 337, 338, 344, 513, 520,
552
- Platon [Moscow Metropolitan] 57
- Platon 29, 57, 65, 377, 398, 537, 565,
571
- Plehanov, G. 27, 30, 77, 235, 291,
297, 298, 314, 355, 356, 362, 380,
513, 545, 548, 598, 601-627, 640-
650, 655, 656
- Pleşçeyef, A. 245
- Plimak, E. G. 98
- Pobedonostsev, K. 445-449, 452, 477,
478, 485, 516, 568
- Pogodin, M. 138, 142, 185, 189, 190,
453
- Pokrovski, M. N. 113, 370
- Polevoy, Y. A. 606, 608
- Polyanski, V. [Lebedev, P.] 315
- Pommier 522
- Pomper, P. 359
- Pordage, J. 139
- Protagoras 377
- Proudhon, P. J. 244, 252, 292, 407,
412, 459, 522, 525
- Pufendorf, S. 45
- Pugaçof, E. 36, 57, 75, 80-82, 95, 248,
410, 420, 421
- Puşkin, A. 32, 82, 83, 101, 111, 113,
143, 207, 223, 226, 320, 329, 330,
333, 336, 337, 458, 482, 483, 485,
510, 512, 583
- Puşkin, I. A. 583
- Pustarnakov, V. 600
- Pyziur, E. 405
- Racine, J. 64
- Radişçev, A. 38, 50, 51, 57, 79-103,
106
- Radlov, E. L. 14
- Raëff, M. 17, 71, 73, 111, 133
- Raiç, E. 134
- Raphael [Raffaello Santi] 329, 512
- Raynal, G. 91
- Razin, S. 420, 421
- Redkin, P. 587
- Renfield, L. 466
- Repin, I. 303
- Reuel, A. L. 600
- Riasanovski, N. V. 18, 23, 160, 185
- Ricardo, D. 640, 641
- Richter, L. 156
- Rickert, H. 363

- Riehl, A. 527
 Rileyeş, K. 112, 117, 125, 126, 128
 Risakof, N. 358
 Roberty, E. de 538-545, 548
 Robespierre, M. 92
 Robinet, J. F. 521
 Rodbertus, K. 604
 Romanov [Hanedanı] 126
 Rousseau, J. J. 31, 40, 41, 60, 64, 80, 85, 90, 93-95, 349, 389, 394, 487, 492, 497, 506
 Rozalin, N. 134
 Rozanov, V. 462
 Rubanovskaya, E. 82
 Ruge, A. 198, 199
 Runiç, D. 110
 Rurik [hanedan kurucusu] 112, 164, 422
 Ruskin, J. 426, 432
 Safronof, B. 545, 547
 Saint-Martin, L. C. 56, 133, 139, 565
 Saint-Simon, C. H. de 540
 Sakulin, P. 135, 139, 141
 Saltikof-Şçedrin, M. 245, 303
 Samarin, Y. 160, 161, 171, 178, 186, 187, 231, 238-239, 458, 533
 Sand, G. [Dudevant, A.] 226, 239, 476
 Sartre, J. P. 517
 Say, J. B. 240
 Sazonov, N. 128
 Scanlan, J. P. 25, 359
 Schapiro, L. 592
 Schelling, F. W. 136, 137, 139, 141, 142, 145, 157, 174, 175, 179, 194, 200, 204, 206, 207, 209, 335, 441, 552, 565
 Schiller, F. 192, 196, 200, 205, 207, 300, 389, 394, 506
 Schlegel, F. 179
 Schopenhauer, A. 460, 488-490, 493-497, 537, 552, 557, 571, 583
 Schwarz, J. G. 59-61, 64, 130, 132
 Semczuk, A. 487
 Serno-Soloviyeviç, A. A. 294
 Serno-Soloviyeviç, N. A. 294
 Shaftesbury, A. 40, 41
 Shakespeare, W. 64, 226, 473, 512
 Sidney, P. 45
 Sierakowski, Z. 295
 Skvortsov, A.
 Sleptsov, M. 295
 Sliwowska, W. 128
 Smith, A. 45, 114, 119, 641
 Sokolov, P. 536, 537
 Sokrates 489, 499, 507, 521, 584
 Solon 33, 115
 Soloviev, S. 499, 552, 554
 Soloviev, V. 555, 570, 572, 574, 579
 Solovyev, A. 569
 Sorokin, P. 23, 367, 370, 442, 450, 538
 Spencer, H. 373, 374, 382, 383, 390, 505, 520, 521, 536, 537, 539, 547, 587
 Spengler, O. 442, 450
 Speranski, M. 107, 133
 Speşneş, N. 248, 249, 252
 Spinoza, B. 60, 552, 620
 Stankeviç, N. 169, 193-195, 200-203, 208-210, 233, 236, 245, 596
 Stasov, V. 513
 Stefanoviç, J. 599
 Steklöf, Y. M. 405
 Stepun, F. 462
 Sterne, L. 64
 Stirner, M. 163, 176, 391, 417, 462, 469-471, 477
 Stolypin, P. 448, 509
 Strakhov, N. 338
 Strossmeyer, J. 555
 Struve, P. 615, 640-645, 647-650, 654
 Sue, E. 232
 Sukovo-Kobilin, A. 597, 598, 647
 Sumarokof, A. 57
 Susini, E. 141, 179, 571
 Swedenborg, E. 565
 Şahovskoy, D. 144
 Şçapof, A. 311
 Şçerbatov, M. 56, 66-75, 79, 91, 143
 Şçipanof, I. J. 38
 Şeçenof, I. 286, 530, 533, 535
 Şelgunof, N. 291, 294, 631

- Şestof, L. 517
 Şeteyn, V. N. 310
 Şevyref, S. 185, 236
 Spet, G. 14, 310

 Taine, H. 623
 Tarde, G. 398
 Teichmüller, G. 586
 Temkinova, H. 416
 Terras, V. 200
 Thaler, R. P. 84
 Tihomiroy, L. 356-358, 361, 609, 612, 613
 Timiryazef, K. 330
 Tkaçyev, P. 351-353, 357, 371-382, 388, 401, 420, 432, 600, 603-606
 Tocqueville, A. de 265, 270
 Tolstoy, L. 59, 315, 338, 399, 431, 434, 461-463, 485-517, 556, 572, 576, 597
 Tonnies, F. 181-183, 428, 429
 Tourneux, J. M. 34
 Toynbee, A. 442
 Trentowski, B. 564
 Trepof, F. 354
 Troitski, M. 530, 535
 Trubetskoy, E. N. 456, 554, 569, 570, 575, 582
 Trubetskoy, S. N. 456, 582
 Trubetskoy, S. P. 112, 127
 Tsagolof, N. A. 635
 Tschizevskij, D. I. 160, 338, 588, 592, 596, 597
 Tugan-Baranovski, M. 640
 Turgenyev, N. 117, 118, 126, 169, 194, 227, 269, 302, 315, 320, 322-324, 326, 327, 336, 484, 497
 Turski, K. 352
 Tvardovskaya, V. A. 342

 Ulyanov, A. 606-608, 648
 Ulyanov, V. (bkz. Lenin)
 Urquhart, D. 394
 Uşakov, F. 80, 81
 Uspenski, G. 303, 484, 485
 Utechin, S. V. 46, 165, 287, 354, 392, 422, 606, 656

 Utin, N. 294
 Uvarof, S. 14, 185, 246

 Vaganyan, V. 610
 Valentinof, N. 314
 Veisbein, N. 462
 Vellanski, D. M. 136
 Venevitinof, D. 134, 138
 Venturi, F. 278, 341, 349
 Verlaine, P. 512
 Vischer, F. 300
 Vogt, K. 254, 326
 Volin, B. 647
 Volk, S. 125, 126, 136, 181, 182
 Voltaire [F. M. Arouet] 29-31 33, 38, 40, 64, 99, 135, 205, 208, 307, 414, 492
 Vorontsov, A. 81, 83
 Vorontsov, V. 406, 602, 629-638, 648, 650
 Vucinich, A. 544

 Wach, J. 514, 515
 Wagner, R. 512
 Walicki, A. 22, 24, 26, 181, 182, 211, 264, 310, 341, 470, 474, 497, 556, 595, 600
 Ward, L. F. 370
 Washington, G. 91
 Weber, M. 181, 183
 Weitling, W. 249, 406
 Wiener, L. 84, 106
 Windelband, W. 363
 Witberg, A. L. 211
 Witte, S. 638
 Wolff, C. 38, 39, 80
 Woodcock, G. 405
 Wroblewski, W. 352
 Wyruboff, G. 524, 525, 530

 Yakuşkin, I. D. 116, 124
 Yakuşkin, I. D. 116, 124
 Yelizabet 56, 57
 Young, E. 62, 64
 Yurkeviç, P. 331, 332, 553
 Yuzhakov, S. 648
 Yuzof, Y. [Kablits, Y. I.] 400

Zaharina 210
Zaiçnevski, P. G. 357
Zaitsef, V. 324
Zasuliç, V. 310, 354, 355, 602, 610,
652
Zavadovski, P. V. 83
Zdziechowski, M. 22

Zelabof 356-358, 609
Zeldin, M. B. 25, 147
Zenkovsky, V. V. 25, 60, 520, 534,
572
Ziber, N. 640-642
Zubof [toprak sahibi] 80
Zukovski, V. 392, 458, 600

- adçılık 93
ademi merkezîyetçilik 419
agnostiklik (agnostisizm) (bkz. bilinemezcilik) 326, 531, 540
ahlâkça yetkinleşme (bkz. bireysel yetkinleşme) 55, 106
ahlâkçılık 260, 498-500, 507, 510, 514, 517, 563
ahlâk felsefesi (bkz. etik) 14, 39-41, 93-95, 103, 214, 304, 493, 496, 500, 534, 574
ahlâkın bozulması 68, 70
ahlâk kuralları - hukuk kuralları ayrımı 471, 594
Akıl Çağı 38, 48, 51, 79, 80
akla güvenme 415
akla güvensizlik 305, 652
Allah soyutlaması 486, 501
Alman felsefesi 142, 191, 199, 206, 252, 283
Alman idealizmi 163, 215, 252, 530, 533, 537
Alman psikolojisi 530, 532
Alman romantikçileri 179, 195, 209, 237, 493, 571
Alman Sosyal Demokratları 360, 609, 610, 643
Almanya 56, 60, 77, 124, 135, 179, 192, 197, 198, 206, 252, 259, 283, 300, 380, 406, 413, 547, 608, 644
altınçağ 205, 289, 392
Amerika Birleşik Devletleri 209, 246, 265, 634
Amerikan Devrimi 91
Amerikan kapitalizmi 656
ampirik 146, 147, 151, 177, 216, 528, 530, 533, 575, 595, 596, 617, 620
ampirik psikoloji 532
ampirisizm (ampirizm) 135, 140, 152, 155, 214, 216, 217, 231, 526, 529, 561, 585, 588, 596
analoji yöntemi 215, 331, 395, 608
anarşi 412, 420, 560
anarşist enternasyonal 406, 411
anarşist devrim 433
anarşist ütopya 429
Anarşistler 193, 360, 405, 468, 469, 595
anayasa 74-76, 108, 112, 114-116, 118, 120, 121, 124, 269, 287, 312, 345, 453, 609
Anayasacı Demokratlar 598, 645, 656
anayasacılık (akımı) hareketi 77, 112, 126, 167

- anayasacı (meşrutî) monarşi 66, 108, 116, 248, 352, 356, 357, 547
- Anglosaksonlar 267, 447
- Ansiklopediciler 30, 34, 37, 52, 56, 57, 95, 99, 163, 205, 307
- antropolojizm 299, 303, 359, 366, 522
- antropomorfizm (bkz. insanbiçimcilik) 44, 306, 384
- antroposantrizm (bkz. insanmerkezcilik) 299, 366, 521
- antropoteizm 251-255, 470
- apolitik popülizm 609, 612
- aristokrasi 52, 56, 67, 69, 71, 76, 77, 107, 109, 113, 114, 120, 121, 144, 152, 258, 371, 420, 457, 458, 460, 498
- aristokratik ayrıcalıklar 37, 77, 157, 188, 277, 299
- aristokratik çıkarlar 128, 148, 200, 258, 300
- aristokratik muhalefet 50, 56, 66, 73, 105, 112
- aristokratik oligarşi 117
- asetizm (çilecilik) asetiklik 228, 327, 496
- Asya despotizmi 622
- Aşyalılık 311, 312, 452, 497, 498, 655
- ataerkillik 46, 51, 136, 168, 180, 221, 235, 23, 241, 311, 332, 365, 384, 399, 420, 421, 463, 497, 498, 509, 556, 611, 637, 653
- atomizm 391, 558, 559
- atomlaşma 149, 163, 560
- avam halk 71, 76, 93, 99, 148, 157, 160, 161, 164, 168, 170, 173, 185, 227, 230, 232, 241, 267, 311, 317, 377, 430, 457, 464, 465, 470, 479, 491, 492, 505, 512, 515, 525, 567
- avam insan kültü 267, 300, 318, 543
- Avrupamerkezcilik 442, 622
- Avrupa uygarlığı 141, 157, 161, 184, 223, 268, 269, 438, 443, 444, 469, 481, 505, 558
- Aydınlanma 24, 27-29, 31, 33, 38, 42, 44, 45, 54, 55, 61, 65, 68, 71, 79, 80, 82, 84, 85, 93, 99-103, 114, 129, 130, 137, 140, 145, 148, 163, 174, 205, 206, 216, 250, 286, 291, 306, 307, 331, 370, 492, 493, 515, 616, 619
- Aydınlanma düşmanlığı, 616
- Aydınlanma (filozoflan) düşünürleri 45, 61, 85, 93, 103, 130, 145, 307, 492
- aydınlanma rasyonalizmi 65, 140, 205, 206, 616, 619
- aydınlanmış (monark) monarşi 29, 33, 100
- aydınlar (bkz. intelegentsiya) 14-16, 18, 21, 23, 28, 48, 136, 153, 178, 192, 193, 197, 206, 287, 321, 329, 344, 345, 349, 366, 371, 400-403, 464, 465, 480, 481, 607, 645, 653, 656
- aydınlar eliti 371
- Aydınlatıcılar 56, 250, 287, 291, 331-333, 343, 344, 350, 366, 400, 514, 520
- aylak azlık - çalışan çokluk aynı 506
- aylaklar 479, 505, 510, 511
- ayrıcalıklı sınıflar 113, 312, 504, 510
- azınlıklar 167, 446, 555, 568
- Bakuninciler (bkz. Popülist Bakuninciler) 350, 353, 411, 421, 422
- Bakunincilik 421
- barbarlar 279, 427, 583
- barbarlık aşaması 425
- barışçı yollar 247, 422
- basımevleri 63-65, 82, 262, 283, 325, 431
- basın 60, 90, 186, 277, 278, 288, 289, 293, 321, 324, 459, 624, 635, 639
- basın özgürlüğü 121, 248, 347
- baskı 14, 23, 28, 32, 34, 43, 72, 82, 84, 98, 112, 114, 169, 194, 200, 222, 225, 237, 246, 284, 289, 297, 305, 312, 359, 367, 368, 400, 413, 422, 428, 445, 491, 506-508, 595
- başkaldırma (ayaklanma) 51, 81, 85, 101, 111, 192, 196, 201, 207, 248, 270, 322, 326, 329, 350, 366, 398,

- 415-417, 421, 422, 459, 467, 468,
473, 477, 517, 615, 617, 619
- Batıcılık 159, 219, 221, 224, 226, 227,
229, 235, 236, 240, 258, 259, 336,
586, 622
- Batı düşmanlığı 110
- Batı etkisi 225, 232, 611
- Batılılaşma 17, 28, 66, 127, 157, 223,
225, 235, 241, 268, 311, 378, 399,
480, 497, 622, 644
- Batılıştırmacılar 23, 27, 144, 156,
157, 159, 182, 185, 216, 219, 231-
237, 240, 247, 257, 261, 263, 266,
269, 282, 283, 316, 354, 366, 378,
403, 438, 444, 483, 552, 554, 587,
611, 622, 645
- beden-ruh ilişkisi 40
- beden-ruh-tin ayrımı 102
- bencillik 16, 68, 164, 296, 304-306,
329, 417, 466, 468, 560, 570, 576
- biçimcilik 72, 212, 512, 595
- bilgi kuramı 40, 101, 148, 17, 172,
173, 304, 528, 542
- bilimcilik 521, 526, 529
- bilim inancı 524
- bilimsel felsefe 525, 527-529, 583
- bilimsel (sosyalistler) sosyalizm 417,
545, 614, 619
- bilim sınıflandırması 526
- bilinçlilik 146, 147, 169, 177, 368,
495, 496, 499, 541, 543, 577, 582,
584, 585
- bilinçsiz dayanışma 368
- bilinemezlik 531, 540
- 1848 Devrimi 407
- 1870'lerin devrimcileri 324, 341, 436
- birdüzeleştirme 388
- bireyci anarşizm 417
- bireycilik 16, 69, 93, 176, 266, 369,
377, 391, 450, 466, 487, 497, 517,
582, 592
- bireyin kurtuluşu 229, 257, 267, 328
- bireyin özgürleşmesi 56, 108, 167,
239, 391, 396, 592
- bireylik 212, 238, 375, 378, 388, 395-
398, 402, 450, 451, 458, 494-498,
653
- bireylik savaşımı 395, 397, 398
- bireylikten arınma 496, 497
- bireysel bilinçlilik - bireyüstü
bilinçlilik ayrımı 541
- bireysel çıkar - toplumsal çıkar
karşılığı 514
- bireysel özerklik 167
- bireysel özgürlük 34, 266, 397, 466
- bireyüstü (varlık) toplum kavramı 86,
145, 192, 396
- Birinci Enternasyonal (bkz.
Enternasyonal) 278, 282, 352, 380,
406, 410, 411
- Birleşik Slavlar Derneği 123
- birliksiz özgürlük 163, 476
- Blanquicilik 351, 357
- Bolşevikler 612, 619, 622, 656
- boş inançlar 70, 79, 149, 255, 291,
537
- boyarlar 66, 67, 109, 113, 126, 184,
238, 332
- boyun eğme 92, 167, 175, 202, 217,
259, 319, 322, 396, 400, 401, 414-
416, 473, 492, 493, 507, 620
- bölünmemiş bütünlük 303, 557, 563
- bölünmemiş emek 386, 399, 506
- bölünmüş kişilik 481
- budünyacılık 259, 500, 556
- budünyacı öğreti 500
- burjuva ajanı suçlaması 648
- burjuva bireyciliği 377, 466
- burjuva demokrasisi 232, 314, 343,
348, 653
- burjuva demokratik devrimi 655
- burjuva demokratik ideolojisi 377,
654
- burjuva (devleti) yönetimi 312
- burjuva devrimi 345
- burjuva ideolojisi 51
- burjuva reformları 313
- burjuva özgürlüğü 466
- burjuva toplumu 141, 269, 279, 381,
390, 395, 402, 426
- burjuvazi 16, 232-234, 258, 259, 290,
346, 348, 353, 356, 357, 379, 381,
427, 457, 475, 476, 548, 619, 630,
643-645, 647, 651, 655

- buzların çözülmesi 186, 289, 410
bürokrasi 36, 67, 72, 112, 113, 121, 180, 187, 210, 313, 325
bürokratik despotluk 72, 73, 76, 127, 264, 472
bürokratik devlet 182, 183
bürokratik hiyerarşi 70
bütünsel kişilik 169, 171, 172, 383, 388
bütünsellik 171, 383, 388, 552, 558
- Code Napoléon* 107, 133
Comtecu pozitivism 522, 525, 544
cumhuriyetçilik 41, 110, 250, 269
- çağdaşlaşma 27, 56, 232, 402
Çaykovski Çevresi 346, 348, 349, 423, 431
çok yönlülük 382, 383
- Dağdaki Vaaz 499, 507
dalkavukluk (övgücülük) 29, 67, 89
Darwincilik 395, 424, 441, 547, 597
Darwinci "zıtlıklar ilkesi" 623
dayanışma 41, 160, 204, 246, 272, 367-369, 385, 386, 397, 418, 425, 429, 468, 546, 575
Deccal 130, 455, 460, 491, 570, 578, 579
deizm 39, 214
Dekabrist ayaklanma 113, 117, 123, 127, 134, 138, 192, 267, 284
Dekabristler 77, 82, 90, 99, 100, 105, 111-114, 117, 118, 122-129, 135, 137, 143, 165, 209, 249, 262, 267, 282, 409
demokrasi 76, 269, 277, 312-314, 343, 348, 410, 609, 610, 614, 622, 645, 653, 654
demokratlar 100, 219, 235, 236, 282, 290, 307, 319, 321, 345, 360, 408, 514, 598
demokratlaşma 459
dergi (gazete) kapatma 162
dernek kurma özgürlüğü 121, 431
dersleri bırakma çağrısı 350
despotluk (despotizm) 31, 34, 67, 71-73, 76, 113, 114, 126, 127, 154, 264, 267, 329, 451, 452, 472, 622, 655
- determinizm 273, 274, 280, 286, 379, 415, 601, 615, 620, 624, 652
devlet destekli endüstri 632, 633
devlet eliyle endüstrileşme 635
devletin (kaynağı) kökenleri 46
devlet kanşmacılığı (bkz. etatizm) 411
devlet-kilise ilişkisi 280
devlet ruhu 419
devletsiz sosyalizm 434
devlet sosyalizmi 419
devlet terörü 244
devrim 92, 97, 98, 107, 125, 128, 156, 199, 277, 279, 282, 287, 293, 316, 325, 326, 349-352, 360, 380, 407, 410, 412, 427, 432, 433, 454, 455, 515, 547
devrimci demokratlar 100, 326
devrimci diktatörlük 357
devrimci eylemler 295, 353, 412, 423
devrimciler 113, 122, 125, 128, 156, 278, 279, 282, 292, 294, 324, 341, 342, 348, 350-358, 363, 378, 380, 381, 421, 428, 484, 486, 508, 509, 528, 554, 602, 603, 609, 621, 628, 629, 656
devrimcilik 100, 157, 338
devrimci Marksizm 639, 643, 646
devrimci olmayan yol 326, 327
devrimci örgütler 287, 295, 342, 606
devrimci panslavyacılar 407
devrimci (Popülizm) Popülistler 311, 431, 436, 628, 631
devrimci propaganda 350, 372, 423
devrimci savaşım yöntemleri 325, 610
devrimci (sosyalistler) sosyalizm 422, 455, 474, 477, 611, 614
devrimci yadsıma 197, 616
devrimci yöntemler 381
dışmerkezlilik (bkz. eksantriklik) 385, 390
dışsal gerçek 418, 437, 594
din adamları 43, 47, 56, 72, 131, 132, 160, 177-179, 427, 460, 503
din adamları aracılığı 132

dinamik toplumsal yapı 222, 365
dinci düşünürler 517, 581, 583
dincilik 354
dinci sekterler 486
dindar sanat 580
dine dönüş 461
din eleştirisi 211, 503, 607
dine sarılma 489
din felsefesi 22, 553, 563
dinin kaynağı 42
dinin yozlaşması 503
dinsel idealist felsefe 581
dinsel rönesans 517
dinsel törenler 59, 69, 72, 147, 178, 487
dinsel yeniden doğuş 254, 461, 498
diyalektik 196, 198, 204, 211, 213, 215, 217, 218, 221-223, 229, 230, 261, 301, 307, 392, 492, 497, 506, 516, 517, 562, 588, 589, 590, 596, 598, 619, 643
diyalektik akıl 174
diyalektik tarih görüşü 204, 205
dogmatik pozitivizm 522
dogmatizm 577, 652
doğa bilimleri 94, 255, 273, 316, 324, 330, 338, 373, 520, 522, 524, 572, 620
doğacı ekol, edebiyatta 208, 333
doğacı materyalizm 217
doğacı sanat anlayışı 301
doğa durumu 41, 68, 425
doğa felsefesi 60, 136, 138, 194, 245, 338
doğal ekonomi 311, 505
doğal (haklar) hukuk 31, 41, 45, 85, 87, 88
doğallık 223, 224, 230, 237, 307, 319
doğal sezgi (dönemi) 211, 212
doğaya yakınlık 202, 211-213, 225, 229, 237, 239, 264, 271
doğa yasaları 247, 254, 306, 417
doğrudan sosyalizme geçiş 545, 602, 607, 656
doğru orta (yol) 198, 220, 266, 275
Doğu dinleri 497

Doğu dünyası 558
Doğu Kilisesi 172, 177, 558
Dolguşin Çevresi 348, 349
Dukhobor mezhebi 487
dünya (devleti) toplumu 578
dünya federasyonu 546
dünya görüşü 81, 84, 114, 144, 206, 209, 272, 315, 316, 328, 416, 506, 554, 570, 572, 574
Dünya Tini 259, 565, 566
düşünce çağı - eylem çağı ayrımı 211-213
düşüncenin evriminin aşamaları 249
düşün emekçileri (bkz. *raznoçinet, raz-noçinski*)
edebiyat eleştiriciliği 207, 208, 224, 293, 294, 317, 319, 579
eğitim 15, 47, 57, 63, 72, 80, 93, 94, 100, 110, 132, 133, 141, 180, 185, 193, 204, 230, 246, 265, 267, 280, 284, 287, 295, 316, 327, 329, 360, 371, 376, 430, 481, 488, 505, 543, 653
eğitilmişler 16, 17, 227, 312, 341
Ekim Devrimi [1917] 165, 354, 423, 619, 652
ekonomik eşitlik (bkz. Eşitlik) 413
ekonomik eşitsizlik (bkz. Eşitlik) 611
ekonomik gelişmenin aşamaları
ekonomik gelişmenin otomatikliği 630
ekonomik ilişkiler 379, 380, 429, 467, 546, 576, 653
ekonomik liberalizm 128, 240, 247, 294, 547, 593, 628, 645
ekonomik materyalizm 378, 379, 548, 621
ekonomik romantizm 342, 343, 394, 637, 654
ekonomik sosyalizm 559
ekonomizm 280, 612
eksantrik dönem 385, 386
eksantriklik 385, 390, 556, 572
eleştirel düşünce 362, 365, 366, 369, 371, 525

- eleştirel düşünen kişiler 363, 364, 368, 375, 377
- eleştirel epistemoloji 526
- eleştirel gerçekçilik 294
- eleştirel (kritik) felsefe 525
- eleştirel pozitivism 10, 525
- elit (bkz. Seçkinler) 173, 267, 371, 481, 512, 543
- Emeğin Kurtuluşu örgütü 601, 609, 610, 612
- emeğin sosyalleştirilmesi 604, 632, 633
- Encyclopédie* 30, 33, 34, 40
- endüstricilik 140, 572
- endüstrileşme 270, 329, 354, 399, 448, 602, 629-635, 637-642, 651
- enerjetik 537, 542, 542
- entelektüelcilik 342
- Enternasyonal 380, 405, 406, 410, 411, 423, 656
- Epistemoloji 14, 18, 40, 101, 170, 175, 214, 304, 363, 524, 525, 526-530, 536, 540, 543, 544, 563, 574, 576, 577, 582, 583
- epistemolojik bireycilik 582
- epistemolojik eleştiricilik 527, 528
- epistemolojik pozitivism 540
- erdem 92-94, 100, 393
- Erdemseverler 134
- eski (düzen) dünya 262, 264, 268, 279, 281
- Eski İnançlılar 284, 446, 491, 568
- eski Rus özgürlüğü 125, 165
- eski Rusya 71, 73, 109-111, 124, 159, 164, 168, 180, 182, 184, 185, 188, 221, 223, 237, 250, 311, 332, 457, 533
- Eski Yunan 88, 246, 334, 443, 639
- estetik 139, 191, 192, 258, 259, 293, 298-300, 302, 303, 317, 318, 324, 329, 330, 332, 441, 450, 456, 457, 460, 510, 513, 574, 579, 580, 582, 623-626
- estetikçilik 194, 196, 207, 293, 324, 329, 337, 441, 457, 511
- eşitlik 58, 68, 148, 304, 375, 376, 387, 389, 390, 401, 420, 431, 450-459, 473, 515, 543, 573, 579
- eşitlikçi komünizm 420, 573
- eşitlikçilik 68, 148, 304, 376, 389, 458, 459, 515, 543
- eşitsizlik 41, 46, 58, 350, 431, 450, 458, 466, 473, 508, 511
- etatizm 411
- etik (bkz. ahlak felsefesi) 14, 16, 41, 93, 294, 305, 424, 499, 500, 502, 504, 516, 563, 575, 576, 586
- evanjeliklik 59, 499, 515
- evrensel akıl (bilinç) 147, 148, 493, 589
- evrensel birlik 555, 558, 568
- evrenselcilik 63, 79, 138, 231, 479, 576, 591
- evrenselcilik aşaması 591
- evrensel değerler 223, 226, 229, 439
- evrensel görev 228, 478
- evrensel idealler 438, 483
- evrensel insanlık 442
- evrensel insan tipi 223, 347, 481
- evrensel kavga 596
- evrim 45, 164, 177, 183, 221, 271-273, 306, 308, 311, 330, 334, 339, 344, 373, 383, 384, 395, 396, 424, 425, 433, 442, 443, 447, 450, 451, 546, 590, 591, 606, 623, 646
- evrimci aşama 441, 442, 590
- evrimciler 309
- evrimcilik 395, 521, 536, 537, 545, 589, 597, 623
- evrimci (yollar) yöntemler 258
- eylemcilik 646
- eylem çağı 211, 213
- eylem felsefesi 191, 193, 197, 203, 205, 211, 233, 271, 272, 275, 283, 366
- eylemi yüceltme 543
- eylemsizlik felsefesi 360
- farklılaşma 58, 68, 222, 231, 341, 375, 382-385, 401, 450-452, 457, 558
- Farmasonluğun deistik kolu 56
- Farmasonluğun mistik kolu 56, 136
- Farmasonluğun rasyonalist kolu 61
- Farmasonluk 48, 55-57, 59-61, 65, 72, 130, 136

- federalizm 121, 410
felsefe dönemi, Rus düşüncesinde
192, 250
felsefenin gelişmesi 175
felsefenin (işlevi) rolü 524, 527, 591
feodalılık (feodalizm) 79, 113, 258,
284, 291, 343, 390, 444, 457, 460,
601, 604, 654
feodalizm düşmanlığı 79, 284
feodal sömürü 654
feodal toplum 55, 313
Feuerbachçılık 214, 252-254, 298-
301, 306, 307, 326, 338
fizik ulusluk - tinsel ulusluk ayrımı
238
folk ilkesi 160, 181, 388
Fourierciler 246-248, 253, 254, 476
Fransa 30, 34, 37, 45, 52, 56, 77, 145,
153, 178, 199, 232, 234, 248, 252,
254, 291, 292, 294, 312, 406, 407,
423, 433, 476, 521-523, 526, 549,
608
Fransız Aydınlanması 38, 99, 205
Fransızca 40, 91, 144, 199, 220, 262,
325, 424, 523, 540, 541
Fransız Devrimi 37, 65, 91, 99, 100,
106, 107, 163, 205, 221, 233, 292,
424, 426, 427, 616
Fransız (düşünüşü) kültürü 28, 33,
71, 258
Fransızlar 53, 54, 407
Fransızseverlik, 69, 109.
geçmişe özlem 186, 342, 366, 387,
435, 436
geleceğin sanatı 513, 580
Gelenekçilik 54, 85, 224, 239, 528
gelenekler 15, 18-21, 28, 30, 36, 37,
52, 66, 69, 73, 107, 109, 111, 112,
125, 126, 128, 146, 147, 154-157,
164, 165, 167, 168, 180, 182, 209,
237, 257, 264, 265, 276, 309, 311,
321, 366, 400, 446, 448, 456-458,
466, 515, 540, 553, 565, 605-607,
645-648
gelişme düşüncesi 68, 102, 272
gelişmenin iç mantığı 621
gelişmenin nesnel yasaları 613, 617
Gemeinschaft - Gesellschaft ayrımı
(bkz. topluluk-toplum ayrımı) 181,
182, 428
genç göçmenler 277, 278
genç Hegelciler 315
Gerçek Hıristiyanlık 132, 438, 439,
568
gerçekliğe başkaldırma 615, 616
gerçekliğin devrimci yadsınması 617
gerçekliğin sanata önceliği 298
gerçeklikle uzlaşma 193, 201, 333,
406, 615-618, 620
"gerçeklikle uzlaşma" felsefesi 192,
193
gerekirlik 205, 260, 306-308, 335,
417, 576, 613, 620
gereksinimler 68, 89, 118, 137, 166,
246, 288, 302, 307, 316, 318, 350,
364, 368, 369, 374-376, 391, 399,
414, 419, 420, 430, 432, 506, 507,
536, 632
gereksiz adamlar 169, 193, 223, 282,
314, 320-322, 336, 482
gerici ideolojiler 373, 435, 436
gericiler 445, 656
gericilik 16, 55, 110, 198, 228, 287,
400, 406, 435-437, 445, 455, 485,
639
geri kalmışlığın ayrıcalığı 17, 631
geri kalmışlığın sorunları 638
geri kalmışlık 77, 227, 638
geri kalmış ülkeler 632, 638
gizli (dernekler) örgütler 55, 117, 143,
284, 432
halka dönme 478
halka gidiş akımı 345, 347, 351, 354,
381, 421, 423
halk arasında halk kanalıyla eylem
342, 350, 351
halkçılık 341
halk egemenliği 108
halkı küçümseme 99, 225
halkın doğruları 480-483, 497
halkın (eğitimli elite) hegemonyası
341

halkın inancı - teologların inancı farkı 491
Halkın İradesi (dergisi) örgütü 22, 342, 345, 356, 358, 361, 602, 606-610, 612, 639, 648
Halkın öcü örgütü 278
halkı yüceltme 543
halkla karışma 147
halkla yeniden bütünleşme 157, 515
halk meclisleri 125
halk (sanatı) şiiri 161, 168, 225, 226, 231, 287
Hegelcilik 142, 157, 160, 174, 192, 193, 197, 198, 202, 206, 210-212, 240, 251, 285, 333, 338, 557, 588, 595, 597, 598, 649
herkese çalışmasına göre 429
herkese gereksinimine göre 429, 430
Hıristiyan ahlâkı 439
Hıristiyan anarşizmi 434, 507
Hıristiyan devlet 507
Hıristiyan dogmaları 500
Hıristiyan doğruluğu 583
Hıristiyan düalizmi 532
Hıristiyan egzistansiyalistler 517
Hıristiyanlığın ikiyüzlülüğü 502
Hıristiyanlığın yozlaşması 502
Hıristiyanlık 132, 134, 140, 149, 152, 161, 164, 178, 179, 215, 216, 292, 414, 438, 439, 459, 460, 485, 494, 498-502, 507, 567-569, 579, 591
Hıristiyan topluluk 131, 168, 238, 502
Hıristiyan topluluklar birliği 131
historisizm (bkz. tarihselcilik, tarihsicilik) 94, 626
hiyerarşi 55, 58, 66, 70, 72, 85, 132, 133, 145, 146, 148, 163, 173, 177, 178, 339, 384, 442, 476
hukuk (devleti) yönetimi 88, 117, 133
hukuk felsefesi 207, 587, 592
hukuk rasyonalizmi 133
hukuk reformları 248, 288, 440
hukuksal sosyalizm 594, 595
ılımlılık 610
ılımlı liberaller 445, 544, 547, 592
ırk kavramı 623

iç çelişki 217, 235, 399, 588
içeriği gerici ideoloji 435
ideal devlet 72, 555
ideal insanlık 565, 566
idealist filozoflar 194, 301, 517, 581
idealist sanat felsefesi 623
idealizm 40, 60, 94, 163, 200, 201, 214-217, 250, 252, 253, 280, 285, 286, 291, 326, 327, 331, 401, 412, 413, 415, 416, 529-532, 535, 537, 551, 583, 586, 598, 627, 645
ideal toplum 51, 180, 431
ideal varlık 565
ideoloji 79, 113, 183, 188, 219, 364, 373, 504, 519
ideolojik bunalım 488
ideolojik savaş 290
İkinci Enternasyonal 656
ilericiler 376, 452, 517
ilerici soylular 227, 276
ilerleme 27, 139, 150, 156, 216, 228, 231, 232, 237, 249, 269-272, 275, 286, 289, 291, 306, 307, 314, 315, 319, 322, 326, 327, 329, 331, 334, 334, 362-369, 373-375, 378, 383-384, 387, 389, 390, 394, 397, 399, 402, 436, 442, 451, 452, 466, 488, 504-508, 534, 543, 546, 547, 555, 569, 573, 577, 579, 590, 593, 599, 601, 602, 604, 607, 609, 631, 650, 655
ilerleme formülü 374, 383, 387, 389, 390, 396, 506, 546
ilerleme inancı 504
ilkel farklılaşmamış aşama 558
ilkel (halklar) topluluklar 46, 139
ilkel komünizm 310
ilkel köylülük 248, 387, 389, 399, 503
ilkel toplum 383
ilk günah 62, 139, 146, 501, 617, 619
İlluminati (bkz. Aydınlatıcılar) 56
inanç bunalımı 258, 259, 552
İngiliz ampirizmi 526, 530
İngilizce 23, 24
İngiliz evrimci ekolü 539
İngiliz Kitabı Mukaddes Derneği 131
İngilizler 34, 37, 636

- İngiltere 56, 91, 312, 359, 425, 553, 632
- insan akli - Mutlak Akıl ayrımı 595
- insan anlayışı 62, 95, 251, 274
- insanbiçimcilik 306
- insanbilim (bkz. antropoloji) 293
- insancılık (bkz. hümanizm) 366, 450
- insan doğası 79, 87, 92, 166, 247, 250, 253-256, 291, 304, 307, 316, 318, 319, 327, 369, 448, 470, 500, 501, 532, 623
- insanın doğuştan iyiliği 428, 446
- İnsanın düşüşü 109
- insanın özgürleşmesi 257
- insanın putlaştırılması 470
- insanın tanrıdan uzaklaşması 469
- insanın tanrılaştırılması 252, 477, 557
- insan iradesi 148, 280, 363, 600, 616
- insanların evrensel kardeşliği 55, 460, 478, 485
- insanlığın varoluş nedeni 461
- insanlığın yeniden doğuşu 253, 254, 479
- insanlık inancı 564
- insanmerkezcilik 366
- insan onuru 63, 200, 228, 507
- insanseverlik 188
- insan tanrı 62, 251, 253, 469, 475, 557
- insantanrıçılık (bkz. antropoteizm) 251
- inteligentsiya (bkz. aydınlar) 16
- intiharlar 284, 491
- iradecilik 286
- irrasyonizm 192, 337, 338
- irrasyonel bireycilik 469
- irrasyonellik 204
- İsa inancı 132
- İsyancılar (bkz. Popülist İsyancılar) 350, 351, 421
- işbirliği 117, 283, 286, 352, 359, 384-388, 390, 396, 397, 400, 424, 46, 428, 431, 458, 507, 508
- işbölümü 383-385, 393, 394, 506
- işçi akımları 279
- işçiler 36, 284, 357, 360, 391, 394, 411, 423, 426, 548, 610, 612, 632-634, 637, 653
- işçi sendikası zihniyeti 612
- işçi sınıfı 281, 389, 548, 607, 609, 611, 612, 629, 643, 644, 648
- jacquerie* 248
- Jakobenlik 357
- Janus (bkz. Popülist Janus) 343, 397, 654
- jürisprüdans 40, 45, 162, 446
- kaba güç 90, 204, 266, 269, 279, 281, 284
- kaba komünizm 377
- kadınların kurtuluşu 379
- kafa işi - kol işi ayrımı 431
- kahramanlar kültü 42
- kalıtsal ayrıcalıklar (bkz. aristokratik ayrıcalıklar) 238, 432
- kalıtsal ayrıcalıklar-kişisel yetenek karşılığı 238
- kalifiye işçiler 411
- kamuoyu 28, 182, 190, 276, 288, 313, 325, 411, 487
- kamusal alan-özel alan ayrımı 593
- Kantçı eleştiri 527, 644
- Kantçı felsefe 529
- Kantçılık (bkz. Yeni Kantçılık) 524, 527, 529, 539, 645
- kapitalist aşamayı atlama - yaşama tartışması 308, 599, 603
- kapitalist (endüstrileşme) kalkınma yolu 632, 636, 638, 639, 640, 642, 654
- kapitalist gelişmeler 288, 294, 309, 313, 341-345, 356, 379, 394, 396, 600, 601, 604, 606, 632, 635, 638, 651, 655
- kapitalist ilişkiler 609, 618
- kapitalistler 115, 234, 329, 613, 632
- kapitalist olmayan yol 309, 630, 638, 652
- kapitalist uygarlık 180, 465
- kapitalist ülkeler 430, 634
- kapitalizm 187, 189, 233, 270, 272, 309, 310, 342, 353, 380, 392, 396, 397, 399, 402, 403, 600, 604, 606, 629, 630, 632, 637, 638, 641, 645-650, 654, 655

- kapitalizm (eleştirisi) düşmanlığı 189
kapitalizmin kaçınılmaz sonu 307,
380, 607
kapitalizmin savunusu 646
kapitalizmin yerleşmesi 272, 647
karmaşık işbirliği 384-387, 390, 396,
400
kartezyen (felsefi) kuşkuculuk 261
Kathedersocialismus (bkz. kürsüsos-
yalizmi) 391
Kathedersocialisten (bkz. kürsü sos-
yalistleri) 547
Katolik Kilisesi 144, 163, 175, 176,
568
Katolikçilik 149, 176, 263, 478, 569
Katolikler 444
Katoliklik 475, 476
kendi içinde şey 373, 539, 541
kendi kendine yönetim 466
kendiliğindenlik 169, 353, 416
kendine yeterlilik 390, 397, 399
kendini aşağı görme 482
kent devletleri 114, 125, 426
keyfi yönetim 73, 75, 76, 88, 108
Kırım Savaşı 160, 186, 188, 189, 287
kır komünü 425
kır proletaryası 646
Kilise 40, 132, 134, 148, 151, 160,
172-179, 280, 474, 478, 567
Kilise olarak devlet-devlet olarak kilise
zıtlığı 478
kişilik (ilkesi) sorunu 238, 257, 266,
267, 268, 335, 336, 377, 388
kitleler 42, 44, 97, 148, 204, 230-232,
235, 237, 270, 280, 281, 294, 312,
316, 322, 327, 329, 341, 343, 346,
350-353, 362, 365, 370, 374, 375,
380, 392, 398, 411, 413, 417, 421,
428, 447, 458, 490, 497, 503, 505,
512, 533, 601, 605, 606, 614, 628,
630, 632, 646
klasik Popülizm 311, 343, 344, 366,
610
klasik pozitivism 528
kollektif (bilinç) akıl 146, 147, 177,
397, 447, 582
kollektif deneyim 541
kollektif emek 393, 394
kollektif eylem 573
kollektif sorumluluk 119
kollektivism 263, 309, 353, 420
kol işini (övme) yüceltme 41
komünistler 99, 292
komünist serflik 281
komünist topluluklar 430
komünizm 248, 263, 266-268, 285,
310, 377, 420, 430, 573, 611, 613
komünizm eğilimi 353
Konstantinopolis 188, 189, 438, 444,
452, 454, 478, 516
kooperatifçilik 434, 633
kölelik - çağdaş sosyalizm ilişkisi 176,
619
kör güçler 212, 260, 271
kör inançlılık 72, 195
köy komünü 115, 118, 119, 125, 164,
166, 168, 185, 240, 241, 250, 257,
261, 263, 264, 266, 285, 294, 309,
311, 344, 361, 365, 377, 388, 390,
392, 397, 399, 402, 420, 422, 444,
448, 545, 602, 604, 605, 609, 622,
632, 633, 635, 637, 642
köylü ayaklanmaları 36, 57, 74, 97,
248, 284, 295, 421
köylüler 51, 64, 235, 284, 288, 290,
332, 355, 299, 633, 637
köylü sorunu 48, 96, 98, 116, 288, 444
kuramsal akıl 274, 490, 504
kuramsal akıl - pratik akıl ayrımı 490
kuramsal felsefe 13, 40, 233, 552, 561,
563, 576
kurtarıcılık 561
Kurtuluş 108, 131, 153, 169, 179, 195,
201, 228, 229, 252, 257, 267, 280,
328, 379, 413-415, 470, 478, 479,
485, 493, 515, 578610, 631
Kurtuluş Birliği örgütü 111
kuşkuculuk 261
Kutsal (İttifak) Bağdaşma 131, 288,
439
Kutsal Sinod 132, 178, 446, 478, 487
küçük burjuva 343, 346, 654, 656
küçük burjuva demokratik kapitalizmi
656

- küçük soylular 52, 74, 141
küçük üreticiler 99, 270, 313, 341,
399, 629, 632, 635, 637, 654, 655
küçük üreticilerin ideolojisi 654
- laikleşme 55, 57, 293, 574, 577
laiklik 55, 95, 176, 455, 457, 517, 568
Lavrovcular (bkz. Popülist
Lavrovcular) 350, 421, 422
Legal Popülizm 628, 629, 637
liberal Batıcılar 236
liberal bireyci-komünal tutucu ayrımı
459
liberal eşitlikçi süreç 451, 452, 457
liberalizm 49, 55, 107, 113, 128, 157,
161, 179, 189, 239-241, 247, 277,
289, 294, 320, 323, 436, 445, 454-
456, 458, 533, 547, 593, 628, 645
liberaller 143, 219, 235, 236, 276, 282,
290, 293, 294, 312, 313, 315, 316,
319-321, 324, 357, 370, 407, 408,
447, 455, 508, 555, 608, 610, 642,
645, 655, 656
liberal popülizm 628
liberal reformcu ideoloji 436
liberal soylular 319, 321
liberal tutucular 92
Logos 499, 562, 565
logos öğretisi 501
loncalar 390, 391, 393, 426, 452
lükse karşı çıkış 510
- mantık 16, 39, 42, 150, 163, 191, 212,
213, 215, 333, 334, 533, 535, 562,
563, 585, 616
mantıkçılık felsefesi 213, 529
Marksistler 290, 314, 351, 379, 581,
602, 615, 619, 622, 629, 639-641,
643, 645-648, 650, 651, 653-656
Marksist sanat eleştirisi 627
Marksizm 18, 314, 344, 345, 378, 379,
418, 542, 545, 548, 598-600, 603,
604, 606-608, 612-614, 616, 618,
619, 637-647, 649, 651-655
Mason locaları 55-57, 65, 134
materyalist edebiyat eleştirisi 625
materyalist panteizm 251
materyalist sosyalizm 478
materyalizm 40, 101, 140, 157, 206,
214, 216-218, 250, 251, 254, 285,
286, 299, 301, 306, 315, 326, 331,
338, 378, 379, 412, 415, 520, 532,
548, 583, 588, 591, 621, 623, 624,
627, 649
mekanik çağrışımlar-organik
çağrışımlar ayrımı 536
mekanikçilik 537
mekanik çoğunluk 164
mekanik materyalizm 286
Menşevikler 612, 656
merkezcilik 351, 366, 411
merkezi (yönetim) devlet 117, 121,
238, 241
mesihçilik (hkz. kurtarıcılık) 479,
480, 515, 561
meşruti monarşi (bkz. anayasacı
monarşi) 66, 248, 547
metafizik 39, 40, 42, 149, 197, 301,
386, 412, 413, 418, 493-497, 502,
515, 519, 521, 523-525, 529, 531,
536, 537, 539-541, 551, 574, 575,
583, 586, 588, 596, 598
metafizik idealizm 529, 551, 583, 586,
598
metodoloji (bkz. yöntemhilim) 217,
363, 524, 538
mistik Masonluk 56
mistisizm 56, 58, 61, 64, 65, 129, 130-
133, 148, 195, 210, 228, 338, 439,
499, 553, 556, 559, 561, 580, 582,
588
monadçılık 586, 591
monarşi (bkz. mutlakçılık, anayasacı
monarşi) 18, 37, 41, 47, 51, 66, 67,
71, 76, 90, 100, 107-109, 113, 116,
184, 248, 264, 276, 294, 357, 358,
418, 427, 440, 546, 547
monizm 537, 539, 559, 585, 620, 621
monizm evresi 558
monodüalizm 537
Moskof devleti 239, 240
Moskova 51, 57, 60, 61, 70, 80, 112,
135, 136, 144, 185, 187-189, 194,
209, 233, 258, 423, 482, 568, 587

- Mutlak Akıl 206, 590, 595, 596
mutlak akıl - insan aklı ayrımı 206
mutlak bilgi - görece bilgi zıtlığı 61
mutlakçılık 18, 41, 66, 90, 92, 156,
163, 184, 185, 288, 321, 353, 357,
445-448, 569
mutlak eşitlik 473
mutlak monarşi (bkz. mutlakçılık) 18,
41, 47, 71, 90, 109, 184, 357, 427
mutlak monarşi savunusu 41
mutlak monarşiye karşı çıkış 427
Mutlak Tin 299, 366, 558, 624
mutluluk 24, 84, 100, 291, 305, 324,
376, 391, 450, 474, 534
mülkiyet biçimlerinin evrimi 309
mülkiyeti ilişkileri 30, 162, 263, 309,
311, 393
mülsüzleşme 270, 392, 393, 637
Napolyon Savaşları 105, 107, 130
narod 168, 182, 221, 222, 227
narod - *mtsiia* ayrımı 221
Narodnaya Volya (bkz. *Halkın İradesi*
dergisi) örgütü 342, 355-357, 639,
648
Narodničestvo 351
narodnost (bkz. ulusluk) 221, 224,
225, 227, 319
nasyonalizm (bkz. ulusçuluk) 453
natsiia 222
natskmal nost (bkz. ulusluk)
naturalistik insan anlayışı-sosyolojik
insan anlayışı ayrımı 274
naturalistik sanat anlayışı 301
naturalist materyalizm 273, 441
naturalizm 245, 250-252, 271, 272,
316, 366, 395, 561, 573, 598, 624
Natuphilosophie 194
Neçayef olayı 278, 380, 411
nedensellik (bkz. determinizm) 217,
260, 402, 541, 620
neopozitivizim 540
nesnel antroposantrik dönem 384-386
nesnelcilik 362, 366, 369, 521, 614,
615, 649
nesnel gericilik 436
nesnellik 207, 370, 373, 616, 625, 626
nilak örgütleri 352, 604
nihilistler 288, 324
nihilizm 176, 323-325, 329, 338, 458,
529, 569
numen - fenomen ikiliği 540 (numen
olarak yazılmış)
normal kavramı 247, 300, 307
normatif estetik anlayışı 300, 626
Novgorod 90, 109, 112, 124, 125, 211,
314, 426, 565, 606
Oblomofluk 320, 321, 337
obsçeloveçestvo 442
Obsçelovek 479
Obsçestvo 122, 168
Obsçina (bkz. köy komünü) 119, 125,
164, 187, 241
obskurantizm (bkz. karanlıkçılık,
kara-cahillikçilik) 400
Olağanüstü Onyıl 191
olan-olması gereken ayrımı 205, 307
olayların nesnel doğrultusu 649, 650
olgu-bilgi ikiliği 540
olguculuk 525
oligarşi 74, 117
oluş kavramı 616
ontoloji 40, 101, 537, 595
ontolojik gereklilik 615, 620
oportünizm 615
Optina (Puştin) Manastırı 172, 449,
460, 486
organik (bağlar) birlik 162, 177, 339,
397
organik çağ 476
organik çağrışımlar-mekanik
çağrışımlar ayrımı 536
organikçilik (bkz. organizmacılık)
306, 395, 505
organik eleştiricilik 333
organik (evrim) gelişme 273, 306,
369, 382, 383
organizmacılık 505
ortaçağ 121, 149, 152, 176, 215, 226,
236, 389-392, 426-428, 513, 569,
593, 652, 653
ortaçağ üretim biçimleri 392
ortak (mülkiyet) sahiplik 68, 119,
308, 388, 420, 448, 573, 604

- orta (tabakalar) sınıflar 47, 48, 52, 63, 64, 99, 234, 258, 267, 269, 270, 449, 450, 453, 653
- ortodoks Comtecular 521
- Ortodoks Hıristiyan Hegelciler 160
- Ortodoks Kilisesi 43, 109, 131-133, 174, 177, 178, 446, 568, 578
- Ortodoksluk 57, 110, 151, 152, 168, 171, 176-178, 183, 185, 228, 445, 452, 453, 459, 460, 466, 487, 515, 517, 567, 568
- ortodoks Popülistler 355, 603
- Ortodoks ütopyası 478
- Osmanlı feodallığı 460
- Osmanlı İmparatorluğu 449, 460
- otarşi (bkz. kendine yeterlilik) 353
- otokrasi 17, 27, 28, 34, 58, 63, 66, 87, 107-110, 113, 124-127, 143, 184, 185, 228, 239, 240, 248, 267, 313, 345, 346, 354, 358, 448, 452, 478, 639, 656
- otorite (bkz. yetke sorunu) 28, 46, 98, 108, 177, 298, 353, 474
- oybirliği ilkesi 164
- oybirliği toplumu 594
- öğrenci cylemleri akımı 371
- öldürme hakkı 471
- ölüm cezaları 243, 486
- ölümünden korkmama 490
- ölüm korkusu 472, 487, 490, 493
- ölümsüzlük düşüncesi 101, 103
- ölümsüzlük inancı 103
- öncü (baş) devrimci güçler 607
- öncü takımları 352
- ön-Pozitivizm 254
- önyargılar 255, 481, 526
- öykünme kuramı 398
- özbilinçlilik 267
- özel mülkiyet 46, 99, 119, 162, 164, 280, 285, 309, 392, 420, 487, 545
- özerklik 121, 171, 268, 433, 546, 559, 563, 574-576, 592, 593
- özgür birlik 167, 175, 176, 460, 466, 558, 559
- özgür irade 174, 274, 286, 472, 529
- özgürlük 35, 58, 68, 72, 76, 77, 82, 85-87, 90-92, 103, 109, 112-119, 121, 124-128, 145, 149, 163, 165, 167, 176, 201, 209, 240, 270, 274-276, 280, 283, 287, 294, 317, 345-348, 358, 391, 410, 414-417, 419-422, 438, 466, 472-474, 593, 609, 621, 634, 643
- özgürlüksüz birlik 163, 176
- özgürsüzlük 475
- özgür teokrasi 559, 563, 567, 579
- özgür teosofi 559, 561-563
- özgür teurji 559
- öznellik 177, 205, 206, 235, 362, 363, 369, 541, 613, 617, 649, 655
- özel edebiyat-nesnel edebiyat ayrımı 208
- özel etmen 363, 548, 612
- özel gerici-nesnel gerici ayrımı 436
- özel insanmerkezcilik 521
- öznel 176, 207
- özel sosyoloji 362, 363, 521, 548, 599, 614, 616, 619, 642
- özel yöntem 275, 369, 370, 521, 522, 528, 536
- paganlık 43, 132, 149, 162, 164, 465
- pan-logizm 213
- pan-psişizm 583, 585
- panslavcılık 37, 161, 187, 188, 264, 407, 437, 441, 454
- panslavizm (bkz. panslavcılık) 188, 190, 437
- panteizm 147, 251, 564
- papalık 149, 163, 555, 567, 569, 570
- papizm 176, 476
- para aristokrasisi 76
- Paris 233-235, 258, 264, 360, 361, 381, 406, 407, 433, 487, 488, 544
- Paris Komünü 295, 352, 359, 361, 444
- parlamentoculuk 35, 116, 346, 348, 408, 510
- partikularizm 225, 568
- partizanlık 159
- pasif (edilgin) direnme 59, 500, 508
- patolojik sihir 398

patriarşi (bkz. ataerkillik) 46, 420, 516, 544
peripatetikler 44
personalizm (bkz. kişicilik) 586
Petersburg, St. 34, 38, 50, 51, 63, 70, 71, 80-83, 95, 100, 112, 115, 124, 127, 131, 136, 185, 187, 233, 243, 278, 292, 293, 323, 325, 348, 354, 360, 381, 409, 410, 422, 423, 463, 522, 528, 554, 584, 606, 608, 619
Petersburg Felsefe Derneği 535
Petraşevski Çevresi (Petraşevskiciler) 229, 244-256, 292, 437, 463, 464, 470, 477, 485, 519
Petrograndizm 280
Petro öncesi Rusya 36, 51, 69, 73, 164, 221
Petro reformları 71, 140, 154, 156, 168, 185, 222, 223, 225, 230, 238, 266, 448, 512, 653
Petro sonrası Rusya 69, 73, 222
Petro ve Pavlus Kalesi 82, 243, 296, 325, 409, 423
Philosophc'ler 33, 37, 134
Pisarevciler 324
Platoncu idealizm 331
Platonculuk (bkz. yeni Platonculuk) 145
plüralistik monizm 585
plütokrasi 348, 628
Počvenniki (bkz. toprağa dönüş) 332
poligami 46
polisantiklik 385
polis devleti 71
polis gözetimi 83, 153, 184, 359, 372, 528
polis popülisti suçlaması 648
politikadan özgür olma 165
politika tanımı 41
Polonya
Polonya ayaklanması 188, 189, 276, 277, 407, 459, 508, 519
Polonyalı Biraderler mezhebi 498
Polonyalılar 21, 121, 187-189, 277, 352, 407, 408, 423, 440, 569
Polonya sorunu 568, 569
Polonya Sosyal Demokrat Demneği 352

Polonya soyluları 188, 285, 458, 569
Polonya Yurtseverler Demneği 121
Popülist ideolojinin içeriği 653
Popülist Janus 397, 654
Popülist Lavrovcular 350, 421, 422
Popülistler 30, 128, 270, 311-314, 342-349, 355, 361, 362, 365, 392, 402, 405, 406, 429, 482, 515, 520, 528, 534, 569, 599, 600, 603, 607, 609, 616, 622, 629, 635-638, 643-656
Popülist Propagandacılar 625
Popülist sosyalizm 343, 654
Popülist Terörcüler 477
Popülist ütopyacılık 656
Popülizm 22, 24, 270, 275, 282, 283, 311, 341-345, 351, 354, 366, 371, 402, 405, 406, 418, 421, 431, 435, 545, 599, 600, 603, 606-610, 612, 628, 629, 631, 637, 642, 643, 646, 648, 654-656
Popülizmden kopma 603, 609
pozitif bilim 412, 416, 527, 528, 559, 588
pozitif dinler 503, 575
pozitif diyalektik 562
pozitivist psikolojizm 623
pozitivist sosyoloji 538, 548
pozitivizm 254, 255, 285, 326, 412, 415, 416, 519-531, 535, 537, 538, 540, 543, 544, 547, 548, 551, 559, 574, 587-589, 591, 597, 598
pragmatizm 543
pragmatizmin türleri 543
praksis felsefesi (bkz. eylem felsefesi) 211
pratik akıl 103, 275, 36, 490, 529
pratik felsefe 40, 41, 359, 363, 366
pre-pozitivistler (bkz. önpozitivizm) 229
pre-siyantifik pragmatizm-siyantifik pragmatizm ayrımı 543
profesörler 42, 529, 530, 552, 640
profesyonel devrimcilik 342, 351
profesyonel sanat 513
proletarya 327, 360, 381, 411, 444, 548, 610, 611, 643, 646

- proletarya diktatörlüğü 610
proleterleşme 270
Propagandacılar (bkz. Popülist Propagandacılar) 350, 354, 361, 422
proselitizm 195
Prostonarodnost 225
prosvetitel'stvo 290, 619
prosvetiteli (bkz. Aydınlatıcılar) 291
Protestançılık 175
Protestanlık 163, 173, 176, 567
protesto 51, 81, 110, 156, 200, 201, 204, 207, 278, 322, 363, 402, 421, 468, 469, 475, 477, 509, 587, 614, 639
providensiyalizm (bkz. inayetçilik) 148
Prusya 131, 187, 406, 440, 460, 487, 616, 656
Prusya kapitalizmi 656
psike 146, 170-172, 179, 197, 532, 533, 585, 586
psikoloji 40, 530, 535, 536
psikolojizm 256, 539, 623
Psikov 90, 109, 112, 125, 426
Pugaçov Ayaklanması 36, 57, 75, 80, 95, 248
radikal akımlar 249, 445
radikal demokratlar 235, 282, 290, 307, 319, 321, 514
radikaller (radikallik) 128, 156, 264, 275, 276, 288, 290, 294, 296, 341, 343, 359, 361, 365, 366, 371, 380, 436
radikal liberalizm 55
radikal sol 99, 198
rasyonalizasyon 177, 364, 416
rasyonalizm 55, 61, 63, 95, 122, 129, 131, 133, 140, 152, 156, 162, 164, 170-172, 174-176, 179, 181, 183, 184, 192, 251, 255, 257, 291, 301, 304, 307, 331, 333, 334, 337, 338, 366, 429, 446, 493, 504, 514, 515, 543, 557, 561, 582, 588, 591, 595, 596, 616, 619
rasyonel bencillik 296, 468
rasyonel gerçeklik 203, 221, 609, 615, 618
rasyonel gereklik 306, 307
rasyonelleşme 163
rasyonelleştirme 165
rasyonel teoloji 504
mznocinet (raznocinta) (bkz. düşün emekçileri) 277, 328, 400
realist sanat (bkz. gerçekçi sanat) 580
realizm 201, 255, 301, 318, 330, 344, 559, 580, 589, 591, 626, 627
reenkarnasyon 102, 586
Refah Birliği 111, 112, 117
refleksiyon 196, 202, 023, 215, 221, 224, 320, 557
Reformasyon 148, 149, 197, 215, 216, 379, 444
reformcular 276, 637
reformculuk 187, 248, 282
reformlar 27, 30, 31, 58, 63, 69-71, 75, 90, 97, 99, 106, 110, 115, 123, 126, 127, 140, 154, 156, 168, 185, 186, 222-225, 230, 235, 238-240, 245, 248, 266, 275, 276, 281, 284, 287, 288, 295, 313, 320, 327, 346, 411, 436, 438, 440, 441, 447, 454, 458, 483, 491, 512, 578, 587, 628, 637, 653
reformların üstten alta dayatılması 628
rejimantasyon 69
rekabet 247, 424-426, 428, 547, 593, 634
resmi ideoloji 153, 185, 227
resmi Kilise 55, 132, 134, 502
Revizyonizm 644
Robespierrecilik 198
Roma hukuku 182, 183, 263
Roma (imparatorluğu) 140, 161, 259, 279
romantikçilik (bkz. romantizm) 195, 202
romantik ulusçuluk 137, 332, 515
romantisizm 57, 129, 134, 138, 140, 141, 162, 179, 192, 200, 211, 342, 343, 394, 416, 456, 637
Rousseauculuk 349, 497
Rozikruşınlar 60, 61, 64, 65, 130, 132, 136

- rölativizm (bkz. görececilik) 332, 334, 373
- Rönesans 62, 145, 149, 15, 216, 386, 444, 451, 498, 512, 517, 646
- ruh kavramı 40, 536
- ruhun ölümsüzlüğü inancı 103, 197, 529, 575, 596
- Rum (Yunan) Kilisesi 172
- Rus Adaleti 118, 120-122, 124
- Rus Aydınlanması 29, 38, 291
- Rus çözümü 482
- Rus değerleri 465
- Rus demokrasisi 277
- Rus devleti 27, 109, 115, 127, 185, 188, 352, 353, 356, 422, 483, 509, 635
- Rus düşmanlığı 569
- Rus edebiyatı 21, 98, 224-226, 236, 255, 292, 303, 314, 318-320, 336, 461
- Rus erdemleri 53, 54
- Rus (gerçekleri) gerçekliği 54, 194, 202, 303, 319
- Rus göçmenleri (bkz. siyasal göçmenler) 209
- Rus Hegelcileri 221, 598
- Rus kapitalizmi 285, 310, 379, 390, 402, 618, 630, 652, 653, 655
- Rus kent devletleri 114, 426
- Rus Kilisesi 141, 177
- Rus köylülüğü 403, 498, 509, 655
- Ruslaştırma politikası 446, 458
- Rus liberalizmi 320, 436
- Rus Sosyal Bilimler Yüksek Okulu 544
- Rus Sosyal Demokratları Bildirisi 608
- Rus Sosyal Demokratları Minsk Kongresi 643
- Rus sosyalizmi 128, 257, 261-263, 268, 270-272, 279, 282-285, 478
- Rusya - Avrupa karşılığı 71, 181, 332
- Rusya'nın endüstrileşmesi 602
- Rusya'nın geleceği 233, 267, 308, 361, 379
- sağcılık (bkz. aşırı sağ akımlar) 66, 323, 324, 435, 436, 477, 554
- Saint-Simonculuk 176, 209, 216, 283, 369, 476
- sanat biçimleri 450
- sanatçı-zanaatçı ayrımı 426
- sanat dili-basın dili ayrımı 624
- sanat felsefesi 136, 208, 298, 308, 580, 623, 627
- sanatın (işlevi) rolü 302, 510, 511, 580, 625
- sanat sanat içindir 330, 511
- sanatta realizm 580
- sanatta yozlaşma 512
- sanat toplum içindir 514
- sansür 29, 50, 68, 89, 116, 184, 186, 200, 245, 246, 289, 296, 298, 312, 313, 348, 449, 468, 487, 555, 634, 639
- santimentalizm 57, 93-95, 106, 108, 209, 439, 450, 459
- Schellingcilik 60, 134, 136, 333, 580
- schönseelicheit* (bkz. estetikçilik) 441
- seçkinler (bkz. elit) 15, 17, 46, 57, 60, 97, 99, 127, 157, 168, 169, 173, 222, 227, 232, 267, 295, 341, 351, 376, 378, 486, 512, 543
- senato 47, 74, 81, 127, 446
- sendikalar 120, 391, 612
- serfler 32, 58, 71, 97, 99, 114, 187, 283, 287, 289, 295, 410
- serflere özgürlük 295
- serflere karşı çıkış 200
- serflerin kaldırılması 97, 113, 114, 116, 117, 187, 248, 312, 343, 354
- serflik 32, 120, 151, 241, 2811, 295, 332, 336
- sezgi 140, 211, 212
- sezgicilik 582
- sezgisel bilgi 170, 333, 562
- sınıf bilinçliliği 611, 612
- sınıf çatışması 547
- sınıf çelişkileri 649, 651
- sınıf (kavgası) savaşı 316, 651, 653
- sınıflar 100, 113, 136, 164, 197, 232, 267, 312, 345, 348, 356, 357, 396, 399, 410, 440, 458, 487, 494, 504, 510-513, 632
- sınıflar (tabakalar) arası uçurum 399
- sıradüzeni (bkz. hiyerarşi) 58, 146, 173, 371, 384

- Sibirya 32, 38, 64, 65, 82, 83, 101, 243, 296, 297, 304, 312, 372, 409, 410, 423, 464, 465, 516, 528
- Sibirya sürgünleri 32, 38, 296, 372
- simgeci Fransız edebiyatçıları 512
- simgecilik 626
- simgeci Rus ozanları 582
- Sinod (bkz. Kutsal Sinod) 132, 178, 446, 449, 478, 487
- siyasal amaçlara öncelik 356, 360
- siyasal eğitim 611, 653
- siyasal erki ele geçirme amacı 357, 603
- siyasal erk tutkusu 472
- siyasal göçmenler 128, 249, 252, 273, 278, 295, 349, 352, 406, 509, 572
- siyasal haklar ve özgürlükler 71, 110, 116, 121, 411, 643, 648
- siyasal nifakçılık 409, 606
- siyasal savaşım ilkesi 345-348, 354, 356, 357, 360, 609, 610, 614, 629
- siyasal tutuklamalar 278, 350, 358
- skolastikçilik (skolastisizm) 40, 215, 557
- Slavcılık (bkz. Slavseverlik, panslavcılık) 19, 23, 37, 161, 187, 188, 264, 407, 437, 441, 453, 454
- Slav dünyası 220, 239, 259, 261, 438, 560
- Slav halklar birliği 123, 407, 408, 438, 439, 478
- Slav İnsanseverler Derneği 188
- Slav Kongresi [1848] 408
- Slavlar 123, 160, 188, 259, 407, 408, 438, 439, 445, 449, 452-454, 555, 560, 561
- Slavlık 123, 124, 189, 438, 450, 452
- Slavofilizm (bkz. Slavsevercilik, Slavseverler) 159
- Slavsevercilik 23, 142, 159, 160, 181, 183, 186-190, 332, 551
- Slavseverler 23, 71, 156, 157, 159-161, 164, 168, 171, 174, 175, 179-186, 189, 192, 193, 219, 220, 227, 230, 236, 257, 263, 264, 283, 332, 438, 444, 459, 475, 480, 483, 484
- Slav sorunu 188, 189, 453
- Sofya 553, 563-566, 571, 582
- Sokinuscular 499
- sol Hegelcilik 192, 199, 333, 366
- Sosyal Darwinciler 395, 424, 547, 597
- sosyal demokrasi adı 610
- Sosyal Demokratlar 18, 360, 608-610, 642, 643, 648
- Sosyal Devrimciler 341, 656
- sosyalist devrim 345, 379, 381, 611
- sosyalistler 229, 233, 244, 257, 259, 275, 285, 292, 345, 346, 351, 357, 361, 406, 428, 455, 474, 547, 594, 600, 607, 609, 611-614, 642, 656
- sosyalist Popülistler 607
- sosyalist propaganda 350, 609
- sosyalizm 176, 232, 247, 255, 256, 259, 262, 263, 272, 342, 343, 345, 351, 367, 392, 397, 410, 417, 419, 434, 475, 482, 547, 559, 593-595, 604, 607, 610, 611, 614, 619, 622, 634, 637
- sosyalleşmiş emek 633
- sosyalleşmiş üretim, 382, 383.
- sosyal monarşi 440
- sosyal psikolojinin Marksist yorumu 627
- sosyete 56, 94, 144, 168, 170, 181, 222, 230, 653
- sosyoloji anlayışları 521
- sosyoloji felsefesi 538
- sosyolojik bireycilik 93
- sosyolojik felsefe 544
- sosyolojik romantizm 521
- sosyolojik tarih felsefesi 214, 361
- sosyolojinin pozitif evresi 604
- sosyolojinin teolojik evresi 604
- sosyoloji öncesi düşünüş 181
- sosyolojizm 173, 538, 539
- soylu devrimciler 100, 105, 282
- soylu hakları manifestosu [1762] 240
- soylular (bkz. aristokrasi) 32, 34, 36, 37, 47, 48, 51, 52, 57, 66, 70, 73, 74, 77, 80, 96, 99, 105, 108-114, 117, 118, 120, 125, 127, 128, 141, 180, 186, 188, 190, 197, 209, 227, 234, 235, 240, 249, 267, 276, 285, 294, 316, 321, 346, 370, 440, 457, 458, 459, 463, 569, 567, 619

- soylu liberaller 276, 282, 290, 312, 313, 324
- soylu liberalizmi 161, 239, 241
- soyluluğa karşı olma 91
- soyluluktan yana olma (bkz. aristokratçılık)
- soylu ruhların yönetimi 76
- soyut akıl 205, 207
- soyut ideal 205, 479, 616, 618, 619, 622, 625, 655
- soyut ideal aşaması 616
- soyut ideali somut gerçekliğe dönüştürme 616
- soyut insan 107, 334, 451, 479
- soyut insanlık 351
- soyut kahramanlık 618
- soyutlamacılık 135, 196, 207-209, 230, 301, 383, 414, 416, 527, 619
- sömürü 57, 313, 316, 347, 349, 362, 367, 402, 516, 599, 630, 632, 634, 646, 651, 654
- spiritualizm (bkz. tinselcilik) 253, 583, 586
- Stankeviç Çevresi 193, 200, 202, 209, 210, 233, 236, 245, 596
- Stenka Razin köylü ayaklanması 420, 421
- St. Simoncular 292
- suikastler 324
- sübjektif antroposantrizm 521, 522
- sürgünler (bkz. Sibiryaya sürgünleri) 647
- şiddete başvurmama 59, 497
- şovenlik 122, 189, 439, 511
- Şubat Devrimi [1917] 423
- tabakalar 32, 42, 51, 71-73, 76, 79, 120, 136, 164, 168, 222, 240, 284, 390, 396, 452, 458, 512
- taht (saray) darbeleri 75
- taklitçilik 136, 224, 226, 252, 438, 440, 447, 455, 483, 623
- tanrı (benzeri) suretinde insan 571
- tanrı ile birleşme 197, 566, 567
- tanrı insan - insan tanrı ayrımı 253, 470, 514, 563, 564
- tanrıinsanlık 554, 563, 564, 567, 573, 577
- tanrı kavramı 500, 557
- tanrı korkusu 459
- tanrının her yerde varlığı inancı (bkz. immanentizm) 251
- tanrı'nın içkinliği 251
- tanrı'nın kişisel varlığı 529
- tanrının (yeryüzü) krallığı 474, 486, 500, 515
- tanrısız insan 560
- tanrıtanımazlık 157, 176, 211, 236, 315, 477
- tarımda kapitalizm 632
- tarım reformu 646
- tarım sorunu 288, 445, 549, 656
- tarihçe görecelik 626
- tarihçi okul 447
- tarihe anlam yükleme 364
- tarih felsefesi 92, 138, 139, 144, 148, 149, 161, 175, 179, 195, 209, 211, 217, 237, 261, 264, 271-273, 279, 363, 366, 424, 429, 41, 451, 475, 520, 548, 563, 591, 597
- tarihin nesnel yasaları 362, 363
- tarihin rasyonelliği 260
- tarihin sosyolojik kavramı 382
- Tarihsel Akıl 201, 206, 210, 259, 306, 334, 616, 620, 622
- tarihsel bakış 307, 333-335, 504
- tarihselcilik 92, 94, 204, 333
- tarihsel eleştiricilik 333
- tarihsel gerekirlik 308
- tarihsel görecelik 92, 94
- tarihsel görüş 125, 441
- tarihsel idealizm 94, 286, 291, 326, 412, 627
- tarihsel-kültürel uygarlık tipleri 439, 441, 442, 444, 452
- tarihsel materyalizm 218, 623, 624, 627, 649
- tarihsel sosyoloji 181, 361
- tarihsel sürecin nesnelligi 271, 306
- tarihsel süreklilik 107, 110, 129, 138, 152
- tarihsel ulus 149, 225
- tarihsicilik 94

- tarihsizlik 154, 264, 265
tarih tekerrürdür 260
taşra soyluları 37, 47, 48, 77
tek ögeli uygarlık 443
teknoloji 310, 329, 389, 430, 443,
559, 572, 605, 632
temel haklar 72
temsili (hükümet) yönetim 126, 357,
545
teokrasi 476, 555, 559, 563, 567, 579
teokratik ütopya 567, 574, 594
teolojik aşama 542
teolojik dogmaların bölücülüğü 491
teolojik evrimcilik 589
teosofi 60, 65, 139, 144, 553, 559,
561-565
terör 100, 107, 205, 292, 354
Teröristler (bkz. Popülist Terörcüler)
205, 324, 354, 355, 477
tikel - tümel ilişkisi 215, 268, 591
Tin 61, 102, 191, 194, 196, 233, 301,
306, 366, 559, 589, 590
tinsel bunalım 149, 461, 486, 494
tinselcilik 253
tinsel sıradüzeni 173
tiranlık (bkz. despotluk) 67, 87, 92,
171, 473, 567, 594
Tkaçyev grubu 352
Tolstoycu felsefe 497, 501, 504, 515,
517
Tolstoyculuk 59
topluluk 131, 165, 167, 181-184, 238,
264, 397, 428-431, 466, 563, 594
toplumda dört etmen (modlar) kuramı
542
toplum durumu 41, 68, 85, 417
toplumsal adalet 200, 256, 371, 413,
429
toplumsal alan-siyasal alan ayrımı 147
toplumsal amaçlara öncelik 355, 628
toplumsal bağların rasyonelleştirilmesi
140, 162
toplumsal birlik 592
toplumsal bunalım 54
toplumsal bütünleşme 216, 383
toplumsal çözülme 170
toplumsal değişme 127, 290, 308-
310, 547
toplumsal devrim 156, 282, 357, 370,
410, 429, 644
toplumsal evrim 45, 46, 164, 272, 367,
368, 373, 383, 397, 427, 435, 546
toplumsal gelişme 179, 223, 235, 273,
308, 312, 313, 370, 375, 382, 385,
388, 391, 540, 545, 600, 618, 641,
644
toplumsal koşullar 227, 299, 623
toplumsallaşma 396
toplumsallık 147, 148, 417, 541
toplumsal praksis 542
toplumsal radikallik (bkz. radikallik)
toplumsal romantizm 254
toplumsal tabakalaşma 457
toplumsal (tutunum) kohezyon 68,
73, 369, 429
toplum sözleşmesi 46, 85, 87, 163,
417
toprağa dönüş 332, 335, 337, 464,
479, 483, 515
toprak dağıtma 165
toprak reformu 97, 99, 117, 118, 120,
161, 187, 277, 284, 287, 288, 313,
459
toprak sahipleri 50, 97, 115, 119,
120, 187, 245, 247, 290, 295,
629, 654
toprakta ortak mülkiyet 448
toprakta özel mülkiyet 487
Toprak ve özgürlük örgütü 276, 287,
295, 346, 350, 351, 353-355, 359,
603, 605, 606, 640
Tötonlar 135
tsel'nost' (bkz. bütünsellik) 170
Tselnostmya ttchnost (bkz. bütünsel
(bölünmemiş) kişilik) 170
tutucular 92, 152, 183, 331, 353, 444,
452, 455, 484, 517
tutucu liberaller 497
tutuculuk 29, 105, 110, 136, 142, 152,
153, 176, 180, 183, 184, 192, 202,
421, 447, 448, 460
tutucu reformculuk 187
tutucu romantikler 152, 172, 197,
202, 456

tutucu soylular 159
tutucu ütopyacılık 180
tutukevleri (bkz. Petro ve Pavlus Kalesi) 406
Tüm-Birlik 563, 564, 566, 567, 570, 582, 586
tümelin tiranlığı 206
Tüm-insanlık 442, 445
tüm mantıklılık 213
türdeşlik 222, 382, 389, 390, 397, 457
Türkiye 32437, 448, 449, 451, 453, 454
Türkler 188, 322, 453
Türk-Rus [1877]Savaşı 188
Tver' soylu liberalleri 312, 313, 528

ultramontanlar 444
ulus 76, 86, 122, 131, 137, 149, 189, 221, 222, 225, 227, 229, 246, 249, 322, 337, 438, 447, 479, 561, 631
ulusal azınlıklar 446, 568
ulusal bağımsızlık akımları 323, 407, 410, 508
ulusal bencillik 576
ulusal bilinçlilik 223
ulusal değerler 63
ulusal devlet 183, 222
ulusal gelenekler 52, 107, 109, 126, 202, 515
ulusal görev 570
ulusal ilke 138, 185, 332
ulusal karakter 226, 561
ulusal (kişilik) kimlik 17, 225
ulusal kurtuluşçuluk 478
ulusallık ideolojisi 185
ulusal partikülarizm 568
ulusal yabancılaşma 169
ulusçuluk 37, 107, 137, 190, 332, 448, 453, 478, 511, 515, 555, 568
uluslararası anarşizm 346, 405, 423
Uluslararası Barış ve Özgürlük Birliği 410
uluslararası ilişkiler 576
uluslararası işçi akımı 405, 406
Uluslararası İşçi Derneği (bkz. Enternasyonal) 281, 359, 423

Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü 544
uluslararası ticaret 546
ulusluk 221, 226, 227, 229, 231, 337, 339
utanç duygusu 254, 450, 575, 619
uygarlık 68, 152, 168, 181, 216, 229, 306, 365, 389, 426, 438, 443, 451, 454, 487, 497, 504, 507
uygarlık eleştirisi 389, 487, 504
uygarlık tipleri 443
uygulamalı bilimler-soyut bilimler ayrımı 528
uyum 51, 58139, 170, 171, 177, 182, 203, 204, 207, 215, 217, 221, 247, 253, 254, 290, 300, 301, 339, 369, 374, 397, 429, 440, 457, 460, 473, 474, 484, 485, 492, 493, 515, 560, 617, 622, 626
uzay kavramı 338
uzlaşma felsefesi (bkz. gerçeklikle uzlaşma) 192, 193, 203, 206, 207, 210, 618
uzmanlaşma 383-387, 400
uzmanlık 386, 431, 507, 527

üçüncü dünya ülkeleri sorunları 310, 638
Üçüncü Roma 568
üçüncü tabaka 52
Ülke Meclisleri 66, 166, 288
ülküleştiricilik 364
üniversite 14, 47, 48, 60, 63, 200, 289, 292, 293, 344, 431, 535, 554, 586, 640
üretici güçler 393, 600, 624, 651
üretim araçları 392, 393
üretim biçimleri 392
üretimin sosyalleşmesi 633
üstün doğallı insanlar 296, 321
üstyapı 348, 378
ütopycılar (ütopycılık) 179, 180, 186, 187, 190, 351, 362, 366, 380, 394, 400, 402, 403, 516, 574, 594, 617, 619, 622, 656
ütopycı [sosyalistler] komünistler 99, 233, 246
ütopycı sosyalizm 229, 255, 292

- vahiy 39, 130, 145, 148, 157,
172, 174, 224, 335, 349, 455,
465, 474, 490, 500, 555, 560,
588, 591
- vahiy felsefesi 157, 174, 335
- varlıkbilim 101, 537
- vatan 86
- vatandaşlık 64, 69, 73, 86, 91, 106,
115-117, 121, 240
- vatandaşlık erdemleri (bkz. yurttaşlık
erdemleri) 69, 73, 106
- vatandaşlık hakları 86, 115, 116, 121
- vicdan 58, 89, 171, 346, 347, 362,
444, 448, 474, 569, 575, 594
- Voltairecilik 37, 54, 57
- voluntarizm (bkz. iradecilik) 280,
547
- Weltgeist* (bkz. Dünya Tini) 233, 259,
366
- Wolffculuk 38, 39
- yabancı düşmanlığı 110
- yabancılaşma 147, 169, 170, 177, 180,
193, 203, 223, 268, 386, 412, 416,
557
- yadsıma 15, 61, 68, 92, 101, 196-198,
202, 206, 207, 212, 258, 266, 386,
401, 413, 414, 475, 493, 506, 508,
596, 615, 616, 618, 619, 653
- Yahudi düşmanlığı 446
- Yahudi sorunu 122, 207
- yalın işbirliği 384-388, 390, 396
- yalınlık 202, 382, 451, 452, 497
- yalınlık evresi 451
- yalıtılma 73, 145-146, 149, 151, 152,
155, 162, 163, 169, 174, 182, 263,
301, 310, 385, 386, 430, 539, 587
- yalnızlık duygusu 204
- yanlış bilinçlilik 655
- yapaylık 333
- yararcılık 304, 328, 439, 572
- yaratıcılık 150, 194, 289, 335, 46, 456,
513, 559
- yardımlaşma 41, 392, 424-426, 433,
434
- yan feodal toplum 313
- Yasa Komisyonu 31, 32, 35, 39, 41,
47-49, 66
- Yasa koyucular 33, 96, 416
- yaşam felsefesi 416, 494-496
- yaşamın anlamlılığı inancı 490, 492,
529
- yaşamın anlamsızlığı, boşluğu,
saçmalığı 490
- yaşam savaşı 597
- yayılmacılar 309
- yayınevleri (bkz. basımevleri)
- yazgı 40, 41, 141, 155, 160, 188, 204,
214, 237, 261, 273, 286, 293, 296,
322, 329, 334, 336, 346, 357, 364,
413, 438, 464, 474, 489, 514, 548,
560, 577, 634, 643, 653
- yazgıcılık 334, 548, 643
- yazgiya egemen olma 296
- yeni adamlar 296, 327
- Yeni Ahit* (bkz. *İncil*) 460, 464, 489,
501, 502
- yeni Bizans 452
- yeniden bütünlenme 193, 556, 563,
564, 570, 571, 573
- yeniden dirilme 262
- yeniden doğuş 59, 130, 216,
253, 254, 283, 386, 461,
479, 498, 514
- yeni Hegelciler 595
- yeni Hıristiyanlık 245, 292
- yeni Kantçılık 524, 527, 529, 539
- yeni Platonculuk 145
- Yeni Pozitivizm 540
- yerel (yönetim) meclisleri 109, 288
- yerinden yönetimcilik 419
- yerli (değerler) ilkeler 124, 168, 443,
448, 599
- Yeruşalim 151, 489, 513
- yetkecilik 176, 428, 613
- yetkinleşme (bkz. bircysel
yetkinleşme) 395, 505, 580
- yoksullaşma 170, 190, 270, 312
- yoksulluk 233, 254
- yönetici elit 543
- yöntembilim 217
- yurtseverlik 54, 77, 117, 258, 419,
507, 508, 515

- zaman kavramı 585
zanaatçılar 47, 97, 390, 392, 393, 426,
429, 432, 633, 637, 654
Zapatničestvo (bkz. Batıcılık) 159
Zapadniki (bkz. Batılılaşımacılar) 219
Zendiya i Volya (bkz. Toprak ve
özgürlük örgütü) 276, 287, 295,
355
zemstvo (bkz. yerel (yönetim)
meclisleri) 287, 559, 587, 645
zenginler 121, 247, 267, 290, 348,
391, 452, 479, 507, 513, 593, 628
zıtların kavgası 198, 649
zıtlık kavramı 168, 590
zora (kaba güce) başvurma(ma) 164,
388, 505, 508
zora dayanan birlik 475
zorbalık (bkz. despotluk) 277, 476
zorunluluk (bkz.gerekirlik) 109, 126,
194, 202, 203, 260, 270, 275, 280,
370, 541, 545, 600, 613-615, 618,
620-624, 633, 649, 650
zorunlu süreç - düzenli süreç ayrımı
588

Batı Avrupa geleneğine bağımlı 18. / 19. yüzyıl Rus düşüncesinin özgün yanını ortaya koyan *Rus Düşünce Tarihi*, konuya ilgi duyan tüm okuyucuları doyuracak nitelikte bir çalışma. Walicki'nin sunduğu arkaplan, Rus aydınların Batılılaştırma ile geleneği yaşatma arasında gidip geldikleri sancılı, ama toplumun kaderini bütünüyle değiştirecek olayları besleyen dönem.

Kitabın her bölümünde, yaşanan tartışmaların bambaşka bir dünya görüşü ve Rusya'ya özgü bir düşünme sistematiği doğuruşunu izliyoruz. Walicki, bu kadar kalabalık bir toplumun hızla çağdaştırılmasını hedefleyen bu harekette eski ve yeni fikirlerin nasıl yan yana gelebildiğini; Avrupa felsefesinin Rus aydınların gözünde geçirdiği değişimi ve birbirinden farklı tüm gelecek kurgularını ayrıntısıyla ele alıyor. Rus düşüncesinin tarihsel bir çerçevede incelenmesi sayesinde, tartışmaları yaratan gerçeklerle, toplumun gidişatına dair öngörülerinin şaşırtıcı sürekliliğini keşfediyoruz.

Andrzej Walicki, on sekiz yıllık ayrıntılı araştırmalarının birikimiyle yazdığı çalışmasında, geleneklerinden kopmaksızın ve toplumsal koşullarını unutmaksızın yepyeni bir ulusun temellerini atan Rus aydınların savaşımlarını etkileyici bir biçimde öykülüyor.

Tarihsel-felsefi sorunlar, siyasal ve dinsel tartışmalarla toplumsal düşünce ve hatta edebiyatla temellenen Rus düşüncesini en geniş perspektiften sunan bu klasikleşmiş eserde, kendilerini Rusya'nın geleceğinden sorumlu tutan aydınların modernleşme tutkusuyla giriştikleri hareketin, 20. yüzyılın başında yaşanan tarihsel kırılmayı adım adım yaratışına tanık olacaksınız.



İLETİŞİM 1399

TARİH DİZİSİ 54

38.80 TL

ISBN-13: 978-975-05-0684-0



9 789750 506840