

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI

**SESSİZLİĞİN FENOMENOLOJİSİ:
BATI DÜŞÜNMESİNDE BİR SESSİZLİK ARAŞTIRMASI**

(Doktora Tezi)

Hazırlayan:
20143206013 Engin Yurt

Danışman:
Doç. Dr. Erdal Yıldız

İstanbul – 2017

Engin YURT tarafından hazırlanan **Sessizliğin Fenomenolojisi: Batı Düşünmesinde Bir Sessizlik Araştırması** adlı bu çalışma aşağıda adları yazılı jüri üyelerince Oybirliğiyle / ~~Oyçokluğuyla~~ Doktora Tezi olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 17 / 05 / 2017

(Jüri Üyesinin Ünvanı , Adı , Soyadı ve Kurumu) :

İmzası :

Jüri Üyesi : Doç.Dr. Erdal YILDIZ (Danışman-Tez İz. Kom. Üy.)

.....
Erdal Yıldız

Jüri Üyesi : Prof.Dr. Hakan POYRAZ (Tez İz. Kom. Üy.)

.....
Hakan Poyraz

Jüri Üyesi : Prof.Dr. Ayhan BIÇAK (Tez İz. Kom. Üy.-İ. Ü.Öğr.Üy.)

.....
Ayhan Biçak

Jüri Üyesi : Prof.Dr. Recep ALPYAĞIL (İ.Ü.Öğr.Üy.)

.....
Recep Alpyağıl

Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr. Cahit ŞENEL (İ. Ü. Öğr.Üy.)

.....
Cahit Şenel

Yedek Jüri Üyesi : Doç.Dr. Cemil GÜZEY

.....

Yedek Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr. Rıdvan TURHAN (İ. Ü. Öğr.Üy.)

.....

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No.</u>
ÖNSÖZ.....	IV
ÖZET.....	V
SUMMARY.....	VI
KISALTMALAR.....	VII
GÖRSELLER LİSTESİ.....	VIII
1. GİRİŞ.....	1
2. BATI MİTOLOJİSİ VE HİRİSTİYANLIKTA SESSİZLİK.....	11
2.1. Mitoloji ve Çok Tanrılı Dinlerde Sessizlik.....	19
2.1.1. Mitolojik Hayatta Olası Sessizlik Deneyimleri.....	22
2.1.2. Mitsel Düşünmede <i>Ses</i> ve <i>Sessizliğin</i> Anlamlandırılması.....	41
2.1.3. Eski Dünyanın Sessizlik Tanrıları.....	64
2.1.3.1. Ἀρποκράτης / Harpokrates.....	68
2.1.2.2. Víðarr / Vidar.....	82
2.1.2.3. Meretseger.....	91
2.1.2.4. Lara / Muta / Tacita.....	96
2.1.2.5. Sirenler.....	102
2.1.2.6. Καλυψώ / Kalypso.....	108
2.1.2.7. ἠσυχία / Hesychia.....	115
2.2. Hıristiyanlıkta Sessizlik.....	121
2.2.1. Yaratılış 1: 3 / Tanrı'nın Buyruğunun Sesi.....	124
2.2.2. Yaratılış 11: 1-8 / Dil Cezası.....	126
2.2.3. Tanrının Peygamber İbrahim'e 13 Yıllık Sessizliği.....	130
2.2.4. Artık Kullanılmayan İsimlerin Sessizliği.....	133
2.2.5. Mezmurlar 19: 1-4 / Tüm Yaratılışın Sessiz Sesi.....	136
2.2.6. Amos 8: 11-13 / Tanrının Sözüne Susamışlık.....	140
2.2.7. Eski Ahit ve Yeni Ahit Arasındaki 400 Yıllık Sessizlik.....	144
2.2.8. Qui habet aures audiendi, audiat / İşitecek Kulağı Olan İşitsin.....	148
2.2.9. Luka 1: 18-64: Kâhin Zekeriya'nın Dilsizliği.....	151

Sayfa No.

2.2.10. Yuhanna 11: 1-45 / Meryem'in Evinde İsa'nın Sessizliği.....	156
2.2.11. Meryem Suresi, 26. Ayet: Tanrıya Susmayı Adamak.....	160
3. BATI FELSEFESİ VE KÜLTÜR TARİHİ İÇİNDE SESSİZLİK	168
3.1. Antik Yunan'da Sessizlik.....	175
3.1.1. İnkübasyon.....	178
3.1.2. Sessizlik Yemini.....	181
3.1.3. Esrime Deneyimleri ve <i>Mania</i>	185
3.1.4. Gizem Geleneği.....	188
3.1.5. Müzik ve Dua.....	197
3.2. Helenistik Dönem ve Geç Antikite'de Sessizlik.....	201
3.2.1. <i>Sessizlik</i> ile İlişkili Olarak Negatif Teoloji.....	203
3.2.2. Gnostisizm ve Sessizlik.....	213
3.2.3. Hermetizm ve Sessizlik.....	217
3.2.4. Ezoterizm ve Sessizlik.....	222
3.2.5. Mistisizm ve Sessizlik.....	228
3.2.6. Asketizm ve Sessizlik.....	231
3.2.7. Erken Dönem Hıristiyanlıkta <i>Sessizlik</i> ve Negatif Teoloji.....	236
3.2.8. Aziz Ambrosius ve Sessiz Okuma.....	245
3.2.9. Pseudo-Dionysos Areopagita ve Sessizlik.....	255
3.3. Orta Çağ'da Sessizlik.....	259
3.3.1. Manastır Hayatı ve Sessizlik.....	261
3.3.2. Meister Eckhart ve Sessizlik.....	266
3.4. Çağdaş Felsefeye Kadar <i>Sessizliğe</i> İlişkin Araştırmalar.....	272
3.4.1. Sessizlik Açısından Dil Üzerine Kısa bir Çözümleme.....	273
3.4.2. Günah Çıkarmanın Sessizliği.....	286
3.4.3. Sessizliğin Notaları.....	291
3.4.4. Masonların ve Gül-Haçlıların Sessizliği.....	305
3.4.5. İshiazm [Hesychasm] ve Dingincilik [Quietism].....	310
3.4.6. Sanat ve Sessizlik.....	317

	<u>Sayfa No.</u>
3.5. Çağdaş Felsefede Sessizlik.....	338
3.5.1. Dilin Kökeni, Doğası ve Sessizlik Üzerine.....	340
3.5.2. Heidegger, Düşünmenin Susma Patikaları ve <i>Sigetik</i>	349
3.5.3. Sessizliğe İlişkin Son Birkaç Çağdaş Yorum.....	368
3.5.4. Türk Kültüründe Sessizlik: S / Ş Sesinin Özür Dilemesi.....	380
4. SONUÇ.....	390
5. KAYNAKLAR.....	401
6. ÖZGEÇMİŞ.....	452

ÖNSÖZ

Bu doktora tezinde, felsefi bir sorunsal olarak *sessizlik* kavramını tezin temel araştırma konusu olarak seçtim. Tezin temel araştırma alanını *sessizlik* kavramı olarak seçtikten sonra her ne kadar bir yöntem oluşturması açısından Batı felsefesi içinde kendine yer bulmuş hâliyle *negatif teolojiden* yararlanmış olsam da, bu tezde gerçekleştirmeye çalıştığım şey asıl olarak bir sorunsal merkezinde felsefi bir kültür tarihi okuması ve analizi yapmaktır. Bundaki asıl amaç; Batı tarihinde hem geçmişte yer alan hem de güncel, hâlâ tartışılmakta olan temel bir öge olarak *sessizlik* kavramına yönelik spesifik bir sessizlik geleneğinin ortaya çıkarılmasının mümkün olup olmadığını denemektir.

Burada öncelikle Mimar Sinan G.S.Ü. Felsefe Bölümü doktora programına kabulüm sırasında kimse fırsat bile tanımazken bana kefil olan ve daha sonra da bir tez danışmanının yapması gerekenden çok daha fazlasını yapan, beni yetiştiren hocam Doç. Dr. Erdal Yıldız'a; akademik ve felsefi çalışmalarda paylaştığı eşsiz bilgiler ve verdiği öneriler ile bana yol göstermesinin yanı sıra akademinin her zaman benim öyle olduğuna inandığım gibi kötücül bir yer olmayabileceğini gösteren Prof. Dr. Hakan Poyraz'a; akademik bir çalışma ortamının nasıl olması gerektiğine dair çok şey öğretmiş olan Öğr. Gör. Dr. Abrim Gürgen'e en içten teşekkürlerimi iletirim.

Son olarak akademideki alanı felsefe olmasa bile tezim boyunca benden yardımlarını ve desteğini esirgemeyen, benimle tezin her aşamasını tartışarak katkılarda bulunan ve tüm kalbimle “onsuz bu tez asla tam olarak istediğim gibi olmazdı” dediğim Sıla Burcu Başarır'a ve tüm akademik hayatım boyunca -bazen koşullar kendilerini zorlamış olsa da- hep yanımda olan ve bu tezi ve şu an geldiğim yeri mümkün kılan annem Keziban Aydemir ve babam Aydın Yurt'a teşekkürlerimi ve minnetlerimi sunarım. Bu tezi sizlere ithaf ediyorum.

Engin Yurt

2017 Mayıs / İstanbul

ÖZET

(SESSİZLİĞİN FENOMENOLOJİSİ: BATI DÜŞÜNMESİNDE BİR SESSİZLİK ARAŞTIRMASI)

“Sessizliğin Fenomenolojisi: Batı Düşünmesinde Bir Sessizlik Araştırması” başlıklı bu doktora tezi çalışmasında felsefe tarihinin birçok noktasında bir sorunsal olarak kendisine yer bulmuş “sessizlik” kavramı Batı felsefesi ve tarihi dâhilinde araştırılmıştır. Bu araştırma ile sessizlik kavramının en temelde Batı düşünmesi ve kültürü içinde nasıl farklı şekillerde deneyimlenip anlaşıldığı ortaya koyulmaya çalışılmış ve bir sessizlik geleneğinin ortaya çıkarılması denenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Sessizlik, Felsefe, Batı, Kültür, Fenomenoloji, Ontoloji, Negatif Teoloji, Mistisizm, Düşünme, Deneyim, Varoluş, Varlık, Ses, Suskunluk, Sükûnet

SUMMARY

(PHENOMENOLOGY OF SILENCE: A RESEARCH ON SILENCE IN WESTERN THINKING)

In this doctorate thesis titled “Phenomenology of Silence: A Research on Silence in Western Thinking”, the concept of “silence” which has found itself a place as a problematic through many eras in history of philosophy is investigated within Western history and thinking. With this investigation, it has been tried to show how the concept of silence is basically experienced and understood within Western culture and thinking and a tradition of silence has been attempted to unveil.

Keywords: Silence, Philosophy, Phenomenology, Negative Theology, Far East, Mysticism, Thinking, Experience, Existence, Being, Sound/Voice, Quietness, Quiescence.

KISALTMALAR

Bakınız	- Bkz.
Karşılaştırınız	- Karş.
Adı geçen metin / makale	- A.g.m.
Sayfa / Sayfalar	- s.
Editör(ler) / Yayına Hazırlayan(lar) / Düzenleyen(ler)	- Ed. / Haz. / Düz.
Çeviren / Çevirenler	- Çev.
Yayınevi / Yayıncılık / Yayınları	- Yay.

GÖRSELLER LİSTESİ

1. Fra Angelico – *Saint Peter Martyr*
2. Gustave Courbet – *Deux Chevre Uils Dans la Forêt*
3. Albert Bierstadt – *Dogwood*
4. Edward Adrian Wilson – *Kızak Ekibi*
5. Edward Adrian Wilson – *Gece ve Kâşifler*
6. Joseph Farquharson – *And All the Air a Solemn Silence Holds*
7. Gustave Courbet – *La Forêt En Automne*
8. Joseph Farquharson – *Cauld Blows the Wind Frae East to West*
9. *Harpokratik Eros*
10. Étienne Maurice Falconet – *L'Amour menaçant*
11. Lorenz Frølich – *Lokasenna*
12. Donato Carabèlli – *Allegoria del Silenzio*
13. Albert Bierstadt – *Rocky Mountains, "Lander's Peak"*
14. Albert Bierstadt – *A Storm in the Rocky Mountains, Mt. Rosalie*
15. Albert Bierstadt – *Sunset in the Yosemite Valley*
16. Albert Bierstadt – *Sunlight and Shadow*
17. Robert Zünd – *Der Gang nach Emmaus*
18. Matthias Stom – *Le Repas d'Emmaüs*
19. Pierre-Auguste Renoir – *Breakfast at Berneval*
20. Francesco Guardi – *Le Doge de Venise Remercie le Conseil Majeur*
21. Hans Memling – *Angel Musicians*
22. Domenico Ghirlandaio – *Announcement of Death to St. Fina by Saint Gregory the Great*
23. Achilles Bocchi – *Hermes Trismegistus*
24. Paris Nogari – *Allegoria del Silenzio*

25. Thomas Moran – *Romantic Landscape*
26. Ferdinand Hodler – *The Disappointed Souls*
27. Charles Le Brun – *Holy Family with the Adoration of the Child*
28. Guercino – *La Sibilla Persica*
29. Jean-Baptiste-Camille Corot – *Jeune Fille Lisant*
30. Otto Knille – *Fra Angelico at work in the Monastery San Marco, Florence*
31. Edward Hopper – *The Wine Shop / Le Bistro*
32. John Opie – *Confession*
33. Molteni Giuseppe – *La Confessione*
34. Franz Hals – *Two Singing Boys with a Lute and a Music Book*
35. Jean-Honoré Fragonard – *La Leçon de Musique*
36. Pierre Auguste Renoir – *La Leçon de Piano / Young Girls at the Piano*
37. Jabez Richardson, Malcolm C. Duncan – *Masonik Sessizlik*
- 38, 39. Lorado Taft – *Eternal Silence*
- 40, 41. Martin Hudáček – *The Child Who Was Never Born*
42. Odilon Redon – *Silence*
43. Wilhelm Leibl – *Sleeping Savoyard Boy*
44. William Bliss Baker – *Hiding in the Haycocks*
45. Vilhelm Hammershøi – *Interior with Woman at Piano, Strandgade 30*
46. René Magritte – *La Voix du Silence*
47. Edward Hopper – *Automat*
48. Dossi Dossi – *Giove pittore di farfalle, Mercurio e la Virtù*
49. Jasper Francis Cropsey – *Winter in Switzerland*

1. GİRİŞ

Her bir söz sanki sessizliğe ve hiçliğe bulaşmış gereksiz bir leke gibi.¹

-Samuel Beckett

İster klasik anlamda belli-belirsiz bir başlangıç noktasında başlatılan felsefe tarihinden bahsedilsin (bu başlangıç bilindiği üzere genellikle Antik Yunan, Antik Mısır, Antik Çin ya da dünya mitolojilerinin geri gidebildiği en gerideki nokta olur) ya da ister daha teorik anlamda tarihin en eski, belirlenmesi olanaksız dönemlerinden başlayan ve “insanlığın düşünme seyri” başlığı altında toplanabilecek bir düşünme gelişimi / değişimi / akışından; çok açık bir şekilde bir şey ile karşılaşılır. Düşünme ve felsefe her zaman, daha en baştan *sessizlik-olmayan* [şimdilik böyle bırakılmasına izin verilsin] bir şeyin düşünmesi ve felsefesi olmuştur. Burada bu *sessizlik-olmayan* ifadesi şimdilik ve en başta *söz* ve *yazı*’nın bir karşılığı bağlamında kullanılıyormuş gibi düşünülebilir. Ama aslında durum bundan biraz farklıdır. Her ne kadar alışlagelen ve karşıtlar üzerinden ilerleyen diyalektik düşünme ikilikler içinde düşünmeye itse de burada ele alındığı bağlamda *sessizlik* kavramının bu bağlamda uygun bir ya da birkaç karşıtını bulmak henüz olanaklı olmadığı için bu *sessizlik-olmayan* terimi kullanılmıştır. Bu tezin yazım amaçlarından biri olan *sessizlik* kavramına ilgili bağlam sağlandığında, belki de *sessizlik-olmayan*’ın da ne olduğu ortaya konabilecektir.

Şimdilik birçoğu denenebilir elbette: Kastedilen “*söz*’ün ve *yazı*’nın düşünmesi ve felsefesi” olabilir; *konuşma*’nın, *dile getirme*’nin, *söyleme*’nin, *ifade etme*’nin, *deme*’nin, *ses-etme*’nin, *söz söyleme*’nin, *dile dökme*’nin, *söze-dökme*’nin ya da *dillendirme*’nin düşünmesi ve felsefesi de olabilir. Hatta teker teker aynı anda birçoğu olabileceği gibi, bunların tamamı da olabilir, ya da hiçbiri olmayabileceği gibi bunlarla tamamen alakasız olabilir de. Sessizlik kavramının zıttı üzerinden “düşünme ve felsefe tarihi”ne bir diğer sıfat bulmanın elbette bu düşünme ve felsefe tarihine katkısı tartışılabilir olsa da, bu tez bağlamında *sessizlik* ile kastedilen şeyin ne olduğunun açık kılınmasına dair bir başlangıç noktası oluşturması açısından işlevseldir.

¹ BECKETT, Samuel (1969), “Samuel Beckett Talks About Beckett”, **Vogue**, Haz. John Gruen, Aralık tarihli röportaj.

Burada ister sözlü ister yazılı gelenek olsun, felsefe her zaman *dile dökülebilir* olanın, *üzerine / hakkında konuşulabilir* olanın, *söylenilebilir* olanın, *ifade edilebilir* olanın, *hakkında söz söylenebilir* olanın vs. alanında gerçekleşen bir düşünme geleneği, pratiği ve eylemi olarak kalır. O zaman *sessizlik* ile kastedilen daha en baştan şimdi tüm bunların dışında kalan bir şeye, tüm bunlardan başka bir alana (belki bunları da kapsayan) dairdir. Samuel Beckett'ın en başta alıntılanan ifadesi tam da buna işaret eder. Röportajda her ne kadar *yazma eylemi* üzerine konuşulurken, *yazı* bağlamı dâhilinde söylenmiş olsa da, asıl olarak kastedilen, en genel anlamda *sessizlikten* ayrı bir şey olarak *sözün* sessizlik karşısında ya da sessizliğin içinde yatanı dışarı çıkarma konusunda nasıl yetersiz, gereksiz ve anlamsız kaldığına yöneliktir.

Ancak hızlı ilerlemek için bir gereklilik yoktur. Çalışmanın ayrıca amacını da açıklayabilmek için öncelikle bu tezde *sessizlik* meselesinin ele alınmasının temelinde yatan yazarın birkaç deneyiminden bahsetmek gerekir. Bu deneyimlerden bahsedilmesi elbette ilk bakışta akademik bir tezde yersiz olacağı düşünülse de, burada ele alınacağı hâliyle bir bağlam ya da başlangıç noktası oluşturması açısından bir tezin *giriş* bölümü için aslında çok da uygun olan ve neden sessizlik kavramının bir sorun olarak ele alındığını açıklama konusunda en azından herhangi bir diğer felsefi-akademik giriş kadar işe yarar olacaktır.

Sessizlik üzerine düşünmeye başlamam sanırım çocukluğuma dair hatırladığım ilk anılarımdan birine tekabül eder. Meraklı çoğu çocuk gibi etrafımdaki deneysel oyun alanı yetersiz geldiğinde ben de sonraları *düşünce deneyi* adı alacak türde hayaller kurardım. Bunlardan ilki üç ya da dört yaşımdayken olsa gerek. Ufak bir çocuğun kendi kendisine bir sorusu: *Dünyadaki ve evrendeki her şeyin yok olduğu, artık hiçbir şeyin var olmadığı bir durumu hayal edebilir misin?* Sanırım çoğu çocuk böyle ya da buna benzer bir düşünmeyi denemiştir. Cevap *evet* olunca bunun bir adım sonrası olarak şu garip, nereden geldiğini bilmediğim -bugün bile tam olarak cevaplayamadığım, cevabını aramak için bu tezi de bir araç olarak kullandığım- şu soru bir anda gelir: *Peki, bu hayal ettiğin şeye şimdi sessizliği ekle, ne değişti?* Ve sonrasında cevap: *Hiçbir şey.*

Elbette buradaki durum, böyle sorularla ilgilenmeyi seven yetişkin bir bireyin zihninde farklı, daha soyut, önemli ya da artık klişeleşmiş düşünme açmazlarını, deneylerini (örneğin *bir ormanda bir ağaç düştüğünde bunu kimse duymamış ise bu ağaç ses çıkarmış sayılır mı?*) çağrıştırebilir ya da böyle bir yere varamayacağı belli sorular ile uğraşmayı sevmeyenler soruyu pejoratifleştirici bir tarzda *evet ama rüzgârsızlığı da eklese durum yine aynı olurdu* şeklinde soruya yaklaşabilir. Bu yaklaşımların hepsi elbette bir diğer olası düşünme yoluna işaret ediyor olsa da, bu tezin kapsamında bunların bir önemi yoktur. Tıpkı soruyu soran çocuk için de büyük ihtimalle olmadığı gibi. Dahası bu yaklaşımlara getirilebilecek bir itiraz ile şimdilik devam edilebilir: Mesele aynı kurgunun *rüzgârsızlık* ile de düşünülüp düşünülemediği değil. Elbette *-sız, -siz* gibi yoksunluk ekine sahip birçok kavram ile bu düşünsel deneyin sonucundaki cevap benzer bir şekil alabilir. Ancak burada *sessizlik* kavramını diğer *-sız, -siz* yoksunluk eki ile oluşmuş terimden, kelimeden, kavramdan ayıran şey, yukarıda verilen cevabın tamamlanmamışlığıdır. Söz konusu *sessizlik* olduğunda cevap aslında tam olarak şöyle hissettirir: *Hiçbir şey. Çünkü sanki sessizlik zaten hep oradaydı*. Sanırım hiç kimse böyle bir mutlak yokluk/hiçlik [şimdilik bir ayırım yapılmasına gerek yoktur] düşünce deneyinde *rüzgârsızlığı* ya da ilgili ek ile oluşturulmuş bir diğer kavramı (istisnalar elbette olacaktır ancak bu istisnaların her birinin üzerine düşünülmesi için belki de birer doktora tezi gerekir) hayal edilen yokluğa/hiçliğe dâhil ettiğinde içinden *çünkü sanki rüzgârsızlık zaten hep oradaydı* gibi hisse kapılmıyordur.

Sessizlik denilen şeyin bu çocuksu düşünce deneyi ile ortaya çıkan yanı; sanki *her şey yok olduktan sonra bile, hiçbir şeyin var olmadığı bir durumda, anda bile hâlâ sanki bir şekilde varmış* gibi olması, hissettirmesidir. Diğer *-sız, -siz* yoksunluk eki ile oluşan çoğu kavram soyut düşünme içinde bir an varken bir diğer an *yok kılınabilirken* sanki *sessizlik* bu *yok kılınabilmeden* muaf tutulmayı, etkilenmemeyi bir şekilde başarıyor gibi gelir (*rüzgârsızlık* denilen şey soyut düşünmede *rüzgâr* denilen şey için içine getirilerek ortadan kaldırılabileceği gibi, *rüzgâr* hiç için içine sokulmadan *salt negasyon* ile de yok kılınabilir gibidir ancak sanki bu salt negasyonu sessizliğe uygulamak olanaksızmış gibi gelir, ya da salt negasyon sonucu ortaya çıkacak olan şey yine sessizlik olacakmış, ya da düşünme bu salt negasyonu uygulamaya çalışırken

paralize oluyormuş gibi). “Mutlak yokluk/hiçlik durumunda tabii ki *rüzgârsızlık* da yoktur” demek ve “mutlak yokluk/hiçlik durumunda *sessizlik* de yoktur” demek; aynı derecede yanlış ya da doğru bir şey söyleniyormuş gibi hissettirmedeği gibi aynı derecede zihni rahatsız da etmez. Hatta ikinci cümleyi kurmak nedeni anlaşılmayan bir şekilde o kadar rahatsız eder ki -sanki tamamen yanılsmış gibi- bu cümlenin gönül rahatlığıyla kurulmasından bu tez sonuna kadar kaçınılacaktır. Belki de sonsuza kadar.

Sessizlik kavramına ilişkin hatırladığım -yine az önce bahsettiğim yaşlarda olmalıyım- ikinci deneyim ise sıradan bir salonun ortasında duran eski bir radyoya dair. Evde bozulan televizyonu tamir için gelen tamircinin kenarda bilmem kaç senedir bozuk duran ve hiçbir ses gelmeyen radyoyu kurcalarken onun çalışma prensibini bir çocuğun anlayabileceği haliyle en basit şekilde anlatırken *zaten hâlihazırda etrafta, hemen hemen her yerde olan radyo dalgalarından* bahsettiği an; bir radyonun çalışma prensibini anlamak için daha ufak olan bir çocuk olarak o zamana kadar radyonun -radyoyu çalıştırdığımızda- her zaman sesleri “uzaktaki bir yerden” “çektğini” düşünmüş olan benim için düşünsel olarak allak bullak ediciydi. “Radyo çalıştığında sesleri uzaktaki bir yerden alıp buraya, sesin *olmadığı* benim olduğum yere getirmiyordu. Hayır, etrafta zaten sesler *vardı*, sesler zaten burada benim yanımda, benimle aynı ortamdaydı.” İdrak etmesi oldukça zor bir düşünce idi bu. Hâlâ da öyle bazen.

İdrak etmesi zor bu fikir ile cebelleşirken bir de radyonun tamiri sırasında radyodan cızırtı gelmesini başardıktan sonra tamircinin *artık evreni duyuyor* demesi de ayrıca çok ilginçime gitmişti. Evrenin bir sesi mi vardı? Evrenin bir sesinin olması? Sonsuz uzay boşluğu hep en derin sessizlik ile birlikte düşünülürken? Bu bir tarafa en başta uzayda sesin oluşmasına olanak sağlayacak hava ve titreşecek moleküller yokken sesin zaten olanaksız olması söz konusu iken evrenin sesi mi vardı? Sesin olduğu yerde bir sessizlik ve sessizliğin olduğu yerde de bir ses. [Daha sonradan öğrendim ki *cosmic background noise / kozmik arkaplan gürültüsü* ya da *galactic radio noise / galaktik radyo gürültüsü* denilen şeyden bahsediyormuş] Ve bunlar birbirini yok etmiyor, aksine bir arada gayet olanaklı bir şekilde bulunabiliyorlar, olabiliyorlar. Bir çocuk için bile düşünmesi kolay olmayan bir *üçüncü hâlin imkânlılığı* gibi.

Bu kafa karışıklığından sonra artık ses ve sessizliğe dair çoğu ufak ve sorunsal bir yapısı olmayan soruların bile arkasında büyük anlamlar gizlendiği yanılığısına düşmüş bir çocuğun yapacağı gibi ben de çoğu soruyu böyle anlamsızca abartmışım. Örneğin “bir şarkı dinlerken, şarkının sesi tamamen kısıldığında ve sessizlik artık orada olduğunda sesin başına aslında ne gelmiş oluyor?” sorusu gibi. Ya da “elektronik müzik dinleme aletlerinde bir şarkının sesi tam olarak sifıra getirilerek kısıyor ancak peki eğer bu ses kısılma derecesi sıfırdan da aşağı indirilip eksilere getirilebilirse sesin başına ne gelir?” sorusu veya “bu durumda ses durmaksızın kendi içine daha fazla çökerken sessizlik de durmadan katlanarak artar ve çoğalır mı?” sorusu gibi. Bu tür sorular bir noktaya kadar sesin *ses basıncı (sound pressure)*, *ses düzeyi (sound level)*, *ses şiddeti (loudness)* ve *ses yüksekliği (volume)* için içine katılmadan çözülemediği gibi artık *sessizlik* de [ya da *sesin sessizliği* mi denilmeli buna acaba] hesaba alınmadan cevaplanmaya çalışılmaz gibi gelmekteydi. Hâlâ da biraz öyle sanırım.

Sessizliğe dair burada paylaşacağım son çocukluk deneyimim aslında doğrudan sessizlik üzerine değil. Ancak sessizlik kavramı ile düşünmeyi, bir tür yaşanılan deneyimi sessizlik-ses ikilisine taşıyarak “burada anlamı ne olurdu bunun acaba?” diye sormayı sevdiğim bir düşünme deneyine zemin sağlayan bir deneyim. Çocukken özellikle gece yatağına uykusu gelmeden çok önce yatırılmış çoğu çocuk bir şekilde gözlerini biraz sert ve bastırarak ovuşturduğunda oda tamamen karanlık ve gözleri kapalı olsa da gözlerinin önünde hareket eden ya da duran renkler, ışıklar, şekiller, desenler ve noktalar görmüştür. Bu görme deneyimine *fosfen (phosphene)* adı verilir.

Ancak elbette bu deneyimi yaşamış olan tüm çocuklar ve yetişkinler burada verilen ifade etme tarzına karşı çıkmayacak olsa da bu ifadenin yaşanılan deneyimi tam olarak karşılamadığını hissederler. Bu hislerinde oldukça da haklıdırız zaten. Çünkü en başta söylemek gerekir ki, genel anlaşıldığı anlamda bir *görme* olayı yoktur çünkü zira *fosfen* tam da göze ışığın girmediği durumda gerçekleşir. *Beyin-göz-dışarıdan gelen ışık aracılığıyla görülen dışarıdaki şey* üçlüsünden, üçüncüsünün söz konusu olmadığı ve ikincisinin kendisi ile birlikte bir açıdan üçüncüsünün de yerini

kapsadığı bir görsel algı yaratımıdır. Bir görme yoktur ya da varsa da genel anlaşıldığı hâliyle *görme*'den ayrılması gerektiği hissi bu deneyimi yaşayanın içini kaplar.²

Geleneksel anlamda *görme*'nin olmamasının yanı sıra, ifadede bulunan *gözlerinin önünde hareket eden* ifadesi de sorunlu sayılır. Zira genel anlaşıldığı hâliyle görme olayında “gözler *önünde*” bir şey olur; fosfen’de ise sanki deneyimlenen görsel yaratımı gözün önünde değil de orta ya da iç kısmında olan bir şeymiş ve göz de bunu tam olarak böyle deneyimliymiş gibi gelir. Fosfen bu anlamda *gözün kendi içinde, ortasında gerçekleştiği hissini deneyime eşlik ettiği gözdeki bir görsel oluşumunu sanki göz kendi içinde deneyimliymiş gibi kişinin deneyimlemesi* olarak ortaya çıkar. Fosfen olayında bir şeye ilgi tamamen ona yöneltilmiş şekilde bakılmıyor olunabileceği gibi aynı zamanda gözün odağı o şeye yönelmiş hâlde de olabilir. Ya da *fosfen* olayında odaklanılan şey; sanki bilinçli bir şekilde görmenin merkezine alınarak bakılan bir şeye odaklanıldığında arka planda bakılmadan ama yine de görüş alanı içerisinde kaldığı için görülen bir şeyin görülme tarzına benzer bir şekilde görülüyor olabilir.

Burada bahsedilen türde *fosfen*'in; halüsinasyon, sanrı, delüzyon, hayal, illüzyon ve rüya gibi görsel algı durumlarından gözün fosfen olayındaki işlevi ve konumu dolayısıyla kökensel olarak farklı olduğunun (belki bu açıdan fosfen; geleneksel anlamda görme ve bu az önce sayılan görsel algı durumlarının arasında 3. bir görme tarzı olarak düşünülebilir) ayrıca belirtilmesine gerek yoktur. Geleneksel anlamda görme durumunda beyin-göz-dışarıdan gelen ışık üçlüsü arasında görmenin gerçekleşmesi sürecindeki önem katsayısı neredeyse eşit şekilde dağılırken, az önce belirtilen spesifik görme durumlarında ise (halüsinasyon, rüya, delüzyon vs.) göz ve ışık, beyin karşısında birincil önemlerini kaybederler.³

Fosfen deneyiminde ise göze uygulanan fiziksel baskı, tabiri caizse içeriği boş bir şekilde ışığın işlevinin içi boş formunun yerine geçer ve göz de evrimsel olarak

² Bir deneyim olarak *fosfen* kavramına yönelik biyopsikofiziksel açıklama için bkz. BOKKON, Istvan (2008), “Phosphene Phenomenon: A New Concept”, **Biosystems**, Sayı: 92 (2), Haziran, s. 168-174.

³ Konuya bir paralellik ve hazırlık sağlaması açısından sessizliği duymaya [bir halüsinasyon olarak sessizlik teması bağlamını da içerecek şekilde] ilişkin bilişsel bir çalışma için bkz. PHILLIPS, Ian (2013), “Hearing and Hallucinating Silence”, **Hallucination Philosophy and Psychology**, Ed. Fiona Macpherson – Dimitris Platchias, The MIT Press, Massachusetts, s. 333-360.

onu gerçekleştirmek için oluşup geliştiği görme eyleminin dışında bir tür görsel algının (görme bile olmayan, sayılmayan bir tür görsel algının) ortamı hâline gelir. Gözü korumanın ve beynin dinlenmesine yardımcı olmanın yanı sıra gerektiğinde görmeyi engellemek ya da sekteye uğratmak için evrilmiş olan göz kapağı fosfen deneyiminde tam tersi bir işlev kazanır. Tam da görme olmayan görmenin (yani fosfenin) gerçekleşmesi için gerekli zemini hazırlar. Fosfene yol açar. Tam da fiziksel olarak gözü kapatarak, bir başka tür görmenin olanağını getirir. Gözün optik yapısının muhatabı ise artık ışık ya da şeylerin formu değil ama göze uygulanan fiziksel baskıdır. Göz, asıl işlevinden başka bir işlevle görevlendirilir. Başka, farklı bir tür görme için (fosfen) geleneksel ve alışıldık anlamdaki çalışma prensibini bırakır ya da ışık ve algılanan nitelikler, nicelikler yerine fiziksel baskıya tepki verecek şekilde dönüştürülür. Eğer daha yalın ifade edilmesi için bir lokasyon merkezli bir edebî-mecaz ifade ile anlatılması gerekirse göz ya da beyin, geleneksel görmede gözün *önündekini* görür; halüsinasyon, sanrı ve rüya gibi durumlarda ise gözün *arkasındaki* görür; fosfende ise bu ikisinden farklı olarak gözün *içindeki*.

Fosfen olayında sanki ışığın ve geleneksel anlamda görme durumundan hem *farklı bir tür* “görme” söz konusuymuş gibi hem de bu farklı olan görme, *farklı bir zeminde* anlaşılmaya, üzerine konuşulmaya ihtiyaç duyar gibi gelmektedir.

Peki, tüm bu bahsedilenler, fosfene dair olarak deminden beri söylenen, anlatılanlar, ses-sessizlik ikililiğine uyarlanırsa [elbette bir süreç ya da işleyiş olarak değil ama bir metafor, paralellik kurulabilecek soyut bir benzetme olarak] nasıl bir durum ortaya çıkar? Tıpkı ışığın ve görsel olarak alımlanan formların, renklerin vs olup olmamasıyla tamamen alakasız olarak olabilen görsel algının olabilmesi gibi, sesin de var olup olmamasıyla tamamen alakasız olarak olabilen *başka bir tür* ses [aslında sadece formel olarak değil ama içerik olarak da sessizlik ile aynı olan bir ses belki de] olabilir mi? Ya da tam tersi olarak ortada hiçbir ses olmamasına rağmen yine de sessizlik de olmaması durumu olabilir mi? Bunları birkaç başka soru da takip eder: Ortada birçok ses varken, duyulurken aynı zamanda sessizlik de olması durumu olabilir mi? Kaç tür sessizlik vardır? Ortada hiçbir sesin olmadığı mutlak sessizliklerde, bazı sessizlikler diğer sessizliklerden doğası ve yapısı gereği daha farklı [*daha sessiz*

belki de] olabilir mi? En sessiz sessizlik, herhangi bir sessizlikten nasıl, hangi açılardan farklıdır? En sessiz sessizlik nasıl bir şeydir?

Bu ve bunun gibi birçok sorunun, çocukluğundan beri etrafında dolanan biri olarak söyleyebilirim ki, -doktora tez konusunu belirlemek de zorlanan sınıf arkadaşlarım ve meslektaşlarım biraz sinir olabilir bu duruma- doktora tez konumu ben zaten daha 5 yaşındayken bir anlamda belirlemiştim. Elbette bir sorunun ne olduğunun nasıl sorulduğuyla doğrudan ilişkili olduğunu unutmayarak, bu tezde amacım tabiri caizse sessizlik meselesinin kökenine inmektir, tüm köşelerinde ve noktalarında dolaşmak ve bu meselenin aslını çözmektir. Başka bir tabirle, bir daha beni rahatsız etmesine izin vermeyecek şekilde bu meseleyi tamamen yorgun düşürmektir.

Yukarıda bahsettiğim çocukluk deneyimleri ve düşünceleri elbette ki bu tezde asıl olarak peşinden gideceğim sorulara işaret etmemektedir. Bu deneyimleri paylaşmamın sebebi, nasıl bir düşünce yapısına sahip bir zihnin burada gerçekleştirilmiş olan araştırmayı üstlendiği konusunda okuyucunun bir fikir sahibi olmasıydı. Ve bana sürekli gelen ve ileride de “neden tez konun olarak sessizlik kavramını seçtin?” sorusuna bir anlamda önden cevap vermek. Elbette aktarılan bu deneyimler ve açıklamalar ile amaçladığım şey, bu tezde cevaplanması amaçlanan soruların bir listesini yapmak değildir. Doğrusunu söylemek gerekirse burada dile getirilen soruların ve sorunların yarısından fazlasının spesifik akademi alanlarında ya da genel olarak bilimde zaten cevapları hâlihazırda bulunmaktadır, geri kalanları da bilimsel veya mantıksal olarak doğru cevapları olmayan, cevapları bulunmayan sorulardır. Ancak şu da herkes tarafından kabul edilmelidir ki, örneğin bir soruya fonolojinin verdiği cevap ile felsefenin o soruyu anlamlandırma ve cevaplama serüveni tamamen aynı şeye tekabül etmez ya da aynı kapıya çıkmaz. Ya da felsefe, sorularını her zaman onlara cevap bulmak için sormaz. Bu anlamda burada bu soruların verilmesinin bir diğer sebebi, felsefi ve akademik bir düşünme içinde bu tür soruların -cevaplarıyla bazen tamamen alakasız olarak- çağrıştırdığı anlamda sessizlik üzerine nasıl bir sorgulamanın gerçekleştirilebileceğinin de bu tezde ortaya konulacağına işaret etmektir. Ayrıca düşünürün düşünme konusu ile kendi arasındaki ilişkide sorgulamanın yapısını etkileyen faktörlerden biridir. Felsefede üzerine

düşünülen bir konunun sadece öylesine bir diğer düşünme konusu mu olduğu yoksa düşünürün gerçekten kendine dert ettiği bir mesele mi olduğu, o düşünürün gerçekleştirdiği düşünme sürecini daha baştan etkileyip şekillendirmektedir. Aktarılan bu deneyimler ile bu şekillenmenin ne türden olduğunu baştan okuyucuya sunmak istedim. Böylece hem anlaşılması zaten güç bir konuya yönelmiş olan hem de akademik bir doktora tezi formatında ele alınması neredeyse olanaksız olan bu çalışmanın okunurken zorlanıldığı kısımlarda okuyucuya bir kolaylık sağlaması ümit edilmişti. Umarım işe yaramıştır/yarayacaktır.

Burada gerçekleştirilen tez çalışması iki ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden kısaca bahsetmek gerekirse; “Batı Mitolojisi ve Hıristiyanlıkta Sessizlik” başlıklı birinci bölümde öncelikle negatif teoloji bağlamında sessizliğin nasıl deneyimlendiğini anlayabilmek ve açıklayabilmek için Batı düşünmesinde [sırasıyla önce mitoloji ve sonra da Hıristiyanlık] hem kavramsal hem de deneyimsel olarak sessizliğin nasıl bir seyri olduğu araştırılıp ortaya koyulmuştur. İlgili dünya mitolojilerinde sessizlik kavramı ve deneyiminin dinsel, sosyolojik, felsefi, antropolojik, metafiziksel, ontolojik, fenomenolojik vb. ilişkiler bağlamında bir incelemesiyle başladıktan sonra aynı araştırma tek tanrılı dünya anlayışına paralel olarak, Hıristiyanlık içerisinde sürdürülmüştür. Bu inceleme ve araştırmanın amacı, tabiri caizse sessizliğin Batı dünyasında bir soy kütüğünü çıkarmak ve spesifik bir sessizlik deneyiminin üzerine düşünülmesine ve açığa çıkarılmasına olası bir zemin, bir arka plan oluşturmaktır.

Tezin “Batı Felsefesi ve Kültür Tarihi içinde Sessizlik” başlıklı ikinci bölümünde ise, sessizliğe dair yapılan bu araştırmaya felsefe tarihi ve felsefe tarihi ile ilişkili olarak Batı kültürü içinde devam edilmiştir. Özellikle bu bölüm ile birlikte, peşinde olunan kendine özgü bir sessizlik deneyimi şekillenmeye başlamış ve bu sessizlik deneyiminin içerildiği, üzeri belki de Batı tarihi içinde biraz örtülü kalmış bir sessizlik geleneği kendini az da olsa göstermiştir. Bu anlamda tezin genel işleyişi; Batı düşünmesi, kültürü ve tarihi içinde bir sessizlik araştırması yapmanın yanı sıra ayrıca bu spesifik sessizlik deneyiminin söz konusu olduğu sessizlik geleneğinin de olabildiğince ortaya çıkarılmasına yönelmiştir. Batı tarihinde birçok farklı alana birçok farklı bağlam, anlam ve kullanımda yayılmış olarak birçok farklı şekilde ortaya çıkmış

olan bu sessizlik geleneđi içinde sessizliđin nasıl olduđu, nasıl anlařıldıđı ve dűřünüldűđünün incelenmesi ve açık kılınması için bu sessizlik deneyiminin tarihsel olarak bir izinin sűrűlmesi amaçlanmıřtır. Bu iz sűrme; ۆzellikle felsefe, edebiyat, resim, teoloji, metafizik vb. alanlarda olabildiđince eř zamanlı bir řekilde gerçekleřtirilerek burada arařtırılan sessizliđin ve sessizlik deneyiminin tűm boyutları derinliđince özűmlenmeye çalıřılmıřtır.



2. BATI MİTOLOJİSİ VE HİRİSTİYANLIKTA SESSİZLİK

Müfettiş: -Özellikle dikkatimi çekmek istediğiniz bir nokta var mı?

Sherlock: -Köpeğin o geceki tuhaf davranışı.

M: -Ama köpek o gece bir şey yapmamış ki.

S: -Tuhaf olan da bu ya.⁴

Yukarıdaki alıntılanan diyalogun onun içinde geçtiği hikâyeyi -hatırlamayanlar ya da bilmeyenler için- kısaca özet geçmek gerekir: Arthur Conan Doyle'un *Silver Blaze* [Gümüş Şimşek] başlıklı bu kısa hikâyesinde -kurgusal karakter dedektif Sherlock Holmes vakalarından biridir bu- Gümüş Şimşek adında ünlü bir yarış atı önemli bir yarıştan önceki gece kaçar ve atın bakıcısı da bu kaçırılma sırasında öldürülür. Sherlock atın bakıcısını kimin öldürdüğüne / atı kimin kaçırdığına yönelik soruşturması sırasında konuştuğu hiç kimsenin atın geceleri bağlı bulunduğu ahırda duran bekçi köpeğinin havlamasından bahsetmemesinden yola çıkarak -zira hırsız / katil atı çalmak için ahıra geldiğinde bekçi köpeğin ona havlaması ve gece uyuyan ev sakinlerini uyandırması gerekirdi- köpeğin havlamamasından o gece ahıra atı çalmak için gelen kişinin köpeğin tanıdığı, aşına olduğu biri olduğunu çıkarırsar ve vakayı da kısmen bu çıkarımından devam ederek çözer. Köpeğin havlamaması, *sessizliği* – normalde bir tanık olarak kabul edilmesi neredeyse imkânsız olan bir canlı olsa da- onu bu davadaki en kritik tanık yapar ve bu *sessizlik* sayesinde olası suçlu listesi büyük ölçüde azalır ya da tek kişiye inmeye doğru yönelir. Vaka, sesin [köpeğin havlamasının] bulunmasının beklendiği yerde *sessizliğin* olması sayesinde çözülmüştür.

Belki de lisans eğitimim sırasında aldığım ağır ve yoğun felsefe tarihinin beni boğduğu anların birinde ilk kez bu bağlantıyı kurmuştum. Arthur Doyle'un bu hikâyesindeki spesifik durum -yani sesin olması yerine sessizliğin olması ile bir düğümün çözülmesi fikri- bir metafor olarak felsefi açıdan kendime dert ettiğim tüm sorunlara uygulanabilecek işlevsel bir şey gibi gelirdi. Bu yüzden takdir edersiniz ki

⁴ CONAN DOYLE, Arthur (1894), "Silver Blaze", *Memoirs of Sherlock Holmes*, A. L. Blurt Company Publishers, Harper & Brothers, New York s. 22; Türkçe çevirisi için bkz. CONAN DOYLE, Arthur (2008), *Gümüş Şimşek*, Çev. Cumhuriyetçi - İlkin İnanç, Martı Kitabevi, 1. Baskı, İstanbul.

ilgisini söylenebilir olana değil de söylenemez olana yönelten negatif teoloji kavramı ile ilk karşılaştığımda kendime tüm felsefe kariyerim boyunca onun içinde dolanabileceğim bir alan bulmuş gibi hissetmem gayet doğaldı. Tüm felsefe tarihi içinde bir konu hakkında bir şey söylemek, bir fikir belirtmek için sanki yarışan düşünürlerin, filozofların aksine bir fikir belirtmemek üzere ya da bir ifadeye bulunmamaya yönelik konuşan (ya da aslında konuşmayan) yazılar ve düşünceler ile karşılaşmak oldukça hoşuma gitmişti. Sessizliğin ve dile getirilemez olanın dile getiril(e)memesinin değerini bilen bu düşünceler, konuşmalar, yazılar -kendi içlerinde ne kadar sorunlu olsalar da- ilgimi o kadar çekti ki, bu tezin en azından yarısını oluşturan alan olarak seçtim. Bu bölümde asıl olarak yapılacak olan da negatif teoloji bağlamında sessizlik kavramı, teması ve deneyimine ilişkin, negatif teolojide sessizliğin nasıl anlaşıldığı, ne anlama geldiğine yönelik bir arka plan araştırması ortaya koymak, bölümün başlığının da işaret ettiği gibi, sessizliğe dair bir soy kütüğü oluşturmaktır.

Ancak yanlış anlaşılmasın, burada yapılacak olan şey Batı düşünmesi tarihi içinde sessizliğe yönelik bir çetele tutmak ya da bir envanter listesi çıkarmak değildir. Negatif teoloji içinde anlaşıldığı haliyle sessizliğin ortaya koyulması elbette çok derinlemesine bir Batı felsefe ve dinler tarihi araştırmasını gerektirse de, bu asla Batı düşünmesi içinde sessizliğe dair olan her bir verinin, bilginin, ifadenin ve görüşün bir bibliyografyasını hazırlamak demek değildir. Ne de sanki bir felsefe tarihçisi ya da felsefi bir kavrama yönelik doksografya yazarı edasıyla sessizlik denilen şeye dair ne var ne yoksa ortaya sermektir. Hayır. Yapılması amaçlanan şey, tam da soy kütüğü teriminin alttan alta hissettirdiği şekilde, negatif teoloji içinde sessizliğin sahip olduğu bağlama nasıl sahip olmaya geldiği, bu bağlamın nasıl kurulduğu, bu bağlamın kurulmasında hangi öğelerin, yorumların, mekanizmaların, yapıların mevcut olduğunu açığa çıkarmaktır. Yani negatif teoloji içinde sessizliğin anlamını inşa eden ve Batı düşünmesi ve tarihi içine yayılmış, serpilmiş olan özsel etmenleri ortaya koymaktır.

Bu anlamda, şimdi öncelikle -her ne kadar birinci bölümün sonunda daha kapsamlı şekilde ele alınacak olsa da- en azından bir başlangıç noktası oluşturması açısından negatif teolojiye ve bu tez kapsamında ele alınacak bağlamına yönelik bir açıklama ve araştırmaya şimdi burada yer vermek faydalı ve işlevsel olacaktır.

Negatif teoloji, en genel olarak ve ilk bakışta, tanrının ya da kutsal olanın özünün asıl olarak kendini tanımlanmaya, üzerine hakiki olarak konuşabilmeye, dile getirilmeye açmaması düşüncesi merkezinde şekil alan bir düşünceler silsilesinin alanı olarak görülür. Tanrı ya da kutsal olan üzerine her bir şey söylendiğinde bu söylenen şeyin bir tür belirleme ya da bir tanım alanı yaratma olarak iş gördüğü daha söylenen şey söylenilmeden önce bir ön kabul olarak orada bulunur. Negatif teoloji içinde hem bu ön kabul üstesinden gelinmesi gereken bir dogma olarak görülür hem de kutsal olanın ya da tanrının, kendisi hakkında söylenen her bir belirleyici ifadeden hep *başka* bir şeyi, hep *ayrı* bir şeyi, hep *diğer* bir şeyi, bir fazlasını içereceğinden dolayı bu belirleyici ifadelerin ve sözlerin asılsız, işlevsiz ve anlamsız olacağı görüşü hâkimdir. Hatta o kadar ki tanrının kutsallığından bahsederken bu kutsallığın kelimelerle ifade edilemez, dile dökülemez olduğunu söylemek bile çoğu zaman bir tür belirleme uğraşı olarak kabul edilir ve bu anlamda negatif teoloji tam da daha kendi düşünmesinin başlangıç alanını da paralyze edebilecek bir tutum içinde kendisini var etmeye çalışır. Augustinus “belki de gerçekten de sessiz kalma aracılığıyla, kelimelere dökülemez olan hakkında dikkate değer bir şey düşünülebilir. Zira söylenebilir olan bir şey kelimelere dökülemez değildir. Ancak Tanrı kelimelere dökülemezdir”⁵ dediğinde, negatif teoloji içinde düşünenler için bir referans noktası oluşturmuş olsa da, kendisi de bu durumdaki çelişkiyi (yani bir şeyin dile getirilemez, kelimelerle ifade edilemez olduğunu söylemenin bile bir tür belirleme ifadesi olduğunu) fark etmiş olacak ki daha sonra başka bir yerde şöyle demiştir: “Kayda değer bir şekilde Tanrıdan bahsettim mi ya da Ona olan şükürü dile getirdim mi? Hayır. Sanki konuşmayı istemekten başka hiçbir şey yapmadım gibi hissediyorum; ve eğer bir şey söylemişsem de, bu söylemeyi istediğim şey değildi. Bunu, Tanrının kelimelere dökülemez olduğu gerçeği dışında başka nasıl biliyorum? Ama söylemiş olduğum şey, eğer söylenemez bir şey olsaydı, söylenmiş olamazdı. Ve bu yüzden Tanrı için ‘kelimelere dökülemez’ bile denilmemeli, çünkü bunu söylemek bile onun hakkında konuşmak olur. Böylece

⁵ “Forsitan enim silendo aliquid dignum de re ineffabili cogitaretur. Nam quidquid potest fari, non est ineffabile. Ineffabilis est autem Deus.” Bkz. Aziz AUGUSTINUS, **Sermo 117**, paragraf 7. Sancti AURELII AUGUSTINI Hipponensis Episcopi (1837), **Opera Omnia: Post Lovaniensium Theologorum Recensionem, Monachorum Ordinis Sancti Benedicti**, 5. Cilt, Editio Parisina Altera, Emendata et Aucta, Apud Gaume Fratres Bibliopolas, Paris, s. 839.

burada kelimelere dair ilginç bir çelişki ortaya çıkar, çünkü eğer kelimelere dökülemez olan; hakkında konuşulamaz olan ise, eğer hakkında kelimelere dökülemez denilebiliyorsa, kelimelere dökülemez değildir. Ve kelimelere dair bu karşıtlıktan, bu karşıtlığı sözlerle açıklayarak çözmeye çalışmak yerine, sessizlik içinde kaçınılmalıdır.”⁶

Bu tanımlanabilir olmama ile negatif teoloji tanrı kavramına ya da daha genel ifade ile kutsal olana dair *tanımlanamazlığı*, *kelimelere dökülemezliği*, *kelimelerle ifade edilemezliği*, *ağza alınamazlığı*, *anlatılamazlığı*, *sözü edilemezliği* vs. kendi tarafına çeker ve yaklaşımını da bunlar üzerinden gerçekleştirir. Bu yaklaşım, söz konusunu mesele tanrının özü ya da kendisi olduğunda ve sorunsal da geleneksel teoloji ve felsefenin düşünme yapı, süreç ve yollarının erişemediği noktaya ulaşabilme olduğunda işe yarar olabilir. Ya da en azından negatif teoloji içinde iş görenlerin, düşünenlerin -bazen açık bir şekilde dile getirerek, bazen de alttan altta- böyle bir inancı vardır ya da böyle bir şeye inanabilmeyi ümit ederler: “Bu yüzden Sana teşekkür ediyorum, Tanrım, en çok okumuş filozoflar da dâhil olmak üzere tüm insanlara tamamen erişilemez ve imkânsız gözükken bu yol dışında Sana ulaşmanın başka bir yolu olmadığını bana gösterdiğin için. İmkânsızlığın ortaya çıktığı ve yolda bir engel teşkil ettiği yer dışında başka hiçbir yerde görülemeyeceğini bana gösterdiğin için.”⁷

Negatif teoloji için bu anlamda denilebilir ki; kendisi bir tür düşünme pratiği olarak tanrı ya da kutsal olan üzerine düşünmede, üzerine düşünülen kutsalın kendini *söze neredeyse açtığı ancak tam olarak da açmadığı* bir noktada, yani hakkında konuşulabilir olanla olmayan arasındaki sınırın üzerinde durur. Ancak negatif teoloji

⁶ “Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Immo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio; si autem dixi, non hoc est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est, quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio qua pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est.” Aziz AUGUSTINUS, **De Doctrina Christiana**, 1. Kitap, 6. Paragraf. Saint AUGUSTINE (1873), **On Christian Doctrine, The Works of Aurelius Augustine Bishop of Hippo**, 9. Cilt, Çev. Professor J. F. Shaw, T & T Clark Pub., Edinburg, s. 11.

⁷ Nicolaus Cusanus, **De visione Dei**, 9. Bölüm 39. Paragraf. Nicholas of Cusa (1646), **Ophthalmos Aplois or the Single Eye: Entitled the Vision of God**, Çev. ve Haz. Giles Randall, Printed for John Streater, at the signe of the bible in Budge-Row, London, s. 51. Nicolaus Cusanus’a dair kısa bir bilgi için bkz. SANTILLANA, Giorgio de (2006), **Serüven Çağı: Rönesans Filozofları**, Çev. İbrahim Yıldız – Aydın Gelmez, Adapa Yay., Ankara, s. 43-60.

sadece bir düşünme pratiği değildir. O bunun yanı sıra tüm ilgisini söylenemez, kelimelerle ifade edilemez olan ve ancak bir imkânsızlığın içinden geçilerek ulaşılabilecek (ulaşılmadan ulaşılabilecek) olan bir diyara -ki görünen o ki bu diyarda, felsefenin kendisine en sağlam yer edinmiş pratikleri ontoloji ve fenomenolojinin bile bir anlamda esamesi okunmaz- yöneltmiş tabiri caizse mutlak bir *karanlıkta-el-yordamıyla-ilerleme* olarak tamamen bu kutsalın söze açılmadığı, dile gelmediği alana, diyara doğru gitmeye çalışır. Herhangi bir felsefi pratikten farklı olarak negatif teoloji, kendi düşünme süreci içinde ilerledikçe -ilerlemek için- söylediği her şeyi aynı zamanda söylememiş de olmak zorundadır. Ya da daha doğru bir ifade ile şöyle denilebilir: Düşündüğü her adımda, söylediği ve dile getirdiği her ifadede; söylenilemez olanın nefesini, dile getirilemez olanın diyarından gelen esintiyi ensesinde hissetmek zorunda ve adımlarını buna göre atmak zorundadır. O, söylemesini bir söylememe içinde terk ederek, geride bırakarak, dilin ve sözün içinden dışarı çıkarak bir tür *bulamamaca* oyunu oynamak zorundadır.

Negatif teoloji terimi içindeki *negatif* kelimesi, tanrıyı ya da kutsal olanı olumlayıcı şekilde belirleyen ifadelerden (örneğin *Tanrı en aşkın varlıktır*) kaçıp negasyonlar aracılığıyla ya da negatif bir yolla tanımlamaya yönelmeyi içerebilir: “Bu yüzden Tanrı Kendisinin ne olduğunu bilmez, çünkü o hem Kendisine hem de her bir zihne idrak edilemez olan her şey olarak, bir ‘şey’ değildir ve anlaşılabilir dilin içindeki Hakikatin Kendisi, bunun Tanrı’nın en hakiki sözü olduğunu saf idrakta açık kıldığı için, dini eğitim alan ya da Kutsal Gizemlerde uzman olan insanlardan hiçbiri, Tanrı’nın Kendisinin bile Kendisinin ne olduğu anlayamayacağını duyduğunda, Tanrı’nın Kendisinin -ki Kendisi bir ‘şey’ değildir- bir şey olmadığını bilmediğini düşünmekten başka bir şey düşünmelidir. Tanrı Kendisini bir şey olan olarak bilmez. Bu yüzden Tanrı Kendisinin ne olduğunu bilmez, yani Tanrı, bir ‘şey’ olduğunu bilmez, çünkü Tanrı bir şey olarak bilinen ve ne oldukları anlaşılabilen ve hakkında bir şeyler söylenebilen tüm şeylerden hiçbiri olmadığını bilir. Bu yüzden eğer Tanrı kendisini bir şey olarak bilebilseydi, her bir açıdan sonsuz ve idrak edilemez [ve isimlendirilemez] olmadığını gösterirdi.”⁸

⁸ ERIUGUENA, Johannes Scottus, *Periphyseon*, 2. Kitap, 589b-d. İlgili çalışmanın Latince aslı için bkz. ERIGENAE, Johannis Scoti (1838), *De Divisione Naturae: Libri Quinque*, Editio Recognita et

Ancak bu *negatif teoloji* içindeki *negatif* terimi az önceki örnekte olduğu gibi sadece negasyon ve negatif yolla tanrıyı, kutsal olanı tanımlamaya yönelmez. Bundan tamamen ayrı olarak kutsal olanın herhangi bir şekilde -sözün yöneldiği şey olarak negasyonun ve negatif yolların bile fark yaratmayacağı bir tarzda- belirlemeler içine alınamayacağı görüşü ile kutsal olan *üzerine*, kutsal olan *hakkında* konuşmaktan tamamen kaçınılmasını da içerir. Negatif teoloji bu anlamda ona doğru gitmek istediği şey [kutsal olan] ona doğru gitmeye başladığında ortadan kaybolduğundan ona doğru gitmekten vazgeçer. Uzaktan izlemekten başka hiçbir çaresi olmayarak uzağı hiç değiştirmeden onu yakın kılmaya çalışır. Negatif teolojinin; kutsal olanın tenine dokunmadan onun elini tutmaya çalışmaktan başka çaresi yoktur. Bu vahim lanet negatif teolojiyi başarısızlığa mahkûm ve geçici bir deney kılsa da yine de kendi macerasını bitirene kadar (başlamayarak başladığı ya da tam da başlamış olduğu anda bitirmiş de olacağı) diğer her şey gibi kendi yolunu deneyimleyip yaşayacaktır.

Negatif teoloji bu anlamda konuşmuş olmadan konuşmaya özen gösterir, ya da konuştuğu şeyi söylememiş olmak için elinden gelen her şeyi yapmak zorundadır. Negatif teolojinin bir diğer adının *apofatik* teoloji [*apophatic theology*] olmasının sebebi de budur. *Apofatik* olan, inkâr eder. Ancak yaptığı şeyi sadece inkâr etmek değildir ama o aynı zamanda yaptığı şeyi de inkâr ederek yapar. Bu anlamda apofatik teoloji kendisini konuşmanın inkârı içinde açmaya çalışır. Apofatik olan, inkârın kendi içinde barındırdığı birbirine zıt iki ögenin oluşturduğu zemini teolojinin ve konuşmanın içine taşır. Apofatik olan konuşur ama konuşmamış gibi yapar, tıpkı bir inkârın olan bir şeyi olmamış ya da olmamış bir şeyi olmuş gibi göstermesine benzer şekilde. Apofatik teoloji tanrı hakkında konuşmaya yanaşmadan konuşmaya çalışır. Apofatik olan, söz ettiği şeyden söz etmek istemezmiş ya da mutlak olarak asla söz etmemiş gibi söz eder. Fra Angelico'nun Floransa'daki San Marco Bazilikası'nın duvarında bulunan 1441-42 tarihli *Saint Peter Martyr* [Aziz Şehit Peter] resmi (Görsel 1) bu sessizlik tutumunun hem teoloji hem negatif teoloji içinde nasıl açıldığını sessizce hissettirir. Tıpkı *demezcilik* [*apophasis*] kendisini tiyatro içinde nasıl açıyorsa

Emendata, Monasterii Guestphalorum; İngilizce çevirisi için bkz. (1) ERIUGENA (1987), **Periphyseon: The Division of Nature**, Çev. I. P. Sheldon-Williams, J. J. O'Meara, Bellarmin Pub., Montreal; (2) JOHN the Scot (1976), **Periphyseon**, Çev. Uhlfelder & J. Potter, Bobbs-Merrill Pub., Indiana.

apofatik olan da teolojinin ve felsefenin içinde öyle açar kendini. Apofatik teoloji böylece sadece negasyon ile değil ama söylememenin doğasını, özünü bozuma uğratarak söylemenin asla ulaşamayacağı kutsal olana ne kadar yaklaşılabilceğinin bir deneyini dener kendi içinde.



1. St. Peter Martyr

“Antik apofasis [*apophasis*] geleneği, ya da negatif teoloji, ‘Tanrı’ denilen sonsuzluk ile ilgilenir. Bu Tanrı hakkındaki konuşmayı hem der hem de demez [It says and unsays talk about that God]. Bir sonraki anda daha fazla konuşmaya ilham verecek olan gizemin önünde dili tutulur. Bu geleneksel apofatik dil ve davranışların içinde bulunan paradoks kesinlikle hepimizi bu sayfalarla meşgul tutacak kadar -konuşmama olarak konuşma, bilmeme olarak bilme, ışık olarak karanlık- akıl almazdır. Apofatik mistikler –Musevi, Hristiyan, Müslüman- gerçekten de konuşur. Ciltler [boyunca] konuşurlar ve konuşmazlar [They speak and unspeak volumes]. Yasaklanmamış katafasis [kataphasis] (apofasis’in varsayılan olumlu karşıtı) ile, aynı anda itirafçı ve spekülative, ayinsel ve felsefi olarak, Tanrı hakkında konuşurlar. Daha çok konuştuğunda, daha çok konuşmazlar [The more they speak, the more they unspeak];

ama yine de hakkında konuştuklarının sonsuzluğu yüzünden, sanki konuşmayı hiç bırakamazlarmış gibi gözükür.”⁹

Görüldüğü üzere söz konusu negatif teoloji olduğunda daha en baştan paradokslar, açmazlar/çıkamazlar/ikilemler [dilemmas], çelişkiler ve zıt anlamlı kelimeler arasında kurulan kökensel karşıtlıklar çoğu felsefi düşünme pratiğinde olduğu gibi dışlanmaya ve çözümlenip bertaraf edilmeye çalışılmaz ama tam tersi özellikle içerilmek zorunda kalınır. Bu hem söylemenin teoloji ve düşünme içindeki gücünü sekteye uğratmak hem de söylememenin en temel bağlamda, herhangi bir anlam taşımamasından, herhangi bir şeye işaret etmekten yoksun olmasından uzaklaştırılabilmesi içindir.

Durum böyleyken bir diğer sorunla da negatif teolojinin kendisiyle birlikte getirdiği terminolojiye Türkçede uygun karşılıkları bulma konusunda karşılaşılır. En basit olarak karşılaşılan *to unsay, to say away, to unspeak* gibi fiillerin negatif teoloji içindeki bağlamlarına uygun olarak Türkçede en doğru karşılıkları bulmak başlı başına meşakkatli bir iş ve görevdir. Yukarıdaki alıntıda şimdilik *konuşmamak* olarak karşılanmış olsa da bir şeyi *unspeak* etmek [filin normaldeki ‘sözünü geri almak’ ve ‘konuşmamak’ anlamları bir kenarda tutularak] negatif teoloji içinde asla bir sözü telaffuz etme, dile getirme açısından *konuşmamak* anlamına gelmez. Tam tersine tam da bir şeyi konuşma eylemi içinde o şey ayrıca *unspeak* edilebilir. *To unspeak*, negatif teoloji içinde *to not speak* [konuşmamak] ifadesinden tamamen farklı olarak *bir şeyi konuşma, söyleme içinde konuşmamayı gerçekleştirmeye* işaret eder. Tıpkı örneğin normal günlük kullanımda herhangi bir anlamı olmayan *to say away* fiilinin, *bir şeyin söylenerek; söylenmesinin, bahsinin ortadan kaldırılması* anlamına gelmesi gibi. Türkçe en uygun terminolojiyi oturtmaya dair daha geniş bir açıklama, birinci bölümün sonunda negatif teolojiye ayrılan kısımda verilecektir.

Negatif teoloji içinde zaten durum böyle karışık iken bir de ele alınması amaçlanan şey *sessizlik* kavramı ve deneyimi olunca işler daha da karışır. Bu tezin birinci bölümünün bu sessizlik kavramı ve deneyimine dair Batı düşünmesi içinde bir

⁹ BOESEL, Chris – KELLER, Catherine (2010), “Introduction”, **Apophatic Bodies: Negative Theology, Incarnation and Relationality**, Ed. Chris Boesel – Catherine Keller, Fordham University Press, New York, s. 1.

soy kütüğü çıkarılmasının amaçlanmasının sebebi de böyle bir soy kütüğünün bu karmaşıklığı gidermede biraz olsun işe yarayacağı düşüncesidir.

Daha önce de söylenildiği gibi, bu bölüm sessizliğe yönelik bir çetele ya da envanter listesi oluşturma yeri değildir. Az önce kısaca anlatıldığı hâliyle negatif teoloji bağlamında bir yeri olabilecek *sessizlikler* araştırılıp ortaya koyulacaktır. Daha doğru bir ifade ile, negatif teoloji içinde kendine bir bağlam edinmiş olan sessizlik deneyiminin bu bağlamını kuran etmenlerin ve öğelerin -bunlar felsefe, din ve mitoloji tarihlerine dağılmışlardır- [yani tarih içinde kendine yer bulmuş spesifik sessizlik deneyimi ve olaylarının] açığa çıkarılması denenecektir. Burada şimdi ilk olarak, kronolojik bir sırayı da izleyebilmek adına, öncelikle mitoloji ve çok tanrılı dinlerde sessizlik kavramı, teması ve deneyimi araştırılacaktır.

2.1. Mitoloji ve Çok Tanrılı Dinlerde Sessizlik

*Çoğu zaman, gerçekleşmeyen şeyle ilgileniyorum,
Olan olayların arasındaki ara olarak adlandırılabilir o alan ile.*

*Bu ara, boş ve ıssız yerlerin ya da
asla bakmadığımız düzenlerin içinde ortaya çıkar.¹⁰*

-Robert Smithson

Negatif teoloji ile bağlantılı olsun olmasın, mitoloji içinde sessizliğe dair bir araştırma yapmak öncelikle iki şeye işaret eder. Bunlardan ilki -ve daha kolay olanı- en basit anlamda aşına olunduğu hâliyle yazılı ya da sözlü herhangi bir tarih içerisinde (felsefe tarihi, dinler tarihi, insanlık tarihi vs.) herhangi bir kavrama ya da deneyime yönelik bir araştırma yapmaya benzer. Öncelikle konuyla ilgili olan, ele geçirilebilecek her metin, her yazı, söz, veri, yorum vs. ele geçirilir. Hepsi el altında gerektiğinde erişilebilecek bir yerde tutulur. İşaret edilen ilk şey de böyledir. Mitoloji tarihindeki mitlere, bu mitlerin farklı versiyonlarına, mitler içindeki öğelerin farklı açılardan

¹⁰ SMITHSON, Robert (1996), "What is a Museum: A Dialogue between Allan Kaprow and Robert Smithson", **Robert Smithson: The Collected Writings**, Ed. Jack Flam, University of California Press, California, s. 44.

analizlerine, mit yorumcularının ve teorisyenlerinin söylediklerine, yazdıklarına vs. ulaşılır.¹¹ Söz konusu araştırılacak kavramın *sessizlik* olması durumu biraz çetrefilli kılsa da yine de süreç az çok aynı işler. Dünya mitolojilerindeki tüm sessizlik temaları, tanrıları, tanrıçaları bu sürecin her tarafına yayılmış araştırmacıyı beklemektedir.

Ancak bu türden bir araştırma yapmanın işaret ettiği ikinci bir şey daha vardır. Ki bu zaten zor olan şey söz konusu *sessizlik* olduğunda daha da imkânsızlaşır. Bir kavramın nasıl algılandığı, bir deneyim olarak nasıl deneyimlendiği sorunsalı merkezinde toplumların ve insanlığın tarihsel-evrimsel çizgisini geriye doğru takip etmek nispeten zor bir iştir. Bu geriye doğru gidişte, özellikle modern dönemlere kadar kalmayı başarmış en eski yazılı eserlerin yazıldığı tarihlerin ve sözsel olarak aktarılagelmiş hikâyelerin de öteki tarafına geçildiği andan itibaren, iş artık tamamen bilinmedik, aşına olunmayan bir yerde karanlıkta el yordamı ile dolaşmaya ya da bir şey aramaya benzer.¹² Bu karanlıkta kalan şeylere dair söylenebilen, erişilebilen her şey temelde yazarın; o ana kadar elde ettiği bulgular, yaptığı araştırmalar ile tutarlı olacak şekilde olası bir kurgu oluşturabilme yetisinde¹³ yatsa da yine de temelinde doğruluğu ve gerçekliği oldukça şüpheli ve hipotetik olarak kalır. Gerçekten de örneğin M.Ö. 300’de Helenistik dönemin din yaşantısı içinde yer almış olan *sessizlik tanrıçası Harpokrates*’e dair hiçbir bilgi ya da veri bu coğrafyada örneğin bundan beş milyon yıl önce yaşamış insanımsıların sessizliği nasıl deneyimlediğine yönelik hiçbir şey sunamaz. Bu konuda insanlığın tüm müzeleri, arşivleri gibi gelecekte gerçekleşecek olan arkeolojik kazıları ve antropolojik-evrimsel araştırma ve yazıları

¹¹ Burada bir mitin ya da bazı halkların mitolojisindeki diğer kurucu ve özsel öğelerin nasıl yorumlanacağı da bir sorunsal olarak durur. Benzer arketipsel mitolojik öğelerin dünyanın birbirleriyle hiç temasa geçmemiş (geçmesi zamansal ve mekânsal olarak imkânsız olan) halklarında bile görülmesi, karşılaştırmalı incelemelerin bu yorumlama sürecinde daha verimli olduğunu düşündürmektedir. Konuya bir örnek teşkil etmesi açısından bkz. ELIADE, Mircea (2006), **Zalmoksis’ten Cengiz Han’a: Daçya ve Doğu Avrupa Folkloru ve Dini Üzerine Karşılaştırmalı bir İnceleme**, Çev. Ali Berktaş, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.

¹² Örneğin Mezopotamya mitlerinin yazılı ve sözlü gelenekte aktarılmalarına olanak sağlayan yazarlar ve dinleyiciler hakkında bile çok az bilgi kalmıştır geriye. Konuyla ilgili olarak bkz. McCALL, Henrietta (2011), **Mezopotamya Mitleri**, Çev. Bircan Baykara, Phoenix Yayınevi, Ankara, s. 52-55.

¹³ Mitoloji araştırmacısının bir veri olarak önünde duran mitleri bir kurgu içerisinde anlamlandırabilmesine bir örnek teşkil etmesi açısından bkz. DUMÉZIL, Georges (2012), **Mit ve Destan: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi**, 1. Cilt, Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

da sonsuza kadar susmak, sessiz kalmakla lanetlenmiştir. Sessizliğe dair herhangi bir şeyin ondan, oradan elde edilebileceği hiçbir şey yok. Dil yok, kültür yok, bağlam yok, ses yok. “Yazılı kelimeler aracılığı ile insan ırkının geçmişini ne kadar geriye doğru izleyebilirsek, yaptıklarına karşı duyduğumuz tarihsel ilgi o denli artar. Fakat yeryüzünde yaptıklarını ancak belli belirsiz bilebileceğimiz, tarihi asla yazılmamış ve yazılamayacak olan ilkel insan bizde çok daha farklı bir duygu uyandırır. Her ne kadar her kuytu köşesini iyice araştırsak da, araştırdığımız şeyin aslında insan tarihi değil de zoolojisi olduğunun bilincindeyizdir. Neandertal insanı bir numunedir, bir karakter değildir. Ona adını, ailesini ve onu bulduğumuz yere nasıl geldiğini soramayız. Konuştuğu dil onunla beraber ölmüştür ve kendisi hakkında hiçbir bilgi veremez.”¹⁴

Tüm bu imkânsızlığın içinde sessizliğin durumu nedir peki? Sessizlik vardır elbet, (dünyanın şimdiki hâlinin içerdiğine oranla çok daha fazla sessizlik var hatta) ama aslında o da yok.

Peki, ne yapılabilir burada? Belki de doğrudan bir sonraki bölüme geçilmeli? Bu haklı bir adım olurdu. Yine de yanlış bir adım olurdu. Zira bu tez fiziksel antropoloji, primatoloji, arkeoloji, paleontoloji, nörobiyoloji, etoloji, evrimsel psikoloji, embriyoloji ya da genetik bölümünde hazırlanan bir tez olma iddiasında değildir. Bu bir felsefe tezidir ve bu anlamda da sessizliğe dair şu an ihtiyaç duyduğu bağlamı yine felsefe içinden almasında hiçbir sorun yoktur: “Sükûnet [Silence] ne sessizliktir [muteness] ne de işitilebilir sesin yokluğudur. Sessizlik ile Sükûnet arasındaki fark birisinin gözlerinin kapalı olması ile görme yeteneğinin olmaması arasındaki farka benzerdir. Sessizlik, en basit anlamda, ilgili herhangi bir yapıp-etmeye bir yetisi olmayanın konuşamazlığıdır. Bir insan tamamen ve kalıcı olarak bilincini kaybetmiş olamadığı sürece asla tamamen ve kalıcı olarak sessiz olamaz. Sessizlikten farklı olarak Sükûnet ise zorunlu olarak bilinçli bir eylemi içerir.”¹⁵

¹⁴ FISKE, John (2012), **Mitler ve Mitleri Yapanlar: Eski Masalların ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi**, Çev. Şebnem Duran, İlya İzmir Yayınevi, İzmir, s. 179.

¹⁵ DAUENHAUER, Bernard P. (1980), **Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance**, Indiana University Press, Indiana, s. 4.

Bu anlamda şimdi kullanılan terminoloji biraz değişmek zorundadır. Negatif teoloji bağlamında soy kütüğü çıkarılmasına uğraşılan sessizlik, asla asıl olarak bir sesin mutlak olanaksızlığındaki sessizlik değildir. Tam tersine her olası sessizlik durumunda sesin olanağını da kendi içinden çıkararak anlamda bir sessizliktir. Derrida “Sessizlik, dile dadanan ve dili taşıyan o indirgenemez rolünü oynar, sadece bunun [sessizliğin] dışında ve buna *karşı olarak* dil ortaya çıkabilir”¹⁶ dediğinde de tam olarak buna işaret etmektedir.

2.1.1. Mitolojik Hayatta Olası Sessizlik Deneyimleri

*Sessizlik kelimesini telaffuz ettiğimde, onu yok etmiş olurum.*¹⁷

-Wisława Szymborska

Şimdi o zaman mitoloji içinde sessizlik kavramına yönelik araştırmanın şekli ve bağlamı da başka bir boyut kazanmıştır. Burada araştırılan ve oluşturulmaya çalışılan soy kütüğünde bulunması, ortaya çıkarılması amaçlanan sessizlik daha çok sükûnet anlamında olan bir sessizliktir. Kendisini sessizlik olarak açtıkça beraberinde sesin de olanağını getiren, canlandıran türde bir sessizlik. Konuşmanın, dilin, sohbetin, sözlü atışmanın, sesli çağırmanın, bir anlam atanmış çağırmanın vs. olanağını kendi içinde taşıyan, tüm bunlarla birlikte kendi ağırlığını bulmuş ya da bulmakta olan bir sessizlik. Dauenhauer sessizlik üzerine konuşurken bilinç meselesini işin içine katmakla bu anlamda işlevsel bir noktaya işaret eder. Susmanın tercih edilmesinde sessizlik ve ses arasındaki geleneksel *ya o ya diğeri* anlayışını ortadan kaldıran bir hâl vardır. Susmayla ortaya çıkan sessizlik, bir köşesinde, bir yerinde sese dair bir şeyleri de barındırdığını hissettirir. Bu bağlam içerisinde sessizliğe dair bir soy kütüğü araştırması; negatif teoloji içinde anlaşıldığı hâliyle sessizlik için de en uygun olanıdır.

Söz konusu olan mitolojide sessizliğe yönelik araştırma bu sessizlik ile bilinç arasındaki ilişki üzerinde şekillenmektedir. Şimdi meselenin kırılma noktası, bilincin

¹⁶ DERRIDA, Jacques, (2005), “Cogito and History of Madness”, **Writing and Difference**, Çev. Alan Bass, Routledge, Taylor & Francis e-Library, London-New York, s. 65.

¹⁷ SZYMBORSKA, Wisława (1998), “The Three Oddest Words”, **Poems: New and Collected 1957-1997**, Çev. Stanisław Barańczak – Clare Cavanagh, A Harvest Book, Harcourt Inc., New York, s. 261.

oluşum ve gelişim sürecinde burada bağlamı az çok belirlendiği, çizildiği hâliyle sessizliğin ne zaman ortaya çıkmış olabileceğidir.¹⁸ Bunun üzerine düşünülmesi için bilincin evrimsel gelişimine dair belli başlı teorilerin öncelikle incelenmesi gerekir. Bu teorilerden birinin bakış açısını özetlemesi açısından şu alıntı işlevseldir: “Fosil ve arkeolojik kanıtlar, bilişsel gelişim açısından özellikle önemli olan iki periyodun olduğuna işaret eder, ilki yaklaşık 1,5 milyon sene önce ve ikincisi de sadece 100.000 sene önce. Öyle inanıyoruz ki, kavrayış [Cognition] içindeki ilk büyük sıçrama, bizim cinsimizin erken bir üyesi, görece daha güvenli ağaç dolu yaşam alanlarından dışarı hareket etmiş olan ve yeni birçok yaşam alanına genişlemiş olan, Homo erectus’un evrimine eşlik etti. Görece daha kısa süreli bir evrimsel periyod dâhilinde (eğer 50 milyon yılı aşan toplam primat evrim tarihi göz önünde bulundurulursa), yarım milyon seneden daha az bir sürede Homo erectus, çarpıcı bir şekilde, uzamsal bilişte ve belki de sosyal hayatta ve yaşam alanı kullanımında değişikliklere yol açan sosyal kavrayışta gelişmeler içeren yeni bir adaptasyon geliştirdi. Biz öyle düşünüyoruz ki, biliş içindeki ilk sıçrayış; yerde uyumaya bağlı olan uyku düzenindeki fizyolojik değişimler tarafından kolaylaştırıldı. Öne sürdüğümüz biliş içindeki ikinci sıçrayış tamamen modern düşünmenin oluşmasına yol açtı ve 100.000 ile 40.000 sene arasında bir zaman diliminde gerçekleşti. Arkeolojik kayıtlarda, bu sıçrayış ilkinden daha çarpıcıdır ve kişisel süs eşyalarını, sanatı ve çok ayrıntılı, karışık gömme ritüellerini, kompleks, çok ögeli teknolojileri ve aylar, yıllar öncesinden planlanmış avlanma ve bir araya gelmeleri içerir. Bu sıçrayışı açıklamak için biz, modern yönetsel fonksiyonları mümkün kılan, beynin yeniden düzenlenmesine yol açan sinirsel bir mutasyonun gerçekleştiğini iddia ediyor, spesifik olarak, aslen deneysel psikolog Alan Baddeley tarafından tanımlanmış ve geçtiğimiz çeyrek yüzyılda çok miktarda deneysel destek almış olan kullanılan-hafıza kapasitesinde bir gelişme ileri sürüyoruz.”¹⁹

¹⁸ Elbette bu kırılma noktasının araştırılması, zihnin evrimsel oluşum süreci ile doğrudan bağlantılı olarak ayrıca bilincin ve bilinçaltının da oluşumunu kapsamak zorundadır. Bu anlamda “toplumsal bilinçaltı” kavramı hem kronolojik hem de zihnin işleyişindeki etken bir mekanizma olarak önemlidir. Konuyla ilgili olarak bkz. FROMM, Erich (2004), **Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması**, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul.

¹⁹ COOLIDGE, Frederick L. - WYNN, Thomas (2009), **The Rise of Homo sapiens: The Evolution of Modern Thinking**, Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd., West Sussex, s. 5. Burada *cognition* terimi için kullanılan *kavrayış* kelimesi dışında *bilme*, *biliş*, *kavrama*, *idrak*, *bilişsellik* gibi kelimeler de

Yukarıdaki alıntıda açıkça görüldüğü gibi araştırmacı, insan zihninin evrimsel gelişimine dair bir model ortaya koyar. Bu modele göre zihnin evrimsel gelişiminde iki sıçrama gözükür. Burada sıçramadan kasıt, zihnin tarihin akışı içindeki evrim sürecinde düzenli aralıklarla artarak gelişmesinin yanı sıra, zihinsel kapasite ve yapıda, genel ve periyodik gelişmeye oranla büyük ölçekteki ilerlemelerdir. Ancak bu ilerlemelerin yani bu sıçramaların; sessizliğin nasıl anlaşıldığı, deneyimlendiği üzerine yaptığı etkiler hakkında elle tutulur bir şey söylenebilmesi pek olası değildir. Örneğin şöyle bir sorunun cevabı burada bulunamaz: “Bahsi edilen birinci tür sıçramanın gerçekleşme süreci, o dönemdeki zihnin, bir *sesi* ya da *sessizliği* düşünmesini nasıl etkiledi?” Daha doğru bir ifade ile bu ilk sıçrama öncesinde, ormanlarda yaşayan zihnin bir *sessizliği nasıl deneyimlediği, sessizlik hakkındaki fikri* ile sıçrama sonrasında artık daha geniş ve açık alanlara yayılmış hâlde yaşayan zihnin (yerde uyumaya bağlı uyku düzeni değişikliği ile kastedilen budur, yani uyurken gelebilecek tehlikelere savunmasız hâlde yakalanacakları için ağaç tepelerinde uyumaktan yeryüzünde uyumaya geçiş) *sessizliği nasıl deneyimlediği, sessizlik hakkındaki fikri* arasındaki farklar nelerdir ve bu farklar ne derecede özeldir?

Bu türden bir sorunun cevabının olmaması söz konusu sessizlik deneyiminin araştırılması açısından bu bahsi edilen sıçramaların, bir sıçrama olup olmadığının kesin olarak ortaya koyulamayacağını gösterir. Ancak burada yanlış anlaşılması lazım, burada kastedilen bir model olarak ortaya sunulan bu sıçrayışta zihnin deneyimlediği sessizlik deneyiminin değişmiş olamayacağı değildir kastedilen. Elbette zihnin gelişim sürecindeki her yeni an, zihnin bir önceki anda olduğu şeye bir şey katacaktır. Böyle katılmalar, eklemeler, değişimler olmadan insan aklının bugünkü işleyişine ilk primatların ya da memelilerin zihinlerinden kalkılarak gelinemezdi. Bu anlamda sessizlik deneyimi de elbette değişmiştir. Bu değişim zihnin kendi yapısı tamamen aynı kalmış olsa bile (ki bunun olamayacağı az önce söylendi), sadece mekânın farklılaşması ile bile gerçekleşmiş olabilir. Sık bir ormanın sessizliği ile her tarafı ufuğa kadar açıkça uzanan bir ovanın sessizliği asla aynı şey değildir. Zihnin

bir karşılık olarak kullanılabilir olsa da önemli olan kastedilenin evrimsel süreç içerisinde insan cinsinin en genel anlamdaki zihinsel yapısı ve işlevi olduğu unutulmamalıdır.

bunu deneyimlemesi de aynı olamaz. Ancak işte asıl mesele de buradaki *zihnin deneyimlemesi* ifadesinin altını dolduran *deneyimleyecek bir zihin olup olmaması* ya da *bu zihnin sessizliği nasıl kavradığıdır*. “İnsan hayvanı sessizliği hiç bilmiş miydi? Geçmişimizin % 99’unda maymun-insan olduğumuz dönemlerde, yüzme tankında bulunan William Hurt’ün geçirdiği bir evre gibi, biliyor muyduk sessizliği? Vahşi hayatta kamp alanları arasında yaşarken bile, teknoloji yokken ve dolayısıyla doğal çevrenin ürettiği..dışında olası başka ses kaynağı olmadığında bile her zaman gürültü çıkaran bir tür olmuş olmalıyız, ya da en azından ses üretmeye yönelik donanmış bir yaşam formu. Sonuçta her birimiz hayata, doğum yapan bir annenin çığlıkları eşliğinde, yeni doğan bir bebeğin şiddetli ağlamaları ile başlıyoruz..Hayatlarımız büyük ölçüde ses ile dağlanmış bir döngüyü gerçekleştirir. İnsan, alet yapan hayvanlar olmaktan daha çok, hikâyeler anlatan ya da her fırsatta konuşan bir memelidir.”²⁰

Şu kesindir ki ilgili tarihsel dönemde yaşamış olan bir insanımsı, yaşam alanını kurduğu kamp ister ormanın içinde olsun ister açık bir ovada, hayatta olmasının bir sonucu olarak her zaman ses üretmiştir. Bu *ses* onun dilinde, konuşmasında, iş yapıp etmesinde, hareket etmesinde, nefes alıp-vermesinde ya da en doğru ifade ile *var olmasında* vardır. İnsanımsı, var olurken ses çıkarır, ses yaratır. Ama peki bu yaratılan, üretilen, çıkarılan *sesin anlamı* onun için nedir? Ya da daha geniş bir kapsamda ele alınacak olunursa, bir insanımsı için -ister doğadan gelsin ister kendi yaşam alanını onlarla paylaştığı topluluktaki diğer insanımsılardan- duyduğu sesin veya deneyimlediği sessizliğin *anlamı* nedir?

Buradaki durumu biraz daha açmakta fayda vardır. Az önce verilen örnekte şu iki farklı yorumun hangisinin gerçekleşmiş olduğu, ya da herhangi birinin gerçekleşmiş olup olmadığı meselesidir aslında buradaki sorun: (1) Ormanda yaşamakta olan bir canlı ile açık alanlarda yaşayan bir canlı için *ses* ve *sessizlik* aynı

²⁰ FOY, George Michelsen (2010), **Zero Decibels: The Quest for Absolute Silence**, Scribner, New York, s. 32. Bu alıntıda yüzme tankına yönelik ifade, aktör William Hurt’ün Harvard Üniversitesi’ndeki bir bilim insanını (karakterin ismi Eddie Jessup) oynadığı 1980 tarihli bir filme (Altered States) gönderidir. Bu filmde Hurt’ün oynadığı karakter kendisini bir izolasyon tankına (isolation chamber) - ses ve ışık almayan, içindeki kişinin teni ile aynı ısıda bulunan, magnezyum sülfat karıştırılmış bir suda kişinin batmadan durduğu ve mutlak bir duyuşal yoksunluk yaratılarak bilimsel ve tıbbi amaçlar dışında *sessizlik*, *varlık*, *hiçlik*, *yokluk* gibi kavramların ya da doğaüstü, metafizik olarak kabul edilen öğelerin daha üst ve özsel bir tarzda deneyimlenmesi için de kullanılan tank- kapatır.

şeyi ifade etmez. *Bu en başta (eğer zihin sessizliğe bir anlam ya da özellik atfetme konusunda yetili ise) bir pozitif ya da negatif bir şey olarak anlamlandırma* ayrımını içerir. Ormanda ikamet eden için ormanın sessizliği, her zaman ormanın sakinlerinin yarattığı tüm seslerin eşlik ettiği bir tarzda var olur. Rüzgârın yapraklarda ve ağaç dallarında oluşturduğu hışırtı, ormanda gezen hayvanların yerdeki çalılara ve yapraklara bastığında çıkan sesler, uzaklardan bir yerden gelen bir suyun akıntısının sesi, birbirleriyle iletişim canlıların sohbet sesleri ve daha birçoğu. Ormanın sessizliği -ister gece vakti olsun ister gündüz vakti- asla ama asla sesten yoksun bir sessizlik değildir. Ormanda ikamet eden, eğer kendi ses çıkarmasını elinden geldiğince en aza indirirse, hem ormanın sessizliğini hem de bu sessizliğin içindeki sesleri aynı anda duyabilir. Sanki tanrı kutsallığını ormanın sesinin ve sessizliğinin birbirine ait olması içinde açar. Gustave Courbert'in *Deux Chevre Uils Dans la Forêt* [Ormanda İki Karaca] (Görsel 2) tablosundaki meraklı karacaların kendi aralarındaki konuşmalarının (konuşan aslında daha çok arkadan gelip ötekini takip edendir sanki ya da belki de söz sırası onda gözüktüğü için böyledir) arasında gizlenir tanrının sesi ve ormanın sessizliği olarak açılır.

Burada, soy kütüğü oluşturulmaya çalışılan sessizliğin içeriğinin ve bağlamının biraz daha açık kılınması için, ufak bir parantez açmakta fayda vardır. Bir ses ve sessizlik aynı anda nasıl duyulabilir? Sessizlik duyulabilen bir şey midir? “Sessizliği duymak bir sesin yokluğunun başarılı bir şekilde algılanmasıdır. Bir sesi duymakta başarısız olmak değildir. Sağır bir adam sessizliği duyamaz. Paralel bir kıyaslama karanlığı görme ile yapılabilir. Kör bir adam bir mağaranın karanlığını göremez. Ama ona eşlik eden ve görme yetisine sahip kişi görebilir..Sessizliği duymak sadece, sesi duymakta başarısız olmaktan sesin yokluğunun farkına varma meselesi midir? Hayır..Sessizliği duymak, sessizliğe dair bilinçli farkındalığa dayanmaz. Biz bazen uzun bir sessizliğin sadece bu sessizlik ortadan kalktıktan sonra farkına varırız. Sessizliği duymak için ufak bir tür hassasiyet yeterlidir. Açık olan radyoyu kapatmak rüyasız bir uykuya dalmış olan dinleyiciyi uyandırır..Diğer hayvanlar gibi, insanlar da sesi ve sesin yokluğunu fark etmeye yönelik evrilmiştir. Ancak sessizliğin fark edilmesi sessizliğin duyulması için yeterli değildir. Dokuz voltluk bir pilin elektrik yükünü bir insan dili ile fark edebilir. Ama elektrikli yılan balığı elektrik yükünü

duyumsar. Yılan balığı bu enerji türüne adanmış bir organa sahiptir. İnsanlar, seslere adanmış kulaklara sahiptir..Kulakları kullanarak bir sesi tespit etmek, onu duymak için yeterli midir? Hayır, benim komşum bir köpek düdüğünü üflediğinde ultrasonik bir ses olduğunu kulağım sayesinde anlarım. Ama o ultrasonik sesi duymam..Bir pilot farkında olmadan mikrofonunu açık unuttuğunda, kulede bulunan uçuş kontrolörleri kokpitteki sessizliği duyabilirler.”²¹



2. *Deux Chevre Uils Dans la Forêt*

Yukarıda kastedilen bağlamda ele alındığında, sessizlik duyulabilen bir şey olarak kendini açar. Hatta -fizik için sessizlik, sesin yoksunluğu olsa da- fizyoloji ve psikoloji²² için sessizlik belli bağlamlarda bir ses olarak bile alınabilir. Ses ve sessizlik arasındaki bu geçişlilik, ormanda ikamet eden için anlaşılabilir ve algılanabilir bir şeydir. Albert Bierstadt’ın *Dogwood* [Kızılcık] (Görsel 3) resmindeki yavru geyik bu

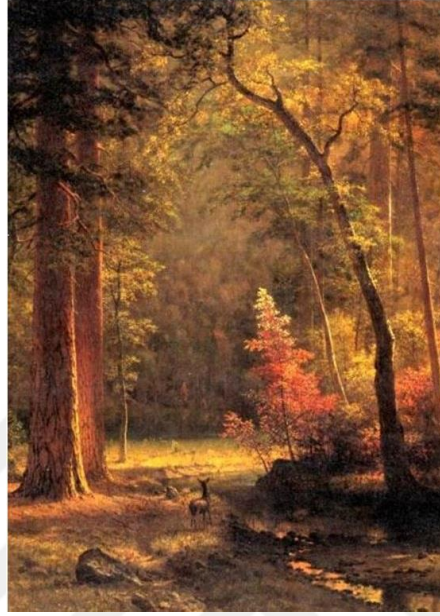
²¹ SORENSEN, Roy (2009), “Hearing Silence: The Perception and Introspection of Absences”, **Sounds and Perception: New Philosophical Essays**, Ed. Matthew Nudds, Casey O’Callaghan, Oxford University Press, New York, s. 126-128.

²² Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. DOLAR, Mladen (2013), **Sahibinin Sesi: Psikanaliz ve Ses**, Çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yay., İstanbul.

türden bir sessizliğe kulak kabartmış gözüktür. Ormanda ikamet eden, evini bu ses ve sessizliğin ortasına inşa eder. Ormandaki ses ve sessizlik birbirlerine aittir. Ormanda avcı da av da bu birbirine ait olan ses ile sessizliği sessizlik içinde dinler. Ormanda ses sessizliğin içinde yerini saklar. Ormanın sessizliği ormandaki sesin yerini saklar. Ormandaki ses ormanın sesidir. Ve bu sesin etrafını sarar ormanın sessizliği, onu korur. Bu ses ve sessizlikten birinin yok olması ya da azalması, diğerini de aynı yönde etkiler. Eğer ormanın sesi azalır ormanın sessizliği de azalır. Hayvanların seslerinin, yaprakların hışırtısının, suyun akışının sesinin olmadığı bir ormanda ormanın sessizliği de azalarak sesin olmadığı bir şeye dönüşür. Ormanın sesi azalır ormanın sessizliği [silence] de azalır ve orman sadece sesin-olmadığı [soundless] bir yere dönüşmeye başlar. Ormanın sessizliği, ormanın seslerine kucak açar ve onları hoş karşılar; ormanın sesi de ormanın sessizliğini canlı tutar. Bu yüzdendir ki ormanda ormanın sesi dışında bir ses olduğunda (örneğin insanların ağaç kesmek için kullandığı elektrikli testereler ya da büyük ağaç kesme makineleri) ise ne ormanın sesi kalır ne de sessizliği.

İçinde hiçbir şeyin olmadığı düzlükler, çayırlar, ovalar ve platolar için ise durum daha farklıdır. Ses ve sessizliğin ormandaki iç içeliği buralarda pek geçerli değildir. Ses ve sessizlik yine birbirine aittir ancak açık alanda sesin de sessizliğin de yeri, yerleri ayrı ayrı belli gibidir. Ses, geldiği yeri belli ederek sessizliğin içinde çınlar, ona eşlik eder. Sesin olmadığı durumlarda ise, açık alanlarda sessizlik [silence] çok daha sükûttur [quiet]. Bu sessizliğin mutlaklığa en yaklaştığı yerlerden biri olan Antarktika için söylenen şu sözler genel olarak sessizliğin hüküm sürdüğü tüm açık ve düzlük alanlar için de geçerli kabul edilebilir: “Rüzgâr olmadığında, burası eşi benzeri olmayan bir sessizliğin diyarıdır. Ama bu birisinin kendi vatanında hissettiğinden farklı bir sessizliktir. Dünya sanki ölmüş gibi gözüktüğünde, vatanımdaki ormanlarda bulunmuştum. Herhangi bir tür ses yoktu. Ama birçok sesin istisnadan çok kaide olduğu o dünyada sessizlik eğer netameli değilse bile ağırdır. Burada öyle değil – burası bir sessizlik diyarıdır. Birisi bu sessizliğin ortasında herhangi bir ağırlık

hissetmeden durabilir. Genişleyip açılan türde bir sessizliktir buradaki. Davet edici bir sessizlik. Bu sessizlik buradaki doğal durumdur.”²³



3. Dogwood

Sessizlik, açık alanlarda ve düzlüklerde daha başka bir tür hüküm sürer. Açık bir alandaki sessizlik [silence], dünyanın sesleri en çok yutan anekoik odasından [anechoic chamber] bile daha sükûttur [quiet].²⁴ Bu düzlük alanlarda sessizlik -eğer yayılabiliyorsa- her tarafa yayılır. Bu, bu yerlerde doğrudan sesin olmamasıyla alakalı olmayarak, sessizliğin yayılma ve bulunma tarzı ile ilgilidir. “Sessizliği hep rüzgârın bir fonksiyonu olarak tanımlıyordum, bir yokluk olarak. Ama sessizliğin kendisinin bir dokusu ve tınısı var; sessizlik kendi başına birisinin kulaklarında çınlayabilir.

²³ GOULD, Laurence McKinley (1931), **Cold: The Record of an Antarctic Sledge Journey**, Brewer, Warren & Putnam, New York, s. 65.

²⁴ *Yankısız oda* ya da *sessiz oda* terimleriyle de ifade edilen anekoik oda, dışarıdaki seslerden izole edilmiş olan, içerideki ses ve elektromanyetik dalgaları absorbe etmek için dizayn edilmiş odalardır. Bu odalarda şu ana kadar ölçülmüş olan en düşük değer 2015 senesinde Microsoft’un kampüsündeki ses laboratuvarında bulunan anakronik odada -20.6 dB (desibel)’dir. İnsan kulağının duyabileceği en düşük desibelin 0 olarak kabul edildiği bu ölçüme göre, dünyada sadece hava moleküllerinin birbiri ile etkileşimi ile ortaya çıkan sesin baz alındığı ve fiziksel olarak erişilmesi olanaklı en düşük değer teorik olarak -23 db’dir. Bundan daha düşük bir değer için içinde hiçbir atom ya da molekülün bulunmadığı boşluğun -yani vakumun- ölçülmesi gerekir. Ancak mutlak vakum -fotonlar, gravitonlar, sanal parçacıklar ya da karanlık enerji gibi öğeler bir kenarda tutulsa ve kuantum vakum durumu ayrı bir fenomen olarak görülse bile- laboratuvar ortamında yaratılamaz olduğundan denilebilir ki en mutlak sessizliğin ne kadar sessiz olacağı meselesi asla bir ölçü sistemi içinde kendine cevap bulamayacaktır.

Antarktika'da sessizlik dokunulabilir bir şeydir. Sadece bir yokluk değildir, bir mevcudiyettir. Antarktika'da kışın gerçekleştirilen ilk keşfe liderlik eden Carsten Borchgrevink 1899'da 'sessizlik kulaklarımızda çınladı, yüzyıllardır yığılıp birikmiş ıssızlıktı' diye yazmıştır. Amerikalı kâşif Richard Byrd, kıtada geçirdiği ilk geceden sonra 1928 Aralık'ta günlüğünde 'bir mezardaki gibi sessiz burası. Hiçbir şey kımıldamıyor. Sessizlik o kadar derin ki neredeyse uzanıp eliyle tutabilir birisi' satırlarını kaleme almıştır. Amerikalı doğa yazarı Barry Lopez kuru vadileri ziyaret ettiğinde 'su kadar yoğun bir sessizlik' diye tarif etmiştir.²⁵ Talihsiz Doktor Edward Adrian Wilson'ın 1911 yılında Nisan ve Haziran ayları arasında yaptığı ve yüz sene sonra ortaya çıkan -başlıkları, bulunmadığı için tarafımda açıklayıcı olması açısından koyulmuştur- çizimlerinde (Görsel 4 ve 5), sessizliğin bu varoluş tarzı kendini gösterir.²⁶ Açık alanlardaki sessizlik ormanlardaki sessizlikten farklı olarak daha uçsuz bucaksızdır. Ormanların sessizliği kendi içine doğru bitimsizce harmoniktir, açık alanların sessizliği ise kendi ufuk çizgisinin sonsuzluğu boyunca tınlr.

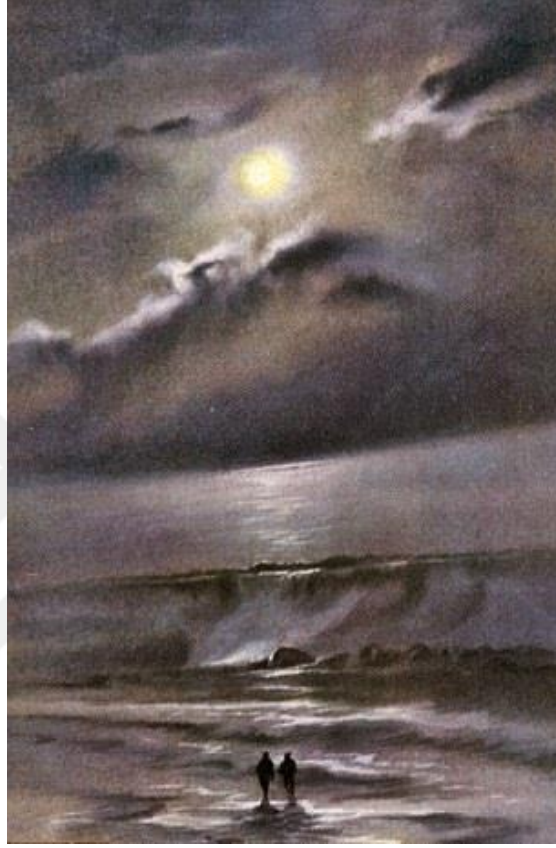


4. Kızak Ekibi

²⁵ GRIFFITHS, Tom (2015), "Introduction: Listening to Antarctica", **Antarctica: Music, Sounds and Cultural Connections**, Ed. Bernadette Hince, Rupert Summerson, Arnan Wiesel, ANU Press, Acton, s. 10. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. GRIFFITHS, Tom (2007), **Slicing the Silence: Voyaging to Antarctica**, Harvard University Press, Massachusetts-London.

²⁶ Kâşif kaptan Robert Falcon Scott'ın liderlik ettiği 1 Kasım 1911 - 17 Ocak 1912 tarihleri arasında gerçekleşen Güney Kutbu keşfindeki beş kişilik ekip (aralarında Edward Wilson da vardır) başarılı bir şekilde Güney Kutbu'na ulaşmış olsalar da dönüş yolunda ana kamplarından yaklaşık 150 mil, en yakınlarında bulunan ara kamp noktasından ise 11 mil uzaklıkta ne yazık ki hayatlarını kaybetmişlerdir. Edward Wilson'ın ölüm tarihi; Kaptan Scott'ın kendi günlüğündeki son girdi tarihi 29 Mart 1912 ya da birkaç gün sonrasında tekabül eder.

Söz konusu Antarktika'nın uçsuz bucaksız düzlük alanları olduğunda sessizlik de burada kendine özgü bir doğaya sahipmiş gibi gözükür. Hiçbir dinsel öğeden beslenmeyen bir tanrının kutsallığı buradaki sessizliği inşa eder.



5. Gece ve Kâşifler

Ancak bu ormanlardaki gibi sesle sessizleşen bir sessizlik değildir ama tam tersi tanrının sessizliği [silence] burada suskundur [reticent] ve bu suskunluğun ağırlığı sessizliğin her tarafında hissedilir. Bu suskunlukta sessizlik ıssızlaşır ve daha da sessiz [silent] olur. Ancak bu, sükûtun [quiescence] nadiren uğradığı bir sessiz olma [being silent] hâlidir. Açık alanın sessizliği bitimsizce tınlar.

Burada elbette bir de ikinci olası yorum vardır. Bu ikinci yorum temelde, ilk yorumda sessizliğe dair düşünülen şeylerin geçersizliğine ve gerçekleşmemesine dayanır. Bu sessizlik her ne kadar farklı oranlarda ve farklı açılardan düşünmelerinde yer etse de, farklı şekillerde düşünülse de, ormanda doğup yaşayıp ölmüş bir *homo erectus* için ses ve sessizlik ne ise, açık alanlarda yaşayıp ölmüş bir *homo erectus* için de ses ve sessizliğin az-çok, yukarı-aşağı o olduğu görüşünde bu ikinci yorum

temellenir. Bir sonuca bağlanamayan mesele, birinci yorumun mu yoksa ikinci yorumun mu doğru olduğuyla ilgilidir. Ormandan açık alana bu geçişte sessizliğin içeriğine yönelik yaşanan değişimin (eğer böyle bir değişim var ise) hangi yorumu içerdiği. Ses ve sessizlik, bu geçişi yaşayan için (bu kurguda, bu *homo erectus*'tur) birinci yorumdaki gibi özsel bir değişiklik yaşamış mıdır, yoksa yaşanan değişiklik, ikinci yorumda olduğu gibi sadece yüzeysel anlamda mıdır yani temelde bir değişiklik olmamış mıdır? İşte bu ikilem hakkında tatmin edici bir sonuca ulaşma ya da sonuç çıkarımı gerçekleştirilemiyor ne yazık ki. Başlanılan yere dönülmeli şimdi. Bilinç ve sessizlik arasındaki ilişkinin önemi tekrar hatırlandığında, yukarıdaki çıkarımın gerçekleştirilememesinin asla bu sorgulamanın terk edilmesine sebep olmaması gerektiği düşüncesi, sorgulamayı başka yöne çekmeye baskın gelir. Bu yüzden başka bir teori ile, sessizliğin araştırılmasının bu basamağındaki bağlamın derinleştirilmesi tekrar denenmelidir. İnsan zihninin ya da bilincinin evrimsel-tarihsel gelişimindeki bahsi edilen sıçramalar, özellikle konuyla ilgilenen farklı yazarlar tarafından farklı şekillerde ve isimler altında, farklı açılardan kurulurlar.²⁷ Verilen ilk örnekte sıçramaların sayısı iki olsa da, farklı yazarlar farklı bakış açılarından farklı sayı ve tarihsel anlara gönderme yapabilir. Buna örnek olarak şu alıntı verilebilir: “Bizim bilişsel ortaya çıkışımızın benim ön gördüğüm versiyonunda üç büyük evre ya da geçiş var..Bu geçişlerin her biri insan bilincinin doğasını büyük bir şekilde değiştirdi. İnsan evriminin senaryosu, kültür ve bilinç kapasitesi arasındaki bir gerilim olarak gözükür, kültürün devamlı bir şekilde kapasiteyi sınıra ve böylece durmaksızın genişlemeye itmesiyle oluşan. Kültür, esas olarak yeni bir oluşumdu ve akıl, durmadan kendisini dağıtılmış bilişin yeni gerçekliğine göre ayarlıyordu. O gerilimin, uzun vadedeki sonucu, sembolize eden bir düşünüşün ortaya çıkışıydı..İnsan zihninin ve kültürün evrimindeki birbirini takip eden katmanlar. Her bir safha bugün kültürel bölümünü korumaya devam ediyor, böylece tamamen modern toplumlar dört safhanın tamamına eş zamanlı bir şekilde mevcut olarak sahiptir.”²⁸ Bu alıntıda yazar, insan bilincinin

²⁷ Konuya bir örnek teşkil etmesi açısından bkz. ŞENEL, Alâeddin (2009), **İnsanlık Tarihi: Kemirgenlerden Sömürgelelere**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara-İstanbul.

²⁸ DONALD, Merlin (2002), **A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness**, W. W. Norton & Company, New York, s. 260.

evrimsel gelişimini üç gelişim ve bir de başlangıç safhası olarak dört evreye böler.²⁹ Bunlar sırasıyla *episodik*, *mimetik*, *mitik* ve *teoriktir*. Burada başlangıç evresi olan episodik evre genel olarak primatlara dairedir. Bu evreyi episodik olaylar ve algılamalar, öz-farkındalığı, olaylara duyarlılık ve tepkisel idare gibi belirlemeler tanımlar. İlk geçiş evresi olan mimetik yani taklitçi evre ilk insanımsılardan *Homo erectus*'a kadar olan dönemi kapsar. Bu evrenin iki ile 0.4 milyon yıl öncesi aralığına işaret ettiği belirtilir. Bu evre; eylem metaforu, kabiliyet, jest, mimik, mimetik stiller ve arketiplerden bahsedilerek anlatılır. Bir sonraki evre, mitik evresidir. Bu evrenin yarım milyon yıl öncesi ile şimdiki zaman arasını kapsadığı ve akıllı insanlar da dâhil olmak üzere modern insan olan *homo sapiens sapiens*'te en doruk noktasına ulaştığı belirtilir. Bu evreyi tarif etmek için; dil, sembolik temsil etme, sözel gelenekler, mimetik ritüeller, öykümsü düşünce, idarenin mitsel iskeleti gibi öğelerden bahsedilir. Son geçiş süreci olan teorik evre ise, modern kültür, dış sembolik evren, şekilcilik, büyük boyutta teorik insan yapımı eserler, büyük çapta dış depolama, kurum haline getirilmiş, paradigmatik düşünme ve icatlar ile birlikte açıklanır.

En kabataslak haliyle, buradaki geçiş bölümlenmesi ve bölümler şöyledir: “Analoji ile Donald’ın modeli, bilincin dört evresinden bahseder, ‘episodik bilinç’, ‘mimetik bilinç’, ‘mitik bilinç’ ve ‘teorik bilinç’ ve üç bilişsel geçişten –‘kasıtlılık’, ‘dil’ ve ‘dış sembolik depolama’. Donald’ın ilk evresi, episodik evre; bilginin doğrudan ve birden meydana gelen temsilidir. Bu evre, düşünce tarafından

²⁹ Burada açıklayıcı olması açısından bilinç ve hafıza arasındaki ilişkiye de (burada açıklanmakta olan alıntı bağlamında) dair birkaç şey söylemek gerekir. Hafızanın işleyişi konuyla ilgilenen farklı araştırmacılar tarafından farklı şekilde kurulabilir. Bu tür açıklamalardan biri -en çok kabul gören ve burada ele alınan alıntıda da bilincin yapısına ilişkin olarak benimsenen açıklamalardan biridir bu- insan hafızasının deklaratif ve örtülü olarak ikiye ayrıldığı üzerine kurulur. Burada örtülü bellek; bilinçli hatırlamaya, sözsel öğelere ihtiyaç duymayan bilgileri, öğrenilmiş yetenekleri kapsar, bir kişinin bisiklet sürmeyi ya da ayakkabı bağlamayı gerçekleştirmek için bilinçli bir hatırlamaya ihtiyaç duymaması gibi. Deklaratif hafıza ise, bilinçli hatırlamaya dair olup, alt grup olarak episodik ve semantik hafıza olarak ikiye ayrılır. Burada episodik hafıza; geçmiş olayların mekân, zaman, o ana dair hisler, kişiler, sebep gibi etmenleriyle birlikte anımsanmasını kapsar. Semantik hafıza ise dünya hakkındaki genel bilgi ve görüşleri, şeylerin anlamlarını, kavrayışları, kavramları hatırlamayı kapsar. Örneğin, normal şartlar altında suyun yüz derecede kaynadığını bilmek, hatırlamak, semantik hafıza ile ilgilidir, ilkokulda bu bilgiyi öğrendiğin anki sınıfı, öğretmenin cümlelerini, hangi sırada, nerede oturduğunu hatırlamak episodik hafıza ile ilgilidir. Burada bahsi geçen episodik evre ile episodik hafıza arasında ilişki olup olmadığını görmek için bkz. DONALD, Merlin (1993), **Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition**, Harvard University Press, Massachusetts, s. 124-162.

dolaylanmamıştır ve belli çevresel bağlam dâhilindeki hayatta kalmaya dair stratejilerle yakından ilişkilidir. Bu, en temel bilinç şeklidir ve tüm yaşam için karakteristiktir. Bu, ilk dönem insanımsılar için tek bilişsel formdur ve şimdiki primatlar tarafından sergilenir. ‘İlk bilişsel geçiş’, yaklaşık 4.000.000 yıl öncesindeki eylem-temelli temsillerin sözlü-olmayan sistemi olan mimetik evre ile ilişkilidir. Bu, kasıtlılığın ortaya çıktığı zamandır ve bu, Homo erectus’u diğer tür maymunlardan ayırır. Bu evre, bedensel eylemler üzerinde daha büyük bir kontrol yeteneğinin yolunu açan motor yetilerinde bir devrim ile ilişkilidir. İnsanımsılar, böylece gruplarındaki daha yaşlı ve sofistike üyelerini taklit edebiliyorlardı. Bu öykünüm, sözselsel-olmayan kültürün hızlı şekilde ortaya çıkışına yol açtı, ki bu kültür niyetlerin ve arzuların iletişimine ve daha büyük bir oranda da, bilginin jenerasyonlar arası aktarımına ve umumi depolanmasına olanak sağladı..Donald’ın ‘bilişsel ikinci geçişi’, yaklaşık 500.000 yıl önce, insanlar hikâyeler anlatmayı ve dili kolaylaştıran anatomik ve sinirsel sistemleri geliştirdiğinde başlayan ‘mitik evre’ ile ilişkilidir..Son olarak, Donald’ın ‘üçüncü bilişsel geçişi’, şimdiki akıllı kültürlerin sembolik ve notasyonal sistemleri icadı ile işaretlenir. Paradigmatik ya da mantıksal-bilimsel düşünme ile karakterize edilir ve kültürün kompleks formlarını iletme ve anıları muhafaza etme vazifesi görür.”³⁰ Bu teörinin sağladığı bağlam içinde *sessizlik deneyimi* hakkında ne söylenebilir? Örneğin düşüncenin henüz dolaylanmadığı, yani düşünmenin yaşanılan ve deneyimlenen olayların yaşanması ve deneyimlenmesine aktif olarak eşlik etmediği evre olan episodik bilinçte *sessizlik* nasıl deneyimlenmiş olabilir? Burada sorun hâlâ, deneyimlenen sessizliğin yapısı ve bağlamının ne/nasıl olduğundan daha çok, herhangi bir şeyi deneyimlemenin nasıl bir şey olduğuna dair bir çıkarım yapmanın ya da fikir üretmenin imkânsızlığa yakınlığıdır.³¹ Zihnin oluşumu ve gelişiminde bu denli bir

³⁰ PREUCCEL, Robert W. (2010), **Archaeological Semiotics**, Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons Ltd., West Sussex, s. 153-155.

³¹ Zihnin ve bilincin oluşumuna, gelişimine yönelik kabul gören diğer belli başlı teoriler için bkz. (1) MITHEN, Steven (2003), **The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science**, Phoenix, Orion Books Ltd., London; (2) JAYNES, Julian (2000), **The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind**, Mariner Books, New York. Steven Mithen, ilgili çalışmasında zihnin gelişimine yönelik ayrımı şu şekilde yapmıştır: “Daha sonraki bölümlerdeki arkeolojik ve fosil verilerini yorumlamakta iskelet görevi görececek, aklın evriminin üç geniş mimari evresini, bu bölümün geri kalanında daha ayrıntılı işlenmelerine bir ön-giriş olarak, basit bir şekilde belirteyim: Evre 1- Genel zekâyâ nüfuz alanı tarafından hükmedilen akıllar –genel amaçsal öğrenme ve karar-alma kurallarının bir bütünü. Evre 2- Genel zekânın, birçok belli alanda uzmanlaşmış zekâlar

tarihsel geriye gidiş çoğu konuda olduğu gibi sessizliğin nasıl deneyimlenmiş olabileceği -ya da deneyimlenip deneyimlenmemiş olduğu- konusunda da tatmin edici hiçbir cevap vermez ya da işe yarar, makul bir fikir geliştirmeye olanak sağlamaz. Dilsel iletişimin olmadığı -hatta dilsel iletişim öncesi bir dönemde jest, mimik ve taklitin bile olmadığı- ritüellerin, mitlerin, geleneklerin, kutsallığın, ritlerin -olabilecek en primitif bağlamda bile olsa- herhangi türden bir anlam atfetmenin, anlamlandırmanın olmadığı bir dönem aralığında sessizliğin deneyimlenmesini aramak *bir krizantem sessizliği nasıl deneyimler?* sorusunun cevabını aramaktan sanki çok ufak bir adım uzaklıkta bir yerlerde dolanmaya benzemektedir.³² Joseph Campbell

tarafından eksiklerinin giderildiği, her birinin, davranışın belli bir alanına atandığı ve her birinin birbirinden izole edilmiş bir şekilde çalıştığı akıllar. Evre 3- Davranışsal alanlar arasında bilginin ve fikirlerin akmasıyla, birçok belli alanda uzmanlaşmış zekânın birlikte çalışıyor olduğu akıllar.” Bkz. MITHEN, Steven, **A.g.m.**, s. 64. Mithen’a getirilen eleştirilerden birine örnek vermek gerekirse: “Mithen’a göre, bilişsel büyük patlama, modülerden akışkan zihne geçiş, yaklaşık 50.000 sene önce gerçekleşmiştir. O zamana dair arkeolojik kayıtlarda çok gerçek bir farklılık var..Mithen, kemikten el aletlerinin, sadece akışkan zihin gerçekleştikten sonra, yani 50 bin sene öncesinden sonra ortaya çıktığını iddia ediyor. (Bu, aslında doğru değil, zira kemikten el aletlerinin 1.8 milyon yıl öncesine kadar uzandığı biliniyor, ama şimdilik bunu görmezden gelelim)..Bilişsel akışkanlıktaki 50 bin sene önceki artışın, Mithen’ın sahip olmasını istediği açıklama gücüne sahip olmadığını düşünmek için başka sebepler de var. İlk olarak, Mithen’ın; Neanderthallerin, modern akıllardaki gibi akışkanlığa sahip olmadığına yönelik temel argümanı, ‘modern’ takım çantasını karakterize eden el aletlerini ya da sanatı yaratmamış olmalarıdır (Chatelperronian endüstrisi hariç belki de). Eğer bu tür el aletlerini yapabilecek yetileri olsaydı, o böyle diyor, çoktan yaparlardı, büyük ölçüde faydalı olacağı için. Tabi ki, bu tür bir ifade için hiçbir kaynağımız yok. Neanderthallerin bu dünyada kalma süreleri, bizim şu ana kadar olduğumuzdan çok daha fazlaydı ve klasik Neanderthal morfolojisinin yok olmasının sebepleri hakkında çok az şey biliyoruz. Örneğin, kemikten el aletlerinin, eğer olsaydı, Neanderthal morfolojisinin soyunun tükenmesini, kısa bir süreliğine bile olsa geciktireceğini söylemek sadece saf bir spekülasyondur. Ama bu tür el aletleri, Neanderthallerin çalışmasını daha verimli hale getirecek olsaydı bile, bu, onların bu el aletlerini yapacakları anlamına gelir mi? Sonuçta, modern insanlar neden tekerleği M. Ö. 4. milenyuma kadar icat etmedi? Birçok insanın daha az göçebe yaşama tarzına doğru ilerlediği bir dönemde, o eski hayatlarını çok daha kolay kılacak aleti icat etmiş olmaları ironiktir.” Bkz. SARNECKI, John – SPONHEIMER, Matthew (2002), “Why Neanderthals Hate Poetry: A Critical Notice of Steven Mithen’s *The Prehistory of Mind*”, **Philosophical Psychology**, Cilt: 15, Sayı: 2, s. 181-182. John Sarnecki ve Matthew Sponheimer aynı makalede Julian Jaynes’in teorisini şu ifadeler ile eleştirir: “Öyle düşünüyoruz ki, Mithen’ın çalışmasını Julian Jaynes’in ‘Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind’ eseri ile karşılaştırmak adil değildir, ama Jaynes’in bir şekilde benzer bir süreci hayal ettiği belirtilmeye değerdir. Zihnin eşsiz özellikleri, bu durumda bilinç, insan beyninin bu durumda fiziksel olarak ayrı olan iki lobunun arasındaki durmadan ve hızlıca artan bir konuşmadan doğru ortaya çıkar. Gelişim, bilişin birçok ögesi arasındaki bariyerlerin kötüleşmesi içine yerleştirilir.” Bkz. SARNECKI, John – SPONHEIMER, Matthew, **A.g.m.**, s. 184.

³² Burada -yeterli ve tatmin edici oradan açıklayıcı olmasa da- zihnin deneyimlediği ses ve sessizliğe tanrının insanlarla konuşması / tanrının insanlarla konuşmayı kesmesi bağlamında açıklama getiren bir teoriden bahsetmekte fayda vardır. Çoğunlukla Julian Jaynes ile anılan eski çağların iki-merkezli

“Mann’ın uyarılmış olduğu gibi, aradığımız temellerle ilgili olarak ‘ipimizi ne kadar tehlikeli derinliklere salsak yine de daha derinlere uzanır.’ İlk derinliğin, yan en eski uygarlıkların altında -ırkımızın uzun tarih öncesi geçmişinin temelinde- ilkel insanın, güçlü avcının yüz yılları, bin yılları, hatta yüz bin yılları yatıyor; daha ilkel olan bitki ve böcek toplayıcısının yarım milyon yıldan daha eski tarihine kadar iniyor ikinci derinlik. Bunun altında, insanlığın görünen en son çevreninin altında, daha da derin ve karanlık üçüncü bir derinlik var. Ritüeli, kuşlar ve balıklar, maymungiller ve arılar arasında da bulacağız”³³ diye yazdığında belki de bu tarihsel geriye gidişte tam da durulması gereken -daha da gerisine gidilmesinin hiçbir anlam ifade etmediği- yerde durmayı başarmıştı. Burada sanki söz konusu üçüncü derinliğin bile hâlâ yüzey kabul edilebileceği ve hâlâ da dibin görülmediği bir derinlikte çabalıyormuş hissi ağır basmaya başlamıştır. Mitolojinin kökeni mitsel ya da mitolojik bir şey değildir. Orada sessizlik bile sessizliğin içinde sonsuza kadar kaybolup gider. Ya da belki de hiç olmamıştır. Sükûnetin sessizliği [silence’s silence] henüz sessiz [silent], ses-olmaması [soundlessness], ses-yoksunluğu [muteness], sükûn [quiescence], suskun [reticent] ve sükût [still] arasında, bunların ayrışmamış olduğu, hâlâ tek ve aynı şey olduğu bir sükûnetin içinde sessizce [silently] salınmakta, durmaktadır. Bu sessizliğin yanında - asla içinde değil!- ses var olmasına vardır ancak bunlar o kadar birbirlerine ait değildir ki bu sessizlik, herhangi bir akustiğe olanak sağlamaz. Evrenin, dünyanın, çevrenin akustik bir tarzda var olmasının olanağı yoktur. *Sessizlik* en başından beri orada olsa da -hatta *ses* de orada olsa bile- dünya ya da yaşanan yer asla *sessiz* ya da *sessiz*

[*bicameral*] (eski çağlarda -bundan 3000 sene önceden geriye doğru gidildiğinde- zihnin sağ ve sol lobunun kendi başlarına otonom bir şekilde çalıştığı, bir lobun ‘konuşmayı’ diğer lobun da ‘dinleyip yerine getirmeyi’ gerçekleştirdiği ve bu iki lobun birbiri arasındaki ikili bağlantısızlığın binlerce yıl içinde yok olarak iki lobun birbirleriyle etkileşime geçtiği ve tekçil bir bilince doğru evrildiği düşüncesi etrafında şekillenen evrimsel-psikolojik anlayış) zihin tasvirinde; bir lobda konuşma, iç ses, iç monolog gerçekleştiğinde, diğer lob bunu zihnin kendi içinde gerçekleşen bir fenomen olarak tanımlayamaz ve bunları gaipten, dışarıdan gelen sesler, *tanrının sesi*, olarak yorumlar. Tek-merkezli bir zihnin ben ve kendindelik farkındalığına sahip olmayan bilinç, bu iki lob tarafından şekillenir. Çift-merkezli den tek merkezli zihne geçişte bu dışarıdan gelen sesler susar, *tanrı* insanla *konuşmayı* bırakır ve insan kendi iç konuşmasına, kendi kendisiyle konuşmasına sahip olur. Ayrıntılı açıklama için bkz. JAYNES, Julian (2000), **A.g.m.** Yine de söylemek gerekir ki Julian Jaynes’in bu teorisi özellikle nöropsikiyatri içinde pek kabul görmemekte ve genel olarak da eleştirilere uğramaktadır, bu eleştirilerden biri için bkz. DAWKINS, Richard (2008), **The God Delusion**, Mariner Books, Houghton Mifflin, New York.

³³ CAMPBELL, Joseph (2006), **İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri**, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara-İstanbul, s. 18.

olmayan bir yer değildir zira böyle bir deneyim kendi anlamına ulaşmanın olanağına sahip değildir. Joseph Farquharson'ın 1900 tarihli *And All the Air a Solemn Silence Holds* [Ve Kutsal bir Sessizliğin Tuttuğu Tüm Hava] (Görsel 6) tablosundaki iki yavru tavşanın durumu buna benzer. Tavşancıklar neredeyse birbirine bakmaktadır. Tıpkı doğanın sessizliği içinde kendi kendisinin yüzüne bakan sesin olanağı gibi. Ama tavşancıklar hâlâ sessizdir. Hem doğanın hem de tavşancıkların kendi sesi ve sessizliği tavşancıklarda toplanmış ve etrafa yayılmayı bekler gibidir. Ancak o yayılma gelmez bir tür. Tabloda ses yoktur ancak sessizlik de yoktur. Sessizlik, *sessiz*-leşmek için [*to be silent* anlamında değil *to become silence* anlamında] tavşancıkların sessiz kalmasını beklemektedir. Tavşancıkların ses çıkardığı yoktur ancak tam da bu yüzden sessizlik de durduğu yerde asılı-durmakta gibidir. Etrafın ve tavşancıkların henüz oraya gelmemiş olan sessizliği; tavşancıkların bu sessizliğin akıp etrafı doldurmasına izin vermesini bekler gibidir. Ama bu yoktur. Ses de sessizlik de tavşancıklarda duradurmaktadır öylece. Tavşanların sesi de sessizliği de henüz canlı değildir sanki. İki de canlı olmaya başlamanın -*etrafa, bu iki tavşancığa, dünyaya yayılmaya başlamaktır* bununla kastedilen- bir adım öncesinde gibidir. Bu bahsi edilmiş olan ve bir tür erişilemeyen ve asla erişilemeyecek olan derinlikte, ses ve sessizlik o kadar silik ve anlamsız vardır ki -sadece fizik biliminin tatmin olacağı bir anlamda *varlardır* aslında- akustik ya da müzik yoktur. Sessizlik kendisini akustik ve müziğin doğabileceği bir şekilde açmamıştır henüz.



6. *And All the Air a Solemn Silence Holds*

Eski bir Zen deyişisi aslında sessizliğin bu anlamına ve önemine çok açık bir şekilde işaret eder: *Nasıl ki kapları kafeste tutan parmaklıklar arasındaki boşluktur, müziği yaratan da notalar arasındaki sessizliktir.* Sessizlik burada bahsedilen tarihsel dönemde -neredeyse mutlak anlamda- o kadar boş ve herhangi bir özden yoksundur ki sessizlik ve sesin aynı mekânda yan yana gelmesinden bile müzik ya da en ufak bir melodi bile oluşmaz. “Sesi kesintiye uğratan böylece bir sessizlik olmadan, müzik olamazdı –sadece sürekli devam eden uzun bir ses olurdu.”³⁴ Bu durum elbette o dönemde bundan milyonlarca sene önce yaşamış ve artık erişilmesi tamamen imkânsız olan bir zihne, burada ele alındığı bağlamda sessizliğin soy kütüğünün başlangıcını atfetmek ondan çok şey beklemek olabilir. Ondandır böyle bir şeyin beklenebileceği bir o bile yokken aslında. Sessizliğin deneyimlenmesi sessizliğe bir anlam atfedilmesi ile mi başlar? Daha doğru bir ifade ile: Sessizliğin deneyimlenebilmesi için sessizliğe bir anlam atfedilmesi zorunlu mudur? *Sessizliği; sessizliği düşünerek* deneyimlemek için evet. Ama sessizliği deneyimlemek için hayır.

Her ne kadar buradaki tartışmayı daha ileri götürmeyecek olsa da, yine de bu altbölümde söylenecek son sözler bu yönde olmayacaktır. Sesin ya da sessizliğin, onu negatif teoloji bağlamındaki sessizliğin soy kütüğü araştırması dâhilinde ilişkili olabilecek bir başlangıç noktasının ya da kökeninin bulunamaması (ya da bu başlangıç noktasının, kökeninin sonsuza kadar sessizlik içinde gömülü kalacak olması) araştırmanın bu adımını asla gereksiz ya da geçersiz kılmaz. Tüm mitoloji sussa ve hiçbir şey söyleyemiyor olsa bile ses ve sessizliğin zihnin oluşum ve gelişim sürecinde yerinin çok önemli olduğu aşikârdır. İster anne karnında ister yumurta içinde gelişiyor olsun, bir canlının herhangi bir şeyi deneyimlemeye en yakın olduğu noktada duyma ve sesin yerinin diğer tüm duyu organları ve bunlara bağlı terimlerden daha fazla ön plana çıktığı açıktır. İster modern zamanda olsun ister beş milyon yıl önce, yavru (ister anne karnında olsun ister yumurtada) ilk olarak görmez, tatmaz, dokunmaz ama işitir. Daha anne karnındayken ya da yumurtadayken anneyi, annenin içini ve dışarıyı işitir. Duyduğu şeyin ses olduğunu bilmez ama ona tamamen pasif bir anlamda maruz kalmaya yakın bir şekilde onu deneyimler. Sese bu maruz kalış, ses ve sessizlik

³⁴ DYER, Wayne W. (2010), *The Shift: Taking Your Life from Ambition to Meaning*, Hay House Inc., New York, s. 18.

arasında daha sonra tamamlanacak olan ayrışmayı, birlikteliği ve ilişkiyi (tüm hayatını kapsar bu) başlatır. İnsan zihni daha en baştan ses ve sessizlik ile dövülüp işlenir, var edilir. Anne rahminin içi her zaman bir anlamda gürültülüdür. Damarlarda akan kanın oluşturduğu ses, annenin mide ve bağırsaklarının oluşturduğu sesler, annenin konuşması, dış sesler vs birleşince rahmin içinde 75 ile 90 desibel arası bir gürültü ortamı oluşturur. Çim biçme makinesinin sesi, şehir içinde hemen yanından tren geçen bir apartman dairesinin içindeki ses veya çöp öğütme makinesinin çıkardığı sesin oluşturduğu gürültü seviyesinde bir gürültü ortamı. Bebekler anne karnındaki hayatlarını bu gürültü seviyesine alışarak geçirirler, bu yüzden bebekler için anne karnından dışarı -yani doğumdan sonrası- aşırı rahatsız edecek şekilde sessizdir.³⁵ Bu yüzden doğum sonrası bebeklerin uyumalarında ve uyku düzenlerini oluşturmada beyaz gürültü³⁶ [white noise] yardımcı olur çünkü onlarda kendilerinin alışık oldukları anne karnındaki gürültülü ortama yakın bir yerde oldukları hissini oluşturur. Bu yüzden denilebilir ki zaten daha en baştan, dışarıdaki dünya daha hiç söz konusu olmadan, denklemin içine girmeden önce bile zihin ile sessizlik arasındaki ilişki şekillenmeye, belirlenmeye başlamıştır. Bu yüzden denilebilir ki eğer sessizlik, zihin

³⁵ Konuyla ilgili birkaç çalışma için bkz. (1) ROIZEN, Michael F. – ÖZ, Mehmet C. (2009), **You: Having a Baby: The Owner's Manual to a Happy and Healthy Pregnancy**, Free Press, New York; (2) SMITH, C.V. – SATT, B. – PHELAN, J.P. – PAUL R.H. (1990), "Intrauterine Sound Levels: Intrapartum Assessment with an Intrauterine Microphone", **American Journal of Perinatology**, Cilt: 7, Sayı: 4, s. 312-315; (3) GERHARDT, K.J. – ABRAMS, R.M. – KOVAZ, B.M. – GOMEZ, K.J. – CONLON, M. (1988), "Intrauterine Noise Levels Produced in Pregnant Ewes by Sound Applied to the Abdomen", **American Journal of Obstetrics and Gynecology**, Cilt: 159, Sayı: 1, s. 228-232; (4) GAGNON, R., - BENZAQUEN, S. – HUNSE, C. (1992), "The Fetal Sound Environment During Vibroacoustic Stimulation in Labor: Effect on Fetal Heart Rate Response", **Obstetrics and Gynecology**, Cilt: 79, Sayı: 6, s. 950-955; (5) ABRAMS, R.M. – PETERS, A.J. – GERHARDT, K.J. (1997), "Effect of Abdominal Vibroacoustic Stimulation on Sound and Acceleration Levels at the Head of the Fetal Sheep", **Obstetrics and Gynecology**, Cilt: 90, Sayı: 2, s. 216-220; (6) LECANUET, Jean-Pierre (1998), "Foetal Responses to Auditory and Speech Stimuli", **Perceptual Development: Visual, Auditory, and Speech Perception in Infancy**, Ed. Alan Slater, Psychology Press, Taylor & Francis Group, East Sussex, s. 317-355; (7) LECANUET, Jean-Pierre – GRANIER-DEFERRE, Carolyn – BUSNEL, Marie-Claire (1995), "Human Fetal Auditory Perception", **Fetal Development: A Psychobiological Perspective**, Ed. Jean-Pierre Lecanuet, William P. Fifer, Norman A. Krasnegor, William P. Smotherman, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, New Jersey-Hove, 14. Bölüm.

³⁶ Beyaz gürültü, en basit şekilde "duyulabilir tüm frekanslar genişliğinde eşit bir yoğunlukta yayılan kendi içinde uyumlu ses çokluğu" olarak tanımlanabilir. Beyaz gürültünün bebeklerin, çocukların ve insanların uykuya dalmaları üzerindeki etkilerini inceleyen bir çalışma için bkz. SPENCER, A.D. – MORAN, D.J. – LEE, A. – TALBERT, D. (1990), "White Noise and Sleep Induction", **Archives of Disease in Childhood**, Sayı: 65, s. 135-137.

için korkulacak, çekinilecek bir şeyler ile ilişkilendirilmiş ise, bu; milyonlarca sene içinde zihnin evrimsel gelişiminde bireylerin ve toplulukların deneyimlediği yaşamın bir sonucu (etkisi elbette göz ardı edilemez) olmasından önce zaten anne karnında başlamış ve kurulmuş olan bir bağdaşımdır. Ses ve sessizlik daha kendileri olmadan çok önce bile zihne olan etkileri, zihni şekillendirmelerindeki güçleri kayda değerdir. Zihnin morfolojisi ses ve sessizlik içinde biçimlenir.³⁷ Sessizlik zihni varoluşsal ve ontolojik bir bağlamda rahatsız edip korkutur.³⁸ Bu anlamda sanırım ses ve sessizliğin ve bunların harmonisinden ortaya çıkacak, bunların oluşturacağı şeylerin (örneğin müzik) zihnin için önemine ve sessizliğin ilgili soy kütüğünün araştırılması bağlamında zihin ile ilişkisi içinde kökensel bir başlangıcına / başlangıçsızlığına yeteri kadar işaret edilmiş olunur.³⁹ Şimdi şimdiki zamana doğru bir adım daha yaklaşım;

³⁷ Zihnin daha en başından böyle ses ile iç içe evrilmesi, zihnin hipnoz durumunda sözsöz telkinin komutlarına bu kadar açık olmasının da altında yatan temel sebeplerden biri olabilir: “Daha ilkel bir psişik yapının ve çocuklarda daha da güçlü olan güdünün kalıtı bir bilinçdışı psişik aygıtın varlığı, uyurken gördüğümüz düşlerde, uyku ile uyanıklık arasındaki yarı-uyku durumlarında görünen düş kurmalarda kendini gösteriyor..‘sürekli telkin’ şöyle şemalaştırılabilir: Bir birey ipnozla uyutulduğu zaman, doktor ona şöyle bir anda şu ya da bu edimi yerine getirmesini buyurur; örneğin uyandıktan yarım saat sonra kabinin içinde dört ayak üzerinde yürütmesini istemek gibi saçma bir şeyi buyurur. Bu telkinden hasta uyandırılır. Beriki tüm bilincini yeniden kazanmıştır ve kendisine verilen buyruğu hiç anımsamaz..Ama doktorun saptadığı saatte, hasta hareketlenmeye başlar, bir şeyler arar gibidir ve sonunda dört ayak üzerinde durmanın bir yolunu bulur; örneğin parasını ya da düğmesini aramayı bahane eder; bu durumda sağı solu aramaya başlar, kendisine buyurulmuş olduğu gibi içeriği baştan sona dolaşır, ama kendi özgür istemiyle davrandığını sanarak bu buyruğu hiç anımsamaz..Eğer buraya yakından bakılacak olursa, psikanalitik kuramın temeli görülür: Çocukluğun ilk yılları, ipnoz durumuna benzer. Bu yaşlarda çocuk kendi arzularına ve eğilimlerine ters düşen etkilere ve telkinlere uğrar. Bu ise çatışmalara ve psikolojik travmalara yol açar; çocuk ve yetişkin birey bunları daha sonra artık anımsamaz, ama kendileri bilmeden sürekli olarak davranışlarında kendini gösterir.” Bkz. CHARRIER, Jean Paul (2010), **Bilinçdışı ve İnsan**, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, s. 17-19.

³⁸ Elbette bu koşullanma ve çağrışımların da değişime açık olduğu unutulmamalıdır: “Hayvanlar tamamen başka insanlar için gizemli korku şekillerini bilirler, çünkü eski insanların ve çocukların güdüleriyle ve yüksek sesle konuşarak son vermek ve kovmak istedikleri sessizlikten duyulan korku da daha sonraki dönemlerde yaşayan insanlarda kaybolmak üzeredir.” Bkz. SPENGLER, Oswald (2011), **Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte**, Albatros Verlag, Mannheim, s. 564.

³⁹ Oswald Spengler, az önce alıntılanan bölümün devamında şöyle der: “Biz insanlar için müziğin adı konamayan büyü ve hakiki kurtarıcı kuvveti, araçları bizim için çoktan dünya ile asıl olarak aynı anlama sahip olmuş olan ışık dünyasının dışında kalan yegâne sanat olması buna dayanmaktadır. Öyle ki müzik tek başına bizi adeta dünyadan dışarı çıkarır, ışığın hâkimiyetinin çelik gibi cenderesini kırar ve bize burada ruhun en son sırrına temas ettiğimiz tatlı yanılığa sebep olabilir. Bu, uyanık insanın duyularının bir tekinin sürekli olarak hükmünde olduğuna, kulağının izlenimlerinden artık kulağın bir dünyasını tesis edemediğine, aksine onu artık sadece gözünün dünyasına dâhil ettiğine dair bir yanılığdır.” Bkz. SPENGLER, Oswald (2011), **A.g.m.**, s. 565.

mitoloji, mitler, ritüeller, mitsel düşünme içinde sessizliğin nasıl ortaya çıktığı ve şekillendiği araştırılacaktır.

2.1.2. Mitsel Düşünmede Ses ve Sessizliğin Anlamlandırılması

Sessizlik, evrenin en genel kutsanıdır.

Sessizlik Kutsal Başpiskopos'un elinin dünya üzerindeki görünmez uzanıdır.

Sessizlik aynı anda tüm doğadaki en zararsız ve en korkunç şeydir..

Sessizlik, Tanrımızın tek Sesidir.⁴⁰

-Herman Melville

İşin içine dil ve genel anlaşıldığı anlamda mitoloji girdiğinde az önceki bölümde yaşanan tikanıklık ve tutukluk yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlar. Gerçekten de dilin -ister sözlü ister yazılı tarih olsun- devreye girmesiyle mitoloji de kendini oluşturmaya başlar⁴¹ ve buna bağlı olarak da sessizlik de bir anlam ve bağlam içinde şekillenmeye yönelik ilk adımları atar. Herman Melville'in dediği gibi, sessizliğin herhangi birisinin ya da bir şeyin (bir tanrının) bir şeyi olabilmesinin olanağı ancak mitolojinin sessizliğe bir anlam, bir bağlam atfetmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Dil denilen şey denklemin içine girdiğinde (burada *dil* kelimesi ile *konuşma*, *iletişim kurma*, *söz oluşturma*, *karşılıklı anlaşma* vs. hepsi kastedilir, en genel ifade ile dil dünyasının kendisini açmaya başlaması olarak anlaşılmalıdır bu) belki de ironik bir şekilde -ironiktir çünkü sanki doğada tam da sessizliğin varoluşunu sekteye uğratacak, ona karşı yeni ve daha önce hiç olmamış bir fenomen var olmaya başlamış gibidir dilin

⁴⁰ MELVILLE, Herman (1852), **Pierre; Or the Ambiguities**, Harper & Brothers, Publishers, New York, s. 277.

⁴¹ Dil açısından düşünüldüğünde örneğin Sümer mitolojisinin açığa çıkarılması ve Sümercenin çözülmesi çok daha zor olmuştur. "Sümercenin çözülmesi Akadca ve Mısır dillerininkinden önemli bir ayrıntıyla ayrılır. Sümerolojinin ilerlemesini azımsanmayacak derecede engelleyen etkenlerden biri olmuş bir ayrıntıdır bu. Çünkü Mısır, Asur ve Babil konularında araştırma yapan batı Avrupalı bilim adamları için Kitab-ı Mukaddes, klasik ve post-klasik kaynaklardan birçok ilgili malzeme mevcuttu..Buna karşın Sümerler konusunda, durum oldukça farklıydı; Kitab-ı Mukaddes'te, klasik ve post-klasik edebiyatta Sümer ya da halkı ve dilinin tanınabilir hiçbir izine rastlanmıyordu. Sümer adının kendisi iki bin yılı aşkın bir zamandır insanın zihninden ve belleğinden silinmişti." Bkz. KRAMER, Samuel Noah (2001), **Sümer Mitolojisi: İÖ Üçüncü Bin Yıldaki Tinsel ve Edebi Gelişim Üstüne Bir Çalışma**, Çev. Hamide Koyukan, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, s. 24.

mevcuda gelmesiyle- sessizlik de kendi tarihsel anlam ve bağlam yolculuğuna yelken açar.

Burada mit ve dil arasında belli bir paralelliğin ve bir-aradalığın önkabülünden yola çıkılmasının felsefi bir sorunsal olarak dil ve mitolojinin birbirinden ayrı olduğu dönemlerin olanağının göz ardı ediliyor olmasına işaret ettiği düşünülebilir. Bu kesinlikle haklı ve araştırılması gereken bir mesele olsa da bu araştırmanın yapılacağı yer asla bir felsefe doktora tezi değil ancak bir mitoloji uzmanının ya da araştırma alanı doğrudan semiotik, semantik ya da linguistik olan bir araştırmacının bir çalışması içinde gerçekleşmelidir. Sessizliğin burada gerçekleştirilen çalışma bağlamında *herhangi bir dil yapısının, ögesinin eşlik etmediği bir mit ya da rit var mıdır, hiç olmuş mudur?* sorusunun burada ele alındığı şekilde sessizlik ile olası ilgisi bundan bir önceki bölümde zaten kapsanmıştır.

Bunun yanı sıra dil ve mit ikilisi söz konusu olduğunda (hatta bu ikiliye *anlam* denilen şey de eklenip bir *üçlüden* söz edilebilir) *dilin, mitsel olanın ve anlamın* iç içe kaynamışlığı bu üçlünün öğelerinin ayrı olarak irdelenmesine izin vermeyecek şekilde bir olmuşluğu bir görüş olarak sunulabilir. Nerede mitsel bir eylem, yönelim varsa, orada herhangi bir ritüelin oluşumuna eşlik eden bir dil ögesi vardır:⁴² Dile dair olan ile mite dair olanın bu birbiri içine karışmış hali, birisinin diğerinden durmaksızın tekrar ve tekrar doğuşu kendini sadece mitlerin sözsöz gelenekler⁴³ ile yüzlerce yıldır aktarılmasında değil, ancak herhangi bir tür ayin sırasında, mutlaka o ayine eşlik eden, eğer söylenmezse, ayinin gerçekleşmiş olmayacağı bir tür dua, bir tür kutsal söylemin olmasında da açıkça gözüktür: “Dil ve mit, birinin diğerine ihtiyaç duyması içinde, paralel bir gelişime sahip olmuştur. Mit, kendisinin yaratıcı süreçlerinin ifadesi için dile ihtiyaç duyar..<Mit sistemi, dil sistemi ile ayrılamaz bir ilişkiye sahiptir, ve bunu Levi-Strauss’a borçluyuz, bir taraftan bir kültürün mitinin kompleks bir şekilde saklı olan fikirlerin bir tür grameri şeklinde okunmasını. Diğer taraftan ise, mit formu, Levi-

⁴² Bu duruma kapsamlı bir örnek teşkil etmesi açısından bkz. GASTER, Theodor H. (2000), **Thespis: Eski Yakındoğu’da Ritüel, Mit ve Drama**, Çev. Mehmet H. Doğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

⁴³ Sözsöz geleneğin aktarmasının yanı sıra bu geleneğin aktardığı anlatıların ve söylencelerin yazılı kültüre geçirilmesinin de önemi vardır. Yazılı tarihe geçirilmediği için artık yok olmuş sayısız mitsel anlatı tarihin karanlıkta kalmış kısımlarında insanların yaşamlarını şekillendiriyordu büyük ihtimalle. Sözlü kültürün yazılı kültüre aktarılmasına bir örnek teşkil etmesi açısından bkz. SKINNER, Charles M. (2010), **Mitler ve Efsaneler**, Çev. İmdat Yeğen, Parşömen Yayıncılık, İstanbul.

Strauss'un da analiz ettiği gibi, tamamen dil formundan bağımsız olamaz. Mit sadece dile benzeyen bir şey değildir; o, çevrilmiş olabilmesi için kaçınılmaz bir şekilde dile girmelidir.>”⁴⁴

Dil ve mitin bu birbirleri içine derinlemesine geçmeleri durumu, elbette bu iki ögenin bu birliktelikte nasıl bir arada bulunduğuna ve işlediğine yönelik soruları da beraberinde getirir. Dil, mitsel olanın onun içinde açılıp var olabileceği canlı ve aktif bir zemin sağlar ve mitsel olan da bunun karşılığında dile, dilin serpilip gelişebileceği ve canlı kalabileceği yaşamsal bir enerji sağlar. İkisi de birbirini doğurur ve birbirinden doğar. Şu örnek bu durumu açıklaması açısından işe yarar: “Leo Frobenius çocukluğunun doğaüstü dünyası hakkındaki tanınmış yazısında şöyle anlatır: ‘Profesör masasında yazıyor ve dört yaşındaki küçük kız odada koşturup duruyor. Yapacak şeyi yok ve adamı rahatsız ediyor. Adam kıza üç yanmış kibrit çöpü vererek, *Al oyna* diyor. Kız halıya oturarak kibritlerle oynamaya başlıyor, biri Hansel, biri Gretel, öbürü de büyücü olmuş. Bir süre geçiyor, bu zaman içinde profesör rahatsız edilmeden işiyle uğraşabiliyor. Fakat birden çocuk korkuyla bağılıyor. Baba sığıyor, *Ne o, ne oldu?* Kız büyük korku belirtileri göstererek ona koşuyor. *Baba, baba!* diye bağılıyor, *büyücüyü al, artık ona dokunamıyorum!*’ ‘Bir duygu patlaması’ diyor Frobenius, ‘düşüncenin duygusal düzeyden (Gemütl) duygusal bilinç (sinnliches Bewusstsein) düzeyine kendiliğinden geçişinin sonucudur..Kibrit büyücü değildir, oyunun başında çocuk için de değildi..Sürecin gözlemi, bilinçli düşüncenin onu sınamasından kaçıyor; çünkü bilince ancak daha sonra ya da sürecin tam bitiminde giriyor. Ancak düşünce var olduğu sürece oluşmalıdır da. Süreç, sözcüğün tam anlamıyla yaratıcıdır; çünkü biraz önceki örnekte olduğu gibi, küçük bir kız için kibrit büyücü olabilmektedir. O zaman kısaca söylessek, var olma aşaması duygular düzeyinde yaşanırken, varlık aşaması bilinç düzeyinde yaşanır.’ Bir çocuğun oyun sırasında büyücüye kapılmasıyla ilgili bu canlı, yeterince inandırıcı örnek, doğaüstü mitolojik deneyimin yoğunluk derecesi için de tatmin edici nitelikte görülebilir.”⁴⁵ Yapılan bu alıntıda durum eğer dil ve mit arasındaki ilişki bağlamında yorumlanacak olunursa, birbirine zıt iki uç yorumu da içerecek türdedir.

⁴⁴ PEDERSEN, Loren E. (2002), **Dark Hearts: The Unconscious Forces That Shape Men's Lives**, iUniverse Inc., Nebraska, s. 87.

⁴⁵ CAMPBELL, Joseph (2006), **İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri**, s. 36-37.

İlk yorum, mite dair olanın -her ne kadar dil ve mit birbirleri ile / sayesinde var oluyor olsa da- ve onun taşıdığı bağlamın bazen dile ve dilin öğelerine baskın çıkabileceği yönündedir. Ufak kızın, dilin bir ögesi olan *kibrit* kelimesinin kullanım anlamlarını ve ilgili olabilecek bağlamlarını bilmesi, bunların farkında olması, mitsel olan söz konusu denklemin içine dâhil olduğunda hiçbir önemi yoktur. Kibrit artık kibrit değildir. O, kötü kalpli büyücüdür. Sanki mitsel olan, dilin erişmesinin mümkün olmadığı, dile dair bir ögenin esamesinin bile okunmayacağı karanlık bir derinlikten - insan tininin sanki oradan doğmaya başladığı bir derinlikten- (Campbell'ın bahsettiği derinliktir bu) doğru çıkıp gelmektedir. Tıpkı mit gibi varoluşa ve var olana dair olan dil; şeyi dilsel olarak kuran, ona yeni bir varoluş alanı katan dil -bazen kendi gücünü bu karanlık derinlikten alsa bile- bu derinlikten hiçbir medet görmez. Sanki mitsel olan o kadar ağırlaşmıştır ki; dilin işaret ettiği, kurduğu artık varoluşsal olarak bir önem ifade etmez. Kibrit kelimesinin içi oyulmuş ve ona verilmiş olan tüm anlamlar, bağlamlar kazılıp dışarı atılmış gibidir. O kadar ki kibrit terimi bir isim olarak bile mevcut olamaz artık. Kibrit gider kötü kalpli büyücü gelir. Çocuk, kendi oyunu içinde yeni bir gerçeklik üretir ve bu oyunun gerçekliği çocuğun tüm varoluşunu ele geçirir. Çocuk bir anlamda primitif insanın animalizm ile doğan dünyasının içine çeker / iter kendini. “Vahşi, kendisini rolüne kaptıran iyi bir aktördür, tıpkı oyun oynayan bir çocuk gibi; ve yine tıpkı bir çocuk gibi, iyi bir izleyici de ‘gerçek’ bir aslan olmadığını gayet iyi bildiği bir şeyin kükremesinden ölümüne korkandır.”⁴⁶ Mitsel olan ufak kızın deneyiminin etrafını öyle bir sarar ki, artık kızın oyununda olanı tanımlamak için dile dair olanın hiçbir etkisi yoktur.⁴⁷ Sadece orada boş asılı durur sanki kelime [*kibrit* kelimesi], içi tüm semantiğinden boşaltılmış boş bir ses olarak. Ancak öyle bir ses ki, bu ses sanki sessizlik ile hiçbir anlam ve bağlam ayırımına sahip olmadığı, bir önceki bölümde incelenen o karanlık derinliklere geri dönmüştür. Mitsel olan, ortaya çıkarak, dile dair ne varsa hepsini darmadağın etmiştir. Sanki çocuğun oyun-gerçekliği içinde

⁴⁶ MARETT, R.R. (1914), **The Threshold of Religion**, Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Methuen & Co. Ltd., London, s. 45. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. HUIZINGA, J. (1980), **Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture**, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Henley.

⁴⁷ Animalizm söz konusu olduğunda mitsel düşünme birçok örnek ile doludur. Bir örnek olarak Babil kozmolojisinde bitkilerin, madenlerin ve taşların cinselliğinin -ve daha birçok animalistik fikrin- yaşayan kosmos fikri altında incelendiği şu çalışmaya bkz. ELIADE, Mircea (2002), **Babil Kozmolojisi ve Simyası**, Çev. Mehmet Emin Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

dilsel hiçbir ögenin haberi yoktur. Çocuğun gerçekliği sanki sadece mitsel olanın içinde olup bitmektedir. Bu bir yana, çocuğun gerçekliği içinde kibritin fiziksel yapısı bile kendi anlamını tamamen kaybetmişken, kibrit kelimesinin ya da herhangi dilsel bir ögenin başına gelenler tamamen önemsiz gözükmektedir.

İkinci yorum ise ilk yorumun tam tersi bir açıdan alıntıya yaklaşır. *Kibrit* kelimesinin kendi anlamlarını ve olası bağlamlarını kaybetmesinin mitsel olanın ortaya çıkışıyla *öncelikle* alakası yoktur çünkü bu anlamların ve bağlamların ortadan kaybolmasının sebebi yine dile dair olan bir ögedir: *Büyücü*. Kibrite bu *büyücü kelimesi* atandığı zaman, bu kelimenin içerdiği tüm anlamları ve olası bağlamları da onunla birlikte gelmiştir. Mitsel olanın ortaya çıkışı zaten tam da bu anlamların ve bağlamların zemininde gerçekleşmiştir. Bu yeni dilsel öge [*büyücü kelimesi*] mitsel olanın ortaya çıkmasına olanak sağlar. Mitsel olan; sanki dilsel öge bir kapsülmüş gibi dilsel ögenin içinde muhafaza edilmiş ve bu dilsel öge dile geldiğinde bu kapsülden dışarı çıkmak için olanak bulmuş gibidir. Kibrit kelimesi ve bu kelimeyi telaffuza getiren ses yine ilk yorumdaki gibi o karanlık derinliğe gömülmüştür, ancak bu yorumda bunun sorumlusu mitsel olan değil dilsel olandır.

Görüldüğü gibi mit ve dilin bir aradalığında herhangi türden bir *önce gelen-sonra gelen* araştırması yapmak, en azından bu tezin bağlamında gereksiz bir uğraştır. Ses ve sessizliğin tarihin içinde kendilerine erişilebilir ilk anlarındaki anlamları ve bağlamları bu dil-mit birlikteliğinin içinde ortaya çıkıp şekillenmiştir. Roland Barthes “Bugün, mit nedir? Başlangıçta ilk olarak oldukça basit bir cevap vereceğim, etimoloji ile mükemmel şekilde tutarlı olan bir cevap. Mit bir tür konuşmadır. Elbette, herhangi bir tür konuşma değildir: Dil, mite dönüşebilmesi için özel koşullara ihtiyaç duyar: Bunları birazdan göreceğiz. Ama daha baştan sağlam bir şekilde ortaya koyulması gereken şey mitin bir iletişim sistemi, bir mesaj olduğudur”⁴⁸ dediğinde dil ve mitin bu iç içe geçmişliğini farklı bir açıdan yorumlamaya yönelik bir adım atmıştır.

Peki, eğer bu ses ve sessizliğin ortaya çıkması gerçekleşti ise o zaman mit ve dilin birlikteliği içinde şu soru kendine bir karşılık bulabilir mi: *Sessizlik nedir?* Bu soru başka bir sorunsalı beraberinde getirir. Sesin ve sessizliğin bir anlama ve olası

⁴⁸ BARTHES, Roland (1991), *Mythologies*, Çev. Annette Lavers, The Noonday Press, New York, s. 107.

bağlamlara sahip olmaya başlaması zorunlu olarak bu türden bir sorunun [yani *nedir?* sorusunun] olanaklı olmasını beraberinde getirir mi? Bu sorunsal en temelinde ilkel dönemlerde yaşayan insanın soyut düşünme yetisi ve bu soyut düşünme yetisinin sınırları ile ilişkilidir. Bir ritüelin, büyüün, adağın ya da ayinin gerçekleşmesi için bu ritüel ya da ayin sırasında çıkarılan ve kutsal olana ulaşması, kutsal olanı getirmesi için çıkarılan sesler ilkel dönemlerde yaşayan bir insan için dua ya da ses kavramı altına girmeden ortaya çıkar. İkel insan duayı bilmeden eder gibidir. Sesi, sesin ne olduğunu bilmeden çıkarır sanki. Bu anlamda ilkel insanın kendi yaşamı içinde, daha doğru bir ifade ile *mitin* içinde- bir anlam kazanan sessizlik, gerçekten o anlamı kazanır ancak bu anlam *sessizlik nedir?* türünde bir sorunun cevabı olarak var olmaz. Dil ve mitin birlikteliği sese -bu ses bir ayindeki⁴⁹ duanın sesi, bir büyüün hazırlanışı sırasındaki sözler ya da bir ritüelin olmazsa olmaz yapı taşı gibi algılanan mırıldanmalar, çığlıklar, yakarmalar olabilir- anlam verir vermesine ama *ilkel insan için ses nedir?* sorusu hâlâ cevaplanabilir değildir. Dil ve mitin birlikteliği sesi ve sessizliği sahneye getirir ve onlara bir anlam biçer ama bu ses ve sessizlik hâlâ var ile yok arasında durur, tam olarak vardır denilemez. Bu var ve yok arası durum Gustave Courbet'nin 1841 tarihli *La Fôret En Automne* [Sonbaharda Orman] (Görsel 7) tablosundaki ses ve sessizliğin durumuna benzetilebilir. Resim aynı anda oldukça gürültülüdür ve oldukça anlamını tam oluşturamamış bir sessizlikle kaplanmıştır. Nişan alan avcı tabloda geyiği daha vurmamış olsa da resme bakan için çoktan ateş edilmiştir. Edilen ateşin sesi, resimdeki henüz ateş etmemiş avcının elinde tuttuğu tüfekten doğru resimden dışarı çınlar, kulağı sağır eder. Resimde avcının vurmak için nişan aldığı geyik henüz vurulmamış olsa da aslında çoktan ölmüştür ve avcının eşinin mutfağında ailenin akşam yemeği için hazırlanmaktadır. Tüfek resimde henüz ateş etmemiştir bu yüzden ormanda doğal ve dokunulmamış, henüz bir anlam ya da şekil almamış sessizlik vardır. Ama aslında tüfekte çoktan ateş etmiştir avcı ve *ilk ses*, tüm

⁴⁹ Segal; mit, ses ve ayin arasındaki ilişkinin nasıl iç içe geçmiş olduğunu şu şekilde dile getirir: “Mit genelde söze dayalıdır, çoğunlukla da hikâye biçiminde karşımıza çıkar. Bir mit ya okunur ya dinlenir; bir şey anlatır. Ancak bu görüşü bir parça yüzeysel bulan bir yaklaşım daha vardır. Mit ve ayin ya da ayinsel mit anlayışında, mitin varlığı ayine bağlıdır. Bu bağlamda mit, salt bir ifade biçimi değil, aynı zamanda bir davranıştır da. Kuramın tartışmasız en anlaşılır yanı ise ayinsiz bir mit olamayacağı gibi mitsiz bir ayinden de söz edilemeyeceğidir.” Bkz. SEGAL, Robert A. (2012), *Mit*, Çev. Nursu Örgü, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s. 85.

ormanın sessizliği içinde doğar. Sesin gelmesiyle, sesin yankısı bittikten sonra *ilk sessizlik* de gelir, ormanı daha önce hiç olmadığı bir tarzda doldurur, sarar. Tüfeğin ateş almasından öncesi sessizliğe oranla, tüfeğin ateş alınca yarattığı sesteki sessizlik daha sessizdir. Bu ikinci sessizlik, sanki kendi içinde asırlardır muhafaza etmek zorunda olduğu sesi en sonunda kendi dışına atıp daha sessiz kalabilmiş, kendine ait bir anlam kazanmaya başlamış bir sessizlik gibidir ilkinde oranla. Sesin mevcudiyete gelmesiyle sessizlik de mevcudiyete gelir. Ancak tabloda bu yoktur, tablo hâlâ ilk tür sessizliğe dair bir tablodur. Dil ve mitin birlikteliğinin sessizlik ile ilişkisi ya da sessizliğe etkisi de bu tabloda gerçekleşen şeye benzer. Dil ve mitin gelmesi ile sessizlik bir anlam kazanmaya başlamıştır başlamasına ama yine de tam olarak kendi anlamlarını, bağlamlarını kazanacağı alana girmemiş, o tarihsel seyre tam başlamamış ya da başlamakla başlamamak arasındaki noktada gibidir. Dil ve mitin birlikteliği söz konusu olduğunda ses ve sessizlik kendilerini henüz soyut bir kavram olarak kurmaktan uzakta, neredeyse düşünme tarafından dolayımınmamış bir şekilde deneyimlenmektedir. Sesin ve sessizliğin silik ya da puslu bir deneyimlenmesidir bu.



7. *La Fôret En Automne*

Spengler, “İlk insan soyut düşünmeden çok önce kendisine dini bir dünya resmi yaratmıştı”⁵⁰ derken tam da bu türden bir silik, puslu deneyimlemenin olanağından

⁵⁰ SPENGLER, Oswald (2011), *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, s. 571.

bahseder farkında olmadan. İlk insanın kendisine kurduğu dini bir dünya resmi vardır ama bu dini dünya resmi dinsel bir şey değildir çünkü soyut bir din kavramı etrafında şekillenmez. Aynı durum ses ve sessizlik için de geçerlidir.

Peki, eğer sessizliğin nasıl deneyimlendiğine ve anlamlandırıldığına yönelik araştırmada şimdiki mesele ilkel insanın onu nasıl deneyimlediği, bu insanın soyut düşünmesinin sessizliği nasıl dolayım lamadığı ya da ne oranda dolayım layabildiğidir. Bu, en yalın ifade ile *mitsel düşünme, sessizliği nasıl düşünür ve deneyimler?* sorusunun işaret edip peşinden gittiği sorunsaldır.

Burada bu sorunun cevaplanması bir tarafa, daha baştan doğru sorulabilmesi için üzerinde durulması gereken ilk nokta, bu *mitsel düşünme* ile kastedilenin ne olduğudur. Burada, modern dönemde hüküm süren düşünme'den özsel olarak farklı olan bir düşünme şeklinin kastedilip kastedilmediği henüz belirsizdir. Mitsel düşünme denmesinin sebebi [Cassirer'in *Mitik Düşünme* ifadesi ile kastettiği şeye de paralellik oluşturacak şekilde]⁵¹ tarihsel olarak mitsel olanın ortaya çıktığı dönemde gerçekleşmesinden dolayıdır.

Mitsel düşünmenin yapısının nasıl olduğu konusunda birbirleriyle uyuşmayan birçok görüş vardır. Bunları öncelikle ele almak işlevsel olacaktır: “Fransız filozof ve koltuk antropoloğu Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), özensiz bir şekilde ‘antropolojinin İngiliz okulu’ diye isimlendirdiği Tylor, Frazer ve diğer üyelerinin görüşlerine karşıt olarak, mit ve bilim arasında çok daha keskin bir ayrım olduğu konusunda ısrar eder. Tylor ve Frazer’a göre, ilkeller, daha az özenli olmakla birlikte tıpkı modernler gibi düşünürken; Lévy-Bruhl için ilkeller modernlerden farklı şekilde düşünür. Tylor ve Frazer için ilkellerin düşünmesi hatalı da olsa mantıklı iken; Lévy-Bruhl’e göre ise ilkel düşünüş tamamen mantık-dışıdır –ya da onun tercih ettiği terimle ‘mantıköncesi’dir. Lévy-Bruhl’e göre, ilkeller, Tylor’un dediği gibi, bütün olanların bireysel, insani ruhlar ya da tanrılar içerdiğine inanmaz; ama tüm insanlar ve onlara ait eşyalar da dâhil olmak üzere olan her şey, doğal dünyayı içine alan kişiliksiz kutsal ve ‘mistik’, soyut bir diyarın parçasıdır.. ‘nesnelere, var olan şeyler ve olaylar bize [modernlere] göre idrak edilmesi çok zor olsa da aynı anda hem kendileri hem de

⁵¹ İlgili çalışma için bkz. CASSIRER, Ernst (2005), **Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme**, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara.

kendilerinden başka bir şey olabilirler.’ Brezilya’da Bororo halkı, hâlâ insan olsalar da, kendilerini kırmızı araralar ya da paraketler olarak bildirirler. Lévy-Bruhl bu inancı mantıköncesi olarak isimlendirir, zira bu durum, bir şeyin aynı anda hem kendisi hem de başka bir şey olamayacağı düşüncesi olan çelişmezlik ilkesini ihlâl eder.”⁵² Mitsel düşünmenin hangi açılardan modern düşünüşe benzeyip hangi açılardan modern düşünüşten farklılaştığı konusunda, konuyla ilgilenen her antropolog, her filozof kendi düşüncelerini belirtir.⁵³ Claude Lévi-Strauss için de, tıpkı E. B. Tylor için olduğu gibi; mitsel düşünme, ilkel olsa da gayet akılcıdır, ancak Lévi-Strauss, bu mitsel düşünmenin eleştirel yönünün zayıflığına işaret eden Tylor’dan farklı olarak, ilkelerin miti farklı bir şekilde düşünmeleri sonucu yarattığını öne sürmüştür. Tylor için ilkel-modern düşünme ayrımı öznel ve nesnel şekilde nitelenirken, Lévi-Strauss için bu ayrım somut-soyut şeklinde betimlenir. Bu görüşlere ek olarak Robin Horton, Tylor gibi dünyayı antropomorfik olarak açıklamanın ilkelere özgü olduğunu savunmuş, Paul Rodin ise ilkel düşünmenin diğer yorumcuların belirttiğinden çok daha özgün ve felsefi olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ “Büyük ihtimalle daha sonradan ortaya çıkacak olanların sadece ufak bir kısmını temsil eden bu dikkate değer kanıtın ışığında, ilkel insanın soyut düşünme ya da bu düşünceleri sistematik bir düzen içerisinde tertipleme, ya da son olarak, bu düşünceleri ve tüm çevrelerini objektif bir kritiğe maruz bırakarak inceleme gücünde yetersiz olduğunu iddia etmek büyük bir haksızlık olurdu.”⁵⁵

Mitsel düşünmenin ilkel dönemlerdeki insan yaşayışını nasıl etkilediği, nasıl kurduğu konusundaki hemfikirsizlik hâlâ canlı bir şekilde durmaktadır. Bu ortak paydaya kavuşulamamasının asıl sebebi olan belirsizlik, yani yorumların ağırlıklı olarak spekülasyon ile ilerlemesi, mitsel dönemdeki (eğer böyle bir dönem olduysa

⁵² SEGAL, Robert A. (2004), **Myth: A Very Short Introduction**, Oxford University Press, New York, s. 25.

⁵³ Bronislaw Malinowski bu konudaki görüşünü şu şekilde belirtir: “Ne kadar ilkel olursa olsun, dinsiz ve büyüsüz halk yoktur. Ama, bu yeteneklerinin sık sık yadsınmasına karşın, bilimsel tutumu olmayan ya da bilimsiz ilkel halk da yoktur. Güvenilir ve yetkili gözlemcilerce incelenen her ilkel toplulukta, birbirinden net olarak ayırt edilebilen iki alan bulunmuştur, kutsal alan ve dünyevi alan; başka sözcüklerle söyleyecek olursak büyü ve din alanı ve bilim alanı.” Bkz. MALINOWSKİ, Bronislaw (2014), **Büyü, Bilim ve Din**, Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, s. 9.

⁵⁴ Konuyla ilgili olan araştırmacıların görüşlerine yönelik daha kapsamlı bir açıklama için bkz. SEGAL, Robert A. (2012), **Mit**, Çev. Nursu Öрге, s. 23-67.

⁵⁵ RADIN, Paul (1927), **Primitive Man as Philosopher**, D. Appleton and Company, New York – London, s. 384.

gerçekten) düşünmenin nasıl olduğunun düşünülmesinin önünün çoğunlukla kapalı olmasındadır.⁵⁶ Bu kapalılık, bazen yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi ilkel insanın zihninin ve düşünmesinin özsel olarak modern insandan farklı olmasında kendini ortaya koyarken,⁵⁷ bazen de özünde aynı olan ama daha yoruma ve tanımlamaya bağlı olarak oluşmuş şekilde ortaya çıkar: “Düşünce biçimlerinin zaman ve uzam içinde nasıl değiştiği birçoğumuzun üzerinde fikir yürüttüğü bir konudur. Hintlilerin neden öyle davrandıkları (ya da bizim ‘öyle’ sandığımız biçimde davrandıkları), neden Afrika sanatının Batı Avrupa sanatından farklılaştığı..hakkında bir yargıya ulaşılabilir. Büyüden bilime geçiş, rasyonalizmin gelişmesi gibi bir yığın soru antropologlar, sosyologlar, psikologlar..arasında tartışmalara yol açmıştır..Fakat sorun, kullanılan sınıflandırmalar ve konunun ele alındığı çerçeve işin içine girdiğinde çetrefilleşmektedir. Kategorilerle ilgili temel güçlük, kategorilerin, her biri kendi içinde sınırlanmış, kavim-merkezli ve ikili bir yapı içinde oluşan biz / onlar ayırımında şekillenmesidir. Bazen ‘bize’ özgü sınıflandırma sistemimizin o kaba kategorilerini kullanırız, bazen de bunlardan vazgeçip yerine her birine uygun çok heceli eşanlamlı sözcükleri getiririz. Sanki insan aklı yapısal açıdan bir makinenin eski ve yeni değişkenleri gibi sınıflandırılabilirliğiymiş gibi..İster Rönesans Avrupa’sında veya Antik Yunan’da ister Babil’de ortaya çıktığı kabul edilsin, bilimsel dönemin öncesinde büyüsel düşüncenin hâkim olduğu bir tarihsel evre bulunduğu düşünülmüştür. Filozoflar bu süreci irrasyonaliteden rasyonalitenin doğuşu ya da mantık öncesinden mantıksal olana dönüşüm olarak tarif etmişlerdir. Daha sonra başkaları durumun salt negatif tanımının ortaya çıkardığı zorluklardan kurtulmak için daha olumlu şekilde yapılmış zıtlıklara başvurdular. Lévi-Strauss’un yaban ve evcilleşmiş ya da ‘soğuk’ ve ‘sıcak’ kavramları, ve Popper’ı buraya uygulayan Robin Horton’un ‘açık’ ve ‘kapalı’

⁵⁶ Elbette bu durum mitoloji alanındaki birçok çalışma ile tersine çevrilmeye çalışılmaktadır. Bu anlamda özellikle dünyanın farklı ve hiçbir şekilde birbirleriyle iletişime geçmiş olamayacak bölgelerinde birbirine çok ilgi çekici şekilde benzer olan mitlerin ve ritüellerin olmasını, insanoğlunun sadece biyolojik olarak değil ama tinsel geçmişinde de bir birlik olduğu şeklinde yorumlayan Campbell’ın şu çalışması -ayrıca bu tez gibi çalışmalar için de oldukça önemli olabilecek bir doğu-batı karşılaştırmasına yönelik bir bölüm içermesi açısından da- değerlidir: CAMPBELL, Joseph (1991), **The Masks of God: Oriental Mythology**, Penguin Books, Penguin Group, New York.

⁵⁷ Bir örnek olarak; Eliade, Simya işlemi sonrasında elde edilen altının yenilebilen bir şey olarak düşünüldüğü ömrü uzattığına inanıldığını belirtir. Bkz. ELIADE, Mircea (2002), **Asya Simyası: (Çin ve Hint Simyası) Simya Söylencesi**, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 12.

durumları bunlara örnek olabilir.”⁵⁸ Burada alıntılanan ve konuyla ilgili görüş belirten diğer yorumcuların -her ne kadar kendi aralarında gruplar oluşturabilecek olsalar da- satırlar arasında bu ilkel düşünme tarzına yönelik birbirlerinden farklı birçok şeyi söylemesi, mitsel olanın ve mitsel düşünmeye dair olan insanın ve bu insanın mitsel düşünmesinin ne denli bilinmezlik içinde olduğunun göstergesidir.⁵⁹ Bu anlamda, şu ya da bu yorumcunun tutarlı ya da tutarlı olmayan yanlarının belirtilip hangisinin hangi noktalarda geçmişte gerçekten olmuş olana daha yakın, daha olası olan yorumu yaptığını bulmaya çalışmak en azından bu çalışma içerisinde boşa uğraştır. Bunun yapılacağı yer en temelde bir mitoloji uzmanının eseri ya da eserleri olmalıdır. Burada, sessizliğin soy kütüğünün çıkarılmasına uğraşılan bölümde bu çalışmayı ilgilendiren kısım mitsel düşünmenin; sessizliğin kendine anlamlar ve bağlamlar kazanmasındaki rolünün ne olduğu ile sınırlıdır. Bu rol ile ilgili olarak söylenebilecek şeylerin sayısı, içeriği ve bağlamı pek fazla olmasa da yine de çıkarılabilecek birkaç sonuç vardır.

⁵⁸ GOODY, Jack (2001), **Yaban Aklın Evcilleştirilmesi**, Çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s. 11-12.

⁵⁹ Ancak bu elbette özellikle mitoloji alanında yapılan çığır açıcı çalışmaların ve yorumların; kendilerini onun üzerine kurdukları zeminin dayanıksız ve sallantılı olduğunu iddia etmek demek değildir. Mitsel insanın düşünme tarzına yönelik bir resim oluşturmak; mitoloji teorileri ve araştırılıp derlenen mitlerin sadece gelişigüzel bir şekilde, bir arada bir yığın içinde durmasını engelleyip bu araştırma ve teorilerin bir hikâye sunabilmesine olanak sağlar. Şu örnek burada kastedileni açık kılmak için işlevseldir: “Bir ok, bir savaşçıya acı verirse, savaşçı, büyüünün tasarım biçimine göre, o oku sevimsiz bir yere asınca ya da merhemle ovalayınca acıyı iyileştirebilir ya da hafifletebilir. Buradaki ‘nedensellik’ biçimi, bize tuhaf görünebilir; ama buna rağmen burada ‘neden’ ve ‘sonuç’ olarak ok ve yaranın, henüz parçalanmamış şey birlikleri olduğu iyice düşünüldüğünde, söz konusu nedensellik açıkça anlaşılır hâle gelir.” Bkz. CASSIRER, Ernst (2005), **Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme**, Çev. Milay Köktürk, s. 92. Verilen örnekteki durumu, yorumcunun bir üstünlük-asağılık hiyerarşisi içinde ilkel akıl-modern akıl ikililiğinde okumayıp bu örnekteki durumu ilkel aklın işleyişini açıklayan bir resmin bir parçası olarak görmesi, ilkel insanın düşünmesine dair bir hikâye oluşturmuştur. Tıpkı bu örneği tam tersi şekilde ilkel insanın düşünmesini aşağı görmek için kullanıp yorumlayacak bir yorumcunu da sunacağı gibi. Burada sadece verinin olduğu gibi aktarılmaması ama bir teori içine yerleştirilerek sunulması önemlidir. Diğer türlü mitoloji akademik bir bilim olmaktan çok uzakta sadece mitlere yönelik veri yığınlarının onun içinde tutulduğu bir kap olurdu. Ancak burada önemli olan; bu sunulan hikâyelere ve resimlere dair olanakların ne türden bir mutlaklık taşıyıp taşımadığı konusundaki fikre de biçim verecek şekilde, belki de ilkel insana ve mitsel düşünmeye tek bir resim, hikâye atfetmeye çalışmamaktır. İlkel insanın düşünmesini; modern insanın sanki elinde onun (ilkel insanın düşünmesinin) bir tür hayaletine ya da hologramına sahip olduğu ve eğer tarihsel olarak kazıp çıkarma ya da zaman makinesine atlayıp geriye gitme imkânı olsaydı o hologramın / hayaletin aslına ulaşabileceği türde bir şey olarak kurgulamak çok açık bir şekilde bir tür dogmaya kendini baştan kaptırmak demektir. İlkel insanın düşünmesi bırakın modern insanı ilkel insana bile kendi bütünü bütünü olarak açmamış bir gestaltın parçaları gibidir. Parçaları olan ve bu parçaların bir bütün oluşturacak şekilde bir araya geldiği ancak asla bir bütün olmayan bir gestalta benzer ilkel insanın düşünmesi.

Öncelikle denilebilir ki ilkel insanın -sessizliği herhangi bir anlamda soyut olarak düşünüp düşünemediği ile doğrudan ilgili olmayarak- mitsel dünyasında sessizlik asla üzerine doğrudan düşünülen soyut bir kavram olmamıştır. İkel insanın soyut düşünmeyi ne denli gerçekleştirebildiği tartışması tamamen bir kenarda bırakılsa bile, yine de sessizlik asla düşünmenin, onu kendi merkezine alarak ona yöneldiği bir şey olmamıştır. İkel insan sessizliği deneyimler ve ona anlam verir elbet ancak -çoğu şeyde öyle olduğu gibi- sessizliği asla sessizliği düşünerek deneyimlemez. Şiddetli gök gürültüsünün ve sert bir fırtınanın doğada doğurduğu seslerin deneyimlenmesi bile bu seslerin sesi düşünerek deneyimlenmesi değilken, -yani ondan korkulan, doğaüstü ve mitsel olan bir şeye ait / dair olarak düşünülmüş iken sessizliğin böyle bir düşünmeye konu olabilmesi beklenemezdi zaten gibi gelir. İkel insan sesi deneyimler ama sesi; sesi düşünerek deneyimlemez. Bu onun soyut düşünme yetisine ne derece sahip olup olmadığıyla doğrudan ilgili olmayarak sadece buna yönelmemiş olmasıyla ilgilidir. Denilebilir ki ilkel insan sesi düşünmekle ya da sesi; sesi düşünerek deneyimlemekle ilgilenmemiştir. Bu yüzden de ilkel insan asla gök gürültüsünün sesini duymamamıştır. İkel insan asla gök gürültüsünün sesini duymayı deneyimlememiştir ama doğaüstü bir varlığın hışmı, kızgınlığı vs. olarak gök gürültüsünü deneyimlemiştir. Cassirer “bizim geriye kadar izleyebildiğimiz ilk insan bilinci bile, tanrı hakkında düşünen bir bilinç olduğu gibi, bir de zorunlu olarak ilahi bir bilinçtir”⁶⁰ derken biraz da buna işaret ediyordu.⁶¹ Gök gürültüsünün sesi; bir doğaüstü ya da bir kutsallık içinde bir şeyin bir

⁶⁰ CASSIRER, Ernst (2005), **Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme**, Çev. Milay Köktürk, s. 24. Spengler ise “sembol”ün önemine şu şekilde işaret etmiştir: “Uyanık olduğumuz sürece bir şeyi yaşarız ve idrak ederiz, ama zihin ve duyular uyuduğu zaman da biz yaşarız. Gece bütün gözleri kapatsa da kan uyumaz. Biz hareketin içinde hareket hâlindeyizdir- böylece derin saatlerde manevi bir kesinliğe sahip olduğumuz söylenemez olanın doğasını idrakın bir temel kelimesi aracılığıyla anlaşılır kılmaya çalışırız; fakat uyanık olan varlıklar için burada ve orada ortadan kaldırılamayan bir ikilem olarak görünür. Her heyecanın bir ifadesi vardır, her yabancı olan etki yapar, ve böylece olduğumuz her şeyin hangi şekilde olursa olsun, ruh ve dünya, yaşam ve gerçeklik, tarih ve doğa, yasa, his, kader, tanrı, gelecek ve geçmiş, şimdiki zaman ve ebediyet, bizim için çok derin bir anlamı vardır ve bu kavranamayanı kavramak için yegâne ve en son çare ne isterse istesin *her şeyin* bir *sembol* anlamına sahip olduğu bir tür metafizikte bulunur.” Bkz. SPENGLER, Oswald (2011), **Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte**, s. 210-211.

⁶¹ Bu durumu Fiske şu şekilde dile getirir: “Hiçbir dini inanca sahip olmayan ilkel kabilelerin var olduğu sık sık öne sürülen bir iddiadır. Fakat hiç kuşkusuz, bazı ilkel kabileler herhangi bir tanrı kavramı türetmemiş olsalar da, kızabilen, yatıştırılması için uğraşılan ya da bu dünyaya çağrılabilen hayalet ya da ruhani kişilikler türetmeyecek kadar eksik zekâya sahip bir kabile hiçbir zaman var olmamıştır.”

parçası olarak vardır, deneyimleniyorsa böyle deneyimlenir ve anlamını da böyle kazanır. Gök gürültüsünün sesi tüm doğada çınladığında, ilkel insan kutsal olanın kızgın haykırışını duyar, başka bir şeyi değil. Durum böyleyken bu fırtına ve gök gürültüsü dindikten sonra etrafı tekrar içini doldurarak saran ve sararak içini dolduran ve doğanın dinginliğini kendisiyle getiren sessizlik oraya geri geldiğinde, denilebilir ki ilkel insan bu sessizliği tüm huzura kavuşmasıyla kucaklamıştır, kucakladığı şeyin ne olduğunun ya da bir şeyi kucakladığının bile farkında olmadan.

İlkel insanın bu durumunun elbette bir yetisizlik ya da bir eksiklik olarak görülmesi tamamen modern dönemin içinde açılan bir pencereden dışarı bakan kişinin etrafı daha iyi görebilmek için kafasını ne kadar pencereden dışarı doğru uzatmaya gönüllü olduğu ile ilgili bir durumdur. Ya da belki de ilkel insanın dünyasının bazı yanları asla tam olarak anlaşılamayacaktır, bu modern dönemdeki pencereden ne kadar dışarı doğru sarkarak bakılması göze alınıyor olursa olsun. Bu tez kapsamında bu önemli değildir. Önemli olan mitsel düşünmede ve bugüne ulaşan mitlerin hiçbirinde *sessizliğin*; *sessizlik düşünülerek* deneyimlendiğine dair bir iz olmamasıdır. Bu, daha önce de söylenildiği gibi, bir eksiklik ya da yetisizlik olarak değil ama en fazla, ilkel insanın düşünmesinde; bugün alegori, analogi ve sembol gibi kavramlarla⁶² ifade edilen düşünme eyleminin daha etkin ve ilkel insanın bu mitsel düşünme tarzına daha

Bkz. FISKE, John (2012), **Mitler ve Mitleri Yapanlar: Eski Masalların ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi**, Çev. Şebnem Duran, s. 219.

⁶² Cassier, mitsel düşünme içinde bu kavramların, mitsel düşünme için ne kadar karakteristik bir şeye işaret ettiğini şu sözlerle aktarır: “Romantizm ise, mitosun ‘alegorik’ kavranışı yerine, onun ‘totolojik’ kavranışını geçirmeye, temel mitik olguları başka bir şeyle ilişki içinde değil, onların bizzat kendilerinden doğru anlamaya çok çabalamasına rağmen, bu ‘alegori’ biçimini ilkesel olarak aşamadı..her iki eser, mitosta gizli bir derin anlam, etkili ifadeyle ortaya çıkan saf bir fikri içerik taşıyan mecazi-sembolik bir dil görürler. Buna karşılık mitosun kendisine, onun ne olduğuna ve kendisini ne olarak gördüğüne bakılırsa, o zaman bilfiil var olanla düşüncede olanın ayrılmasının, dolaylı nitelikli anlam dünyasıyla doğrudan nitelikli varlık dünyası arasındaki bu ayrılışın, ‘nesne’ ile ‘sembol’ün bu karşıtlığının mitos yabancı olduğu görülür. Onları mitosun içine, artık mitosun içinde olmayan ve yaşamayan, mitosu yansıtmış şekilde önüne serilmiş bulan biz seyirciler yerleştiririz..’Sembol’, ‘eşya’yı temsil etmez, eşyanın kendisi, onunla aynı şey olur; öyle ki, sembol, kendi şimdiki zamanında, doğrudan eşyanın yerine geçer. Buna göre, mitik düşünmeden dolayı, bu düşünmenin karşısına, bir anlam uygunluğu meselesi çıktığı zaman, onu kavramak için, onun, bu anlam uygunluğunu şeysel ve varlık-biçimli bir şey hale getirmek zorunda olması, mitik düşünmenin apaçık karakteristik bir özelliği olarak gösterilebilir.” Bkz. CASSIRER, Ernst (2005), **Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme**, Çev. Milay Köktürk, s. 69-70.

içkin olduğu yönünde yorumlanabilir.⁶³ Ses ve sessizlik deneyimlenmeye ve anlamlandırılmaya başlanmıştır başlanmasına ama yine de bu anlamlandırma ve deneyimleme asla sesin ya da sessizliğin düşünülerek deneyimlenmesini içermez. Zira ses ve sessizlik henüz ses ve sessizliğin üzerine düşünülmesi ile kendi içeriğini oluşturmaya başlamaz. Tıpkı bir şimşegin, gök gürültüsünün ya da bir kuşun; bir şeyin sembolü, alegorisi, analogisi olması gibi: “Örnek olarak daha önceki bölümde anlattığımız bir inanışı verelim; hâlâ kimi yerlerde ardıç kuşunu öldürmenin iyi bir şey olmadığına inanılır, fakat bu inanışı insanların o kuşa duydukları sempatiye bağlayan bir kişi tarihsel yöntemi takip etmeden tarihsel olaylar hakkında çıkarımlar yapan bir kişinin düştüğü yanılgılara düşecektir. Eskiden ardıç kuşunu öldürmenin uğursuzluk getirdiğine inanılırdı, daha da eskilerde bu uğursuzluğun ölüm olacağı düşünülürdü. Bundan daha eski bir dönemde bu ölümün sebebinin yıldırım düşmesi olacağı inancı hâkimdi. Daha geriye gidersek bu kuştan bu denli korkulmasının sebebinin bu kuşun Şimşek Tanrısı Thor’un kuşu olduğu inancına rastlarız. En ilkel düşünce biçimlerine ulaştığımızda şimşegin, gagasından düşürdüğü solucanla kayaları parçalayan kırmızı bir kuş olarak tasvir edildiğini görürüz..Şimşegin kırmızı bir kuş olarak, boğulmanın da kötü bir düşmanın işi olarak yorumlanması, dış dünyada var olan tüm güçlerin insanın içinde irade olarak bilinen güce benzer şekilde görüldüğü ilkel doğa felsefesinin parçalarıdır.”⁶⁴

⁶³ John Fiske, ilkel insanın düşünmesine dair bu durumu şu sözlerle açıklar: “Barbar ya da işlenmemiş zekâ, her türlü sonuca analogiden cüretkâr çıkarımlar yaparak ulaşıyordu. İnsan düşüncesinin en yükseği olduğu gibi, en alçağı da ideal ilişkilendirme yasaları yardımıyla işler..Modern insanın kafasında neredeyse organik hale gelen ve fiziksel yasaların karşılığı diyebileceğimiz muazzam ilişkilendirmeler kümesi ilkel insanın kafasında şekillenmemişti, öne sürülen her yeni fikrin deneylerle test edilmesi gerektiğini de öğrenmemişti. Sonuç olarak, düşüncesini yönlendirmek için elinde sadece yüzeysel analogi vardı ve sonuçlara da elbette tamamen tesadüfen ortaya çıkan fikirleri ilişkilendirerek ulaşacaktı. Avrupa ya da barbar kültürün dolu olduğu tuhaf ya da gülünç hayaller, kullanabilecekleri en iyi yöntemi kullanarak yapılmış olan çıkarımlardı..Almanya’nın Hesse bölgesindeki bir çocuk askere gitmemek için cebinde bir kız bebeğin başlığını taşır, erkekliği reddetmenin sembolik bir yoludur bu. Benzer bir düşünce biçimi de büyücünün, düşmanını öldürmek için, onun balmumundan kuklasını yapmasında ve sonra kuklaya ok atmasında karşımıza çıkar.” Bkz. FISKE, John (2012), **Mitler ve Mitleri Yapanlar: Eski Masalların ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi**, Çev. Şebnem Duran, s. 215-216.

⁶⁴ FISKE, John (2012), **Mitler ve Mitleri Yapanlar: Eski Masalların ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi**, Çev. Şebnem Duran, s. 214. Spengler, *sembolün* önemine şu şekilde işaret etmiştir: “Uyanık olduğumuz sürece bir şeyi yaşarız ve idrak ederiz, ama zihin ve duyular uyuduğu zaman da biz yaşarız. Gece bütün gözleri kapatsa da kan uyumaz. Biz hareketin

İlkel insanın deneyimlediği biçimde ses ve sessizlik, kendi içeriklerini mitsel inanç ve düşünmenin içinde, bu düşünme soyut bir ses kavramı ve soyut bir sessizlik kavramını içermeyen -ya da içerse bile merkeze almadan- inşa eder gözükür. İlkel insan “ses nedir?” sorusuna cevap verecek bir şekilde düşünmese de sesin kutsal kudreti ve gücüne tanıklık eder: “Sembol büyüsü yanında, büyüsel dünya görüşünün tamamlayıcı bir aksamını teşkil eden kelime ve isim büyüsü bulunur. Fakat en temelde olan şey şudur: Burada kelime ve isim, hiçbir şekilde sırf temsil fonksiyonuna sahip değildir; tam tersine, kelime ve isimde nesnenin kendisi ve onun bilfiil varolan güçleri içerilmiştir. Kelime ve isim de işaret etmez ve anlam dile getirmez; onlar vardır ve ekilerler. Dilin yapı taşı olan salt duyuşsal maddede ve insan sesinin her dışı vurulmasında bile, şeylerin üzerinde etkili olan kendine özgü bir güç barındırır. İlkel halklarda, korkutucu bir olayın ve felaketlerin, melodiyle, çığık ve bağırma yoluyla nasıl savuşturulduğu ve ‘uzaklaştırıldığı’ bilinir. Güneş ve Ay tutulmaları, şiddetli fırtına ve kasırgalar, gürültü ve şamata yoluyla, vasıtasıyla defedilmeye çalışılır.”⁶⁵

İlkel düşünmenin; sesi bir kavram olarak soyutlaştırmaya ilgi göstermemiş gözükse de, sese ilahi bir güç ve canlılık verdiği aşikârdır.⁶⁶ Ses -sesin spesifik mitsel anlamına uygun olan bir içerikte- tınlarken var eder. Sesin kendisi, kendi sesini

inde hareket hâlindeyizdir- böylece derin saatlerde manevi bir kesinliğe sahip olduğumuz söylenemez olanın doğasını idrakın bir temel kelimesi aracılığıyla anlaşılır kılmaya çalışırız; fakat uyanık olan varlıklar için burada ve orada ortadan kaldırılamayan bir ikilem olarak görünür. Her heyecanın bir ifadesi vardır, her yabancı olan etki yapar, ve böylece olduğumuz her şeyin hangi şekilde olursa olsun, ruh ve dünya, yaşam ve gerçeklik, tarih ve doğa, yasa, his, kader, tanrı, gelecek ve geçmiş, şimdiki zaman ve ebediyet, bizim için çok derin bir anlamı vardır ve bu kavranamayanı kavramak için yegâne ve en son çare ne isterse istesin *her şeyin bir sembol* anlamına sahip olduğu bir tür metafizikte bulunur.” Bkz. SPENGLER, Oswald (2011), **Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte**, s. 210-211.

⁶⁵ CASSIRER, Ernst (2005), **Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme**, Çev. Milay Köktürk, s. 72-73.

⁶⁶ Fiske, sesin bu kutsal bir yapıya sahip olmasını ufak da olsa destekleyecek şu duruma dikkat çeker: “Bay Spencer’ın söylediğine göre, ilkel insanların, bir parçaları kötü bir oyuna kurban gitmesin diye resim çektirmekten hoşlanmadıkları düşünülürse, kişinin derelerdeki yansıması ve mimiklerin taklit edilmesi ya da durguz havuzlar diğer benliğe olan inancı güçlendirecektir. Daha nadir görülse de seslerin yankılanması da bir kanıt olabilir. Avrupa’da iki yüzyıl boyunca dalga geçmeyi seven ifritlerin ya da orman perilerinin sesleri olarak yorumlanmış olan ses yankılanması ilkel insanlar tarafından diğer benliğin sesi olarak görülmüş olabilir.” Bkz. FISKE, John (2012), **Mitler ve Mitleri Yapanlar: Eski Masalların ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi**, Çev. Şebnem Duran, s. 221.

çıkartırken doğaüstü olanı doğanın içine getirip onu açar ve doğaya yayar.⁶⁷ Ya da tam tersi, etrafa gelmiş olan doğaüstü şeyi def etmek de -verilen alıntıda da görüldüğü gibiselin gücü, kudreti içindedir. Sesin mitsel düşünmeyle kazandığı bağlamların oluşmasındaki süreç, sessizlik için de aşağı yukarı aynıdır. Bir örnek vermek gerekirse: “Bu gece, kötü ruh Abonsam’ın kasabadan kovulmasına yönelik her yıl yapılan gelenek gerçekleştirildi. Hisardan saatin sekiz olduğunu belirten silah ateşiyle birlikte, insanlar evlerinden havaya eski tüfekleriyle ateşler açıp evdeki tüm eşyalarını kapının önüne çıkardılar ve odaların her bir tarafına sopalarla vs. vurup mümkün olduğu kadar yüksek sesle bağırmaya başladılar, şeytanı korkutmak için. Onun [şeytanın], evlerinden kovulduğunu düşünerek, böyle inanmışlardır, dışarı sokaklara çıktılar ve yanan meşaleleri ile, bağırarak, çığırarak, sopaları birbirlerine vurarak, eski tavaları takırdatarak, en korkunç sesleri çıkararak sokakta ilerlemeye başladılar, onu [şeytanı] kasabadan dışarı kovup denize dökmek için. Bu gelenek, daha sonra dört haftalık bir mutlak sessizlik ile devam eder: Hiçbir silahın ateş etmesine izin yoktur, hiçbir davul çalınmaz, insanla insan arasında hiçbir boş konuşma gerçekleşmez. Eğer bu haftalar süresinde, iki yerli birbirleriyle anlaşmazlığa düşüp kasabada ses çıkarırlarsa, derhâl kabilenin şefinin huzuruna çıkarılırlar ve ağır bir şekilde cezalandırılırlar. Eğer bir köpek, domuz, koyun ya da keçi başıboş bir şekilde sokakta bulunursa, öldürülebilir ya da herhangi biri tarafından alınabilir, bu hayvanın önceki sahibi hiçbir şekilde bu hayvan üzerinde hak, telafi ya da tazminat iddia edemez. Bu sessizlik Abonsam’ı kandırmak için tasarlanmıştır, tetikte olmadığı bir durumda, gafil avlanabilmesi ve mekândan korkutularak kaçırılması için. Eğer bu sessizlik süresinde birisi ölecek olursa, akrabalarının bu dört hafta tamamlanana kadar ağlayıp gözyaşı dökmesine izin

⁶⁷ Frazer, doğadaki sesin bu türde doğaüstü bir şekilde yorumlanmasına ilişkin şu örneği verir: “Filipin Adaları’nda yaşayanların bazıları atalarının ruhlarının belli ağaçlarda yaşadıklarına inanırlar, bu yüzden de o ağaçları kesmezler. Eğer bu ağaçlardan birini kesecek olurlarsa, başbüyücünün bunu kendilerine yaptırdığını söyleyerek kendilerini maruz görürler. Ruhlar, ikamet etmek için daha çok uzun ve kalın gövdeli, sağlam bir şekilde uzanan sık dalları olan ağaçları tercih ederler. Rüzgâr, yaprakları hışırdattığında, yerliler bunu o ağaçta yaşayan ruhun sesi olarak düşünürler; ve bu ağaçlardan birinin yanından asla ağaca saygı gösterir bir şekilde hafifçe eğilerek ve ağaçta yaşayan ruhu rahatsız ettiği için özür dilemeden geçmezler.” Bkz. FRAZER, James (1925), **The Golden Bough: A Study in Magic and Religion**, Abridged Edition, The Macmillan Company, New York, s. 115. Metnin Türkçesi için bkz. FRAZER, James (1991), **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri**, I. Cilt, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul; FRAZER, James (1992), **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri**, II. Cilt, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul.

yoktur.”⁶⁸ Her ne kadar ses ve sessizlik; mitsel düşünmede kendi bağlamlarını ve içeriğini oluşturmaya başlamış olsa da, yine de bu anlam ve bağlam ağı ses ve sessizliğin merkeze alınarak gerçekleştirilen düşünmenin oluşturduğu anlamlandırmanın getirdiklerini içermez. İlkel insan sesi duyar, sesin sesini duymaz. İlkel insan için ses, bir ritüelde okunan duada *var olur*, bir tanrının tinini kendi içinde tutan tanrının özel isminin dile getirilmesinde, bir büyüün gerçekleşmesi için hafif bir melodiyle mırıldanan gerekli sözlerde ya da ruhların uzaklara kovulması için bir ayinde çıkarılan çığırılarda, bağırsız çağırılarda. Sessizlik için de durum benzerdir. İlkel insan sessizliği deneyimler ama sessizliği; sessizliği düşünerek deneyimlemez.⁶⁹

⁶⁸ FRAZER, James (1925), **The Golden Bough: A Study in Magic and Religion**, s. 555. Sessizliğin yine kritik bir öneme sahip olduğu, benzer bir ritüel Bali Adası’nda yaşayan halkta da görülmektedir, bkz. FRAZER, James (1925), **A.g.m.**, s. 557-558.

⁶⁹ Burada özellikle “sessizliği sessizlik olarak deneyimlemek” ya da “sessizliği sessizlik olarak düşünmek” gibi ifadelerden kaçınmak gerekir. Bir şeyi kendisi *olarak* deneyimlemek ya da düşünmek, felsefede özellikle fenomenoloji ve ontoloji alanında hâlâ tartışılmakta olan bir konudur. Bu konu Türkçeye “... olarak” [*as such*] ya da Derrida’nın Heidegger’e yönelik bir eleştirisinde ön plana çıkardığı terim olan “olarak yapısı” [*Als-Struktur*] sorunu olarak çevrilebilir. Bu sorun en basit ifade ile bir şeyi; o şey nasıl ise öyle bilip deneyimlemenin; bir şey ne ise o olduğu hâliyle bilip deneyimlemenin; bir şeyi olduğu gibi bilip deneyimlemenin olanağına ilişkindir. Bu konudaki tartışmanın burada kısaca aktarılmasında fayda vardır. Heidegger bir hayvanın dünyayı deneyimlemesini onun dünya-yoksulu [*welt-armut*] olması üzerinden açıklaması sırasında şöyle der: “Sıcak taşın üstünde güneşlenen kertenkele sadece dünya içinde birdenbire ortaya çıkmaz. O, bu taşı aramıştır ve bu aramayı gerçekleştirmeye alışmıştır. Eğer şimdi kertenkeleyi taşından ayıracak olursak, o, sadece onu koyduğumuz yerde durmaz ama kendi taşını tekrar aramaya başlar, onu gerçekten bulup bulmayacak olmasına bakmaksızın. Kertenkele güneşin altında güneşlenir. En azından biz onun yaptığı şeyi böyle tarif ederiz; onun gerçekten de, biz güneşte uzandığımızda yaptığımız gibi olup olmadığı şüpheli olsa da, yani, güneşin güneş olarak ulaşılabilir olup olmadığı, kertenkelenin taşı taş olarak deneyimleyip deneyimlemediği şüpheli olsa da. Yine de, kertenkelenin güneş ve sıcaklığı ile ilişkisi, güneşte bulunan sıcak taşın güneşin sıcaklığı ile arasındaki ilişkiden farklıdır. Kertenkeleye özgü olan spesifik varlık tarzının bütün yanlış yönlendirici ve prematüre psikolojik yorumlarından kaçınırsak ve kendi duygularımızı ‘empati kurarak’ bu hayvana aktarmanın önüne geçsek bile, hâlâ kertenkeleye ve hayvanlara *özgü olan spesifik varlık tarzı* ile *materyal bir şeye özgü olan spesifik varlık tarzı* arasında bir ayırım sezeriz. Kertenkelenin üzerinde uzandığı taşın kertenkeleye bir taş olarak verili olmadığı doğrudur, onun mineralojik yapısı hakkında soruşturma yapabileceği tarzda örneğin. Kertenkelenin altında güneşlendiği güneşin, kertenkeleye güneş olarak verili olmadığı doğrudur, onun astrofizigi hakkında sorular sorabileceği ve cevaplar bekleyeceği bir tarzda. Ama kertenkelenin, taşın *yanında*, tıpkı güneşin olduğu gibi birçok şeyin *arasında* sadece hâlihazırda olarak ortaya çıktığı doğru değildir, tıpkı yanda duran taşın sadece hâlihazırda olarak diğer şeyler arasında olması ile aynı şekilde. Tam aksine kertenkelenin, taş ve güneş ile ve diğer birçok şey ile *kendine has bir ilişkisi* vardır..Biz kertenkele güneş altında duruyor dediğimizde, kertenkelenin üzerinde uzandığı şeyin kertenkeleye kesinlikle *bir şekilde verili olduğuna* işaret etmek için ‘taş’ kelimesinin üzerini çizmek zorunda kalırız, ama yine de bu [taş], kertenkele için bir taş olarak bilinir değildir. Bu kelimenin üzerini çizdiğimizde, biz sadece burada söz konusu olan başka bir şeyin olduğunu ya da bunun başka bir şey olarak ele

Denilebilir ki ilkel insan için sessizlik vardır ama sessizliğin sessizliği yoktur. İlkel insan sesi; sesi düşünerek deneyimlemez, sessizliği; sessizliği düşünerek deneyimlemediği gibi. Aslında buradaki durum Joseph Farquharson'ın *Cauld Blows the Wind Frae East to West* [Rüzgâr Doğu'dan Batıya Soğuk Esiyor] (Görsel 8) tablosundaki gibidir. Arkadan gelen küçük kız, şapkası sert esen rüzgârdan düşmesin diye eliyle şapkasını tutmuş başını da hafif öne eğmiştir. Gözleri yere doğru bakan bu

alındığını ima etmeyiz. Daha çok, onun olduğu şeyin, kertenkeleye *bir var olan olarak* erişilebilir olmadığını kastederiz. Böceğin sürünerek üstüne çıktığı ot yaprağı örneğin, onun için hiç de bir ot yaprağı değildir; köylünün ineğini besleyeceği saman yığınının bir parçası olacak olan olası bir şey hiç değildir. Ot yaprağı sadece bir böcek-patıkasıdır, böceğin üzerinde genel olarak herhangi bir yenilebilir madde değil ama özellikle böcek-gıdası aradığı.” Bkz. HEIDEGGER, Martin (1983), **Die Grundbegriffe Der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit**, Gesamtausgabe Band 29/30, Vittorio Klosterman Verlag, Frankfurt am Main, s. 291-292. Derrida; Heidegger'in -pek de önemle vurgulamadığı- buradaki “kertenkelenin taşı taş olarak bilmemesi / deneyimlememesi” söyleminden bir *Olarak Yapısı* [Als-Struktur] sorunu çıkarır ve şöyle der: “Hayvan nasıl ‘olmaya bırakacağını’ bilmez, şeyi kendi olduğu hâliyle olmaya bırakmayı. Her zaman yararlılık ile bir ilişkisi vardır, bir perspektife-koyma ile: Hayvan şeyin olduğu şey olmasına, ‘olarak yapısı’ olarak dürtülerin, tutkuların dar bir ‘alanı’nın yön verdiği bir yansıtma olmadan belirmesine izin veremez. Sorulacak sorulardan biri, bu yüzden, insanın bunu yapıp yapamadığını bilmektir. Özellikle söz konusu varolanlar ya da bizi ayrı bir şekilde etkileyen, oldukça belirleyici olan deneyimler olduğunda Dasein’ın (‘insanın’ demiyorum) varolanlarla ilişkisi her bir canlı, yararlı, perspektif yaratan yansıtmalardan, yaşama dair her bir tasarıdan özgür kılınabilir mi, böyle bir insanın kendisi ‘şeyleri olmaya bırakabilir mi?’ Zira ‘olarak yapısı’ olarak varolan ile bu ilişki ki bu şu demektir, olan şey ile olmasına bırakıldığı ölçüde bir ilişki, ki bu da şu demektir, bu olana kendi perspektifimizden, kendi tasarımıımızdan yaklaşılmaması ya da olanın böyle anlaşılması. Güneş ile olduğu şekilde bir ilişkiye sahip olmak için, belli bir açıdan, güneş ile, kendi yokluğumda olduğu şekliyle de ilişki kurmam zorunludur ve bu, ölümden başlayarak, o nesnelliğin kurulduğu bir durum içindedir. Şey ile kendisinde olduğu haliyle ilişki kurmak -böyle bir şeyin mümkün olduğu varsayılırsa- onun olduğu haliyle anlamak demektir, ben orada olmasa bile olduğu haliyle. Ölebilirim ya da sadece odayı terk edebilirim, odanın olduğu şey olacağını ve olduğu gibi kalacağını bilirim. Bu yüzden ölüm de oldukça önemli bir sınır çizgisidir; ölümlülükten ve şeylerin, yokluğumda, olduğu şekilde olmaya bırakılabileceği ölmüş olmaktan başlar ve bir anlamda, benim mevcudiyetim sadece benim yokluğumda şeyin nasıl olacağını ortaya çıkarmak için oradadır. Peki, insan bunu yapabilir mi, saf bir şekilde? ‘Olarak yapısı’ olarak varolanı anlamaya dair bir ilişki var mıdır- ‘ontolojik ayrım’ı anlamaya dair, bu yüzden de varolanın [l’etant] varlığına [etre] dair, öyle ki varolanın varlığının olmasına izin versin, olduğu haliyle, canlı her bir tür tasarımın yokluğunda. Nietzsche ve Heidegger arasındaki farkın, Nietzsche’nin hayır diyeceği şey olduğu açıktır: Her şey bir perspektiftedir..” Bkz. DERRIDA, Jacques (2016), “IV [Heidegger’in Hayvanı]”, Çev. Erdal Yıldız – Engin Yurt, **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Heidegger Özel Sayısı, Sayı: 30, s. 570-71. Metnin aslı için bkz. DERRIDA, Jacques (2006), “IV”, **L’animal Que Donc Je Suis**, Edition etablie par Marie-Louise Mallet, Editions Galilee, Paris, s. 218-219. Heidegger ve Derrida arasındaki fikir ayrılığının da işaret ettiği üzere, bir şeyi olduğu şey olarak deneyimlemenin ya da bilmenin (burada bu şey sessizlik olur) olanağı hâlâ belirsizdir. Bu tartışmayı bu çalışmada ilgilenildiği hâliyle sessizliğin üzerine çekmemek için *sessizliği sessizlik olarak deneyimlemek* ifadesinden şimdilik uzak durulacaktır. Bunun yerine daha geçişken ve daha az sorunlu olan *sessizliği; sessizliği düşünerek deneyimlemek* ifadesi üzerinden araştırmada ilerlenecektir.

kız önden giden annesinin görüntüsünü birkaç saniyeliğine de olsa kaybetmiş olur. Bu sırada duyduğu tek şey rüzgârın kendisidir. Kız sadece rüzgârı duyar. Rüzgârın uğultusu tek sestir ama bir sessizlik gibi işler. Çünkü sahnedeki tüm ses sadece bu rüzgâra ait değildir. Kızın, şapkasını korumak için tam da başını eğip annesini önünde görmeyi bıraktığı anda annesi ileri doğru yürümesini yavaşlatıp biraz soluna dönerek arkada yürüyen kızına bakmak istemiştir. Anne henüz arkasını dönmemiştir ama duruşundan, bir saniye sonra kafasını ve vücudunu biraz daha sola doğru döndürüp kızını görüş alanına alacağı hemen hemen bellidir. Rüzgârın uğultusu, annenin hafif arkaya doğru dönmeye başlama sesini içine alır, yutar. Çocuğun kulakları, annenin çamurda yürürken adımlarının çıkardığı periyodik seslerin değişime uğrayıp yok olduğunu yakalayamaz. Anne artık neredeyse yürümeyi kesmiştir.

Anne artık yürümeyi kesmiştir ama arkadan gelen kız annesinin önde hâlâ yürümeye devam ettiğini sanmaktadır. Annenin adımlarının çamurda çıkardığı sesler artık yoktur. Annenin ayakkabıları artık ses çıkarmaz, sessizdir, ama çocuk bu sessizliğin farkına varmaz. Rüzgârın uğultu sesinin içinde artık daha önce olmayan bir sessizlik vardır ama çocuk bunun farkına varmaz. Çocuğun kulakları rüzgârın sesi ile dolmuştur ve bu ses, önde durmakta olan annenin ve annenin sağ eliyle sol elinden tuttuğu ufak çocuğun (arkadan gelen kızın ufak kardeşi olsa gerek bu) adım atmamasının yarattığı sessizliği yutmuştur. Rüzgârın uğultusunun bir sesi vardır elbet ve şapkasını tutan ufak kız bu sestten başka hiçbir şey duymaz ama rüzgârın sesi burada bir ses gibi değil ama sessizlik gibi işler. Rüzgârın sesi etraftaki her şeyi sessizleştirir. Annenin ve onun elinden tuttuğu ufak çocuğun artık adım atmayışının çamurdaki sessizliğini bile. Ufak kız, rüzgârın uğultusunun sesini düşünmez ama rüzgârın uğultusunun sesi ufak kızı etkiler. Ufak kızın kulağında rüzgârın uğultusundan başka hiçbir şey yoktur ama ufak kız rüzgârın uğultusunu ne duyar ne de dinler. O sadece uğultudan dolayı etrafı duyamaz. Onun kulağının yaptığı tek şey, rüzgârın uğultusunda etrafta hiçbir şeyi duymamaktır. Tıpkı ilkel insan nasıl sesi duyuyorken sesin sesini duymayı kaçırıyorsa, ufak çocuğun kulağı da rüzgârın uğultusunun yarattığı sessizlikle tamamen doluyken, annenin ve ufak kardeşin adımlarının sessizliğinin sessizliğini -ya da daha doğru ifade ile sessizliğin içindeki sessizliği- elinden kaçıır, duymaz. Kız

kafasını yerden kaldırdığında, iki saniye sonra belki de, çoktan annesinin yanına varmış olacak ve şaşıracaktır.

İlkel insanın sese ve sessizliğe dair deneyimi, sadece bu şekilde şekillenmez. Bazı sesler ve isimler mitsel düşünmenin içinde doğüstü bir güce sahip olarak bir dua olabilir, bir ritüel ilahisi bir ayin çıkırması ya da ölüye adanan bir ağıt olabilir. Sesin anlamı, ilkel insan için sesin çıkarılması ile birlikte inşa ediliyor olabilir. Ancak bir de bunun tam tersi vardır. Belli seslerin ve isimlerin yasaklanması gibi, ki negatif teoloji içinde olduğu haliyle sessizliğin kökenine dair bir şeyler bu ilkel düşünmenin sese ve isimlere yönelik yasaklarında bulunabilir.



8. *Cauld Blaws the Wind frae East to West*

Bu yasaklara bir örnek olarak şu alıntı verilebilir: “Örneğin, Kaffre halkında, bir kadın kocasının ya da kocasının erkek kardeşlerinin doğumda verilen ismini toplum içinde dile getirmez, ya da yasaklanmış kelimeleri ilk anlamında kullanmaz. Eğer bu kadının kocasının ismi, örneğin, u-Mpaka ise, kedigillerden ufak bir hayvan olan impaka’dan başka bir isimle bahsetmek zorundadır. Dahası Kaffreli bir kadının, kayınpederinin ya da kocasının soyundan gelen tüm erkeklerin isimlerini zihninde bile telaffuz etmesi yasaktır; ve bu kişilerin isimlerinin vurguyu üzerinde taşıyan hecesi başka bir kelimedede

ortaya çıktığında, ya tamamen yeni bir kelime kullanarak ya da en azından bu kelimenin içinde başka bir hece kullanarak yasak olan heceyi dile getirmekten kaçınmalıdır. Bu yüzden bu gelenek sadece kadınlar arasında olan ve neredeyse tamamen farklı bir dili oluşturmuştur, Kaffreliler buna “kadın konuşması” der. Kaffreli bir adam da, kayınvalidesinin ismini dile getiremez. Kırgız bir kadın, eşinin akrabalarındaki yaşlı kişilerin isimlerini telaffuz etmeye cesaret edemez, hatta bu isimlere ses olarak benzeyen kelimeleri bile. Örneğin kocasının yaşlı akrabalarından birinin ismi Shepherd olsun, koyun [sheep] hakkında konuşmaz ama onlara ‘meleyenler’ diyerek onlardan bahseder; eğer bu kişilerden birinin adı Lamb ise, kuzulardan [lamb] ‘genç meleyenler’ diyerek bahsetmek zorundadır. Güney Hindistan’da eşler, eğer kocalarının isimlerini rüyalarında bile telaffuz ederlerse, kocalarının zamansız bir şekilde öleceğine inanır. Deniz Dyaklarında, bir adam kendi kayınvalidesinin ya da kayınvalidesinin ismini ruhların gazabını kendi üstüne çekmeden dile getiremez.”⁷⁰

Görüldüğü gibi ilkel insan için bazı isimler,⁷¹ kelimeler, sesler dile geldiğinde yani seslendirildiklerinde kudretlenirken, bazılarının kudreti onları sessizlik içinde tutar. İlkel insan sesin ve ismin gücünden o kadar korkar ki onu sessizlik içinde kontrol altında tutmaya çalışır. Ses, kendisine ket vurur. Ses daha sese gelmeden böyle kudretlendikçe, sessizlik de daha çok derinleşir. Kudretli sesin sese gelmesini engellemek için en az onun kadar kudretli bir sessizlik gerekir. İlkel insan bu sessizliği başarabilmiş midir bilinmez ama şu bir gerçek ki az önce ifade edilen sesin yasaklanması deneyimi bu altdöümde aranan türde -negatif teoloji içinde sessizliğin anlamına, özüne yönelik- bir kökene de olanak sağlamış gözükür. Negatif teolojinin; söylenemez, dile getirilemez olanın içinde işlemesi sadece dile getirilmesi imkânsız olanla değil ama dile getirilmesi yasaklanmış olanla da ilgilidir. Dile getirilemez olan

⁷⁰ FRAZER, James (1925), **The Golden Bough: A Study in Magic and Religion**, s. 249.

⁷¹ Cassirer, ismin kudretine yönelik şunları söyler: “Özel bir tanrı ilk kez idrak edildiği zaman, özel bir isim ile kuşatılır, ki bu isim de o kutsalın [tanrının] ortaya çıkmasına olanak sağlayan spesifik etkinlikten türer. Bu isim anlaşıldığı ve kendi asıl anlamında kullanıldığı sürece, ismin anlamının sınırları tanrının güçlerinin sınırlarıdır; kendi ismi aracılığıyla tanrı, asıl olarak onun için yaratıldığı o dar alana sürekli olarak tutunur.” Bkz. CASSIRER, Ernst (1953), **Language and Myth**, Çev. Susanne K. Langer, Dover Publications Inc., New York, s. 20

hem dile getirilmesi imkânsız olandır⁷² hem de dile getirmesi yasak olan, gizli kalması gereken.

Kutsal bir kelimeyi ya da ismi telaffuz etmenin, yani sese getirmenin, seslendirmenin yasaklanmasına yönelik özellikle *tek tanrılı* dinlerde *sessizlik* teması araştırılırken ayrıca durulacak olsa da, burada bir örnek olarak sunulabilecek en uygun hikâye Mısır mitolojisindeki İsis ve Ra'ya ait olandır.⁷³ “Farklı dönemlerdeki metinlerin birçok pasajından İsis’in büyü yapma konusunda büyük bir yeteneğe sahip olduğu ve bu yeteneğini kullandığı birçok büyü hikâyesi oldukça bilinmektedir. Bu yüzden İsis; Ra'nın en yüce, en gizli ismini kendisine [İsis'e] ifşa etmesini istediğinde, topraktan ve tanrının tükürüğünden zehirli bir yılan yaratmıştır ve büyü gücüne sahip belli kelimeleri dile getirerek yılanın Ra'yı ısırmasını sağlamıştır. İsis, tanrının [Ra] en gizli ismini elde etmeyi başardığında -Ra bu en gizli ismini ölmesine ramak kaldığı için açığa çıkarmıştır- zehrin Ra'nın uzuvlarından dışarı doğru çıkmasını sağlayacak kelimeleri söylemiş ve Ra iyileşmiştir. Burada İsis sadece büyü gücü olan kelimeleri kullanmamıştır ama o ayrıca; bu büyülerin etkisi altına aldığı varlıkların ya da şeylerin

⁷² Cassirer bu imkânsızlığı ve yetersizliği -aslında biraz eleştirmeye hazırlarcasına- şu şekilde ifade eder: “Tüm zihinsel süreçler gerçekliğin kendisini kavramakta başarısız olduğundan dolayı, ve onu temsil etmek için, hatta ona sadece tutunabilmek için, sembollerini kullanmaya zorlanırlar. Ama tüm sembolizm, dolaylılık lanetini barındırır; açık kılmayı denediği şeyi ister istemez daha da muğlaklaştırır. Bu yüzden konuşmanın sesi, subjektif ve objektif olayları ‘ifade etmeye’ uğraşır, ‘iç’ ve ‘dış’ dünyayı; ama bu uğraşından elde edebildiği şey hayat ve varoluşun bireysel bütünlüğü değil, bunun sadece ölü bir kısaltmasıdır. Söylenilen sözün üzerinde hak iddia ettiği tüm o ‘anlam ve adlandırma’ aslında belli belirsiz bir öneriden başka bir şey değildir; somut çeşitliliğin ve asıl deneyimin bütünü ile kıyaslandığında her zaman yoksul ve boş bir kabuk olarak gözükecek olan belli belirsiz bir öneri. Bu hem dış hem de iç dünya için geçerlidir: ‘Ruh konuştuğunda, nasıl da yazık! Ruh artık konuşmaz!’ Bu noktadan, dile yönelik modern skeptik eleştirilerin ulaştığı sonuca sadece tek bir adım vardır: Dile dair sözde hakiki tüm içeriğin tamamen yok oluşu, ve bu içeriğin; ruhun bir tür fantazmagoryası olduğunun farkına varış.” Bkz. CASSIRER, Ernst (1953), **Language and Myth**, Çev. Susanne K. Langer, s. 7.

⁷³ Hikâye şöyle aktarılır: “‘Ben oyum’ der Ra bu hikâyede, ‘birçok ismi ve birçok şekli olan, ve benim formum bütün tanrıların içindedir..Babam ve annem bana adımı söylediler ve doğumumdan beri benim ismim, benim bedenimde gizli olarak tutuldu, bir büyücü adım aracılığıyla benim üzerimde güce sahip olabilir diye.’ Bunun üzerine İsis, Ra'ya (İsis'in yarattığı zehirli bir yılan tarafından ısırılmıştır Ra bu sırada ve zehirden kurtulmak için tüm tanrılardan yardım istemektedir) şöyle der: ‘Bana ismini söyle, tanrıların babası..böylece zehirden kurtulabilirsin; zira ismi dile getirilen, yaşar.’ Ve zehir; ateşten daha fazla yakar, bu yüzden tanrı artık daha fazla dayanamaz. İsis'e şöyle der: ‘Benim ismim benim bedenimden çıkıp seninkine girecektir.’ Ve şöyle ekledi: ‘Sen bunu [İsis'in ismi] saklamalısın ve sadece oğlun Horus'a söylemelisin, her zehre karşı etkili olan bir büyü olarak.’” Bkz. ERMAN, Adolf (1885), **Aegypten Und Aegyptisches Leben im Altertum**, Verlag Der H. Lauppschen Buchhandlung, Tübingen, s. 360-363.

bu büyülere boyun eğmesini sağlayacak ve bu büyülere boyun eğmiş hâlde, kendi [İsis'in] isteklerini yapmaya mecbur kılacağı şekilde bu kelimeleri telaffuz etmenin de bilgisine sahiptir. Mısırlılar, eğer büyü gücüne sahip olan kelimelerin en iyi şekilde etki etmesi isteniyorsa onların belli bir ses tonunda, belli bir düzende, günün ya da gecenin belli bir vaktinde belli jestler ve seremonilerle söylenmesi gerektiğine inanıyorlardı.”⁷⁴ Cassirer bu durumu “Kelime, kökünde ilk olmasının yanı sıra, ayrıca söz konusu güç olduğunda da en üsttedir. Sıklıkla, etkinin asıl kaynağı tanrının kendisinden çok, tanrının ismidir. İsmın bilgisi, bu bilgiyi bilene tanrının varlığı ve iradesi üzerinde bile bir hâkimiyet gücü verir”⁷⁵ şeklinde yorumlar.

Tanrıların ismi sese gelmemeli, seslendirilmemelidir. Bu, onların zaten asıl olarak seslendirilemez, dile getirilemez olmasından dolayı olduğu gibi, seslendirilmesi yasak olduğu için de olabilir. İsme ses verilmesi demek ismin açığa çıkması demektir. İsim sessizlik içinde gizli tutulmalıdır. Sessizlik, ismin gücünü isim için / isim yerine kendinde tutar. İsim sese geldiğinde ses isme gücünü geri verir. İsmın gücü, ismin seslendirilmesinin gücü olur. Bu güce kimin sahip olacağı belli değildir. Tanrı, ismi kendi içinde saklar. İsim, tanrıyı içinde saklar. Tanrı ismin sese gelmesinden ismi saklar. Tanrı ismini sadece kendisine saklar. Tanrı ismin içinde saklanır, isim ele geçirilirse tanrı da ele geçirilir. Sessizlik ismi ismin sese gelmesinden korur. İsmın gücü isim sessizken sessizliktedir. İsmın sessizliği, tanrıyı rahatlatır. İsmın sessizliği tanrının rahatlığıdır. Tanrı kendi ismini asla seslendirmez veya söylemez, ya da eğer söylerse veya seslendirirse bunu sadece sessizlik içinde yapar. Tanrı kendi ismini sadece sessizlik içinde seslendirir. Tanrının ismi bu yüzden kendisi için bile sessiz bir şeydir. Tanrı ismine sahip olduğu orandan daha fazla tanrının ismi tanrıya sahiptir. Ama sessizlik her ikisine de sahiptir. Sessizlik hem tanrının ismini hem de tanrıyı (tanrının özünü belki de) saklar. Bir gün eğer tüm sessizlik ve sessizlikler yok olursa,

⁷⁴ BUDGE, E. A. Wallis (1904), **The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology**, II. Cilt, Methuen & Co., London, s. 214. İsis ve Ra'ya dair bu hikâyenin Adolf Erman'ın çevirisine bir alternatif sunması açısından, ikinci bir çevirisi için bkz. BUDGE, E. A. Wallis (1904), **The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology**, I. Cilt, Methuen & Co., London, s. 372-387. Ayrıca Bkz. RITNER, Robert Kriech (1997), “The Legend of İsis and the Name of Re”, **The Context of Scripture**, Ed. William W. Hallo, Brill Pub., New York, s. 33-34.

⁷⁵ CASSIRER, Ernst (1953), **Language and Myth**, Çev. Susanne K. Langer, s. 48.

o zaman tüm tanrılar ve tanrıların isimleri zorunlu olarak açığa, ortaya çıkacak demektir.

Tüm tanrıların olmasa da, bazı tanrıların isimleri zaten artık gizli değildir. Şimdi bu çalışmada, negatif teolojide sessizlik temasına ilişkin bir kökene benzer bir şey bulunmuşken, bu tema ile ilişkisi kurulabilecek bazı tanrılar -isimleri bilinen tanrılar- incelenecektir. Bunların çoğu, dünyanın farklı mitolojilerinde, farklı açılardan da olsa, bir şekilde sessizlik tanrıları / tanrıçaları olarak inanılmış ya da sessizlik ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili şekilde düşünülmüş öğelerdir ve bu anlamda sessizliğin soy kütüğüne dair bu araştırmada önemli bir adımı oluşturur.

2.1.3. Eski Dünyanın Sessizlik Tanrıları

Musa şöyle karşılık verdi:

“İsraililer’e gidip, ‘Beni size atalarınızın Tanrısı gönderdi’ dersem, ‘Adı nedir?’ diye sorabilirler. O zaman ne diyeyim?”

Tanrı, “Ben Ben’im” dedi,

“İsraililer’e de ki, ‘Beni size Ben Ben’im diyen gönderdi.

İsraililer’e de ki, ‘Beni size atalarınızın Tanrısı, İbrahim’in Tanrısı,

İshak’ın Tanrısı ve Yakup’un Tanrısı Yahve gönderdi.’

Sonsuza dek adım bu olacak. Kuşaklar boyunca böyle anılacağım.⁷⁶

Tanrıların isimleri önemlidir. Tanrı, kendi isminin önemli olduğunu bilir. Tanrı, isminin öneminin farkındadır. Musa’nın tanrısı tam da bu önemin farkında olduğundan dolayı ismini söylemez.⁷⁷ Ancak o; ismini söylememeyi, ismini söyleyerek yapar. O ismini dile getirmez ama bu *ismini dile getirmemeyi*; ismini dile getirerek yapar. Musa’nın tanrısı kendi ismini seslendirmez, ama bu *ismini-seslendirmemeyi*, sesin içindeki sessizlikle yapar. Musa’nın tanrısı, Musa ona ismini sorduğunda sessiz

⁷⁶ (2014), “Mısır’dan Çıkış, 3: 13-15”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, s. 58-59.

⁷⁷ Musevilikte tanrının ismi ile ilgili bir çalışma için bkz. MOWINCKEL, Sigmund O. P. (1961), “The Name of the God of Moses”, **Hebrew Union College Annual**, Sayı: 32, s. 121-133.

kalmaz, sessizliğe bürünmez, susmaz. Cevap sanki zaten sorulacak soru çoktan biliniyormuş gibi hazırda beklemektedir. Cevap sese gelir, cevaba ses verilir, cevap sese getirilir. Ses cevaba bulanır. Musa'nın tanrısı cevap verir, konuşur, asla suskun durmaz. Ama yine de onun tüm bu konuşmasına rağmen, tanrının ismi sessizlikte kalır.⁷⁸

Musa'nın tanrısının isminin sessizliği buradaki konuşmanın iki yerinde en sessizleşir. Bunlardan ilki, (1) Ben, Ben'im, (2) Ben, Ben Olan'ım, (3) Olacağım Gibi Olacağım, (4) Nasıl Olacaksam, Öyle Olacağım, (5) Olduğu gibi Olacak Olan'ım, (6) Ben, Olduğu gibi Olan'ım vb. şekillerde Türkçeye çevrilebilecek olan *Eye Aşer Eye*

⁷⁸ Eski Ahit'teki ilgili kısmın Tora'daki Türkçeye aktarılan yorumu şöyledir: “**13. İsmi ne?** Musevilerin, Tanrı'nın çeşitli İsimleri'ni bildikleri açıktır; dolayısıyla bu soru, yüzeysel anlamda anlaşılmalıdır. Tanrı'nın birçok İsmi vardır. Her bir İsim, Tanrı'nın o İsim kullanıldığı andaki tavrını, hangi Tanrısal Niteliği'ni kullanmakta olduğunu ifade eder. Örneğin bir yerde **A-do-nay** İsmi'nin kullanılması, Tanrı'nın Merhametli bir tavır içinde olduğunu gösterir. Bu isim, aynı zamanda Tanrı'nın sonsuzluğunu ifade eder (bkz. Bereşit 2: 4 açk.). Diğer yandan Tanrı, katı Yargı Niteliği'ni ön plana çıkarmaya karar verdiğinde **E-lo-im** İsmi kullanılır. Ve bunun gibi, Tanrının diğer İsimleri de O'nun belirli bir Niteliği'nin ön planda oluşunu gösterir. Moşe'nin sorusunun temelinde de bu vardır. Halk Moşe'nin Tanrı'nın elçisi olduğunu kabul ettiği anda, Mısır'dan kurtuluş süreci sırasında Tanrı'nın hangi Niteliği'nin ön planda olacağını mutlaka merak edecektir (Ramban). **14: Olacağım Gibi Olacağım** – İbranice *Eye Aşer Eye*. Bu, Tanrı'nın bir İsmi'dir (*Talmud - Şevuot* 35a) ve bu sebeple Onkelos tarafından çevrilmeden bırakılmıştır. Bu İsim, Tanrı'nın mutlak mevcudiyete sahip olduğunu (*More Nevuhim* 1.63; krş. *Septuaginta*) ve zaman sınırlarının ötesinde olduğunu (*Sforno*) belirtir. Kabalistlere göre bu İsim, yaratılışın Tacı'nı [**Keter**] ifade eder; başka bir deyişle Tanrı'nın yaratma işine başlamasına sebep olan Tanrısal düşünce ve isteğin temelidir. İsmi'nin ‘*Olacağım*’ olmasının sebebi budur; zira bu düşüncenin ortaya çıktığı an temel alındığında her şey gelecektedir. Bu ilk düşünce ile ‘Yisrael’ kavramı arasında doğrudan bir bağ mevcuttur..Dolayısıyla bu İsim, tam olarak burada, Yisrael halkının yaratılma aşamasında açıklanmaktadır. İsim ‘*Nasıl Olacaksam, Öyle Olacağım*’ şeklinde de çevrilebilir. Raşi, Talmud'dan (*Behorot* 9b) şu alıntıyı yapar: Tanrı Moşe'ye ‘şimdiki sıkıntınızda nasıl yanınızda olacaksam, gelecekte başınıza gelecek olan sıkıntılarda da aynı şekilde yanınızda olacağım’ demiştir. Fakat Moşe ‘Dünyanın Hâkimi; gelecekte de sıkıntı çekeceklerini şimdide ima mı edeyim? Şimdiki sıkıntıları yeterli!’ deyince, Tanrı ‘Güzel konuştuğun’ diye cevap verir ve bir sonraki pasuktaki açıklamayı yapar. Tanrı, pasuğun devamında *Olacağım* sözcüğünü sadece bir kere kullanmıştır..**Aşem** – Bu, Tanrı'nın hiçbir şart altında telaffuz edilmemesi gereken Dört Harfli İsmi'dir [**Y-E-V-E**] (krş. *Talmud – Sanedrin* 90a; Philo, *De Vita Moses* 3: 519, 529). Bu İsim, Tanrı'nın asıl İsmi'dir ve ‘**Şem Ameforaş** – *Açık/Belirgin İsim*’ olarak da bilinir. Tora'nın okunuşu ve dualar sırasında ‘**A-do-nay – Efendimiz**’ şeklinde okunur; günlük konuşmalarda ise sadece ‘İsim [Tanrı'nın İsmi]’ anlamına gelen **Aşem** kullanılır. İsim, Tanrı'nın mutlak üstünlük ve ulaşılmazlığını temsil eder (*Kuzari* 2: 2; *More Nevuhim* 1: 61). Aynı zamanda evrenin varlığını her an sürdürebilmesi için gereken yaratıcı güç de bu İsim'le simgelenir..Fakat diğer yandan, Tanrı tam bir bilinmezdir ve insanoglunun o kadar yükseğindedir ki, O'nu tanımlamak mümkün değildir. Tanrı'nın bu özelliği Aşem İsmi ile belirtilmektedir. Bu İsim, Tanrı'nın ‘*Tarihi Olmayan*’ Varlık olduğunu belirtir.” Bkz. (2004), **Tora ve Aftara: Şemot [2. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, s. 25-24.

ifadesidir. Musa'nın tanrısı sanki Musa'nın sorduğu sorudan alınmış ya da bu soruya kızmış gibi cevap verir. Eğer böyle bir kırgınlık gerçekten söz konusu ise bu kırgınlığın iki olası sebebi olabilir. İlki, tanrının kendi ismine yönelik hissettiği şey ile ilgilidir. Tanrı sanki kendi isminin, kendisinden [Tanrıdan] daha kudretli olduğunu bilir ve kendi isminin dile getirilmesinin kendi [Tanrının] kudretini sekteye uğratacağının farkında olarak kendi isminin dile gelmesinden korkar, çekinir gibidir. Soru ismi sorsa da cevap daha baştan zaten isimden bahsetmez. Soru ismi sorar, cevap sanki sorunun dikkatini dağıtıp konuyu başka yere çekmeye çalışır edasıyla *olmak* ya da *ben* ile ilgilidir, isimle ilgili değil. Tanrı kendi ismi ortaya çıkmasını diye kendisinin [Tanrının] *olmaklığını* ve ben'ini ortaya atmakta, sermektedir sanki. Tanrı, kendisinin [Tanrının] *olmaklığının* açıkta olmasının üstesinden gelebileceğini, kontrol altında tutabileceğini, kontrol edebileceğini ama isminin açığa çıkmasının geri dönüşü olmayan ve kontrol edemeyeceği bir şeye sebep olacağını düşünür gibi eyler sanki.⁷⁹ Tanrı, kendisinden korkabileceğinden çok daha fazla kendi isminin açığa çıkmasından korkar, çekinir. Bu ilk olası sebeptir.

İkinci olası sebep ise Musa'nın tanrısı, Musa'nın sorduğu sorunun anlamsızlığının ve işlevsizliğinin farkında olduğundan herhangi, alelade bir cevap verir.⁸⁰ Musa'nın tanrısı burada Musa'nın sorduğu soruyu açık bir şekilde salakça bulur çünkü bu sorunun bir cevabı olamayacağını daha en baştan bilir. Musa'nın bu sorduğu sorunun anlamsızlığını (bir cevabı olamayacağı için anlamsızlığını) Musa'nın fark etmemesini de garipseyerek cevabını verir. Cevabı alelade ve sıradandır. Tanrının bu cevap ile söylediği şey ne kadar çok olursa olsun, söylemediği şey bundan çok daha fazladır. Tanrı, kendisinin isminin dile getirilemeyeceğinin ya da söze dökülemeyeceğinin o kadar farkındadır ki soruya sanki ilk aklına gelen şey ile cevap verir gibidir. Musa'nın tanrısının Musa'ya cevabı neredeyse *öylesinedir* denilebilir.

⁷⁹ Burada tanrının isminin kutsallığının kudreti ve bu kudretinin gücü ve etki alanı bir sorunsal olarak durmaktadır, konuyla ilgili olarak bkz. ABBA, Raymond (1961), "The Divine Name Yahweh", **Journal of Biblical Literature**, Cilt: 80, Sayı: 4, s. 320-328.

⁸⁰ Musa'nın tanrısının isminin kutsallığı, bu ismin dile getirilmesini imkânsız kılan asıl öge olsa da, tam tersi açıdan, tanrının isminin dile getirilmesinin imkânsızlığı da bu isme kendi [ismin] kutsallığını veren şey olabilir. Tanrının isminin durumu ve önemi burada öncelikli öge olarak göz önüne alınmalıdır, konuyla ilgili bir çalışma için bkz. FREEDMAN, David Noel (1960), "The Name of the God of Moses", **Journal of Biblical Literature**, Cilt: 79, Sayı: 2, s. 151-156.

Tanrı cevabı olmayan soruya herhangi bir şey söyler. Zaten herkesin kendisi [Tanrı] hakkında bildiği şeyi dile getirir Tanrı.

Musa'nın tanrısının en çok sessizleştiği ilk yer burasıdır: *Eye Aşer Eye*. Eye Aşer Eye; Tanrı'nın, kendi ismini sessizlik içinde tutmaya devam edişidir. Tanrı'nın isminin en çok sessizleştiği ikinci yer ise 'sonsuz dek adım bu olacak' sözünden bir önceki kısımdır, 'Beni size .. Yahve gönderdi' kısmı. Buradaki *yahve* de aslında sessizdir.⁸¹ Temelde iki sebepten dolayı. İlki açıktır: Yahve Tanrı'nın isminin telaffuz edilemezliğine ve dolayısıyla dile getirilemezliğine işaret eden tetragrammatondur.⁸² Bu tetragrammatonun, bu dört sessiz harfin -YHWH- içinde Musa'nın tanrısının ismi yatar ama bu isim asla dile gelemez.⁸³ Türkçede *yahve*, *yahveh*, *yehova* gibi kelimelerle karşılanmaya çalışılsa da seçilen sesli harfler bir hakikate işaret etmez ya da Tanrının ismini ortaya çıkarmaz. YHWH, Musa'nın tanrısının; isminin, onun içinde saklandığı sessizliğin onun içinde saklandığı sestir.⁸⁴ Tetragrammaton; tanrının, kendi ismini kendine [Tanrıya] söyleyebildiği [tanrının isminin] tek hâlidir: Kutsal olduğu için gizli kalması gereken ismin; gizliliğinden taviz vermeden kendini en çok açığa çıkarabildiği hâl. "Eski İbranicede Tanrının ismi için kullanılan dört sessiz harf (JHVH, IHVH, JHWH, YHVH, YHWH gibi çeşitli şekillerde transliterasyonu yapılmış olan), sesli bir şekilde söylenemeyecek kadar kutsal olan: Konuşma içinde *Adonay* [Efendi] kelimesi bu ismin yerine kullanılır ve *Adonay* ya da *Elohim* [Rab] kelimelerindeki sesli harfler İbranice metinlere yerleştirilerek *Yahve*, *Yehova* vb. modern rekonstrüksiyonlar

⁸¹ Bu yahve kelimesi, tanrının ismini içinde saklaması ancak asla açık kılmaması açısından sessizdir. Bundan tamamen ayrı olarak, yahve isminin kutsal anlamına yönelik bir araştırma için bkz. GIANOTTI, Charles R. (1985), "The Meaning of the Divine Name YHWH", **Bibliotheca Sacra**, Cilt: 142, Sayı: 565, Ocak-Mart, s. 38-51.

⁸² Bu dört sessiz harfin, tetragrammatonun kökenine yönelik bir çalışma için bkz. MACLAURIN, E. C. B. (1962), "YHWH: the Origin of the Tetragrammaton", **Vetus Testamentum**, Cilt: 12, Sayı: 4, Ekim, s. 439-463.

⁸³ Tanrıya ait bir sıfat, titr, unvan vs. olarak değil ama özel bir isim olması bağlamında *yahveye* ilişkin bir çalışma için bkz. HAUPT, Paul (1909), "Der Name Jahwe", **Orientalistische Literaturzeitung**, Sayı: 12, s. 211-214.

⁸⁴ Tanrının ismini içinde saklayan bu tetragrammaton'un açıklanamazlığı ve başka dillere asıl olarak çevrilemezliği ile ilgili olarak bkz. BARNWELL, Katharine (1997), "Translating the Tetragrammaton YHWH", **Notes on Translation**, SIL International: Language and Culture Archives, Cilt 11, Sayı: 4, s. 24-27.

oluşturulmuştur.”⁸⁵ Tanrının isminin sessizleştiği bu ikinci yerde, yahvenin sessizliğinin ikinci sebebi onun anlamının etimolojik kökenleriyle doğrudan ilişkilidir: “Yahve sözcüğüyle 14. Ayetteki Ehye (Ben'im) sözcüğü aynı fiilden (olmak fiilinden) türetilir. Yahve sözcüğü genellikle Rab diye çevrilir.”⁸⁶ Yani, yahve aslında ehye'dir. Tanrı, kendi isminin burada ilk sessizleştiği yer ile ikinci sessizleştiği yerde aynı şeyi yapar ve söyler; aynı şeyi söyleyerek ismini söylemez.

Ancak daha önce de belirtildiği gibi, bazı tanrıların isimleri bilinmektedir. Hatta o kadar ki, Musa'nın tanrısı ne kadar kendi isminin bilinmez oluşuyla var oluyorsa, bu tanrılar kendi isimlerinin bilinmesiyle var olurlar. Kendi isimlerini özellikle çığırın tanrılar. Eğer isimleri bilinmezse, büyük ihtimalle artık var olamayacak tanrılardır bunlar. Kendileri sessizliği sahiplenmesine -ya da sessizliğin onları sahiplenmesine- rağmen, eğer sessizliğe gömülürlerse tamamen kaybolup yok olacak olan tanrılar. Belki de çoktan geri dönmeyecekleri bir inzivaya çekilmiş olan tanrılar. Şimdi bir adım geriye gidip kısaca bu tanrıların, negatif teolojide sessizlik teması bağlamında düşünüldüğünde herhangi bir şey sunup sunmadığı incelenecektir.

2.1.3.1. Ἄρποκράτης / Harpokrates

Çok tanrılı dinler, inançlar ve mitolojiler söz konusu olduğunda bazı tanrılar sessizliğe diğerlerinden daha çok işaret eder, sessizliği daha ön plana çıkarır. O kadar ki sessizliğin de kendine ait tanrıları olur.⁸⁷ Ancak bazen de bir sessizlik tanrısı tamamen bir yanlış anlaşılma ile bir kültürde doğar: “Başka bir yanlış görüş de yine mitler konusundaki edebiyata başvurmayı amaçlayan Harpokrates'tir. Bu ad Mısırlı Her-pehered adının Yunanlaştırılmış biçimidir; yaşlı Horus'u ifade eden Aroëris'in aksine çocuk Horus anlamına gelir. Mısır sanatında çocukluğu ifade etmek için bu tanrı başparmağını emerken resmedilmiştir; Yunanlılar ve Romalılar bunu yanlış anlamışlar,

⁸⁵ (2001), **Webster's New World College Dictionary**, Haz. Michael Agnes – David B. Guralnik, 4. Edisyon, IDG Books Worldwide, Inc., California, s. 1481.

⁸⁶ (2014), “Mısır'dan Çıkış, 3: 15”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, c dipnotu, s. 59.

⁸⁷ Özellikle Antik Mısır ve Mezopotomya'dan kalan kutsal metinlerin içinde “sessizliğe” dair birçok yazı ve ifade bulunduğu bilinmektedir. Konuyla ilgili olarak bkz. McEvelley, T. (2002). **The Shape of Ancient Thought**, Allworth Pub., New York, s. 285.

kültün gizlerinin ve içrek (ezoterik) düşüncelerin söylenmemesi anlamında sessizliğe bir çağrı olarak yorumlamışlardır. XVI. yüzyıl mitolojilerinde olduğu gibi o Klasik çağ mitolojilerinde de Harpokrates, parmağını dudaklarına götüren bir çocuk biçiminde, Sessizlik tanrısı olur.”⁸⁸ Mısırlı Her-pe-hered parmağını emen bir çocuktur. Çocuk tanrı Horus. Grekler Büyük İskender ile Mısır’ı fethettiğinde bu çocuk tanrı, helenistik sessizlik tanrısı Harpokrates’e dönüşür. Parmak ve dudağın birbirine yakınlığı trajikomik bir şekilde yanlış yorumlanmıştır. Bu yanlış anlamaya ve yorumlamaya kimler düşmemiştir ki; Terentius Varro,⁸⁹ Ovidius,⁹⁰ Catullus,⁹¹ Erasmus⁹² ve hatta Augustinus⁹³ bile buradaki parmağın ve dudağın bağlamını ve

⁸⁸ (2000), **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, 2. Cilt: K-Z, Haz. Levent Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s. 773.

⁸⁹ Varro, **De Lingua Latina**, 5. kitapta şöyle yazar: “Quod ad loca quaeque his coniuncta fuerunt, dixi; nunc de his quae in locis esse solent immortalia et mortalia expediam, ita ut prius quod ad deos pertinet dicam. Principes dei Caelum et Terra. Hi dei idem qui Aegypti Serapis et Isis, etsi Harpocrates digito significat, ut taceam.” [Mekânlara ve (bu mekânlarla) bağlantılı olan şeylere ait olan şeyin; şimdi bu mekânlarda bulunan şeylere ait olmadığı söylendi bana, ölümsüzler ve ölümlüler ile uğraşanı, ilk olarak tanrılara neyin ait olduğunu söyleyecek şekilde açıklamalıyım. İlk tanrılar *Caelum* ‘Gök’ ve *Terra* ‘Yer’ idi. Bu tanrılar, Mısır’da *Serapis* ve *Isis* adı verilen tanrılar ile aynıdır, bana parmağıyla susmamı işaret eden Harpokrates’e rağmen.] Bkz. Varro, **De Lingua Latina**, 5:57. Varro (1938), **On the Latin Language, 1. Cilt, Kitap 5-7**, Çev. Roland G. Kent, The Loeb Classics Library, Harvard University Press, Massachusetts, s. 52-55.

⁹⁰ Ovidius, **Metamorphoseon**, 9. kitapta şöyle yazar: “Aut stetit aut visa est. inerant lunaria fronti cornua cum spicis nitido flaventibus auro et regale decus; cum qua latrator Anubis, sanctaque Bubastis, variusque coloribus Apis, quique premit vocem digitoque silentia suadet” [(İsis’in) alnının üstünde hilal şeklindeki ay-boynuzları durur, ve altın gibi parıldayan, buğday şeklinde bir şerit, nasıl da soylu bir asaletin güzelliği; ve onun yanında intikama susamış köpek Anubis, alacalı Apis, kutsal Bupastis ve parmağını dudağında tutar bir şekilde sessizliğin tadını çıkaran bir tanrı durur.] Bkz. Ovidius, **Metamorphoseon**, 9:688 - 9:692. Ovid (1958), **Metamorphoses, 2. Cilt, Kitap 9-15**, Çev. Frank Justus Miller, The Loeb Classics Library, Harvard University Press, Massachusetts, s. 52-53.

⁹¹ Catullus 102 numaralı şiirinde şöyle der: “Si quicquam tacite commissumst fido fab amico, cuius sit penitus nota fides animi, meque esse invenies illorum iure sacratum, Cornell, et factum me esse puta Harpocratem.” [Eğer herhangi bir sır, sadık bir arkadaş tarafından saklanması için paylaşılacak olunursa, kalbinin sadakatinden emin olunan biri tarafından; o zaman Cornelius fark edecektir, ben o kişilerin ayinleri ile kutsanmış biriyim, oldukça Harpokrates’e dönüşmüş biri.] Bkz. (1904), “CII”, **The Poems of Gaius Valerius Catullus**, Çev. Francis Warre Cornish, Cambridge University Press, London, s. 142-143 [102. Şiir].

⁹² Konuyla ilgili olarak bkz. Erasmus, “Reddidit Harpocratem”, **Adages**, 3052 - 4.1.52. Desiredius Erasmus (2001), “Reddidit Harpocratem / He turned him into Harpocrates” [IV, İ, 52], **The Adages of Erasmus**, Haz. William Barker, University of Toronto Press, Toronto, s. 356-358. Ayrıca bkz. (1814), **Proverbs, Chiefly Taken From the Adagia of Erasmus**, 1. Cilt, Çev. Robert Bland, Printed for T. Egerton, Military Library, London, s. 226-227.

⁹³ Augustinus, **De Civitate Dei**, 18. kitapta şöyle yazar: “Et quoniam fere in omnibus templis, ubi colebantur Isis et Serapis, erat etiam simulacrum, quod digito labiis impresso admonere uideretur, ut

ilişkinini gözden kaçırmış ya da umursamamıştır. Plutarkhos burada Harpokrates'in yaptığı harekete benzer bir açıdan yaklaşır: “Şimdi öyle görüyoruz ki Harpokrates ya mükemmel olmayan, çocuk bir tanrıdır ya da tarımsal bir verimlilik tanrısıdır (bazıları onu böyle görür) ama her ihtimalde insanların tanrılar hakkındaki kolay ağza alınan, kusurlu ve ne dediği belli olmayan konuşmaları en aza indirgemeye dair bir yöneticidir. Bu sebepten dolayı parmağı her zaman ağzındadır, az konuşup sessiz kalmanın bir sembolü olarak. Ayrıca Mesore Ayı'nda, ona belli bakliyatları sunup şu cümleyi kurarlar: ‘Dil, Talihtir; Dil, Tanrıdır.’”⁹⁴

Tüm bu yanlış yorumlarla birlikte emilen ya da çocuksuluğu ön plana çıkaracak şekilde ağza götürülen parmağın ve emen dudağın / ağzın birlikteliği şimdi bozulmuştur tamamen. Parmak ve dudak için yeni bir bağlam vardır artık. Parmağın dudağa gidişi artık bir çocukluk değil ama bir giz ve sessizlik simgesi hâline gelir. Bu bağlamdaki geçişlilik en açık şekilde; Louvre Müzesi'nde “Myrina 805” katılım numarasıyla kayıtlı bulunan, yaklaşık olarak İ.Ö. 100-50 yıllarına tarihlenen, topraktan yapılmış Harpokratik Eros figürü ile (Görsel 9) Étienne Maurice Falconet'nin Amsterdam'daki Rijksmuseum'da bulunan 1757-58 tarihli *L'Amour menaçant* heykelinin [Harpokratik bir Cupid heykeli] (Görsel 10) birbiriyle karşılaştırılmasında görülür.

Eros zaten Cupid'dir. Cupid zaten Eros'tur. Biri Grek dünyasına biri Roma dünyasına aittir. Aynı sevgi, tutku, aşk ve ihtiras tanrısının iki farklı kültür dünyasındaki iki görünümü gibi. Bu çalışma, figürlerin bu kısmıyla ilgilenmez. İkisinin de Harpokratik olması [Harpokrates'e özgü, *parmağın dudağa götürülmüş olması* figürünü içermeleri açısından böyle denilmektedir] ise onların ikinci ortak noktasıdır. Bu çalışmanın bu iki figürde ilgilendiği kısım da tam burasıdır. İki figür arasında ilk bakışta pek bir fark -eğer estetik, yaratım ve sanat pratiği vs. açısından

silentium fieret: hoc significare idem Varro existimat, ut homines eos fuisse taceretur.” [Ve İsis ile Serapis'e tapınılan neredeyse tüm tapınaklarda, parmağını dudaklarına bastırılmış şekilde sessiz duran bir figür daha olduğundan dolayı, Varro bunu, bunların (İsis ve Serapis'in) insan olduğundan hiç bahsedilmemesi gerektiği yönünde yorumlamıştır.] Bkz. Aziz AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, 18. Kitap, 5. Bölüm. Saint AUGUSTINE (1965), *The City of God Against the Pagans, Books XVI-XVIII.35*, Çev. Eva Matthews Sanford – William McAllen Green, The Loeb Classics Library, Harvard University Press, Massachusetts, s. 380.

⁹⁴ Plutarkhos (1878), *Morals*, 4. Cilt, Ed. W. Goodwin, Little, Brown Pub., Boston, s. 125.

yorumlar bir kenara bırakılırsa- yok gibi gözükmektedir. Dahası, Harpokratik olmaları açısından ikisi birbirinin aynı gözükür. En azından ikisi de parmağını kendi dudağına götürmüştür.



9. Harpokratik Eros



10. Harpokratik Cupid

Ancak yine de biraz dikkatli bakılınca az önce bahsedilen (1) çocukluk ve (2) sessizlik simgesi olarak iki farklı bağlam az çok kendini belli etmeye başlar. Cupid kesinlikle baktığı şeye ya da kişiye bir sessizliği telkin etmektedir. Jeanne-Antoinette Poisson ya da daha çok bilinen ismiyle Madam de Pompadour'a verilmesi için Fransa Kralı XV. Louis tarafından özel olarak yaptırılan bu heykelde, Jeanne-Antoinette ve XV. Louis arasındaki aşkın yaşanmasına ve içeriğine yönelik mesajlar aranması bir kenara bırakılırsa çok açık bir şekilde görülecektir ki Cupid burada yaptığı hareketle, yani elini dudaklarına götürmesiyle açık bir şekilde karşısındakine sessiz kalmayı, sessizliği tembihlemektedir, her ne kadar bu tembihinde bir çocuk edası gözle görülebilir olsa da. Harpokratik Eros figürü için ise bu tam olarak söylenemez. Eros parmağını dudağına götürmüştür götürmesine ama yine de yapmaya çalıştığı şey belli değildir. Söz konusu davranış karşısındaki sessizliğe davet etmek için olabilir de olmayabilir de. Bu belirsizliğin sebebi, mevcut bu figürün fiziksel olarak ayrıntılarının,

yüz hatlarının tam olarak belli olmaması değildir. Harpokratik Eros figürünün; Harpokratik Cupid heykeli kadar ayrıntılarına özen gösterilerek ve emek harcanarak yapılmış bir çalışma olmadığı açıktır. Ya da belki bir zamanlar öyleydi ama aradan geçen asırlardan sonra böyle hatların, çizgilerin, derinliğin belirsizleştiği bir yüz ve yarı insan bedeni formu kalmıştır. Fizyonomi Harpokratik Cupid için kolaylıkla işlerken Harpokratik Eros'ta pek işe yaramaz ya da zorlanır. Ancak yine de çok rahat bir şekilde söylenir Harpokratik Eros; Harpokratik Cupid'den daha çocuk ve çocuksudur. Cupid'in duruşunda kendisinin bir tanrı olduğunun farkında olan bir çocuk tanrının duruşu vardır. Eros ise Cupid'e oranla sanki kanatları olan herhangi alelaide bir çocuk gibi durur. Cupid'in parmağını dudağına götürmesini gören; bu hareketi Cupid'in dışarıda birisine yaptığını daha Cupid'in parmağı dudağına gitmeden bilir. Eros'un durumu ise böyle değildir. Eros'un sebepsiz yere, çocukça bir şekilde elini ağzına götürdüğü herhangi bir anlamsızca eylemi olabilir bu parmağın, kolun, dudakların hareketi. Eros'un bu hareketinin bağlamı, -eğer böyle bir bağlam var ise- Eros parmağını dudağına götürdükten sonra ortaya çıkacaktır. Cupid'deki gibi öyle zaten açık ve seçik bir şekilde barizlik yoktur. Eros ve Cupid aynı yaşlardaki iki çocuktur ama Eros daha çocuktur ve onun, kendi parmağını dudağına götürmesi pekala sessizlikle alakalı olmayabilir de. Harpokratik Cupid, çocuk bile olsa bir şeylerin sessizlik ve gizlilik içinde yapılmasının / yapılması gerektiğinin ne anlama geldiğini bilmektedir. Tam da bunu bildiği için parmağını dudağına götürür. Eros'un hâl-tavrı ise parmağın dudağına gidişinin sessizlik ve gizlilik ile doğrudan ilgili olduğuna yönelik bir his ya da algı oluşturmaz. Bu sessizliğe ve gizliliğe çağrı, Eros'ta yok denilemez belki de evet vardır ama Eros'un çocuksuluğu Eros'un sessizliğe çağırışından daha güçlüdür. Cupid'de ise tam tersi.

Tarihsel süreçte bu davranışın [herhangi birisinin parmağını, elini dudağına, ağzına götürdüğünde sessizliğe yönelen ve yönelten bir işaret olarak düşünülmesi bu davranışı] sessizliği ve gizliliği baskın bir şekilde içerecek şekilde bir bağlam ve anlam kazanmasının nasıl yorumlanması gerekir? Bu yorumun negatif teoloji içinde sessizlik teması ile ilişkisi nedir? Bu yorumu gerçekleştirebilmek için belki de bundan önce davranışın kendisine bakılmalıdır. Davranışın kendisinin işaret ettiği şeye. Sessizliğe çağrıda parmağın dudağına götürülmesini bu kadar evrensel olacak şekilde baskın kılan

şey nedir? Belki de bu konuda söylenebilecek en tutarlı ve mantıklı yorum; konuşmanın, sesin, söylenen sözün insanoğlu için her zaman bir anlamda da, bir yönüyle fiziksel ve dokunulabilir bir şey olmasıyla -söz ve ses, sadece bir duyum, iletişim ve deneyim aracı, nesnesi, konusu değil ama zihnin evrimsel oluşum ve gelişim süreci sonucunda belki de insanoğlunun bilinçaltında bir arketip⁹⁵ olarak yerleşmiş öğeler olabilir- ilgilidir. Söz ve ses; fiziksel, elle dokunulabilir, somut bir bağlamda temas edilebilir şeyler olarak yine fiziksel olan parmak ve dudağın mührü ile engellenebilir. Söz ve ses sadece dilsel ve fonetik bir şey değildir ama bedensel ve somut bir şeydir de. “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı”⁹⁶ ve “Söz, insan olup aramızda yaşadı”⁹⁷ ifadelerinin hakikatini kalbinde en samimi şekilde hissedebilen inançlı bir Katolik burada sözün ve sesin nasıl bedensel

⁹⁵ Jung’un arketip anlayışı üzerinden açıklanacak olunursa; söylenebilir ki arketipler, bilinçdışının kurulmasında etkin rol oynar. Öyle ki, herhangi bir tür arketip içermeyen bir bilinçdışının olması imkânsızdır. Bu anlamda arketipsel öğeler ile bezenerek bilinçdışı oluşur. Ancak yine de arketiplerin bilinç dâhilindeki işlevi, sadece onun bilinçdışının kurulmasında etkin rol oynayan dinamik öğeler olmasından kaynaklanmaz. Onlar aynı zamanda bilinçdışı ile bilinçlilik düzeyi arasındaki bağı ve iletişim hallerini de etkiler. Bu etkileme, bilincin işleyişinin farklı dönemlerinde farklı yoğunluklar ve çeşitlilikler gösterebilir. Arketiplerin, bilinçlilik halinde kendine yer bulması onların bilincinde, farkında olmak demek değildir, ama sadece, bu arketiplerin farklı semboller ve imgelemler kullanarak, bilinçlilik halinde etkiler oluşturması demektir. Örneğin, bir bebeğin büyüdüğü, ufak çocukluğa geçtiği süreç boyunca, durmadan devinen bilinç (yani bebeğin bilinci) için anne, yani annenin anlamı ve bebeğin zihni içinde “anne”nin tinsel olarak sahip olduğu yer, “anne arketipi” ve bebeğin annesi ile arasındaki ilişkilerin, yaşantıların, yaşamın birleşiminden oluşur. Bu, arketip ile sosyal-psikolojik yaşantının bir birleşimi, bu arketipin bilinçlilik düzeyinde yer etmesine sahip olur, ve bu anlamda, bebek ya da çocuk, bir anneye sahip olur. Eğer bu “anne arketipi” olmasa idi, o zaman anne ile çocuk arasındaki derin psikolojik bağ asla kurulamazdı. “Semboller, önemli arketipleri dönüşümsel süreçler içinde temsil edebilirler, tıpkı kahraman, kurban etme, tekrar doğma, anne ve kendi’de olduğu gibi. Jung’un analitik psikolojisine göre, bu arketipler (biçim düzenleri) insan tinini farklı şekillerde etkileyebilen bilinçdışının temel dinamik öğelerini içerir (Jung, 1956/1976). Arketip kavramı; rüyalarda, betimlemelerde, dini inançlarda, mitlerde ve masallarda telaffuz edilen evrensel arkaik imgelerdeki kolektif bilinçdışının açıkça gösterilmesini resimlemek için kullanılan yöntemdir. Arketipler, filtreden geçirilmemiş tinsel deneyimler olarak en çok naif ve primitif formlarında ortaya çıkabilir ve bazen de bilinçli bir şekilde ayrıntılara girme çalışmasının oldukça fazla kompleks formu içinde. Bilinçdışı içine doğru arayış, anlam arketipinin ötesini irdelemeyi ve bunun ötesiyle uğraşmayı içerir, örneğin gölge, anima/animus arketipleri gibi.” Bkz. KHODARAHIMI, Siamak (2010), “Snake Mother Imagery in Generalised Anxiety Disorder”, **International Forum of Psychoanalysis**, Sayı: 19, s. 165. Daha önceki bölümde bahsedilen, bebeğin anne karnındayken ses ve sessizliği deneyimlemesiyle ilgili kısım göz önünde bulundurulursa, *ses* ve *sessizliğe* dair bu türden bir arketip yaklaşımı da olası gözükür.

⁹⁶ (2014), “Yuhanna 1: 1”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1125.

⁹⁷ (2014), “Yuhanna 1: 14”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1125.

ve somut olarak temas edilebilir bir şey olduğunu da çok rahatlıkla idrak eder. Ses, etten bir şey, bir arketiptir.⁹⁸ Sessizlik de bu yüzden etten olan parmağın ve dudağın kilidi ile gelebilir sadece. Hatta bir anlamda denilebilir ki, sesin ve sessizliğin bu somutsallığı, sesin bir arketip olarak mevcudiyeti zaten yukarıda bahsedilen anlamda bir yanlış anlamaya ve yorumlamaya yol açmıştır.⁹⁹ Mısır’da şafak vakti yeni doğan

⁹⁸ Çıkan sesin bu etsel yanı onun bir arketip olarak mevcudiyetine işaret eder. İnsan zihni, sesler ve sessizlik ile gelişip evrilir. Sesin ve sözün; bilincin ve bilinçaltının oluşumundaki ve işleyişindeki gücü –özellikle telkin ve hipnoz üzerine bir önceki bölümde söylenenlerin işaret ettiği güç- bunların (özellikle sesin) bir arketip olarak yorumuna olanak sağlar. Ses, herhangi bir söz söylene ya da söylenmese bile, içi boş bir form olarak, zihinde kurucu ve şekillendirici etkiye sebep olduğu için bir arketip olarak yorumlanabilir. Burada *arketipin* tanımını biraz daha ayrıntılı yapmak gerekir: “Jung için, tinin temelleri, insan olmanın meziyeti ile miras olarak aldığımız sayısız arketiplerdir. Bu arketipler, kültür önemli olmaksızın dünyadaki her bir kişi için aynıdır. Modern bir deyim ile arketipler, genç beynin sinirsel oluşumu sırasında genetiksel olarak organize sinirsel devrelerdir. Herkesin beyindeki miras olarak edinilmiş arketiplerin toplamının tamamı, insan türünün üyeleri olmamızdan dolayı psikolojik olarak paylaştığımız her şeyi birbiri ile ilişkilendiren yapılar olan, birinin kolektif bilinçdışını kurar (Jung, 1968c). Fiziksel ve sosyal çevreye adaptasyona bağlı olarak, bazıları gelişmemiş bir durum içinde zayıf kalırken, bazı arketipler gelişir. Arketipler (sinirsel devreler) daha ayrıntılı ve karmaşık yapılara doğru geliştiğinde, bunlara kompleksler denir. Arketipler ile deneyim, arketipe bağlı olan ilişkilerin birleşimine ya da ‘yığılmasına’ götürür. Düşünceler, anılar, duygular, betimleme ve reaksiyonlar, gelişmekte olan arketip hakkında kümelenmiş hale gelebilir. Bu yüzden, sosyokültürel ve fiziksel çevrenin rolleri, komplekslerin ve dolayısıyla, hem genetik kalıtımın hem de kültürlenimin ürünü olan bir bütün olarak tüm tinin (bilinçli ya da bilinçdışı olsun, tüm arketiplerin ve komplekslerin toplamının tamamı) gelişiminde birincildir.” Bkz. LAUGHLIN, Charles D. - TIBERIA, Vincenza A. (2012), “Archetypes: Toward a Jungian Anthropology of Consciousness”, **Anthropology of Consciousness**, Cilt: 23, Sayı: 2, s. 130.

⁹⁹ Arketiplerin gelişim sürecinde, çevresel faktörlerin ön planda oluşu, bilinç ve bilinçdışı arasındaki etkileşimin nasıl olduğu sorusuna getirir. Zira çevresel faktörün etkileri, sadece doğrudan bilinçdışına değil (ki zaten bu çok nadir olur) ama bilinç üzerinden bilinçdışına taşınır. Bilinçdışı, asla algılamamanın bilinç düzeyindeki işlevi olmadan, ya da en genel tabirle, herhangi tür bir bilinçli olma halinin imkânı, bilinçdışının oluşumuna da olanak tanıyan şeydir. Bilinçdışı, bilinçli olma hali ve bilinçdışı şeklindeki ayrışma, farklılaşma sayesinde bilinçdışıdır. Hiçbir şekilde bilinçli olma haline ya da bilinçliliğe sahip olmayan bir canlı için, bilinçdışından da bahsedilemez. Bu karşılıklı etkileşimde, arketiplerin gelişimi ve gelişmemiş kalması süreci içkindir. Bu anlamda arketiplerin bilinçdışı ve bilinçlilik hali arasındaki etkileşime nasıl dâhil oldukları ve bu etkileşimin gerçekleşmesindeki yerleri önemlidir: “C.G. Jung’un tin çalışmalarına en büyük katkısı, onun kolektif bilinçdışının –hastalarının rüyalarını ve fantezilerini sorgularken ortaya çıkardığı arketipsel imgelerin büyüleyici dünyasının farkına varmasıdır. Bir bireyin yaşam tecrübelerinin, bir zamanlar bilincinde olunan ama daha sonradan unutulmuş ya da bastırılmış öğelerinden oluşan kişisel (öznel) bilinçdışına karşıt olarak, kolektif bilinçdışı, primal tinsel yapılar ya da formlar olan öğelerden oluşur. Analitik çalışmasının baştaki yıllarında, Jung bu kolektif imgelerin, birçok hastasının malzemesinde ortak olduğunu gördü. Kökenlerine doğru iz sürerek, tarih, din, erken mitler, masallar içinde ve simya yazılarında sembolik açılardan paralellikler bularak bu imgeleri anlamaya çalıştı. Bu imgelerin formlarının (imgelerin kendisinden) parçası ve parseli oldukları insan tininde genetikmiş gibi gözüküklerini keşfetti. Bunlar genel olarak bilinçdışında kalıyorlar, ama stres, duygu krizleri, psikoz ya da hayatın önemli gelişim periyodlarında aktif hale getirildikleri zamanlar

güneşin sembolü olan, bir bebek gibi parmağını emen çocuk tanrısı Her-pe-hered artık sessizliğin ve gizliliğin tanrısı Harpokrates olmuştur. Sesin ve sessizliğin arketip yapısı insanın bilincinden doğru kültür yaşamına uzanır ve Her-pe-hered'in kendi parmağını emme hareketini şimdi bir sessizliğe çağırma hareketi olarak yeni bir bağlama oturur. Harpokrates'ten önceki toplumsal-kültürel hayatta insanların birbirlerini sessizliğe çağırarak için bu türden bir jesti kullanıp kullanmadıklarına yönelik bir bilgi yoktur ancak bu türden bir bilgiye ihtiyaç da yoktur. İnsan zihninin bir arketipi olarak ses ve sessizlik, şimdi tüm dünyada sessizliğe çağrı için neredeyse evrenselleşmiş *parmağı dudağa götürme* hareketini ya pekiştirmekte ya da oluşturmaktadır.¹⁰⁰ Ses ve sessizliğin arketip olarak gücü¹⁰¹ bebeğin ve çocuğun oral döneminde bir şeyleri

hariç. Arketipler, bilincin katalizörüdür; onlar, ortak altta yapan bir formu sürdürürken, belli bir kültürün giysisinde beliren ilksel formlardır. Onlar çoğu zaman, bilinçdışı tutulan enerjiyi, daha bilinçli, farklılaşmış bir forma dönüştüren bir dönüştürücü gibi davranabilir. Biyolojide, içgüdüler; organizmanın kendi çevresine adaptasyonunu kolaylaştırdıkları ve hayatta kalmaya dair davranışları teşvik ettiği ölçüde, arketiplerin habercisidir. Bildiğimiz kadarıyla insanlar, birçok saf içgüdülerini ve içgüdüsel olarak kurulmuş davranışlarını geride bıraktı; arketipler belki de içgüdüsel olarak kurulmuş davranışlara en yakın olan karşılıklarıdır.” Bkz. PEDERSEN, Loren E. (2002), **Dark Hearts: The Unconscious Forces That Shape Men's Lives**, s. 13-14.

¹⁰⁰ Burada söz konusu olan jسته çoğu dilde eşlik eden “şhh” [shh] sesine ve bu sesin evrenselliğine ve insan konuşmasına, dilin içkinliğine yönelik görüşler çoğunlukla bu sesin -burada daha önce bahsedilen- bebekleri sakinleştiren *beyaz gürlüti* sesine benzemesi üzerinde yoğunlaşır. Evrensellik ve dünya dillerine içkinlik tartışması bir kenarda bırakılırsa, linguistik bir özellik taşımadığı düşünülen [*non-linguistic*] bu ve benzer ıslıklı seslere yönelik [*sibilants, sibilant sounds*] kapsamlı iki çalışma için bkz. (1) LINDSTRÖM, Fredrik (2012), **Jordens Smartaste Ord: Språkliga Gåtor och Mänskligt Tänk**, Albert Bonniers Förlag, Stockholm; (2) LADEFOGED, Peter - MADDIESON, Ian (1998), **The Sounds of the World's Languages**, Blackwell Publishers, Oxford-Massachusetts.

¹⁰¹ Bilinç ile bilinçdışı arasındaki bağ için arketipsel deneyimlemenin önemi ve işlevi ile artık açıktır. Bilincin oluşumunda, kolektif bilinçdışı ile yaşayan bireyin bilinçli hali arasında kurulan ve arketipler ile mümkün olan bu etkileşim önemli bir yere sahiptir. Bu süreçte formlar üzerinden ilerleyiş, yani arketiplerin formlar yapısı, onları bilinçdışı içinde imgesel, şekilsel bir türde yaşadığı anlamına gelir. Alıntılarda da açıkça görüldüğü üzere Jung, kolektif bilinçdışının, arketipsel imgeler ve bu imgelerin formları ile oluştuğunu söylemiştir. Bu görüş, şu alıntıyla birlikte iyice pekişir: “Jung tarafından tarif edilen bir şemaya göre (Jung, 1925), bireysel tin; artan derinliğin katmanlarının, daha ve daha da büyük grupların, tıpkı aile, klan, ulus gibi, daha büyük grupların, tıpkı Avrupa ya da Asya gibi, primitif atalarımızın, genel olarak hayvan atalarımızın ve son olarak da ‘merkezi bir ateşin’ ‘kolektif’ bilinçdışı olduğu katmanlı bir bilinçdışı üzerinde ufak bir doruk noktasıdır...1919’da Londra’da bir sempozyumda arketipler hakkında konuşurken (Jung, 1960), Jung: ‘arketipler insan aklına kazanmıştır’ demişti...Jung’un şu cümlesi, arketiplerin; tarihsel, sosyal ve tanıdık çevre tarafından etkilenen içeriği, formun içine koyan tinsel yapımızın deneyiminde ‘içeriği olmayan form’ olarak tanımlanmasında bir uygunluk sağlar: ‘Hayatta tipik durumların sayısı kadar arketip vardır. Sonsuz tekrar etme bu deneyimleri bizim tinsel bünyemize kazınmıştır, içerik ile dolu imgeler formu olarak olarak, ama en başta sadece içeriği olmayan form olarak, sadece belli tür bir algı ve eylemin olasılığını temsil eden. (Jung, 1959, parag. 99, orijinalinde vurgu).” Bkz. CARMINATI, Giuliana Galli (2013), “An Hypothesis about

ağızına götürme eğilimini yeni bir bağlamda yeniden yorumlayıp kurar. Her-pe-hered'in parmağını ağızına götürmesinin sebebi ve bağlamı ile Harpokrates'in bu eylemi yapmasının sebebi ve bağlamı tamamen farklıdır. Nasıl ki ilkel insan için bazı isimlerin sadece sesli söylenmesi değil ama sessizce düşünülmesi ve zihinde zikredilmesi bile yasaksa -Musa'nın tanrısının henüz ortaya çıkmamış ve asla ortaya çıkmayacak olan ismini eğer birisi es keza öğrenirse o kişi için de geçerlidir bu *zihinde bile zikretmeme* yasağı- Harpokrates'in parmağını dudağına götürüşü de böyle bir sessizliğe çağırır. Harpokrates eğer bir sessizliğe çağırıyorsa bu türden bir sessizliğe çağırıyor olmalıdır. Elbette Grekler, Helen dönemi insanları ve Ptolemaios Krallığı'ndaki halk bunu büyük ihtimalle böyle yorumlamamış ya da görmemiştir. Onlar için Harpokrates'in bu sessizliğe çağırısı bir tür pratik bir susmaya çağırmadır. Harpokrates onları; bir şeyi toplumun her kesimi için açık ve bilinebilir kılmak yerine belli bir grup insan, kült içinde gizli tutmaya ya da bir şeyi kendilerinde saklamaya çağırır.¹⁰² Bu anlamda denilebilir ki Harpokrates gizli olması gereken şeyin bu gizi saklayan kişideki durumu ile ilgilenmez. Gizi saklayan isterse sakladığı gizi, sırrı hiç düşünmesin, isterse tüm gününü onu düşünerek geçirsin. Harpokrates için bu fark etmez. Onun için önemli olan gizli kalması gereken şeyin, yani sessizlikte kalması gereken şeyin, sese gelmemesi, gizli kalmasıdır. Gizli olan şeyin pratik hayatta gizli saklı kalmasına yönelik bir tutumdur bu.

Yine de Harpokrates, negatif teolojide sessizlik teması ile doğrudan bir ilgisi olmasa bile, negatif teolojide sessizlik teması ile yakından ilişkili olan bir şeye işaret eder. Giz kavramına. Harpokrates sessiz olmaya çağırırken giz içinde olmaya da çağırır. Harpokrates'in çağırıldığı sessizlik giz'in sessizliğidir. Ya da en azından negatif teoloji bağlamında bunun böyle okunması seçilebilir ve yorumlanabilir. Negatif teoloji ile giz kavramını ilişki içinde ele alan yorumculardan biri olan Derrida şöyle der: "Tanıklık edelim: Gize ilişkin bir şey var burada. Bugün için bu meseleyi burada

Jung's Collective Unconscious and Animal-assisted Therapy", **NeuroQuantology**, Cilt: 11, Sayı: 3, s. 451, 457. Konuyla ilgili daha geniş bir araştırma için ayrıca bkz. STEVENS, Anthony (2015), **Archetype Revisited: An Updated Natural History of the Self**, Routledge, Taylor & Francis Group, New York, s. 56-89. Bir arketip olarak ses ve sessizliğin araştırılması belki de bu bahsi geçen 'merkezi ateş' ile ilişki içinde yapılmalıdır.

¹⁰² Sadece bireysel ölçekte değil ama toplumsal ölçekte de bir şeyi gizli tutmanın olumlu ve inşa edici bir yapısı olabilir, konuyla ilgili olarak bkz. SIMMEL, Georg (2016), **Gizliliğin ve Gizli Toplulukların Sosyolojisi**, Çev. İdil Dündar, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

bırakacağız, ancak böyle bir gizin özü ve varoluşu üzerine apophatik tarzda birkaç alıştırmayı yapmadan da geçmeyeceğiz. Apophatik, negatif teolojii olanaklı kılarsa da zorunlu olarak ondan ileri gelmez..gize ilişkin bir şey var burada. Birisine –ya da birilerine- ayrılmış, tıpkı bir biçim, bir kurnazlık, bir yeteneğin imzası ya da bir deha işareti gibi iletilemez, aktarılamaz, öğretilemez, öykünülemez olduğuna inanılan şu yapmasını-bilme [savoir-faire] türünde teknik ya da sanatsal bir giz söz konusu değildir burada..Gize ilişkin bir şey var burada. Ne bilinçli bir özne tarafından üstü örtülmeye çalışılan bir temsil olarak bir sır, ne de bilinçsiz bir temsilin içeriği olacak, ahlakçının ya da psikanalistin bulup çıkarma, bir başka deyişle gizemden-arındırma [de-mystifier] sanatını elinde tuttuğu belli bir gizli [secret] ya da gizemli etken olarak bir giz söz konusudur. Bu giz, metafizik tarihi açısından pek de ortodoks olmayan anlama göre, Kierkegaard’ın varoluşa atfettiği ve kavrama direnen veya sistemin kendisini, aynı Hegelci diyalektiği bozduğu gibi bozan mutlak öznellik düzenine ait bir şey bile olmayacaktır. Bu giz, Kierkegaard’ın ayırt ettiği evrelerin (estetik, etik, a ya da b dini) hiçbirine ait olmayacaktır. Ne kutsal ne de dünyevi olacaktır.”¹⁰³ Derrida, giz’e ilişkin bir dekonstrüksiyon yaparken tam da negatif teolojinin oradan kaynaklandığı apophatik tarzda -yani giz’in ne olmadığı üzerinden- başlar yolculuğuna. O, özellikle negatif teoloji içinde giz’i ele aldığına yönelik ifadelerden kaçınır çünkü hem negatif teolojii bir dil ve düşünme yöntemi olarak görmenin paralize edici noktalarının farkındadır¹⁰⁴ hem de giz denilen şey kendi doğası gereği, daha doğru

¹⁰³ DERRIDA, Jacques (2008), **Çile**, Çev. Melih Başaran, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 53, 54, 55.

¹⁰⁴ Derrida “Tanrının fikri ya da ismi üzerine bir düşünümü de kastediyorum. Ancak cümleler başka bir şekilde ikircikli oluyor. Tanıklığı adlandırdığı zaman. Çünkü eğer ateizm, apophatik teoloji gibi, Tanrı’nın arzusuna tanıklık ediyor ya da Tanrı arzusunu dile getiriyor, itiraf ediyor veya dolaylı olarak bir semptom gibi Tanrı’nın arzusuna işaret ediyorsa, bunu kimin nezdinde yapıyor? Kim kiminle konuşuyor? Negatif teoloji söyleminin, sanki bütün belirlenmiş özellikleri ve kendine has eğilimiyle ne olduğunu biliyormuş gibi yaparak bu soru üzerinde biraz duralım” derken negatif teolojinin bir düşünme yöntemi ya da bir felsefe yapma tarzı olarak ele alınmasının nasıl sorunlu olacağına işaret etmiştir. Bkz. DERRIDA, Jacques (2008), **İsim Hariç**, Çev. Didem Eryar, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 18. Derrida, negatif teolojinin bir dil ya da yöntem olarak kullanılmasına yönelik eleştirilerini şu şekilde geliştirir: “Bugün negatif teoloji hakkında ve onun adına nasıl konuşulabilir – yani nasıl beraber konuşulabilir, birine hitap edilebilir, tanıklık edilebilir? Bugün, via negativa’nın başlangıcından bu kadar uzun bir zaman sonra bu nasıl gerçekleşebilir? Negatif teoloji bir -topic- midir [konu]? Bize hâlâ yerel, Avrupalı, Yunan ve Hıristiyan tanımıyla negatif teoloji, negatif yol, apophatik söylem adı altında gelen şey nasıl karşılaştırılmaz ve ilke olarak sınırsız bir çevrilebilirlik şansına sahip olabilir?..İsterseniz yeniden şu önermeden yola çıkalım: ‘Greko-Latin kökensel bağlantısallığındaki bir deyim içinde, -negatif teolojidenen şey bir dildir [langage].’ –Yalnızca bir dil mi? Bir dilden daha fazlası ya da azı mı? Aynı zamanda

ifade ile bir bilinmezlik içinde kendisinin negatif teolojinin bir konusu olup olamayacağını gizli kalmış olduğundan dolayı, bu türden bir yöntem ve ortamın içinde ele alınıp alınamayacağını açık kılmadığını bilmektedir. Bu yüzden giz ne kutsal ne de dünyevidir. Giz'in kutsal ya da dünyevi olmasının belirlenebilmesi için giz'in neyin giz'i olduğu öncelikle açığa çıkmalıdır. Ancak giz'in neyin giz'i olduğu ortaya çıktığında zaten giz ortadan kaybolacaktır. Giz'in doğası herhangi bir sırrın saklanması gibi değil ama sessizlik içinde yatan Musa'nın tanrısının ismi gibi eyley. O, söylenemez, söylenmiş olsa bile söylenemez. Giz'in ne olduğu dile getirilemez çünkü dile getirildiği an, dile getirilen şey giz'in kendisi olmaz ama giz'in o şeyin giz'i olduğu şey olur. Giz, dile getirildiğinde -eğer dile getirilebilirse- hemen dile getirilmesinden biraz önce sıradan bir sırra dönüşür ve sırrın saklanmışlığının ortadan kalkmasına indirger kendini. Negatif teolojinin tanrısal olana, kutsal olana yaklaşmasındaki gibidir giz ile giz'in açığa çıkması arasındaki ilişki. Sürekli ona doğru gidilen bir ufuk çizgisi ama o ufuk çizgisine doğru gidildikçe hep daha da ileri giden bir ufuk çizgisi. Tam da oraya, ufuk çizgisinin olduğu yere ulaşıp ufuk çizgisi ile aynı yerde olduğu, ufuk çizgisine elle dokunulabileceğinin düşünüldüğü yerde bir bakılmış ki ufuk çizgisi yine birden, aniden o görülebilecek en uzak, erişilmesi için yine sürüyle yol katedilmesi gereken ilerideki noktadadır. Negatif teolojinin kutsalı, tanrısı negatif teolojiden nasıl kaçıyor -ama yine negatif teolojinin içinde- giz de kendisinin açığa çıkmasından öyle kaçır. Yani, Musa'nın tanrısının isminin isimlendirilemezliği, dile getirilemezliği asla olup bitmiş bir olay değildir ya da bir koyut gibi sabit bir şey değildir. Hâlâ olup bitmektedir. Yani Musa'nın tanrısı *isimlendirilemez olan* olduğu kadar *isimlendirilememekte olan* ya da *isimlendirilemiyor hâlde olandır* da. Eğer Harpokrates'in parmağını dudağına götürmesi için negatif teoloji içinde bir yer bulunması isteniyorsa, bu yer kesinlikle böyle giz'e bulanmış bir yer olurdu. Derrida giz üzerine düşünmesini şöyle devam ettirir: “Gize ilişkin bir şey var burada. Ancak

dilin kendi özünü ya da imkânlılığını sorgulayan ve ondan kuşku duyan o değil midir? Negatif teolojinin -özü-, kendini dilin dışına, ötesine taşımak olacağından, özü gereği dili aşan bir şey değil midir?..Önermenin (-‘Negatif Teoloji’..denen şey bir dildir-) kesinlikle belirlenebilir hiçbir göndergesi yoktur..‘Greko-Latin Kökensel bağlantısallığı içinde negatif teoloji denen şey bir dildir’ demek pek az şey söylemektir, neredeyse hiçbir şey ve belki de hiçten de az bir şey söylemektir. –Negatif teoloji çok az şey, neredeyse hiçbir şey, belki de bir şey olmaktan başka bir şey anlamına gelir. Tükemek bilmez tükenişi bundan kaynaklanmaktadır.” Bkz. DERRIDA, Jacques (2008), **İsim Hariç**, Çev. Didem Eryar, s. 34, 36, 37, 39, 40.

ileri sürdüğümüz şeyleri göz önüne alırsak, gizin orada-olmaklığı [l'être là] kamusalardan çok özele ait olan bir şeyden de kaynaklanmaz. Ortaya çıkacak, itiraf edecek, bildirecek olduğumuz, yani hesap vererek ve gün ışığının aydınlığında izlemekleştiren yanıt vermek durumunda olacağımız kişisel bir içsellik değildir bu..Çünkü bu giz görüngüselleştirilebilir [phénoménalisable] değildir. Ne görüngüsel ne de numenal'dir [Y. numenon; zihinsel]..Giz vardır. Ne açınlanmış bir dinin (yani bir çilenin [passion: tutku] gizeminin) erginlediği [initie] veya açınladığı şeyden, ne de öğrenilmiş cehaletten (bir çeşit negatif teolojiyi uygulayan bir Hıristiyan tarikatında olduğu gibi) ne de içrek [ésoterique] bir öğretinin erginlenme gerektiren [initiatique] içeriğinden (örneğin Pythagorasçı, Platoncu ya da Yeni Platoncu bir cemaatte olduğu gibi) kaynaklanır. Her koşulda, bunları olanaklı kıldığından kendisini bunlara indirgemez. Giz, gizemci değildir. Giz vardır. Ancak kendini gizlemez. Saklı olanla, karanlıkla, geceselle olanla, görünmezle, gizlenebilirle, hatta genel olarak tezahür olmamışla heterojendir; örtüsü açılabilir bir şey değildir. Açınlandığına inanıldığı an bile dokunulmamış bir şekilde kalır. Şifresi çözülemez bir kod içinde ya da mutlak bir örtünün ardında saklandığı için değil, basitçe örtme/örtüsünü açma, gizleme/açınlama, gece/gündüz, unutmama/hatırlama, yeryüzü/gökyüzü, vb. oyununu aştığı içindir bu.”¹⁰⁵

Harpokrates'in parmağının dudağına uzanışı sırasında geçen bir saniyenin içinde sessizliğin negatif teoloji içinde yayılmasının asırlarca sürüşü bulunur. Harpokrates'in parmağı ve dudağının birbirine kavuşması; giz'in kendi olmasını, kendi doğasını kurar. Harpokrates'in ona doğru çağırdığı sessizlik, -parmağı ve dudağının birleşmesinin çağırdığı gizin sessizliği- insanları çağırır o sessizliğe. Harpokrates'in muhatabı tüm diğer tanrılardır. O, tanrıları kendi [Harpokrates'in] sessizliğine çağırır. O, tanrıları kendi [tanrıların] sessizliklerine çağırır. O, tanrıların sessizliğini kendisine [Harpokrates'e] çağırır. O, tanrıların sessizliğini kendilerine [tanrıların sessizliğine] çağırır. Harpokrates kutsal olanı sessizliğe, giz'e çağırır. Musa'nın tanrısının ismi sadece sessizlik içinde duran, saklanan, gizlenen bir şey değildir ama artık aslında [practically] sessizliğin ve giz'in kendisidir. O kadar ki gerçekten kalbinde samimi bir şekilde inanan bir musevinin karşısına geçip Musa'nın tanrısının o gizli, sessizlik içinde kalan ismi haykırılsa bile, musevi o ismi duymaz.

¹⁰⁵ DERRIDA, Jacques (2008), **Çile**, Çev. Melih Başaran, s. 55, 56, 57.

Tanrı'nın isminin çığırın sesi, gerçek musevinin kulaklarını sıyırır ama onlara [kulaklara] dokunmadan geçip gider. Gerçek musevinin kulakları, Musa'nın tanrısının adını yakalayamaz asla ve onu [gerçek museviyi] Musa'nın tanrısının bir müridi yapan da budur zaten. Hangi musevi ki eğer Musa'nın tanrısının ismini bildiğini, duymuş olduğunu iddia ediyorsa, o zaten dinden çıkmıştır artık. Ama bu dinden çıkma Museviliği artık kabul etmeme, Museviliğin dışına sürülme, Museviliğe artık inanmama gibi olmaz. Tanrı'nın isminin sesini sürekli olarak duymaktan sadece bu sese odaklanıp başka hiçbir şeyi (museviliği bile) duymama şeklinde olur. Musa'nın tanrısının ismini bilen gerçek musevinin artık Musa ya da onun söyledikleriyle bir işi kalmaz. O artık kendi tanrısının ismini dinler ve duyar sadece. Bu yüzden sessizlik içinde saklanan, giz olan şeyin olduğu şey olarak (olduğu gibi) kalmasında her zaman pratik bir yarardan daha fazlası vardır. Musa'nın tanrısının isminin sessizliği, Museviliği kendi [Museviliğin] apokalipsinden korur. Musa'nın tanrısı kendi ismini bir giz içinde giz olarak tutar ama bu şimdi artık sadece Museviliğin iyiliği içindir [for the sake of].

Derrida, giz üzerine düşünmesine şöyle devam eder: “Onun [Giz'in] görüngüsel-olmamasının görüngüsellikle hiçbir ilişkisi yoktur, hatta olumsuz bir ilişkisi bile yoktur..Şüphesiz bu gizi, bulduğumuz ya da verdiğimiz başka adlar altında da söyleyebiliriz. Zaten bu her an başımıza gelen bir şeydir. Bütün adlar altında gizli kalır ve tam da onu giz yapan şey onun o ada indirgenemezliğidir. Augustinus'un son derece özgün deyişiyle, onun hakkında hakikati yerine getirsek bile bu değişmez. Giz, burada onu, aynı adı taşıyanı, ancak kendini bu ada indirgemeyen bütün gizlerle bir defada ilişkilendirerek giz olarak adlandırıyoruz. Giz aynı zamanda bir eşsözellik [homonymie] olsa gerek, eşsözelliğin gizli kaynağı olarak değil, ama eşsözelliğin ya da mimesis'in işlevsel olanağı olarak. Giz vardır: Ondan her zaman söz edilebilir, ancak bu onu bozmaya yetmez. Sonsuza kadar ondan söz edilebilir..Yine de giz gizli, dilsiz, khôra gibi geçirimsiz kalacaktır..Giz, sözü saklı tutmak ya da geri çekmek için değil, söze yabancı olduğu için, belirgin bir sözdizimiyle –giz, sözün içinde olup da söze yabancı olandır- bile denemeyeceği için susar. Ne kadar söze yabancıysa o kadar sözün içindedir. Söze karşılık vermez, -Ben, giz olarak ...- demez, tekabül etmez, yanıt vermez; ne de birisinin ne de başka herhangi bir şeyin önünde, ne kendinden

sorumludur ne de kimseye karşılık verir.”¹⁰⁶ Harpokrates’in çağırıldığı -ya da getirdiği- sessizlik, kendisi içinde (eğer Harpokrates’e negatif teolojide bir yer verilmek isteniyorsa ya da Harpokrates bu türden bir yeri hak ediyorsa ya da böyle bir yere çoktan düşmüşse) bu türden bir giz’i de barındırıyor olmalıdır. Harpokrates’in çağırıldığı sessizlik; sadece söylenmesi yasak olan şeylere, söylenmesi ayıp olacak şeylere, söylenmesi birilerini üzecek şeylere, söylenmesi ahlaki olmayacak şeylere; söylenmesi imkânsız olan şeylere; söylenmemesi gereken şeylere ya da söylenemez olan şeylere dair değildir. Harpokrates’in çağırıldığı sessizlik; bir giz’in sessizliğidir. Bu giz; kutsal olanın kendi sessizliğine kavuşturur. Harpokrates Musa’nın tanrısının isminin, ona [Musa’nın tanrısına] yaptığı hareketi taklit eder gibidir. Tanrının ismi tanrıyı kendi isminin gizli sessizliğini tembih eder, o kadar ki tanrının; kendi ismini bildiği, hatırladığı bile şüphelidir artık. Harpokrates’in bu parmağını dudağına götürmesi artık tanrı ve ismi arasındaki bir tiyatro sahnesidir, kendisini görüngüsel olmaya açabilen tek kare budur. Harpokrates tanrı ve kendi [tanrının] ismi arasındaki tiyatro oyununun ölümlüler tarafından izlenebilecek, görülebilecek [görölmeye açık olan ve görölmeye mümkün olan anlamında] tek karesini ölümlülere sunar: Parmağını dudaklarına götürerek.¹⁰⁷

Çok tanrılı dünyanın sessizliğe dair tek tanrısı elbette sadece Harpokrates değildir. Şimdi bu tanrılardan bir diğeri üzerinden -negatif teoloji içinde sessizlik anakronik ve bağlam dışı bir yere sahip olup olamayacağının denenmesi ile paralel olarak- burada peşinde olunan sessizliğin [kurulmaya çalışılan sessizlik geleneğinin ya da] izini taşıyıp taşımadığının araştırılma vakti gelmiş gözükür. Bu araştırma ile, hem aranılan sessizliğin yapısını, içeriğini ve sessizliğin bu spesifik çok tanrılı

¹⁰⁶ DERRIDA, Jacques (2008), **Çile**, Çev. Melih Başaran, s. 58, 59.

¹⁰⁷ Derrida, her ne kadar giz’in bu anlamına yönelmeyi seçmemiş, onu negatif teolojinin tabiri caizse hep bir adım dışında tutmayı tercih etmiş olsa da yine de giz’in gücüne işaret etmiştir: “İster saygı gösterilsin ister gösterilmesin, giz kayıtsız bir şekilde orada, uzakta, erişilemeyecek bir mesafede durur. Bu yüzden, istensin istenmesin, bilinsin bilinmesin, gize saygı göstermemezlik edilemez..bu gizin çağrısı ötekine veya başka bir şeye göndermede bulunduğum zaman, çilemizi [passion: tutku] canlı tutan ve bizi ötekine bağlı kılanın tam da bu olduğu zaman, işte o zaman giz bizi çileyle [passion: tutku] canlandırır. Böyle bir giz orada bulunmasa, hatta var olmasa, herhangi bir şeyin ardında saklı olmasa bile. Hatta giz artık giz olmasa, asla bir giz, tek bir giz olmamış olsa bile. Tek bir tane bile.. Giz, eğer varsa, bir köşenin ardında saklı değildir, görölmeyeni gören ya da şaşkınlıkla bakışın önünde kendini sergilemez. Kısacası görülemez.” Bkz. DERRIDA, Jacques (2008), **Çile**, Çev. Melih Başaran, s. 60, 64, 65.

dünyanın tanrıları üzerinden anaoloji ve metaforlar ile ortaya koyulmuş olması amaçlanmaktadır.

2.1.2.2. Víðarr / Vidar

İskandinav mitolojisinin “sessiz” tanrısı Vidar. Ya da “sessiz tanrısı” Vidar.¹⁰⁸ O kadar ki kendisinden bahsedilirken bile *sessiz Vidar* [Vidar the Silent] diye bahsedilir. “Vidar’a Sessiz [the Silent] takma adı/soyadı verilmiştir. Neredeyse Thor’un kendisi kadar güçlüdür. Kritik kriz durumlarında diğer tanrılar ona bel bağlar. O, tüm tanrıların kardeşidir.”¹⁰⁹ Norveç’te ismini Vidar’dan alan iki yer ismi; (1) Virsu (kökeni *Viðarshof*, “Vidar’ın Tapınağı”) ve (2) Viskjøl (kökeni *Viðarsskjölf*, “Vidar Tepesi/Kayalıkları”) bulunması, Vidar’ın sadece bir mitoloji karakteri olmadığına ama pagan İskandinav dini ritüellerinde de yer alan bir figür olduğuna işaret eder.¹¹⁰

Buradaki ilk mesele Vidar’ın neden “sessiz” lakabını aldığını bulmaktır.¹¹¹ Bir tanrı neden sessiz lakabını alır? Hiç konuşmadığı için mi? Çok fazla konuşmadığı için mi? Yoksa konuşması gereken yerde konuşmadığı için mi? Bu konuda bir fikir belirtmek zor, çünkü hem Vidar’a dair mitsel anlatılarda onun neden bu lakabı aldığını

¹⁰⁸ Vidar’a dair kısa bir açıklama için bkz. LINDOW, John (2002), **Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs**, Oxford University Press, New York, s. 312-315.

¹⁰⁹ ANDERSON, R. B. (1884), **Norse Mythology; Or the Religion of Our Forefathers**, S. C. Griggs and Company, Chicago, s. 337.

¹¹⁰ Bkz. SIMEK, Rudolf (2000), **Dictionary of Northern Mythology**, Çev. Angela Hall. D.S. Brewer Pub. Cambridge, s. 359.

¹¹¹ Burada Vidar’a dair anlatıyı belirtmekte fayda vardır: “Snorri; Ragnarök mitini, yaşanan bütün olayların ayrıntılı bir tarifıyla tekrar aktarır. Savaş, her tarafa yüzlerce kilometre yayılan Vigrith ovasında gerçekleşmiştir, Tyr; Helhaim’in koruyucu köpeği Garm ile savaşır, güneş ve ay kurtlar tarafından yutulmuştur ve dünyanın dört bir yanına ateş savuran Surtr’un kendisidir. Ama bu sırada, Vidar, Odin’in sessiz çocuğu, Tanrıların Babası’nın öldürülmesinin intikamını almıştır; ağır ayakkabısı ile kurdun alt çenesine basıp elleriyle de üst çenesini tutmuş, daha sonra da canavarın ağzını parçalara ayırmıştır.” MORTENSEN, Karl (1913), **A Handbook of Norse Mythology**, Çev. A. Clinton Crowell, Thomas Y. Crowell Company Publishers, New York, s. 72. Anlatının orijinal hâli için bkz. STURLOSON, Snorri (1916), **The Prose Edda**, 5. Cilt, Çev. Arthur Gilchrist Brodeur, The American-Scandinavian Foundation, Oxford University Press, New York, s. 80; Vidar ve ilgili diğer tanrılara, olaylara dair anlatılar ve genel olarak İskandinav mitolojisi ile ilgili olarak bkz. (1) FOSTER, Mary H. – CUMMINGS, Mabel H. (1901), **Asgard Stories: Tales From Norse Mythology**, Silver, Burdett and Company, New York; (2) McCOY, Daniel (2016), **The Viking Spirit: An Introduction to Norse Mythology and Religion**, CreateSpace Independent Publishing Platform, South Carolina; (3) KLINGENSMITH, Annie (1894), **Stories of Norse Gods and Heroes**, A. Flanagan Pub., Chicago.

dair bir bilgi verilmemiştir hem de verilen anlatılar; bu konuda İskandinav mitolojisi araştırmacılarının üzerinde hemfikir olup anlaşabileceği bir çıkarım yapacak kadar bilgi sunmaz. Yine de bunlardan birkaçını burada aktarmakta, Vidar'ın gerçekten neden bu lakabı aldığını düşünürken belki işlevsel olmaları açısından fayda vardır.

İlk yorum Vidar'ın ismi ile ilgilidir: “Vidar'ın ismi, (kökeni *Viðr*, Orman) onun tarih öncesi kadim çağların tanrısı olduğuna, içine girilemez bir ormanın tanrısı olduğuna işaret eder, ne bir balta ne de bir insan sesinin hiç duyulmamış olduğu; bu yüzden Sessiz Tanrı [the Silent God] lakabı ona oldukça uymuştur.. Vidar, bozulamaz doğayı temsil eden Greklerin Pan tanrısı gibidir. Tanrıların ikamet ettiği, Idunn'un oturduğu yerin yakınlarındaki ağaçlığın barışçıl hükümdarı değildir o; tarih öncesi kadim, vahşi ve yüce ormanın, hiçbir insanın henüz girmediği ormanın hükümdarıdır. Tanrılar ve tüm yapıp-ettikleri yok olup gidecektir, Idunn'un Ragnarök'ten kurtulduğu hiçbir yerde yazmaz. Odin'in kendisi bile ölür, ve onunla birlikte insanlığa dair tüm yaptıkları ve korudukları da; ama doğa yok olmaz.”¹¹² Bu yorum etimolojik açıdan tutarlıdır ve anlatılan mitin sembolik bir tarzda yorumlanması açısından da hiçbir soruna sahip değildir. Vidar gerçekten de “büyük ve yüksek ağaçların, uzun çimenlerin olduğu, Vithi adında bir yerde”¹¹³ yaşamaktadır. Ancak etimolojik açıdan tutarlılık ve mite dair sembolik yorumun geçerli bir dayanağının olması, Vidar'ın negatif teoloji içindeki yerini açığa çıkarmak için yeterli değildir. Vidar'ın yaşadığı yerde bir münzevi ya da tecrit hayatı yaşadığını düşünmek için hiçbir ibare ve söz yoktur Vidar'a ilişkin anlatılarda. “Vidar neden *sessiz* lakabına sahiptir?” sorusu bu yorumda cevaplanmıştır ama “Vidar neden *sessiz* lakabına layıktır/aittir?” sorusunun cevabı yoktur henüz bu yorumda. Yorum şöyle devam eder: “Böylece biz tanrıların gücü ve kudretinin ifade edildiği iki mit, Thor'da ve Vidar'da, buluruz; ikisi de tüm tanrıların babası olan, okuyucuların da bildiği gibi, Odin'in oğullarıdır. Thor, gürleyen, gürültülü, ezip geçen ama bununla birlikte lütufkârdır; Vidar ise sessizdir, insanların yapıp-etmelerinden çok uzaklarda yaşar ve bu yapıp-etmelere herhangi bir etkide bulunmaz, sadece derin bir hürmet ve saygı hissi yaratır. Thor gözle görülürdür, bu ikisinin açığa

¹¹² ANDERSON, R. B. (1884), *Norse Mythology; Or the Religion of Our Forefathers*, s. 338, 339.

¹¹³ “Filled with growing trees and high-standing grass, Is Vithi, Vithar's land..” Bkz. (1923), “Grimnismol”, *The Poetic Edda*, Cilt 21-22, Çev. Henry Adams Bellows, The American-Scandinavian Foundation, New York, s. 91.

çıkımlarında harika, sürekli geri dönen ve hep koruyan doğa olayları gerçekleşir; Vidar sessizdir, gizli bir şekilde çalışır, saklı durur ve kendi imha edilemezliğini kendisi sağlar. Popülerlik, ün, mevkiler, güç, zenginlik – bunların hepsi dünyada çok fazla şeyi karıştırır ve koşturmaya sebep olur- elbet yok olacaktır; ama ruhun sessizce çalışması, bilginin peşinden samimi bir şekilde gitmek, insan aklının yeteneklerinin dikkatli ve gizli bir şekilde gelişimi, sonsuza kadar yaşayacaktır.”¹¹⁴ Yorum Vidar’ın neden sessiz bir tanrı olduğu sorusuna cevap vermeyecek şekilde uzaklaşır, bir tür kültür ve mitoloji yorumu, hipotezi içine yerleştirir Vidar’ı. Vidar’ın kendisinin büyük ihtimalle hiçbir ilgisinin olmadığı bir yorum ve hipotezin içine. Vidar’ın kendisinin neredeyse bir yazınsal kurgu karakterine indirgenmesini içeren bu tutum elbette bazı açılardan pragmatik yorumların önünü açabilir¹¹⁵ ama -Vidar’ın kendisinin gerçekten bir tanrı ya da gerçekten yaşamış bir kişilik olup olmaması tamamen önemsiz olarak- Vidar’ın sessizliğinin negatif teoloji içinde elde edebileceği anlamın bu indirgeme üzerinden kurulabilmesi, bulunabilmesi pek olası gözükmemektedir.

Bir diğer yorum Vidar’ın dini bir ritüel anlamında sessiz kalmayı seçtiğine yöneliktir: “Ama intikam alınana kadar kendine çeki düzen vermekten kasıtlı olarak kaçınma çok daha derin bir anlama sahip olabilir. Váli’den, genellikle ‘sessiz tanrı’ Vidar ile birlikte bahsedilir, babası Odin’in intikamını Ragnarök’te alacak olan; Vidar’ın sessizliği bu kasıtlı olarak kendine bakmaktan uzak durmakla paralel bir eylem olarak gözükür. Tacitus; *Germania*, 31. Bölümde, Germen bir kabile olan Chatti hakkında konuşurken, toy savaşçıların; savaşta düşmandan birini ilk kez katletmeden önce traş olmadıklarını ya da kendilerine bakmadıklarını söyler.”¹¹⁶ Bu yorumda, Vidar’ın sessizliği; alacağı intikamı bekleyişinin kendi hayatına bir yansımasıdır. Nasıl ki bir savaşçı ilk savaşında ilk düşmanını öldürmeden kendisine bakmıyorsa (burada kendisine bakmaktan kasıt, kişisel temizliğine özen gösterme, banyo yapma,

¹¹⁴ ANDERSON, R. B. (1884), *Norse Mythology; Or the Religion of Our Forefathers*, s. 339, 340.

¹¹⁵ Vidar’ın İskandinav mitolojisindeki yerine dair olarak bkz. CROSSLEY-HOLLAND, Kevin (2016), **İskandinav Mitolojisi: Viking Mitlerinde Tanrılar, Kahramanlar, Canavarlar**, Çev. Simge Kaylan, Say Yayınları, İstanbul.

¹¹⁶ LINDOW, John (2002), *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, s. 310-311.

saçlarını tarama, sakallarını kesme vb. kişisel bakım davranışlarıdır) Vidar da böyle kendisine bakmaz ve bu kendisine bakmayışıyla paralel olarak Vidar sessizdir. Bu da pek tatmin edici bir yorum olarak gelirse de yine de Vidar'ın sessizliği üzerine düşünmek için yararlanılabilecek bir şeye işaret eder.

Vidar'ın bu sessizliği; konuşmaktan tamamen uzak durma olarak mı gerçekleşir bu bilinmez ama Vidar her ihtimalde sessizdir çünkü o kendi kaderini gerçekleştirmeyi *beklemektedir*. Onun, günlük konuşmalardan ya da genel olarak kendini çekip çekmediği önemsizdir çünkü o, konuşmasında bile bu kaderini bekleyişinin sessizliğini yansıtır. Vidar; ileride alacağı intikamı, daha intikamın sebebi gerçekleşmeden -babası Odin'in, kurt Fenrir tarafından yutulması- bilir, bir völva - İskandinav mitolojisinde kadın kahin, şaman- tarafından gelecekte yaşanacak olan Ragnarök'te babası Odin'i yuttuktan sonra kurt Fenrir'i öldürüp babasının intikamını alacağını. "Daha sonra Hlin'in ikinci üzüntüsü de gerçekleşecek, Odin; kurt ile savaşmaya başladığında, ve Beli'nin katili, görkemli Surtr'a karşı. Böylece Frigg'in tatlı arkadaşı düşecek. Bunun üzerine efendimiz savaş tanrısının [Odin] uzun boylu oğlu, Vidar gelecek, katleden bu canavara saldırmak için. Hvedrungr'un oğlunu [kurt Fenrir] elindeki kılıcını onun kalbine saplayıp durduracak, böylece efendimizin intikamı da alınmış olacak."¹¹⁷ Vidar'ın sessizliği, onun kendi [Vidar'ın] kaderinin gerçekleşeceği anı *bekleyişinin* sessizliğidir. Vidar'ın kardeşi Váli de örneğin sadece intikam alması amacıyla (Loki'nin oyununa gelip kendi üvey kardeşi Baldr'ı öldüren Hödr'ü öldürmesi için) dünyaya getirilmiştir ancak o (Váli) bu kaderi *bekleyerek yaşamamıştır* çünkü doğduğuyla aynı gün tam yetişkinliğine erişmiş ve Baldr'ın intikamını alıp -ancak bundan önce o da kendine bakmamış, ellerini yıkamamış ve saçlarını taramamıştır- görevini yerine getirmiştir.¹¹⁸

Vidar'ın ise durumu farklıdır; o, kaderini bekleyecektir. Vidar kendisini ve zihnini gelecekte olacak olan bir ana fikse eder, sabitler. Kendi kaderinin gerçekleşmesini *bekleyişi*, Vidar'ı sessizleştirir. Geleceğe dair kehanet, Váli'yi

¹¹⁷ (1997), "Völuspá", **The Poetic Edda: Mythological Poems**, 2. Cilt, Çev. Ursula Dronke, Oxford University Press, New York, 51. ve 52. Kıta, s. 21-22. Terminoloji için ayrıca bkz. GRIMES, Heilan Yvette (2010), **The Norse Myths**, Hollow Earth Pub., Massachusetts.

¹¹⁸ Anlatı için bkz. (1997), "Völuspá", **The Poetic Edda: Mythological Poems**, 2. Cilt, Çev. Ursula Dronke, 31. ve 32. Kıta, s. 15-16.

sessizleştirmemiştir çünkü sessizleştirecek vakti olmamıştır. Váli daha bir kehanetin ya da kaderin ne demek olduğu üzerine düşünmeden, bunların ne anlama geldiğinin farkında olmadan zaten kehaneti gerçekleştirmiş ve kendi kaderindeki mutlaka gerçekleşmesi gereken noktayı, anı, olayı gerçekleştirip yaşamış ve geçmiştir. Váli, bu kehanetin gerçekleşmesinin öncesinde en fazla sosyal-kültürel bir kendine bakmamaya yönelik bir ritüel davranışını göstermiştir sadece. Ancak Vidar için durum farklıdır. Vidar [bu kehanetin], kendi [Vidar'ın] zaman ve yaşam anlayışını nasıl her yeni gün biraz daha değiştirdiğini fark edecek kadar beklemiştir bu kehaneti ve kaderi. Bir kehanetin, herhangi bir dildeki herhangi tür bir zaman belirtme ifadesini tamamen paralyze eden bir şey olduğunun farkına varılacağı kadar bir kehanete maruz kalma süresi vardır ve Váli bu süreyi doldurmamıştır, Vidar ise haddinden fazlasıyla doldurup aşmıştır. Bir kehanetin; sadece dile getirilebilecek değil ama düşünülebilecek tüm zaman kiplerini özünde nasıl da bozunuma uğrattığının farkına varacak kadar o kehaneti bilip beklemek bir sınır çizgisi çizer burada. Váli ve Vidar bu çizginin iki farklı tarafında kalır. Vidar, -bir tanrı için bile ve belki de özellikle bir tanrı için- bir kehanetin dilemmatik ve paradoksal anlamı içinde kaybolup sessizliğe sürüklenecek kadar o kehaneti beklemeyi deneyimlemiştir. Vidar; bir kehanetin, (1) olacak olan, (2) olmuş olacak olan, (3) olacak olmuş olan ve (4) çoktan olmuş olan gibi zaman kiplerini nasıl bozduğunun farkına varacak kadar çok süre maruz kalmıştır bir kehaneti beklemeye. Kehanet ve bekleyiş arasındaki bu ilişkiyi en açık şekilde Mesih'i bekleyen gerçek bir Yahudi deneyimleyebilir belki de: “Zamanın kendi içine neyi sakladığını keşfeden kâhinler zamanı ne homojen ne de boş bir şey olarak deneyimlediler. Bunu aklında tutan herhangi biri belki de eski zamanların anımsama [rememberance] içinde, yani aynı şekilde, nasıl deneyimlendiğine dair bir fikre sahip olabilir. Yahudilerin geleceği soruşturmalarının yasak olduğunu biliyoruz. Ancak, Tora ve dualar onlara anımsama içinde bir şeyleri öğretir. Bu, aydınlanma için kâhinlere gitmekten kendini alamayan o kişiler için geleceğin büyüsünü gelecekte alıp koparır. Bu elbette Yahudiler için zamanın homojen ve boş bir zamana dönüştüğü anlamına gelmez. Her bir yeni an, Mesih'in onun içinden çıkıp gelebileceği bir geçit

kapısıdır.”¹¹⁹ Kâhin, zamanı farklı algılar. Kâhin için zaman farklıdır. Kâhinin kehaneti onu duyanı, dinleyeni de ele geçirir. Bir kehanete yeteri kadar uzun süre maruz kalan hiçbir kimse -tanrı bile olsa- onun [kehanetin] kendisini [kehanete maruz kalanı] değiştirmesini, etkilemesini engelleyemez. Vidar için de durum böyledir. Vidar’ın tanrılığı, duyduğu kehanet ne ise ona dönüşür gün be gün. Bu kehanet ve kaderin gerçekleşmesini bekleme -kehanet denilen şeyin yapısının farklı açılardan olanaksızlığının idrakının Vidar’ın zihnine çarpması- Vidar’ı her bir yeni an, bir önceki anda olduğundan daha çok sessizleştirmiştir.

Vidar sessizdir ama bu sessizlik onun için, intikam almaya hazırlanırken yapmayı, öyle olmayı tercih ettiği bir tür erginlenme ritüeli ortamı değildir. Vidar sessizdir çünkü kehanetin sesi zaten söylenebilecek her şeyi söylemiştir. Vidar’ın sessizliği; sessizliği seçmek değildir ama kendini sessizlikten dışarı getirememektir. Hakiki kehanet söz konusu olduğunda; zaman, irade, hakikat, varlık vs. tamamen başka ve üst bir kutsallık potasında bozunur, metamorfoza uğrar, erir. Kehanetin mümkün olmadığı teoloji ile kehanetin mümkün olduğu teoloji, diğer tüm her şeyleri aynı olsa bile, birbirinden tamamen farklı şeyi söyler. Negatif teoloji içinde kehanetin olanaksız olanağının sesi, tanrının kadir-i mutlaklığının [omnipotent] sessiz yüceliği ile kafa tutuşacak kadar yüksek çınlar. Kehanet, sanki *tersine-giz*’dir. Ortada giz yoktur çünkü kehanet zaten olacak olanı, aslında bir giz olması gerekeni tüm açıklığıyla söyler ve ortaya çıkarır. Ama ortada bir giz’den başka herhangi bir şey de yoktur çünkü kehanet, aslında bir giz olan tanrının sessizliğinin sanki sessel suretini çıkarmak [to transcribe] gibidir. Kehanet, tanrının sessizliğindeki gizin fonetiğe dökülmesidir. Tanrının sessizliğinin ve gizin çıkarılmış bir kopyasıdır kehanet, kulağa gelen. Kehanet, Sessizliğin sessel Hepatoskopisidir. Bir kâhinin kendisine özgü uğraşı olan Haruspeks’ten kutsal olanın sessizliğini çekip çıkarırsanız geriye bir kurbanın kanı ve iç organları arasında debelenen ve kendi kendine ve kendisine anlamsız şeyler sayıklayan bir deliden başka hiçbir şey kalmaz. Plutarkhos kutsal olan ile kahin arasındaki ilişkinin farkındaydı: “Zira söylenen şey; yani yarı-tanrıların kahinlerden

¹¹⁹ BENJAMIN, Walter (1968), “Theses on the Philosophy of History”, **Illuminations**, Çev. Harry Zohn, Ed. H. Arendt, Harcourt, Brace & World, New York, s. 255-266. Metnin aslı için bkz. BENJAMIN, Walter (1955), **Schriften**, Cilt 1-2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 694-704.

geri çekilip kahinleri terk ettiğinde, bunların [kahinlerin] müzisyenlerin enstrümanları gibi başboş durması, bu yarı-tanrıların erkek ve kadın kahinlere ilham ile kehanet gücüne sahip olmalarını ve kendilerinin [kahinlerin] görüşlerini sunabilmelerini sağladıkları güce ve nedensel araçlara yönelik daha büyük önemdeki bir diğer soruyu ortaya çıkarır. Zira yarı-tanrılar tarafından terk edilmeyi; eğer kahinleri sorumlu kişiler olarak atfetmek ve kendilerinin [yarı-tanrıların] orada mevcut olmasıyla onları [kahinleri] etkin ve konuşkan kıldıklarını düşünmediğimiz sürece, kahinlerin sessizliğinin sebebi olarak görmemiz imkânsızdır.”¹²⁰ Kutsal olan olmadan kâhin herhangi birisi bile değildir, herhangi birisinden daha az bir şeydir. Ancak kâhinin işi kehanettir. Yarı-tanrılar ya da tanrılar kâhinle konuşmaz ya da ona bir şey söylemez. Kâhin bir peygamber değildir. Tanrı peygamberle konuşur ve söylediği şey vahiy olur, buna vahiy denir. Kehanet ise asla bir vahiy değildir. Kehanet için kutsal olanın sessizliği gerekir. Kutsalın sessizliği, kehanetin olanağını açar ve taşır. Plutarkhos’un anlattığı, bir kahinin nasıl kehanette bulunduğu dair söyledikleri incelenir, sessizliğin her tarafa yayıldığı görülür. Delfi Tapınağı’nda bulunan E harfinin bir diğer anlamı da budur.¹²¹ Kâhin, kehanet için kendisine gelen sıradan kişiye sessizliği işaret eder. “Çok şey sormana, söylemene gerek yok, sadece e [harfini söyle] / gel / ‘eğer’

¹²⁰ PLUTARCH (2003), “The Obsolescence of Oracles”, *Moralia*, 5. Cilt, Çev. Frank Cole Babbitt, Ed. Jeffrey Henderson, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Massachusetts, s. 430-431.

¹²¹ Plutarkhos, Delfi Tapınağı’nda bulunan E harfine yönelik yazısında, bu harfin ne anlama geldiği üzerine görüşlerini yazar. Kısaca özetlemek gerekirse: “Plutarkhos, Delfi’deki E üzerine bu yazısında, Delfi’de bulunan ünlü ibarelerin yanı sıra bir de E harfinin, Grek alfabesinin beşinci harfinin bir temsili olduğunu söyler. Bu harf için Grekçe isim EI’dır ve bu iki ünlü ses, Plutarkhos’un zamanında E’nin ismi olarak kullanılmasının yanı sıra (beş numarasını simgeler) “eğer” için de Grekçe kelimedir ve ayrıca ikinci tekil şahısta ‘olmak’ fiilinin çekimidir de (you are).. Plutarkhos bu harf için yedi olası açıklama sunar: (1) Bilgeler tarafından, başkasının işine burnunu sokanlara yönelik bir protesto olarak, kendilerinin numarasının yedi değil beş olduğunu göstermeye ithaf edilmiştir (EI= E, beş). (2) EI ikinci sesli harftir, Güneş, ikinci gezegendir ve Apollon güneş ile özdeşleştirilmiştir (EI= E sesli harfi). (3) EI, ‘Eğer’ [If] anlamına gelir: İnsanlar kâhine başarılı olup olamayacaklarını [If they shall succeed] ya da bir şeyi yapmalarının mı yapmamalarının mı daha iyi olduğunu sorar (EI= ‘Eğer’). (4) EI, tanrıya edilen duada ya da bir dilekte bulunmada kullanılırdı, sıklıkla εἴθε ya da εἰ γάρ ile birlikte (EI= ‘Eğer’ ya da ‘Keşke’). (5) EI, ‘eğer’ bir kıyaslamının kurulması için mantıkta zorunlu olan bir kelimedir (EI= ‘Eğer’). (6) Beş; matematikte, felsefede ve müzikte en önemli sayıdır (EI= E, ‘beş’). (7) EI ‘sen’ [you are] anlamına gelir ve Apollon’a danışan kişinin hitabıdır, tanrının edebi varlık olduğuna işaret eder (EI= ‘sen’)..Harfi açıklamaya yönelik girişimler modern zamanlarda da gerçekleştirilmiştir..buradaki EI sesinin εἴτω (gir/geç) [Go] kelimesinin imperatif formudur, kâhine danışmak için gelen kişiye hitaben yazılmıştır ve tapınaktan ‘içeri gel’, ‘içeriye yürümeye devam et’ anlamına gelir.” Bkz. PLUTARCH (2003), “The E at Delphi”, *Moralia*, 5. Cilt, Çev. Frank Cole Babbitt, s. 194-195.

[if] de, kehanet kendiliğinden gelecektir” demek ister. Kutsal olan, kehanet için kendisine gelen kâhine sessizliği işaret eder. “Çok şey sormana, söylemene gerek yok, sadece e [harfini söyle] / gel / ‘eğer’ [if] de, kehanet kendiliğinden gelecektir” demek ister. Kâhin, kutsalın sessizliğine maruz kalmasına izin verilmiş olandır. Bunun sonucunda ortaya kehanet çıkar ve kehanet de kehanetin yöneldiği kişiye bu sessizliğin sessel dokunmasıdır. Vidar bunu hem deneyimlemiş hem de farkında varmıştır (ya da negatif teoloji içinde kendisine bir yer edinecek olan Vidar bunun farkına varmıştır) ve bu yüzden sessizleşir, sessizdir. O, kehanette; gizin sessizliğini ve sesini aynı anda bir arada deneyimler. Ve bu onu [Vidar’ı] sessizlik içinde tutar, ister konuşsun ister konuşmasın.

Ancak büyük ihtimalle Vidar pek konuşmaz. Kimseyle konuşmaz belki de. Vidar’ın; konuşmaya en çok yaklaştığı, mutlaka konuşmuş olması gereken bir yerde bile konuşmamış olmasından bu, zayıf bir çıkarım da olsa, çıkarımsanabilir. *Lokasenna* anlatısında Loki, Odin’in ve diğer tanrıların akşam ziyafetine misafir olduğu ve burada Odin’in, yanında oturan oğlu Vidar’a Loki’ye yer açmasını söylediği bir kısım vardır: “Loki konuşur: ‘Hatırlıyor musun Odin, eski günleri, kanlarımız birbirine karışmış hâldeydi; sonra sen hiç bira ikram etmedin, ikimiz için de getirilmediyse başka tabi.’ Odin konuşur: ‘Vidar, hadi kalk sen, kurdun babasının bizim şölenimizde oturacak bir yeri olsun, yoksa daha da kötü konuşacak Loki belli, burada Ægir salonunda.’ Bunun üzerine Vidar ayağa kalkar ve Loki’ye içki ikram eder; ama Loki içkisinden içmeden önce tanrılara konuşur: ‘Size içiyorum, ey tanrılar, ve tanrıçalar, şerefimize! Kutsal kalabalığın şerefine!’”¹²² Lorenz Frølich’in burada bahsi geçen sahneye dair 1895 tarihli *Lokasenna* çizimi (Görsel 11) Vidar’ın sessizliğinin vahametini ve derinliğini daha da ortaya çıkarır.¹²³ Vidar, herkesin herkesle konuşuyor olduğu bir yerde, kendisinin aslında söz hakkı olduğu, konuşması beklenen yerde bile konuşmamıştır. Lorenz Frølich’in çiziminde Vidar’ın bulunup bulunmadığı belli değildir ama çizimin kenarlarına yazılan isimlerde Vidar’ın adı geçmez. Bu sahne büyük ihtimalle Vidar Loki’nin oturması için kalktıktan ve gittikten sonraki bir ana

¹²² (1923), “Lokasenna”, *The Poetic Edda*, Cilt 21-22, Çev. Henry Adams Bellows, s. 155-156.

¹²³ Bu çizimin ilk olarak yayımlandığı yer için bkz. GJELLERUP, Karl (1895), *Den ældre Eddas Gudesange*, P.G. Philipsens Forlag, Kjøbenhavn, s. 185.

aittir. Ya da başka bir şölen gecesine. Ancak bunların bir önemi yoktur. Burada önemli olan artık bu çizimin -Lorenz Frølich tarafından hiç de öyle planlanmamış olsa bile- Vidar'ın sessizliğinin resmi olmasıdır. Negatif teoloji, bu çizime baktığında sadece Vidar'ın sessizliğini görür. Vidar, en az Thor kadar güçlü olan ve babası Odin'in intikamını alacak kadar İskandinav mitolojisinde baştan ikinci yere sahip olarak yorumlanabilecek tanrı, sahnede yoktur. Vidar'ın sessizliği, onu sahneden -büyük ihtimalle Odin'in sağında ya da solunda oturuyor olurdu böyle şölen gecelerinde- çekip çıkarmıştır. Sessiz olduğu için aslında pek de *orada olmayan, var olmayan* bir tanrı. Ne kadar da çok sever(di) negatif teoloji böyle bir tanrıyı.



11. Lokasenna

Vidar, kehanet ve kutsalın sessizliği arasındaki ilişkiye maruz kalmıştır ve bu sessizlik onun [Vidar'ın] üstüne yapışmış, çökmüştür. Bu yüzden pek konuşmaz o ve bu yüzden

Lorenz Frølich'in sahnesinde de yoktur. O gerçekten lakabının hakkını verir, sessiz bir tanrıdır, Sessiz Vidar'dır [Vidar the Silent].

2.1.2.3. Meretseger

Bazı tanrıların spesifik, kendisiyle özdeşleşmiş bir davranışında (Harpokrates-sessizliğe çağırarak şekilde parmağı dudağa götürme), bazılarında kendisine verilen bir lakap ile (Sessiz Vidar –Vidar the Silent) eski dünyanın bazı tanrıları sessizlik ile bağlanmışlardır. Onlardan bahsedildiğinde sessizlik kendisinden de bahsedileceğini emin bir şekilde bilir. Ancak bazı tanrıların -ya da bu durumda tanrıçaların demek gerekir- ismi zaten *sessizlik* ile dövülüp yoğrulmuştur. Eski Mısır mitolojisinde Meretseger böyle bir tanrıdır. “İsmi ‘sessizliği seven’ [she who loves silence] olarak çevrilir, tecrit edilmiş asil lahitleri koruyan bir tanrıçayı oldukça uygun bir şekilde betimleyicidir.”¹²⁴ Meretseger, ‘sessizliği seven’ anlamına gelir ve Meretseger gerçekten de sessizliği sever. Meretseger’in sessizliği sevmesi, büyük ihtimalle koruduğu lahitler ile ilişkilidir. “Onun daha çok kullanılan ismi Meretseger ‘sessizliği seven’ idi, ki bu isim; ölümler ve geçici olarak oradaki lahitleri inşa eden işçiler dışında kimsenin ikamet etmediği yalnız ve ıssız bölgenin tanrıçası için oldukça uygundu.”¹²⁵ Meretseger lahitlerin ve o lahitleri inşa eden işçilerin koruyucu tanrıçasıdır. Sessizlik içinde korur.

Eğer “negatif teoloji, aşkın olanın tamamen eşsiz bir deneyimine tanık olur, eşsiz bir dinsel duyarlılığa, ki burada sessizlik kutsalın, Mutlağın sembolüdür, tamamen açık olan bir Üst-Öz ile .. yüz yüze gelmiş olan. Böylece kutsala dair negatif, kutsalı inkâr eden bir dil, tonlaması saygı ve tutku hissi ile şekillenmiş olan, en az yetersiz ve en az elverişsiz dil olarak görülür”¹²⁶ ifadesi negatif teoloji ve sessizlik

¹²⁴ (2005), **The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses**, Ed. George Hart, Routledge, Taylor & Francis e-Library, New York, s. 91.

¹²⁵ WILKINSON, Richard H. (2003), **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**, Thames & Hudson, Inc, New York, s. 224. Eski Mısır’daki lahitler ve mezarlar için ayrıca bkz. WILKINSON, Richard H. (2000), **The Complete Temples of Ancient Egypt**, Thames & Hudson, Inc, New York.

¹²⁶ BULHOF, Ilse N. – KATE, Laurens T. (2000), “Echoes of an Embarrassment: Philosophical Perspectives on Negative Theology – An Introduction”, **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, Fordham University Press, New York, s. 6.

arasında hakiki bir şeyleri ifade ediyorsa, bu demektir ki negatif teoloji kendi içinde Meretseger gibi bir tanrıça için zaten yere sahiptir, ya da böyle bir tanrıçaya yer açmak, yer ayarlamak zorundadır. Doğrusunu söylemek gerekirse -ya da bunu konuyla ilgilenen herkesin kabul etmesi ve kendine itiraf etmesi gerekir- negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi -eğer yapılabilecek, başarılabilir bir şey ise bu üniversitedeki odasında ya da kürsüsünde ya da ders verdiği sınıfta negatif teoloji üzerine düşünüp araştırma yapan bir profesörün veya öğrencinin yapabileceği bir şeyden çok daha fazla asıl olarak manastırda sessizlik yemini etmiş [vow of silence] bir keşişin ya da papazın gerçekleştirebileceği bir şeydir. Tıpkı Meretseger'in lahitlerinden birini inşa eden bir işçinin, Meretseger'e dua ederken, lahiti inşa ederken, lahitin inşasında verdiği kısa bir molada lahitin içinde dinlenirken gerçekleştirebileceği bir şey olduğu gibi. Gereksiz romantize edilmiş bir düşünce olmasından uzak olarak, Meretseger'in işçisinin -negatif teoloji diye bir şey hakkında hiçbir şey bilmese bile- negatif teolojide sessizliği deneyimleyebilmesinin olanağı, onun inşa ettiği şeyde, yerde gizlidir: Lahit. Ya da mezar, türbe, mozole, kabir, gömüt. Söz konusu negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi olduğunda tüm bunlar arasındaki ayrımlar, farklılıklar silikleşir.¹²⁷ *Mezar kadar sessiz* [silent as the grave] ya da *ölü kadar sessiz* [silent as the dead] tabirleri eğer sessizlik ile mezar arasında özsel bir ilişkiye işaret ediyorsa, o zaman denilebilir ki Meretseger öyle ya da böyle bir şekilde bu ilişkinin ortasında durur. Bugün dünyanın çoğu kültüründe hâlâ ölülere saygı belirtmek için farklı sürelerde sessizlik içinde saygı duruşları [moment of silence] yapılır. Mezarlıklar, ölümlüler için hâlâ olabildiğince sessiz olunması gereken yerlerdir. Ölülerin ise pek ses çıkardıkları söylenemez zaten; Mevlevilerce ölen kişiye *susmuş* anlamına gelen *hâmûş*, defnedildikleri mezarlara da *suskunlar evi*, *suskunlar yeri* anlamında *Hâmûşân* ya da *Hâmûşhâne* denirdi.¹²⁸ Ölüler gerçekten de

¹²⁷ Bu terimler arasındaki ayrımlara, farklılıklara işaret eden bir çalışma için bkz. TRYJARSKI, Edward (2012), *Türkler ve Ölüm: Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*, Çev. Hafize Er, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 5. Bölüm.

¹²⁸ (2015), *Mevlâna Dergâhı (Müzesi)*, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya, s. 24. "Hâmûşân- Hâmuş-Hâne: Susanlar, susanların yeri yurdu anlamına gelen bu Farsça sözler Mevlevilerce ölmüşlere ve mezarlığa denir." Bkz. (2004), *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, Haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, s. 143.

suskundur¹²⁹ ve mezarlarda yatarlar. Ancak yine de bu durumun -yani bir mezarın sessizliğinin ve bu sessizliğin tanrıçasının- negatif teoloji ile ilişkisi açık değildir. Mezarın teoloji ile ilişkisinden ne anlamda farklıdır mezarın negatif teoloji ile ilişkisi?

Negatif teoloji, olumsuzlamalar ile işler. Üzerinde asla yolculuk yapılamayacak bir yolun güzergâhı gibidir. Söylediği şeyin içinde söylemediği şeyin aranması ama aynı zamanda hem söylediği hem de söylemediği şeyin dilden ve düşünceden dışlanması gereken tanrıların kutsal olan üzerine yazdığı bir komedyanın paradoksal bir insanımsı parodisi gibi bir şey. “Olumsuz teolojidense, *apophatism*’den (Yunanca: *apophasis* ‘olumsuzlama’) ya da *aphairetik* (Yunanca: *aphairesis* ‘soyutlama’) yönteminden bahsetmek daha tercih edilebilir olacaktır belki de. Zira kavranabilir her yüklemi reddeden önermeler ekleyerek Tanrı’yı kavramayı öneren bir düşünce yöntemine, geleneksel olarak ‘olumsuz teoloji’ adı veriliyor ise, bunun mantıksal sonucu olarak şu noktaya varmak gerekir; Olumsuz teoloji, ilahiliğin kendisini nesnesinden yadsımıştır, çünkü aksi takdirde hâlihazırda kavranabilir bir belirleme söz konusu olacaktır. ‘Teoloji’ (yani ‘Tanrı üzerine söylem’) kelimesi kendini artık doğrulamayacaktır. Aksine, *apophatism* terimi, olumsuz önermeler aracılığıyla bir aşkınlık ile yüz yüze kalan zihnin işleyişinin genel anlamını belirtme önceliğine sahiptir. Bu apophatik işleyiş, ki bunun teorisi çoktan Platon’da filizlenmiştir, Platon teolojisinde, sonra da, Platonculuğun mirasçısı olduğu ölçüde, Hıristiyan teolojisinde sistemleştirilmiştir.”¹³⁰

Apophatism ile negatif teoloji arasında yapılan bu ayrım şimdilik bir kenara bırakılırsa -Derrida, “Tek bir olumsuz tanrıbilim mi vardır, yoksa tek tek olumsuz tanrıbilimler mi vardır?”¹³¹ diye sorduğunda belki de buna benzer bir ayrımın önemine işaret etmek istiyordu- ‘ilahiliğin kendisini nesnesinden yadsımıştır’ ifadesi eğer *mezar* denilen şeye uygulanırsa, belki de negatif teoloji içinde *mezarın* yeri ve anlamı

¹²⁹ Bir diğer örnek için bkz. OVIDIUS NASO, Publius (2016), **Fasti (I-VI), Roma Takvimi ve Festivaller**, Çev. Asuman Coşkun Abuagla, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 107. [605-610.] [“Götür bunu’ dedi ‘ölüler diyarına, / suskun ölümlere uygun olan bu mekâna..”]

¹³⁰ HADOT, Pierre (2012), **Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe**, Çev. Kübra Gürkan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, s. 203.

¹³¹ DERRIDA, Jacques (2015), “Nasıl Konuşmazlık Edilebilir: İnkârın İkrarları”, Çev. Melih Başaran, **Din Felsefesine Dair Okumalar**, 2. Cilt, Ed. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, s. 135.

bulunabilir. İlahiliğin kendisini nesnesinden yadsımak. Mezarın kendisini nesnesinden yadsımak. Mezarın kendisini öznesinden yadsımak. Mezarın öznesinin yoksunluğu mezarı negatif teolojiye açar. Mezar, kutsalın orada duracağı bir şey değil ama tam tersine; orada durmayarak, orada olmayarak kendini var edeceği yerdir. Ama kutsalın mezarda durması ve durmaması arasındaki bu ilişki, kutsalın mezardaki mevcudiyetini etkilemez. Mezarın kutsal ile olan ilişkisi dilemmatiktir ve negatif teoloji için bu dilemmatik durum mezarı kendi içine [negatif teolojinin içine] kabul ettiren durumdur. Martin Luther bunu şu şekilde dile getirmişti: “Böylece, İsa’nın kendisi, görkemin içine girmek üzereyken, ölür ve cehenneme iner. Orada bütün görkem yok olmuş hâldedir. İsa, havarilerine (Yuhanna 14:12): ‘Ben Baba’ya gidiyorum’ der ve mezara gider. Sıklıkla bu türden örnekler üzerine düşünelim ve bu örnekleri aklımıza getirelim.”¹³² Mezar, İsa ve Babası (kendi tanrısı) arasında bir geçittir ve İsa mezara asla orada kalmak için gitmez. O önce mezara gidecek daha sonra da Baba’sının yanına geçecektir. İsa mezarda durmaz ve mezar artık boştur. “Kadınlar haftanın ilk günü, sabah çok erkenden, hazırlanmış oldukları baharatı alıp mezara gittiler. Taşı mezarın girişinden yuvarlanmış buldular. Ama içeri girince Rab İsa’nın cesedini bulamadılar. Onlar bu durum karşısında şaşırıp kalmışken, şimşek gibi parıldayan giysilere bürünmüş iki kişi yanlarında belirdi. Korkuya kapılan kadınlar başlarını yere eğdiler. Adamlar ise onlara ‘Diri olanı neden ölüler arasında arıyorsunuz?’ dediler. O burada yok, dirildi. Daha Celile’deyken size söylediğini anımsayın. İnsanoğlu’nun günahlı insanların eline verilmesi, çarmıha gerilmesi ve üçüncü gün dirilmesi gerektiğini bildirmişti.’ O zaman kadınlar İsa’nın sözlerini anımsadılar.”¹³³

Mezarın boş olması aslında mezarın tam da dolu olması demektir. Eğer mezar İsa’nın cansız bedenini, cesedini içerseydi, o zaman İsa’nın herhangi bir diğer inanç şarlatanı olduğu anlamına gelecekti. Mezar’ın boşluğu, mezarı kutsal kılar. Mezarın boşluğu ve sessizliği, kutsal olanın hakikatini gözler önüne serer. Gerçek bir hıristiyan mezarın boş olmasına değil asıl boş olmamasına daha çok şaşırırdı. İsa, girdiği mezarı terk edip Babası’nın yanına giderek girdiği mezara asıl olarak girer, orada asıl olarak

¹³² (1964), **Luther’s Works: Lectures on Genesis, Chapter 21-25**, Çev. George V. Schick, Ed. Jaroslav Pelikan, Concordia Publishing House, Missouri, s. 357.

¹³³ (2014) “Luka 24: 1-8”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, s. 1122.

böyle mevcut olur. Yani orada mevcut olmayarak orada mevcut olur. İsa'nın tanrısı bu türden karşıtlıklar aracılığıyla çalışır.¹³⁴ “Paskalya inancı boş mezardan kaynaklanmasa da, boş mezar, İsa'nın dirilişine dair Hıristiyan inancında merkezi bir role sahiptir. İsa ya gerçekten göğe yükselmiştir ya da hıristiyanlar seyreterek etkisi azalmış bir diriliş inancına zemin hazırlayacak olan ölü ve çürüyen bir ceset ile yüz yüze gelmiştir. Boş mezar insanın tasarladığı bir put değildir, aksine Tanrı'nın Ruhu'nun insanın özgürlüğünü ve kosmosun kendisini tamamen yeni bir gerçekliğe dönüştürmesinin bir ibaresidir: ‘yeni cennet ve yeni dünya.’ Boş bir mezar olmadan, Hıristiyan eskatolojisi sadece bir hüsnükuruntu ideolojisine dejenere olur ve Paskalya anlamsızlaşır. Dünya, kapalı bir sistem ya da belki de bir çeşit bir ötedünya ile bağlantılı engin bir mezarlık değildir; aksine ebedi hayatın tohumlarının çoktan beridir serptildiği bir bahçedir.”¹³⁵ Mezarın boşluğu, mezarın sessizliğidir. Mezarın boşluğu, İsa'nın kutsallığının doluluğu ve hakikiliğidir. Mezardaki sessizlik, kutsallığa işaret eder.

Meretseger'in koruduğu lahitler de bu türden bir sessizliği içerdiği ölçüde Meretseger negatif teolojinin içinde yeri olan bir tanrıçadır. Eski Mısır'da kralların ve asillerin öldükten sonra tanrılara dönüştükleri ya da tanrılarla bir oldukları, tanrılara katıldıkları ya da zaten tanrı oldukları yaygın bir inandı.¹³⁶ “Ölen kral ile tanrılar arasındaki yakın ilişki, erken dönemlerdeki asillere ait cenaze kültleriyle bağlantılı olan metinsel ve anlatımsal kanıtlarda görülebilir. Piramit Metinleri [The Pyramid Texts] açık bir şekilde ölen kralı tanrılar ile aynı seviyeye yerleştirmeye çalışır –hem doğrudan onun [kralın] bir tanrı olduğunu söyleyerek, hem de onun Osiris, Ra ya da başka herhangi bir tanrı olduğunu söyleyerek.”¹³⁷ Yani denilebilir ki, bir anlamda, Meretseger'in koruduğu lahitlerin içi de boştur. Elbette lahitler boş değildir ama

¹³⁴ MCGINN, Bernard (2004), “Vere tu es Deus Absconditus: The Hidden God in Luther and Some Mystics”, **Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation**, Ed. Oliver Davies – Denys Turner, Cambridge University Press, New York, s. 95-96.

¹³⁵ KELLY, Anthony (2006), “Easter and the Empty Tomb”, **Australian eJournal of Theology**, Cilt: 7, Sayı: 1, Haziran. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. MacDONALD, James Andrew (2004), “The Empty Tomb”, **Australian eJournal of Theology**, Cilt: 2, Sayı: 1, Şubat.

¹³⁶ WILKINSON, Richard H. (2003), **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**, s. 54-70.

¹³⁷ WILKINSON, Richard H. (2003), **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**, s. 61.

Meretseger'in sessizliği lahitlerin dolu olmasıyla değil boş olmasıyla ilgilidir. Meretseger'in koruduğu lahitlerin sessiz olması gerekmesi, Meretseger'in bu lahitlerde sessizliği sevmesi; buralarda ortaya çıkabilecek seslerin, gürültünün bu lahitlerde yatan ölüleri rahatsız edebilecek olmasından dolayı değildir. Ölü krallar ve asiller çoktan tanrılaşmıştır. Bu, lahitlerde yatan ölülerin orada bulunmalarının yapısını değiştirir. Lahitler hem doludur hem boştur. Meretseger'in burada sessizliği sevmesinin sebebi de bu boşluğun kutsallığıdır. Eğer lahit sadece dolu olsa idi bu demektir ki ölü krallar bir ceset olarak sadece orada durduğu yerde durmaktadır, çürüyerek, çürümemesi için mumyalanmış olmasına rağmen çürüyerek. Ama durum bu değildir, kralın tanrısallığı onun mezarının içini boşaltır. Mezarda duramayacak olan şey bir tanrıya dönüşür ya da bir tanrısallığa katılır, bir başka tanrıyla bir olur. Lahitin içi boştur ve içinin boş olması mezarın kutsallığının bir sonucudur. Meretseger'in sevdiği; mezarın kutsallığının, mezarın boşluğunun sessizliğidir.

2.1.2.4. Lara / Muta / Tacita

Söz konusu negatif teoloji olduğuunda mitolojik dönemlerde insan zihninin kutsal olanı nasıl düşünüp idrak ettiğinin, ya da çok tanrılı inançlardaki tanrılara dair bir incelemenin aslında hiçbir gereği yoktur. “Bu, asıl olarak Sahte Dionysos’un Mistik Teoloji’si [Mystical Theology], beşinci ya da altıncı yüzyıla ait, ilk olarak Tanrı hakkında konuşmanın sınırları ve olanaklarına yönelik daha geniş bir tartışmaya ait olan bir metin, ile başlayan bir gelenektir”¹³⁸ ifadesi, negatif teolojinin sadece ölüme ve yeniden dirilişe dair Hıristiyan doktrinleri bağlamı ve yönü için -bu, bir diğer negatif teoloji türüdür- değil ama genel olarak negatif teolojinin kendisi için de söylenebilir. Kaç tane farklı negatif teoloji olduğu düşünülürse düşünülün. Negatif teolojinin elbette örneğin Grek apophatism’i ile bir ilişkisi kurulabilir, ancak kabul edilmesi gereken bir şey vardır ki negatif teoloji [her ne kadar izi genellikle Platoncu geleneğe kadar geri izlenebilse de] ilk olarak tek tanrılı bir dinin -Hıristiyanlık- teolojisi içinde ortaya çıkar ya da kendi özüne ulaşır. “Ancak, görüleceği gibi, birtakım

¹³⁸ DAVIES, Oliver – TURNER, Denys (2004), “Introduction”, **Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation**, s. 3.

temel sebepler yüzünden olduğu haliyle bir olumsuz tanrıbilim projesini herhangi birine atfedebileceğimiz konusunda asla emin olunamaz. Dionysos öncesinde, belli bir Platoncu ve yeni Platoncu gelenek etrafında, ondan sonra da Wittgenstein'in ve diğer bir çoklarının Modern dönemine kadar izi sürülebilir.”¹³⁹

Gerçekten de Harpokrates'in, Vidar'ın, Meretseger'in vs. negatif teoloji ile uzaktan yakından hiçbir alakası olmadığı savunulabilir ve felsefi açıdan bir noktaya kadar haklı bir bakış açısıdır da bu. Ancak söz konusu negatif teoloji içinde sessizlik deneyimi ise, o zaman durum farklılaşır. Negatif teoloji içinde sessizlik deneyimini özsel olarak negatif teolojinin kendisi kurmaz. Tam tersi, negatif teoloji zaten kutsala dair sessizlik deneyiminin kurduğu bir yapıdır. Negatif teolojideki sessizliğin kökeni negatif teolojinin içinde ya da negatif teolojiye ait değildir. Onun kökeni çok daha derinlere gider. Bu araştırmanın mitolojiye ve çok tanrılı inancın dünyasına inmesi de bu yüzdendir. Negatif teolojideki sessizlik, negatif teolojinin dışında bir yerden gelir. Kutsalın sessizliğine dair deneyim, negatif teolojiyi yaratır. Bu yüzden negatif teolojide sessizliğin nasıl deneyimlendiğine dair bir araştırma, tüm bu mitolojiden ve sessizlikle ilişkili olan spesifik tanrılardan geçmek zorundadır.

Bu tanrılardan biri de Roma mitolojisindeki bir nemf olan Lara'dır. Herhangi bir tanrının nasıl en mutlak anlamda sessizleşebileceğine örnek olabilecek bir tanrı. Öncelikle Lara'nın hikâyesini aktarmak gerekir:¹⁴⁰ “Tasadüf bu ya bir naias vardı Lara adında, / ama ilk hecesi / iki kere söylenirdi adının vakti zamanında, / hatasından ötürü kendisine verilen. / Sık sık söylemişti ona Almo / ‘kızım, dilini tut’ diye, tutmaz dilini o yine de. / Varır varmaz bacısı Iuturna'nın gölüne, / ‘kaç kıyılarından’ dedi ve yetiştirdi Iupiter'in söylediklerini. / Iuno'ya bile gitti ve kederlenmiş / gibi görünüp evli kadınlar için / ‘senin kocan nais Iuturna'yı seviyor’ dedi. / Iupiter öfkeden köpürdü ve yoksun bıraktı onu dilinden / itidalle kullanmadığı ve Mercurius'u çağırdı: / ‘Götür bunu’ dedi

¹³⁹ DERRIDA, Jacques (2015), “Nasıl Konuşmazlık Edilebilir: İnkârın İkrarları”, Çev. Melih Başaran, s. 135.

¹⁴⁰ forte fuit Nais, Lara nomine; prima sed illi / dicta bis antiquum syllaba nomen erat / ex vitio positum. saepe illi dixerat Almo / ‘nata, tene linguam’: nec tamen illa tenet. / quae simul ac tetigit Iuturnae stagna sororis, / ‘effuge’ ait ‘ripas’, dicta refertque Iovis. / illa etiam Iunonem adiit, miserataque nuptas / ‘Naida Iuturnam vir tuus’ inquit ‘amat.’ / Iuppiter intumuit, quaque est non usa modeste / eripit huic linguam, Mercuriumque vocat: / ‘duc hanc ad manes: locus ille silentibus aptus. [595-615].

‘ölüler diyarına, / suskun ölülere uygun olan mekâna, / nympha olarak kalacak, / ama yeraltı bataklığının nympha’sı olacak bundan sonra.’”¹⁴¹ Lara’nın ismi Grekçe “laflamak, çene çalmak, saf saf konuşmak, gevezelik etmek” anlamındaki λαλέω kelimesinden gelir.¹⁴² Ovidius’un bahsettiği ‘ilk hecesi iki kere söylenirdi’ buna işaret eder.¹⁴³ *Lala* ismi sonradan *Lara* olmuştur. Lara, konuşkan olandır. Ama dilinin kesilmesinden sonra artık sessizdir. Sadece sessiz değildir ama ismi de değişmiştir. Dilinin kesilmesinden sonra Lara’nın adı *Muta* [the mute one: Suskun olan] ya da *Tacita* [the silent one: Sessiz olan]¹⁴⁴ olarak değişir. Lara, dilini kaybetmesiyle ismini de kaybetmiştir. Konuşkan olan şimdi artık suskun olandır. Lara artık sessizliğin bir tanrıçasıdır ama bu ona zorla verilmiştir. Lara sessizlik tanrıçası olmakla ilgilenmez ya da sessizlik tanrıçası olmak istemez. Sessiz olmak hiç istemez. Ama artık o Lara değildir. Tacita ya da Muta’dır ve sessizlik tanrıçası olmak zorundadır. Dilinin yoksunluğu, dilinin ondan çekilip alınması onu Tacita / Muta kılar. Donato Carabèlli’nin Lainate’de Villa Visconti Borromeo Arese Litta’da bulunan *Allegoria del Silenzio* isimli heykeli (Görsel 12) Lara’nın bu durumunu tüm vahameti ve trajedisi ile yansıtır. Nimfa heykelleriyle ünlü olan bu bahçede, Lara ile karşılaşmak hiç de şaşırtıcı değildir. Heykel, Lara’nın heykelidir. Heykel, Muta’nın heykelidir. Heykel, Tacita’nın heykelidir. Belki de heykel, Lara’nın Muta’ya / Tacita’ya dönüşümünün heykelidir. Karşılaşılan heykel sessizliğe çağırır. Bu bellidir. Ama sessizliğe çağırması bir tür paralize olmuş, sekteye uğramış hâldedir. Temelde iki sebebi vardır bunun: (1) Heykelin ağzının belli belirsiz gözüken deformasyonu; (2) Heykelin başındaki örtü. Heykel, Harpokrates benzeri bir şekilde parmağını dudığına götürerek sessizliğe

¹⁴¹ OVIDIUS NASO, Publius (2016), **Fasti (I-VI), Roma Takvimi ve Festivaller**, Çev. Asuman Coşkun Abuagla, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 107. [595-615.]

¹⁴² Bkz. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (1996), **A Greek-English Lexicon**, Gözden Geçirilmiş ve Ekler ile Birlikte, 9. Baskı, Oxford University Press, New York.

¹⁴³ “Ovidius’a göre Latium’lu bir su nymphası. Ovidius onun gerçek adının Lara değil Lala (Geveze) olduğunu söyler. Bu nympha’nın diğer bir adı da Larunda idi. Iupiter dilini tutmadığı için ceza olarak onun dilini kopardı ve haberci tanrı Mercurius’a teslim edip, ölümler krallığının nympha’sı olmak üzere yeraltına gönderdi.” Bkz. OVIDIUS NASO, Publius (2016), **Fasti (I-VI), Roma Takvimi ve Festivaller**, Çev. Asuman Coşkun Abuagla, s. 106 [174. Dipnot].

¹⁴⁴ İlgili Kısım için bkz. OVIDIUS NASO, Publius (2016), **Fasti (I-VI), Roma Takvimi ve Festivaller**, Çev. Asuman Coşkun Abuagla, s. 106 [570-575]. “Ölümlerin tanrıçası. Antik Romalılar Tanrıça Tacita’ya (Sessiz Tanrıça: Muta ya da Mania olarak da bilinir) taparlardı. Nefret edilen bir insanın ağzını dilini bağlamak için büyü ayinlerinde bu tanrıça çağrılırdı.” Aynı sayfa 169. Dipnot.

çağırarak istemiştir. Grek ve Roma mitolojisi arasındaki benzerlik ve geçişlilikler düşünüldüğünde ¹⁴⁵ Muta'nın bu davranışı hiç de şaşırtıcı değildir. Ayrıca bu davranışın ne kadar yaygın olduğu zaten açıktır. Ancak Muta'nın durumu sadece parmağın dudağa götürülmesinden ibaret değildir. Muta'nın ağzı deforme olmuş gözüktür. Yüzünü örten örtünün altından bile ağzında disfigürasyonu yakından ya da odaklanılarak bakıldığında belli belirsiz görülebilir.

Muta'nın ağzının bu disfigürasyonu daha derin bir tür sessizlik hissi yaratır. Mesele sadece sessizliğe çağırarak değildir ama zaten ses çıkarmanın imkânsızlığındaki bir sessizliktir. Konuşabilen bir tanrının sessizliğe çağırması ile konuşamayan bir tanrının sessizliğe çağırması arasındaki farkın derinliği ve uçurumu Muta'nın işlevsiz ve özünü yitirmiş ağzından doğru tüm dünyaya yansır. Ağzın figürünün bozulması onu [ağzı] ağzın yokluğu ile ağzın parçalanması arasında bir noktaya fırlatmış ve orada hapsedmiştir. Zaten çıkamayacak olan sesin sessizliğinde bir de parmağın dudağa götürülmesi (ya da götürülmeye çalışılması) sanki Muta'nın sessizliğini daha da sesizleştirir.



12. Allegoria del Silenzio

¹⁴⁵ Grek ve Roma tanrıları ile bu iki dünyanın mitolojilerinin birbirleriyle ilişkisi için bkz. (2010), **Encyclopedia of Greek and Roman Mythology**, Ed. Luke Roman – Monica Roman, Facts On File, Inc., Infobase Publishing, New York.

Bu yukarıda söylenene bir yan yorum entegre edilebilir gözükür. Muta'nın konuşamaması asla bir *yetisizlik* konuşamaması değildir. Muta, bir zamanlar Lara idi ve Lara, konuşma yetisi olan bir tanrıça idi. Iupiter ondan konuşma yetisini almadı, sadece bir konuşma organı olarak dilini kesti. Yani düşünülebilir ki Muta'nın sesi aslında tam da orada boğazının arka tarafında, atıl bir şekilde durmaktadır. Ses yok değildir, sadece yarı-ölü bir şekilde beklemektedir. Muta'nın sessizliğinin daha da sessiz hissettirmesinin sebebi de budur. Çünkü Lara'nın sesi Muta'nın içinde bastırılarak içe sıkıştırılmıştır. Lara'nın sesinin önünde iki sessizlik vardır Muta'da: (1) Bir organ olarak dilin olmaması; (2) Dudağa götürülen parmağın çağırdığı sessizlik. Bu yüzden Muta olabildiğince sessiz bir tanrıçadır. Çılgılığının engellenmesi için iki kat sessizlik gerektiren bir sesin sessizliğine sahiptir. Ya da belki de daha fazla, daha güçlü bir sessizlik. Bir de Muta'nın yüzündeki örtü var çünkü.

Muta'nın yüzünü kaplayan örtü her şeyden önce mantıksal değildir. Muta'nın yüzünü ve görünüşe göre dudağa götürülen parmağını kaplar ama dudağa giden parmağın ait olduğu eli kaplamadan, yüzünden aşağı doğru uzanmaya devam eder. Sanki Muta'nın yüzünü kaplayan örtü sadece onun yüzünü kaplamaktadır ve parmak da bu örtünün üstünden dudağa değişirmiş (daha doğru ifade ile dudak ile parmak arasında örtü olduğu için değermiyormuş) gibi bir çizgi izler Muta'nın yüzünü örten örtü Muta'nın yüzünden aşağı doğru uzanırken. Ama durum böyle değildir. Durum böyle değildir çünkü parmağın formu örtünün üzerinden tüm hatlarıyla gözükmez ama parmak örtünün altında kalmıştır. Neredeyse sanki herhangi bir parmak yokmuş gibi. Ama sahnede bir parmak olduğuna dair örtünün altında ufak bir kabarıklık, çıkıntı, şişkinlik vardır Muta'nın dudağının bulunduğu kısmın hemen yakınında. Belki de örtünün altındaki parmak dudağa yakın olan ele bağlı değildir ve bu sayede Muta'nın yüzünü örten örtü parmağı da örter ama elin geri kalanını örtmeden aşağı doğru dökümüne devam eder. Ya da örtüde sadece bir parmağın geçebileceği büyüklükte bir delik vardır ve parmak oradan geçmiştir. Pek olası değil bunlar.

Örtünün durumu, evet mantıksal değildir. Hem de hiç değildir. Belki de örtünün gücü de buradan gelir. Çünkü örtü sadece Muta'nın yüzünü örtmekle kalmaz, ama Lara'nın sesini de hapsedir. Örtü Lara'nın sesini engeller. Örtü, Lara'yı Muta'ya dönüştürür. Lara'nın dilsizliği ve suskunluğunun bir sembolü olarak örtü. Ya da bir

adım daha ileri götürülebilir bu yorum. Lara'nın sesinin önünde birçok sessizlik vardır şimdi. Bir konuşma organı olarak dilin yoksunluğu, Muta'nın ağzının deformasyonu ve disfigürasyonu, Muta'nın yüzünü örten örtü ve dudağın önündeki parmak. Örtü sesin sadece sessel bir şey olmadığını ama aynı zamanda fiziksel, dokunulabilir, somut bir şey olduğunu da anımsatacak şekilde sanki buradaki sessizlik katmanlarından en güçlüsü gibi hissettirir. Örtü, parmağın işaret ettiği sessizlikten ya da ağzın deformasyonundan, dilin yoksunluğundan çok daha güçlü bir sessizlik hissini kendisinde taşır. Örtü sadece sesi engellemez ama sessizliği de getirir. O kadar ki eğer bunlar birbirleriyle birleşemeyen sessizlikler olsa idi, parmağın dudağa gitmesiyle işaret edilen sessizlikten daha sessiz bir sessizlik olurdu bu örtünün yarattığı kesinlikle. Muta parmağını dudağına götürür ve sessizliğe çağırır. Ama onun bu sessizliğe çağırısı -daha önce de belirtildiği gibi- paralize olmuştur. Ancak bu sessizliğe çağırının paralize olması, sesin sessizliğe karşı kazanması anlamında değildir. Tam tersine, daha derin bir sessizliktir [örtününki], sessizliği [parmağın dudağa gitmesiyle çağrılan] paralize eden ve bu durum, Lara'nın negatif teoloji içindeki yerini belirler. Sessizliğin içini oyup onu daha yoğun bir sessizlikle dolduran bir sessizlik deneyimi. Somut sessizliğin bitimsiz dibinin derinliği. Tanrının sesinin, konuşmasının orada *mümkün olduğu* [be able to] ama *olmadığı* [be not] depderin bir sessizliktir bu. Lara'nın sesi, Muta'nın sessizliğinin içinde yatar. Ya da daha doğru ifade ile Lara'nın Muta'ya dönüşümü, *Tanrının sesinin sessizlik olduğu bir sessizliğe* işaret eder. İlyas'ın anlatısında Tanrı Dağı Horev'de geçen şu kısım aslında, Tanrı'nın sesi ve sessizliğine dair bu durumu en açıklığıyla ortaya serer: "Rab'bin önünde çok güçlü bir rüzgâr dağları yarıp kayaları parçaladı. Ancak RAB rüzgârın içinde değildi. Rüzgârın ardından bir deprem oldu. RAB depremin içinde de değildi. Depremden sonra bir ateş çıktı, ancak RAB ateşin içinde de değildi. Ateşten sonra ince, yumuşak bir ses duyuldu. İlyas bu sesi duyunca, cüppesiyle yüzünü örttü, çıkıp mağaranın girişinde durdu."¹⁴⁶ Buradaki 'ince, yumuşak bir ses' ifadesi bir çeviri tercihidir. Burada çevrilen İbranice *Qol Dmamah Daqah* ifadesi şu ana kadar birçok farklı şekilde çevrilmiştir. (1) Yumuşak, mırıldanan

¹⁴⁶ (2014), "1. Krallar, 19: 11-14", **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, Kitabı, s. 381.

bir ses [soft, murmuring sound];¹⁴⁷ (2) İnce, alçak bir ses [still, small voice];¹⁴⁸ (3) ufak, fısıldayan bir ses [a tiny, whispering sound];¹⁴⁹ (4) hafif bir fısıltının sesi [the sound of a light whisper]¹⁵⁰ gibi. Ancak İbranice *Qol Dmamah Daqah* ifadesi bu çevirilerden daha ötesinde bir şeye işaret eder. Ses ve sessizliğin arasındaki, yukarıda bahsedilen ilişkiye daha yakın bir şey. İncilin gözden geçirilmiş yeni çevirisinde bu şey fark edilmiş olunacak ki çeviri artık şu şekildedir: *Tam sessizliğin sesi* [sound of sheer silence].¹⁵¹ İbranice ifade yine de hâlâ tam olarak uygun bir şekilde çevrilmiş değildir. Bir öneri daha gelir: *Sessizliğin sesi* [voice of silence].¹⁵² Burada genel olarak kulağa gelen her türlü gürültü olarak ses [sound] yerine; bir konuşmanın, herhangi bir dil içerisinde söz söyleyerek bir şeyi ifade etmenin kulağa gelen her türlü gürültüsü olarak ses [voice] tercih edilmiştir ve bu tanrının *sessizlik ile* bir şeyi *demesine* işaret eder. Bu yöndeki bir diğer çeviri önerisi de şöyledir: *Kırılğan sessizliğin sesi* [voice of fragile silence].¹⁵³ Tanrının sesi [voice] bir sessizliktir [silence]. Lara'dan Muta'ya ya da Tacita'ya dönüşümün de sorunsal yanı budur işte. Lara asla ortadan tam olarak kaybolmaz. Lara'nın sesi, Muta'nın sessizliğindedir. Lara'nın sesi Muta'nın sessizliğidir. Lara / Muta'nın negatif teolojideki yeri de tam olarak bundadır.

2.1.2.5. Sirenler

Eğer negatif teoloji, ötesine geçebildiği karşıtlıklar üzerinden işlemeyi biraz seviyorsa, bu demektir ki negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesine dair bir şeyler mutlaka sesin deneyimlendiği yerlere de sirayet etmiş olmalıdır. *Sesi duyarken, sessizliği*

¹⁴⁷ (1999), **JPS Hebrew-English Tanakh: The Traditional Hebrew Text and The New JPS Translation**, 2. Baskı, Jewish Publication Society, Philadelphia.

¹⁴⁸ (2011), **The Holy Bible: King James Version**, Hendrickson Bibles, Hendrickson Marketing, LLC., Massachusetts.

¹⁴⁹ (1970), **The New American Bible (NAB)**, Confraternity of Christian Doctrine, Washington, D.C.

¹⁵⁰ (1989), **The Harper Collins Study Bible**, Ed. Wayne A. Meeks, Harper Collins Publishers, London.

¹⁵¹ (1989), **New Revised Standard Version of the Bible**, The Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in USA.

¹⁵² HESCHEL, Abraham Joshua (1955), **God in Search of Man**, Harper Torchbooks, New York, s. 186.

¹⁵³ COMINS, Michael (2001), "Elijah and 'the Still, Small Voice': A Desert Reading", **CCAR Journal**, Cilt: 47, Sayı: 2, İlkbahar, s. 5-14. *Qol Dmamah Daqah* ifadesindeki *Qol*, ayrıca Yaratılış 4:10'daki "Kardeşinin kanı topraktan bana sesleniyor" ifadesinde de bulunur ve bu, bu kelimenin kulağa gelebilen, duyulabilir bir ses [audible sound] yerine sessiz bir ses [silent voice] olduğu fikrini uyandırır.

deneyimlemek. Aranılan şey böyle bir şeydir. Bu anlamda Antik Yunan mitolojisinin;¹⁵⁴ duyanları, dinleyenleri kendilerinden geçiren müziklere, şarkılara ve seslere sahip tehlikeli yaratıkları *sirenler* bir adım ön plana çıkar. *Odysseia*'nın yolculuğunda onlara dair anlatı şöyledir: “Ulu Kirke dinledi beni, sonra şu sözleri söyledi bana: / -Demek her şey böyle oldu bitti, / şimdi kulak ver sen benim diyeceklerime, / hep hatırlatsın bir tanrı sana bu dediklerimi: / Seirenlere varacaksın sen en önce, / onlar büyüler yakınlarına gelen bütün insanları, / kim yaklaşırsa bilmeden ve dinlerse onları, yandı, / bir daha evinde onu ne karısı karşılar, ne çocukları. / Seirenler onu çayırdı çınlayan ezgileriyle büyüler, / çayırdı çevresinde kemikler vardır, öbek öbek, / bunlar kemikleridir etleri çürüten insanların, / büzük büzük durur kemiklerin üstünde deriler. / Durma orada yürü, arkadaşlarının da tıka kulaklarını, / tatlı balmumuyla tıka ki, onların sesini dinlemesinler, / istersen dinle sen, ama bağlasınlar ayakta seni, / hızlı geminin içinde iplerle bağlasınlar / kollarından bacaklarından orta direğe, / ondan sonra dinle Seirenleri doya doya. / Ama dostlarına yalvarır da, dersin ki ne olur iplerimi çözün, / bağlasınlar onlar senin bağlarını bir kat daha sıkı.”¹⁵⁵ Sirenlerin sesleri, onları duyanı büyüler, mest eder, kendilerine [sirenlere] doğru çağırır. Bu; bir denizciyi karaya çağırma, bir erkek olarak denizciyi bir kadının tenine, yorgun bir yolcuyu dinlenilebilecek bir noktaya, ruhu bıkkın olanı bir şölene, bir ölümlüyü günaha ya da bir cahili kehanete çağırma olabilir ama her ihtimalde ölümcül bir çağrıdır. Çağrıya giden, bir daha dönemez. Çağrıyı duyan, onu [çağrıyı] duymazlıktan gelemes. Sirenlerin sesini duymak isteyen, bir daha başka hiçbir şey duymamayı göze almak, kabul etmek zorundadır. *Odysseia* ise buradaki dengeleri değiştirmek ister ve kendini geminin orta direğine bağlatmaya yönelik kurnaz yöntemi kullanır.

¹⁵⁴ Antik Yunan mitolojisinin; diğer çoğu mitolojilerde olduğu gibi sözselsel ve yazımsal olmasının yanı sıra tragedya olarak performatif bir yanı olduğu da unutulmamalıdır. Antik Yunan mitolojisinin çoğu büyük anlatısı bu yüzden zihinde canlandırmaya çok daha yatkın olan bir görselliğe ve sahnelenilebilirliğine sahiptir. Bu anlamda Antik Yunan mitolojisi aynı zamanda tragedyaları ile birlikte düşünülmelidir. Konuyla ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. VERNANT, Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET, Pierre (2012), *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, Çev. Sevgi Tamgüç – Reşat Fuat Çam, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

¹⁵⁵ HOMEROS (2006), *Odysseia*, Çev. Ezra Erhat – A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, s. 218 [12. Bölüm, 35-55].

Aslında bu anlatının “sesi duyarken, sessizliği deneyimlemek” bağlamında negatif teolojide sessizlik ile ilgisi, anlatının ilerleyen kısmında ortaya çıkacak olsa da araya bir yorum girer. Sirenlerin sesine sessizlik vermek yerine sirenlerin sesini sessizlik ile değiştiren bir yorum. Sirenler, Antik Yunan mitolojisinin bir parçası olarak kendi durduğu yerinde durur. Ta ki Kafka bu anlatıyı ele alıp değiştirene, başka bir açıdan yorumlayana kadar. “Sirenlerden korunmak isteyen Odysseus kulaklarına balmumu tıkamış, kendisini seren direğine sımsıkı zincirlemişti. Aynı şeyi, Sirenlerin daha uzaktan ayartıp baştan çıkardığı kimseler değil ama, başkaları öteden beri yapabiliirdi bunu kuşkusuz. Ama bunun bir işe yaramayacağı bütün dünyaca biliniyordu. Sirenlerin şarkıları ne varsa delip geçiyor, şarkının ayartısına kapılanların içinde zincir ve direklerden daha da fazlasını kırıp parçalayabilecek bir tutkunun doğmasına yol açıyordu. Belki Odysseus da işitmişti bunu, ama umursadığı yoktu. Bir avuç balmumuyla bir bağ zincire katıksız güven besliyor, başvurduğu önlemden dolayı sevinç içinde Sirenlere doğru yol alıyordu. Ama Sirenlerin şarkıdan çok daha tehlikeli bir silahları vardı ki, o da susuşlarıdır..Bir kimse belki Sirenlerin şarkısından kurtarabilir kendini, ama susuşlarından asla..Ve gerçekten, Odysseus yanlarına yaklaştığı zaman, yeni düşmanlarının üstesinden ancak susmakla gelebileceklerine inandıklarından mıdır, yoksa balmumu ve zincirden başka şey düşünmeyen Odysseus’un yüzündeki mutluluk kendilerine şarkı söylemeyi tümüyle unutturduğundan mı, artık nedense, o yaman şarkıcı Sirenler şarkı söylemeyi bırakmış, susuyordu. Ama Odysseus besbelli Sirenlerin susuşunu fark etmiyor, onların şarkı söylediğini, ama kendisinin bunu işitmediğini sanıyordu.”¹⁵⁶ Kafka, şimdi her şeyi tersine çevirmiştir. Sirenlerin şimdi sesleri değil ama sessizlikleri idi söz konusu olan. Kafka’nın bu yaklaşımı ve yeniden yorumu Sirenlere negatif teolojinin içinde bir yer hazırlamaya başlar. Sirenlerin sesi şimdi Sirenlerin sessizlikleri olmuştur. Ses, sessizliğe dönüşmüştür. Asıl anlatıda Odysseia’nın kulaklarında balmumu yoktur ama Kafka’nın versiyonunda vardır. Az önceki bölümde Lara’nın dilinin başına gelen şey şimdi başka bir açıdan Odysseia’nın kulağının başına gelmiştir. Bir tür engel. Ama bunun bir önemi yoktur. Odysseia, etrafındaki sessizliği, Sirenlerin suskunluğuna

¹⁵⁶ KAFKA, Franz (2010), “Sirenlerin Susuşu”, **Bütün Öyküler**, Çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, s. 536-537.

yormamış ama orada işitilebilecek olarak var olan ezgileri kendisinin duymadığına yormuştur. Sirenlerin suskunluğu Sirenlerin sesi olmuştur. Sirenlerin sesi, sirenlerin sessizliği, suskunluğudur şimdi. Onlar, sessiz kalarak şarkılarını söyler artık. Odyssea'nın deneyimlediği sessizlik bu türden bir sessizliktir. Sesin var olmadığı bir sessizlik değil ama sesin orada sessizliğin içinde bulunduğu bir sessizlik.

Kafka'nın yorumu -elbette bu yorumun başka bir amaçla yapıldığı da asla unutulmamalı- ilgi çekmiştir ve şimdi başka yorumlarla Odyssea ve Sirenlerin durumu daha da değişir: "Seirenler sustukları zaman yenilmiş sayılırlar, oysa yenilmiş sayılmalarından dolayı yenerler, insanları kendilerine çekerler. Odysseus'u suskunluk da etkilememiştir..Seirenleri dinleme, ezgilerinden haz alma amacı boşa çıkmıştır, boşa çıkmak zorundadır..Tutkudan yoksun, yeni türden bir çılgınlık etkisi bırakan bu adam Seirenler için bir bilmecedir –direğe bağlı, kulakları balmumuyla tıkalı ve gözlerinde çılgınlık parıltıları..Odysseus yalnızca direğe bağlı değildir, üstelik kulaklarını balmumuyla da tıkamıştır. Onun bir şey işitmesi, hatta ezgilerini dile getirmiş olsalardı bile Seirenlerin suskunluğundan başka bir şey işitmesi mümkün değildi. Suskunluk onlara verilen bir cezaydı, artık kendi silahları değildi. Olasılıkla şaşkınlıktan dolayı sustukları için bu başka bir suskunluktu."¹⁵⁷

Sirenlerin suskunluğunun içeriği ve bağlamı değişime açıktır ve Kafka, Sirenlerin hakiki suskunluğunu sezmiş olsa da bu suskunluğu, kendi anlatmak istediği şeyin amacına uygun olarak, daha ilk anlamında suskunluk olarak yorumlamayı seçmiştir. Sirenlerin suskunluğu, kelimenin birinci anlamında, hiçbir ses çıkarmamaya dairdir. Elbette Kafka'nın yorumu her ihtimalde dâhiyane bir *asıl anlatıdan sapmadır* ve Odyssea'nın Sirenleri ile Kafka'nın Sirenleri arasında özsel bir fark olması önemli bir ayrıntı değildir Kafka için.. Ses ve sessizliğin yer değiştirmiş olması anlamında Sirenlerin suskun olması. Hâlbuki durum hiç böyle değildir. Sirenler suskundur evet ama bu suskunluk, *sesin olmaması* anlamında bir suskunluk değil tam da *çıkan, varolan sesin içindeki* bir sessizlik, suskunluk anlamındadır. Bu suskunluk, anlatının

¹⁵⁷ ADORNO, Theodor W. – HORKHEIMER, Max (1995), "Odysseus ve Seirenler/M. Franz", *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 161-162. Metnin aslı için bkz. FRANZ, Michael (1984), *Wahrheit in der Kunst: Neue Überlegungen zu einem alten Thema*, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar, s. 62-72.

gerçekleştiği kısımda Sirenlerin ezgilerinde, seslerinde, söylediklerinde ortaya çıkar: “Ama gözlerinden kaçmadı yakından geçen hızlı gemi, / çınlayan sesleriyle hemen başladılar ezgiye: / -Gel buraya, dillere destan Odysseus, Akhaların şanı şerefi / durdur gemini de duy bizim sesimizi. / Hiçbir vakit bir kara gemi buradan geçemedi / durup dinlemeden ağzımızdan çıkan tatlı ezgileri, / dinlerler doya doya, daha çok şey öğrenir öyle giderler. / Biliriz biz engin Troya’da olup biten her şeyi, / Argoslularla Troyalılara tanrıların ne acılar çektirdiğini, / biliriz biz ne olur ne biter bereketli toprak üstünde.- / Güzelim sesleriyle onlar böyle diyorlardı işte, ve dinlemek istiyordu onları benim gönlüm.”¹⁵⁸

Mesele sadece Sirenlerin sesinin, ezgilerinin, şarkılarının güzel ve dayanılmaz olması değildir. Asıl dayanılmaz olan bu ezgilerin söylemeyi vadettiği şeydir. Sirenler, kendilerini duyan ve dinlemeyi kabul eden herkese ‘olup biteni’ anlatmayı vadeder. Yani Sirenler hem geçmişin gizli kalmış tüm bilgilerinin hem de geleceğe dair tüm kehanetlerin sözüne çağırır kendisine kulak verenleri. Ama dikkat edilsin. Sirenler geçmişe dair gizli bir bilgiyi ya da geleceğe dair bir kehaneti dile getirmez. Sadece eğer kendilerini [Sirenleri] dinlemek için karaya çıkıp yanlarına gelenlere bunları söyleyeceklerini belirtirler. Yani Sirenler aslında ses çıkarır, konuşur, bir şeyler söyler ama asıl söylenecek olan, söyleyecekleri konusunda suskun kalırlar, onları dile getirmezler. Bu suskun kaldıkları şeyi dile getireceklerine dair söz verirler. Sirenleri duyan bu yüzden Sirenlerin sesini duyarken, onların sessizliğini deneyimler. Onlar sessiz kalır çünkü. Söylemezler asıl duyulmak isteneni. Odysseia’nın çareleri bu yüzden anlamsızdır. Çünkü mesele (Sirenlerin ezgilerine kapılan kişiler için) sadece Sirenlerin kendilerine gelen ölümlüleri öldürmesi değildir, bu ölümlülerin yaşamalarına izin verse bile bu ölümlülerin hayatlarının sonlarına kadar artık Sirenlerin sesinden başka hiçbir şeyi dinlemek istemeyecek olmasıdır. Kehanetin ve tüm gizemlerin bilgisinin sözü verilen kişi bunu duymak istemekten kulağını hiç uzak tutabilir mi? Mesele Sirenlerin çağrısını duyarken onların yanına gitmemek için kendini geminin direğine bağlamak değildir sadece. Mesele, Sirenlerin çağrısını bir kez duyduktan sonra, Sirenlerin yaşadığı adadan yüzlerce kilometre uzaktaki limana demir atıp gemi mürettebatı geminin direğine bağlanan kaptanı çözdüklerinde

¹⁵⁸ HOMEROS (2006), *Odysseia*, Çev. Ezra Erhat – A. Kadir, s. 222 [12. Bölüm, 180-195].

kaptanın geriye, Sirenlerin adasına doğru tekrar yola çıkmayacak olması gibi bir olasılığın olmamasıdır. Kafka da Odysseia da bu gerçeği görmezden gelir ya da fark etmez. Sirenlerin sesini, vadettiği, sözünü verdiği şeyi bir kere duyan için, Sirenlerin adasından ne kadar uzakta bulunduğu önemli değildir. Tüm o vadedilen gizler ve kehanetler için herkes –ne kadar uzaklaşmış olursa olsunlar- Sirenlerin yanına geri dönüş yolculuğu yapacaktır. Bundan kaçış yoktur. Sirenlerin sesi içindeki sessizliğin gücü de buradan gelir ve bu, negatif teoloji içinde Sirenlere bir yer ayıran şeydir. Sirenler suskundur evet, ama onlar susmaz. Onlar, konuşmalarının içinde suskundur. Onların suskunluğu bir sese, konuşmaya sahiptir ve sesleri, konuşmaları da tamamen suskundur. Eğer denizcileri kendilerine çağırırken bu vadettikleri gizlerden ve kehanetlerden birini ağızlarından çıkarırlarsa, işte o zaman suskunlukları bozulur. O zamana ya da öyle bir şey olana kadar, Sirenlerin sözleri suskundur ve suskunlukları da her zaman sözselsel, sessel ve kulağa gelen bir şeydir. Bu bahsedilen duruma, yani söz ve sessizlik arasındaki ilişkiye, bir başka açıdan, Jean-Luc Nancy etimolojik olarak da işaret eder: “Kendisi ele alınırsa: *mot*, yani ‘söz’, herhangi bir anlamdan yoksun *mutum*’dan gelen, *mu*’nun oluşmasıyla üretilen bir tür gürültüden. *Mutmut facere*: kendi kendine söylenmek, mırıldanmak – *muzô*, yani *mu* yapmak; *mu*, yani *m* demek. Herhangi bir şey söylememek: sadece *m* ya da *mu*; *muttio*, *mugio*, *moolamak*, *mûnjami*, *mojami*. Suskunluk, *motus*, suskunlaşmak [amuür], bir sesbiriminin yok olması [amuissement], *mot* kelimesinin sonundaki *t*’nin yok olması..Gevelemek, mırıldanmak, mırın kırın etmek, *mussitare* [‘mırın kırın etmek’; geçişli olduğu zaman, bir şey hakkında sessiz kalmak anlamında], inlemek, fısıldamak, homurdanmak, sızlanmak.”¹⁵⁹ Söz ve suskunluk arasındaki bu etimolojik ilişki, Sirenlerin durumunu ifade etmek için oldukça uygundur. Sirenler bir söz söyler, ama onların bu sözü herhangi bir söz söylemez, suskundur. Buna uygun olarak da Sirenlerin suskunluğu ve sessizliği de sözselsel [verbal] ve sessel [vocalic] bir şekilde *söz ve ses içinde* var olur. Sirenler, bu anlamda tam olarak burada araştırılan sessizlik deneyimine ait ya da ilgili sessizlik geleneği içinde bir yere sahip olan yaratıklardır.

¹⁵⁹ NANCY, Jean-Luc (2007), **Listening**, Çev. Charlotte Mandell, Fordham University Press, New York, s. 23-24. Metnin aslı için bkz. NANCY, Jean-Luc (2002), **À l’écoute**, Éditions Galilée, Paris.

2.1.2.6. Καλυψώ / Kalypso

Negatif teolojiye belli bir geçmiş atfedilmeye çalışılan, ya da negatif teolojilerden herhangi bir diğzerinin inşa edilmeye uğraşıldığı bu çalışmada (negatif teolojide sessizliğin nasıl deneyimlendiğini deneyimleyebilmek için öncelikle bir tez olarak negatif teolojinin kurulması gerekmektedir) belki de burada bahsi geçen çok tanrılı eski dünyanın kutsalları arasında negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesine en uzak gözükten tanrıça Kalypso'dur. Her ne kadar kendisi de çoğu zaman bir sessizlik tanrıçası olarak isimlendirilse de.¹⁶⁰ Hayır, onun negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi ile ilişkisi bir sessizlik tanrıçası olmasından ileri gelmez. İsmi işaret ettiği bir şeyden ileri gelir. "Kalypso'nun Homeros'taki asıl anlamına yönelik Antik dönemdeki ve modern fikirlerin çoğu, onun isminin etimolojisine dayanır (ve bunlar bazen karşılıklı olarak birbirlerini etkiler). Grekçe 'saklamak, gizlemek' anlamlarına gelen *καλύπτω* kelimesinden türediği oldukça açıktır ve genellikle de böyle kabul edilir, sigma'nın dilek-şart kipi belirten olası bir tonlaması ile birlikte."¹⁶¹ Kalypso saklar. Onun sessizliğinin (eğer böyle bir sessizliği var ise) negatif teoloji ile bağlanabileceği tek olasılık, onun [Kalypso'nun] saklamasındadır. Bu anlamda şu üç soru şimdi Kalypso'nun negatif teoloji ile ilişkisini ortaya çıkaracak gibi gözükmektedir: (1) *Kalypso neyi saklar?*; (2) *Kalypso sakladığı şeyi kimden/neyden saklar?*; ve (3) *Kalypso sakladığı şeyi neden saklar?* Eğer Kalypso'nun sessizliğinin ve saklamasının negatif teoloji ile ilişkisi ortaya koyulmak isteniyorsa, bu üç sorunun peşinden gidilmesi gerekir.

Bu üç soru aslında birbirinden ayrı değildir ve bir arada da sorulabilir. "Ama o zaman Kalypso'nun sakladığı şey nedir? Kendisi? İnsanlar? Güneş? Ya da, daha basit olarak, Odysseia? – ama o zaman, neyden saklar? A. MacLeish'in güzel şiirinde olduğu gibi, zamandan mı? Rohde'nin yorumunda olduğu gibi, ölümden mi? Meyer'in ve Güntert'inkinde olduğu gibi, yaşamdan mı? Bu noktada bir fikirbirliğine ulaşmak

¹⁶⁰ (1837), *The Gods of Homer and Virgil; or, Mythology for Children*, Joseph Thomas Pub., London, s. 91. Ayrıca bkz. (1827), *Classical Manual; or, A Mythological, Historical, and Geographical Commentary on Pope's Homer and Dryden's Aeneid of Virgil*, A. J. Valpy, London, s. 268.

¹⁶¹ PONTANI, Filippomaria (2013), "Speaking and concealing – Calypso in the Eyes of Some (Ancient) Interpreters", *Symbolae Osloenses*, Cilt: 87, Sayı: 1, s. 45.

zordur, zira açıkça gösterilebilir bir antik etimolojinin yokluğu daha da üzücüdür. Ancak elimizde Bizans kaynaklarında tasdik edilmiş dört *veriloqua* [doğruluğu savunulan söz, görüş] bulunur ve bunlardan bir ya da birkaçı antik görüşü içeriyor olabilir: 1-Kalypso düşüncüyü saklar, samimiyetsizdir..2-Kalypso Odysseia'yı gözlerden ırakta saklar..3-Kalypso bedeni saklar, yeryüzünün soğuk ve ıslak bölgelerinde kullanılmak üzere bir giysi olarak..4-Kalypso ruhu saklayan bedendir.”¹⁶²

Kalypso'nun saklaması çok katmanlıdır ve yorumcu eğer isterse bu katmanları çoğaltabilir de. Eklenebilecek örneklerden en göz alıcı olanı, Kalypso'nun Odysseia'dan tanrı Zeus'un sözünü, emrini saklamasıdır. Anlatıda Zeus; Kalypso'ya Odysseia'yı bırakmasını söylemesi için Hermes'i gönderir ve Hermes Zeus'un bu sözünü Kalypso'ya iletir. Kalypso her ne kadar biraz yakınsa da yine de Zeus'un sözüne karşı gelemeyeceği / gelmemesi gerektiğini bildiğinden Odysseia'yı kendi yoluna yolcu edeceğini Hermes'e söyler. Ancak Odysseia ile konuşup onu [Odysseia'yı] yoluna yolcu edeceğini ona [Odysseia'ya] söylerken, Kalypso bunu Zeus'un bir sözü üzerine yaptığını söylemez, aksine Odysseia'yı bırakmak kendi kararıymış gibi davranır. “..ne de Homeros'ta terk edilmiş bir kadının karakteristik bir rolünü oynar. Tam tersine –bu ayrıca bu pasaja düşülen yorumun diğer ilginç tarafıdır– o [Kalypso] soğukkanlılıkla Odysseia ile konuşması için etkili bir retorik stratejiyi kafasında oluşturur: İlk olarak, tanrıların emrini sanki kendi [Kalypso'nun]

¹⁶² PONTANI, Filippomaria (2013), “Speaking and Concealing – Calypso in the Eyes of Some (Ancient) Interpreters”, s. 45-47. Buradaki dört görüşün temellendiği kısımları da vermekte fayda vardır: 1- ἡ μή ἀπλή, καλύπτουσα δὲ τὸ διανοούμενον. δολόεσσαν γὰρ λέγει αὐτὴν Ὀμηρὸς [Karmaşık olan, kendi düşüncesini saklayan (*kalypstousa*) kişi. Homeros ona “hilekâr” derdi]. 2- Καλυψὼ δὲ νοήσας ἐντεῦθεν στοιχειακῶς τὴν κάλυψιν καὶ τὴν ἀφάνειαν, ἥτις ἐπεκράτει τὸν Ὀδυσσεά “ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι” [α 15], ἤγουν ἐν τόποις ἀδήλοις, ὅτι ἀδηλος καὶ ἀφανὴς ἦν ἔτι τοῖς αὐτοῦ φίλοις [Burada Kalypso, fiziksel bir anlamda, Odysseia'yı ‘derin mağaralarda, yani bilinmeyen yerlerde tutan -zira kendi (Odysseia'nın) sevdikleri bile göremezdi ve nerede olduğunu bilemezdi onun (Odysseia'nın)-görünmezlik ve saklama (*kalypsis*) olarak okunabilir]. 3- Καλυψὼ δὲ διὰ τὴν κάλυψιν καὶ τὴν περιβολήν. εἰώθεσαν γὰρ οἱ ἄνθρωποι ἐν τοῖς διύργοις καὶ ψυχρότεροις τόποις διάγοντες περικαλύπτειν ἑαυτοὺς καὶ φυλάττειν διαφόροις περιβολαίοις [Kalypso; soğuk ve ıslak bölgelerdeki kişiler kendilerini farklı giysilerle örtüp koruduğu için örter (*kalypsis*) ve giyinir (ve bu yüzden bu şekilde isimlendirilmiştir)]. 4- μεταπλάττουσι δὲ αὐτὴν τῇ ἀλληγορίᾳ εἰς τὸ καθ' ἡμᾶς σῶμα, ὡς συγκαλύπτουσαν ἐντὸς δίκην ἐλύτρου τὸν ψυχικὸν μάργαρον ἥτις καὶ αὐτὴ κατεῖχε τὸν φιλόσοφον Ὀδυσσεά ὡς ἄνθρωπον ἐνδεδεμένον σαρκί [Onu (Kalypso'yu) mecazi olarak bizim beden dediğimiz şeye dönüştürdüler, çünkü o kendi içinde (*synkalypstousa*), tıpkı bir kabuğun ruhun incisini saklaması gibi saklar, o (Kalypso) bir insanın ete bağlı olması gibi filozof Odysseia'yı saklı tutmuştur.

düşüncesiymiş gibi kendisine mal eder, kendisinin [Kalypso'nun] şefkatinden oluşan bir düşünceymiş gibi. (Od. 5.190-91) – ki bu yüzden Odysseia, Scheria'ya vardığında, Kalypso'nun kendisini [Odysseia'yı] yollamasından 'ya Zeus'un emri üzerine ya da kendi [Kalypso'nun] fikrini değiştirdiği için' diye bahseder (Od. 7.263 Ζηνὸς ὑπ'ἀγγελίης, ἧ καίνόος ἐτράπετ'αὐτῆς), çünkü o [Odysseia], 'Zeus'un Hermes'i gönderip göndermediğini' bilmiyordu.”¹⁶³

Kalypso, Odysseia'dan Zeus'un emrini, sözünü saklamıştır. Kalypso, sakladığı birçok şeyin yanı sıra (yukarıda sayılan ilk dört öge hatırlansın), tanrının sözünü de saklar ve Kalypso'nun negatif teoloji içinde bir yere sahip olmasını sağlayan da onun bu saklayan, gizemci tutumudur. Negatif teolojinin tüm *ezoterik* [içrek] yapısı (eğer böyle bir yapısı var ise), Kalypso'nun tüm bu saklamasında görülebilir. “Ancak olduğu haliyle gizden söz etmekten kaçınacağım. Gizin olumsuzluğuna ve yadsımanın yadsımasının sırrına bu kısa göndermeler bana başka bir sorunu konumlandırmak açısından gerekli göründü. Bunun da örtüsünü hafifçe sıyırmakla yetineceğim. Söz konusu olan şey, 'olumsuz tanrıbilimler'in ve onunla benzerlik gösteren her şeyin, daima, rastlantısal olmayacak şekilde, içrek bir toplumsallık biçimiyle, gizli cemaat olgularıyla ilişkilendirilmesi; sanki en keskin apophatik söyleme giriş bir 'sır'ın paylaşılmasını, yani kolayca taklit edilebilir mantıksal veya retorik bir teknikten her zaman daha fazla olan bir kendinde-susmaya-muktedir olmanın ve önüne ilk gelenden saklanması gereken örtük bir içeriğin, bir yer veya bir hazinenin paylaşılmasını talep etmektedir.”¹⁶⁴

Kalypso'nun birçok şeyin -sırrın- yanı sıra tanrının sözünü de saklaması, negatif teolojinin *ezoterik* yapısının sembolize edilebileceği uygun bir öge olarak

¹⁶³ PONTANI, Filippomaria (2013), “Speaking and Concealing – Calypso in the Eyes of Some (Ancient) Interpreters”, s. 35. Odysseia'da ilgili iki kısmı da aktarmak gerekir. (1) Kalypso'nun Odysseia'ya onu [Odysseia'yı] göndereceğini söylemesi: “Yüce Tanrıça [Kalypso] yanında durdu, seslendi ona: / 'Talihsiz adam, ağlayıp durma artık karşımda / ömrünü boşuna tüketme, seni göndereceğim ben kendim..” Bkz. HOMEROS (2006), **Odysseia**, Çev. Ezra Erhat – A. Kadir, s. 113 [5. Bölüm, 155-160]. (2) Odysseia'nın; Kalypso'nun kendisini [Odysseia'yı] gönderdiğini aktarması: “Yıllar döne döne geçti, geldi çattı sekizinci yıl / buyurdu Tanrıça [Kalypso], hadi çık yola, dedi, yurduna dön / ya Zeus'tan bir haber almış ya da fikrini değiştirmişti..” Bkz. HOMEROS (2006), **Odysseia**, Çev. Ezra Erhat – A. Kadir, s. 143 [7. Bölüm, 260-265].

¹⁶⁴ DERRIDA, Jacques (2015), “Nasıl Konuşmazlık Edilebilir: İnkârın İkrarları”, Çev. Melih Başaran, s. 147.

okunabilir. Derrida her ne kadar eleştirirse de -ya da en azından tüm negatif teolojilerin bu türden bir ezoterik yapıya sahip olmadığını iddia etmeye hazırlansa da- yine de tüm negatif teolojileri ezoterik olmaktan kurtaramayacağını bilir. Bazıları gerçekten ezoteriktir ve bu konuda yapılabilecek herhangi bir şey yoktur. Ancak o yine de kurtarabildiklerini kurtarmayı deneyecektir. “Bu içrekçiliğin belirtilerine Dionysos’un olumsuz tanrıbilim’inin bağrında da belirgin bir şekilde yer alan Platonculuk ve Yeni Platonculukta rastlanır. Dionysos’ta ve başka bir şekilde Üstat Eckhart’ta da susulacak, korunacak, paylaşılacak giz gerekliliğinin -eğer bu söylenebilirse- sır bir tarafı yoktur. Biraz kenarara çekilip giz deneyiminin kendine özgü yer’ini bulmak gerek.”¹⁶⁵ Negatif teolojinin bu ezoterik yapısı -bir başka açıdan düşünüldüğünde ya da eğer böyle düşünölmek istenirse- onu teolojiden ayıran, uzak tutan şey olarak da görölebilir. Bugün negatif teolojinin karşı karşıya olduğu en büyük sorun belki de negatif teolojiyi *kimin* yapacağına dair olandır. Bir teist ya da teoloğun negatif teoloji yapması, her zaman, negatif teolojinin bir tür *negasyonla işleyen teoloji* yapmaya¹⁶⁶ indirgenmesi tehlikesini (bu tehlike çoktan bir geleneğe dönüşmüştür bile) içerir. Tam tersi açıdan bir ateistin, agnostiğin, araştırmacı filozofun ya da bilgenin negatif teoloji yapması ise, her zaman, negatif teolojinin bir tür *tanrı fikri üzerine apophatik ve felsefi bir düşünme*

¹⁶⁵ DERRIDA, Jacques (2015), “Nasıl Konuşmazlık Edilebilir: İnkârın İkrarları”, Çev. Melih Başaran, s. 148.

¹⁶⁶ Bu duruma bir örnek olarak Nicolaus Cusanus’un “De Deo Abscondito” [Gizli Tanrı Üzerine] başlıklı yazısında -bir pagan ile bir hristiyan arasında geçen sohbetten oluşur bu yazı- şu kısım gösterilebilir: “Pagan: O hâlde, O [Tanrı] Hiç’tir. Hristiyan: Söz konusu durum O’nun hiç olması ya da olmaması değildir; ne de O’nun hem hiç hem de hiç-olmayan olmasıdır. Ama asıl olarak O’nun; varlığın ve yokluğun tüm başlangıçlarının Kaynağı ve Kökeni olmasıdır. Pagan: Tanrı; varlığın ve yokluğun tüm başlangıçlarının Kaynağı mıdır? Hristiyan: Hayır. Pagan: Ama az önce söyledin bunu. Hristiyan: Bunu söylediğimde, hakikati dile getirdim; ve şimdi bunu inkâr ettiğimde, yine hakikati konuşuyorum. Zira eğer varlığın ve yokluğun herhangi türden başlangıçları varsa, Tanrı bunların hepsini önceler. Ancak, Yokluk, kendi yokluğunun bir başlangıcına sahip değildir ama sadece, kendi varlığının bir başlangıcına sahiptir. Çünkü yokluk; var olmak için bir başlangıca ihtiyaç duyar. Bu anlamda o hâlde O [Tanrı]; yokluğun Başlangıcıdır, çünkü O olmadan, yokluk [diye bir şey] olamazdı. Pagan: Tanrı, Hakikat midir? Hristiyan: Hayır. Ama O tüm hakikatten üstündür. Pagan: O [Tanrı], hakikatten başka mıdır? Hristiyan: Hayır, Çünkü başkalık O’na uygun düşmez. Ama O; bitimsizce mükemmel bir şekilde, bizim tarafımızdan hakikat olarak anlaşılan ve isimlendirilen şeyden üstündür.” Bkz. Nicholas of Cusa (1997), “De Deo abscondito: Dialogue on the Hidden God”, Çev. H. Lawrence Bond, **Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings**, Paulist Press, New York, s. 207-215. Ayrıca bkz. HOPKINS, Jasper (1994), “De Deo abscondito: On the Hidden God”, **A miscellany on Nicholas of Cusa**, Arthur J. Banning Press, Minnesota, s. 300-311 [11-13]. İlgili metnin mevcut bir Türkçe çevirisi için bkz. CUSANUS, Nicolaus (2008), “Gizlenen Tanrı Üzerine”, Çev. Arif Yıldız, **Felsefe Arkivi**, Sayı: 33, s. 87-94.

*pratiğine*¹⁶⁷ indirgenmesi tehlikesini (Derrida bile kaçamamış gözüktür bundan) taşır. Negatif teolojinin *ezoterikliği* asıl olarak bu anlamda -yani kendisinin herhangi bir tür *teoloji* ya da *düşünme pratiği* olmaya indirgenmesinden uzak durması anlamında- anlaşılmalıdır. Negatif teoloji (bu isim bir talihsizliktir sanırım) bir teoloji değildir. Negatif teoloji, hiçbir şekilde bir ‘tanrı üzerine söylem’ ya da ‘tanrıbilim’ olamaz. Zira ifadenin [negatif teoloji] içindeki *negatif* kelimesi daha en baştan zaten *teoloji* kelimesine ve *teolojiye* saldırır. Negatif teolojide bir şey [tanrı] *üzerine* bir şey [söylem ya da bilim] yoktur. Çünkü *negatif teoloji* tam da zaten tüm bu söylemin ve bilim yapmanın *olanaksızlığı* üzerinden başlar. Bu anlamda negatif teoloji, Hıristiyan apophatik geleneğinden (temel olarak, böyle bir olanaksızlığı bir olanaksızlık olarak değil ama sadece bir tür *Tanrı üzerine katapatik [kataphatic: olumlayıcı] olmayan bir söyleme başlangıç noktası* olarak gören) ayrılmalıdır. “Klasik Hıristiyan apophatik geleneği -ki bu gelenek bize ilk olarak birkaç erken dönem Grek kilise yazarları ve Batı’nın Orta Çağ metinleri sayesinde ulaşmıştır- modern düşünmede üç farklı akımı besler. İlk olarak, [bu gelenek] öyle gözüktür ki modern toplumdaki ateist sekülerliğin her tarafa nüfuz eden havası ile bir temas noktası sunmaktadır. Tanrının inkârı etrafında şekillenen dil ve bir yokluk retoriği; geleneksel dini inançlar ve değerler hakkındaki geniş çapta skeptisizm bağlamında -artan bir şekilde can sıkıcı olan ya da umutsuzluğa düşüren kerigmatik [kerygmatic: vaazvari] olumlamaların tekrarının ulaşamadığı bir şekilde- anlamlı gözüktür.”¹⁶⁸ *Negatif teolojiyi negatif teoloji olarak kim yapacaktır?* sorusu hâlâ geçerli ve araştırılmayı bekleyen bir soru olarak bir kenarda durmaktadır.

¹⁶⁷ Bu duruma bir örnek olarak şu alıntı işlevseldir: “‘negatif teoloji’ terimi kolaylıkla yanlış anlaşılmıştır. Dinsel bir eğilim açısından değil de; Varlık, Tanrı, insanlık ve din üzerine bir düşünme geleneği açısından düşünülmelidir. Bu ‘teoloji’; mutlak, son bir Gerçekliğe dair arzulanan felsefi bir içgörü ile ilgilenir: Kutsal ‘şeyler’, Sebep ya da Kaynak ile [ilgilenir], tüm varolanların ondan geldiği ve anlamlarını ondan aldığı. Bu yüzden geleneksel olarak felsefenin ilgi alanlarını saran bir düşünme için olan ‘teolojinin’ ismi ontoloji ya da metafizik olarak bilinir, tıpkı şimdi ‘teoloji’ denen ve Tanrı üzerine düşündüğümüz alanın da böyle bilinmesi gibi. Negatif teoloji bu yüzden felsefi teoloji olarak düşünülebilir.” Bkz. BULHOF, Ilse N. – KATE, Laurens T. (2000), “Echoes of an Embarrassment: Philosophical Perspectives on Negative Theology – An Introduction”, **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, s. 4.

¹⁶⁸ DAVIES, Oliver – TURNER, Denys (2004), “Introduction”, **Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation**, s. 1.

Negatif teolojinin ezoretikliği¹⁶⁹ eğer yukarıda bahsedildiği anlamda kendisine samimi teologlara ve tanrıyı kalbinde ne yaparsa yapsın hissedemeyen düşünürlere yönelik ise (geriye kim kaldı ki?) o zaman belki de bu *negatif teolojiyi negatif teoloji olarak kim yapacaktır?* sorusuna sembolik olarak atanabilecek en uygun kişi (olumlu bir anlamda) Theophrastos'un karakterlerinden biri olan *Batıl İnançlı*'dır. "Batıllık besbelli ki, tanrısal güç karşısında duyulan korkudur. Batıl insan öyle bir adamdır ki, Khoes bayramında ellerini yıkayıp arındıktan sonra, ağzına bir defne yaprağı alıp tapınaktan çıkar ve bütün gün öyle dolaşır. Önünden bir gelincik geçecek olsa, yoldan başka birisi geçmeden ya da yola üç taş atmadan yürümez. Evde bir yılan görürse, zararsız bir yılansa, Sabazios'un adını seslenir; kutsal bir yılansa, ona hemen oracıkta bir tapınak kurar. Üçlü yol ağzındaki yağlı kayaların önünden geçerken, şişesinden yağ döker ve diz çöküp secdeye kapandıktan sonra yoluna devam eder. Un çuvalını bir fare kemirecek olsa, yorumcuya gidip ne yapması gerektiğini sorar; yorumcu çuvalı yamanmak üzere dericiye vermesini söylerse, bunu dikkate almaz, gidip kurban keser..Bir düş gördüğünde düş yorumcularına, bilicilere ve falcılara gidip hangi tanrı ya da tanrıçaya dua etmesi gerektiğini sorar; Gizemlere katılmak için her ay karısı (kadının işi varsa dadısı) ve çocuklarıyla birlikte Orpheus gizemcilerine gider."¹⁷⁰

¹⁶⁹ Derrida, her ne kadar ezoterik (içrek) kelimesini burada kastedildiği anlamda kullanmasa da yine de bazı negatif teolojilerin ezoterik yapıda olabileceğine işaret etmesi açısından önemlidir: "Tanrı varlığın ötesinde(dir), ancak bu yüzden de varlıktan fazla (varlık)dır: no more being and being more than being: being more. Fransızca sözdizimindeki 'plus d'être' [artık varlık yok / varlıktan fazla] bu ikircikliği yeterince ekonomik bir şekilde dile getirir. İşte içrek gize ve korumaya yapılan çağrı: 2.-Gizemlere vakıf (tôn amuetôn) olmayanlardan, yani varlıklara (tois ousin) bel bağlayıp varlıkların ötesinde hiçbir şeyin yüksek özelliğinde (hyperousiôs) var olabileceğini tasavvur etmeyip 'İkamet olarak Karanlığı seçen'i (Psaumes, XVII, 12) bilgi yoluyla bildiğini sananlardan kimsenin [bu dünyevilerin -elyazmasının kayıp kısmı-] seni işitmemesine dikkat et. Ancak eğer tanrısal gizemin açılmanması bu insanların erimini aşıyorsa, o halde gerçek dünyevilere ['öteki dünyevilere'], her şeyin aşkın Sebebini (hyperkeimenen aitian) tanımlamak için en aşağı gerçekliklere dayanan, ve bu sebebin çeşitli biçimlerde (polyeidôn morphomatôn) imal ettikleri aşağılık putlardan hiçbir şekilde üstün olmadığına inananlara ne demeli? Oysaki gerçekte, bu sebep diğer her şeyin kendi sebebi olduğu için ona bu varlıklar hakkında söylenenleri atfetmek ve olumlamak uygun olsa da, bu sebep her türlü varlığı aştığı için, onda bütün bu sıfatları yadsımak çok daha uygun olacaktır; ancak bununla birlikte yadsımaların olumlamalarla karşıtlık içinde olduğunu sanmamak gerekir, zira bu sebep kendinde her türlü mahrum bırakma işlemine (tas stereseis) de aşkın olarak kalır, olumsuz olsun olumlu olsun (hyper pasan kai aphairesin kai theisin) her türlü konunun ötesinde konumlanır." Bkz. DERRIDA, Jacques (2015), "Nasıl Konuşmazlık Edilebilir: İnkârın İkrarları", Çev. Melih Başaran, s. 149-150.

¹⁷⁰ THEOPHRASTOS, **Karakterler**, Çev. Candan Şentuna, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s. 63-65.

Theophrastos Batıl İnançlı'dan olumsuz bir şekilde bahsetmiş olsa da ve batıl inançlı kişi genellikle olumsuz olarak algılansa da burada en azından negatif teolojinin ezoterikliğini koruması adına, o [batıl inançlıdan] olumlu bir şekilde ele alınmaktadır. Çünkü Batıl İnançlı, bu az önce bahsedilen ve negatif teolojinin onlardan uzak durmak için ezoterik olduğu -kendisini [negatif teolojiyi] indirgeme tehlikesine sahip olan- iki grubun da dışladığıdır. Olup olabilecek tüm tek ve çok tanrılı dinlerinin teistleri ve deistleri Batıl İnançlı'yı dışlar. Tıpkı olup olabilecek tüm ateistlerin, agnostiklerin vs. de dışladığı gibi. Batıl inançlının inanması kutsala dokunamaz / kutsal olana dair değildir ve bu yüzden teolojide bir yeri yoktur. Diğer taraftan, batıl inançlı inanmamaktan / inanmamaktan da çok uzaktadır ve bu yüzden ateizm ve agnostisizmden vs. de çok uzaktadır. Negatif teolojiyi herhangi bir başka şeye indirgeme tehlikesini kendinde barındıran bu iki birbirine zıt, uç grup da batıl inançlıyı ortak bir şekilde dışlar. Batıl inançlı, bu iki grup için de ezoterik bir şey olarak kalır. Tıpkı negatif teolojinin -eğer negatif teoloji olarak herhangi bir başka şeye indirgenmeden yapılabilmesi isteniyorsa- öyle ezoterik kaldığı, kalması gerektiği gibi. Nasıl ki Theophrastos'un Batıl İnançlı'sı sürekli olarak Gizemlere (gizem tapılarına ve ritüellerine) gider ama bu gizemlere bir türlü dâhil olamaz, negatif teoloji de eğer herhangi bir teolojiye düşmemek için böyle yabancı kalmalıdır teolojiye.

Öte yandan negatif teoloji bir tür ateist-agnostik düşünme pratiğine de kapılmamalıdır. İlahi olanın olanaksızlığını [impossibility of the divine] görebilmek ile kutsal olanın olasısızlığına [implausibility of the sacred] kendini kaptırmak birbirleriyle aynı şey değildir ve bu inançsız ateist-agnostik düşünme pratiği bu olasısızlığa ait olarak negatif teolojinin çok uzaklarında kalır. Negatif teoloji; herhangi bir tür teolojiye ne kadar uzak ise kutsal üzerine herhangi bir tür ateist-agnostik düşünme pratiğine de o kadar uzaktır. Bu yüzden negatif teolojiyi, *batıl inançlı* yapmalıdır. Ya da olabilecek en doğru ifade ile söylenmesi gerekirse: Negatif teolojiyi; *konumu* teolojiye ve ateist-agnostik geleneğe, Batıl İnançlı'nın konumuyla aynı olan kişi yapabilir ve yapmalıdır. Theophrastos'un Batıl İnançlı'sının konumu işte negatif teolojinin bu kendisini indirgeyen iki uca uzaklığını yaşatır ve onun [negatif teolojinin] ezoterikliğı de -Kalypso'nun sembolize etmesiyle burada başlatılan- budur.

Burada oluşturulmaya çalışılan negatif teolojiye dair eski dünyanın sessizlikle ilgili tanrılarından / tanrıçalarından bahsedilmek için geride sadece bir tane öge kalmıştır. Bir sonraki bölüm tek tanrılı dinlerde sessizlik olduğu için, çok tanrılı dünyaya ait olsa da özellikle Hıristiyanlık tarafından bağlamı değiştirilerek derinlemesine bir şekilde benimsenmesi, bu kutsal ögenin -bir *daimondur*- en sona bırakılmasının -geçişliliği sağlaması ve kolaylaştırması için- sebebidir. Sessizliğin ya da sessizlik ile ilgili bağlamların nasıl dönüştüğüne, nasıl devinip başka anlamlar ve bağlamlar kazandığına dair açık bir örnek olarak bu daimon sadece herhangi bir diğer sessizlik bağlamının değişmesine değil ama sessizliğe dair bir tür gelenek değişimi ya da paradigma kaymasına da işaret eder.

2.1.2.7. ἡσυχία / Hesychia

Hesychia kelimesi ile çok tanrılı dünyanın tüm esintileri birden yok olur ve her ne kadar bu kelime henüz ilginç bir şekilde şu ana kadarki geleneksel negatif teoloji teorileri ile ilişkilendirilmemiş olsa da, birden tek tanrılı dünyanın ve geleneksel anlamda anlaşıldığı hâliyle negatif teolojinin içine girildiği hissedilir. Özellikle Doğu Ortodoks Hıristiyanlığı'nda İsihazm [*Hesychasm*: *Sükûneti koruma* anlamına gelen mistik dua geleneği] geleneği ismini Grekçe, “sükûnet, sessizlik, dinginlik” anlamlarındaki ἡσυχία kelimesinden alır.¹⁷¹ Bu mistik gelenek; Tanrı'nın mevcudiyetini deneyimlemek için bir tür inzivaya çekilme, kendini dış dünyadan soyutlayıp *sessizlik* içinde dua etmenin önemini vurgular. “Dua ettiğiniz zaman ikiyüzlüler gibi olmayın. Onlar, herkes kendilerini görsün diye havralarda ve caddelerin köşe başlarında dikilip dua etmekten zevk alırlar. Size doğrusunu söyleyeyim, onlar ödülleri almışlardır. Ama siz dua edeceğiniz zaman odanıza çekilip kapıyı örtün ve gizlide olan Babanız'a dua edin. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir. Dua ettiğinizde, putperestler gibi boş sözler tekrarlayıp durmayın. Onlar söz kalabalığıyla seslerini duyurabileceklerini sanırlar. Siz onlara benzemeyin! Çünkü Babanız nelere gereksinmeniz olduğunu siz daha O'ndan

¹⁷¹ Bkz. PARRY, Ken (1999), *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Blackwell Publishing, Massachusetts, s. 230.

dilemeden önce bilir.”¹⁷² İshiazm geleneğinin sessizliğe ve dua anındaki münzevilğe çağırısı; *tanrının mevcudiyetinin sessizlik içinde deneyimlenmesi* bağlamında teoloji ve *negatif teolojide sessizliğin deneyimini birbirine yakınlaştırır.*

İshiazm terimi, Hıristiyan teolojisi içinde -birbirleriyle ilişkili olarak- en az beş farklı anlamda kullanılır: (1) bir papazın ya da keşişin inzivaya çekilmesi anlamında ‘münvezi’ bir hayat; (2) imgelerin, kavramların ve dilin ötesine geçebilmiş bir üst seviyede tanrı ile bir arada olmayı amaçlayan bir tür iç / sessiz dua [inner prayer] pratiği; (3) İsa Duası aracılığıyla bu türden bir bir-aradalığı arama; (4) İsa Duası’yla birlikte spesifik bir psikosomatik dua tekniğinin birleştirilmesiyle oluşan dua etme tarzı;¹⁷³ (5) Barlaam’ın görüşlerine karşı olarak¹⁷⁴ Aziz Gregori Palamas’ın -Palamizm

¹⁷² (2014), “Matta, 6: 5-8”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1016.

¹⁷³ İsa Duası’nın genellikle tespihle birlikte -her bir tespih boncuğunda tekrarlanarak- söylenmesi. Duanın farklı versiyonları olsa da temel olarak şöyledir: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν / Domine Iesu Christe, Fili Dei, miserere mei, peccatoris [eğer dua eden, kadın ise peccatricis] / Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me, the sinner [Efendimiz Yüce İsa, Tanrı’nın oğlu, merhamet et bana, bu günahkâra].

¹⁷⁴ *Barlaam of Seminara* ya da *Barlaam of Calabria* olarak anılan Barlaam -14.yüzyılda yaşamış olan İtalyan bir rahip- ile Gregori Palamas [ilk olarak Filioque (Filioque: “ve oğul’dan”) Tartışması olarak anılan (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsünde Kutsal Ruh’un Baba’dan mı yoksa Baba ve Oğul’dan mı ortaya çıktığına dair yaşanan ve en sonunda Doğu ve Batı Hıristiyanlığı -Roma Katolik ve Doğu Ortodoks Kiliseleri- olarak Hıristiyanlıkta bir ayrışmaya sebep olan tartışma)] tartışma üzerinden karşı karşıya gelmiştir. İkisi de aslında bu konuda aynı şekilde düşünür ve filioque ibaresini kınar ancak bu kınama sırasında Barlaam, Tanrı’nın insanlar için bilinemez ve gösterilemez olduğunu, Kutsal Ruh’un bu anlamda Baba’dan mı yoksa Baba ve Oğul’dan mı ortaya çıktığını belirlemenin imkânsız olduğunu ve Tanrı’nın doğasının ortaya koyulmasına yönelik uğraşların bırakılması gerektiğini savunurken Palamas ise Kutsal Ruh’un Baba’dan ve Oğul’dan değil ama Baba’dan ortaya çıktığının gösterilebilir olduğunu savunur. Bu Filioque Tartışması’ndan sonra bir diğer ünlü tartışmada -İshiazm anlaşılmazlık [Hesychast controversy] olarak da anılan- Barlaam; Palamas’ın teolojisini iki farklı sonsuz varlık ortaya koyma -görülebilir [immanent] ve görülemez [transcendent] Tanrı- sebebiyle çoktanrıcılık ve sapkınlıkla [heresy] suçlar. Bu İshiazm anlaşılmazlığın -hiçbiri asıl sebep olarak gösterilemeyecek olsa da yine de her birinin belli oranlarda etkisi bulunan- ünlenmesinde; (1) manastır sistemi-İshiazm, (2) Hıristiyanlığa etkileri açısından Aristotelesçilik-Platonculuk, (3) nominalizm-gerçekçilik, (4) Latin-Bizans kültürü, (5) kilise hayatı ve işleyişi bağlamında konvansiyonel keşişlik-seküler rahiplik, (6) Latin dünyası ile birliği savunanlar-savunmayanlar gibi karşıtlıkların olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Konuyla ilgili olarak bkz. JUGIE, Martin (1932), “Palamite (Controverse)”, **Dictionnaire de Théologie Catholique**, Ed. M. Vacant, Cilt: XI / 2, Editions-Librairie Letouzey & Ané, Paris, s. 1777-1818; MEYENDORFF, John (1979), **Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes**, Fordham University Press, New York; LIVANOS, Christopher (2006), **Greek Tradition and Latin Influence in the Work of George Scholarios: Alone Against All of Europe**. Gorgias Press, New Jersey; MEYENDORFF, John (1974), **St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality**, St. Vladimir’s Seminary Press, New York.

[Palamism] ya da Palamasçı teoloji [Palamite theology] olarak da geçen- teoloji anlayışı ve öğretisi.¹⁷⁵ Ancak bu teriminin kökeni -ya da bu ismin kendisi- Hıristiyan teolojisi içinde ortaya çıkmaz, daha eskilere aittir. “Merhametli sükûnet tanrıçası [Hesykhia], Dike’nin kızı, şehirleri yüce kılan; savaşların ve ihtiyatın/istişarenin ana anahtarını elinde tutan, Pythia’ya yaraşır bir zafere dair olarak Aristomenes’ten saygı gören; sen bilirsin nezaketin sırrını en uygun şekilde, hem göstermesini hem de sana gösterilmesini. Ama ne zaman herhangi biri kalbinde insafı olmayan bir hiddet ile saldırırsa, bu düşmanlarınla yüz yüze gelip, onların saygısızlıklarını hizaya getirirsin. Kendi haddini aşarak seni kışkırttığına, Porphyrion bilmiyordu senin gücünü..”¹⁷⁶ Pindaros’un bahsettiği, çok tanrılı Grek dünyasının sükûnet tanrıçası Hesykhia, Hıristiyanlığın İshiazm geleneğine ismini vermiştir. Ancak öyle gözükür ki Pindaros’un bahsettiği tanrıça Hesykhia’nın sükûneti; şehrin, *polis*’in düzen ve refahını sağlamak, korumakla ilgilidir asıl olarak.¹⁷⁷ Negatif teolojide kutsala dair olarak sessizliğin deneyimlenmesine benzer bir anlamda bir sessizlik deneyimi sunmaz. Aynı tanrıça daha sonra Roma mitolojisinde Quies (Sessiz) ya da Silentia (Sessizlik) ismini alır.¹⁷⁸ Bunlar da -toplumsal ve kültürel birer öge olarak ilgili soyut kavramların kişileştirilmesi olarak¹⁷⁹ okunabilirler- negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesine dair herhangi bir şey sunmaz. Ancak yine de Grek tanrıçası

¹⁷⁵ Bu beş anlam ayrımı için bkz. WARE, Kallistos (1995), **Act out of Stillness: The Influence of Fourteenth-Century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilization**, The Hellenic Canadian Association of Constantinople and the Thessalonikean Society of Metro Toronto Pub., Toronto, s. 4-7.

¹⁷⁶ (1915), **The Odes of Pindar**, Çev. John Sandys, Loeb Classical Library, The MacMillan Co., William Heinemann, London-New York, s. 261 [Pythian VIII, 1-10].

¹⁷⁷ Hatta kent devletine dair neredeyse politik bir fikri temsil eder. Yorum için bkz. PFEIJFFER, Ilja Leonard (1999), **Three Aeginetan Odes of Pindar: A Commentary on Nemean V, Nemean III, and Pythian VIII**, Brill Pub., Leiden-Boston-Köln, s. 426. Daha geniş bir çalışma için ayrıca bkz. BUNDY, Elroy Lorraine (1954), **Hesykhia in Pindar**, University of California Press, California.

¹⁷⁸ Bkz. (1928), **Statius: Thebaid V-XII, Achilleid**, 2. Cilt, Çev. J. H. Mozley, The Loeb Classical Library, G. P. Putnam’s Sons, William Heinemann, New York-London, s. 327 [10. Kitap, 85-95]. Ayrıca bkz. STATIUS (2015), **Silvae**, Çev. D. R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Massachusetts, s. 68-78 [1.6, 85-95]; APULEIUS, **The Golden Ass or Metamorphoses**, Çev. E. J. Kenney, Penguin Books, London, s. 177 [11. Kitap, 15]. Metnin Türkçesi için bkz. Apuleius (2006), **Başkalaşım (Altın Eşek)**, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

¹⁷⁹ Bu tanrıların ve tanrıçaların anlatıları, Eski Roma’da aynı zamanda geniş bir edebiyat külliyyatının oluşmasında da etkili bir rol oynamıştır, konuyla ilgili olarak bkz. (2001), **Literature in the Roman World**, Ed. Oliver Taplin, Oxford University Press, New York.

Hesychia, negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi açısından önemlidir. Onun önemi, çok tanrılı Grek dünyasının Hesychia'nın isminin İlahizm geleneğine verilmesinde yatar. Hesychia kendi ismini İlahizm'e verir ve ilk defa *sessizlik; negatif teoloji ile ilişkilendirilebilecek şekilde, sessizlik üzerine düşünülerek deneyimlenmeye* başlar. İlahizm geleneğinin; sessizliği Hıristiyan apophatik geleneği bağlamında anlaşılabilir bir tür indirgenmiş negatif teolojideki sessizliğe benzer şekilde deneyimlediği doğrudur. Ancak mitolojik dönemlerde ve çok tanrılı dünyada sessizliğin nasıl algılandığı ve anlaşıldığı ile kıyaslandığında, yine de oldukça açıktır ki sessizliğin deneyimlenmesi sırasında sessizliğin düşünülmesinin oranı artmıştır. Hesychia'nın önemi de buradan gelir. O, burada oluşturulmaya çalışılan negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi açısından bir kırılma, başlangıç ya da geçiş noktası oluşturur. Hesychia ismi ilk söylendiğinde -daha erken dönem Hıristiyanlığın bu isme atfedeceği bağlam ve içeriğe yüzlerce sene varken- negatif teolojide deneyimlenebileceği hâlde sessizliğin olanağı da açılmış olur. "Söylenilen [said] her şeyde; söylenilen şeyi [the said] yerine yerleştiren söylenilmeyen [unsaid] şeyin üstü örtülü ufku vardır."¹⁸⁰ Sadece bu ismin [Hesychia] var olması sebebiyle, az önce bahsedilen kırılma, başlangıç ya da geçiş noktası 17. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış olan Dingincilik [Quietism] olmamıştır.

Bu anlamda, sessizliğe ve negatif teolojiye yönelik soy kütüğü araştırmasında (ve aynı zamanda oluşturulmasında) tek tanrılı dinlere geçmenin vakti gelmiş gözükür. Elbette çok tanrılı dünyada sessizlikle ilişkili başka tanrıları / tanrıçaları, ritüelleri ve isimleri olabilir. Ancak mitolojik dönemde ve çok tanrılı dünyada; negatif teolojiye bir zemin oluşturabilecek bağlamda sessizliğin deneyimlenmesine dair yeni bir şey sunacak bir tanrı ya da tanrıçaya -en azından bu çalışma açısından- artık gerek kalmamıştır. Denilebilir ki negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi; mitolojiden ve çok tanrılı dünyadan kendisine ihtiyaç duyduğu zemini yeterince temin etmiş durumdadır. Şimdi, diğer negatif teolojilerin bulunduğu havuzun içine girmeye ve orada kendisini tartmaya ve belki de boyunun ölçüsünü almaya hazırdır. Söz konusu olan sadece farklı farklı negatif teolojiler değil ama bu farklı farklı negatif teolojilerin

¹⁸⁰ IHDE, Don (2007), **Listening and Voice: Phenomenologies of Sound**, State University of New York Press, New York, s. 162.

nasıl değişim geçirdiğidir de ve bu havuzda tüm bunlar, burada oluşturulmaya çalışan negatif teolojiden hesap sormak için hazır bekliyor olacaktır. “*Negatif teoloji, felsefi bir kavram olarak, metafiziği ve ontoteolojiyi geride bırakmaya yönelik umuda hizmet eder. Negatif teoloji; ‘anlam’ın ya da ‘varlığın’ bir ilk kökene, mutlak hedefe, merkeze, son zemine, temele, mevcudiyete göndermede bulunarak tamamen anlaşılabilceği varsayımına itiraz etmekle eş anlamlı bir şeye dönüşmüştür. Modern düşünürler bu yüzden -Deirdre Carabine gibi negatif teolojiye yönelik araştırma yapanlar tarafından kabul edilen- kökensel ve ontolojik bir ilk dayanağın kataphatik ve apophatik teolojinin arkasında saklandığına dair felsefi varsayımı benimserler: Kataphatik teoloji kendi zemini olarak Tanrı’nın; varlığın tamlığı olduğuna yönelik daha Batılı görüşü alırken, apophatik teoloji, Tanrıyı tercihen daha çok yokluk [non-being] açısından anlar. Diğerleri, Raoul Mortley gibi; açığa çıkarmayı amaçlayan dilin daha çok gizlediğine yönelik gitgide büyüyen bir farkındalıktan ortaya çıkan geç-klasik dönem düşüncesinde sessizliğin keşfi ile bizim zamanımız arasındaki ilişkiye gönderme yapar. Bu sessizlik, dilin yokluğundan oluşur; bir tür aradır [gap], ama bunun boşluk [emptiness] olarak değil de olumlu anlamda bir yokluk [absence] olarak düşünmek gerekir, yapısız olan, ne kavranabilir ne de idrak edilebilir olan. Yine de, geç-antik dönemdekinden, Helenize edilmiş olan [Hellenized] Hıristiyanlığınkinden farklı bir negatif teoloji bugün günümüzde mevcuttur. Negatif teoloji artık Tanrı’nın doğasına yönelik sorunun, Hıristiyanlığın Helenleştirilmesi ile birlikte ortaya çıkan sorunun -ki bu sorunun içinde Tanrı’nın doğası üzerine zaten varolan kataphatik geleneğin düzenli olarak göndermelerde bulunur- üstesinden gelmeye dair bir yol oluşturmaz. Tam tersine, bu sorunun kendisinin sorgulanması üzerine bir cevap getirmeye uğraşır.”¹⁸¹*

Negatif teolojide¹⁸² sessizliğin deneyimlenmesi bu anlamda asla tek bir tür deneyimlenme ya da tek bir şeyin deneyimi değildir. Apophatik gelenekten kurtulmuş bir negatif teolojinin bile bundan beş sene önce (eğer beş sene önce böyle bir negatif teoloji vardı ise) deneyimlediği sessizlik ile şimdi deneyimlediği sessizlik aynı değildir.

¹⁸¹ BOEVE, Lieven (1997), “Postmodernism and Negative Theology: The A/Theology of the ‘Open Narrative’”, *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en Theologie*, Sayı: 58, s. 417-418.

¹⁸² Bir gelenek içinde negatif teolojye dair bir inceleme için bkz. CARABINE, Deirdre (1995), *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Wipf and Stock Publishers, Oregon.

Bu sessizliği deneyimleyen negatif teoloji aynı değildir. Gerçekleşen *deneyimlemenin* özü bile aynı değildir. Hepsi değişmiştir. Değişmek zorundadır. Ama sessizlik yine de sanki kendisinin [sessizliğin] anlamını belirleyen bağlamından ve içeriğinden bile daha derindeymiş gibi sessiz kalmaya devam eder. Birbirleri arasındaki tüm farklar duyulabilmesine rağmen, hâlâ birbirinin tamamen aynı gibi gelen iki sessizlik ile baş başa kalmanın yarattığı çığlıklardan kulakları sağır olmuş biri her sessizliğin kendisine has bu derinliğini deneyimlemiş demektir. Elbette burada, çalışmanın bir sonraki kısmına geçilirken gözden kaçırılmaması ya da akıldan çıkarılmaması gereken bir ayrıntı da her ne kadar mitolojik ve çok tanrılı dünya geride bırakılmış olsa da; bütün tek tanrılı dinlerin bu mitolojik ve çok tanrılı dünyadan izler taşıdığı gerçeğidir. Burada az önce gösterilen Hesychia-İshiazm geçişi gibi (yani Antik Yunan mitolojisinde bir deamon [cin] olan Hesychia'nın isminin Hıristiyanlıktaki İshiazm geleneğinde bir köken oluşturması gibi) çok tanrılı ve mitolojik dünyadan tek tanrılı [semavi] dinlere geçmiş olan birçok öğe bulunmaktadır. Bu öğelerin -eğer karşılaşılsa bunlarla- tek tanrılı dinlerde sessizliğin araştırıldığı bölümde ele alınması [bunların] mitolojik ve çok tanrılı dünyada¹⁸³ önemli bir yerlerinin olmaması değil ama söz konusu sessizlik ve sessizliğe dair bir araştırma olduğunda özsel ve işlevsel anlamlarının, bağlamlarının mitolojik ve çok tanrılı dünyada¹⁸⁴ değil ama daha sonraki bir dönemde ortaya çıkmış olmasıdır. Tıpkı Hesychia'nın; buradaki çalışma bağlamında sessizlik kavramı açısından öneminin Antik Yunan mitolojisinde değil ama Hıristiyan teolojisi içinde ortaya çıkmış olması gibi.

Tek tanrılı dinlerde, özellikle Batı düşünmesi, kültürü, tarihi ve felsefesi içinde kendisine yer etmiş, büyük bir etkide bulunmuş, ve bulunmaya da devam etmekte olan Hıristiyanlık bu çalışmada araştırılmakta olan sessizlik geleneğine kendi içinde temel bir yer vermiş olmasından dolayı, üzerine en çok yoğunlaşılacak olan semavi dindir ve bu anlamda şimdi ona yönelmesi için yeterince uygun bir vakittir.

¹⁸³ Konuyla ilgili olarak, çok tanrılı ve mitolojik dünyada sessizlik kavramı ile ilişkili kutsal öğelerin araştırıldığı bir çalışma için bkz. KENNY, Colum (2011), **The Power of Silence: Silent Communication in Daily Life**, Karnac Books, London, s. 195-231.

¹⁸⁴ Bu mitolojilerin toplam bir araya getirildiği kapsamlı ve ünlü bir çalışma için bkz. BULFINCH, Thomas (2011), **Bulfinch Mitolojileri**, Çev. Aysun Babacan – Bora Kamcez – Berk Özcangiller, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

2. 2. Hıristiyanlıkta Sessizlik

*Baba'ya ait Entelektin sessizliğinde bulunan Söz,
herhangi bir sözün olmadığı Söz'dür,
ya da her sözün üstünde olan bir Söz.*
-Meister Eckhart¹⁸⁵

Burada öncelikle tek tanrılı din ifadesinin neyi kastettiğinin açık kılınması gerekir: “Tektanrıcılık, tarihte iki şekilde karşımıza çıkar. Bunlardan birincisi, şöyle formüle edilebilir: <Tüm tanrılar Bir'dir>, bu şekillerden ikincisi ise şu formülle açıklanabilir: <Allah'tan başka hiçbir tanrıya inanma!> [Keine anderen Götter außer Gott!]. Birinci formül, Mısır, Babil, Hint ve Antik Grek-Roma metinlerinde bulunur. Tektanrıcılığın bu biçimini ‘kapsayıcı tektanrıcılık’ olarak gösteriyoruz..İkinci formül ile..yoğun bir biçimde Yahudi, Hıristiyan ve İslami tektanrıcılıkta karşılaşırız. Tektanrıcılığın.. bu şekli ‘dışlayıcı tektanrıcılık’ olarak gösterilebilir.”¹⁸⁶ Burada ele alınacak olan, geleneksel olarak semavi dinler olarak anılan üç dindir: Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet. Ancak daha çok Musevilik ve Hıristiyanlık

Söz konusu negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi olduğunda [ya da bu sessizlik deneyimine dair bir soy kütüğü araştırmasında] tek tanrılı dinler ilk bakışta oldukça verimli topraklar sunar gözükür. Tek tanrılı dinlerde; negatif teolojide sessizliğe (ayrıca soyut bir kavram olarak da) dair birçok anlam ve bağlam atfedilmesinin yanı sıra; Museviliğin, Hıristiyanlığın ve İslamiyet’in tanrısı (tanrıları) istisnasız bir şekilde sessizlik ile -benzer ya da farklı açılardan- ilişkilendirilmiştir. Çalışmanın bu kısmı da özellikle bu ilişkilendirmelerin, anlam ve bağlam atfetmelerin incelenmesine ayrılmıştır, tabiri caizse, tek tanrılı dinlerin sessizliğe ne kattığının araştırılmasına. Elbette bu araştırmaya *negatif teoloji* ve *teoloji* [eğer kutsala ve ilahi olana dair yer yer birbirlerine benzese de iki farklı düşünme tarzı olarak görülecek olunursa bunlar] arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların -sessizliği deneyimlemeleri

¹⁸⁵ [verbum, quod est in silentio paterni intellectus, verbum sine verbo aut potius super omne verbum]. (1964), **Meister Eckhart: Expositio Libri Genesis**, n. 77, LW I, Ed. Karl Weiß, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, s. 239.

¹⁸⁶ ASSMANN, Jan (2011), **Tektanrıcılık ve Şiddetin Dili**, Çev. Mesut Keskin, Avesta Basın Yayın, İstanbul, s. 28-29.

üzerinden- ortaya koyulması da eşlik edecektir. “Öğretisel olarak Alman Dominiklilerin; Tanrı’nın gizli ve bilinmez doğasına dair yaptıkları vurgu kayda değerdir. Bütün Hıristiyan teologlar Tanrı’nın bilinemez olduğu konusunda hemfikirdir, ama teologların gizli ilahi gizemi nasıl dile getirdikleri konusunda önemli farklılıklar vardır. Yeni Platoncu düşünürlerin -hem pagan hem de Hıristiyan- negatif (apophatik) teolojisine bağlı olarak; Eckhart, Suso, Tauler ve bunların çağdaşları, Tanrı’nın sadece tüm insanların bilmesi ve ifade edebilmesinin ötesinde değil ama aynı zamanda ‘bilmemelerinin’ [unknow] de ötesinde olduğuna dair güçlü bir apophatizmin [apophaticism] oluşmasındaki yaratıcı örneklerdi. Bir vaazında Eckhart ‘Nihai son nedir?’ diye sormuş ve ‘ebedi ilahiliğin gizli karanlığıdır ve bilinemezdir, hiçbir zaman bilinmemiştir, asla bilinmeyecektir. Tanrı orada kendisi içinde kalır, bilinemez olarak’ diye cevap vermiştir. *The Life of the Servant*’ın son bölümünde Suso benzer bir olumsuzlamayı ‘isimsiz Hiçliğin kendisi, çünkü onun ne olduğu ya da nasıl olduğu hakkında herhangi bir şey söyleyemeyiz’ diye tarif ettiği Üçlü’nün [Trinitas] kipsiz birliği hakkında dile getirir. Tauler için ‘ilahî karanlığın uçurumu sadece kendisi için bilinebilirdir ve diğer her şey için bilinemez olarak kalır.’ Bu türden tavizsiz bir apophatizm aslında yeni bir şey değildi; yeni olan ise Alman Dominiklilerin dile getirilemez Tanrı’ya işaret etmek için yarattıkları dil yapısıydı.”¹⁸⁷

Söylenbilir ki apophatik bir söylem ve düşünme pratiğine sahip olmasa da (ki Hıristiyan apophatik geleneğinin sadece bir diğer negatif teoloji olduğu söylenmişti) Hıristiyan teologlar da Tanrı’nın bilinemez, idrak edilemez, kavranamaz olduğu konusunda hemfikirdir. Bunun tam tersini iddia etmek Tanrı’nın doğasını insanın akıl yetileri ile elde edebileceği, kendi düşünmesinin nesnesi yapabileceği bir şeye indirgemek olurdu. Bunun dışında hem Eski Ahit’te hem de Yeni Ahit’te böyle bir indirgemenin zaten imkânsız olduğuna yönelik birçok ifade yer alır. “Siz O’nu tanıımıyorsunuz, ama ben tanıyorum”¹⁸⁸ ya da “Çünkü benim düşüncelerim Sizin düşünceleriniz değil, Sizin yollarınız benim yollarım değil” diyor Rab. ‘Çünkü gökler nasıl yeryüzünden yüksekse, Yollarım da sizin yollarınızdan, Düşüncelerim

¹⁸⁷ McGINN, Bernard (2012), “Mystical Language in Meister Eckhart and His Disciples”, **Medieval Mystical Theology**, Cilt: 21, Sayı: 2, s. 219.

¹⁸⁸ (2014), “Yuhanna 8: 55”, (2014), “**Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1138.

düşüncelerinizden yüksektir. Gökten inen yağmur ve kar, Toprağı sulamadan, yeri yeşertmeden, Ekinciye tohum, yiyene ekmek vermeden Nasıl göğe dönmezse, Ağzımdan çıkan söz de öyle olacaktır..”¹⁸⁹ ifadeleri Tanrı'nın herhangi bir tür zihinsel-düşünsel pratiğe indirgenemeyeceği yönünde yorumlanabilir. Ancak bir teolog için Tanrı'nın idrak edilemez ve bilinemez olması, ona olumlayıcı [kataphatik] sıfatları atfetmenin önünde bir engel olarak durmaz ya da böyle bir olumlayıcı sıfat atıflarını sorunsallaştırmaz. Bir teolog için negatif teoloji tanrının ilahiliği üzerine bir diğer düşünme ve söylem pratiği, yolu olarak durur. Bir teolog için negatif teoloji, tanrı üzerine düşünmenin -diğer seçenekler arasında- bir diğer seçeneğidir. Negatif teoloji asıl olarak ise kutsala ve ilahi olana dair tüm diğer düşünme ve söylem pratiklerinin işlevsiz ve anlamsız kaldığı noktada, tanrıyı düşünmeye dair başka hiçbir seçeneğin kalmadığı bir anda son çare [çare bile olmayan, çaresizliğin içindeki son debelenme] olarak ortaya çıkar. Negatif teolojinin gözünde teolojinin tüm yapısı ve yöntemleri çökmüştür. Negatif teoloji; teolojiden tanrı fikrini alır ve geriye kalan her şeyi teolojiyle birlikte çürütmesi için teolojide bırakmıştır. Bu yüzdendir ki negatif teoloji -eğer istenirse- bir teoloji eleştiri teorisi olarak da okunabilir. Her ne kadar asıl ilgilendiği bu olmasa da.

Yine de hızlı gitmemek gerekir. Şimdi tek tanrılı dinlerde sessizliğin nasıl algılandığı, sessizliğe nasıl bir anlam ve bağlam verildiğini incelemek için uygun bir vakittir. Sessizliğin ön plana çıktığı ifadeler, sözler, olaylar ve görüşler üzerinden tek tanrılı dinlerin sessizliğe ne katmış olduğunu, sessizliği nasıl şekillendirmiş olduğu incelenip negatif teoloji içinde sessizliğin deneyimlenmesi ile nasıl ilişkili olabilecekleri araştırılacaktır. Burada -ilk bölümde çok tanrılı dünyanın tanrıları ve tanrıçaları üzerinden yapıldığı gibi- sessizliğin ona adanan karakteristik anlamlarını ve hangi bağlamda kullanıldıklarını temsil edebilecek spesifik başlıklar üzerinden sessizlik araştırılacaktır. Tek tanrılı dinlerde sessizliğin nasıl anlaşıldığının ortaya koyulması amacıyla ön plana çıkan sessizlik olaylarına dair bir tür yorumlama şeklinde gerçekleşecek olan bu çalışmada bahsi geçen iki semavi din [Musevilik ve Hıristiyanlık -ve Batı'nın tek tanrıçılık geleneği ile ilişki içinde belki de biraz İslamiyet]

¹⁸⁹ (2014), “Yeşaya 55: 8-12”, (2014), “**Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 772.

ayrı altbölümler olarak işlenmeyecek -böyle bir ayrımı gereksiz ve işlevsiz kılacak derecede benzerlikler¹⁹⁰ vardır çünkü- ama tek tanrılı dinlerde sessizliğin ön plana çıktığı olaylar, ifadeler ve görüşler üzerinden bir bölümlenme yapılacaktır.

Bu bölümlenmede asıl olarak amaçlanan şey, tek tanrılı dinlerde sessizliğin nasıl anlaşıldığı ve işlendiğine dair karakteristik bir çerçevenin, sessizliğe dair ön plana çıkan olay ve ifadelerin sorunsallaştırılarak sunulması ve, sessizliğin burada -tek tanrılı dinlerde- deneyimlenmesinin negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesine oranla farkları, benzerlikleri nelerdir, nasıldır bunun ortaya koyulmasıdır. Tek tanrılı dinlerde -ve bunların ortaya koyduğu teoloji geleneği ve öğretilerinde- sessizliğin nasıl deneyimlendiğinin araştırılması, bu anlamda sessizliğin deneyimlenmesinin -negatif teolojiden tamamen ayrı olarak- insanlık tarihinde nasıl değiştiğini de ortaya sermesi açısından önemli bir adım olacaktır.

2.2.1. Yaratılış 1: 3 / Tanrı'nın Buyruğunun Sesi

Eski Ahit'in daha başında, ses ve sessizlik arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran bir ifade karşılar okuyanı: “Tanrı, ‘ışık olsun’ diye buyurdu ve ışık oldu.”¹⁹¹ Bu; İbranice וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר [way-yō-mer ’ě-lō-hîm; yə-hî ’ō-wr; way-hî- ’ō-wr] ifadesinin çevirisidir ve buradaki *buyurdu* ifadesi וַיֹּאמֶר [way-yō-mer] kelimesine karşılık gelir ve eğer istenirse *söylemek* ya da *demek* olarak da -belki de daha doğru şekilde- çevrilebilir. Tanrı bir söz söyler. Bu söz bir sese sahip midir yoksa Tanrı bu sözü sessizlik içinde mi söylemiştir bilinmez ama her ihtimalde ses ve sessizliğin *birliği* [oneness] bir tür

¹⁹⁰ Elbette bu üç semavi dinin tanrı ve kutsallık anlayışlarının -benzerliklerinin yanında- çok büyük farklılıklar içerdiğini de göz ardı etmeme gerekir: “Yahudi, Hıristiyan, hatta bazı Müslümanlar farklı Tanrılara taptıkları düşüncesine kapılmaktadırlar. Bu üç din arasında, Tanrının adlarından daha da derin farklılıklar vardır. Varoluş ve tarih, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların tek ve aynı Tanrı'ya taptıklarını söyler, ancak Tanrı'nın görünümü, Kitab-ı Mukaddes olarak bilinen her kitapta farklıdır. Eski Ahitteki Yehova, ihtişamının yanısıra gösterişsizdir de, bazen tanıdık ve kederlidir. Yarattıklarının rızasını vermesi evrensel, ancak insan soyunun işlerine müdahalesi genelde çok belirgin ve somuttur. Kuran'daki Allah, Yehova kadar heybetli, kadir-i mutlak ve rızık verendir ama aynı zamanda adamakıllı soyuttur. İnsanlar arasında dolaşmaz. Kuran'da Allah'a atfedilen merhamet, şefkat ve benzeri 99 özellik, vurgulanır. İncil betimleyici ve açıklayıcıdır, bir tiyatro eseri gibidir. Kuran tembihleyici ve iddialıdır. Dolayısıyla, üç kitabın Tanrı algılayışları da birbirinden farklıdır. (1) Hıristiyanlıkta Baba Tanrı, kavramsal olarak Eski Ahit'te anlatılan ilk halinin tıpatıp aynı olmasına karşın, kutlu ve o derece de kutsal oğlunun gölgesine çekilmiştir.” Bkz. PETER, F. E. (2010), **İbrahim'in Çocukları: Musevilik, Hıristiyanlık, İslamiyet**, Çev. Nurşan Üstüntaş, Neden Kitap Yay., İstanbul, s. 24.

¹⁹¹ (2014), “Yaratılış, 1: 3”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1.

birlik [unity] olmaya zorlanır. Ortada bir söz yokken aralarında ontik ya da varoluşsal hiçbir fark olmayan ses ve sessizlik, şimdi Tanrı'nın sözüyle ayrılaşmaya başlar, neredeyse birbirlerinden ayrılacak kadar kendi köşelerine çekilecek gibi olurlar. Tanrı'nın bu sözü, bu *demesi* ile yaratılışın içinde ses ve sessizlik de birbirlerinden farklı şeyler olarak var olmaya başlayacakmış gibi olur. Ancak bu yine de olmaz. Tanrı'nın sözü sanki ses ve sessizlik arasında, füg halindeki bir soniğe sahiptir. Füg hâlindeki sessizliğin soniği.

Yine de Tanrı'nın herhangi bir sözü dile getirdiği (eğer antropomorfizmden olabildiğinde kaçınılabirirse) ya da nasıl dile getirdiği burada metafizik bir sorunsal olarak kalır. “Yeni Ahit’te mevcut olduğu hâliyle İsa’nın dili, onun [İsa’nın] insan çevirmenlerinin-yorumcularının onun [İsa’nın] konuşmasına koyduğu dildir. İbranice olan İncil; Musevi ve Hıristiyan inancına göre, insanlığın yaratılmasından bile önce Tanrı'nın gerçekten telaffuz ettiği sözünü içerir. Tanrı ‘Yehi or’ dediğinde, sadece ‘Işık olsun’ mesajını aksettirmez ama bu heceleri gerçekten dile getirmiştir ve bir sonuç olarak da ışık olmuştur. Tanrı'nın bu dile getirmesi semantik bir dile getirme değildir. Hiçbir insan yoktur, hiçkimse onu dinliyor olamaz, birisine söylenmiş bir emir olamaz çünkü bu emri gerçekleştirecek kimse yoktu. Bu dile getirmenin kendisi, ışığın olmasının sebebiydi. Bu dile getirmenin semantik yorumu daha sonra gelir. Buradaki *yehi or* sesinin, eğer ışığı yapan şey ise, o zaman ‘ışık olsun’ anlamını taşıyor olması gerektiği insanın çıkardığı bir sonuçtur.”¹⁹²

Burada Tanrı'nın söylemesi, demesi ister bir telaffuz etme içersin ister metafizik bir anlamda bir tür *sözsüzlük içinde bir söz*, [*sözsüz bir söz* ya da en nihai anlamda *sözsüzlüğün sözü*] olsun, her ihtimalde ses ve sessizliğin birbirinden ayrışmamış hâli bundan etkilenir. Tanrı'nın demesi; sesi [ses denilecek olan şeyi] varoluşa ilk kez getirsin ya da getirmesin, yankılanır. Tanrı'nın sessizliği [ses ve sessizliğin henüz ayrışmamış olduğu sessizliği] *ışık olsun* ile boş olan yer ve gökte yankılanır. Yaratılıştta ne ses vardır ne de sessizlik ve Tanrı'nın sözü bu hâli sarsar, bu hâlin çok yakında değişeceğinin haberini verir. Bu *ışık olsun*, Tanrı ve söyleme, Tanrı ve deme arasındaki [yaratma açısından okunabileceği gibi daha genel olarak da

¹⁹² (2003), **The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences**, Ed. Joseph Dan, Oxford University Press, Oxford-New York, s. 10.

okunabilir] özsel ilişkinin de açığa çıktığı noktadır.¹⁹³ Bu nokta, eğer istenirse, konvansiyonel anlamda teolojide ve negatif teolojide -apophatik teoloji de dahil- sessizliğin mutlak -burada insansız anlamında- deneyiminin bir sorunsal olarak ortaya çıktığı ilk yer olarak kabul edilebilir.

2.2.2. Yaradılış 11: 1-8 / Dil Cezası

Eski Ahit'te sessizlik merkezli bir okuma yapılırken karşılaşılan -ve negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesiyle ilişkili olabilecek- bir diğer olay, açık bir şekilde Babil Kulesi'ne dair olan anlatıdır: “Başlangıçta dünyadaki bütün insanlar aynı dili konuşur, aynı sözleri kullanırlardı. Doğuya göçerlerken Şinar bölgesinde bir ova bulup oraya yerleştiler. Birbirlerine ‘Gelin, tuğla yapıp iyice pişirelim’ dediler. Taş yerine tuğla, harç yerine zift kullandılar. Sonra ‘Kendimize bir kent kuralım’ dediler, ‘Göklere erişecek bir kule dikip ün salalım. Böylece yeryüzüne dağılmayız.’ Rab insanların yaptığı kentle kuleyi görmek için aşağıya indi. ‘Tek bir halk olup aynı dili konuşarak bunu yapmaya başladıklarına göre, düşündüklerini gerçekleştirecek, hiçbir engel tanımayacaklar’ dedi, ‘Gelin, aşağı inip dillerini karıştıralım ki, birbirlerini anlamasınlar.’ Böylece Rab onları yeryüzüne dağıtarak kentin yapımını durdurdu.”¹⁹⁴ Tanrı'nın burada tek bir dili konuşan ve tek bir millet olan insanlığın dilini karıştırmış, çoğaltmış ve insanları yeryüzüne dağıtmıştır.

Buradaki durum negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi açısından düşünüldüğünde temelde iki yönden yorumlanabilir gözükür. Bunlardan ilki Tanrı'nın; insanın konuşmasına ve karşılıklı anlaşmasına müdahalesi sadece dilin iletişim özelliğinin bozulmasına dair bir mesele olmamasında yatar. Tanrı sadece bu tek dili konuşan insanlara farklı farklı dilleri konuşma cezasını vermemiştir. O ayrıca, zaten mevcut olan tek dilden başka ve daha fazla sayıda dil yaratarak *kutsal olan dil ile kutsal olmayan dillerin* de ayrımınının gerçekleşmesine sebep olmuştur. “Bu bölümde anlatılacak olaylar dünyanın yaratılışının 1996. yılında, Tufan'dan 340 yıl sonra meydana gelmektedir. Noah ve çocukları halen hayatta, Tanrı'yı keşfetmiş olan

¹⁹³ Bu söze dair dinsel geleneğin içinden bir yorum için bkz. (2012), **Let There Be Light: Selected Excerpts From The Book of Zohar**, Çev. Chaim Ratz, Düz. Yaniv C., Laitman Kabbalah Publishers, Toronto-New York, s. 59, 82, 580, 581.

¹⁹⁴ (2014), “Yaradılış, 11: 1-8”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 10.

Avraam ise 48 yaşındadır (*Seder Olam*). Dünyada bulunan tüm milletler bugünün Irak (Babil) topraklarında yoğunlaşmıştır ve herkes *tek bir dili*; ‘Laşon Akodeş – Kutsal Dil’ olan İbranice’yi konuşmaktadır (Raşi) – ki bu, dünyanın yaratılışında kullanılan dildir (Mizrahi).”¹⁹⁵

Bir dilin kutsallığı o dilin sadece semantik ve sentaktik yapısına değil ama harflerine, hecelerine ve *fonetiğine* de sirayet eder. Dahası, dilin kutsallığı dilin *sesletiminden* ayrı da düşünülemez. Bu, Musevilikteki Kabala geleneğinin, hurufiliğin kökeni olarak ele alınabilecek nokta olduğu gibi; ses, harf ve hece gizemciliğinin de olanağıdır.¹⁹⁶ Sadece kutsal olan bir dilin harflerinin, sesletilmesinde ve yazılmasında bu türden bir ilahi gizem ve hakikat barınabilir: “Musevi mistiklerine göre, İbranice her zaman için ifade ettiği şeyleri fiziksel olarak da açıklar. Bir İbrani harfinin sadece yazılması bile aklı ve bedeni birleştirici bir unsur olabilir ve kişiyi ‘üst’ dünyayla ilişkiye sokabilir. Dendiğine göre, Tanrıyı taklit eden Kabalacı, kendini harflere hükmederek, en derin manevi potansiyelini ortaya çıkarmak yoluyla yeniden yaratmıştır. Fiziksel dünyanın temeli, şekli, sesi olan bu harfler, Tanrının bu dünyayı yaratırken kullandığı gereçlerdir. Üç öncü (pri-mordial) harf, alef, mem ve şin bütün potansiyel elementleri, içerir, onları izleyen oniki ‘basit’ harf ise evreni ayakta tutan kutsal enerji için bir kanal görevi görür. İnsan da elementlerden oluşan bir mikrokozmos olarak bu harflerin tümüyle damgalanmıştır. Kendi küresinden ya da kutsal vasfından yansıyan herhangi bir harf üzerine saf bir insan tarafından yapılan meditasyon, bütün yaratı üzerinde yapılan meditasyonla birdir..Sözcüğü ters yüz eden, ama ifade ettiği anlamından sıyrıp, huşu içindeki müridini akılcı bir söylemden saf, sözcük dışı algılamaya doğru yönlendirirken eriten Kabalacı üstad (Koan ikilemini sunan bir Zen üstadı gibi) daha tecrübesiz olan müridi kısıtlayıcı olan ve kendini tekrarlayan düşünceden kurtarmaya uğraşır..Sözcük, anlatımı olanaksız olanla, bilinebilen Tanrı arasında aracıdır. Harfler, insan konuşmasının araçları olarak düşünce yaratmak üzere birleşirler; doğanın araçları olarak düşünce yaratmak üzere birleşirler; doğanın gezegenleri, cinsiyetleri ve bütün fiziksel varlıkları

¹⁹⁵ Bkz. (2002), **Tora ve Aftara: Bereşit [1. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, s. 71.

¹⁹⁶ Konuyla ilgili temel bir metin için bkz. (1961), **Midrash Rabbah: Numbers**, Çev. Judah J. Slotki, The Soncino Press, London.

oluştururlar..Kabalacı, bir ayeti akılcı anlamını kaybedene değin ve hatta anlamını yitirdikten sonra da zikreder, işte o zaman aniden ‘anlamın ötesinde bir anlam’ belirir.”¹⁹⁷

İbranice, bu anlamda kutsal bir dil olarak, kendi dilinin içindeki sese ve sessizliğe de kendi [sesin ve sessizliğin] kutsallığını verir. Dilin konuşulmasının çıkardığı sesin kutsallığı ya da dilin bir harfinin, hecesinin sadece yazılmasında ama telaffuz edilmemesindeki, dile getirilmemesindeki sessizliğin kutsallığı. Kutsal ve kutsal olmayan dil ayrımı kutsal dilin kutsallığının pekişmesini sağlar. Tabiri caizse kutsal olmayan dillerin birden mevcut olması, kutsal olan dilin kutsallığını bu dilin sesinin ve sessizliğinin içine salar, bu kutsallık artık hem sesin hemde sessizliğin kutsallığına dönüşür.

Ancak Tanrı’nın bu tek dili konuşan milletin dillerini karıştırması sadece bu açıdan negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesiyle ilişkili olacak şekilde yorumlanmayabilir. Daha önce de denildiği gibi bir olası yorum daha vardır. Bu yorumu açıklamak için öncelikle buradaki ‘dillerini karıştıralım’ ifadesine bir diğer bağlamın atfedilmesi gerekir. Bu bağlam şuradaki gibi değildir: “Tanrı daha sonra Tahtının en yakınındaki yetmiş meleğe dönerek onlara şöyle dedi: ‘Gelin yeryüzüne tekrar inip, onların dillerini karıştıralım. Bir dili yetmiş ayrı dil yapalım!’ Tanrının söylediklerini yerine getirmesinden hemen sonra binayı inşa edenler arasında bir kargaşa çıktı. Duvar ustası işçisine, ‘Harç getir!’ diye seslendiğinde işçi hariç yerine ona tuğla götürmeye başladı ve böylece birbirlerini anlamayan bu insanlar kavgaya tutuştu. Ustalar öfkeye kapılarak kendilerini dinlemediklerini sandıkları işçileri öldürmeye başladılar. Kule cesetlerle doldu. Yerde de durum kuledekinden farklı değildi. Kargaşa, inşaatın durmasına dek sürdü..Bu olaydan sonra artık her sülale kendi dilini konuşmaya, kendi ülkesini seçmeye, kendi şehrini kurmaya başlayıp bağımsız bir ulus oldu ve evrensel bir hükümdarı tanımadı. Tanrı yetmiş meleğini bu ulusları denetim altına alıp gözetlemekle görevlendirdi ve ‘Abram’ın Oğullarını bizzat ben gözetleyeceğim ve onlar İbranice konuşmaya devam edecekler’ dedi.”¹⁹⁸ Bu olası

¹⁹⁷ EPSTEIN, Perle (1998), **Kabala**, Çev. Nusret Karayazgan – Şiyima Barkın, Dharma Yayınları, İstanbul s. 88-89, 91.

¹⁹⁸ GRAVES, Robert – PATAI, Raphael (2009), **İbrani Mitleri: Tekvin-Yaratılış Kitabı**, Çev. Uğur Akpur, Say Yayıncılık, İstanbul, s. 183.

ikinci yorum; yukarıdaki örnekte verildiği gibi, tek bir dilin içindeki kelime anlaşmazlıkları [harç ve tuğla kelimesini karıştırmak gibi] üzerine değil ama asıl olarak (1) tek bir dil iken birden fazla dil olması; ve (2) dilin dil özelliğinin yok olmasıyla ilgili olarak kurulur. Tanrı, bu tek dili konuşan millet birbirlerini anlamasınlar diye ‘dili karıştırmıştır’ ama bu ‘karıştırma’ tek bir dil içinde anlam kargaşası yaratacak şekilde değil de birden fazla birbirine yabancı dilin birden oluşması şeklindedir. Bunun yanı sıra buradaki mesele ayrıca dilin dil özelliğinin yok olmasıyla da ilgilidir. Yani *karşıdakinin çıkardığı seslerin kulağa bir dil olarak gelmesini* de çekip almıştır kişilerin kalbinden. Mesele sadece *karşıdakinin bir başka dili konuşması* değildir ama *karşıdakinin konuştuğu şeyin kulağa bir dil olarak bile gelmeyişidir*.

Artık birden fazla dil vardır ve hiçbiri, o dili konuşmaya bir dil gibi gelmemektedir. Kişi, karşısındakini dinlemeye çalışır ve sadece abuk sabuk sesler duyar. Kişi, kendini karşısındakine anlatmaya çalışır ama karşısındaki ona sanki kendisi abuk sabuk sesler çıkarıyormuş gibi bakar. Mesele sadece harç kelimesini tuğla olarak duyma gibi kelime bazında bir karıştırma değildir [zira bu kuleyi olabilecek en yukarı kadar inşa edip yükseltmeyi kafaya koymuş ustalar ve işçiler bu türden bir anlaşmazlığın üstesinden gelebilirdi] ama daha büyük ve vahim bir ölçekte, karşılıklı anlaşmanın ve dil olarak dilin olanağının tamamen ortadan kalkmasıdır. Tüm konuşmalar ve diller salt anlamsız seslere geri düşer. Ses ve sessizlik birbirinden ayrı hâldedir ayrı hâlde olmalarına ama hiç de öyle birbirinden çok uzakta değildirler. Bir sessizlik nasıl bir şey ifade etmiyorsa, şimdi bu sesler de hiç kimseye hiçbir şey ifade etmiyordur. Anlamsız bir ses olarak sözün ve sessizliğin iç içe geçmiş hâli. Bir anlamda sözün sessizliği [word’s silence], sözsüz sessizlik [verbal silence] ya da sesin sessizliği [sound’s silence]. Ortada ses vardır ama bir söz anlamında ses çıkaran ve sessizliği bozacak hiçbir şey yoktur. Söz konusu sözün eksikliği [lack of the word] olduğunda abuk sabuk sesler ve sessizlik birbirine oldukça andırır. Dil eriyip yok olduğunda ses, sessizliğin içine geri dönercesine sessizliğe benzemeye başlar. Bu Babil Kulesi’yle işlenen dil cezası, negatif teolojide sessizliğin deneyiminin her zaman fiziksel olarak sesin yokluğunu [absence of sound] şart koşmamasına oldukça uygun bir örnek -Tanrı’nın sözü hâlâ orada, arkalarda bir yerde gizli bir şekilde durmaktadır

çünkü, tıpkı İbranice'nin oradaki diller arasında bir yerde durması gibi- olarak okunabilir.

2.2.3 Tanrının Peygamber İbrahim'e 13 Yıllık Sessizliği

Eski Ahit'in daha başında, tanrının sessizliğine işaret eden bir ara, geçiş vardır. "Hacer Avram'a bir erkek çocuk doğurdu. Avram çocuğun adını İsmail koydu. Hacer İsmail'i doğurduğunda, Avram seksen altı yaşındaydı."¹⁹⁹ Bir sonraki satır şöyledir: "Avram doksan dokuz yaşındayken Rab ona görünerek."²⁰⁰ Tanrı, Peygamber İbrahim ile 13 yıl konuşmamıştır. Ya da aralarında geçen konuşmaları Eski Ahit kayıt altına almamıştır. Elbette Eski Ahit spesifik bir zaman kodlamasıyla ilerlemez ve bu anlamda örneğin Tanrı'nın konuştuğu *Yaratılış 12: 1-3* ile *Yaratılış 12: 7* arasında ne kadar süre geçtiğini de belirten hiçbir ibare yoktur. Dakikalar da olabilir, günler de ya da aylarda. Ancak her ihtimalde burada sessizliği ölçen bir zaman vardır şimdi. Okuyucu için ortada 13 yıllık bir sessizlik vardır. İster istemez -sanki bir cevabı verilebilirmiş gibi- bir soru ortaya atılır şimdi: Nedir bu sessizliğin sebebi?

Bir yorum şöyledir: "Tanrı'nın birçok kez tekrarladığı sözüne ve teyit ettiği antlaşmasına rağmen, *Yaratılış 16*'da İbrahim'in eşi; kendisine çocuk verebilmesi için İbrahim'e Hacer'i almasını teklif eder. İbrahim Hacer'i eş olarak alır ve Hacer, İsmail adında bir çocuk doğurur. Bu, Tanrı'yı gerçekten gücendirmiştir! Ve Tanrı İbrahim'e on üç yıl boyunca sessiz kalmıştır."²⁰¹ Tanrı, İbrahim'e güvenmiştir çünkü İbrahim'e bir varis, bir çocuk sözü vermiş olmasına rağmen -İbrahim ile bu konuda bir antlaşma yapmış bile olmasına rağmen- İbrahim, Tanrı'nın bu sözünün gerçekleşmesini beklememiş ve kendi gücüyle bir çocuk sahibi olmuştur. Bir Tanrı, bir insana gücendiği için sessizliğe çekilir mi? Belki de. Tanrıların davranışlarına antropomorfik bağlamlar yüklemek insanlık tarihi için yeni bir şey değildir. İbrahim, Tanrı'nın sözünü dinlemeyip kendi çabalarıyla bir varis, çocuk sahibi olmuştur. Sözün dinlenilmediği yerde söze gerek de yoktur o zaman. Ancak bu antropomorfik yorumlama, yeri gelmişken belirtmek gerekir ki negatif teolojinin, klasik teolojinin

¹⁹⁹ (2014), "Yaratılış, 16: 15-16", **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 14.

²⁰⁰ (2014), "Yaratılış, 17: 1", **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 14.

²⁰¹ LEE, Witness (1993), **The History of God in His Union with Man**, Living Stream Ministry, California, s. 98.

tanrı yorumlamasına dair olarak sorunlu bulduğu bir konudur: “Negatif teoloji Tanrı’nın antropomorfik bir şekilde izah edilme tarzına kesin bir şekilde karşı çıkar.”²⁰²

Ancak burada yapılabilecek olan tek olası yorum böyle antropomorfik değildir. Bu diğer yorum biraz daha karmaşıktır ve İbrahim’in bu on üç yıllık sessizliği nasıl yorumladığı, düşündüğü ile ilgilidir. İbrahim, Tanrı’nın sessizliğini nasıl yorumlamış olabilir? Burada iki olası yorum var. Bunlardan ilki Hacer ve İbrahim arasındaki belli bir konuşmanın yaşanıp yaşanmadığına ve İbrahim’in imanının gücüne göre değişir. Eğer Hacer, hamileyken kendisine bir meleğin görünüp ‘soyunu çoğaltacağını’ söylediğini İbrahim’e daha sonra söylemişse, İbrahim doğan bu çocuğun (yani İsmail’in) Tanrı’nın kendisine [İbrahim’e] söz verdiği varisin, oğlun bu çocuk, yani İsmail olduğunu düşünmüş olabilir. Eğer İbrahim bu on üç sene süren sessizlik boyunca buna inandıysa, o zaman onun için antlaşma zaten çoktan gerçekleşmiştir. Tanrı, sözünde durmuş ve ona [İbrahim’e] sözünü verdiği oğlu bahşetmiştir. İbrahim’in gözünde, Tanrı’nın ona güvenmesini gerektirecek hiçbir şey yoktur bu on üç senelik sessizlik boyunca. Tanrı konuşmuş, sözünü vermiş, verdiği sözü yerine getirmiştir. Sessizlik, herhangi bir sözün olması gereken sessizlik değildir. Tanrı, sadece öylesine sohbet etmek için İbrahim’le asla konuşmayacağı için, eğer Tanrı’nın söz söylemesi gereken bir an gelecek olursa, o an zaten Tanrı konuşacaktır tekrar. Bu on üç yıllık sessizlikte İbrahim’in; Tanrı’nın tekrar konuşmasını beklemesini gerektiren herhangi bir söz ya da vaat yoktur. Tanrı zaten sözünü yerine getirmiştir.

Yine de bir diğer olası durum daha vardır ve bu durum, az önce söylenilenden tamamen farklı bir bağlama sahiptir. Eğer İbrahim; İsmail’in Tanrı’nın ona [İbrahim’e] söz verdiği varisi, oğlu olmadığını düşünüyorsa -çünkü Tanrı ona Hacer’den olan bu oğlun, sözünü verdiği varis olduğunu hiçbir zaman söylememiştir- o zaman durum farklıdır. O zaman Tanrı’nın sessizliği; bir sözün eksikliğinin ve yokluğunun sessizliğidir. Bir şeyler yarıda kalmıştır. Tanrı, İbrahim’e bir varis sözü vermiş ve daha sonra ortadan kaybolmuştur. İbrahim bu on üç sene boyunca her gün, her an Tanrı’nın onunla [İbrahim’le] tekrar konuşmasını beklemiş olmalıdır. İbrahim bir anlamda “bana

²⁰² TOPAKKAYA, Arslan (2005), “Nikolas Von Kues’ta Negatif Teoloji”, **Bilimname**, Cilt: 9, Sayı: 3, s. 106.

sözünü verdiği varisim nerede?” sorusunu Tanrı’ya sormayı beklemektedir. On üç sene süren bir sessizlik. Neden on iki ya da on dört değil, buna tatmin edici bir cevap bulmak zordur. Belki de İbrahim’in imanının denenmesi ve pekişmesi için. Ancak yine de, her halükârda bu on üç sene sessizlik ile geçmiştir İbrahim için. Sessizlik ya Tanrı’yla yapılan antlaşmada verilen sözün gerçekleşmesinin *huzur verici mührüdür* ya da Tanrı’nın gerçekleşmemiş vaadinin beklendiği, Tanrı’nın sözünün ve mucizesinin eksikliğinin, yokluğunun her yeni gün daha çok hissedildiği bir *Tanrı tarafından terk edilmişlik*.

Tanrı’nın bu on üç yıllık sessizliği burada sayılan üç bağlamı da içerir. İbrahim’in bu sessizliği deneyimlemesi de bu üç bağlamdan yoksun olamaz.²⁰³ Denilebilir ki İbrahim büyük ihtimalle bu üç tür sessizliği; farklı günlerde farklı oranlarda olacak şekilde aynı anda deneyimlemiştir on üç sene boyunca. Tanrı, Meister Eckhart’ın bahsettiği gibi sözünü sessizlik içinde söylemez burada ya da tanrının sözü onun [tanrının] sessizliği değildir. O, gerçekten sadece susmuştur bu on üç sene boyunca. Ancak elbette bu suskunluğun olumlu ya da olumsuz yorumlanması, tam olarak yorumcunun kendisine kalmıştır. Tanrının bu suskunluğu iki uç yoruma da olanak sağlayacak şekildedir.

Tanrının bu suskunluğunun negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesine dair önemi ise; deneyimlenebilecek olan birçok sessizliğin -içerikleri birbirine zıt olsa bile- nasıl tek bir sessizlik içinde bir araya geldiğine, birleştiğine dair bir örnek teşkil edebilmesinde yatar. Negatif teolojide kutsala dair olumlayıcı [kataphatik] söylemlerden uzaklaştırılan da bu türden olumlayıcı ifadelerin belirleyici olma yetisinin olmayışıdır. “Tanrının sessizliği, gücenmesindedir”, “tanrının sessizliği, antlaşmanın tamamlanmış olmasındandır”, “tanrının sessizliği, İbrahim’in; İshak’ın doğumunun haberine hazır edilmesidir” gibi ifadelerin hepsini bu anlamda negatif teolojinin kendi karşısına alır. Bu türden olumlayıcı ifadeler tanrının sessizliği hakkında herhangi bir şey söyleyemediği gibi bu sessizliği bir ya da birkaç şeyin sessizliği olmaya da indirger.

²⁰³ Eğer sessizliğe verilen bu bağlamlar arasında bir hiyerarşi kurulmak istenirse şu kısımlara bakılabilir: “Yaratılış, 16: 6” [İbrahim’in buradaki umursamaz tavrı, hamile Hacer’in doğuracağı çocuğu kendi varisi olarak görmediğine yönelik yorumlanabilir], s. 14 ve “Romalılar, 4: 9-25” [İbrahim’in İmanın ne kadar güçlü olduğuna işaret eden bu kısım da İbrahim’in Tanrı’nın sessizliğini nasıl yorumlamış, düşünmüş olabileceğine dair bir görüşü desteklemek ya da çürütmek için kullanılabilir], s. 1204-1205.

Negatif teoloji ise bu türden bir indirgeme ile tanrının sessizliğine yakınlaşılmasının amaçlanmasının sorunsal yapısına işaret eder.

2.2.4. Artık Kullanılmayan İsimlerin Sessizliği

Bir önceki kısımda, Tanrı'nın 13 yıllık sessizliğinin incelendiği yerde, hemen yakınlarda bir başka tür sessizlik dikkat çekmiştir. İsimlere dair bir sessizlik. “Artık adın Avram değil, İbrahim olacak”²⁰⁴ ya da “Tanrı, <Karın Saray’a gelince, ona artık Saray demeyeceksin> dedi. <Bundan böyle onun adı Sara olacak>”²⁰⁵ İsimler değiştirilir ve isimlerin değiştirilmesine yönelik tek örnekler bunlar da değildir.²⁰⁶ Bir tanrı neden birisinin ismini değiştirir? Bu soru aynı zamanda “tanrı neden bazı isimleri sessizliğe atar?” sorusuyla eşdeğerdir. Avram isminden İbrahim ismine geçişin asıl amacı nedir? Avram ismi neden sessizliğe terk edilmiştir? Neden bazı isimler sessizliğe geri çağrılır ve yerine yenileri gelir?

Kutsal kitap buna dair bir bilgi ya da açıklama vermez ancak bir yorum geliştirmek -en azından gelip geçici olan bir yorum- pek de zor değildir. Kutsallık, geldiğinde kendi terimleri ile gelir. Avram, peygamber olma kumaşına sahip biri olmuş olabilir, ancak sadece İbrahim bir peygamber olabilirdi. Tanrı, peygambere peygamberin ismini vererek, onun [peygamberin] kutsallığına da sahip olduğunu gösterir. Tanrı'nın İbrahim'e her çağrısında İbrahim, Avram isminin ne kadar sıradan ve alelade, İbrahim isminin ise ne kadar kutsal ve yüce olduğunu hisseder. O kadar ki sadece *kutsal* bir İbrahim ismi, gerçekten Avram ismini sessizliğin içine hapsedebilirdi zaten.

Ancak isimlerin sessizliğinin durumu büyük ihtimalle bundan biraz daha derindir. Tanrının isminin bilinemezliği ve sessizlik içinde kalmasının gerekliliği üzerine söylenenler anımsansın. Bir ismin sessizliğe çekilmesinin çok daha başka boyutları olabilir: “Erken dönem İsrail tarihi üzerinde çalışan bazı araştırmacılar eski İsraililerin yalnızca çok az bir kısmının Mısır’da gerçekten köle olduğu sonucuna

²⁰⁴ (2014), “Yaratılış, 17: 5”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 14.

²⁰⁵ (2014), “Yaratılış, 17: 15”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 15.

²⁰⁶ Diğer örnekler için bkz. “Yaratılış, 32:28” [Adam, “Artık sana Yakup değil, İsrail denecek” dedi], s. 34; ve “Yuhanna 1: 42” [Andreas kardeşini İsa’ya götürdü. İsa ona baktı, “Sen Yuhanna’nın oğlu Simun’sun. Kefas diye çağrılacaksın” dedi.], s. 1126.

ulaştılar. Belki de Mısır'da köle olanlar yalnızca Levililer'di. Unutulmamalıdır ki Levililer arasında Mısır diline ait adlara sahip olan kişilere rastlıyoruz. Örneğin Musa, Hofni ve Pinehas gibi Levili adları İbranice değildir, açıkça Mısır dilindedir. Ayrıca Levililer, diğer kabilelerden farklı olarak ülkede herhangi bir toprağa sahip değildi. Araştırmacılar, bu grubun önce Mısır'da, daha sonra da Sina'da Tanrı Yahve'ye ibadet ettiğini iddia ediyor. Daha sonra İsrail'e geldiler ve Tanrı El'e ibadet eden İsrail kabileleriyle karşılaştılar. Kimin Tanrısının hakiki Tanrı olduğunu belirlemek üzerine savaşmak yerine, bu iki grup Yahve ve El'in aynı Tanrı olduğu inancını benimsedi. Levililer ya zorla ya da ikna yoluyla birleşmiş dinin resmi kâhinleri oldular. Bu belki de onların kendilerine ait topraklara sahip olmamaları nedeniyle verilen bir tavizdi. Onlar toprak yerine, kâhinler olarak mahsulün ve kurban edilen hayvanların yüzde onunu aldılar..Yahve'nin, adını Musa'ya ifşa etmesiyle ilgili hikâyesi, bu tarihsel gerçeği yansıtacaktı; söz konusu ülkede kabilelerin ibadet ettikleri Tanrı, El'di. Kabilelerin Tanrı El ve ataları İbrahim, İshak ve Yakup'la ilgili gelenekleri vardı. Sonra Levililer Musa, Mısır'dan çıkış ve Tanrı Yahve'ye ilişkin gelenekleriyle bu kabilelerin yanına geldi. E'de Tanrı'nın adlarının ele alınış biçimi, Yahve adının neden ulusun erken dönem geleneğinin bir parçası olmadığını açıklar.”²⁰⁷

Eğer söz konusu olan birbirleriyle birlikte yaşamaya başlayan iki kabilenin inanç geleneğinin birbirine dolanması ve birbirleriyle birleşip tek bir dinsel gelenek oluşturması ise, o zaman Avram'dan İbrahim'e geçiş kültürel ve dinsel bir metamorfoz olarak okunabilir. Bu anlamda, Avram isminin sessizliği eskide, geride bırakılan her şeyin içinde -kimsenin artık duyamayacağı bir şekilde- daha fazla tınlar. İbrahim belki 175 yıl yaşamış²⁰⁸ olabilir, ama açıktır ki Avram 99 yaşında ölmüştür. Avram'ın ismi İbrahim olmaz. Avram gider, İbrahim gelir. Mesele sadece aynı olan, aynı duran bir kişiye dair basit bir isim değişikliği değildir. Avram'ın özüyle İbrahim'in özü arasında fark her ne ise, İbrahim'in ismini açığa çıkaran ve Avram'ın ismini sessizliğe çağıran da odur. Tanrının kutsallığı Avram'da değil, İbrahim'de ve İbrahim'le can bulmuştur. Bir ismin bu can verme özelliği de kültürel geleneğin içinde yer almaktadır: “Dünyada hiçbir halk doğal olarak, tanrılarını kendiliklerinden değiştirmediklerinden Musa şunu da

²⁰⁷ FRIEDMAN, Richard Elliott (2005), **Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı**, Çev. Muhammet Tarakçı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 116-117.

²⁰⁸ (2014), “Yaratılış, 25: 7”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 24.

düşünmüştü: Kabilesine böyle bir mesaj verebilmek için, sadece yeni bir yüzle kendisini gösteren sahibinin kimliğini atalarının, kardeşlerinin ve kendilerinin esas geleneksel tanrısallığıyla belirtmesi gerekiyordu. Ve Tanrı'nın henüz bilinmeyen bu yüzü Adından belli oluyordu çünkü eski Samilere göre bir şeye ad vermek bizim için beklenmedik ikincil bir olay gibi bir şey değil, özünün gerçekten ortaya çıkışıdır.”²⁰⁹ Avram ismini Avram'a Avram'ın ailesi vermiş olabilir ama İbrahim ismini İbrahim'e Tanrı vermiştir ve İbrahim'in isminin kutsallığı belki de buradan gelir. Hem Eski Ahit'te hem de Yeni Ahit'te isim ve isimlendirme konusu, bu konuya yoğunlaştıkça biraz daha karmaşıklaşır, derinleşir ve ismin kutsallığı ismin eşsizliğinde daha da vücut bulmaya başlar: “İncil'de adlandırma gücü Tanrı tarafından insanlara bahşedilmiştir. İncil, ad seçimine verilen önemin asla çocukça ya da saçma olmadığına tanıklık eder. Yahudiler için ad sadece bir insanı diğerinden ayırt etmeye yarayan kullanışlı bir etiket olmanın ötesindedir. Ad kişinin kendisidir, sadece telaffuzu dahi niteliklerinden bazılarını açığa vurur. Biricik ve özel olan adın seçimi asla temelsiz değildir; ad benzersizdir ve yalnızca adlandırılan kişinin mülkiyetindedir. Mesela iki bin yıl boyunca İncil'de İbrahim, İshak, Yakup, gibi adların tekrarına rastlanmaz. İlk hanedanlıktan sonra gelen yirmi bir Yehuda kralının hiçbirinin adı Davud olmamıştır.”²¹⁰

Tanrı, ismin önemini ve gücünü bilir ve İbrahim'i isimlendirir. Avram isminin sessizliği zorunludur çünkü Avram ismi Avram'a kendi gücünü verir, hâlbuki Tanrı Avram'a İbrahim ismini verdiğinde kendi İbrahim'ine sahip olur. İbrahim ne kadar Tanrı'nın kendisine aitse Avram da bir o kadar Tanrı'ya ait değildir. Avram'ın Tanrı'ya ait olması için İbrahim olması zorunludur. Avram'ın kutsal bir şey olması için İbrahim'e dönüşmesi zorunludur. Bu kutsal dönüşümün sağlayıcısı ve kanıtı, İbrahim'in ismidir. Avram sessizlik içinde kaldığı sürece, İbrahim kutsal bir isim olmaya devam edecektir. Avram dönerse, İbrahim yok olur. Avram varken, İbrahim var olamaz.²¹¹ Burada, eğer istenirse, biraz heterodoks bir yorum geliştirmenin olanağı

²⁰⁹ BOTTÉRO, Jean (2010), **Tarihte Tanrı Fikrinin Doğuşu**, Çev. İsmail Yerguz, Kırmızı Yayınları, İstanbul, s. 46.

²¹⁰ TESONE, Juan Eduardo (2013), **Adların İzinde: Ötekilerin Bizde Yazdıkları**, Çev. Barış Şannan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, s. 59.

²¹¹ Bu konuda Tora'da şöyle söylenir: “Tanrı, Avram'ın ismini Avraam olarak değiştirmektedir. AvRam ismi, ‘Av Aram – Aram’ın Babası/Lideri’ isminin kısaltmasıydı. Zira Aram, Avraam'ın doğduğu yerin

-zayıf da olsa- açık olarak bekler. Belki de önemli olan isim İbrahim değil ama Avram'dı. Sessizliğe çağrılıp korunması gereken, Tanrı'nın ismi gibi bilinmezlik içinde unutulmaya bırakılması gereken isim Avram'dı ve İbrahim sadece gerekli olan bir kelime oyununun tesadüfuydü. Elbette böyle bir söylemi, iddiayı sağlam bir felsefi zeminde temellendirmek oldukça zordur -hatta imkânsız- ancak yine de, sessizlik ve kutsallık arasındaki özsel ilişki göz önünde bulundurulacak olunursa, böyle bir olasılığın -yani asıl önemli olan ismin İbrahim değil ama Avram olmasının- en azından tamamen gözden çıkarılması ve bu olasılıktan hiç söz edilmemesi, sessizliğin sahip olabileceği önemli bir bağlamı atlamak olurdu. Sessizliğe, Tanrı'nın isminin yanına geri çağırılan isim mi daha kutsaldır yoksa açıkta olup Tanrı'nın kutsallığını yaşatması için görevlendirilen isim mi?

2.2.5. Mezmurlar 19: 1-4 / Tüm Yaratılışın Sessiz Sesi

Eski Ahit, negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi merkezinde okunmaya devam edilirken, Mezmurlar'da verimli satırlarla karşılaşılır şimdi: “Gökler Tanrı'nın görkemini açıklamakta, Gökkubbe ellerinin eserini duyurmakta. Gün güne söz söyler, Gece geceye bilgi verir. Ne söz geçer orada, ne de konuşma, Sesleri duyulmaz. Ama sesleri yeryüzünü dolaşır, Sözleri dünyanın dört bucağına ulaşır.”²¹² Sözün ya da konuşmanın hiçbir yerde geçmemesiyle sözler ve konuşmalar dünyanın her tarafına yayılır; duyulmayan sesler -burada aslında *var olmayan* sesler anlamındadır- yeryüzünde yokken mevcuttur. Negatif teolojide tanrının konuşmasının, sözünün ve sessizliğinin durumunu neredeyse en açıklığıyla ortaya koyan bu ifade, sözsüz konuşmanın [wordless speech] paradoksunun da bir sorun olarak karşılaşıldığı bir oksimorona da işaret eder.²¹³ Burada sanki neredeyse yaratılışın ve varoluşun kendisi

adıydı. Yeni verilen isim ise ‘Av Amon – Kalabalıkların/Birçok Milletin Babası’ sözcüklerinin kısaltılmış halidir. Bu haliyle isim aslında AvraAm değil AvAm olması gerekirdi. Fakat Tanrı her ne kadar Avraam artık sadece Aram'la ilişkili değilse de eski isimdeki Reş harfini tutmuş ve yeni ismi AvRaAm olarak belirlemiştir (Raşi). Bu pasuğa dayanarak Talmud (Berahot 13a), Avraam'ın ‘Avram’ olarak çağrılmasının bundan böyle yasak olduğunu söylemektedir.” Bkz. (2002), **Tora ve Aftara: Bereşit [1. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, s. 111.

²¹² (2014), “Mezmurlar, 19: 1-4”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 581.

²¹³ Bu sözsüz konuşma'nın [wordless speech] paradoksal ve oksimoron yapısına dair bir yorum için bkz. KIDNER, Derek (2008), **Psalms 1-72**, Inter-Varsity Press, London, s. 98.

sessizlik ve ses arasında çelişkisel bir varlık tarzında ifade bulmaktadır: “Mezmurlar 19:3 ve 4a sıklıkla antipotlar [birbirine zıt uçlar] olarak ele alınır –ilki göksel cisimlerin sessiz olduğunu, ikincisi ise onların konuştuğunu belirtir. Robert Alter bunları birincil anlamlarıyla çevirir ‘Dile getirme [utterance] yoktur, söz yoktur, sesleri asla duyulmaz. Tüm yeryüzü boyunca sesleri dolandır, dünyanın dört bir yanına, sözleri.’ Buradaki iki satır mutlak bir çelişkidir. Dizenin şairane amacını yakalamak için, New Revised Standard Version [Kutsal Kitap’ın Yeni Gözden Geçirilmiş Standart Versiyon’u kastedilir burada], 19:4a’nın başına ‘ama’ ibaresini ekler, satırları birbirlerine karşıtsal kılmak için. Buradaki fikir göksel cisimlerin sessiz olduğu değil ama onların sözsüz konuşmasının tüm yaratılışa yankılandığıdır. Günden geceye ve geceden güne geçişi kimse bunların [gün ve gecenin] kendi yaratıcıları hakkında birbirleriyle konuşmasını (19:2) ‘duymadan’ deneyimleyemez. Yaratılış, her ne kadar farklı bir tür dil kullansa da, tıpkı buyrukların ve hükümlerin konuşması gibi Tanrı hakkında ‘konuşur.’ İki ifade biçimi de insan ruhuna ulaşır, Tanrı’nın hikmetini çeşitli şekillerde ortaya çıkarır.”²¹⁴

Burada ele alınan 19. Mezmur, diğer mezmurlar gibi, İbrani ilahi ve dua geleneğine aittir ve bunun yanı sıra İbrani şiirinin karakteristik özelliği olan paralelizmi de kendinde taşır.²¹⁵ Yaratılışın sesinin sessizliği, herhangi bir söz içermese de, konuşur. Tıpkı bir resmin resimden doğru hiç ses çıkarmadan, hiç söz olmadan tüm sessizliğiyle konuşması gibi. Bu, aslında Hudson Nehri Ekolü’nden Albert Bierstadt’ın özellikle 1863 tarihli *Rocky Mountains, “Lander’s Peak”* [Rocky Dağları, “Lander Zirvesi”] başlıklı (Görsel 13) resminde, doğanın ve varoluşun sessizlik içinde tanrıyı dile getirmesi gibidir. Eğer resmin karşısında resme bir resim olarak bakılmasının ötesine geçilebilir ve resmin içine girilebilirse, bu dile getirilme çok daha kolaylıkla duyulabilir. Resim sessizliği dile getirmez ama resmin içinde sessizlik tanrıyı dile getirir. Bu anlamda da sadece resmin içinde olduğunda duyulabilen bir sessizlik ve tanrıdır bu. Başka türlüünün olanaklı olmadığı bir sessizlik ve tanrı. Resimdeki sessizliğin seslendirdiği sessizlik ve tanrı.

²¹⁴ CHARRY, Ellen T. (2015), *Psalms 1-50: Brazos Theological Commentary on the Bible*, Brazos Press, Michigan, Psalm 19.

²¹⁵ Bu mezmurun yapısının edebi ve şiir geleneği açısından incelendiği bir çalışma için bkz. BULLOCK, C. Hassell (1988), *An Introduction to the Old Testament Poetic Books*, Moody Publishers, Chicago, s. 35-36.



13. Rocky Mountains, "Lander's Peak"

Bierstadt'ın bu resminde doğa, tüm ihtişamı ile tanrı ve kutsal ile ilişkisi içinde durur. Kutsalın resme dokunuşu resimde hissedilir. Bu sessizce dile getirilen kutsal eğer resimden çekip çıkarılabilirse, o zaman resim sıradan bir manzara resmine dönüşecektir ancak böyle bir çekip çıkarmanın olanağı -resmin kendisini de bozmadan- büyük ihtimalle yoktur. Resimde; doğa ve varoluş açık bir şekilde kutsal olanı sözsüz bir konuşma [wordless speech] ile dile getirir. Kutsal olandan; sessizliğin [soundlessness] ve sessiz [silent] sessizliği [silence] ile sözsüz bir şekilde bahsedilir. Bu durum Bierstadt'ın iki resmi için daha geçerli gözükür: (1) 1866 tarihli *A Storm in the Rocky Mountains, Mt. Rosalie* [Rocky Dağları'nda bir Fırtına] başlıklı resim (Görsel 14) ve; (2) 1869 tarihli *Sunset in the Yosemite Valley* [Yosemite Vadisi'nde Günbatımı] başlıklı resim (Görsel 15). Luminizm'in etkisinin görüldüğü bu tablolarda yine varoluşun varoluşsal sessizliği içinde her bir an durmaksızın ve yeniden dile gelen bir kutsallığın izleri vardır.



14. *A Storm in the Rocky Mountains, Mt. Rosalie*

Buradaki dile getirme [utterance], sözsüz bir dile getirme [nonverbal utterance] olduğu için, tanrının dile getirilemezliğini / sözlerle ifade edilemezliğini [ineffability] bir anlamda baypas etmiş ya da teğet geçmiş olur. Eğer bir resmin mutlak anlamda bir negatif teoloji yapmanın olanağındaki yeri sorunsal -yani yardımcı bir öğe ya da ek olarak resim yerine bir tür sessizlik içinde sözsüz dile getirme yöntemi olarak resim- bir kenara bırakılacak olunursa şimdilik, o zaman denilebilir ki tıpkı yaratılış ve varoluşun öyle yaptığı gibi, kutsal olanı dile getirebildiği sürece bazı uygun sanat eserleri de negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesine dair bir şeylere işaret edebilir ve dahası böyle bir deneyime yakın ve benzer deneyimlerin de olanağını kendi içinde taşıyor olabilir. Elbette hiçbir resim tanrının özüne ya da tanrının kutsallığının özüne erişilmesini sağlayamaz. Ancak apophatik gelenekten kendisini kurtarabilmiş bir negatif teoloji içinde kendisini bir tür sessizlikle dile getirme yöntemi olarak kabul ettirebilmiş ve negatif teoloji içinde kendisine böyle yer bulmuş bir resim, kutsalın deneyimlenmesine dair daha özsel bir deneyim (konuşmanın ve sözün sunduğundan daha özsel bir deneyim) olanağı sunabilir mi? Negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesinin en saf olanağı; doğa ve varoluşun sessizliğinin kutsal olanı dile getirmesi gibi, sanat eseri üzerinden mümkün olabilir mi? Negatif teolojide sessizlik deneyimine benzer ya da yakın olana, bir resmin sunduğu kutsallık ve sessizlik deneyimi işaret edebilir mi? Bu, bir sorunsal olarak ileride ele alınacaktır.



15. *Sunset in the Yosemite Valley*

Doğa, yaratılış ve varoluş; Tanrı'yı sessizlik içinde ve sözsüzce konuşmanın bir olanağını bulmuş ve bunu gerçekleştirmiştir. 19. Mezmur'un işaret ettiği hakikat budur. Tanrı'nın sessizliği ve sessizlik içinde konuşması bazen hem doğaya, hem yaratılışa hem de varoluşa yansır. Ya da en azından geleneksel bir teolog böyle düşünür. Bu düşünceye eleştirel bir yaklaşım getirmenin şimdi herhangi bir önemi yoktur. Önemli olan, negatif teolojide sessizlik deneyimi ile ilişkisi içinde düşünülecek şekilde -her ne kadar negatif teoloji ile apophatik teoloji geleneğinin birbirinden ayrılmasına çalışılsa da burada- bu geleneksel apophatik (ya da burada istenirse kataphatik olarak da okunabilir) teolojide sessizliğin nasıl anlaşılıp yorumlandığını ortaya koymaktır. 19. Mezmur, teolojide sessizliğin nasıl bir bağlamda ele alınıp yorumlandığına dair bir parçayı bu anlamda -bu bağlam, gösterildiği üzere burada *çelişki* üzerinden kurulmuştur- açık kılmaktadır.

2.2.6. Amos 8: 11-13 / Tanrının Sözüne Susamışlık

Evrenin, yaratılışın, varoluşun sessiz ve sözsüz bir şekilde Tanrı'dan bahsetmesi ve konuşması elbette bir teolog için -ve belli bir oranda, negatif teoloji yapan biri için- romantize edilecek bir şey olabilir. Buna benzer bir şekilde Tanrı'nın sessizlik içinde konuşması -daha doğru ifadeyle, sessizlikle konuşması [speaking by silence]- bu

anlamda yorumlanabilecek bir şey olabilir. Ancak Tanrı'nın sessizliği, Tanrı'nın sözünün yaratılıştan, varoluştan geri çekilmesi, tam tersi bir şekilde katlanılmaz bir ceza işlevi de görebilir. Amos 8: 11-13 bunu dile getirir: “İşte günler geliyor, Ülkeye kıtlık göndereceğim’ Diyor Egemen Rab, ‘Ekmek ya da su kıtlığı değil, Rab’bin sözlerine susamışlık göndereceğim. Rab’bin sözünü bulmak için İnsanlar denizden denize, Kuzeyden doğuya dek dolaşacak, Oraya buraya koşacak, ama bulamayacaklar. O gün güzel kızlar, Yiğitler susuzluktan bayılacak.”²¹⁶ Burada kastedilen ‘söz’ün yokluğu, birincil anlamda Tanrı'nın peygamberler ve kehanetler aracılığıyla halka iletilen sözüdür ve Tanrı'nın konuşmasının sessiz bir konuşma olmasıyla doğrudan ilgisi yok gözükür. Tanrı'nın sözü istenildiği kadar bazen sessizlik kavramı ile iç içe geçecek bir şekilde, sanki sessizlik denilen şey Tanrı'nın konuşmasıymış gibi aksettirilse de, -ve negatif teoloji bu aksettirilen şeye kendini kaptırmaya eğilimli olsa da- yine de unutulmamalıdır ki tüm teolojiler ve semavi dinler, o dinin Tanrı'sının sözleri üzerine kurulur. Tanrı; peygamberleri, kehanetleri, simgeleri, rüyaları, harfleri, insanın anladığı anlamda dili kullanarak bir söz aktarır kendi halkına ya da tüm dünya insanlığına. Bu anlamda Tanrı'nın sözünün her zaman sözsöz [verbal] ve sözlü [wordy] bir yanının olduğu da unutulmamalıdır. Amos 8: 11-13, bu anlamda özellikle 1. Samuel 28: 6,²¹⁷ Mezmurlar 74: 9,²¹⁸ Ağıtlar 2: 9,²¹⁹ Hezekiel 7: 26²²⁰ ve Mika 3: 7,²²¹ ile benzer bir tür *sözün esirgenmişliği*nden ve Tanrı'nın insanlardan elini ayağını çekmesi ve insanları cezalandırmasından bahseder. Tanrı'nın sözü -bu sözün yoksunluğu yaratılış için bir kriz durumuna ve insanlık için bir cezaya işaret ediyorsa-

²¹⁶ (2014), “Amos, 8: 11-13”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 963.

²¹⁷ (2014), “1. Samuel, 28: 6”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 317 [“Rab’be danıştıysa da, Rab ona ne düşlerle, ne Urim, ne de peygamberler aracılığıyla yanıt verdi”].

²¹⁸ (2014), “Mezmurlar, 74: 9”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 616. [“Artık kutsal simgelerimizi görmüyoruz, Peygamberler de yok oldu, İçimizden kimse bilmiyor ne zamana dek...”].

²¹⁹ (2014), “Ağıtlar, 2: 9”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 858. [“Siyon’un kapıları yere battı, Rab kapı sürgülerini kırıp yok etti, Kralıyla önderleri başka ulusların arasında kaldı, Kutsal Yasa uygulanmaz oldu, Peygamberlerine Rab’den görüm gelmiyor artık”].

²²⁰ (2014), “Hezekiel 7: 26”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 869. [“Yıkım üstüne yıkım gelecek. Kötü haberler birbirini kovalayacak. Peygamberlerden görüm isteyecekler; kâhin Kutsal Yasa’yı öğretemeyecek, ileri gelenler öğüt veremeyecek”].

²²¹ (2014), “Mika 3: 7”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 972. [“Biliciler utandırılacak. Rezil olacak falcılar. Utançtan yüzlerini örtecekler. Çünkü Tanrı’dan yanıt gelmeyecek”].

bu anlamda kutsaldır. “Vahiyin temel olarak ikinci ortaya çıkış tarzı Tanrı’nın konuşmasıdır. İncil’de ve özellikle Eski Ahit’te oldukça sık karşılaşılan bir ifade ‘Tanrı’nın sözü bana geldi, şunu diyerek...’ şeklindedir..Peygamberler, kendilerine gelen mesajların kendi yaratıları olmadığı ama Tanrı’dan geldiğinin bilincine sahiptir. Vahiy Kitabı’nı yazarken, Yuhanna, Tanrı’nın kendisine verdiği mesajı aktarmaya çalışır. Yazar, İbranilere Tanrı’nın geçmişte sıklıkla konuştuğunu ve şimdi özellikle Oğlu aracılığıyla konuştuğunu belirtmiştir. Tanrı, kendisinin nasıl olduğunu sadece eylemleriyle göstermez; o aynı zamanda konuşur, kendisi, planları ve istedikleri hakkında. Tanrı’nın konuşmasının gerçekte bir tür kip [modality], yöntem olmadığını düşünmeye eğilimli olabiliriz. Onun konuşması o kadar doğrudan gerçekleşiyormuş gözükür ki. Ama bu konuşmanın da zorunlu olarak bir yöntem olduğunu belirtmemiz gerekir, zira Tanrı tinseldir ve bedensel kısımlara sahip değildir. Konuşma [speech], spesifik bedensel kısımları gerektirir ve bu konuşma, Tanrı’dan dolayimsız bir iletişim anlamında gerçekleşemez. Dahası, [bu konuşma] her zaman bir insan dili içinde gerçekleşir, peygamberin ya da havarinin dili içinde, ister İbranice, ister Aramice ya da isterse Grekçe olsun. Ama Tanrı elbette o dilden doğru konuştuğu bir dile sahip değildir herhâlde. Bu yüzden dilin kullanımı, Tanrı’nın konuşmasının doğrudan gerçekleşen bir vahiy yerine dolaylı bir şey olduğunu ima eder. Kutsal konuşma birçok farklı şekilde ortaya çıkabilir. Kulakla işitilebilir bir konuşma olabilir. Sessiz, Tanrı’nın mesajının içsel olarak duyulması şeklinde olabilir, tıpkı yavaş okurların kendini kaptırdığı bir sesaltı [subvocal] süreç gibi (okudukları kelimeleri kafalarında ‘duyarlar’). Büyük ihtimalle çoğu durumda söz konusu olan yöntem budur. Sıklıkla bu kulakla işitilemez olan konuşma başka bir kipin, yöntemin parçasıdır, tıpkı bir rüyanın ya da görümün olduğu gibi. Bu durumlarda, peygamber Tanrı’nın onunla [peygamberler] konuştuğunu duyar, ama o sırada orada bulunan başka kimse bir şey duymaz.”²²² Tanrı’nın bu sessiz sözünün sessizlik içinde etrafta dolaşması saf bir şekilde Albert Bierstadt’ın 1862 tarihli *Sunlight and Shadow* [Günüşiği ve Gölge] başlıklı tablosunda (Görsel 16) deneyimlenebilir. En azından, kilisenin kapısının önüne oturmuş belirsiz figür, bu sessizliği deneyimler gözükür.

²²² ERICKSON, Millard J. (1990), *Christian Theology*, Baker Book House Company, Michigan, s. 187.



16. *Sunlight and Shadow*

Ancak, eğer istenirse, Tanrı'nın bu sözünün yokluğu, negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi açısından da yeniden yorumlanabilir gözükür. Buradaki sözün, yani Tanrı'nın sözünün el ayak çekmesi, aynı anlamda, sessizliğin içinden el ayak çekme olarak okunabilir. Tanrı'nın sessizliğini kutsal kılan, Tanrı'nın sessiz sözünün onun [Tanrı'nın] bu sessizliği içinde olmasıdır. Tanrı'nın sessiz sözünü içeren sessizlik, kutsaldır. Tanrı'nın sessiz sözü bu kutsal sessizlikten geri çekilirse; içi boş ve alelade, sıradan bir sessizlik kalır geriye. Kâhin ya da peygamber için, Tanrı'nın sessiz sözü yukarıda kastedildiği anlamda sadece peygamberin ya da kâhinin duyabildiği sözsel bir söz [verbal word] olmak zorunda değildir. Sözsel herhangi bir söz olmasa bile Tanrı'nın sessizliği kutsal bir sessizlik olmaya devam edebilir. Tıpkı İbrahim'in deneyimlemiş olabileceği, Tanrı'nın İbrahim'le hiç konuşmadığı o 13 yıllık olası kutsal sessizlikte olduğu gibi. Tanrı'nın kutsal sessizliğinin; Tanrı'nın sessiz sözünün terk ettiği bir kutsal olmayan sessizliğe dönüşmesi ise tam olarak sessizliğin aleladelige, banallığe ve yavanlığa düşmesidir. Sessizliğin içindeki kutsallığın oyulup çıkartılmasıyla geride kalan atık bir tür sessizliktir bu.

Tanrı'nın kutsallığının ondan el ayak çekmediği sessizlik, bir peygamber ya da kâhin için dolu dolu ve lezzetli bir sessizliktir. Tanrı, kendisine [peygambere ya da kâhine hiçbir söz [sözel olan ya da olmayan] söylemese bile, o sessizliğin bu türden kutsal bir sessizlik olup olmadığını deneyimler. Bu kutsal sessizlik, Tanrı'nın sözünün orada olmayışında bile, peygamberin ya da kâhinin ruhunu okşar ve besler. Neredeyse canlı bir organizma ve ekilmeyi bekleyen [Tanrı'nın sözünü bekleyen] verimli bir toprak gibidir bu türden [kutsal olan] bir sessizlik. Ama Tanrı'nın kutsallığı elini ayağını çektiğinde sessizlikten, sessizlik bayatlar ve cansızlaşır peygamber ve kâhin için. Sessizliğin ölümüdür bu. Katlanılamaz bir ağırlığı vardır bu sessizliğin peygamberin ve kâhinin kalbinde. Tanrı'nın söz ettiği, insanları oraya buraya koşturtacak olan susamışlık ve kıtlık da işte bu türden bir sessizliktir.

2.2.7. Eski Ahit ve Yeni Ahit Arasındaki 400 Yıllık Sessizlik

Eski Ahit sonlanır. Kutsal Kitap'ı okumaya kendini kaptırmış biri kafasını kitaptan kaldırır. Bu kişi için bu sonlanış belki bir soluk alınacak duraksama, belki okunan kitabın dışındaki dünyaya bir süreliğine geri dönülebilecek bir mola yeri, belki bir tür okumaya -henüz belirsiz olan- daha sonra devam etme noktası olabilir. Ya da tamamen gereksiz olan bir *ara(lık)*. Her ihtimalde Eski Ahit sonlanır. Herhangi bir yazının olmadığı sadece tek bir sayfa vardır.²²³ Sonra, Yeni Ahit başlar. Bu altbölümde ele alınacak olan şey sadece ve sadece bu boş sayfadır. Bu boş sayfa Tanrı'nın bir tür sessizliğini temsil eder. Tanrı'nın hiçbir şey söylemediği bu aralık genellikle *400 yıllık sessizlik* olarak adlandırılır.²²⁴ Her ne kadar Kutsal Kitap'ta böyle bir tabire ya da zaman aralığına yönelik herhangi bir ifade yer almasa da. *Malaki, 4: 6* ile *Matta, 1:1* arasında her ne olduysa, bunun Kutsal Kitap'ta bir kaydı yoktur. Kutsal Kitap, bu *ara(lık)* konusunda tamamen sessiz kalır.

²²³ Tamamen boş, bomboş bir sayfaya dair, bu sayfaya gönderme yapan bir dipnot atmanın çelişkisel tüm anlamlarını da gözeterek: (2014), **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1006.

²²⁴ Konuyla ilgili olarak bkz. IRONSIDE, Harry A. (1914), **The Four Hundred Silent Years**, Loizeaux Bros Pub., New York. Yeni baskısı için: IRONSIDE, Harry A. (2014), **The 400 Silent Years: From Malachi and Matthew**, CrossReach Publications, CreateSpace Independent Publishing Platform, South Carolina.

Burada bahsedilen sürenin 400 yıl olmasının hiçbir önemi yoktur. Pekâlâ 1 ya da 1000 yıl da olabilirdi bu süre. Bu anlamda ‘Neden 400 yıl?’ sorusunun hiçbir anlamı da yoktur. Böylece, bu sessizliğin yorumlanması her ihtimalde zoraki bir yorumlama olacaktır. ‘Neden herhangi bir süre geçmesi gerekti?’ ya da ‘Neden herhangi bir süre geçti?’ gibi; herhangi bir zaman aralığının söz konusu olmasını kendisine sorun edinen sorular ise temelde bir tür *üzerinde karar kılınmış* ya da hazırlanılan, beklenilmekte olan bir *an* anlayışı üzerinden işlenir. Bunun için Galatyalılar, 4: 4-5 oldukça verimli bir ifade sunar: “Ama zaman dolunca Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlu’nu gönderdi.”²²⁵ Buradaki *zaman dolunca* ifadesi Tanrı’nın, dolmasını beklediği bir zaman aralığı, ve gelmesini beklediği bir an olduğunu dolaylı yoldan ima eder. Bu boş sayfada temsil edilen 400 yıllık sessizlik de bu türden, dolmasının beklendiği bir zaman aralığına işaret ediyor olabilir.

Bunun dışında, bu sessizliğin anlamlandırılabilmesi için, bu sessizliğin öncesine ve sonrasına ve aradaki yaşanan değişime de bakılabilir, bir ipucuyla karşılaşılması umuduyla: “Eski Ahit’teki Malaki Kitabı’nın sonunda, İsrail ırkı, Babil’deki tutsaklığın ardından Filistin topraklarına tekrar geri dönmüştür, ama o günün büyük dünya gücünün, Pers ve Med-Pers İmparatorluğu’nun egemenliği altındadır. Her ne kadar Süleyman’ın inşa ettiği ve mükemmel bir görkeme sahip olan tapınaktan çok daha ufak olsa da, Kudüs’teki tapınak tadilattan geçmiştir..İnsanlar Davud’un asıl halefinin -Hagay, Zekeriya ve Malaki kitaplarında da bahsi geçen- kim olduğunu biliyordu, ismi verilmişti. Bu kişi Zerubbabel’di, asil prens; ama İsrail’in tahtında herhangi bir kral yoktu; Perslilerin egemenliği altında olan kukla bir ırktı bu. Ancak, kâhinlerin de gösterdiği gibi, her ne kadar güçsüzlük içinde olsalar ve sadece şeklen var olsalar bile, halk bir aradaydı. Halk arasında hiçbir politik bölünme ya da ihtilaf yoktu, ne de gruplara veya taraflara ayrılmışlardı. Şimdi Yeni Ahit’te Matta’nın kitabı açıldığında, tamamen farklı bir atmosfer vardır, neredeyse tamamen farklı bir dünya. Roma, dünyayı egemenliği altına alan güçtür. Romalı lejyonlar, medeni dünyanın her bir yanına yayılmıştır. Gücün merkezi Doğu’dan Batı’ya kaymıştır.

²²⁵ (2014) “Galatyalılar, 4: 4-5”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1249.

Filistin hâlâ kukla bir eyalettir -Yahudiler kendi bağımsızlıklarını geri kazanamamışlardır- ama şimdi tahtta bir kral vardır..Dahası, milletteki dinsel otoriteye sahip olan başrahipler artık Harun'un soyundan gelmiyordu. Bunlar, politik bir himaye olarak satılan bir makam için kiralanmış papazlardı. Tapınak halâ Yahudilerin tapınmasının merkeziydi, yapı her ne kadar Eski Ahit'ten beri kısmen yıkılmış ve yarım düzine kez yeniden inşa edilmiş olsa da. Ama şimdi her bir Yahudi şehrinde sinagoglar ortaya çıkmış hâldedir ve bunlar tapıntan daha fazla şekilde Yahudi hayatının merkezi gözüktür..Şimdi, ilham almış son kâhin konuştuğundan sonra ve Yeni Ahit'in yazarlarından ilki yazmaya başlamadan önce bu aradaki sözde 'sessiz' dört yüz yıl boyunca ne olmuştur?"²²⁶

Tanrı'nın bu dört yüz yıllık sessizliğinde, elbette birçok şey olmuştur²²⁷ ve bu tarihsel veriler; bu verileri, yerleştirildikleri yere uygun kılan bir tür tarih okuması aracılığıyla birçok boşluğu doldurabilir. Bununla birlikte, burada Tanrı'nın sessizliğine belki de, isteğe bağlı olarak, iki farklı şekilde bir anlam da katılabilir. Bunlardan biri Eski Ahit'e, diğeri de Yeni Ahit'e doğru bakar. Bunlardan ilki, Tanrı'nın sözünün Eski Ahit olarak değeri ile ilgilidir. Tanrı susmuştur, çünkü o söyleyeceğini söylemiştir ve bu söylenen zaten Eski Ahit'te vardır²²⁸ ve şimdi Tanrı Eski Ahit'teki sözlerinin tüm yaratılıştaki, varoluştaki ve zamanda tınlamasını dinler. Bu tek boş sayfada, Tanrı, kendisini dinler. Tanrı, kendi sözü ve sessizliği ile baş başadır. İkinci yorum ise yüzünü Yeni Ahit'e doğru dönmüştür. Buradaki 400 yıllık sessizlik, bir 'ara(lık)' değildir ama tamamen Yeni Ahit'e aittir. Nasıl ki Eski Ahit'in başlamasından önce bir sessizlik vardır, bu sessizlik Eski Ahit'in sözünü, onun içine kurulacağı sessizliği verir Eski Ahit'e, bunun gibi bu 400 yıllık sessizlik de Yeni Ahit'in sözünü mümkün kılar, Yeni Ahit'in sözü, bu 400 yıllık sessizliğin içinden

²²⁶ STEDMAN, Ray C. (1995), "The 400 Years between the Old and New Testaments", **Adventuring Through the Bible: A Comprehensive Guide to the Entire Bible**, Discovery Publishing, A Ministry of Peninsula Bible Church, Michigan, s. 251.

²²⁷ Bu olan şeylerin içinde Musevi gizemcilik ve Kabala kültürünün gelişmesi ile özellikle Eski Ahit üzerine derin bir yorum geleneği ve külliyatının güçlü bir şekilde kendini pekiştirmesi de bulunmaktadır. Bu geleneğe dair örnek bir metin için bkz. (1961), **Midrash Rabbah: Exodus**, Çev. S. M. Lehrman, The Soncino Press, London.

²²⁸ Bu anlamda Yahudilik'te Eski Ahit'in ve özellikle Tevrat'ın önemine de işaret edilmiş olunur. Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. ADAM, Baki (1997), **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat (Mahiyeti, Tahrifi ve Yahudi Hayatındaki Yeri)**, Seba Yayınları, Ankara.

doğru inşa edilir. Eski Ahit'in sözünün öncesinde bir sessizlik vardı ve şimdi de Yeni Ahit'in sözünün öncesinde bir sessizlik. Tanrı'nın bir olan sessizliklerinin mükemmel dengesi ve aynılığı. Evet, Eski Ahit ve Yeni Ahit arasındaki 400 yıl mutlaka ses ile doldurulabilir. Ancak yine de bu doldurulabilecek boşluklardan hiçbiri o boş tek bir sayfanın boşluğunun sessizliği değildir. Bu sayfanın boşluğu, *doldurulamaz olan boşluğun boşluğudur*. Negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesiyle ilgili olarak da bu sayfanın önemi onun bu *boşluğunun doldurulamazlığı*nda yatar. Belki de Eski Ahit ve Yeni Ahit'i birbirinden ancak böyle bir boşluk ayrı tutabilirdi zaten. Doldurulamaz olan bir boşluk. Doldurulabildiği an Eski Ahit ve Yeni Ahit'in birbirleriyle birleşmesinin, birbirine karışmasının olanağının doğacağı bir boş sayfa. Tanrı'nın en mutlak sessizliğini temsil edebilen boş bir sayfa. Hem de iki ucunun birbirlerine bağlanmaya bu kadar eğilim gösterdiği düşünülürken: "Bir insanın son sözlerinin önemli olduğuna inanırım. Birisi eğer uzun bir süre konuşmayacağını biliyorsa, söylediği son sözlerinin buna değmesini ister, hatırlanır kılar. Eski Ahit ve Yeni Ahit arasındaki 400 yıllık sessizlikten önce de söz konusu durum buydu. O uzun sessizlik öncesi Tanrı'nın son sözleri önemlidir. Tanrısal olana dair başka bir sesin tekrar duyulmasına çok yıllar olduğunu bildiğinden Tanrı şunları söylemişti.." ²²⁹ Bu doldurulamaz olan boşluğun sessizliğin deneyimlenmesinde; negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesine dair bir şeylerin izleri vardır. Tanrı'nın sözünün ve sessizliğinin atöpisinin [*ατοπία*: alansızlık, mekânsızlık, yersizlik] topos'u [*τόπος*: yer] olmaya en yakın şeydir bu beyaz sayfa ve bu sayfanın temsil ettiği 400 yıllık sessizliğin yakınsadığı, benzediği negatif teolojideki sessizliğin deneyimi. Bu anlamda sessizlik; Tanrı'nın sözsüz ve sessiz konuşmasının, onun içinde gerçekleştiği bir tür kutsal yöntem değildir sadece. Sessizlik, Tanrı'nın yeridir. Tanrı'nın sözsüz konuşması sessizlik içinde sadece sessizce [*silently*] ve sessizlikle [*by silence*] tınlamaz ama *oturur* da. Asla doldurulamaz olan boşluğun içinde olan -paradoksal bir şekilde, olabilen- sessizlikte, yani bu asla doldurulamaz olan boşluğun sessizliğinde Tanrı'nın sözü ve sessizliğinin atöpisi *yersizce* [*placelessly*] oturur, oturamazca bir varlık tarzı [*manner of being*] ile. Ve yine de hâlâ oturamaz [*tam olarak*]. Negatif teolojide

²²⁹ DOGGETT, Gerald (2007), **Portrait of a Pastor's Heart**, 1. Cilt, Pastoral Care Series, Parsons Publishing House, Florida, Giriş, s. xiii.

sessizliğin deneyimi, bu boş sayfa ve burada bahsi edilen 400 yıllık sessizliğin ilişkisi de budur.

2.2.8. Qui habet aures audiendi, audiat / İşitecek Kulağı Olan İşitsin

Kutsal Kitap'ın sayfaları okunmaya devam edildikçe, sessizliğin deneyimlenmesine dair yeni boyutlar ve bağlamlar da ortaya çıkmaya devam eder. Bunlardan biri de bu *Qui habet aures audiendi, audiat* ifadesidir. Bu söz birkaç yerde -İsa'ya dair aynı anının bahsedildiği farklı yazarların yazdıkları da sayılırsa beş yerde, eğer aynı anının yazıldığı iki yer teke indirgenecek olunursa dört yerde- geçer: Matta 11: 15,²³⁰ Matta 13: 9,²³¹ Markos 4: 9,²³² Vahiy 3: 6²³³ ve Vahiy 3: 22.²³⁴ Görünüşe göre -ya da ilk bakışta öyle gözükür ki- İsa [karakteri] bu ifadeyi kendi konuşmaları sırasında bir tür retorik aracı olarak, anlattığı şeyin dinleyen(ler)e nüfuz etmesini pekiştirme amacıyla kullanmıştır. Qui habet aures audiendi, audiat. İşitecek kulağı olan işitsin. İfadenin içindeki ufak kelime oyunu ve mümkün olan mantıksal çıkarım basittir. İşitecek kulağı olan, zaten işitir. İşitecek kulağı olmayan zaten işitemez. Eğer işitecek kulağın varsa, işit! İşitecek kulağı olmayan zaten daha en baştan bu ifadeyi bile işitemez. Kulak, işittiğinde kendisinin [kulağın] varlığını tasdik eden bu sözün öncesini ve sonrasını merak eder. Aslında kulak kendisini merak eder, bu sözün öncesinde ve sonrasında kendisinin [kulağın] varlığını daha fazla tasdik eden, ortaya koyan başka bir şey var mı, onu arar. Bu sözü duyan kulak, sözün sahibine ve ne söylediğine kulak kesilir. Buradaki mesele kulağı, dinlemeye getirebilmektir ve bu ifade bunu başarıyla

²³⁰ (2014) “Matta, 11: 14-15”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1023 [“Eğer bunu kabul etmek isterseniz, gelecek olan İlyas odur. Kulağı olan, işitsin”].

²³¹ (2014) “Matta, 13: 8-9”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1026 [“Kimi ise iyi toprağa düştü. Bazısı yüz, bazısı altmış, bazısı da otuz kat ürün verdi. Kulağı olan işitsin!”].

²³² (2014) “Markos, 4: 8-9”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1056 [“Kimi ise iyi toprağa düştü, büyüyüp çoğaldı, ürün verdi. Bazısı otuz, bazısı altmış, bazısı da yüz kat ürün verdi.’ Sonra İsa şunu ekledi: ‘İşitecek kulağı olan işitsin’”].

²³³ (2014) “Vahiy, 3: 5-6”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1334 [“Galip gelen böylece beyaz giysiler giyecek. Onun adını yaşam kitabından hiç silmeyeceğim. Babam'ın ve meleklerinin önünde o kişinin adını açıkça anacağım. Kulağı olan, Ruh'un kiliselere ne dediğini işitsin>”].

²³⁴ (2014) “Vahiy, 3: 21-22”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1335 [“<Ben nasıl galip gelerek Babam'la birlikte Babam'ın tahtına oturdumsa, galip gelene de benimle birlikte tahtıma oturma hakkımı vereceğim. Kulağı olan, Ruh'un kiliselere ne dediğini işitsin>”].

gerçekleştirir. İsa, sözün çığırtkanlığını yapar gibidir. İsa, kulakları çığırtkanlıkla söze çağırır. İsa'nın derdi, Söz'ün dinlenmesidir. Söz'ün derdi, Söz'ün dinlenmesidir. Her ikisi de kulak, kulak kabartsın ister. Her ikisi de kulak, dinlemeye başlasın ister. Kulak bir kere dinlemeye başladığında, kulağın dikkatinin artık asla başka yöne sapmayacağından hem İsa hem de Söz neredeyse emin gibidir. İsa, kutsalın sessizliğinin çığırtkanıdır. Qui habet aures audiendi, audiat [İşitecek Kulağı Olan İşitsin] ise mükemmel bir nida.

Ancak bu sadece ilk bakışta -duyuşta- böyledir. Bu ifade, birkaç kez tekrarlandıktan ve üzerine düşünöldükten sonra -üzerine düşünölmese bile olur aslında- daha karmaşık ve çetrefilli bir hâl alır. Bu ifadeyi negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesiyle ilişki içine sokan da bu yeni ortaya çıkan hâldir. Söz konusu kulak olduğunda, sessizlik sorunu.

Sessizlik dinlenebilir mi [to be listened]? Çoğu zaman pek kolaylıkla. Örneğin bazen sabahın erken vakitlerinde, zangoçların uyanmasına az bir vakit kalmışken bir katedralin yarı aralık kapısından içeri doğru kafanızı uzattığınızda, orada sessizlik sizi karşılar ve onu dinleyebilirsiniz. Peki, sessizlik işitilebilir mi [to be heard]? Neden işitilemesin ki! Tanrı'nın sessizliğini işitmeden -eğer işitme ifadesi alınabilecek en metafizik anlamda ele alınırsa- dinlemek bu sessizliğı solipsist bir indirgemedede kutsal dışına itmek olurdu. Peki, bir sözün -bu söz- dinlenilmiyorken işitilmesi gibi, sessizlik de -bu sessizlik- dinlenilmiyorken işitilebilir mi? Meselenin çetrefilleştiğı yer işte tam burasıdır. "Sessizlik sorusu her zaman belli bir atopiden ayrılamaz hâldedir. Herhangi bir tür sesin olmadığı bir yer gibi bir şey olmadığından bu [sessizlik] hiçbir yerde duyulmaz. Herkes dış uzayın kesinlikle sessiz olduğunu bilir ama bu sessizlik sadece teknik olarak ve bir tür sınır-olasılık anlamındadır, ölümün mutlak olduğuna benzer bir şekilde mutlaktır. Her zaman ufkun öteki tarafındandır ve bu yüzden kendi içinde imaları ve mecazları taşır, aynı zamanda çok sayıda telafiyi ve baskı altında tutmayı da uzaktan çağırır. Sessizlik temasını düşündüğümüzde ilk olarak aklımıza kozmik uzayın gelmesi bir tesadüf değildir. Zira diyebiliriz ki; sessizlik [silence], uzayın sesidir, sessiz [quiet] ise her zaman *bir yerin* sesi. Sessizliğe [silence] en yakın yakınsama sessiz'dir [quiet], ama sessizi [quiet] düşünme her zaman *bir sessizi* [quiet] varsayar: Bir kütüphanenin sessizliğı [quiet], bir ormanın açıklılığının, sabaha karşı saat üçte herhangi bir yerin sessizliğı [quiet] gibi. Sessizlik [silence] ise, mutlak uzayın

doğal bir sonucudur, saf, sürekli uzamın doğal bir sonucu..Ses hep belli bir yer ile sınırlanır, çünkü sesin kaynakları vardır. Sesler bir merkezden ya da birçok merkezden yayılır..tıpkı kentsel mekânların akustik bir işareti olarak trafik gürültüsünün birikip yığılması gibi. Sessizlik de, bir sayfanın, ister beyaz olsun ister sarımsı, boşluğunun akustik düzlemine aktarılması gibidir. Batı sanat müziği bu beyaz sessizliği yazı ve resim ile paylaşır.”²³⁵

Sessizlik, mekân ve duyma arasındaki bu ilişki -yukarıdaki sessizlik [silence] ve bir yerin sessiz [quiet] olması ayrımı kabul edilmese bile- önemlidir. Katedraldeki günlük işlerini bitirdikten sonra dua etmek ve kendisinin Tanrı’yla başbaşalığını deneyimlemek için loş ve ufak odasına çekilen bir rahibin kendi odasında dua ederken, trans, esrime, vecd ya da ekstaz hâlindeyken deneyimlediği kutsal sessizlik, rahibin odasının sınırlarını aşar. Rahibin odasının sessizliği [quiet], tüm yaratılışın sessizliğine [silence] dönüşür ve bu ikisi arasında bir fark yoktur rahip için. Bu sessizliğin de, eğer öyle okunmak istenirse, bir merkezi vardır ve bu merkez Tanrı’nın kendisi aracılığıyla rahibin odasıdır. Bazen bu rahibi görmek ya da ona bir şey sormak için bir papaz odanın kapısını çalar ya da kapıyı açar ve bu sessizlik -en azından en özsel anlamında- bozulur, eğer rahip gelen papazı fark ederse.

Ama sessizlik ile kulağa dair bir ikili olarak işitme [to hear] ve dinleme [to listen] arasındaki ilişkinin karakteristik özelliği de burada ortaya çıkar gözükür. Bir sözün -bu söz dinlenmiyorken- işitilmesinin olanağı ile bir sessizliğin -bu sessizlik dinlenmiyorken- işitilmesinin olanağı aynı değildir. Sessizlik, dinlenilmeye başlandığı an işitilir ve işitmeye başlandığı an da dinlenir. Bir sözün, işitilmesine rağmen dinlenilmemesinin olanağı var iken, sessizliğin böyle bir olanağı yoktur. Sessizlik, işitiliyorsa, dinleniyordur. Sessizliğin, dinlenilmiyorken işitilmesi gibi durum söz konusu olamaz. En azından söz konusu sessizlik, Tanrı’nın sessizliği ise. Burada elbette rahibin ekstaz hâlindeki sessizlik deneyiminde; sessizlik, dinlenebilecek bir şey olarak var değildir, ama daha çok ona [sessizliğe] katılmış [be involved in] bir şekilde vardır ve rahip bu sessizliğe varoluşsal olarak dâhil olur, yani rahip sessizliği dinlese de onu aslında dinlemez ama onun [sessizliğin] kendisini [rahibi] kendi [sessizliğin] içine almasına izin verir ve rahip ona [sessizliğe] karışır [mingle].

²³⁵ FILIMOWICZ, Michael (2007), “The Noise of the World”, **Janus Head**, Cilt: 10, Sayı: 1, s. 25-26.

Sessizlik, dinlemenin bir nesnesi olarak orada mevcut değildir. Tanrı'yla birlikte tüm varoluşu saran bir varlık tarzı [manner of being] olarak vardır. Ancak yine de rahibin bu sessizlik içinde var olma hâli, rahibin sessizliği dinlemesini kendi [sessizliğin] içinde korur. Bu anlamda Tanrı'nın sessizliğini işitmek isteyen onu öncelikle dinlemek, bu sessizliğe öncelikle kulak vermek zorundadır. İsa'nın bahsettiği kulağın işitmesi, bu anlamda da yorumlanabilir. İsa, işitecek kulağı olan işitsin derken, sadece kendi [İsa'nın] söylediği sözleri değil ama Tanrı'nın sessizliğine de işaret ediyor olabilir -ya da istenirse bu söze bir de böyle bir bağlam atanabilir. Tanrı'nın sessizliği de kulağa değer, eğer degecek bir kulak varsa ve kulak bu sessizlik tarafından dokunulmak istiyorsa, kulağa gelebilmesi anlamında sessel [audio] bir sessizlik gibi.

2.2.9. Luka 1: 18-64: Kâhin Zekeriya'nın Dilsizliği

Eski Ahit'te İbrahim'in, geç yaşı yüzünden çocuğu olmayacağından endişelenmesine benzer olarak Kâhin Zekeriya'nın da böyle bir endişesi olduğu aktarılır. Bu endişenin dile getirilmesiyle, Zekeriya'nın dili, kişisel bir ceza olarak tutulur. Zekeriya, inanmadığı için bir tür sessizlik ile cezalandırılmıştır.

Kısaca aktarmak gerekirse, Zekeriya'ya görünen melek, ona bir oğlu olacağını söyledikten sonra Zekeriya'nın bu endişesi söze dökülür: "Zekeriya meleğe, 'Bundan nasıl emin olabilirim?' dedi. 'Çünkü ben yaşlandım, karımın da yaşı ilerledi.' Melek ona şöyle karşılık verdi: <Ben Tanrı'nın huzurunda duran Cebrail'im. Seninle konuşmak ve bu müjdeyi sana bildirmek için gönderildim. İşte, belirlenen zamanda yerine gelecek olan sözlerime inanmadığın için dilin tutulacak, bunların gerçekleşeceği güne dek konuşamayacaksın.> Zekeriya'yı bekleyen halk, onun tapınakta bu kadar uzun süre kalmasına şaşıtı. Zekeriya ise dışarı çıktığında onlarla konuşamadı O zaman tapınakta bir görüm gördüğünü anladılar. Kendisi onlara işaretler yapıyor, ama konuşamıyordu..Elizabet'in doğurma vakti geldi ve bir oğul doğurdu..Komşularıyla akrabaları, Rab'bin ona ne büyük bir merhamet gösterdiğini duyunca, onun sevincine katıldılar. Sekizinci gün çocuğun sünnetine geldiler. Ona babası Zekeriya'nın adını vereceklerdi. Ama annesi, 'Hayır, adı Yahya olacak' dedi. Ona, 'Akrabaların arasında bu adı taşıyan kimse yok ki' dediler. Bunun üzerine babasına işaretlerle çocuğuna adını ne koymak istediğini sordular. Zekeriya bir yazı

levhası istedi ve, <Adı Yahya'dır> diye yazdı. Herkes şaşakaldı. O anda Zekeriya'nın ağzı açıldı, dili çözüldü. Tanrı'yı överek konuşmaya başladı.”²³⁶

Museviliğin tanrısı, aynı şüpheciliği ve yarı-inançsızlığı gösterdiğinde İbrahim'e böyle bir tepkide bulunmamıştı, ama Hıristiyanlığın tanrısı şimdi benzer bir sebepten dolayı Zekeriya'yı cezalandırmıştır.²³⁷ Onun dilini bağlamış, vaat edilen oğul gelene kadar Zekeriya'nın konuşması ondan [Zekeriya'dan] alınmıştır. Zekeriya sessizliğin içine çekilmiştir, bir ceza olarak. Zekeriya'nın imanının eksikliği ona [Zekeriya'ya] diline mâl olmuştur.²³⁸

Yine de anlatı, söylediğinden daha fazlasına işaret eder. İlk göze çarpan şey Zekeriya'nın dilinin oğlu doğduğunda değil ama oğlu Yahya olarak isimlendirildiğinde çözüldü. Zekeriya'nın oğlu, doğumundan sekiz gün sonra, sünnet edileceği gün ismini almıştır. Yahya kendi ismini alınca Zekeriya'nın da dili çözülür ve Zekeriya'nın konuşma yetisi ona [Zekeriya'ya] geri verilir. İsmi önemi bir kez daha görülür burada. Tanrı'nın vaadi Zekeriya'nın sadece bir oğlu olacağına dair değildi ama bu doğacak olan oğlunun adının Yahya olacağına da dairdi ve bebeğin ismi Yahya koyulmadan vaat tam olarak gerçekleşmiş sayılmazdı ve bu yüzden bu sekiz gün boyunca Zekeriya'nın dili çözülemezdi daha. Bebek, kendi ismi Yahya'ya²³⁹ kavuşur kavuşmaz, Zekeriya da kendi konuşmasına geri kavuşur.

²³⁶ (2014), “Luka 1: 18-64”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1080-1082.

²³⁷ Burada söz konusu olan “yaşça ileri olma” ve “kısırlık” teması sadece İbrahim ve Sara ile Zekeriya ve Elizabet'in anlatısında geçmez. Bunlar dışında İshak ve Rebeka [Yaratılış, 25: 21] [İshak karısı için Rab'be yakardı, çünkü karısı kısır. Rab İshak'ın yakarışını yanıtladı, Rebeka hamile kaldı], Yakup ve Rahel [Yaratılış, 29: 31] [Rab Lea'nın sevilmediğini görünce, çocuk sahibi olmasını sağladı. Oysa Rahel kısır], [Yaratılış, 30: 22-24] [Tanrı Rahel'i anımsadı, onun duasını işiterek çocuk sahibi olmasını sağladı. Rahel hamile kaldı ve bir erkek çocuk doğurdu..] ve bunların yanı sıra Elkana ve Hanna'nın da [1. Samuel, 1: 1-20] [Elkana'nın Hanna ve Peninna adında iki karısı vardı. Peninna'nın çocukları olduğu halde, Hanna'nın çocuğu olmuyordu..Zamanı gelince Hanna gebe kaldı ve bir erkek çocuk doğurdu] anlatısında geçer.

²³⁸ Bu mâl olma, elbette daha sonra, Zekeriya'nın dilinin çözülmesi olarak gelecek olan mucizenin de zeminini kuran bir cezadır, konuyla ilgili yorum için bkz. STEIN, R. H. (1992), **Luke**, 24. Cilt, Broadman & Holman Publishers, Nashville, s. 77.

²³⁹ Bu bebek, daha sonra Vaftizci Yahya olarak anılacak olan ve “Benden sonra benden daha güçlü olan geliyor..” diyerek İsa'nın haberini veren kişidir. Bkz. “Markos, 1: 1-8”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1052-1053. Ayrıca bkz. (1) “Matta, 3: 1-12”, s. 1012; (2) “Yuhanna, 1: 19-35”, s. 1125-1126.

Bebeğin bu isimsiz geçen sekiz gününün ardından isminin koyulmasıyla [akrabalarının arasında böyle bir isme sahip olan kimse yokken bu ismin koyulması ayrıntısı da göz ardı edilmemeli]²⁴⁰ Zekeriya'nın kendi konuşmasına geri kavuşması aynı anda Tanrı'nın insanlardan elini ayağını çekmesinin de son bulduğunun da bir işaretidir. Tanrı'nın 400 yıllık sessizliği bitmiştir. Zekeriya ve Zekeriya'nın döneminin insanları, kendi atalarının anlatılarını bilir ve Tanrı'nın eskiden bir zamanlar atalarıyla konuşmayı ne kadar çok sık gerçekleştirdiğini bilirler. Ama 400 senedir Tanrı hiçbir söz söylemiyordu. Tanrı'dan hiçbir ses yoktu. Bu anlamda Zekeriya'nın şüpheli yaklaşımı meşrudur ve maruz görülebilir belki.²⁴¹ Her ne kadar yarı-imansızlığının cezalandırılması gerekmişse bile.²⁴² Bu uzun aradan sonra Tanrı tekrar -Cebrail aracılığıyla- iletişime geçmiştir.

Göze çarpan ikinci şey ise “Bunun üzerine babasına işaretle çocuğun adını ne koymak istediğini sordular” ifadesidir. Zekeriya'nın konuşma yeteneği elinden alınmıştır, dili bağlanmıştır. Zekeriya bir anlamda dilsizdir yani. Etrafındakilerin onunla iletişime geçmek için, çocuğunun adının ne olacağını sormak için ‘işaretlerin’ kullanılmasının hiçbir gereği yoktur. Zekeriya sağır değildir, sadece dilsizdir. Bu anlamda Zekeriya ile aslında doğrudan konuşulabilir ancak onun bir konuşma ile cevap vermesi beklenemez. Ama durum bundan fazlasıdır. Zekeriya'ya bir şeylerin ‘işaretle’ anlatılması gerekmektedir. Bunun nedeni nedir? Metin bununla ilgili bir bilgi vermez. Zekeriya yaşlılıktan dolayı sağırlaşmış ya da zor duyuyor olabilir. Ya da Zekeriya'nın konuşmasının ondan alınması, daha geniş bir bağlamda Zekeriya'nın sessizlik içine atılması olarak görülürse, onun kulakları ile sesler arasındaki ilişkiyi de etkilemiştir.

²⁴⁰ İsim meselesini bu anlamda dinsel ve kültürel gelenek gözetilerek yorumlamak da önemlidir. Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. MENDENHALL, George E. (2016), **Antik İsrail'in İnanıcı ve Tarihi: Kitâb-ı Mukaddes Bağlamına bir Giriş**, Çev. Mia Pelin Özdoğru, İnsan Yayınları, İstanbul.

²⁴¹ Zekeriya'nın bu şüpheli yaklaşımına dair bir yorum için bkz. WILLIAMS, Thomas D. (2009), **Can God Be Trusted?: Finding Faith in Troubled Times**, FaithWords, Hachette Book Group, New York.

²⁴² Buradaki “cezalandırılma” iması sadece anlatıdaki kurguda değil ama “dilin tutulması”, “konuşma yetisinin ortadan kalkması” bağlamında düşünüldüğünde, kelime seviyesinde de geçerlidir. Cebrail'in “dilin tutulacak” ifadesindeki Grekçe σιωπάω [siōpāō] kelimesinin işaret ettiği *sessizlik*, “zorunlu olma”, “yetisizlik”, “istekli ve gönüllü olmama” bağlamını alttan alta içerir ve bu açıdan Grekçe σιγή [sigē] kelimesindeki *sessizlik* anlamının sahip olduğu gibi bir tür yumuşaklığa sahip değildir.

Ancak yine de buradaki yetersizliklerin bir başka boyutu da olabilir: “Kâhinler arasında kurallara uygun olan bir şey vardır, bu şey Yahudiler [Levi kabilesinden gelenler] açısından kurallara uymaz; ve Levi kabilesinden gelenler için kurallara uygun olan bir şey vardır, bu şey kâhinler açısından kurallara uymaz. Hahamlar iletir; herhangi bir kusura sahip olan kâhinler uygun değildir [sinagogta görev almaya]; ancak yaşlanmaları görev almalarına engel teşkil etmez. Levililer için ise, yaşlandıklarında görevlerine devam edemezler, ama bir kusurlarının olması görevlerini yapmalarına engel değildir. Yani bundan, elli yaşına geldiklerinde, beklemeyi bırakabildiklerini, yılların Levilileri göreve uygun olmaktan çıkardığını öğreniyoruz. Belki de rahiplerin de yıllar geçtikçe yaşlılıkta göreve uygun olmadığı düşünölmeye başlanmıştır: Gerçekten de, herhangi bir kusura sahip olmalarının sinagogta görev almalarına engel olmayan Levililerin, emekliye ayrılma ile görevlerinden uzaklaştırılmaları bir tür durumu eşitleme olarak gözükmez mi; kâhinlerin emekliye ayrılmakla görevden uzaklaştırılmalarına oranla, ki bu kâhinler, söylenildiği gibi bir kusur ya da hata yüzünden bile sinagogta görev almaktan uzaklaştırılırlarken? Ama metin, bunun Levililerin kuralı olduğunu söyler, kâhinlerin kuralı olduğunu değil. Hahamlar aktarır: Bir kâhinin ne zaman olgunlaştığını, kaç yaşına kadar vaizlik yapabileceğini; ama bir hata ya da kusur onu bu görevden alabilir. Levililer on üç yaşından elli yaşına kadar görev alabilir; ama emekliye ayrılmasıyla, görevden uzaklaştırılabilir. Söz konusu Levililer olduğunda bu durum nasıl anlaşılmalıdır?...Şilo’da ve sinagogta onlar göreve uygun olarak görülürlerdi, eğer konuşmalarında ve seslerinde bir bozukluk yoksa.”²⁴³ Denilebilir ki Tanrı’nın Zekeriya’ya cezası -eğer bir ceza ise bu- onun dilini bağlamak değil ama asıl olarak, görev aldığı sinagogtan uzaklaştırılmasıydı.²⁴⁴ Eğer istenirse, Zekeriya’nın eşinin Zekeriya yerine konuşan kişiye dönüşmesi, bir erkek figür olarak Zekeriya’nın gücünün zayıflaması olarak da yorumlanabilir ve bu da Tanrı’nın Zekeriya’ya

²⁴³ LIGHTFOOT, J. (2010), **A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica, Matthew-1 Corinthians: Luke-John**, 3. Cilt, Logos Bible Software Pub., Washington, s. 22-23.

²⁴⁴ Bu uzaklaştırma, aynı zamanda Zekeriya’nın konuşmasının bir mucize olarak Zekeriya’ya geri verilmesiyle, sinagoga geri kabul edilmesinin olanağını da kendinde taşır. Tanrı, Zekeriya’yı *herhangi* bir sinagogtan dışarı alıp; Tanrı’nın sesinin orada duyulmuş, geri dönmüş olduğu *kutsanmış* sinagoga yerleştirecektir. Zekeriya’nın kutsal olanın içine kabulünün bir alegorisi olarak düşünölebilir bu.

cezasının bir diğer boyutu olarak görülebilir.²⁴⁵ Zekeriya'nın, artık konuşamadığı için, sinagoga görev almaya uygun olmaması gerçekten de kutsal olanın sözünü kabul etmeyen Zekeriya için kutsal olan mekândan uzaklaştırılma anlamında paralellik içeren bir ceza olarak uygun olabilir. Luka 1: 23, Zekeriya'nın sinagoga görev süresinin bitmesinden söz eder.²⁴⁶ Ancak burada görev süresinin bitmesinin ayrıntılarından bahsedilmez. Burada bir tür zorunlu olarak emekliye ayrılmanın gerçekleşip gerçekleşmediği belirtilmez.²⁴⁷ Ancak bir kâhinin halka açık bir şekilde bereket duası okuması, kutsama yapması ve kendisine gelenlere yardım edebilmesi için konuşabilmesi gerektiğinden, Zekeriya'nın görevinin erken sonlanmış olmasını çıkarımsamak hiç de mantıksız değildir.²⁴⁸ Kâhin; kutsaması²⁴⁹ ve duası ile sinagoga görevli olandır. Bunu yerine getiremeyen birinin sinagoga durmasının pek de bir anlamı olmasa gerek.²⁵⁰

Her ihtimalde, bir ceza olarak Zekeriya'nın sessizliğinin birçok boyutu olduğu açıktır. Ancak bu sessizlik bir ceza olarak yorumlanmasının dışında da yorumlanabilir. Bir ceza değil ama belki de bir cevaptır bu. Zekeriya, kendisinin ve eşinin yaşlı olmasına rağmen bir çocuğa sahip olmasının olanağına şüpheyle yaklaşırken, asıl olarak şüpheyle yaklaştığı bir mucizenin gerçekleşmesinin olanağıdır. Zekeriya, bir

²⁴⁵ Konuya bu açıdan yaklaşan bir çalışma için bkz. WILSON, Brittany E. (2015), **Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts**, Oxford University Press, New York, III. Bölüm.

²⁴⁶ (2014), "Luka 1: 23", **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1081 ["Görev süresi bitince Zekeriya evine döndü"].

²⁴⁷ Bir kâhinin, görev yapmaya uygun olup olmamasına dair koşullara bazı yorumlar için bkz. (2006), **Tora ve Aftara: Vayikra [3. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, s. 467.

²⁴⁸ Kâhinin görevlerinden biri olan kutsamaya dair bir örnek "Çölde Sayım, 6: 22-27"de mevcuttur, bkz. (2014), "Çölde Sayım, 6: 22-27", **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 143.

²⁴⁹ Az önce bahsedilen "Çölde Sayım, 6: 22-27"deki kutsamanın içeriğine dair yorumlar için bkz. (2007), **Tora ve Aftara: Bamidbar [4. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, s. 117-123.

²⁵⁰ Burada bir kâhinin toplum içindeki ve kültürdeki yeri -Levili olmasıyla da ilişkili olarak- nereye ait olduğu önemli bir hâl alır: "Levili kâhinlerin, bütün Levi oymağının öbür İsraililer gibi payı ve mülkü olmayacak. Rab için yakılan sunularla, Rab'be düşen payla geçinecekler..Halktan sığır ya da koyun kurban edenlerin kâhinlere vereceği pay şu olacak: Kol, çene, işkembe. Tahılınızın, yeni şarabınızın, zeytinyağınızın ilk ürününü ve koyunlarınızdan kırktığınız ilk yünü kâhine vereceksiniz." Bkz. "Yasa'nın Tekrarı, 18: 1-5", **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 203. İlgili kısma dair yorumlar için bkz. (2009), **Tora ve Aftara: Devarim [5. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, s. 389-393.

mucizenin olanağını sorar. Tanrı da cevaplar. Bu mucizenin olanağını bir başka mucize ile gösterir. Ama tersine bir mucize ile. Zekeriya'nın konuşmasının ondan alınması, her ne kadar olumsuz bir şey olsa da, sadece bir ceza değildir bu yüzden. Zekeriya'nın konuşma yetisinin ondan bir anda alınması; doğüstü olanın, kutsal olanın geri dönüşünü temsil eder. 400 yıllık büyüleyici hiçbir şey olmadan geçen yılın ardından işte şimdi kutsal olan geri dönmüştür. Belki bir ceza ile, ama her ihtimalde artık oradadır tekrar. Elini ayağını çekmiş olan Tanrı, geri dönmüştür ve geri dönmesinin kanıtı Zekeriya'nın konuşmasının birden gitmesidir. Mucize, Zekeriya'nın sessizliğidir. Zekeriya'nın sessizliği; Tanrı'nın geri döndüğünün, Tanrı'nın varlığının birincil kanıtıdır. Negatif teolojide sessizlik; kutsal olana dair ne türden bir deneyim sunuyorsa, Zekeriya'nın sessizliği de Tanrı'nın varlığına dair öyle benzer bir deneyim sunmaktadır. Negatif teolojide sessizlik; erişilemez olan kutsallığın, kendi [sessizliğin] içinde yankılanmasına nasıl yakınlaşıyorsa, Zekeriya'nın sessizliği de Tanrı'nın varlığının artık tekrar yakınlarda olduğuna işaret etmektedir.²⁵¹

2.2.10. Yuhanna 11: 1-45 / Meryem'in Evinde İsa'nın Sessizliği

Kutsal Kitap'tan tek tanrılı dinlerde sessizliğe dair alınacak son alıntı Lazar'ın ölümüyle ilgili olandır. Yeni Ahit'teki dört kitaptan sadece Yuhanna'da geçen bu anlatıyı kısaca özetlemek gerekirse: “Meryem ile kızkardeşi Marta'nın köyü olan Beytanya'dan Lazar adında bir adam hastalanmıştı. Meryem, Rab'be güzel kokulu yağ sürüp saçlarıyla O'nun ayaklarını silen kadındı. Hasta Lazar ise Meryem'in kardeşiydi. İki kızkardeş İsa'ya “Rab, sevdiğin kişi hasta’ diye haber gönderdiler. İsa bunu işitince, <bu hastalık ölümle sonuçlanmayacak; Tanrı'nın yüceliğine, Tanrı Oğlu'nun yüceltilmesine hizmet edecek> dedi. İsa Marta'yı, kızkardeşini ve Lazar'ı severdi. Bu nedenle, Lazar'ın hasta olduğunu duyunca bulunduğu yerde iki gün daha kaldıktan sonra <Yahudiye'ye dönelim> dedi..Bu sözleri söyledikten sonra ‘Dostumuz Lazar uyudu’ diye ekledi, ‘Onu uyandırmaya gidiyorum.’ Öğrenciler ‘Ya Rab’ dediler, ‘Uyuduysa iyileşecektir.’ İsa Lazar'ın ölümünden söz ediyordu, ama onlar olağan uykudan söz ettiğini sanmışlardı. Bunun üzerine açıkça, ‘Lazar öldü’ dedi. ‘İman

²⁵¹ Sessizlik ve Tanrı arasındaki bu ilişkinin özelliği, bu anlamda bir teolog için de bu türden bir yakınlığa işaret edebilir, konuya bir örnek teşkil etmesi açısından bkz. RAHNER, Karl (1966), **Encounters with Silence**, Çev. James M. Demske, The Newman Press, Maryland.

edesiniz diye, orada bulunmadığıma sizin için seviniyorum. Şimdi onun yanına gidelim.’ İsa Beytanya’ya yaklaşınca Lazar’ın dört gündür mezarda olduğunu öğrendi. Beytanya Yeruslaim’e on beş ok atımı kadar uzaklıktaydı..Marta İsa’ya, ‘Ya Rab’ dedi, ‘Burada olsaydın, kardeşim ölmezdi’..Meryem’in ve onunla gelen Yahudiler’in ağladığını göre İsa’nın içini hüznün kapladı, yüreği sızladı. ‘Onu nereye koydunuz?’ diye sordu..İsa ağladı..İsa yine derinden hüznülenerek mezara vardı..Mezar bir mağaraydı, girişinde de bir taş duruyordu. İsa ‘Taşı çekin!’ dedi. Ölenin kızkardeşi Marta ‘Rab, o artık kokmuştur, öleli dört gün oldu’ dedi..Bunları söyledikten sonra yüksek sesle ‘Lazar, dışarı çık!’ diye bağırdı. Ölü, elleri ayakları sargılarla bağlı, yüzü peşkire sarılmış olarak dışarı çıktı.”²⁵²

Burada her ne kadar mucizevi olan bir ölünün dirilmesi olsa da, söz konusu sessizliğin deneyimi olduğunda, ölünün dirilmesinin hiçbir önemi yoktur. Burada önemli olan, İsa’nın Beytanya’daki sessizliğidir. Ancak -anlatıda da görüleceği üzere- İsa Beytanya’ya vardığında sessiz değildir, gerekli gördükçe konuşur. Ama yine de Beytanya’da İsa’nın sessizliği var olmuştur. Daha doğrusu İsa, Beytanya’ya varmadan önce İsa’nın sessizliği Beytanya’ya -Beytanya’daki bir köyde yaşayan Meryem’in evine- çökmüştür. Zira İsa beklemiştir. Kendisi hariç hiç kimse sebebini bilmiyorken, İsa Lazar’a doğru yola çıkmak için iki gün beklemiştir. “İsa, iki kızkardeşten gelen mesajı aldığıında, yardım isteğini, hızlıca-gidilmesi-gereken-acil durum çağrısını, *bulunduğu yerde iki gün daha durmuştur*. Bundan *havarilerine* bile bahsetmemiştir. Yola çıkmak için hazırlık yapmamıştır, ‘Yoldayız, geliyoruz’ diyen bir mesaj yollamamıştır geri. Sadece orada durmuştur. Meryem ve Marta, Beytanya’da, sevgili kardeşlerinin ölmesini izledi. İsa ne yapıyordu?”²⁵³

İsa’nın ne yaptığıının pek bir önemi yoktur. Ancak İsa’nın Beytanya’daki sessizliğinin ne yaptığı oldukça önemlidir. Yine de burada hızlı gitmemeli. Öncelikle okuyucunun kafasına takılan bir zamanlama ve yerlerin birbirine uzaklığına dair sorunları bertaraf etmek gerekir. Lazar’ın hasta yattığı yer ile İsa’nın bulunduğu yer arasında ne kadar mesafe vardır? Lazar’ın hasta olduğunun haberi, mesajı İsa’ya kaç

²⁵² (2014), “Yuhanna, 11: 45”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1141-1142.

²⁵³ WRIGHT, Tom (2004), **John for Everyone, Part 2: Chapters 11-21**, Westminster John Knox Press, Kentucky, s. 2-3.

günde ulaşmıştır? İsa'nın Lazar'ın yanına yolculuğu kaç gün sürmüştür? Bunu yorumlamanın olası iki yolu vardır ve bu, İsa'nın ve İsa'nın gitmesi gereken Beytanya'nın nerede olduğuna göre değişir. İsa ve Beytanya arasındaki mesafe ne kadardır?

İlk yorum, burada söz konusu olan Beytanya'nın Güneyde olduğu üzerine temellenir. Eğer Beytanya Güneyde ise, çoğu araştırmacı bu görüşü savunur, o zaman Lazar'ın hasta olduğunun haberinin İsa'ya ulaşması sadece bir gün sürer. Bu demektir ki İsa'nın Lazar'ın yanına ulaşması da bir gün sürecektir. İsa iki gün, bulunduğu yerde durmaya devam ettiğine göre zaten bu dört gün sürer. İsa Beytanya'ya yaklaştığında Lazar'ın dört gündür mezarda olduğunu öğrendiğine göre -Lazar, öldüğü ile aynı gün mezara koyulduğu varsayılırsa- o zaman demektir ki Lazar; İsa'ya mesajı götüren kişi Beytanya'dan ayrıldıktan saatler sonra ölmüştür. Lazar'ın hasta olduğu haberi İsa'ya ulaştığında, Lazar öleli yarım günden fazla, neredeyse bir gün olmuş olmalıdır.²⁵⁴ Eğer Beytanya, Kuzeydeki Batanea²⁵⁵ denilen yer ise o zaman zamanlama çok daha farklı olacaktır.²⁵⁶ Batanea'dan İsa'nın bulunduğu yere yolculuk etmek dört gün sürmektedir. Bu anlamda, mesajı getiren kişi Lazar'ın hasta olduğunu İsa'ya ilettiğinde -Mesajı getiren kişi Lazar'a dair dört gün önceki bilgiyi bilir ve bunu aktarır- Lazar hâlâ yaşamaktadır (İsa, haberi öğrendiği an Lazar'ın ölmüş olup olmadığını mesajı getirenden değil ama doğüstü gücüyle öğrenir) ve İsa yola çıkmak için iki gün daha bekler çünkü Lazar ölmeden İsa yola çıkmak istemez. Lazar'ın ölümü mucizenin olanağını açar ve bu olanak İsa'yı yola koyar. İsa'nın iki gün daha beklemesinin sebebi budur. Eğer İsa, haberciden Lazar'ın haberini aldığı gibi yola çıkmış olsaydı, o zaman Beytanya'ya vardığında Lazar öleli iki gün olmuş olacaktı ve sanki Lazar'ı kurtarmaya gelirken geç kalmış, başarısız olmuş gözükebilirdi. Ama İsa çok daha büyük bir mucizenin olanağıyla yola koyulur. Mesajı getiren kişi -eğer Lazar'ın bulunduğu köye geri dönmek için İsa ve çevresindekileri beklemişse- İsa'yla birlikte geri dönmüşse,

²⁵⁴ BARRETT, Charles Kingsley (1978), **The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text**, The Westminster Press, Pennsylvania, s. 391.

²⁵⁵ Burasının, Vaftizci Yahya'nın İsa'yı suyla kutsadığı yer -doğru isminin Bethabara olduğu iddia edilir- olma olasılığı da vardır, konuyla ilgili olarak bkz. SLOYAN, Gerard (2009), **John: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching**, Westminster John Knox Press, Kentucky, s. 11-29.

²⁵⁶ Konuyla ilgili olarak bkz. CARSON, Donald Arthur (1991), **The Gospel According to John**, Apollos, William B. Eerdmans Publishing Company, Leichesten-Michigan, s. 145-149.

kendisine yöneltilecek olan “dört günlük yoldan altı günde geri döndünüz, yolda başınıza bir şey mi geldi?” sorusuna “hayır, İsa haberi aldıktan sonra iki gün bekledi, öyle yola çıktı” diye cevap verecektir. Daha sonra bu soruyu soranlar kendi kafalarında bir hesaplama yapıp “yani İsa, Lazar’ın öldüğü gün yola çıkmış, Lazar’ın öldüğünü dört günlük yol mesafesinden hissedebilmiş” diye düşüneceklerdi²⁵⁷ ve bu İsa’nın bir kutsallığa sahip olduğunu bir daha sessizce perçinlemiş bir şey olacaktı, Lazar’ın diriltilmesine ek olarak.

Bahsi edilen Beytanya’nın nerede²⁵⁸ olduğuna göre değişen bu iki yorumda da ortak olan bir şey vardır ama: Meryem, Marta ve -eğer bilinci yerinde ise- Lazar’ın deneyimlediği sessizlik. İsa’nın cevapsızlığının sessizliği. Her ihtimalde –ister aradaki mesefe 1 günlük yol olsun, ister 4 günlük- bu sessizliği Lazar’ın mezara koyulmasından iki ya da üç gün sonra Meryem ve Marta deneyimlemeye başlar. Haberci yollandıktan kısa süre sonra Lazar ölmüştür. İsa’nın Lazar’ı iyileştirmemesi bu yüzden mazur görülebilir çünkü Lazar’ın hasta olduğundan bile haberi olamadan Lazar ölmüştür ya da İsa haberi aldığı gibi yola koyulmasına rağmen yetişememiştir. Ancak şimdi Lazar’ı mezara koyalı iki günden fazla olmuştur ama İsa’dan hâlâ herhangi bir ses yoktur, ne kendisi gelmiştir İsa’nın ne de bir haberi. Hâlbuki çoktan gelmeliydi, ya İsa’nın kendisi ya da bir haberi. Meryem ve Marta’nın deneyimlediği bu sessizlik, İsa tarafından terk edilmişliğin ya da unutulmuşluğun bir kanıtına dönüşmenin sınırında salınır. Bu aynı zamanda kutsal olan tarafından terk edilmek veya unutulmak anlamına da gelir. Ya da kutsal olanın; kutsal olması ve aslında kutsal olmaması arasındaki uçurumsal ama ince çizgi. Meryem ve Marta’nın burada deneyimlediği sessizlik tüm bunları içerir. İsa aslında Lazar’ı hastalıktan iyileştiremeyeceğini bildiği için, yani İsa aslında kutsal olmadığı için, haber

²⁵⁷ Buna benzer bir çıkarım Yuhanna, 4: 49-53’de geçer: “Saray memuru İsa’ya ‘Efendim, çocuğum ölmeden yetiş!’ dedi. İsa, ‘Git, oğlun yaşayacak’ dedi. Adam, İsa’nın söylediği söze iman ederek gitti. Daha yoldayken köleleri onu karşılayıp oğlunun yaşadığını bildirdiler. Adam onlara, oğlunun iyileşmeye başladığı saati sordu. ‘Dün öğle üstü saat birde ateşi düştü’ dediler. Baba bunun, İsa’nın ‘Oğlun yaşayacak’ dediği saat olduğunu anladı.” Bkz. (2014), “Yuhanna, 4: 49-53”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1130. Bu anlatı ayrıca eğer İsa Lazar’ı ölmeden iyileştirecek olsaydı zaten fiziksel ve bedensel olarak Lazar’ın yanında olmasına gerek olmadığına, isterse uzaktan da iyileştirebileceğine işaret eder.

²⁵⁸ Konuyla ilgili bir araştırma için bkz. RIESNER, Rainer (2002), **Bethanien Jenseits des Jordan: Topografie und Theologie im Johannes-Evangelium**, Brunnen Verlag GmbH, Giessen.

yollamıyor, gelmiyor olabilir. Ya da Meryem ve Matta'yı önemsemediği, yani kutsal olanın dışında tuttuğu için. Her ihtimalde İsa'nın Meryem'in²⁵⁹ evindeki deneyimlenen sessizliği kutsallığın yokluğu ve kutsallıktan yoksunluk arasında bir yerde durur. Meryem'in evindeki sessizlik, İsa'yı hem kutsallık hem de kutsalsızlık içinde deneyimler. Tıpkı negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesinin de arka planında böyle bir tereddüt hâli, emin olamamazlık olduğu gibi.²⁶⁰ Apophatik Hıristiyan geleneği ile negatif teolojii ayıran noktalardan biri de budur. Apophatik teoloji, böyle bir tereddütün ötesinde bir yerde başlar kutsal olanın apophasis ile ilişkisine, negatif teoloji ise böyle bir tereddütün ötesine geçebildiği yerde son bulur, söylemsizliğin herhangi bir diğer apophatik söylemine dönüşür. Bir teolog için böyle bir tereddütün, teolog istese bile, kalbinde yeri olamaz. Teolog, zaten bu tereddüte sahip olamadığı için teologtur²⁶¹ ve bu anlamda negatif teolojiden -en az bir ateistin de öyle olduğu kadar- alabildiğine uzaktır. Meryem'in evinde deneyimlenen İsa'nın sessizliği kutsalın varlığını ne onaylar, ne yadsır, ama istemsiz olarak askıya alır. Sessizlik ile kutsallık arasındaki ilişki böyle bir zeminde şekillenir. Negatif teolojide sessizliğin deneyiminin başlangıç ve bitiş noktaları da tıpkı böyle bir şekilde sahip gibidir.

2.2.11. Meryem Suresi, 26. Ayet: Tanrıya Susmayı Adamak

Her ne kadar Batı düşünmesi ve tarihi içinde sessizliğin bir soy kütüğü çıkarılmaya, oluşturulmaya çalışılsa da, bu durum İslamiyet'i tamamen dışarıda bırakmayı zorunlu olarak gerektirmez. Elbette burada bu altbölümde işlendiği hâliyle Musevilik ve Hıristiyanlıkta sessizlik deneyimiyle ilişkili olmasa da -özellikle kronolojik olarak-

²⁵⁹ Burada bahsi edilen Meryem, İsa'nın annesi Meryem Ana ve İsa'nın öğrencilerinden biri olan Mecdelli Meryem'den sonra İncil'de bahsi geçen üçüncü -Marta'nın kızkardeşi olan- Meryem figürüdür. Bu üçüncü kişilikten -diğerlerine oranla çok az yerde bahsedildiği için Mecdelli Meryem ile karıştırılmamasına özen gösterilmesi gerekir. İsa ve Mecdelli Meryem arasındaki ilişkiye dair olarak bkz. LELOUP, Jean-Yves (2004), **The Gospel of Philip: Jesus, Mary Magdalene, and the Gnosis of Sacred Union**, Çev. Joseph Rowe, Inner Traditions, Vermont.

²⁶⁰ Bu türden bir tereddütün incelendiği bir çalışma için bkz. VOGL, Joseph (2011), **Tereddüt Üzerine**, Çev. Çağlar Tanyeri, Metis Yayınları, İstanbul.

²⁶¹ Bu durum tüm semavi dinlerin samimi olarak inananları, inançlı olanları için de geçerlidir ve bu; bu üç semavi dinin kökensel olarak aynı rabbani gelenekten gelmesiyle de ilişkili olarak düşünülebilir, konuyla ilgili olarak bkz. CÂBİRİ, Muhammed Âbid el (2010), **Kur'an'a Giriş**, Çev. Muhammed Coşkun, İlimyurdu Yayıncılık, İstanbul, s. 41-81.

yine de Kur'an da -benzer ilahi gelenekten²⁶² gelmesi sebebiyle- teolojik olarak sessizlik deneyimine ilişkin -hem negatif teoloji ile bağlantılı olarak hem de teolojinin kendi içinde deneyimlediği- bir şeyler sunar. Hem de, eğer öyle okunmak istenirse, Musevilik ve Hıristiyanlık geleneğine dair bir şeyler olabilir bu sunduğu.

Burada da seçilen ayet bu tarzdadır. Ayet, İsa'nın annesi Meryem'e dairdir. Ancak ayet baştan sona okunduğunda, Kutsal Kitap'taki anlatılara ve geleneklere yönelik çok daha fazla sayıda benzerlik ve paralellik bulur.²⁶³ Burada, sessizlikle ilgili kısım Meryem, İsa'ya hamile kaldıktan birkaç ayet sonra ortaya çıkar: "Meryem dedi ki: Senden, çok esirgeyici olan Allah'a sığınırım! Eğer Allah'tan sakınan bir kimse isen (bana dokunma). Melek: Ben, yalnızca, sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamam için Rabbinin bir elçisiyim, dedi. Meryem: Bana bir insan eli değmediği, iffetsiz de olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir? Dedi. Melek: Öyledir, dedi; (zira) Rabbin buyurdu ki: Bu bana kolaydır. Çünkü biz, onu insanlara bir delil ve kendimizden bir rahmet kılacağız. Bu, hüküm ve karara bağlanmış (ezelde olup bitmiş) bir iş idi. Meryem ona hamile kaldı. Bunun üzerine onunla (karnındaki çocukla) uzak bir yere çekildi. Doğum sancısı onu bir hurma ağacına (dayanmaya) sevketti. <Keşke, dedi, bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim!> Aşağısından (İsa yahut melek) ona şöyle seslendi: <Tasalanma! Rabbin senin alt yanında bir su arkı vücuda getirmiştir.> <Hurma dalını kendine doğru silkele ki, üzerine taze, olgun hurma dökülsün.> <Ye, iç. Gözün aydın olsun! Eğer insanlardan birini görürsen de ki: Ben, çok merhametli olan Allah'a oruç adadım; artık bugün hiçbir insanla

²⁶² Bu konuda, belki daha güncel bir tartışma ve karşılaştırmanın olanağını taşıması açısından bkz. (1) (1990), **The Nag Hammadi Library**, Ed. James M. Robinson, HarperCollins Paperback Edition, HarperCollins Pub., New York; (2) (2004), **The Complete Dead Sea Scrolls**, Çev. ve Haz. Geza Vermes, Penguin Books, Penguin Group, London-New York. Türkçesi için: (2005), **Ölü Deniz Parşömenleri: Kumran Yazıtları**, Haz. Geza Vermes, Çev. Nurfer Çelebioğlu, Nokta Yayınları, İstanbul; (3) İslamiyet ile ilişkili olarak bir bağlam sağlaması açısından: YILMAZ, Mustafa Selim (2013), **Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi**, Ayışığı Kitapları, Kitabevi Yay., İstanbul.

²⁶³ Bunlardan biri de suredeki 2.ve 10. ayetler arasında anlatılan Zekeriya'nın çocuğunun olmaması ve Tanrı'nın, kendisine [Zekeriya'ya] bir oğul vereceğine dair sözüne tam olarak iman göstermediği için verilen sessizlik cezasıdır, bkz. (2005), "Meryem Suresi, 2-10", **Kur'ân-ı Kerim**, Açıklamalı Meâli, Haz. Hayrettin Karaman – Ali Özek – İbrahim Kâfi Dönmez vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 290.

konuşmayacağım.>”²⁶⁴ Meryem, o gün Tanrı’ya kendi [Meryem’in] susmasını adanmıştır. Ancak burada söz konusu olan şey, sadece bir adak mıdır, yoksa daha başka bir şey mi: “Ye, iç, gözün aydın olsun! İnsanlarla karşılaştığın zaman ‘Ben rabbime şükür için sessizlik orucu tutacağım, bugün kimseyle konuşmayacağım’ de!”²⁶⁵ Bu çeviri; söz konusu olan sessizliğin -en temelde, kendi anlamını Meryem ve Tanrı arasındaki kuran bu sessizlik- bir *adak* [vow, oblation, votive, devotional] ve bir *oruç* [fasting, sawm, abstinence] arasında bir yerde şekillenmesini sağlar. Sessizliğin içeriğini ve bağlamını oluşturan bu iki öge (adak ve oruç) iç içe geçmiştir. Bir adak olarak oruç ve bir oruç olarak adak. Hem oruç, hem adak olarak bir susma.²⁶⁶ Ancak açık bir şekilde görüldüğü üzere sessiz kalmaya, suskun kalmaya dair olan bu orucu ve adağı bozmayan bir *ses* ve *söz* vardır. Meryem’in suskunluğu (suskunluk orucu ve adağı) eğer birisiyle karşılaşırsa ‘Ben rabbime şükür için sessizlik orucu adadım, artık bugün hiç kimseyle konuşmayacağım’ demesi ile *bozulmaz*. Meryem’in sessizlik orucu; o gün içinde karşılaştığı en son kişiye de -eğer kendisine [Meryem’e] sorulursa- sessizlik orucu tuttuğunu söyledikten sonra başlamaz ama Melek -ya da karnındaki İsa- ona [Meryem’e] insanlarla karşılaştığında ‘*Ben rabbime şükür için sessizlik orucu adadım, artık bugün hiç kimseyle konuşmayacağım* de’ dediğinde başlar.²⁶⁷ Kutsal olanın bu ifadesinden hemen sonra Meryem’in sessizliği başlar. Yani burada adanan ya da oruç olarak tutulan sessizlik, asla mutlak olarak *herhangi bir sözün tamamen yokluğu* anlamında değildir. Meryem sessizlik orucu tutar ancak karşılaştığı kişilere bu orucu tuttuğunu söylemesi gerekmesi, bu orucun bozulması anlamına gelmez. Yani

²⁶⁴ (2005), “Meryem Suresi, 2-10”, **Kur’ân-ı Kerim**, Açıklamalı Meâli, Haz. Hayrettin Karaman –Ali Özek – İbrahim Kâfi Dönmez vd., s. 291-292. Aynı sayfada, 26. ayete açıklama olarak verilen dipnotta şöyle yazar: “Rivayete göre Meryem’in kavmi, yememek, içmemek suretiyle oruç tuttıkları gibi, konuşmamak suretiyle de tutarlarmış. Yahut oruçlu iken yeme içmeden kaçındıkları gibi konuşmaktan da kaçınırlarmış. Hz. Meryem de buna uygun olarak sükût orucu adanmış olmaktadır.”

²⁶⁵ (2016), “Meryem Suresi, 22-26”, **İndirildiği Dönemin Işığında Kur’an Tefsiri: Tevhit Mesajı**, Haz. Hasan Elik – Muhammed Coşkun, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 709.

²⁶⁶ Bir diğer çeviri de bu durumu pekiştirir: “[Anacığım!] Ye-iç, gözün ışınsın. Şayet herhangi biriyle karşılaşırsen ona şöyle de: <Ben Rahmân’a/Allah’a sükût/susma orucu adadım. Dolayısıyla bugün hiç kimseyle konuşmayacağım.>” Bkz. (2015), “Meryem Suresi, 26”, **Kur’an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri**, Haz. Mustafa Öztürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 425.

²⁶⁷ İlgili kısmın bir diğer çevirisi için bkz. (2011), **Nûzul Sırasına Göre, Yaşayan Kuran: Türkçe Meal – Tefsir**, Çev. R. İhsan Eliaçık, İnşa Yayınları, İstanbul, s. 294.

Meryem konuşsa bile onun sessizliği²⁶⁸ bozulmuş sayılmaz. Negatif teolojide Tanrı'nın dile getirilemez, kelimelerle ifade edilemez, özüne dil ile ulaşamaz olmasına rağmen onun hakkında konuşulmasının olanağına benzer bir durumdur bu Meryem'in sessizliği.²⁶⁹ *Tanrı'nın özü üzerine konuşmak özsel olarak imkânsız ise o zaman söylenenlerin hepsi asıl anlamda kifayetsiz ve niteliksizdir* görüşünü de içerecek şekilde bir olanaksızlığın olanağını işaret eder çünkü bu sessizlik. Meryem konuşsa bile konuşmaması bozulmaz. Meryem konuşsa bile sessizliği bozulmaz, sürer. Meryem'in bu sessizliği; bu anlamda negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesinin üzerine burada gerçekleştirilmesine uğraşılan -ya da negatif teolojide gerçekleştirilen- söz ile düşünmenin de bu sessizliğin deneyimlenmesine doğru gidilmesinin -tam tersi bir yöne gidilmemesinin- olanağını taşır ya da en azından bunu bir metafor olarak temsil eder. Nasıl ki Meryem'in spesifik bir cümlesi onun sessizliğini bozmuyor ise, negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesini amaçlayan *bazı* cümleler ve sözler de bu sessizlikten -ya da bu sessizliğin deneyiminden- uzaklaştırmaz düşünmeyi. Buradaki araştırmanın bir meselesi de zaten, düşünmeyi bu sessizlikten uzaklaştırmayan cümlelere olabildiğince yakın olmanın bir yolunu bulmaktır. Kullanılan spesifik görsellerin işlevi bu anlamda sadece sessizliğin deneyimine kendilerine özgü bir şekilde giden, bir bakış atan birer kısa yol, kestirme olmalarında ya da sessizliğin deneyimlenmesinde -sözlerin dünyasına temelde hiç gerek duymadan- olabilecek en sözsüz araç olmalarında değil ama aynı zamanda sessizliğe dair bu aranan deneyimin aranılması sırasında yukarıda belirtildiği türden sessizlikten uzaklaştıracak cümleleri de olabildiğince bertaraf etmesinde de yatar.

Negatif teolojide sessizliğin deneyimi bu sessizlik tereddüte düşmüş olan bir kutsallık ile [onun hakkında tereddüt edilen bir kutsallık ile değil!] kutsanmış

²⁶⁸ Meryem'in bu sessizliğinin arka planında elbette onun [Meryem'in] kutsal olanın içine dâhil edilmiş olması kurgusu yatar: ["Eğer herhangi bir insana rastlarsan 'Ben Rahman'a susma orucu adamışım ve bu sebeple bugün kimseyle konuşmayacağım' de" ifadesini, kemâle ermiş nefse söylenmiş bir ifade şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre kendileriyle konuşulmaması istenen kişiler de zâhir ehlidir. Zira onlar sadece sebeplerin zâhiri boyutunu görür, hakikatleri göremezler. Dolayısıyla onlar, kemâle eren bir nefsin hâline dair herhangi bir bilgi ve tecrübeye sahip olmadıklarından, onun, onlara söyleyeceği şeyleri de anlayamayacaklardır.] Bkz. AY, Mahmut (2016), **Kur'an Ne Söyler? Sûfi Ne Anlar?: İşâri Tefsir Üzerine Araştırmalar**, Kayıhan Yay., İstanbul, s. 193.

²⁶⁹ Yahudilik ve Hıristiyanlıkta "kadın" figürünün yerine ilişkin olarak bkz. TAŞPINAR, İsmail (2017), **Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, s. 83-100.

olduğunda mümkün olur, eğer herhangi bir şekilde mümkün oluyorsa. Tereddüt eden kutsallık, tereddütünü sessizliğe de bulaştırır. Sessizliğin bu tereddütü, onu [sessizliği] söze çok az da olsa aralar, açık bırakır [leave ajar], kendisini [sessizliği] bozmadan. Bu yüzden Meryem'in konuşması onun sessizliğini bozamaz. Bu yüzden negatif teolojide sessizliğin deneyiminin aranması -ister bir felsefe tezi olsun ister bir edebiyat eseri ya da ister bir olası olmayan teoloğun tanrıya dair deneyimlediği anlık sessizliği olsun- asla mutlak sessizlik içinde gerçekleşemez. Negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi bu yüzden bir tezde ya da kitapta sayfanın tamamen boş bırakılmasıyla yapılamaz ya da temsil edilemez. Söz ve sessizliğin; sessizliğin diyarında olanaklı ve olanaksız tek dansı ya da buluşmasının bir resmine daha çok benzer negatif teolojide deneyimlenen sessizlik, tüm bu geride bırakılan sayfalarda söylenenlerden ve gösterilenlerden daha çok. Tıpkı Meryem ve Meryem'in sessizliğinde olduğu gibi. Ama Meryem sadece sessiz olur. Ve en fazla arada bir de konuşur. Tanrı ise Meryem'in sessizliğini deneyimler. Negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesinin olanaksızlığı budur. Onu sadece olanaksız bir Tanrı'nın -kendi sessizliğini deneyimleyemeyen bir Tanrı'nın- deneyimleyebilir olması.

Bu sessizlik, dirildikten sonra İsa'nın Emmaus'a doğru yürüyen iki öğrencinin yanına gelip onlarla konuşması ama onlara İsa olarak gözükmemesindeki durumu gibidir biraz. İsa konuşur, ama öğrenciler için İsa artık sessizdir çünkü ölmüştür -her ne kadar yeniden dirildiğine ve mezarının boş olduğuna dair söylemleri bilmelerine rağmen- ve konuşamaz. Ama aynı zamanda İsa konuşmaktadır ve sessiz değildir.²⁷⁰ Robert Zünd'ün 1877 tarihli *Der Gang nach Emmaus* [Emmaus Yolu] tablosu (Görsel 17) bu durumu resmeder. Bu tabloda İsa [öğrencilerin gözlerinin onu tanıyamadığı] konuştuğunda İsa [ölmüş ama artık mezarı boş olan] sessizleşir. Tabloda iki öğrencinin ortasında duran ve öğrencilerin tamamen odaklandığı bu beyaz giymiş adamın konuşmasına öğrenciler kendilerini ne kadar kaptırırsa İsa onlar için o kadar sessizleşir.

²⁷⁰ Anlatı şöyle başlar: “Aynı gün öğrencilerden ikisi, Yeruşalim’den altmış ok atımı uzaklıkta bulunan ve Emmanus denilen bir köye gitmekteydiler. Bütün bu olup bitenleri kendi aralarında konuşuyorlardı. Bunları konuşup tartışırken İsa yanlarına geldi ve onlarla birlikte yürümeye başladı. Ama onların gözleri O’nu tanıma gücünden yoksun bırakılmıştı.” Bkz. (2014), “Luka, 24: 13-16”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1122.

Ölen İsa susmuştur, dirilen İsa ise konuşur, ölen İsa'nın sessizliğinin arkasından ve içinden. Dirilen İsa'nın konuşması, ölen İsa'nın sessizliğini bozmaz.



17. *Der Gang nach Emmaus*

Ancak öğrencilerle İsa'ya dair bu anlatı burada bitmez. İsa, köyde bu iki öğrencinin misafiri olur. Öğrencilerle birlikte akşam yemek sofrasına oturduktan sonra ekmeği bölerken kendisinin İsa olduğunu açığa çıkardığı an, ortadan kaybolur birden.²⁷¹ Beyaz giyinen adam, İsa olduğunu artık ortaya çıkarmıştır ve İsa'nın sessizliği böylece ortadan yok olmuştur. Artık beyazlı adamın son birkaç saattir söylediği her şeyin İsa tarafından söylendiğini bilir iki öğrenci. Tam da şimdi, İsa'nın sesi ortaya çıktığında, İsa'nın sessizliği de ortaya çıkar, yani İsa ortadan kaybolur. İsa'nın sesinin gelmesiyle, İsa'nın sessizliği de gelir ve artık konuşulan, dinlenen bir İsa ya da beyaz giyen adam

²⁷¹ Anlatı şöyle devam eder: “Gitmekte oldukları köye yaklaştıkları sırada İsa, yoluna devam edecekmiş gibi davrandı. Ama onlar ‘Bizimle kal. Neredeyse akşam olacak, gün batmak üzere’ diyerek O’nu zorladılar. Böylece İsa onlarla birlikte kalmak üzere içeri girdi. Onlarla sofrada otururlarken İsa ekmeği aldı, şükretti ve ekmeği bölüp onlara verdi. O zaman onların gözleri açıldı ve kendisini tanıdılar. İsa ise gözlerinin önünden kayboldu.” Bkz. (2014), “Luka, 24: 28-31”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1122-1123.

yoktur. Matthias Stom'un 17. yüzyıla ait *Le Repas d'Emmaüs* [Emmaus'ta Yemek] başlıklı tablosu (Görsel 18) bu sessizliğin ortaya çıkmasından sanki bir an öncesini resmeder gibidir. Bu sessizliğin ortaya çıkmasına o kadar yakındır ki tablo, bir an sonra gelecek olan sessizlik neredeyse çoktan görülebilmektedir bile sanki.



18. *Le Repas d'Emmaüs*

Negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi de böyledir. Sessizliği tamamen yadsıyan bir ses değil ya da sesi tamamen yadsıyan bir sessizlik değil. Söz konusu negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesi olduğunda bu sessizlik; sesi de içerecek -ve hatta besleyecek- şekilde polimorfik olabilir. Bu; sadece negatif teoloji için değil ama hem apophatik gelenek hem de skolastik Hıristiyan teolojisi ve kilise öğretisi için de geçerlidir.²⁷² Ancak yine de sessizliğin ve sesin -birbirlerine yönelik tüm çelişkilerini de içerecek bir şekilde- birbirine aitliği ancak ve ancak sadece bu türden hakiki bir negatif teoloji içinde olanaklıdır.

²⁷² Özellikle Hıristiyan teoloji geleneğinin ve Kutsal Kitap yorumlamalarının eleştirel bir şekilde ele alınarak işlendiği bir çalışma için bkz. MOORE, Stephen D. (2010), **The Bible in Theory: Critical and Postcritical Essays**, Society of Biblical Literature, Atlanta.

Bu noktada tek tanrılı dinlerde sessizlik temasının araştırılması şimdilik son bulmuştur.²⁷³ Batı düşünmesi içinde sessizliğe dair araştırmaya ve soy kütüğü çıkarılmasına şimdi felsefede sessizlik başlığı altında devam edilecektir. Bu kısımda özellikle felsefe tarihinde -Antik Yunan'dan başlayarak çağdaş döneme kadar- sessizliğin ön plana çıktığı düşünürler ve görüşlerin bir incelenmesi ve araştırılması yapılacaktır. Bu araştırma sırasında yine, daha önceki bölümlerde yapıldığı gibi, negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesinin (ya da bu deneyimden bahsedilmesinin) bir bağlam ve bağlantı olarak mümkün olduğu yerlerde, bu deneyimin izleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

²⁷³ Sıradaki altbölümün [Felsefede Sessizlik] ilgili kısmı geldiğinde, özellikle Orta Çağ'daki mistikler ve Kilise Babaları incelenirken başka bir bağlam, bu tek tanrılı dinlerde sessizlik deneyimi yine ele alınacaktır.

3. BATI FELSEFESİ VE KÜLTÜR TARİHİ İÇİNDE SESSİZLİK

*Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da,
Biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum.*

Augustinus²⁷⁴

Augustinus yukarıdaki sözü *zamana* ilişkin söylemişti ancak -ifade etmesi zor olan çoğu şeye uyduğu gibi- söz konusu *sessizlik* olduğunda da gayet uygun durur. Daha doğru bir ifade ile, bahsi edilen negatif teolojide sessizlik deneyiminin ne *getirdiği*, *nasıl olduğu* söz konusu olduğunda gayet uygundur bu ifade.²⁷⁵ Çünkü mesele sadece deneyimlenen şeyin ne olduğunun, nasıl olduğunun bilinmesi ancak bu şeyin *dile getirilemezliği* ya da dile getirilmeye çalışıldığı an -sessizlikten çıktığı için- sessizlik içindeyken olduğu şeyden farklılaşması değil ama bu şeyin [negatif teolojide sessizliğin deneyiminin getirdiği şeyin] ne olduğunun, nasıl olduğunun *bilinmemesidir* de. Belki de *bilinemezliği*. Ancak her ihtimalde bu çalışma bu bilinemezliğin ötesine geçmenin, etrafından dolanmanın, içine nüfuz etmenin bir yolunu bulmak ya da en azından bunu denemek zorundadır. Her ne kadar bir şey eğer bilinemez ise ne kadar uğraşılırsa uğraşılırsın bilinemez olarak kalacak olsa bile, felsefe biraz da bu umutsuz ve nafiye uğraşın güzelliğini inşa eden şeydir zaten. Burada felsefe tarihinde -Antik Yunan'da presokratiklerden başlanacaktır- sessizliğin bir konu ya da tema olarak ön plana çıktığı kişi ve görüşlere geçilmeden önce konuşma ve sessizlik arasındaki ilişkinin -bu ikilinin aslında nasıl birbiri içine geçebileceğinin, birbirine ait olabileceğinin- biraz irdelenmesi faydalı olacaktır. George Steiner “Sessizliğin gücü, dilin ekosunun bir inkârının gücüdür. Sessiz bir şekilde sevmek mümkündür, ama belki sadece belli bir noktaya kadar. Hakiki konuşmazlık [speechlessness] ölümle birlikte gelir, Ölmek, laflamayı sonlandırmaktır”²⁷⁶ dediğinde -tam olarak olmasa da-

²⁷⁴ AUGUSTINUS, **İtirafnar**, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 374. [Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.]

²⁷⁵ Augustinus'un negatif teolojiye yönelik görüşleriyle ilgili olarak bkz. CARABINE, Deirdre (1995), **The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena**, s. 259-278.

²⁷⁶ STEINER, George (2011), **The Poetry of Thought: From Hellenism to Celan**, A New Directions Book, New York, s. 21. Burada Steiner'in sessizlik ve dil arasındaki -her ne kadar mutlak bir zıtlık içinde görmese de- ilişkide *dili* daha ön plana çıkarmaya çalıştığı ayrıntısı gözden kaçırılmamalıdır.

konuşma ve sessizliğin belli bir şekilde birbirine nasıl ait olabileceğine ya da en azından birbirlerini tamamen ortadan kaldıran şeyler olmadığına -bunu amaçlamamış bile olsa- işaret etmiştir. Negatif teolojide deneyimlenen sessizlik de asla en mutlak anlamda içi sözden ve konuşmaktan tamamen boşaltılmış bir sessizlik değildir, zira bu türden bir sessizliğin kendisini deneyimlemek isteyeneye sunabileceği herhangi bir şey olmadığı gibi, kendisini deneyimlenmeye açabilecek türden bir şey olduğu bile şüphelidir. Hatta denilebilir ki o türden bir sessizlik üzerine asıl olarak hiçbir şey söylenemez ve yazılamazdı. Üzerine / hakkında konuşulabilen, yazılabilen, resim yapılabilen, resmi yapılabilen her tür sessizlik, asla o, *deneyimlenmeye kapalı olan* sessizlik değildir. Negatif teolojide sessizlik de o türden, *deneyimlenemeyen* [unexperienceable] bir şey değildir. Her ne kadar bu sessizliğin [negatif teolojideki] deneyimlenmesinin içeriği ve bu deneyimlenme sırasında olmakta olan şey, neredeyse dile getirilemez ya da bilinemez olsa da. Yine de burada *dile getirilemezlik* [ineffability] sözü eğer *kelimelere dökülemez* ya da *kelimelerle ifade edilemez* anlamında ise o zaman denilebilir ki sessizliğe dair bir deneyimin nasıl olduğunu sunma konusunda bir sanat eseri olarak resim ya da heykel (ya da en temelde sessizliğe dair deneyimi herhangi bir gramer ve fonetik yapıya sahip dil [language] ve konuşma [discourse] olmadan sunmaya çalışan tüm sanat eserleri) kendilerine özgü bir güce sahiptir. “Anlamsızlaştırılmaz olan şey, sessizlik olarak sanattır. Sanatın pozisyonu; konuşmanın pozisyonunun reddedilmesidir. Sanatın pozisyonu, figürün belirtilmemiş bir işlevine işaret eder –figürün etrafında ve hatta içinde olan bir işleve. Bu pozisyon; sembolün aşkınlığının figür olduğuna işaret eder, yani, [bu aşkınlığın]; linguistik alanın, kendisi sarsılmadan birleşemeyeceği uzamsal bir açığa çıkma olduğuna, bir imleme olarak içselleştiremeyeceği bir dışsallık olduğuna.”²⁷⁷ Bu anlamda, hem sessizlik ve

Burada şimdi sessizlik üzerine gerçekleştirilen bu çalışmada ise bu türden bir yol izlenmeyecek, tam tersine, dil ile ilişkisi üzerinden sessizlik üzerine yoğunlaşılacaktır.

²⁷⁷ LYOTARD, Jean-François (1971), **Discours, figure**, Editions Klincksieck, Paris, s. 13. Lyotard her ne kadar figüre, yani görsel olana asıl olarak işaret etse de, yine de bu figüre eşlik eden konuşmanın önemini de yadsımaz. “Ama güzel olanın, algının sessizliği –konuşmayı önceleyen ve ondan üstün olan, en içteki sessizlik- mümkün değildir: Konuşmanın öteki tarafına geçmenin en temel anlamda hiçbir yolu yoktur. Sadece bir dilin içinden geçerek, figüre ulaşılabilir ve girilebilir. Her bir konuşmanın, kendi karşıtına sahip olduğunu açık kılarak figüre ulaşılabilir; üzerine konuştuğu nesneye, orada bulunan, tıpkı onun bir ufukta belirlediği şey gibi olana [sahip olduğunu]: Konuşmanın sınırına bir bakış. Ayrıca dili geride bırakmadan da figüre ulaşılabilir çünkü figür, bir dilin içine gömülüdür. Ayrıca, konuşmaya yetili olmak için birisinin dilin [langage] içine dalmış olmasına gerek yoktur, ‘mutlak’ nesne, dil-sistemi

konuşma arasındaki ilişkinin hem de [negatif teolojide] sessizlik deneyiminin neyi sunduğunun veya getirdiğinin ortaya koyulması söz konusu ise, bu ortaya koyulmanın gerçekleşeceği yer olarak görsel olan [visual, optic] kendine meşru bir zemin sağlamış, kazanmış olur. Aslında bunu ifade etmenin çok daha kolay bir yolu vardır, konuşma ve sessizliğe dair iki resmin birbirine tam olarak bu bağlamları (konuşma ve sessizlik arasındaki geçişliliğin, birbirine airtliliğin ve ayrışabilmelerinin) nasıl ortaya serebildiğini göstermek. Söz konusu olan görsellerden biri, Pierre-Auguste Renoir'ın 1898 tarihli *Breakfast at Berneval* [Berneval'da Kahvaltı] tablosudur (Görsel 19). Bir konuşma ve bir sessizliğin birbirini tahrip etmeden ya da ortadan kaldırmadan nasıl bir arada bulunabildiğine dair sunulabilecek en temiz örneklerden birini teşkil eder.



19. *Breakfast at Berneval*

[langue], konuşmaz. Konuşan şey, bir sistem olarak dilin dışında kalması gereken ve konuştuğunda bile orada kalmaya devam etmesi gereken bir şeydir. Sessizlik, konuşmanın karşıtıdır, aynı anda hem güzel hem de şiddet dolu olan; ama sessizlik, tam da konuşmanın koşuludur çünkü o [sessizlik], konuşulması, ifade edilmesi gereken şeylerin bulunduğu taraftadır. Bu bitip tükenmez gürlüğün giderilip restore edilmesinin denenmesinde bu bulanıklık olmadan konuşma olamaz. Sessizlik; konuşmanın ve onun [konuşmanın] nesnesinin birbirleriyle karşı karşıya durmasına olanak sağlayan parçalara ayırmanın sonucudur, ve anlamlandırma işinin başlamasının; bu [sessizlik], dile bütünlük olan, yırtmanın -ki burada ifade etme işi gerçekleşir- bir sonucudur.” Bkz. LYOTARD, Jean-François (1971), **Discours, figure**, s. 13-14. Metnin İngilizcesi için bkz. LYOTARD, Jean-François (2011), **Discourse, Figure**, Çev. Antony Hudek – Mary Lydon, University of Minnesota Press, Minnesota, s. 7-8.

Tabloda en az üç kişi vardır. Tablo bunların kim olduğuna ya da aralarındaki tanışıklık durumuna dair hiçbir bilgi vermez. Ancak neyseki burada bu türden bilgilere ihtiyaç yoktur. Bahsetmesi kolaylık olsun diye anne, baba ve çocuk olsun bunlar. Resmin espası resme bakanın bakışını iki farklı şekilde odaklar. Bir baba vardır, ön planda, oturmuş bir şey okuyan. Bir de anne ve çocuk vardır, arka planda, bir konuşma yapan. Resim hem bir konuşmayı hem de bir sessizliği içerir ve bunların ikisi de bir diğerinin var olmasını engellemeden tüm resmi sarabilmektedir. Resmin ön planındaki sessizlik resmin arka planındaki konuşmayı bastırmaz ya da resmin arka planındaki konuşma resmin ön planındaki sessizliği boğmaz. Resmin sağ tarafında oturan adamın sessizliği bir an için görmezden gelinirse sahne tamamen şen şakrak bir konuşmanın sahnesidir. Öğlene doğru yapılmış bir pazar kahvaltısı sonrası anne; kahvaltı sonrası cam kenarında içmek için son bir fincan çay almışken, ufak çocuk tatlı bir sabırsızlıkla annesine ne zaman dışarı çıkacaklarını sormaktadır. Annenin şefkat dolu ve güler yüzlü cevabı bellidir ve dışarı çıkmanın vakti çok kısa süre sonra gelecektir. Bir anne ve çocuğu arasında bir tatil günü geçen tatlı bir diyalog.

Eğer resmin sol tarafındaki anne ve çocuğun konuşması bir an için görmezden gelinirse şimdi de sahnede sadece oturmuş bir şeyler okuyan birisinin sessizliği vardır. Adam, okuduğu şeye daldıkça, sessizliği artar ve gerçekten de okuduğu şeye dalmış gözükmektedir. Hiçbir ses ya da konuşma yoktur sahnede. Adamın okuduğu kitabın içinde yazarların sesi bile sessizdir, kitabın içindeki sözler resme yayılmaz. Adam, zaten sessiz olan kitabını sessizce okur. Bu sahnede olası tek bir ses olabilir gibi gözükür. Adam okuduğu sayfanın sonuna gelmiştir ve biraz sonra sayfayı çevireceği bellidir. Kitabın sayfası çevrilirken çıkacak olan bir ses vardır ancak o bile henüz gelmemiştir.

Şimdi *bir anlığına görmezden gelmeler* bırakılırsa resim kendisine bir bütün olarak geri döner. Resmin sağ ve solu, arkası ve önü tekrar birleşir. Konuşma ve sessizlik resimde bir araya gelir. Resim bu bir araya gelmenin sözde imkânsızlığının ağırlığı altında yıkılmaz ama tam tersine kendi sanatsallığını bu birleşmede bulur. Resim birden bir çekirdek ailenin Pazar huzuru ve eğlencesine dönüşür. Baba, çocuğuyla birlikte Pazar günü dışarı çıkmak için hazırlanmıştır, ve çocuğun hazırlanmasını beklerken bir kitap okumaya dalmıştır, annenin planı ise eşini ve çocuğunu dışarı yolladıktan sonra biraz çay içip dinlenmektir. Çocuk hazırlandıktan

sonra -tek başına giyinecek kadar büyümüştür çoktan- son dakika da annesini de yanında ister ve annesi tam çayını almış cam kenarına kurulmaya hazırlanırken ‘hadi sen de bizimle gel’ diye annesinin yanında biter. Annenin yüzündeki gülümseme bu daveti kabul edeceğine işaret etmektedir açık bir şekilde. Klasik ve alelade bir Pazar öğleni. Şen şakrak bir aile huzuru. Resimde her şey vardır. Resim sessizliği de resmeder, konuşmayı da. Resim bunların birbirine nasıl ait olduğunu, birbirine nasıl sokulabildiğini [snuggle] gösterir. Konuşma ve sessizlik birbirine özsel olarak temas eder ve birleşir burada. Ancak bu iki ögenin birbirine aitliği her zaman böyle özsel bir temas içermek zorunda değildir. Bazen birbirinden tamamen ayrı olsalar da aynı yerde yan yana bulunabilirler. Bunun en güzel örneği Francesco Guardi’nin 1775 tarihli *Le Doge de Venise Remercie le Conseil Majeur* [Yüce Konsey’de Venedik Doge’u] başlıklı tablosudur (Görsel 20).



20. *Le Doge de Venise Remercie le Conseil Majeur*

Resim oldukça kalabalık bir insan topluluğunu resmeder. Resim bunun yanı sıra geniş bir alanı da resmeder. Bu alan, resmin derinliği boyunca uzanır. İnsanlar bu alanı doldurmuştur. İnsanlar konuşmaktadır. Oldukça gürültülü bir ortam olmalı. Salonun akustiğinin nasıl olduğunu resimden kestirmek oldukça zor ancak herkes kendi

arasında konuşmaya rahatlıkla devam edebildiğine göre çok da büyük bir sıkıntı olmamalı yankılanmaya ya da sesin boğulmasına dair. Bu resimde de sessizlik ve konuşma yan yana durur. Daha doğrusu altlı üstlü. Resmin alt kısmı ne kadar gürültülü ise, üst kısmı o denli sessizdir. Resmin alt kısmı onlarca insanın konuşmasıyla ne kadar dolmuş ise, resmin üst kısmında bu konuşmaların ya da bu konuşmaların sesinin hiçbir izi bulunmaz. Resmin sağında, resme bakana en yakında bulunan pencerenin alt başlangıç kısmına hizalanan yatay, hayali bir çizgi ile resim ikiye bölünürse eğer, resmin tüm konuşması ve sesi alt kısımda kalır ve tüm sessizlik de üst kısımda. Resmin üst kısmı neredeyse terk edilmiş görkemli bir boşluğun sessizliğinin canlılığını yaşar. Burada herhangi bir konuşma veya ses yoktur. Olsaydı bile bu boşluk kesinlikle yutardı onları. Alt kısmı ise konuşmalarla o kadar tıktık tıktıktır ki herhangi bir sessizlik için hiçbir yer yoktur. O kadar kalabalık ve her tarafa yayılmış bir konuşma, gürültü ve ses yığındır, çokluğudur ki bu eğer herhangi tür bir sessizlik sadece bir anlığına bile bu alt kısımda var olacak olsa tam olarak aynı anda, o sessizlik; konuşma ve sesler tarafından bertaraf edilirdi.

Ama o hayali yatay çizgi ortadan kaldırıldığında, resim; resmin altının ve üstünün çatışmasıyla yine de parçalanmaz ve tüm ihtişamıyla bütünleşir. Bu birleşme *bir-olmaklık* [oneness] anlamında değil ama *birlik* [unity] anlamındadır. Resmin üst kısmındaki sessizlik ile resmin alt kısmındaki sesler ve konuşmalar bir anlamda iç içe geçmiştir, her ne kadar bu iç içe geçme, az önce üzerine konuşulan *Breakfast at Berneval* resmindeki gibi homojen olmasa da sessizlik hâlâ asıl olarak yukarıdadır ve konuşmalar da hâlâ asıl olarak aşağıda. Ancak yine de birbirleriyle tek ve aynı yerdedirler. Birbirlerine dokunurlar. Alttaki konuşmaların sesi salonun tavanında sağa sola gezinir. Üstteki sessizliğin bir kısmı ise aşağıdaki konuşmaların arasında dolanır. Bu sayede konuşmalar üst üste binmez ve böylece anlamsız ve kulağı esir alan büyük bir uğultu oluşmaz. Sessizlik asıl olarak yukarıdadır ve biraz da aşağıda; konuşmalar aşağıdadır ve biraz da yukarıda. Bunlar birbirlerine tam olarak dolanıp sokulmasa [snuggle] bile yine de bir aradadırlar ve birbirleriyle çatışmazlar, hatta birbirlerini beslerler.

Elbette figürün de -söz karşısında- her zaman böyle güçlü olmadığının da savunulması olasıdır: “Söz yalnızca Hakikat’le ilişkilidir; imaj yalnızca gerçeklikle. Söz elbette gerçekliğe de atıfta bulunabilir. Bütünüyle pragmatik olabilir ve bir eylemi

buyurmak veya bir olgusal durumu tanımlamak üzere kullanılabilir. Gündelik hayattaki iletişim aracıdır ve sonuçta gerçekliğin bütünüyle kesinlikle uyuşabilir. O, gerçeklik hakkındaki enformasyonu naklederek gerçekliğe iştirak eder. Dahası o, gerçekliğin bir parçasına dönüşecek sonuçlar üreterek gerçekliği yaratabilir de. Bu nedenle söz çok-anlamlıdır. Fakat onun bu eşsiz özelliği, hakikat alanında ikâmet eder; çünkü bu alan, başka herhangi bir alanla paylaşılan bir alan değildir. Tam tersine, imaj gerçeklik alanından kopamaz. İmaj çok-anlamlı değildir. Öte yandan, imaj, gerçeklik alanına aittir. O, hiçbir şekilde, hakikat düzeniyle ilgili herhangi bir şeyi taşımaz. O, görünüş veya harici davranış dışında hiçbir şeyi kavrayamaz. O, ruhsal bir tecrübeyi, adalet ihtiyacını, kişinin en derin duygularının tanıklığını nakledemez veya doğruya tanıklık edemez. İmajlar, bir ayini aktarabilir ve bu yüzden insanlar dini ayinlerle dini hakikatleri karıştırma eğilimindedirler. Bir imaj, Kilise'nin tarihini bizim için aydınlatmak üzere uygun biçimde kullanılabilir; fakat o bize, asla Kilise'nin ne olduğunu söyleyemez.”²⁷⁸

İmaj, ya da figür bu anlamda sözün ona eşlik etmesine ihtiyaç duyar.²⁷⁹ Sessizlik üzerine bir araştırma da o hâlde bu ikilinin sunabildiği tüm yardımlara kendini olabildiğince açık tutacaktır. Söz, tek başına olduğunda, sessizliğin araştırılmasında her zaman tehditkâr ve meselenin özüne yabancı, bu özden uzaklaştırıcı bir yol olabilir. Görsel olan ise tek başına sessizliği işlemekte yetersiz. Bunların ikisinin sessizliğin özüne ulaşmaya uygun bir aradılığı ise burada aranılan sessizlik deneyiminin ortaya koyulmasına yardımcı olabilir.

Konuşma ve sessizlik arasındaki ilişkinin bu şekilde kurulması, ortaya çıkarılmaya çalışılan negatif teolojide sessizlik deneyimine bir bağlam ve az çok bir çerçeve sağlaması açısından da işlevseldir. Konuşmayı, sesi içeren bir sessizlik. Ancak bunları içermesine rağmen sessizlik olmasından da hiçbir şey kaybetmeyen, aksine

²⁷⁸ ELLUL, Jacques (2015), **Sözün Düşüşü**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, s. 36-39.

²⁷⁹ Burada aktarılan görüşlere ve eleştirilere benzer bir yorum, yazı üzerine konuşulurken, Platon'da da mevcuttur: “Sokrates: İşte böyle korkunçtur, Phaidros, yazı dedikleri şey; ve resme de gerçekten çokça benzer. Çünkü resimdeki yaratıklar tıpkı canlı varlıklar gibi durur, biri onlara soru sorduğundaysa sessizce bakarlar. İşte söylevler için de bu böyledir: onların akıl sahibiymiş gibi konuştuklarını düşünürsün; ama söyledikleri hakkında bir şey öğrenmek isteyip de soru sorduğunda daima bir ve aynı şeyi gösterirler.” Bkz. PLATON, (2014), **Phaidros: Ya da Güzellik Üzerine**, Çev. Birdal Akar, Bilgesu Yay., Ankara, 275d-276a.

daha çok kendisi olan, daha çok sessizlik kazanan bir sessizlik. Sorgulanan, bu türden bir sessizliğin, negatif teolojide -kutsallık ile yüz yüze gelmesinde belki de- nasıl bir deneyimi olabileceğidir. Bu anlamda şimdi, şu ana kadar farklı alanlarda yapılan şey -yani sessizliğin bir soy kütüğünün çıkarılması- yapılmaya devam edilmeli ve felsefe içinde sessizliğin -negatif teoloji ile ilişkilendirilebilecek olan türde sessizliklerin- hangi anlam ve bağlamlar ile birlikte düşünüldüğünün bir incelemesi yapılmalıdır. İlk olarak, klasik bir felsefe tarihi araştırmasına da uygun olarak, Antik Yunan dünyası ve kültürü ile başlanacaktır.

3.1. Antik Yunan'da Sessizlik

Eğer söz konusu genel olarak anlaşıldığı anlamda negatif teoloji ise, o zaman denilebilir ki, şu ana kadar incelenen tarihsel alanın ya da içeriğin, doğrudan ya da dolaylı olarak negatif teoloji ile hiçbir ilgisi yoktur. Eğer böyle bir ilgi kurulmuyorsa. Daha önce de belirtildiği gibi negatif teoloji, asıl olarak Hıristiyan geleneğinin formu içinde -Nissalı Gregor,²⁸⁰ Pseudo-Dionysos Areopagita²⁸¹ ve itirafçı Maksimos bu anlamda akla gelen ilk isimlerdendir- ortaya çıkmıştır ve eğer istenirse Proklos üzerinden en fazla Yeni Platoncu felsefenin tanrı anlayışının Pseudo-Dionysos'un görüşlerini etkilemiş olduğu iddia edilebilir.²⁸²

Ancak yine de felsefe tarihinde çoğu fikrin öyle olduğu gibi, negatif teolojinin de kökleri ya da negatif teolojiye zemin hazırlamış fikirler ve kavramların geriye doğru bir izi sürülebilir. “Daha da açık olmak gerekirse, *apophatik* yöntemden çok *aphairetik* yöntemden -en azından M.Ö. 5. yüzyıla kadar yayıldığı dönem dahilinde- bahsetmek daha yerinde olacaktır. Gerçekten de, tüm bu zaman boyunca, negatif teoloji; *apophasis* teriminden çok, zihinsel bir soyutlama işlemini gösteren *aphairesis* terimiyle gösteriliyordu. Tam da bu sebepten Antik Çağ'da olumsuz teolojinin kesin

²⁸⁰ Nissalı Gregor'da sessizlikle ilişkili olarak *karanlık* temasının incelendiği bir çalışma için bkz. KARIATLIS, Philip (2012) “‘Dazzling Darkness’: The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa”, **Phronema**, Cilt: 27, Sayı: 2, s. 99-123.

²⁸¹ Pseudo-Dionysos'un teoloji ve mistisizm anlayışına dair açıklayıcı bir çalışma için bkz. CARRASQUILLO, Francisco J. Romero (2013) “The Intertwining of Multiplicity and Unity in Dionysius' Metaphysical Mysticism”, **Tópicos**, Sayı: 44, s. 207-236.

²⁸² İlgili bir yorum için bkz. KONDRILA, Peter (2016), “Apophatic Theology, Philosophy of Dialogue and Communication Perspectives”, **European Journal of Science and Theology**, Cilt: 12, Sayı: 1, s. 121.

epistemolojik durumunu açıkça tanımlamak zordur. Aslında, eski Akademi geleneğinde ve Aristoteles'te *aphairesis* kavramı oldukça karmaşıktır ve modernler, Aristotelesçi soyutlamanın hakiki tabiatı üzerine fazlasıyla tartışmışlardır.”²⁸³ Görüldüğü üzere bir felsefi düşünüşün terminolojisi içinde yer alan ve bir tür *olumsuzlama* ve *negasyon* anlamı taşıyan *apophatik* teriminin öncülü olarak bir tür “fazla olanı çıkarıp atma” ya da “eklenmiş olanın çıkarılması” anlamında *soyutlama* olan *aphairesis* terimi kabul edilebilir ya da en azından önerilebilir gözükmektedir.²⁸⁴

Elbette negatif teolojinin felsefe içinde, özellikle Antik Yunan'da geriye doğru izinin sürülmesi –terminoloji ve terim bağlamında değil ama bir fikir üzerinden- Aristoteles'ten öncesine de götürülebilir. “Avrupa düşünme geleneği içinde, Platon'un apophatik teolojiye en yakın olduğu aşikârdır. Mimesis fikri; sanatların, yazınsal çalışmalar da dahil, İdeaların mükemmelliğini taklit ettiğine işaret eder. Bu; İdeayı uygun bir şekilde göstermeye ya da bir gözlemci için bu İdeanın mevcut olduğu şekilde İdeadan bahsetmeye yetili olmadığı anlamına gelir. İdealar, insan için erişilebilir değildir, onlar insanları sınırlandıran zaman ve mekâna tabi değildir. Eğer İdea kelimesini Tanrı kelimesiyle değiştirirsek, onun [tanrının] varlığının aşkın ve insanların diliyle tarif edilemez olduğu açık hâle gelir. Dil; tüm bitkileri ve hayvanları isimlendirdiğinde, Adem'in yaratılışının bir sonucu olmuştur. Eğer Adem Tanrı'ya bir isim verseydi, Tanrı'nın gücünü ele geçirirdi, Tanrı'yı bilirdi. Ama Tanrı'nın doğası bunu imkânsız kılar.”²⁸⁵ Görüldüğü üzere apophatik teolojideki tanrının dile getirilemezliği fikri, eğer öyle ilişkilendirilmek istenirse, Platon'un mimesis ve İdealar kuramı ile bağlantılı bir şekilde okunabilmektedir.²⁸⁶ Bu anlamda negatif teolojide

²⁸³ HADOT, Pierre (2012), **Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe**, Çev. Kübra Gürkan, s. 203-204.

²⁸⁴ “‘Apophasis’, Platon ve Aristoteles tarafından en basit anlamda negatif bir önerme ya da inkâr için kullanılan kelimeydi. Ama etimolojik olarak ‘konuşmaktan uzak’ gibi (apo: ..’dan uzakta olmak; phasis: konuşma ya da ifade) ya da *söylememe* [unsaying] gibi daha da negatif olan anlamları içerir.” Bkz. FRANKE, William (2007), **On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts**, 2. Cilt: Modern and Contemporary Transformations, University of Notre Dame Press, Indiana, s. 1, Önsöz.

²⁸⁵ KONDRILA, Peter (2016), “Apophatic Theology, Philosophy of Dialogue and Communication Perspectives”, s. 119.

²⁸⁶ Platon'un görüşlerini negatif teoloji açısından yeniden yorumlamanın olanağı sadece *mimesis* kavramı üzerinden şekillenmez. Bunun dışında, İdealara dair olarak “düşünmenin ve aklın ötesinde olan” teması da aynı zamanda negatif teolojide tanrının aşkınına paralel bir okumaya tabi tutulabilir. “Platonik geleneğe, bu dünyadan şeyleri bilmek için, bunların modellerine erişmemiz gerekir. Bu türden bir akılsal modeli düşünebilmek için üst-akılsal bir ilkeyi kavramamız gerekir. Bu ilke, her şeyin

sessizlik deneyimine dair Antik Yunan dünyası ve kültürünün de sunabileceği bu türden şeylerin olup olmadığının araştırılması, bu deneyimin bu kültürdeki olası olan bağlamlarının ve erişilebilir olan arka planının açığa çıkarılmasında önemli bir adımdır. Burada “dilin yetersizliği” meselesi, daha derinlere ulaşan bir sorunsal olarak gözükür: “Dilin yeterliliğine yönelik geç dönem Grek dünyasının pesimizminin kökleri nerede yatar? Bir sonraki bölümde bunu daha bütünlükçü bir şekilde göstereceğiz, ama şu açıktır ki Grek düşünme tarihinin bir yerinde konuşmaya yönelik derin bir şüphe gelişmeye başlamıştır, ve buna paralel olarak da sözün eksikliğinin, ya da sessizliğin; aranılan en derin anlamları nakledeceği yönünde bir inanç. Nasılki bir resimde eksik olan şey bazen resimde olan şeyden daha fazlasını ifade eder ve daha önemli olabilir, buna benzer şekilde sözler de; kendilerinin [sözlerin] yakalamakta başarısız olduğu bir şeye ilginin odağını yönlendiren şeyler olarak görülmeye başlamıştır. Eğer sözselsel olmayanın [non-verbal]; sözlerin nakletmek için uğraştığı şey olduğu kabul edilirse, orada bulunmayanın [the absent]; insanın oluşturduğu mevcut linguistiğin nesnesi olduğu [kabul edilirse], o zaman, sözlerin, bu şeyi kavrama girişimi için haksız ve zararlı olduğu sonucunu çıkarırsam çok da uzakta değildir. Phaedros’ta yazılı sözlerin; akli donuklaştıran hatırlanabilir olan sezilerini kaybetmesine sebep olan bir ilaç olarak görülebildiğini gördük. Geç Antikite’deki genel eğilim; sözün kendisinin - ister konuşulmuş, ister yazılmış ya da ister düşünülmüş olsun- aşkın gerçeklikleri anlama amacından akli uzaklaştırabileceğini dile getirme yönündedir. Klasik Antikite yavaş bir şekilde kendi Orta Çağ’ına ilerlerken; kendisi oldukça açık bir şekilde *sige* (sessizlik) kelimesinin ortaya çıkmasının istatistiksel artışında ifade eden sessizlik

sebebi ve kaynağı olan bu ilke; akılsal olan modelden önce gelir ve düşünme ile işlenemez, çünkü düşünmenin ötesinde ve üstünde bir şeydir. Platon, bu düşünmenin ötesinde olan ilk ilkeye yaklaşan ilk filozoftur. Atinalı filozof, bu konuya doğrudan değinmez, daha çok biz Platon’da bunun zeminini buluruz ve Platoncu gelenek bu sıklıkla ortaya çıkan temayı geliştirmeye başlar. Bir diğer deyişle, Platon’un eserlerinde biz bu türden felsefi bir spekülasyonun sadece tetikleyici faktörünü buluruz. Bu başlangıç noktasından başlayarak, Platonculukta negatif teoloji gelişmiştir. Platon’un takipçileri az çok doğrudan bir şekilde bu meseleyi tartışırlar. Plotinus’un ilk ilke olan Bir üzerine görüşününün derin bir şekilde Parmenides’ten etkilendiğini inkâr edemeyiz. Bu yüzden Platon negatif teolojinin kurucusu değildir, Deidre Carbine’nin de işaret ettiği gibi, her ne kadar tam tersini savunan yazarlar olsa da.” Bkz. PRICOPI, Victor Alexandru (2014), “Platonists and Gnostics on Negative Theology and True Inner Self”, **Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences**, Cilt: 5, Sayı: 2, s. 22-23.

dilindeki [language of silence] büyük oranda artışın farkına varılır.”²⁸⁷ Görüldüğü üzere negatif teolojinin zeminini oluşturan öğeler Geç Antikite’den de daha öncesine, Platon’a hatta Parmenides’in görüşlerine kadar geri izlenebilmektedir. Ancak peki ya sessizlik? Antik Yunan’daki hangi sessizlik negatif teolojideki sessizlik deneyiminin açığa çıkarılmasını ya da bu sessizlik deneyimine yaklaşılmalarını sağlayacak izleri kendisinde taşır? Hangi filozofların sessizliği? Hangi andaki sessizlik? Neredeki sessizlik?

3.1.1. İnkübasyon

Antik Yunan kültüründe negatif teolojide sessizlik deneyimiyle ilişkilendirilebilecek olan ilk öğe, diğer kültürlerde de yaygın bir şekilde bulunan, inkübasyon [kuluçkaya yatma] pratiğidir. “Rüyalara, kutsal mesajlar olarak o kadar çok değer veriliyordu ki, rüya tapınakları Antik dünyada oldukça yaygın bir şekilde popülerdi. Mısır, Babil, Grek ve Roma dünyasında bu sanata adanmış binlerce tapınak bulunuyordu. Uyku inkübasyonu (Latince *incubare* fiilinden), belli bir amaç doğrultusunda yaratılan kutsal rüyaları tarif etmeye yönelik teknik bir terimdir: İyileşme, tavsiye, geleceğe bir bakış, korunma, çocuk sahibi olma, savaş planları ve daha bir çok sebebe dair. Bu milletlerin her bir vatandaşı bir tapınağı ziyaret edebilir, bir adak sunabilir (ya da bir hayvan kurban edebilir) ve geceyi kutsal yerde geçirebilirdi. Şanslı olanlar; dualarına cevap vermiş olan tanrının rüyasına sahip bir şekilde uyanırlardı sabah. Bir zamanlar oldukça yaygın olan rüya inkübasyonunun altında yatan teoriler bellidir. (1) Tanrılar, kendilerine tapanlarla ilgilenirler. (2) Rüyalar tanrıçalar ve tanrılar tarafından gönderilebilir. (3) Bir tapınanın bir tanrıya en yakın olabileceği yer, hâlâ bir bedene sahipken, onun tapınağının sınırları içerisindedir. (4) Böylece, tapınakta uyumak, kutsal bir rüyayı görmenin en etkili yoludur. Uyku inkübasyonunun kökenleri (ayrıca tapınak uykusu ya da kutsal uyku olarak da bilinir) tam olarak belli değildir.”²⁸⁸

²⁸⁷ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Rise and Fall of Logos**, 1. Cilt, Peter Hanstein Verlag GmbH, Frankfurt am Main, s. 110. Buradaki bahsi edilen *sige* kelimesi ile ileride *Heidegger ve Sigeetik* altbölümü işlenirken de karşılaşılabilecek ve kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.

²⁸⁸ CUNNINGHAM, Scott (2016), **Dreaming the Divine: Techniques for Sacred Sleep**, Llewellyn Pub., Minnesota, s. 9-10.

İnkübasyon, kişinin kutsal ile arasında olan bağı en saf ve güçlü şekilde kurulduğu pratik olarak, tanrının kutsallığının negatif teolojide sessizlik içinde deneyimlenmesi ile paralellikler taşır. Bu paralelliklerden ilki ve en önemlisi açık bir şekilde kutsal olan ile iletişime geçilmesinde en genel anlamda dışsal bir *dil* ve *konusma* öğelerinin bir rüya içinde eriyip rüyayla birleşmesidir. İnkübasyon; bir kâhine gitme ve o kâhinin sözlerini dinleme, anlamlandırma uğraşı değildir. Ortada dinlenecek, duyulacak sözler yoktur. Sadece uyku ve rüya vardır. Rüya da tanrılar eğer kutsal olan ile iletişimi, ya da uykuya yatanın arzuladığı şeyi konuşarak, sözler ile aktarmak isterse, bu rüyanın içeriğinin sessizliğini bozmaz, tıpkı negatif teolojide sessizliğin öyle olduğu gibi, ya da tıpkı az önce bahsedilen resimlerde olduğu gibi. Rüyaya yatan kişi, uyandığında, bildiği ya da olduğu şeyi *rüya* ile bilmiş ya da olmuş olabilir, bir söz ya da görselin aracılığı ya da yardımı olmadan. Negatif teolojide sessizlik kutsala nasıl dokunursa, ya da dokunmaya yaklaşırsa inkübasyon da kutsala öyle dokunur ya da dokunmaya yaklaşır.

İnkübasyon, ruhun tanrılardan bir ize sahip olabilmek, tanrılara dokunabilmek için gerekli temizlenmeleri ve hazırlıkları²⁸⁹ yaptıktan sonra kutsalın sessizliğine yatmaktır. Bu anlamda bir rüyanın amaçlanmasıyla her uykuya yatma inkübasyon olmadığı gibi²⁹⁰ her inkübasyon da -örneğin rüyadan uyandıktan sonra iyileşmek ya da çocuk sahibi olabilmek gibi-²⁹¹ negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesiyle bir paralellik oluşturmaz. Hatta denilebilir ki, tanrıların inkübasyon için seçtiği kişilerin inkübasyonu bile her zaman bu sessizlik ile örtüşmeyebilir.²⁹² Ancak spesifik olarak rüya içinde kutsal olana dair bir şeylerin sessizlik içinde deneyimlenmesi ya da öğrenilmesi söz konusu ise o zaman durum başkadır. Hele de örneğin Augustinus'un

²⁸⁹ Konuyla ilgili olarak bkz. MEIER, Carl Alfred (2003), **Healing Dream and Ritual: Ancient Incubation and Modern Psychotherapy**, Daimon Verlag, Einsiedeln, s. 49-51.

²⁹⁰ Bu yönde eleştiri için bkz. PATTON, K. (2004), "A Great and Strange Correction": Intentionality, Locality, and Epiphany in the Category of Dream Incubation', **History of Religions**, Cilt: 43, Sayı: 3, s. 197.

²⁹¹ İnkübasyonun Antik dünyada kültürel ve tarihsel gelişimini açıklayan bir çalışma için bkz. EHRENHEIM, Hedvig von (2011), **Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times**, Stockholm University, Universitetsservice AB, Stockholm.

²⁹² Hatta burada inkübasyonu gerçekleştirecek olan kişinin, özel olarak rüyasında bu inkübasyona çağrılması da söz konusudur: "Lebena'da, tapınağa gelmesi için çağrılan kişini, sıradan tapınanlar değil de inkübasyonu gerçekleştirecek kişi olduğuna dair hiçbir kuşku yok gözükür." Bkz. EHRENHEIM, Hedvig von (2011), **Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times**, s. 21.

bir mektubunda bahsettiği kişinin deneyimlediği berrak rüya [lucid dream] gibi bir rüya ise bu inkübasyonun içerdiği.²⁹³ İnkübasyondaki rüyanın sessizliğinin varoluşu, eğer rüya gerçekten kutsal olandan bir iz taşıyabiliyorsa, rüyayı oneriolojinin²⁹⁴ çalışma alanından çıkarıp metafiziğin, ontoteolojinin ya da negatif teolojinin alanına sokar. Kişi, negatif teolojide kutsal olanla nasıl sessizlik içinde birbirleriyle karşılaşılıyorsa, inkübasyonda da aynı şekilde kutsal olanla karşılaşır. Dil ve konuşmayı içerse bile özsel olarak dile ya da konuşmaya ihtiyaç duymayan bir rüyada. Bu anlamda negatif teolojideki sessizlik ve inkübasyondaki²⁹⁵ rüya neredeyse aynıdır ya da benzer bir işlevselliktedir.

Negatif teolojideki sessizlik deneyimi ile inkübasyonda görülen rüyanın paralellik taşıdığı bir diğer nokta ise bu rüyanın ontik belirsizliğidir. “Eğer inkübasyona dair eski anlatılara bakacak olursanız, insanların girdiği [varoluş / ruh] hâlinin uykuda ya da uyanık olup olmamalarına, gözlerini açık ya da kapalı tutmalarına bağlı olmaksızın sürmesindeki hayreti okuyabilirsiniz. Sıklıkla, uyanık olmak gibi olan ama uyanık olmaktan farklı olan, uyku gibi olan ama uyku olmayan bir hâlden söz edildiğini görürsünüz: Ne uyku ne de uyanıklık olan. Uyanık olunan hâl değildir,

²⁹³ Augustinus, Evodius’a yazdığı bir mektupta ortak tanıdıkları Gennadius’un yaşadığı iki berrak rüyayı aktarır: “İkinci gecede ise, aynı genç Gennadius’a görünür ve kendisini [gence] hatırlayıp hatırlamadığını sorar ona [Gennadius’a], ki Gennadius buna onu gayet iyi hatırladığını söyleyerek cevap verir, en ufak bir şüphe bile duymadan. Bunun üzerine genç, Gennadius’a kendisini nereden hatırladığını sorar. Burada hafızası biraz bulanıktır ve tam olarak cevap veremez: Gördüğü tüm görüyü anlatır..Bunun üzerine genç; az önce anlattığı şeyi uyurken mi yoksa uyanırken mi gördüğünü sorar Gennadius’a. Gennadius cevap verir: Uykuda. Bunun üzerine genç şöyle der: Doğru hatırlıyorsun, bunları uykuda gördüğün doğrudur, ama şu an bile bu gördüklerini rüyada görüyorsun. Bunu duyduğunda, Gennadius bunun doğruluğunu kabul eder ve cevabı, buna inandığını dile getirir. O zaman öğretmeni şunu sorar: Bedenin nerede şimdi? Gennadius cevaplar: Yatağımda. Genç şöyle der: Senin bu bedenindeki gözlerinin kapalı bir şekilde dinlendiğini ve herhangi bir şey görmediğini biliyor musun? Gennadius cevap verir: Evet, biliyorum. O zaman, dedi genç, beni gördüğün bu gözler nedir? Gennadius, buna ne cevap vereceğini bilemeyerek, sessiz kalır.” Bkz. AUGUSTINUS, (1887), “Letter 159”, Çev. J. G. Cunningham, **Nicene and Post-Nicene Fathers**, İlk Seri, 1. Cilt, Ed. Philip Schaff, Christian Literature Publishing Co., New York.

²⁹⁴ İnkübasyona dair kapsamlı bir çalışma için bkz. HAMILTON, Mary (1906) **Incubation: Or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches**, W. C. Henderson & Son – Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co, London.

²⁹⁵ İnkübasyon ritüelinin Antik Yunan kültüründeki yeri için bkz. MESSER, William Stuart (1918), **The Dream in Homer and Greek Tragedy**, Columbia University Press, New York.

sıradan bir rüya değildir ve rüyasız bir uyku değildir. Başka bir şeydir, arada bir şey. Bir Iatromantis bu farkındalık hâlinin ustasıdır.”²⁹⁶

Daha önce asıl olarak negatif teolojii Hıristiyan apophatik geleneğinden ya da felsefi bir düşünme pratiği olarak negatif teolojiden ayırmak için söylenenler hatırlanırsa -bir teoloğun negatif teoloji yapması ile bir ateistin ya da agnostiğin negatif teoloji yapmasının negatif teolojinin özü için nasıl bir sorun teşkil ettiği ve bu ikisi arasında bir kişinin, çözümün aranması gerektiğinin bahsedildiği kısım- burada inkübasyondaki rüyanın rüyasal deneyiminin belirsizliğinin ve arada kalmışlığının o sessizlik deneyimine yapısal olarak nasıl benzediği açıkça görülebilir. Nasıl ki inkübasyon, uyku ve uyanıklık hâli bir zihin fazında gerçekleşiyorsa, negatif teolojide sessizlik ve kutsal olan arasındaki deneyim de bu türden bir belirsizlik ve arada kalmışlık içinde sıkışıp kalmış olmalıdır. Sadece bir teolog, kutsal olanı deneyimlediğinden emin olabilir. Ancak bu belirsizlik, deneyimin bulanıklığı anlamına gelmez. Negatif teolojii asıl olarak yapan kişinin deneyimlemesi ile bir teoloğun deneyimlemesinde kutsal aynı berraklıkta kendini sessizliğe yayar, ancak bu iki kişi, kutsallığı aynı –hissetse bile- hissedemez, sadece teolog bu hissettiği şeyi yanlış bir şekilde yorumlar, yaşar ya da buna inanır. Teolog için deneyimlediği sessizlik içinde kendisine dokunan kutsal, Tanrı'nın en mutlak olumlanması ve kanıtı hâline gelir, öte yandan negatif teolojinin asıl olarak böyle bir olumlama ya da kanıt ile hiçbir alakası yoktur. Tıpkı bir inkübasyonun ne sadece bir rüya ne de sadece bir uyanıklılık hâli görüsü olmakla hiçbir alakası olmadığı gibi.

3.1.2. Sessizlik Yemini

Söz konusu Antik Yunan'da sessizlik teması olduğunda, akla belki de ilk gelen Pythagoras'ın okuluna kabul edilen öğrencilerin Pythagoras'ın yakın çevresinden oluşan topluluğa kabul edilmeleri için geçmeleri gereken beş senelik sessizlik yemini. “Birisi okula katılmaya karar verdiği zaman, istekli öğrenciler Pythagoras ile oldukça fazla zaman geçirirdi. Daha çok, Pythagoras bu öğrencilerin kendi arkadaşlarına ve ailesine nasıl davrandığını öğrenmek istediği içindi bu. Daha sonra

²⁹⁶ KINGSLEY, Peter (1999), *In the Dark Places of Wisdom*, The Golden Sufi Center, California, s. 110-111. Metnin Türkçesi için bkz. KINGSLEY, Peter (2007), *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, Çev. Onur Atalay, Etkileşim Yay., İstanbul.

öğrenme yetilerine göre potansiyele sahip öğrencileri sınava tabi tutardı. Pythagoras'ın *mathematikoi*'sinin (matematikçiler) yakın çevresine dahil olmuş olan şanslı öğrenciler, sahip oldukları her şeyi komünal topluluğa bağışlardı. Sahip olunan dünyevi şeyler kişinin ruhunun sadece dikkatini dağıtırdı ve dikkati dağılmış bir ruh öğrenemezdi. Hem insanlar hem de kadınlar bu okula kabul edilirdi. Grekler, kızları eğitmezlerdi, bu yüzden kadınların bu okula kabulü radikal bir durumdu. Sonraki beş sene boyunca, adaylar konuşmazdı, bir sessizlik yemininde bulunmuş olarak. Pythagoras, bu şartları yerine getirebilen herkesin öğrenmek için ihtiyaç duyulan iradeye sahip olduğuna inanırdı. Beş senenin sonunda, Pythagoras öğrencileri tamamen topluluğa kabul ederdi.”²⁹⁷ Pythagoras'ın okulundaki öğrencilerin bu sessizliğinin ne kadar mutlak anlamda bir *suskun durmaya* işaret ettiğini kestirmek ya da bilmek imkânsızdır.²⁹⁸ Ancak yine de bilinmesi, erişilmesi amaçlanan şeye sessizlik içinde suskun kalınarak ulaşılabileceği inancı, hemen hemen negatif teolojide sessizliğin deneyiminin kutsalın izini aramasına benzetilebilir. Zira bu suskunluğun sadece okula kabul edilen öğrenciler için olmasından ziyade Pythagoras'ın da felsefi düşüncelerinin merkezinde yer aldığı düşünülebilir. “O [Pythagoras], bir Grek bilgisi olarak görülürdü ve *Iamblichus Life* bir sessizlik pratiğine işaret eder. Açık bir kanıt olmamasına rağmen, Pythagoras söz karşıtı [anti-verbal] bir felsefe geliştirmiştir.”²⁹⁹ Pythagoras ve okulundaki öğrencileri için bu sessizlik; sadece kişinin kendi konuşmasına ve diline -yani iradesine- karşı kontrol yeteneğini gösterip geliştirebileceği bir şey değildir. Bunun yanı sıra en önemli düşüncelerini, düşünsel araştırmalarını, teorilerini onun [sessizlik] içinde gerçekleştirecekleri bir tür özel pratiğe³⁰⁰ ve duyuşsal olan, dünyevi olan şeylerden kendini uzak tutma, bu şeylere olan bağın koparılması anlamında ‘ruhu saflaştırma ve ekip biçme’ye de³⁰¹ işaret eder. Bu

²⁹⁷ HARKINS, Susan Sales – HARKINS, William H. (2007), **The Life and Times of Pythagoras**, Mitchell Lane Pub., Delaware, s. 21.

²⁹⁸ Bu sessizliğin mutlak anlamda bir suskunluğa işaret ettiğini savunan bir görüş için bkz. KARAMANIDES, Dimitra (2006), **Pythagoras: Pioneering Mathematician and Musical Theorist of Ancient Greece**, The Rosen Publishing Group, New York, s. 46.

²⁹⁹ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Rise and Fall of Logos**, s. 112.

³⁰⁰ IAMBlichus (1918), **The Life of Pythagoras**, Çev. Thomas Taylor, Birleştirilmiş Cilt, Theosophical Publishing House, California, s. 20.

³⁰¹ GRAHAM, Ross Lee (2007), **The Pythagorean Silence: A Treatise on the Soul**, Time-Module Books, Transylvania, s. 17. Burada Pythagoras'ın isminin Hindistan'ın Doğusunda transliterasyonu sonucu Patanjali ismine ulaşıldığı iddiası ve Patanjali'nin yoga sutraları ile Pythagoras'ın okulundaki

anlamda sessizlik, ruhu kutsal olan ile temasa hazırlar ya da kutsal olan ile temasın olanağını ruha getirir. Negatif teolojide sessizliğin de böyle bir olanağı (olanaksızlığın bir olanağı olsa bile) getirmesi gibi.

Pythagoras'ın sessizliğinin negatif teolojide deneyimlenen sessizlik ile ilişkilendirilebilecek ya da benzerlik taşıyan bir diğer özelliği ise bu sessizliğin çok katmanlı ve çok yönlü olmasında yatar. Pythagoras'ın sessizliği sadece dile ve konuşmaya dair bir sessizlik değildir ama -daha önce de söylenildiği gibi- diğer duyulara da dair -öncelikle görmeye ve asıl olarak da tüm duyulara dair- bir sessizliktir. “Tüm bu paralellikler göz önünde bulundurulduğunda, konuşma ve görmeye dair bu çifte yasağın Eleusis'e ait *muésis*'te de mevcut olması olasıdır. Bu hipotez, konuşma-yasağının ve görme-yasağının sıklıkla birbirleriyle ilişkilendirildiği Grek ritüel davranışının çerçevesine uyar. Bu ilişkilendirme özellikle arınma ritüellerinde yinelenir, gizem kültlerine aday olanların üyeliğe kabul olmadan önce geçmeleri gereken ilk arınma ritüelleri de dahil. Kısaca, Pythagorasçılar *muésis psuchés*'inde konuşma ve görme yasağının kesişmesi gibi Grek ritüellerinde sessizliğin ve üstünü örtmenin sistematik bir şekilde birlikte olması Eleusis'e ait *muésis*'i çifte bir 'sessizliğin' öğrenilmesi olarak yorumlama konusunda cesaret verdi: Ağız ve gözlerin sessizliği. Daha dikkatli bir okumada, Suda'daki pasaj bile bu yoruma karşı çıkmaz. Gördüğümüz gibi, bu kaynağa göre *muésis* bu şekilde isimlendirilir çünkü bu kabul edilmekte olanlar 'duyularını kapatmış bir şekilde bedensel temsillerin ötesine ulaşmıştır, kutsal aydınlanmaları almıştır.' Her ne kadar sözlükbilimci görsel etkileri vurgulasa da, yine de *muésis*'i sadece gözlerin değil ama duyuların bir kapanışı, *tas aistheseis*, olarak tanımlar. Bu *muésis*, bedenin sessizleştirilmesinden oluşur, günlük olarak deneyimlenenden başka olan imgelere ulaşabilmek için duyusal tüm kanalların engellenmesinden oluşur. Ama sadece imgeler mi?”³⁰²

Buradaki 'tüm duyusal kanalların kapatılması' anlamında sessizlik, negatif teolojideki sessizlik deneyiminin çok katmanlılığına işaret etmesi konusunda

basamaklar arasındaki benzerliklere gönderme yapılması ilginçtir, Patanjali'nin Yoga Sutraları ile işaret edilen benzerliklerin daha derinlemesine araştırılmasına bir kaynak sunması için bkz. (1999) **The Yoga Sutras of Patanjali**, Çev. Sri Swami Satchidananda, Integral Yoga Pub., Virginia.

³⁰² MONTIGLIO, Silvia (2000), **Silence in the Land of Logos**, Princeton University Press, New Jersey, s. 28.

işlevseldir. Mesele asla fiziksel olarak görülen, duyulan şeylerin azlığı ya da çokluğu veya o anda ortamı hissedilen, orada içinde bulunulan boş odanın ıssızlığı, bu odadaki tek başlılık değildir. Ama bunların ötesine, üstüne çıkabilen bir tür deneyimdir -bir *esrime* hâlinin ya da dingin ve deneyimlendikten sonra içeriği hatırlanabilen bir *mania*'nın deneyimi- söz konusu olan.³⁰³ Bu anlamda negatif teolojide sessizlikteki kutsal olana dair deneyim -deneyimüstü bir deneyim olarak- tek bir sessizliği kendi içinde türleştirecek şekilde tüm duyuların fenomenolojik bir uyuşmasını içerir. Bir sessizlik, çok katmanlı³⁰⁴ ve türlü bir sessizliğe dönüşür burada ve tüm duyular bununla uyuşur [lull/harmonise]. Bu yüzdendir ki negatif teolojide sessizliğin deneyimi ne fiziksel olarak hiçbir sesin olmadığı sessiz bir odada gerçekleşmek zorundadır ne de bu deneyim gerçekleştirilirken gözlerin açık ya da kapalı olmasının bir önemi vardır. Kutsalın izinin bulaştığı sessizlik, duyuları suskunlaştırmak için duyuların bu türden bir önünü engellemeye ihtiyaç duymaz; o, duyuların deneyiminin üstünde olanaksız bir deneyimin sessizliğidir. Pythagoras'ın sessizlik yemini ya da bununla ilişkili olan suskun kalma hâllerinin bu açıdan ele alınıp yorumlanması, bu söz konusu olan sessizliğin daha doğru ve uygun bir bağlama oturtulup anlaşılmasını sağlar. Zira Pythagoras için -ve onun öğretileri içinde de- kişinin fiziksel olarak susmasının yanı sıra müziğin ve sesin ruhu arındırıcı etkisi açıktır. Sesi ve konuşmayı tamamen karşısına alan bir sessizlik olmasının yanı sıra -ve bundan daha da çok asıl olarak- duyuların ve konuşmanın anlamının fenomenolojik olarak paralize olup sessizliğe katıldığı bir sessizlik.³⁰⁵ Ancak yeri gelmişken yine tekrarlamak gerekir, negatif teolojide deneyimlendiği türde sessizlik ile Pythagoras ile birlikte anılan sessizliğin doğrudan herhangi bir ilişkisi yoktur, Antik Yunan'daki çoğu sessizliğin de hiçbir ilişkisi olmadığı gibi.³⁰⁶

³⁰³ Pythagoras'ın ve öğrencilerinin yarattığı kültün bu anlamda asketik bir yapıya sahip olduğu da açıktır, konuyla ilgili olarak bkz. BAYLADI, Derman (2008), **Pythagoras: Bir Gizem Peygamberi**, Say Yayınları, İstanbul, s. 27-56.

³⁰⁴ Sessizliğin çok katmanlı yapısına örnek teşkil etmesi açısından 12 katmanlı bir sessizliğin söz konusu olduğu tinsel ve dinsel bir anlayışa dair inceleme için bkz. Marie-Aimée de Jésus (2015), **The Twelve Degrees of Silence**, Çev. Françoise Reuter – Lucinda M. Vardey The Bible Reading Fellowship, Abington.

³⁰⁵ IAMBlichus (1821), **On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians**, Çev. Thomas Taylor, C. Whittingham College House, Chiswick, s. 129-134.

³⁰⁶ Birbirine benzeyen iki farklı sessizliğe dair durum şöyle ifade edilmiştir: “Daha spesifik olarak, dile getirilemez olan bir tanrının önünde bir tapmanın mevcudiyetindeki dile getirilemezlik kavramı

3.1.3. Esrime Deneyimleri ve Mania

Esrime deneyimi ve *mania*'nın Grek kültürü ve dünyasındaki deneyiminin içeriğinin, kutsala dair taşıdığı izin dile getirilemezliği, negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesinde kutsalın, kendisi hakkında konuşulmaktan kendisini uzak tutmasıyla ilişkili olarak okunabilir mi? “Mantıksal bir açıklama yapılmalıdır burada. Söylenemez olana [the unspeakable] işaret eden gizem dini terminolojisi, temel detayların açıklanmasına dair bir tür tabuya gönderme yapar: Söylenemezlik bir talimata göndermede bulunur, kültün önemli ayrıntılarının tarif edilmemesi *gerektiğini* söyleyen bir görüşe. Üyeliğe kabul edilenin sessizliği bu anlamda külte dair bir zorunluluktur, ve gizem ritüellerinin kalbindeki ekstatik deneyimin söylenemez olarak tarif edilmesi söz konusu değildir: Eğer durum böyle olsaydı, o zaman ‘söylenemez’ kavramına eklenmiş olan mantıksal bir ifade edilemezlik [inexpressibility] açıklaması olurdu. Ancak öyle gözükür ki, Antik yazarlar, gizem ritüelleri hakkında konuşulmaması gerektiğini dile getirmektedir, bu ritüeller hakkında konuşulamaz olduğunu değil. Dionysosçu kabul ritüellerindeki kişiler tarafından deneyimlenen mania, Bacchae kadınlarının evlerini terk edip, meşale ışıklarıyla dağa doğru dans ederek gitmesi, flütlerin müziğine kendilerini kaptırarak, önlerinde süt ve bal pınarları görmeleri, paramparça ettikleri yaratıkların çiğ etini bir çırpıda yiyip bitirmeleri –tüm bu ekstatik deneyimler elbette gerçekten de ifade edilemez [inexpressible] olabilir, ama öyle tarif edilmemiştir. Geç dönem Platoncular, yine de, kasıtlı bir şekilde söylenemez kelimesini Bir’in bilgisine uygulayarak aradaki ayrımı silikleştirirler. Bu ritüellerdeki sessizlik, Tanrı’nın bilgisinin tarif edilemezliğini [indescribability] taşıyan bir imgeye aktarılmıştır.”³⁰⁷ Burada görünen o ki, esrimede ya da *mania*'da deneyimlenen şeyin *dile dökülemezliğinin* nasıl tarif edildiğinden ya da gerçekten *ifade edilemez, hakkında bir şey söylenemez* olup olmadığından bahsedilmiştir. Mania gerçekten ifade edilemez olabilir, ve bu ifade edilemezliği; negatif teolojide sessizlik deneyiminin ifade edilemezliğine yakınsıyor olabilir. Ancak *mania*'yı negatif teolojide sessizliğin deneyimlenmesiyle asıl olarak ilişkilendirebilecek olan şey, burada söz

(Hristiyanlıkta olduğu gibi) ile çoğu Grek ritüelindeki dinsel sessizliğin deneyimini uygun bir şekilde tanımlayan, bir tabu ya da yasağa dair olan sessizlik arasında bir karşıtlık görüyorum.” Bkz. MONTIGLIO, Silvia (2000), **Silence in the Land of Logos**, s. 6.

³⁰⁷ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Rise and Fall of Logos**, s. 114-115.

konusu olan ifade edilemezlik [inexpressibility] değildir. Buradaki asıl bağ, *mania*'nın ya da esrimenin, trans hâle geçmenin, ekstazın; deneyim denilen şeyi tabiri caizse paranteze alan yapısıdır. Biri, mania hâlinde iken -bu *mania hâli* ifadesi bile yanlıştır çünkü mania bir hâl değil ama kişinin öyle olabileceği olanaklı herhangi bir hâlin belirsiz bir süreliğine olanaksızlığıdır- herhangi bir şeyi deneyimlemez. Daha doğru bir ifade ile; bir *deneyim olarak deneyim* ifadesi, *mania*'nın olduğu şeyi kendinde barındırmaz. Kişinin bir şeyi deneyimlemiş olması için; deneyim sürecine eşlik etmesi gereken bir bilinçlilik, ya da kendinin-farkındalığı mania'da bulunmaz. Mania bir deneyim süreci değildir ama deneyimin askıya alındığı, deneyimin olanaksızlığının fenomenolojik olanağıdır. Mania, aklın yitmiş olduğu [insane] bir tür zihinsel mutlak gürültü ve sessizliğin iç içe geçtiği andır, bu anda her şey birbiri üzerine yankır ama hiçbir şeyin sesi çıkmaz. Yani mesele; *deneyimlenenin* ifade edilemezliği ya da söylenemezliği, dile getirilemezliği değildir ama deneyimin varoluşsal ve kökensele bir bozunuma uğramasıdır. Euripides, *Bakkhalar*'da örnek teşkil edebilecek bir *mania* durumunu anlatır. Kısaca özetlemek gerekirse; kadınlardan oluşan bir tapınma grubunun ormandaki çılgın esrimesinde, Agaue kendi oğlu Pentheus'u tıpkı vazolarda gösterilen hayvanlar gibi (*sparagmos* ya da yırtıp parçalama ritüeli) parçalar ve oğlunun parçalanmış bedeninin başında kahkalarla güler, zira bir aslanı öldürdüğünü sanmaktadır. Agaue, oğlu Pentheus'un kafası bir mızrağın başına geçirilmiş bir şekilde Thebes'e geri döner ve yaptığı şeyi [kendi oğlunu öldürmüş ve parçalamış olduğunu] ancak babası Kadmos ile karşılaştıktan sonra fark edecektir, bundan sonra yani akliselimliği [sanity] geri döndüğünde ancak ağıt yakıp üzülür.³⁰⁸ Mania'da deneyim yoktur. Agaue kendi oğlunu öldürmesine rağmen kendi oğlunu öldürdüğünü deneyimlememiştir. Birisi bir aslanı öldürmüştür. Birisi ya da bir şey bir aslanı öldürdüğünü deneyimlemiş olabilirdi, eğer bu birisi ya da bir şey Agaue olsa idi. Ama Agaue değildir. Aslanı öldüren Agaue değildir. Bir Agaue yoktur aslanı öldürmeyi

³⁰⁸ EURIPIDES, *Bacchae* (1920), Çev. Gilbert Murray, George Allen & Unwin Ltd - Longmans, Green & Co, London-New York, s. 63-80. Farklı bir çevirisi için bkz. EURIPIDES (2001), *Bakkhai*, Çev. Reginald Gibbons, Oxford University Press, New York. Türkçe çevirisi için bkz. EURIPIDES (2016), *Bakkhalar*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 108-124. Buradaki *sparagmos* (parçalanma) teriminin bir ritüelde karşılık geldiği eylemler için bkz. . KERÉNYI, Carl (2013), *Dionysos: Yok Edilmez Yaşamın Arketip İmgesi*, Çev. Bahar Çetiner, Pinhan Yay., İstanbul, s. 226-227.

deneyimleyen. Dionysos, Agaue'yi alıp delirtmiş ve yok etmiştir. Aslanın öldürülmesi gerçekleşir ama aslanın öldürülmesinin deneyimlenmesi gerçekleşmez. Aslan sadece ölür. Mania aslanı öldürür. Mania Agaue'nin oğlunu öldürür. Mania vardır sadece, ne Agaue, ne aslan, ne de Pentheus.³⁰⁹ Sahibi olmayan bir deneyim değildir bu. Asla bir sahibi olmayacak olan deneyim de değildir bu. Deneyimin olanaksız olanağının olup bitmesidir en fazla.³¹⁰ Mania, deneyimi silip yok eder.³¹¹ *Ekstaz* teriminin etimolojik olarak da dile getirdiği “kendi dışına çıkmak” anlamında -enstasis'e zıt olarak- bu türden bir *mania*'dır tam olarak. Kendi'nin ya da herhangi bir *kendiliğin* olmadığı bir olup bitme. Sadece söylenemez, ifade edilemez, dile getirilemez, kelimelerle anlatılamaz olan bir şey değil ama aynı zamanda yarı-mutlak anlamda bir tür düşünülemezlik [unthinkability].

Negatif teolojide deneyimlenen sessizliğin sözde deneyimleyicisi de kendini bu tür bir düşünülemezlikten ve mania'dan kurturabilmenin -ama bu mania'nın ve düşünülemezliğin içinde kalarak!- bir yolunu bulabilmiş olan olmalıdır. Sadece teizm ve ateizm arasında herhangi bir tür serendiplik olarak *tersine sözaçmazlığa* sığınan bir kişi değil ama mania'nın kendisini bozmadan oraya [mania'nın içine] kendisinden [bir deneyimleyen olarak kendisinden] herhangi bir tür öz ya da kendilik taşıyabilen herhangi biri. Mania'nın, kendisini ele geçirmesini sağlayamayan, o sessizliği duymaya daha en başından hiç başlayamaz bile. Mania'da, kendisi olamayan, negatif teolojinin kutsala dair sessizliğini deneyimleyemez. Mania'da kendisi olmaya

³⁰⁹ Ekstaz, esrime ya da *mania*'nın Grek tragedya ve sözlü kültürü içinde yerinin ve özelliklerinin araştırıldığı kapsamlı bir çalışma için bkz. HALLIWELL, Stephen (2011), **Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus**, Oxford University Press, New York.

³¹⁰ Buradaki 'olanaksız olanağı' ifadesi; esrimenin ya da *mania*'nın ancak bir kişi ya da insan grubunda olanaklı olmasına işaret eder. Bir taşın ya da hayvanın esrimesi hâlinde ya da mania'sından bahsetmenin insan zihni için tutarlı ve sağlam bir zeminde kurulan hiçbir yolu yok gibi gözükmektedir.

³¹¹ Eğer mania, psikolojik bir zihin fazı olarak yorumlanacaksa -ki bu mümkündür ve hatta buradaki araştırmaya yardımcı olmasa da işlevsel bile olabilir- elbette bağlam ve içerik olarak yakın terimler ile gerekli ayrımlar gözetilmelidir. *Entheos* kelimesi 'içerideki tanrı' anlamında bir tanrı tarafından eylemlerine, söylediklerine yön verilen kişi için kullanılırdı. *Katechei* terimi ise kişinin bu tanrı ya da tanrıça tarafından ele geçirilmesini [possession] ön plana çıkarırdı. *Ekstasis* ise, ruhun bedenden çıkmasından daha çok, kişinin aklının ve idrak gücünün onu terk etmesi ile ilişkili olarak düşünülürdü. Ancak yine de tüm bu terimler arasındaki çizgiler çok siliktir ve bu yüzden hepsi için *mania* terimi de kullanılabilir. Konuyla ilgili olarak bkz. BURKERT, Walter (1985), **Greek Religion**, Çev. John Raffan, Basil Blackwell Pub. – Harvard University Press, Massachusetts, s. 109-110.

çalışırken mania'yı kaybeden, negatif teolojinin sessizliğini kaybeder ve kendi el yapımı, dünyevi kutsallıkların yalancı izleri ile yetinmek ve tatmin olmak zorunda kalır. Sadece, mania'yı -çözüp- deneyimleyebilen, negatif teolojide sessizliği deneyimlemenin olanağına bir adım daha yaklaşabilir.

3.1.4. Gizem Geleneği

Walter Burkert, gizem dinlerinin olası kökenine ilişkin olarak şu düzeltmeyi yapar: “Yine de gizem dinleri denen dinleri konu alan incelemelerde büsbütün yanlış anlamaya değilse bile en iyi halde yarı-gerçeklere yol açtığından, kuşkuyla bakılmayı gerektiren bazı basmakalıp düşünceler ya da ön yargılar bulunmaktadır. İlk basmakalıp düşünce, gizem dinlerinin ilkçağ ‘son’larına, yani Helen aklının parlaklığının yerini deyim yerindeyse karanlık Orta Çağlar boyunca baş tacı edilecek olan ‘usdışı’na bıraktığı, olasılıkla Helen ya da İmparatorluk döneminin sonlarına özgü sayılmasıdır. Ancak, İsis tapısının Roma’da tam olarak Caligula döneminde yerleştiğini ve Ana Tanrıça anıtlarının -Taurobolium ve Mithras mağaralarının- yoğun olarak İS ikinci ve dördüncü yüzyıllar arasında yapıldığını söylemek doğru olmakla birlikte, yine de pagan ilkçağ boyunca gizem uygulamasını temsil eden Eleusis tapısının, İÖ altıncı yüzyıldan itibaren kesintisiz bir gelişme gösterdiği bilinmektedir ve en yaygın gizem türü olan Dionysos-Bakkhos, belgelerde bundan hemen sonra ortaya çıkmaktadır.”³¹² Bu düzeltmeyle paralel olarak, negatif teolojide sessizlik deneyiminin etrafını saran gizem geleneği -her ne kadar bunun Antik Yunan’dan Helenistik kültüre ve oradan da erken Orta Çağ Hıristiyanlığına geçen tek bir gelenek olmadığı ama arada kesintilerin ve dönüşümlerin olmasının yanı sıra farklı gizem anlayışlarının da söz konusu olduğu göz ardı edilmeden- Antik Yunan’da mevcut olan gizem dinleri ile en azından yüzeysel bir anlamda da olsa ilişkilendirilebilir. Negatif teolojide sessizlik deneyimi -bu sessizlik deneyiminde gerçekleşen kutsalın izinin hissedilmesi- her ihtimalde gizeme dair bir şeydir. Bir kişinin öyle gün içinde alelade bir şekilde diğer deneyimleriyle birlikte ya da diğer deneyimlerinin yanı sıra deneyimleyeceği türde bir şey değildir. Bu sessizliği deneyimleyecek kişi, her şeyden önce, asketik [ascetic] ve ezoterik bir

³¹² BURKERT, Walter (1999), **İlkçağ Gizem Tapıları**, Çev. Bahadır Sina Şener, İmge Kitabevi, Ankara, s. 13. Metnin aslı için bkz. BURKERT, Walter (1987), **Ancient Mystery Cults**, Harvard University Press, Massachusetts-London.

sessizlikle nasıl baş edeceğini, bu türden bir sessizlik ile nasıl birlikte olabileceğini bilmek zorundadır.

Antik Yunan gizem dinlerinde aslında kutsala dair bu deneyimin gizliliği bilinen bir şeydir. Her ne kadar birbirleri içine geçmiş olsa da ἄσπετος [konuşulamaz], ἀλάλητος [söylenemez], ἀμύθητος [dile getirilemez], ἀνεκκάλητος [ağza alınamaz], ἀθέσφατος [-tanrının bile ifade etme yetisinin ötesinde anlamında- söz edilemez], ἄρρητα [ifade edilemez],³¹³ ἄπόρητα [konuşulmaması gereken] terimlerinin ne türden bir gizeme işaret ettiğine örneğin Parmenides -bir rahip ve Iatromantis olarak- ve Empedokles -bir mistik ve büyücü olarak- yabancı olmamış olmalı.³¹⁴ “Tipleştirme amacını güden bir araştırmaya başlarken, ilkçağ gizemlerinin uygulamasında en az üç büyük örgütlenme biçiminin varolduğu görülmektedir. Gezgin rahipler ya da karizma sahibi olanlar; bir kutsal yere bağlı ruhban ve *thiasos*, yani bir grup hâlinde biraraya gelmiş tapınanlar topluluğu. Birinci tip, gezgin ya da karizma sahibi rahip, esas olarak ilkçağ sonları bağlamında -ve Tyana’lı Apollonios ile Abonu Teikhos’lu İskender gibi kişiler özelinde- ele alınmıştır, ama ‘manik ve telestetik’ yaşam tarzı tamamen ilkçağa özgüdür. Arındırma ve erginlenme işi yapan gezgin bilici ve rahip, eskil dönemde ortaya çıkar (örneğin Epimenides) ve yine *Katharmoi*’nin yazarı Empedokles’te görülmektedir.”³¹⁵ Bu düşünürler *gizemli olan* ile *dile getirilemez* veya *dile getirilmemesi gereken* arasındaki ilişkinin büyük ihtimalle farkındaydılar.

Burada, negatif teolojide sessizlik deneyimi ile doğrudan ilgisi olmadığı düşünülse bile, negatif teolojide tanrının özünden bahsedilmesinin olanaksızlığı konusunda gönderme yapılagelen Parmenides için -ya da Platon’un yorumladığı Parmenides için- ufak bir pencere açmak gerekir. “Apophatik düşünceye dair ilk sistematik gelişmeler Yeni Platoncu felsefenin içinde bulunur. Özellikle, sözde *via negativa* denilen doktrin, aşkın gerçeklikler hakkında bir konuşmayı olası kılmanın bir yolu olarak ortaya çıkar, özellikle bütün olumlayıcı ifadelerin yetersiz olduğu fark

³¹³ Bu kelime, özellikle Hipokratik yemin bağlamında ele alınır. Bu kelimenin Grek kültüründe yerine dair bir açıklama için bkz. MILES, Steven H. (2005), **The Hippocratic Oath and the Ethics of Medicine**, Oxford University Press, New York, s. 151.

³¹⁴ Konuyla ilgili olarak bkz. (1) KINGSLEY, Peter (1995), **Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition**, Oxford University Press, Oxford; ve (2) KINGSLEY, Peter (1999), **In the Dark Places of Wisdom**.

³¹⁵ BURKERT, Walter (1999), **İlkçağ Gizem Tapıları**, Çev. Bahadır Sina Şener, s. 60.

edilen ‘Bir olan’ [the One] hakkında. Bir olan’ın sadece ne olmadığını söylemek mümkündür, yani onun hakkında sadece negasyonlarla konuşmak. Tüm bu konuşma ve spekülasyon dünyasına dair olan belirleyici metin Platon’un *Parmenides*’idir ve özellikle ‘eğer Bir olan Bir ise..’ ve ‘eğer bir olan .. ise’ şeklinde anılan iki hipotezdir. Sorun, eğer Bir olan .. ise [yani bir şey, bir varolan ise], o zaman bir olamaz, çünkü olmak [being], ona bir şey ekler, ve sonuç olarak da o [Bir olan] mükemmel ve saf bir şekilde bir değildir. Eğer, buna zıt olarak, Bir olan sadece Bir ise, o zaman o *olamaz* [it cannot be], çünkü tekrar, olmak [to be], saf ve yalın olan Bir olan’a bir şey eklerdi. Aslında sadece ‘Bir olan’ demek bile yanlıştır çünkü daha bunu söylemek bile Bir olan’ı ikiye çıkarır –kendisi ve ismi. Böyle bir çıkarım ile, kati bir dile getirilemezlik durumu içinde buluruz kendimizi. Bir olan’ın bu mantıksal söylenemezliği Plotinus tarafından ontolojik bir anlamda yorumlanmış ve kapsamlı bir metafizik olarak geliştirilmiştir. Platon’un Bir olan’a dair aporetik mantığının Plotinus tarafından tamamen metafiziksel bir yapısının değiştirilmesi, Bir olan’a dair mistik deneyimin arayışına dönüşür, yani yüce ilke ile *birliğin* [oneness] ve *birliğin* [union] sessizlik içindeki deneyiminin arayışına. Bu birlik [unity] sadece sonlu bütün belirlemelerin olumsuzlanması ile söylenebilir ve dile getirilebilir olan her şeyin çıkarılıp atılmasıyla (aphairesis) gerçekleştirilebilir. Grek negatif teolojinin bu hattı Plotinus ile Yeni Platoncu okul tarafından izlenmiştir ve Proklos’ta belli doruk noktalarına ulaşmıştır.”³¹⁶ Parmenides’in *Bir olan* düşüncesini böyle yorumlayan -aslında Parmenides Bir olan üzerine konuşurken bu türden mutlak soyut bir şeyden değil ama doğaya dair, doğal ve fiziksel olan bir yapıdadır³¹⁷- sadece Platon, Proklos ya da Plotinus değildir ama örneğin başka bir açıdan -Bir olan’ın hiçbir şekli olmamasını hiçbir sınırı olmaması açısından yorumlayıp, bunu Bir olan’ın ismi olmaması ile

³¹⁶ FRANKE, William (2006), “Praising the Unsayable: An Apophatic Defense of Metaphysics on the Basis of Neoplatonic Parmenides Commentaries”, *Epoché*, Cilt: 13, Sayı: 1, Güz, s. 143.

³¹⁷ Parmenides’in tüm fragmanları için bkz. DIELS, Hermann – KRANZ, Walter (1956), *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmannsche Verlagbuchhandlung, Berlin, s. 217-246. Platon’un ve daha sonrasında da Proklos ve diğer düşünürlerin üzerine yorum yaptığı spesifik kısım için ayrıca bkz. 28DK6 ve 28DK8. İlgili kısımların Türkçesi için bkz. KRANZ, Walter (1976), *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, s. 63-65.

birleştirek- İskenderiyeli Klement³¹⁸ de yorumlayarak Tanrı'nın mutlak aşkınlığına dair negatif teoloji içinde bir yer oluşturmuştur.³¹⁹ Bu anlamda söylenebilir ki, Parmenides'in görüşleri, Hıristiyan apophatik düşünmenin gelişiminde, Yeni Platonculuk ile ilişkilendirilebilecek -uzaktan ya da yakından- birçok düşünür için kullanışlı bir kaynak olmuştur.³²⁰ Parmenides'in özellikle *varlık olmayan* [not-being] ile ilgili söyledikleri de bu anlamda daha sonradan oluşup şekil alacak negatif teoloji için verimli bir toprağı sunmuş olabilir: "O halde, yanlışa düşmeksizin varolmayanın kendisini deyimlemeye veya ondan söz etmeye veya onu düşünmeye olanak olmadığını kavriyor musun? Demek ki o, düşünülemeyen, söylenemeyen (arretos), deyimlenemeyen ve çelişkili (alogos) bir şeydir, değil mi?"³²¹ Geleneksel anlamda negatif teoloji gerçekten de Yeni Platonculuk'ta ya da erken dönem Hıristiyan mistisizmi içinde ortaya çıkmış olabilir, ancak yine de Parmenides'ten, -eğer böyle bir okuma yapılacak olunursa özellikle Empedokles ve Herakleitos da bu konuda verimli olabilir- Platon'dan³²² ve Aristoteles'ten birçok iz bulunabilmektedir.

Ancak şimdi açılan kısa pencere kapatılıp bu altbölümün başlığının asıl konusuna geri dönülebilir. Gizem geleneği. Evet. Negatif teolojide sessizlik deneyiminin etrafını saran bu gizem, ya da bu belki de sessizlik deneyiminin daha ilkel aklın içinde en ilk anlarından beri yarattığı bu gizem, sessizliğin deneyiminden ayrılamaz gözüktür. Negatif teolojide sessizliğin deneyimi için herhangi bir gizemi

³¹⁸ Tanrının aşkınlığı ve bu aşkınlığın dua ve sessizlik ile ilişkisi Klement'in görüşlerinde de önemli bir yer taşır: "Tanrı, özünde aşkındır ve Tanrı'nın herhangi bir yüklemi en nihai olarak değerlendirilmeye açık değildir ama sadece Tanrı'nın gücünün bir göstergesi olarak anlaşılabilir. Tanrı sadece bir duanın sessizliği içinde idrak edilebilir." Bkz. ITTER, Andrew C. (2009), **Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria**, Brill, Leiden-Boston, s. 171.

³¹⁹ Konuyla ilgili olarak bkz. RUNIA, David T. (2010), "Early Alexandrian Theology and Plato's *Parmenides*", **Plato's Parmenides and Its Heritage: Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts**, 2. Cilt, Ed. John Douglas Turner – Kevin Corrigan, Society of Biblical Literature, Atlanta, s. 185.

³²⁰ Bu düşünürlerden birine örnek teşkil etmesi açısından bkz. TURNER, John D. (2007), "Victorinus, Parmenides, Commentaries and the Platonizing Sethian Treatises", **Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern**, Ed. Kevin Corrigan – John Douglas Turner, Brill, Leiden-Boston, s. 55-96.

³²¹ PLATON (2015), **Parmenides**, Çev. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, s. 157 [238C].

³²² Platon'un Parmenides'in söylediklerine dair görüşlerinin negatif teoloji ile ilişkilendiriliği bir yorum için bkz. LERNOULD, Alain (2010), "Negative Theology and Radical Conceptual Purification in the Anonymous Commentary on Plato's *Parmenides*", **Plato's Parmenides and Its Heritage: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism**, 1. Cilt, Ed. John D. Turner – Kevin Corrigan, Society of Biblical Literature, Atlanta, s. 257-274.

olmayan bir deneyim denilemez, özellikle de bu deneyimin nasıl olduğunu bulmak, nasıl olduğuna biraz olsun yaklaşabilmek bu kadar zor iken. Neredeyse iki yüz sayfa yazıldı -çok şey ortaya koyulmuş ve açık kılınmış olsa da- yine de bu söz konusu deneyimin içeriğinin -olabildiğince- açığa çıkarılmasına yakınlaşıldığına dair herhangi bir şey ile karşılaşılma sanki. Belki de sorun tam olarak bu iki yüz sayfalık yazıdır. Sessizliği ararken çok fazla mı ses çıkarıldı? “Hiç kimse boş bir odada bulunamaz” ifadesindeki gibi bir duruma mu düşüldü yoksa bu yazıda? Belki de. Belki de gerçekten tüm bu iki yüz sayfada söylenenler ile aranan sessizlik çoktan kaçtı gitti. Bai Juyi’nin Laozi’yi eleştirdiği güzel bir şiiri bu düşünceyi pekiştiriyor sanki: “Yaşlı bir adamdan duymuştum: / Bir bildiği yok konuşanların, bilenler ise sessizlik içinde. / Eğer o yaşlı adam Yol’u bilenlerden biriye / Neden beş bin kelime yazmak zorunda kaldı ki!”³²³ Daha az yazmak, daha çok susmak lazım belki de. Ancak susmak, susmanın vakti geldiğinde susmaktır. Söylenecek herhangi bir şeyin olmadığı, söylenecek herhangi bir şeye henüz varmamış olan bir susmanın hiçbir anlamı yoktur. Heidegger’in de dediği gibi “Biz, sözün ve söylemenin başlangıçsal bir tarzda onlara bahşedilmiş olduğu Grekleri düşünürken, tam da bununla aynı sebepten ötürü onların eşsiz bir şekilde sessiz kalması üzerine çok az düşünürüz. Çünkü ‘suskun durma’ sadece herhangi bir şey söylememe değildir. Söylenecek ötsel bir şey olmadan, suskun durulamaz. Sadece ötsel söylemenin içinde, ve sadece bunun aracılığıyla, ötsel suskunluk hüküm sürer; gizlilik, saklama ya da ‘düşünsel sakınma’ [verklausulieren] ile hiçbir ilgisi olmayan [ötsel suskunluk].”³²⁴ Heidegger’in burada bahsettiği ötsel

³²³ Bai Juyi, **Çiçek Olmayan Çiçek**, Çev. Engin Yurt, Dergâh Yay., İstanbul, s. 18.

³²⁴ HEIDEGGER, Martin (1982), **Parmenides**, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, s. 108. HEIDEGGER, Martin (1998), **Parmenides**, Çev. André Schuwer – Richard Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington-Indiana, s. 73. Burada bahsi geçen ‘düşünsel sakınma’ [verklausulieren] en basit hâliyle, gerçeğin dile getirilmesine rağmen, gizli tutulması gereken şeyin gizli tutulmasına olanak sağlayan bir tür semantik oyundur. Saklanması gereken şeyi bir yalanın değil ama bir gerçeğin, doğrunun arkasına saklamaktır. Buna bir örnek olarak Julianus Apostata ile İskenderiyeli Atanasius arasındaki takip anlatısı verilebilir. Atanasius kendi infazından kaçmakta, Julianus da onu yakalamak için peşinden gitmektedir. Kovalamacanın bir noktasında Atanasius gemisini kaçtığı yönün tam tersi istikamete çevirir ve bu yolda, kendisini kovalayan kişilere doğru ilerlemeye başlar. İki gemi karşılaştığında, kovalayan gemiden soru gelir: “Atanasius’u gördünüz mü?” Atanasius’un gemisindeki mürettebat, Atanasius’un onlara tembihlediği gibi cevap verir: “Evet, çok uzağımızda değil.” Bunu duyan Julianus ve gemisi daha hızlı bir şekilde istikametlerinde ilerler, Atanasius ve gemisi ise Julianus’un gemisinden kurtulmuş bir şekilde, bu geminin gittiğinden tam tersi bir istikamette giderler.

sessizlik, tam da bir şeyi açığa çıkararak, bir şeyi ortaya çıkararak, bir şeyin üstünü örtmeyen *-lethe* ve *aletheia* ile ilişkisi içinde- sessizliktir ve bu anlamda şu ana kadar Antik Yunan'da sessizlik teması altında araştırılan ve söylenenleri de pekiştirecek şekilde sessizliğin ve sözün birbiri içine geçmişliğine ve birbirine aitliğine tekrar işaret eder. Sessizlik, bir şeyi sözün yapamayacağı kadar açığa çıkarabilir, ancak bu sessizliğin ve açığa çıkarmanın yine de gizem geleneği içinde -en azından negatif teolojide sessizlik deneyimi üzerinden düşünülecek olunursa- içinde gerçekleştiği unutulmamalıdır. Sessizlik, sözü yok etme anlamında gizlemez ama tam tersine gizlerken açığa çıkarır ve tüm bu sessizliğin deneyimi gizli değildir ama gizem içindedir ya da giz taşır kendi içinde. Bu gizem geleneği içinde serpilerek [thrive / disperse] salınır [sway] bu sessizliğin deneyimi ya da bu sessizlik deneyimi herhangi bir gizem geleneğinin ve anlayışının oluşmasında etken ve belirleyici öğelerden biri olmuştur. Her ihtimalde bu sessizlik ve gizem geleneği iç içedir.

Antik Yunan'da gizem dinleri olarak genellikle birkaç gizem kültürünün ismi anılır: Eleusis gizemleri, Dionysos (Bakkhos) gizemleri, Apollon gizemleri, Orfizim ya da Orfik gizemleri, Ana Tanrıça gizemleri, İsis gizemleri³²⁵ ve Mithras gizemleri.³²⁶ Bu gizemlerin, her ne kadar birbirleriyle çok farklı özellikler içerse de, paralellik gösterdiği ve birbirini etkilediği, değiştirdiği hatta oluşturduğu noktalar da vardır: “Orfe aynı zamanda Dionysos gizemlerini de icat etmiştir ve Maenadlar tarafından

Atanasius'un mürettebatı, Julianus'un sorusuna doğru cevap vermiş, gerçeği söylemiştir ama Julianus'un aradığı ve gizli kalması gereken şey (Atanasius'un yeri) gizli kalmıştır bu gerçek ile.

³²⁵ Plutarkhos'un İsis'e ilişkin görüşleri için bkz. Plutark (2006), **İsis ve Osiris**, Çev. Muammer Tuncer, Ruh ve Madde Yay., İstanbul.

³²⁶ W. Burkert, İlkçağ gizem tapılarına yönelik çalışmasında bunlardan beşi ile kendi çalışma alanının çerçevesini çizer. Bkz. BURKERT, Walter (1999), **İlkçağ Gizem Tapıları**, Çev. Bahadır Sina Şener, s. 16. Ancak belirtmek gerekir ki, bu yine de negatif anlamda büyük ölçekte bir sınırlandırma, araştırma alanını darlaştırma değildir çünkü özellikle Orfik gizemler ile Dionysos gizemleri arasında doğrudan bir paralellik ve ortaklık bulunur ve bu durum, *Orfik-Bakkhosçu* gizemler terimiyle de ortaya koyulur. Bkz. BREMMER, Jan N. (2014), **Initiation into the Mysteries of the Ancient World**, Walter de Gruyter GmbH, Berlin-Boston, s. 55-80. Apollon gizemleri ise büyük ihtimalle hem diğer gizemler altında Apollon gizemlerinin karakteristik özellikleri de ortaya koyulabilecek kadar benzer olduğundan -özellikle Dionysos gizemleri ile karşılıklı bir ilişkili içinde düşünülmesine rağmen- dışarıda bırakılması, en azından Burkert'in çalışma konusu açısından büyük bir eksiklik değildir. Yine de daha geniş kapsamlı bir araştırma ve derleme için bkz. (1999), **The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred Texts**, Ed. Marvin W. Meyer, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.

parçalanmış olarak Pieria'ya gömülmüştür.”³²⁷ Orfik gizemler ile Dionysos gizemlerini bu anlamda tek bir potada okumak mümkündür. Orfik gizemler,³²⁸ ayrıca Persephone'yi de kutsal sayması açısından Eleusis gizemleri ile benzer³²⁹ bir geleneğe işaret eder. Eleusis gizemleri, Persephone'nin yanı sıra Demeter'i de asıl tapınılan iki tanrıçadan biri olarak kabul etmesi açısından³³⁰ sadece kitonik [yeraltı dünyasının tanrılarına dair olan] değildir ama aynı zamanda Olymposun yer üstüne dair kutsallığının da izini taşır.³³¹ Bunlar, Greko-Romen gizem dinleri ya da gizemleri adı altında görülebilir olsa da, sadece Grek kökenli değildir, özellikle İsis gizemleri³³² ve Mithras gizemleri³³³ söz konusu olduğunda, Antik Mısır ve Pers inanç kültüründen öğelerin Grek dünyası içinde kendine nasıl yer bulduğu açıkça görülmektedir.³³⁴

Söz konusu Apollon ve Dionysos gizemleri olduğunda ise bunlar genellikle birbirleriyle ikili bir ilişki içinde görülürler: “Burada, Doğu ve Batı'dan çok daha eski bir kutupluluk söz konusudur. Bu, insanoğlunun en eski gizemlerinin kutupluluğudur, Hyperboreios [Hyperborean] çağı ile Lemurya [Lemurian] Dönemi'nde mevcut olan güçlerin bir kutupluluğu. Kuzeyli gizemler, güneşin hâlâ yeryüzü ile bir arada olduğu

³²⁷ APOLLODORUS (1921), *The Library*, 1. Cilt, Çev. James George Frazer, William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, London-New York, s. 19.

³²⁸ Bu konuda başvurulabilecek temel bir çeviri çalışması için bkz. (2013), *The Orphic Hymns*, Çev. Apostolos N. Athanassakis – Benjamin M. Wolkow, The Johns Hopkins University Press, Maryland.

³²⁹ Eleusis gizemlerinde Orfizmin olası rolüne ilişkin olarak bkz. COSMOPOULOS, Michael B. (2015) *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*, Cambridge University Press, New York, s. 7-26.

³³⁰ BURKERT, Walter (1999), *İlkçağ Gizem Tapıları*, Çev. Bahadır Sina Şener, s. 17.

³³¹ Burada söz konusu olan iki tanrıça -Demeter ve Persephone- aynı zamanda bir anne ve kız figürü olmasıyla doğanın yaratıcı ve döngüsel gücünü de sembolize eder, konuyla ilgili olarak bkz. KERÉNYİ, Karl (1991), *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, Çev. Ralph Manheim, Princeton University Press, New Jersey. Metnin Türkçesi için bkz. KERÉNYİ, Karl (2012) *Eleusis: Anne Kızın Arketip İmgesi*, Çev. Tüba Bayraktar Yaşar, Pinhan Yay., İstanbul.

³³² Eski Mısır'ın inanç kültürünün Grek dünyasındaki gizem dinleri üzerindeki etkileri ile bu etkilerin ne kadar kapsamlı ve yoğun olduğu ile ilgili olarak bkz. HORNUNG, Erik (2001), *The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West*, Çev. David Lorton, Cornell University Press, New York; ve ALVAR, Jaime (2008), *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*, Çev. Richard Gordon, Brill, Leiden-Boston.

³³³ Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. ULANSEY, David (1998), *Mithras Gizlerinin Kökeni: Antik Dünyada Kozmoloji ve Din*, Çev. Hüsni Ovacık, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

³³⁴ İlgili bir açıklama sunması açısından Pythagorasçılık ve Doğuya özgü öğeler (özellikle Pers, sonra Hint ve Çin) arasındaki benzerliklere dair bkz. GUTHRIE, William Keith Chambers (2011), *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 1. Cilt, Çev. Ergün Akça, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, s. 259-311.

bir dönemden gelen Hyperboreios gizemleridir. Güneyli gizemler ise insanın astral bedeninin oluşmasıyla aynı zamana denk gelen Lemurian gelişiminin bir sonucudur. Grekler bu kutupluluğu Apollon ve Dionysos'ta bilirler. Bu terminoloji kullanarak, bu anlamda, Apolloncu ve Dionysosçu gizemler hakkında konuşulabilir. Apollon gizemleri en gizli bir şekilde Kuzey'in derinliklerinde yaşadı. Orta-Atlantis'te bozulmuş olan insan doğasını geliştirmek bu gizemlerin göreviydi. Bunlar Turanlı halkıydı. Dionysos gizemlerinde insana en gizli ve en yüce metabolik güçlerle nasıl baş edeceği ve bunları uyanan ego ile nasıl işleyeceği öğretilmiştir. Rudolf Steiner, kişisel bir sohbet, Grek gizemlerinin son esrarlı [occult] bilgeliğinin Apollon ve Dionysos'un bir olması olduğuna işaret etmişti.”³³⁵ Burada insan ruhunun ve doğasının iki yanı (1) rasyonel ve mantıksal düşünen tarafı ve (2) kaotik duyguların, içgüdünün, akıl dışılığın ve irrasyonelliğin tarafı. “Başka bir yerde de söz konusu olan gizemler vardır. Yunanistan'da bizim Apolloncu ve Dionysosçu gizemler diye bahsettiğimiz Gizemler bulunur. Apolloncu Gizemlerde, Apollon'a duyulan hürmet, İsa'nın Güneş Gizemi'ne dair bir ima gibidir. Müzik aracılığıyla, Apollon, sanatların büyük öğretmeni, insanlardaki mantıksal düşünmenin yolunu döşer. Bu Gizem döneminde, insanlar hâlâ bir imgeler dünyasında yaşamaktadır; ama müzik aracılığıyla, kosmos'tan getirdiği şey aracılığıyla, Apollon mantıksal düşünmenin zeminini oluşturur. Venüs'ün [Lucifer], ego'yu güçlendirmek için getirdiği her şey -ya da daha spesifik olarak, ego içindeki ruh güçlerine getirdiği- Yaşlı ve Genç Dionysos'a adanmış olan Dionysos Gizemleri'nde yaşar. Böylece, Grek Gizemleri'nde düşünmenin ve mantığın nesnel güneş-niteliği hazırlanmıştır, tıpkı bizim bu düşünmeyi kullanmamızı sağlayan ego gücünü de hazırladığı gibi..Platoncu olan artan bir şekilde Apolloncu olana meyleder, Aristotelesçi olan da Dionysosçu olana.”³³⁶

Yunan Karanlık Çağı'na kadar geri götürülebilecek olan, Semadirek Adası'ndaki tapınak yapıları ile ilişkilendirilebilecek olan bu gizem gelenekleri görüldüğü üzere farklılıklara sahip olduğu kadar benzerliklere ve birleşim noktalarına

³³⁵ LIEVEGOED, Bernardus C. J. (1982), *Mystery Streams in Europe and the New Mysteries*, The Anthroposophic Press, New York, xi.

³³⁶ SEASE, Virginia – SCHMIDT-BRABANT, Manfred (2003), *Paths of the Christian Mysteries: From Compostela to the New World*, Çev. Marguerite V. Miller – Douglas E. Miller, Temple Lodge Pub., East Sussex, s. 21.

da sahiptir. Belki de bütün gizem dinleri biraz da olsa senkretik bir yapı taşır bu yüzden. Bu anlamda denilebilir ki, negatif teolojide sessizliğin doğrudan ondan geldiği bir gizem geleneği seçmek pek mümkün değildir. Ancak böyle bir seçime gerek de yoktur çünkü bu bahsedilen -ve bahsedilmeyenler de- gizem dinleri istisnasız bir şekilde sessizliği hem bir gizli tutma hem bir tür konuşma yasağı hem de bir tür kutsal olan ile ilişki içinde -ve daha birçok bağlamda- düşünüp ön planda tutmuşlardır.³³⁷ Tüm olası bağlamları bir arada tutularak söylenebilir ki, sessizlik ve kutsal arasındaki ilişki, kronolojik olarak daha geride olan ilkel insanın ve toplulukların içinde bulunduğu gibi -bu ilişki gösterilmişti önceki sayfalarda- kendini bu gizem dinleri ve dinlerin ritüellerinde, dualarında ve sessizlik yeminlerinde ortaya çıkarmıştır.³³⁸ Plutarkhos, felsefe üzerine görüşlerini bir analogi ile belirtmek için bu ritüellerden birini şöyle anlatır: “Gizemlere kabul edilmekte olan kişiler kargaşanın ve bağırış çağırışın ortasında bir araya gelip toplanırlar ve birbirlerini itip kakarlar ama kutsal ayinler gerçekleşirken ve açığa çıkarken, insanlar aniden hayret ve sessizlik içinde dikkat kesilirler, tıpkı felsefenin başlangıcında da olduğu gibi..”³³⁹

Görüldüğü üzere sessizlik, gizem geleneklerinin her tarafına yayılmıştır. İster ritüelin kendisi olsun, ister kültün prensiplerinin gizli tutulmasına dair yasaklarda olsun, ister dile getirilemez olana erişme konusunda bir negasyon aracı olsun ya da ister gizem dininin kutsal ile arasındaki ilişkiyi olanaklı kılan öge olarak olsun, sessizlik tüm gizem geleneklerinin her tarafına yayılmıştır.

Ancak gizem geleneğinin her tarafına yayılan sadece sessizlik değildir. Sessizlik ile birlikte *müzik* de bu gizem geleneğinin özüne kadar işlemiş hâldedir. Bu anlamda şimdi sessizlik ile ilişkisi içinde Antik Yunan’da -yine özellikle gizem dinleri dâhilinde- *müzik* ve *dua* öğeleri araştırılacaktır. Öncelikle müziğin -ve sonra da duanın- Antik Yunan’da sessizlik ve kutsal olan ile ilişkisi bağlamında, gizem dinlerindeki yeri, işlevi ve önemi incelenerek bu öğelerin gizem dinlerindeki

³³⁷ Konuyla ilgili bir yorum için bkz. ANGUS, Samuel (1975), **The Mystery-Religions**, Dover Pub., Inc., New York, s. 76-135.

³³⁸ Bu ritüellere ve içeriğine dair kapsamlı bir çalışma için bkz. CASAVIS, Jack Nicholas (1955), **The Greek Origins of Freemasonry**, D. C. Drury, New York.

³³⁹ PLUTARCH (1927), **Moralia**, 1. Cilt, The Education of Children, How the Young Man Should Study Poetry, On Listening to Lectures, How to Tell a Flatterer from a Friend, How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue, Çev. Frank Cole Babbitt, Loeb Classical Library 197, Harvard University Press, Massachusetts, s. 435 [81e].

ritüellerde ve ayinlerdeki rolü açık kılınmaya çalışılacaktır. Tüm bunlarla birlikte bu iki ögenin; sessizlik ve kutsallığın birbirine yaklaştığı yerlerden biri olarak negatif teolojide sessizlik deneyimine dair bir şeyleri içerip içermediği sorgulanacaktır.

3.1.5. Müzik ve Dua

Gizem dinlerindeki ritüeller ve ayinler, sessizliğin özel bir anlamda ortaya çıktığı durumlar ve olaylar olsa da, yine de her bir ritüele ya da ayine eşlik eden (1) bir *müziğin*, *melodinin*, *ritmin* ve (2) bir *duanın* ya da *kutsal bir değeri olan ilahi sözlerin* olduğu doğrudur. “Tanrıya bu sunu anına; flütten çıkan müzik, korolar tarafından söylenen ilahiler ve kadın rahiplerin duaları eşlik ederdi.”³⁴⁰ Ayinin gerçekleşmesi için belli kutsal ezgilerin çalınması -hatta bu ezgilere dans ile eşlik edilmelidir de-³⁴¹ ve spesifik duaların, ilahi sözlerin söylenmesi gerekir. Yine de bunlar da -tıpkı *söz / konuşma* ve *sessizlikte* olduğu gibi- birbirlerini iptal eden değil ama tam tersine besleyen ve gürleştiren bir tarzdadır. Ayindeki ya da ritüeldeki enstrümanın müziği ve söylenen şarkının ezgisi; sessizliği pekiştirir ve sessizlik ile kutsal arasındaki ilişkinin ayin ile erişilebilir olmasını sağlar. Ayinin müziği ve duaları olmadan, ayin kendi kutsal sessizliğine ulaşamaz. Müzik ve dua olmadan sessizlik de olamaz. Bu anlamda tüm bu gizemler müziğin, duanın ve sessizliğin bir iç içeliğini kendinde barındırır. “Gizemler; daha yüksek ve daha alçak öğelerin garip bir karışımıydı, duyulara hitap etme [sensuousness] ve tinsellik [spirituality], duyusallık [sensuality] ve asketizm, büyü ve dua, natüralizmin kalıntıları ve sembolik mistisizm, sağır eden müzik ve sessizlik içinde düşüncelere dalma, parlak ışıklar ve en derin karanlık.”³⁴² Gizem dinlerinde bu anlamda -hangi Antik şehirde yaşanan hangi gizem dini olduğu asıl olarak önemli olmaksızın³⁴³ - hem sessizlik hem de müziğin³⁴⁴ önemli bir rolü vardır.

³⁴⁰ MIKALSON, John D. (2010), **Ancient Greek Religion**, Wiley-Blackwell, West Sussex, s. 74. Ayrıca bkz, s. 182.

³⁴¹ Müziğe dansın eşlik etmesi, özellikle dinsel bir bağlamda düşünüldüğünde sadece Batı’ya özgü değildir. Uzak Doğu’da, bu konuda ilk akla gelen -aynı zamanda tiyatral bir yapıya sahip bir müziğin dans ile birleşmesi olarak- şintoizm’deki *kagura*’dır. Konuyla ilgili olarak bkz. PETERSEN, David (2007), **Invitation to Kagura: Hidden Gem of the Traditional Japanese Performing Arts**, Lulu Press, Morrisville.

³⁴² ANGUS, Samuel (1975), **The Mystery-Religions**, s. 245.

³⁴³ ELLWOOD, Robert S. – ALLES, Gregory D. (2007), **The Encyclopedia of World Religions**, Facts on File, Infobase Pub., New York, s. 307.

³⁴⁴ Bir örnek için bkz. (2010), **Holman Concise Bible Dictionary**, B&H Pub. Group, Tennessee, s. 439.

Ritüele eşlik eden müzik, dua ve dans ritüelin aynı zamanda kendisidir ve bu iki öge olmadan [müzik ve dua] ritüel de gerçekleşmiş sayılamaz. Tıpkı sessizlik gibi, müzik de kabul törenine katılan üye adayını ritüelin içine buyurur, kabul eder; kabul töreni ile kişinin ruhu erginleşir.³⁴⁵

Burada müziğin ritüeldeki bu özsel önemi, müziğin de yapısının sadece insanın yapıp ortaya koyduğu bir ürün olmasında değil ama kutsal bir tarafının da olmasında yatar: “Platon’un talebesi olan Aristoteles de müzikte görkemli ve ilâhi bir şey olduğuna inanıyordu. ‘Ahenk’ diye söylemişti, ‘göklerin soyundan gelir. O, kutsal, güzel ve tanrılara yaraşır bir niteliğe sahiptir..’ Bunlar onun sözleri.”³⁴⁶ Ritüelde müzik tanrılara ve kutsala dokunabilir çünkü o zaten tanrısal bir şeydir. Kutsalın sessizliği müzikseldir de. Bu müziksel sessizlikte müzik, ritüeli kutsala bağlar. Erginlenen ya da üyeliğe kabul edilen kişi müziğin açtığı aralıktan doğru kutsalı deneyimler.³⁴⁷ Tıpkı negatif teolojide sessizliğin kutsala dair böyle bir sessizliği açması gibi.

Gizem dinlerinin ritüellerinde duanın da kutsal olan ile ilişkisi müzikten ayrı düşünülmez. Açık bir örnek teşkil etmesi açısından şu alıntı işlevseldir: “Mithras ayınınin yönergeleri açıktır. Büyücü, tevazu ile ‘benim kökenimin ilk kökeni’ olan tanrıdan koruma için yalvarır. Tanrı’nın özel ismi AEËIOYÏ, olağan olmayan bir şeyin ortaya çıkacağıın bir işaretidir. Sessiz harflerin bulunmamasıyla isim, saf nefestir, yedi Grek sesli harfinden oluşur, ki bunlar ayrıca Grek müzik ölçeğidir [gam] de. Buradaki, sadece klasik bir divanın dile getirebileceği kutsal bir isimdir, ki bunda etherin sesi ve sferlerin tınlamasının müziği vardır. Bu ismi konuşan, bu isme nefes veren ya da bu ismi şarkı içinde söyleyen her kim olursa, tamamlandığında bu kişiyi kutsal kılacak olan bir dönüşüm sürecine girişmiştir.”³⁴⁸ Dua ya da monoton bir melodiyle söylenen, mırıldanan ya da bağrılan kutsal sözler müzikten ayrı değildir ve

³⁴⁵ Buradaki tinsel erginlenme, aynı zamanda fiziksel olarak büyüme, çocukluktan olgunluğa geçişi de içerebilir, konuyla ilgili olarak bkz. BLACKING, John (2000), **How Musical Is Man**, University of Washington Press, Seattle-London, s. 78-81.

³⁴⁶ PLUTARKHOS (2016), **Müzik Üzerine**, Çev. Didem Demiralp, Detay Yay., Ankara, s. 23.

³⁴⁷ Müzik aracılığıyla, kutsal olanla bu ilişki içine girebilme, ya da müziğin kutsal bir öze sahip olması sadece Batı için söz konusu değildir. “Endonezyalılar için, orkestralar ve kendilerine çalınan müzik; dünyevi sosyal yapıları ve ilahi kozmolojik ilişkileri, zamanın kendisi de dâhil olmak üzere, sembolize etmesiyle mistik ve dinsel bir güç ile sarılmıştır.” Bkz. DAVIES, Stephen (2005), **Themes in the Philosophy of Music**, Oxford University Press, New York, s. 113.

³⁴⁸ ZALESKI, Philip – ZALESKI, Carol (2005), **Prayer: A History**, Houghton Mifflin Company, Boston – New York, s. 35.

ritüelin içine işlemiştir.³⁴⁹ Kutsal sözlerin dile getirilmesi anlamında dua ya da sözel kutsallığa monoton bir melodinin eşlik etmesi (chanting) bu anlamda müzikseldir ve müzik sayesinde canlılaşır. Müzik burada artık insanın ritüel kutsala ulaşabilsin diye ritüele eklediği insana dair bir şey değildir ama tanrılardan insanlara gönderilen ve insanların kutsal olana dokunabilmesinin sessel bir olanağıdır. Müziğin olmadığı bir ritüel sadece anlamsız kelimelerin sarf edilip anlamsız hareketlerin yapıldığı bir toplantı ya da ziyafettir, sadece insanların davetli olduğu ve insanların katılabileceği. Tanrılar bu türden ziyafetlere katılmaz. Müzik, gizem dinlerinde ritüelleri -ve bununla birlikte bu dinleri de- kutsallaştıran özsel bir öğedir.³⁵⁰

Burada müzik ile kutsal olanın bulunduğu bir nokta olarak *ses* de ön plana çıkar. Bu noktada artık *müzik*, *ses* ve *sessizlik* arasındaki birlik tamamen açık kılınmıştır. “Parmenides’in yeraltına yolculuğunu aktarışında kolayca gözden kaçan basit bir detay vardır. Yolculuk boyunca, biri hariç hiçbir sestem bahsedilmez. Bu ses, Güneşin kızları onu götürürken arabanın çıkardığı sestir: ‘Bir boru (flüt) sesi’. İşte burada tekrarın en açık örneklerinden biriyle karşı karşıyayız. Parmenides, boruların (flütlerin) dönmesiyle devasa kapıların açılması esnasında boruların (flütlerin) çıkardığı sestem bahsederken de aynı kelimeyi kullanacaktı. Kelimenin bu kullanımı olağanüstüdür. Bütün Yunan şiirinde bu kelime sadece burada, kapıları veya kapıların bir parçasını tanımlamak için kullanılmaktadır..Parmenides’in ‘flüt’ için kullandığı kelime *syrix*dir. Bu kelimenin özel bir anlam aralığı mevcuttur. *Syrix*, bir müzik aletinin veya bir aletin flüt ya da ıslık sesi çıkararak kısmının adıdır. Bu sesin kendisine de *syrimos* denir..Eski Yunanlıların şifaya yatma anlatılarında, tekrar tekrar, başka bir

³⁴⁹ Müziğin ve duanın; ritüel ya da tören için böyle özsel ve içkin olması kültür dünyası içinde de geniş bir alana yayılmıştı: “Müzik Hellen dünyasında hayatın her bölümünde çok önemli bir yere sahipti. Tanrılara tapınmada ve insanların tanrıya şükranlarını sundukları kurban törenlerinde, daimi ön planda müzik vardı. Kurban sunusu ya da kurban ziyafeti için etin hazırlanışı, genelde aulos çalan bir müzisyenin eşliğinde gerçekleşirdi. Sunağın etrafında söylenen geleneksel ilahiler, dualar vardı ve bunların ardından, müziğin daha önemli rol oynamasına neşeli bir vesile olan ziyafet başlardı..Tanrılar adına yapılan agones’lerde (Kutsal Bayram) müzik ve dans vazgeçilmez elemanlar olarak karşımıza çıkar. Homerik Dönem’den itibaren tanrılara yazılmış olan hymnos’lar (ilahiler) çalgılar eşliğinde söyleniyordu..Hellen Dünyası’nda müzik, dans, şiir, dinsel törenler birbirinden ayrılmaz bir bütündür.” Bkz. ÇELİK, Serkan (2014), **Apollon ve Müzik**, Gece Kitaplığı, Yason Yayınevi, Ankara, s. 61.

³⁵⁰ Mistik dinlerde müziğin yeri ve önemine dair kapsamlı bir çalışma için bkz. THORNTON, Debbie A. (1995), **Music in the Mystery Religions of the Ancient World**, University Microfilms International, Ann Arbor.

dünyaya (ne uyku ne de uyanıklık olmayan başka bir farkındalık haline) girme noktalarını gösteren işaretlerden bahsedilmektedir..Bu işaretlerden birisi, hızlı bir dönüş hareketinin farkına varmanızdır. Bir başkası ise, bir flüt, ıslık, tıslama sesinin çıkardığı güçlü titreşimi duymanızdır..İnisiyeye, ‘baba’ büyücü tarafından tekrar ve tekrar, yolculuğun farklı aşamalarında bir flüt, ıslık, tıslama sesini (*syrinx* sesini) çıkarmaya devam etmesi söylenir..İkinci olarak *syrinx* sesi, bir sessizlik çağrısıdır. Bugün dahi insanları susturmanın bir yolu olarak tıslanıyor veya ıslık çalınıyor. Eski mistikler ve büyücüler için, daha büyük bir gerçekliğe olan yolculuk, sessizlik yoluyla, sessizliğin içine ve sessizlik içinde yapılan bir yolculuktur. *Syrinx* sesi nihai parolaydı. O, sessizliğin sesiydi..Mistik Yunan metinleri, bu tıslama veya flüt sesinin, bu sessizliğin sesinin, yaratılışın sesi olduğunu açıklarlar.”³⁵¹ Ritüelde ses, müzik, dualar, ilahiler, monoton bir melodiyle söylenen sözler..Bunların hepsi kutsalın özsel sessizliği içinde birleşir. Müziksel olan bir sessizlik. Sessizliğin müziği. Sesi, sessizlik olan bir müzik. Ya da sesi, sessel bir sestem oluşmayan bir müzik. Bu durum aslında en açık şekilde Hans Memling’in 15. yüzyılın sonlarına doğru Nájera’deki Santa María la Real Manastırı için yaptığı *Angels Musicians* [Müzisyen Melekler] başlığıyla anılan (Görsel 21) eserinde hissedilir. Burada, 10 melek bir araya gelmiş ve enstrümanlarıyla birlikte, açık bir şekilde müzik yapmaktadır.



21. *Angels Musicians*

³⁵¹ KINGSLEY, Peter (2007), **Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi**, s. 112-115.

Burada, meleklerin yaptığı müzik, ortada hiçbir ses olmasa bile neredeyse dinlenebilir [to be listened]. Onların yaptığı müziğe bir ses atfetmekten nedense ister istemez kaçınılır çünkü sanki ses; fiziksel olarak titreşim, mekân, tonlama, perde aralığı vb. şeylere dair olarak aşırı ve anlamsız derecede dünyevidir ve meleklerin yaptığı müzik en özünde dünyevi değil ama uhrevi, ruhani, eterik [aethereal], göksel olmak zorundaymış gibidir. Bu yüzden kutsal olanın müziğinin sesi, sessel olmaktan çok sessizliğe dairdir. Bu meleklerin karşısına geçip onları dinleyen herhangi biri, meleklerin yaptığı müziğin melodisini duyabildiğini, dinleyebildiğini ama bu müziğin yine de sessizlik gibi bir şey olduğunu deneyimleyebilir. Helen Huntington'ın *From the Cup of Silence* şiirindeki “Sessizliğin dalgalarıyla yükseklere çıkıyorum / Cennetin seslerinin en derinine”³⁵² dizesinde de deneyimlendiği gibi. Negatif teolojide sessizlik deneyimine oldukça yakın olan bir deneyim olması açısından bu önemlidir.

Şimdi, sessizliğe dair soy kütüğü araştırmasını, Antik Yunan'dan kronolojik olarak biraz uzaklaştırıp daha yakına, Helenistik dönem ile Geç Antikite arasında sürdürmeye geçilmesinin vakti gelmiş gözükür. Elbette Antik Yunan'da sessizlik deneyimine dair daha birçok öge ve tema vardır. Ancak tüm bu öge ve temaların burada işlenmesi zaten anlamsız olacağı gibi, negatif teolojide sessizlik deneyimi ile ilişkilendirilebilecek türde olan sessizliklere dair en azından genel bir çerçeve verilebilmiş gözükmektedir.

3.2. Helenistik Dönem ve Geç Antikite'de Sessizlik

Şu ana kadar insanlık tarihinde sessizliğin sahip olduğu birçok bağlam ve anlam incelenmiş; asıl aranan, inşa edilmeye çalışılan öge olarak negatif teolojide sessizlik deneyimi de bu inceleme ve araştırmada bir çerçeve oluşturması ya da bir yönerge, ona doğru yönelinecek bir çağrı olması açısından kullanılmıştır. Ancak daha önce de söylendiği gibi, hem kronolojik hem de içerik olarak şu ana kadar araştırılan, taranan alanın doğrudan doğruya negatif teoloji ile alakalı olmadığı argümanı, haklı ve doğru bir argümandır. Haklı ve doğru olduğu kadar çoraktır da. Özellikle de burada

³⁵² HUNTINGTON, Helen (1909), “From the Cup of Silence”, **From the Cup of Silence: And Other Poems**, G. P. Putnam's Sons, The Knickerbocker Press, New York-London, s. 2.

araştırılmakta olan negatif teolojide sessizlik deneyimi, sadece ortaya çıkarılmaya çalışılan bir şey değil ama aynı zamanda oluşturulmaya, kurulmaya, inşa edilmeye çalışılan da bir şeydir. Burada söz edilen bu kurma, bu inşa etme; her bir deneyimin biricikliği anlamında öncelikle bu *tezde ortaya koyulan sessizlik deneyimin* kendisine işaret eder ve bu sessizlik deneyiminin onun içinde gerçekleştiği negatif teoloji de tam bu anlamda bir *thesis*'in yani bir tür *koymanın, yerleştirmenin* ürünüdür. *Negatif teolojide sessizlik deneyimi* ifadesi bu yüzden negatif teolojinin içinde deneyimlenen sessizlik anlamında değil ama sessizlik deneyiminin etrafında şekillenen negatif teoloji anlamındadır. Negatif teolojinin ortaya çıkmasından binlerce yıl önce zaten var olan bir tür sessizlik deneyimi etrafında oluşup şekillenen bir negatif teolojideki sessizlik deneyimi. Bu yüzden, burada doğrudan ya da dolaylı olarak konvansiyonel negatif teoloji fikri ile uyuşmayan alan araştırmalarının olması bir konudan sapma değildir, tam tersine, aranılan sessizlik deneyiminin asıl olarak ortaya koyulabilmesi için olmazsa olmaz adımlardır.

Bunun yanı sıra, herhangi bir şey ile herhangi başka bir şeyin ilişkili olması sadece tarihsel bir araştırma, inceleme ve kazı meselesi değildir ama ayrıca bu ilişkinin felsefi, rasyonel, mantıksal, tutarlı ve makul bir düşünme silsilesi içinde, sağlam bir zemin ve bağlamda kurulabilmesi meselesidir de. Örneğin 19. yüzyıl -negatif teolojinin kendi en yüksek noktasına ulaştığı Orta Çağ'dan çok daha sonraki bir dönem olduğuna dikkat edilsin- düşünürlerinden, negatif teoloji ile uzaktan yakından hiçbir ilgisi olmayan Thomas Carlyle'ın "Söz, Zaman'dandır; Sessizlik, Sonsuzluk'tan"³⁵³ ifadesi bile, eğer istenirse, çok kolaylıkla negatif teolojide sessizlik deneyimine dair farklı bir yorum ve bağlam çatısı altında ilişkilendirilebilir [her ne kadar burada bu yapılmayacak -ya da az önce şimdi yapılmış- olsa da].

Ancak bu altbölümde işlenecek olan kişiler, görüşler ve tarihsel dönem³⁵⁴ için böyle bir durum söz konusu değildir. Burada bahsi yapılacak olan her şey, geleneksel

³⁵³ CARLYLE, Thomas (1897), **Sartor Resartus**, Ginn & Company, Pub., The Athenaeum Press, Boston-London, s. 198 [Speech is of Time; Silence is of Eternity].

³⁵⁴ Buradaki tarihsel dönemi en kabataslak ve geniş hâliyle belirtmek gerekirse *Helenistik Dönem* ifadesi İ.Ö. 400 ile İ.Ö. 30, *Geç Antikite* ifadesi ise İ.S. 200 ile 700 yılları arasını -bu sayılar konusunda tartışmalar hâlâ sürmektedir- kapsar. Konuyla ilgili olarak bkz. GREEN, Peter (2008), **The Hellenistic Age: A Short History**, Modern Library, Random House, Inc., New York; ve BROWN, Peter (1971), **The World of Late Antiquity: AD 150-750**, W.W. Norton & Company, New York-London. Burada

olarak da bir şekilde negatif teoloji ile ilişkilendirilebilecek türdedir. Orta Çağ'da Meister Eckhart'ta ya da daha önce erken dönem Kilise Babaları'nda açık bir şekilde görülebilecek olan negatif teolojinin izleri, özellikle -geç- Helenistik dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır.

Bu sebepten dolayı, şimdi sessizliğe dair araştırmayı biraz olsun ikinci plana alıp, negatif teolojiye biraz daha fazla yönelmenin vakti gelmiş gözükür. Daha doğrusu, sessizliğe dair araştırılan ve araştırılacak anlam ve bağlamın belli bir çerçeve içinde şekillendirilebilmesi açısından, negatif teolojiye dair tarihsel ve içeriksel bir açıklama sunmanın vakti. Şu daha şimdiden belirtilmelidir ki bu tez; kendi bağlamında negatif teoloji gibi oldukça geniş kapsamlı bir alanın tamamını ve bu alandaki kişilerin hepsini kapsayarak bunlardan bahsetmeyi içermez ya da böyle bir şeyi amaçlamaz. Böyle bir amaç, merkezine negatif teolojiyi alan bir araştırmanın konusu olabilir. Burada ise asıl mesele her zaman sessizliktir. Bu yüzden de burada sunulacak olan negatif teoloji açıklaması, sessizlik teması ile ilişkili olacak ya da sessizliğe dair araştırmaya bir katkı sağlayacak şekilde kurulacaktır.

3.2.1. Sessizlik ile İlişkili Olarak Negatif Teoloji

Şu ana kadar araştırılan, burada dile getirilen sessizlik deneyimleri ile hiçbir alakası olmadığı düşünülse bile, yine de negatif teoloji, açık bir şekilde daha en başından, kendisinin oluşma ve gelişme sürecinde -bile- sessizlik [teması] ile iç içe geçmiş hâlde gözükür: “‘Sessizlik, sessizlik, sessizlik, yaşayan ve ebedi Tanrının işareti’ *Magical Papyri*’de dinsel öğretiye bağlı kişilere verilen yönergeler göre bu sözler, sağ parmak dudaklara doğru götürülürken telaffuz edilmeliydi. Bu sözler; kutsal olanın bir sembolü olarak sessizliğin, bu sessizlik hakkında negatif bir dil ile bir arada geliştiğine dair bir keşfin yaşandığı geç Helenistik dönemdeki herhangi bir dinsel mizacın olduğu gibi etkili ve güzel bir ifade oluştururdu. Aynı zamanda sistematik negatif teolojinin gelişmesi de gerçekleşir, buna dair eleştirel bir tarih bu çalışmada verilmektedir. İki nokta daha en baştan belirtilmelidir: İlk olarak, teolojik dilin mevcudiyeti, okuyucuyu buradaki meselenin sadece dinsel olduğunu ya da bu meselenin sadece teolojik bir

Antikite teriminin oldukça genel olarak, Orta Çağ [İ.S. 500-1500 arası] öncesi herhangi bir dönemi ifade etmek için kullanılabileceği de unutulmamalıdır.

anlamı olduğunu düşünmeye yanlış bir şekilde yönlendirmemeli. Buradaki asıl mesele, Grek ve erken kilise yazılarındaki felsefe boyunca, mutlak özün bilgisine dair sorudur. Bu öz bazen Tanrı ya da Bir Olan, ya da En Yüce olan şeklinde isimlendirilecektir: Bu türden başlıklar çoğaltılabilir türdedir ve öyle gözükür ki açık bir şekilde ontoloji ve teolojinin bir araya getirilmesi söz konusudur. Geç Antikite felsefesi bu ikisini, mutlak özün peşinden gidilmesinde birleşmiş olarak görür, kendisinden sonra gelen tüm varolanların sebebi olan o varlığın ya da ‘asıl olan’ın -varoluşa çözülemeyen nihai faktörü oluşturan- peşinden gidilmesinde. Bu, geç Grek felsefesinin büyük kısmını oluşturan o çözülemeyen olanın araştırılmasıdır, Grek ve Hıristiyan; bu değişime uğramayan, zamansız, bütün, saf bir şekilde bir olandır ve burada, şimdi deneyimlediğimiz o şeyin negasyonunu oluşturur. Bu sebepten dolayı, negatif teoloji ifadesinde kullanıldığında, teoloji kelimesi oldukça geniş bir anlamda anlaşılmalıdır... Düşünmenin, kendisinin ötesine geçebilmesine yönelik yetisi biraz kendisini-yok etme olarak gözükür ve bu yüzden de negasyon terimi ön plana çıkar. ‘Negatif teoloji’, bu anlamda, gizli varlıkları ya da aşkın olanları kavramanın bir aracı olarak verili olanı değillemenin değeri üzerine spekülasyon yapan epistemolojinin bir dalıdır.”³⁵⁵ Negatif teoloji, geç Helenistik dönemde bu anlamda teoloji içinde bir diğer teoloji yapma, kutsal olanı düşünme yöntemi olarak şekillenir. Kutsal olanın deneyimlenmesine ve bilgisine dair bir olanağı açmaya yönelik bir uğraş olarak.

Böyle kurulan bir negatif teoloji içinde, sessizlik de benzer bir yapıdadır. Sessizlik burada, *kutsal olmayandan* dışarı çıkılması başarıldığında nereye varılacağına belirsizliğinde, sürüncemesinde asılı kalmış durumda değildir. Bu sessizlik zaten daha en baştan kutsalı varsayar. O, kutsal olmayanın içinden doğru dışarı baktığında kutsalı görür ve kendisini bu kutsala erişmeye çalışmanın bir aracına dönüştürür. Negatif teolojinin herhangi bir tür ateist çağrışımının³⁵⁶ olmadığı bu

³⁵⁵ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, 2. Cilt, Peter Hanstein Verlag GmbH, Frankfurt am Main, s. 13.

³⁵⁶ Burada Derrida’nın iman üzerine söylediği şu sözler, bir karşıt-bağlam oluşturması açısından hatırlanmalıdır: “Eğer varlığın ötesinde bir olana inanıyorsam, bu belli bir açıdan buna [olana] ateist olarak inandığım anlamına gelir. İnanmanın ateizmi ima edebileceği paradoksal gözükebilir; ama ben şundan eminim ki gerçek inananlar bunu diğerlerinden daha iyi bilir, onlar ateizmi her zaman deneyimlemişlerdir. Bu [ateizm], inançlarının bir parçası olmuştur. Epoche’de, imanın askıya alınışında, bir teist olarak, Tanrı’nın durumunun askıya alınışında, iman görünür.” Bkz. DERRIDA,

hâlinde, negatif teolojide sessizlik deneyimi bir teiste ya da inanana kapalı değildir [aslında daha önce de söylendiği gibi, bu, burada nihai olarak amaçlanan, kurulması için uğraşılan negatif teoloji anlayışından farklıdır]. Hatta büyük ihtimalle -buradaki anlamıyla- sadece ona [iman edene, inançlı olana] açıktır. İnançlı olan burada kutsal olmayanın içinde otururken kendi düşünmesinin ufkunun öteki tarafında kalan kutsalı görebilendir.

Elbette Helenistik dönemde negatif teolojinin tek bağlamı bu değildir: “İkinci gözlem ise alfa olumsuzluk ekinin kullanımı ile ilgilidir. Plotinus’u ya da Hermetik külliyat, magical papyri veya Gnostik belgeler gibi tamamen dinsel olan metinleri gelişigüzel bir okuma, Tanrı ile ilişkilendirilmiş olan alfa olumsuzluk ekiyle oluşan sıfatlara dair birçok örnek gösterecektir. Bu yüzden Tanrının *aoratos* (görünmez), *anonomastos* (isimlendirilemez) ve buna benzer özelliklerde olduğu söylenir: Verilebilecek birçok örnek vardır. Bu negatif sıfatların çokluğu geç Grek döneminde dinsel duyarlılığa dair açık bir eğilim olduğuna işaret eder ve kutsal olanın gizli, kavraması zor, insan deneyiminden uzakta olduğuna dair artan bir inanç olduğunu gösterir. Bu anlamdaki aşkınlık doğal olarak kendisini negatif sıfatlarda ifade eder...Alfa olumsuzluk ekinin geç Helenistik dünyadaki popülerliği dinsel düşünmede yeni bir aşkınlık anlayışının olduğuna kanıttır: Haşmetin nitelikleri, hürmet ve [kutsala dair duyulan] hasret şimdi Hıristiyanlığı doğurmuş olan dinsel yaşamı ve ortamı karakterize eder. Ancak bu değillemeye yönelik eğilim, geç Grek felsefesinin *via negativa*’sı değildir tam olarak, her ne kadar uzaktan onun bir parçası olsa bile. Proklos’un ve Damascius’un negatif teolojisi, örneğin, dilin, kendisine karşı eylemesine sebep olan bir dizi hassas mantıksal manevralardan oluşur. İlgi asıl olarak değilleme mantığına verilmiştir, onun gerçekten nasıl işlediğine ve bunun aşkın kavramları kavramada akla nasıl yardımcı olabileceğine. Proklos’ta, örneğin, nihai linguistik eylem negasyonun negasyonudur, ki bununla birlikte dil kendi işe yararlılığını bitirir. *Via negativa*’nın bu titiz felsefi anlayışına karşı olarak, Geç Antikite’nin kâhinlerinin alfa olumsuzluk ekleri sadece şiir olarak gözükür. Aşkın olana dair bu türden ifadeler ön-negatif teoloji olarak tarif edilebilir, zira geç dönem

Jacques (2005), “Epocké and Faith: An Interview with Derrida”, **Derrida and Religion: Other Testament**, Ed. Y. Sherwood – K. Hart, Routledge, London - New York, s. 47.

Platoncuların hatırı sayılır teknik başarılarını sezdirmekten fazlasını yapmazlar. Çağın tadını verirler, ama onun özsel düşünsel özelliklerini vermezler.”³⁵⁷

Mesele kutsal olanın, tanrının dile getirilemezliği konusunda zaten yetisiz olan dilin ve sözün bu yetisizliğinden ve işlevsizliğinden olası olan tek işlevi [yarı-işlevi] çıkarmaktır. Bu yüzdendir ki negatif teoloji apophatik teolojidir, yani olumlayıcı ifadeler yerine olumsuzlayıcı ifadeler üzerinden ilerler. Tanrının olduğu değil ama olmadığı şey üzerinden ilerleyen³⁵⁸ bir tanrı üzerine söylem(eme): Görünmez, yaratılmamış, idrak edilemez, kavranamaz, isimlendirilemez, anlatılamaz, yok edilemez, başlangıcı olmayan, sonu olmayan, cisimsiz, ifade edilemez, dile getirilemez, düşünülemez, erişilemez, bilinemez, tanımlanamaz vb. sıfatlar ile tanrının kutsallığı, bu kutsallık sınırlayıcı olmayan bir belirleme üzerinden dile getirilmeye çalışılır.³⁵⁹

Olumlayıcı ifadeler ve sıfatlar, ne kadar yüce ve mutlak oldukları düşünülürse düşünülün, bir insan dilinden ve aklından çıktıklarından dolayı tanrıyı ifade etmek için kullanılamazlar. Söz konusu tanrı olduğunda tüm olumlayıcı sıfatlar antropomorfik, sınırlayıcı ve yetersizdir. Sıfat ne kadar yüce ve geniş olursa olsun [örneğin, *kadir-i mutlak* sıfatı bile] yine de tanrıyı dile getirmede, tanrıya ontik olarak tekabül etmede eksik kalmak zorundadır çünkü bunun tam tersi durumu [yani tanrıya tekabül edebilmesi, tanrıyı eksiksiz bir şekilde dile getirebilmesi] tanrıyı haklı bir şekilde belirlemiş olmak anlamına gelirdi. Tanrının özünün düşünülebilir [thinkable] olmasının yolu geleneksel olarak hem teoloji hem de bu teoloji içindeki negatif teoloji için her zaman kapalı kalmak zorundadır.³⁶⁰

³⁵⁷ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 13-14.

³⁵⁸ MOYAERT, Paul (2000), “On Faith and the Experience of Transcendence: An Existential Reflection on Negative Theology”, **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, s. 375.

³⁵⁹ ROCCA, Gregory P. (2004), **Speaking the Incomprehensible God Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology**, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., s. 8.

³⁶⁰ Bu konuda Philo da aynı düşünce geleneğini yansıtır: “Philo’ya göre Tanrı’yı anlamak ve bilmek mümkün değildir ancak yine de bir filozof Tanrı hakkında iki soru sorabilir: i. Tanrı var mıdır? ii. Tanrı’nın cevheri nasıldır? Philo’nun birinci soruya olumsuz cevap vermesi mümkün değildir. Öyle ki, Tanrı’ya inanmamayı tüm kötülüklerin (iniquities) başı olarak görür. Philo, ikinci soruya Tevrat’tan bir pasajla cevap verir. Buna göre Tanrı Kutsal Kitap’ın Çıkış bölümünde Musa’ya kendisini “Ben Benim” (I am Who I am) diye tanıtır. Bu sebeple Philo’ya göre Tanrı hiçbir şekilde tam olarak ifade edilemez.

Olumsuzlayıcı ifadeler ve sıfatlar ise, olumlayıcı sıfatlara oranla sınırlama ve belirleme konusunda daha farklı işler. Her olumlayıcı ifade, kendi doğası gereği, olumladığı özellik dışındaki özellikleri bertaraf eder, uzaklaştırır, yok eder. Olumlayıcı dil bu anlamda onun özelliğini belirttiği şey ile belirttiği özellik arasında tekleştirici bir sabitlik oluşturur. Olumsuzlayıcı dil ise bunun tam tersine sadece olumsuzladığı özelliği bertaraf eden ama diğer tüm özellikleri kucaklayan, kendi içinde barındıran bir yapıdadır.³⁶¹ Her ne kadar, olumsuzlayıcı dil de -yine de- olumlayıcı dil gibi negasyonun, kendisi karşısına koyduğu bir şey olabilecek olsa da.³⁶²

Bu olumsuzlayıcı dilin kavramsal iç yapısının oluşması ise Grek dünyası ve Helenistik dünya arasındaki geçişin kendisiyle doğrudan ilişkilidir: “Negatif teolojinin gelişiminde söz konusu olan üç terimden yukarıda bahsedilmiştir. Bunların hepsi negasyona yakındır: Olumsuzlama (στέρησις), soyutlama (ἀφαίρεσις) ve negasyonun (ἀπόφασις) kendisi. Bunlardan ilk ikisi özelliklerin ortadan kaldırılması ile ilgilidir, sonucusu ise asıl negasyon için kullanılan kelimedir, her ne kadar bunun ne olduğunu

Şayet insan diliyle ifade edilebilecek olsaydı Tanrı kendisini ifade ederdi. Bu sebeple Philo, varlık için kullanılan tanımı Tanrı için de kullanır. Buna göre Tanrı, ‘To On’ yani ‘var olan’dır. Philo’nun Tanrı’yı kelimelerle ifade edememesinin nedeni Tanrı’nın sınırsızlığına rağmen, dilin sınırlı oluşudur. Çünkü her tanım bir sınırlama gerektirir. Oysa Tanrı, sınırlı ya da sınırlandırılabilir bir varlık değildir. Şu halde Tanrı’yı O’nun ne olduğunu değil de ne olmadığını söyleyerek ifade edebiliriz. Bu sebeple insanların Tanrı’yı ifade etmek için kullandıkları ‘sebeb’, ‘evrenin yaratıcısı’ ve ‘tasarlayıcısı’ gibi ifadeler O’nu ifade edemez. Philo, Tanrı’yı klasik teizmin ezeli, değişmez vs. gibi olumlu sıfatlarının yanında isimlendirilemez, tanımlanamaz ve hiçbir form altında kavranılamaz gibi sıfatlarla tasvir etmektedir.” Bkz. ÖZALP, Hasan (2015), “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus’da Negatif Teoloji”, **Turkish Studies: International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Cilt: 10, Sayı: 2, s. 742-743.

³⁶¹ Burada olumlayıcı ve olumsuzlayıcı sıfatların işlevi arasındaki fark en açık şekilde renkler üzerinden verilen bir örnekte görülebilir. “Bu şey kırmızıdır” demek, kırmızıyı olumlar ve diğer tüm renklerin bahsinin olanağını ortadan tamamen kaldırır. “Bu şey kırmızı değildir” demek ise, sadece kırmızı rengin bahsini ortadan kaldırır ancak kırmızı hariç diğer tüm renklerin bahsinin olanağını hâlâ canlı tutar. Bu yüzden bu olumsuzlayıcı dil, özellikle Tanrı gibi en yüce, en mutlak, her şeyi kendi içinde içeren, her şeyin asıl ve ilk sebebi olduğu düşünülen bir tema hakkında konuşmak için olumlayıcı dilden daha uygun gözüktür.

³⁶² Burada bahsedilen bir tür çifte negasyondur. Dile getirilemezliğin dile getirilemezliği. “Ancak Pleroma’daki sessizliğe dikkat çekilir: Hayalde ima edilmiş olan bir çifte negatif vardır; Tanrı, hakkında konuşulmaya yetili olunmayandır, ama bundan daha fazlası olarak, bu konuşulamazlığın kendisi hakkında da konuşulmaz. Pleroma’da ikamet eden aeonlar belki de daha geç dönem Proklos’un felsefesinin hipernegasyonunu [hypernegation] dışa vuruyor olabilir, bu konuşulamazlığa dair sessizlik de bir negasyonun negasyonu olmaktan farksızdır.” Bkz. MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 26.

belirlemek kolay bir şey olmasa da...Wolfson, hem Albinus'un hem de Plotinus'un soyutlama (ἀφαίρεσις) terimini Aristotelesçi negasyon (ἀπόφασις) terimi anlamında kullandığını iddia etmiştir..Bu; Orta dönem Platoncular ve Plotinus tarafından anlaşıldığı şekilde *via negativa*'nın bir parçası olmayan karşıtlık kavramını da kolaylıkla içerebilir: Burada negasyon bir tür soyutlama tekniği olarak anlaşılır, nitelemelerin ortadan kaldırılmasına vurgu yapılan...Peki, bu terimlerin geç dönem Platonculuktaki geleceği nasıldır? Proklos'un bu terimi kullanımı, Whittaker'ın iddia ettiği gibi soyutlamanın negasyon olarak düşünülmesini doğrular gözükür, ama durum oldukça farklıdır. Onun; negatif teolojinin bir aracı olarak kullandığı terim ἀπόφασις ve bu, Orta dönem Platoncuların ve Plotinus'un terminolojisinden bir değişime işaret eder. Proklos için negasyon, olumsuzlamayı içerir, her ne kadar o, bu ikisinin aynı olduğu fikrini reddetse de: O soyutlamayı (ἀφαίρεσις) nadiren kullanır. Büyük ihtimalle olan şey şöyle bir şeydi: Atinalı Yeni Platonculuk'ta negatif teoloji her zaman ἀπόφασις terimi etrafında kurulmuştur, ancak Roma'da ise, Plotinus bunu soyutlama anlamında anlamıştır. Bunlar sadece linguistik ayrımlar değildir zira Plotinus'un *via negativa*'yı anlayışı oldukça sınırlandırılmış hâldedir. Soyutlamaktan ya da hayali olarak kavramları ortadan kaldırmaktan fazlasını pek yapmaz. Diğer taraftan, Atina geleneği ise negasyon mantığının tüm kapsamı içinde *via negativa*'yı geliştirir ve çok daha geniş şekilde dallanıp budaklanır. Mesele ortaya çıkan terimler değildir, zira farklı okullara ait oldukları için, ve bu sınırlar içinde oldukça farklı bir negatif teoloji anlayışını anlatırlar. Proklos'un buna dair görüşü ise nitelemelerin ortadan kaldırılmasını içermesinin yanı sıra negasyon ile koşullu ifadelerin turnusol testi gibi birçok mantıksal tasfiyeyi ya da dilin sessizleştiği negasyonun negasyonuna taç giydirmeyi de içerir. Hem apohaitetik hem de apophatik negatif teoloji kendi kaynağını Aristoteles'in Metafiziği'nde bulur ama farklı şekillerde gelişmiş olan iki farklı dalı temsil ederler ve bunlardan apophatik negatif teoloji felsefi olarak daha dinçtir. İfade edilmelidir ki, Proklos, ἀφαίρεσις terimini çok nadiren kullanır: Bu kavramı, ἀπόφασις teriminin altına yerleştirir."³⁶³

³⁶³ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 18-20. Burada Plotinus'un *via negative* anlayışının sınırlı olduğu yorumu elbette sorunlu gözükebilir, zira seri ve formel bir şekilde gerçekleştirilen negasyonlar özellikle Plotinus'un döneminden sonra ortaya çıkmıştır ve Plotinus'un böyle bir anlayışa sahip olup olmadığına dair kesin bir hüküm belirtmek

Şu ana kadar bu altbölümde yapılan alıntılarda sessizlik ve negatif teoloji arasındaki ilişkiye dair açık bir şekilde ortaya çıkan şey şudur: Negasyonun negasyonu. Dile getirilemezliğin dile getirilemezliği. İlk negasyon, kataphatik söylemlerin hepsini ortadan kaldırır ve apophatik söylemlerin hüküm kılmasını sağlar. İkinci negasyon, apophatik söylemlere uygulanan negasyon, Tanrının özünün dile getirilemez olduğu bile dile getirmenin kifayetsizliğine ve nafililiğine dairdir ve apophatik söylemleri ortadan kaldırır. Negasyonun negasyonu ile sessizlik gelir. Kutsal olanın ifade edilmesi açısından dilin gereksizliğine ve işe yaramazlığına işaret etmek için parmağını dudağına götüren Cratylus'un sessizliği³⁶⁴ ve suskun kalmanın aynı zamanda mutlak ve yüce olanın ifade edilmesi ya da yüce olana işaret edilmesi konusunda işlevsel olduğu düşüncesini içeren Pythagorasçı sessizlik³⁶⁵ -olumlu anlamda bir sessizliktir bu- arasında duran -ya da buradan türeyen- bir tür sessizlik gibidir. Tanrıya, Bir'e ya da kutsal olana dair sessizlik çok katmanlıdır. Bu sessizlik, hem kutsal olanın dile getirilmesinin yasak olmasını, hem kutsal olanın dile getirilmesinin imkânsız olmasını içerir. Bu imkânsızlık da kendi içinde en az iki türdür: (1) İnsan dilinin kutsal olanın özünü ifade etme konusundaki yetisizliği ve (2) kutsal olanın özünün herhangi -sadece insana ait olan değil- bir dil ile ifade edilmesinin olanaksızlığı. Tanrının özü hakkında dil susar çünkü ne tanrının özü kendisini söylenebilirliğe açar ne de herhangi bir tür söz ve söyleme bu özü açığa çıkarabilecek yapıdadır. Tanrının özünün dile getirilemez olduğunu söyleme ya da en genel anlamda tanrının özüne ve doğasına dair her türlü negasyon bile bir tür eksik, yanlış ve yetisiz negasyondur, bu yüzden geriye sadece sessizlik kalır. Bu sessizlik; insanın tanrının özüne ulaşma konusundaki sonsuz yetisizliği açısından pesimist ve olumsuz olmasının yanı sıra, tanrının özünün insan gibi düşünmesi sınırlı bir canlı tarafından erişilebilir olmayacak kadar mutlak, yüce ve aşkın olması açısından ise pesimist olmayan ve

zordur. Ancak yine de Plotinus'un yalın apophatik düşünme ve söyleminin özellikle Proklos ve Damascius'un kuru ve titiz negativite anlayışına oranla çok daha fazla tutku içerip, daha geniş bir nüfuz alanına sahip olduğu savunulabilir. Konuyla ilgili olarak bkz. BANNER, Nicholas (2013), **The Power of the Unsaid: Philosophic Silence in Plotinus**, University of Exeter, Felsefe Bölümü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 30-31.

³⁶⁴ Aristotle (2004), **The Metaphysics**, Çev. Hugh Lawson-Tancred, Penguin Books, London, 1010a12-15. Türkçesi için bkz. Aristoteles (1996), **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul.

³⁶⁵ Philostratus (2005), **The Life of Apollonius of Tyana**, Çev. ve Ed. Christopher P. Jones, 1. Cilt (I-IV), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1. Kitap, [53].

olumludur. Olumlu ve olumsuz sessizlik bir arada ve bir. Çok katmanlık ve anlamlı bir sessizlik.

Aslında, sessizliğin birbirine zıt bu iki hâlinin bir aradalığı en açık şekilde Domenico Ghirlandaio'nun 1473-5 tarihli *Announcement of Death to St. Fina by Saint Gregory the Great* [Azize Fina'nın Vefatının Haberinin Papa I. Gregorius Tarafından Verilişi] başlıklı çalışmasında (Görsel 22) görülebilir. Fakir bir ailenin dindar kızı Fina, uzun ve acı dolu bir hastalıktan sonra 1253 yılında Papa I. Gregorius gününde on beş yaşındayken vefat etmiştir.



22. *Announcement of Death to St. Fina by Saint Gregory the Great*

Anlatıya göre, özellikle annesinin ölümünden sonra -babası daha önce ölmüştür- Fina o kadar asketik bir hayat yaşamıştır ki, hayatının son dönemlerinde doğru düzgün hareket bile edememiştir. Böcekler ve sıçanlar, ölüm Fina'yı uzun yıllardır süren ıstıraplarından kurtarana kadar onun vücudunu kemirmişlerdir. Kutsallığını dışa vuran

kıyafetlerini giymiş olan Papa I. Gregorius, kırmızı kanatlı meleklerin görkemi içinde bu genç kadını kutsayıp az sonra gerçekleşecek olan ölümünün haberini³⁶⁶ vermek için havada süzülür şekilde ortaya çıkar. Tam öldüğü an, Fina'nın acı çektiği yerde -bu bir yatak değildir çünkü Fina bir yatakta yatmayı reddetmiştir, ama bir tür üzerinde uzanılabilir bir tahtadır- güzel kokulu bembeyaz çiçekler açar. Bu mucizeye şahit olanlardan biri Fina'nın yaşlı bakıcısıdır, diğeri de büyük ihtimalle yardımsever bir komşu olan bir kadın. Bu sahnede o kadar fazla sessizlik vardır, bu sessizlikler o kadar iç içe geçmiştir ki, bunlardan ayrı ayrı bahsetmenin bir olanağı olup olmadığı şüphelidir.

Belki de zamansal bir sıra ile gidilmeli bu sessizliklerde. İlk olarak Fina'nın sessizliği vardır. Sahnede ne yaşlı bakıcının ne komşunun ne de Papa I. Gregorius'un olmadığı bir anda, sadece Fina vardır. Fina zar zor hareket eder, onun bu hareketsizliği onun sessizliğidir. Fina, odanın içinde pek ses çıkaramaz. Fina'nın olduğu bir odanın dışından odanın kapısına kulağınızı dayadığınızda içeriden büyük ihtimalle hiç ses gelmez. Fina neredeyse yok gibidir. Fina var ya da yoktur. Hem var hem yoktur. Odanın sessizliği, Fina'nın sessizliği ile birleşmiş hâdedir ve birdir. İkinci olarak Fina'nın dualarının sesinin sessizliği vardır. Fina tüm gün yattığı yerden dua eder. Onun dualarının sesi o kadar sessizdir ki, kutsalın diyarının sessizliğinin içinde çınlar bu duaların sessizliği. Ancak böyle bir çınlama sayesinde Papa I. Gregorius Fina'yı duyabilmiş olmalıdır. Sahneye yaşlı bakıcı ve komşu kadın [ya da Fina'yı çok seven ve onu ziyarete gelen herhangi biri] geldiğinde üçüncü sessizlik de gelir. Fina'nın sessizliği, kendisini çok seven, ziyaretine gelenlerine de bulaşır. Fina'nın yanında, Fina'yla yapılan tüm sohbetler ve konuşmalar, herhangi bir konuşmadan daha sessizdir. Bu sessizlik ister Fina'yla yapılan konuşmaların birkaç dakika ve fısıltı şeklindeki birkaç kelimeden oluşması anlamında olsun ya da ister saatlerce süren tatlı sohbetlere her zaman bir bastırılmaya çalışılan hüznün, kederin eşlik etmesi anlamında. Şen şakrak olan mekânda gürler. Melankolik olan ise kendine kapanmış hâlde olabildiğince sessizdir. Yaşlı bakıcı, çok sevdiği Fina'nın durumuna üzülür. Bakıcının bu üzüntüsü, Fina ile olan konuşmalara bu türden melankolik bir sessizliği bağlar.

³⁶⁶ Anlatıya göre Papa I. Gregorius 4 Mart 1253'te gözükmiştir ve Fina'nın öleceği tarih olarak da 12 Mart 1253'ü, yani 8 gün sonrasını söylemiştir.

Fina'nın, sağlık durumunun en kötüleştığı anda bile tanrıya bağlılığı bu melankolik sessizliği derinleştirir. Dördüncü sessizlik Papa I. Gregorius ortaya çıktığında söz konusu olur. Kutsal olan, mekâna gelmiştir, inmiştir ve kendisiyle beraber sessizliği de getirmiştir. Papa I. Gregorius geldiğinde eğer Fina, bakıcısı ve komşu kadın konuşuyordu ise, susmuşlardır. Papa I. Gregorius bir haber getirmiştir. O, bir sessizliğin haberini getirir. Bu haberi sessizlik içinde verir. Yaşlı bakıcı ve komşu kadının dili, Papa I. Gregorius'un kutsal mevcudiyetinin zuhur edişi yüzünden tutulmuştur. Fina'nın ölümünün haberi Fina'nın gerçekleşecek olan mutlak sessizliğinin haberidir. Yaşlı bakıcının, komşu kadının ve Fina'nın o anki sessizliğinde, Papa I. Gregorius'un herhangi bir söz, kelime telaffuz etmeden dile getirdiği Fina'nın ölümüyle başlayacak olan [Fina'nın] sessizliği. Bu sessizlik olumludur çünkü Fina'nın acıları artık son bulacak ve o, hak ettiği gibi kutsallık mertebesine erişecektir. Bu sessizlik aynı zamanda olumsuzdur çünkü Fina'nın artık o odada olmayacağı, Fina'yla artık konuşulamayacağı anlamına gelir. Fina'nın ölümünün sessizliği, hâlâ yaşamakta olan Fina'nın sessizliğine çarpar, onunla birleşir. Fina kendi ölüm haberini alır ve bunun Fina'da yarattığı sessizlik sonraki 8 gün boyunca kutsal diyar ve yaşayan ölümlülerin diyarı arasında bir yerde -ve her ikisinde de- büyük bir gürültüyle yankılanır. Daha sonra Fina ölür, ve bu da beşinci sessizlik olur.

Burada, görüldüğü üzere, iç içe geçmiş birçok sessizlik -birbirleriyle zıt anlamlarda ve farklı bağlamlarda- bulunmaktadır. Birçok katmanı olan sadece beş tane sessizlik sayılmasına rağmen çok daha fazlasının olduğu kesindir. Tıpkı negatif teolojide sessizliğin kazanabileceği bağlamlar ve bu sessizliğin çok katmanlılığı gibi. Negatif teoloji sessizliği sadece kutsalın erişilemezliğine erişme uğraşında nihai bir araç olarak kullanmaz ama negatif teoloji içinde sessizlik dallanıp budaklanır, gürleşir. Negatif teoloji ile sessizlik ve kutsallık arasındaki ilişki belki de ilkel çağlardan sonra ilk kez tamamen tüm saflığı ve mutlaklığında kurulmaya, yeşermeye yakınlaşmıştır bu derinleşme ve birçok sessizliğin birleşmesiyle oluşan katmanlaşma ile.

Negatif teoloji ve sessizlik arasındaki ilişkinin bu çok katmanlılığı, dilin Gnostisizm içindeki yerini ve önemini de sorunsallaştırmıştır. Dilin sorunsallaşmasıyla sessizlik de katmanlaşır. Katmanlaşan sessizlik derinleşir. Sessizlik derinleştikçe kutsala yaklaşır. Bu anlamda kutsalın sessizliğine sadece derin bir sessizlik benzeyebilir. Bu derinlik, Helenistik dönem düşünürlerinden sonra, daha

da yoğunlaşmış bir şekilde devam eder. Özellikle -kronolojik olarak en doğru şekilde devam edilecek olunursa- erken dönem Hıristiyanlık düşünürlerinde ve bu düşünürlerden bazen ayrı olarak³⁶⁷ bazen bu düşünürlerle birlikte paralel olarak³⁶⁸ anılan -en azından yaklaşık olarak İ.S. 500'e kadar- Gnostik düşünürlerde sessizliğin kutsallık ile daha da özsel bir ilişkiye sahip olması söz konusudur. Bu anlamda şimdi kısaca Gnostisizm ve sessizlik arasındaki ilişkiyi incelemek yerinde olacaktır.

3.2.2. Gnostisizm ve Sessizlik

Kendilerine dair spesifik ve karakteristik özelliklere sahip olsalar da kesin ayırıcı bir tanımlarının yapılması neredeyse imkânsız olan ve birbiri içine geçmiş, birbirine olabildiğine bulanmış üçlüden [Hermetizm-Ezoterizm-Gnostisizm]³⁶⁹ gnostisizmin elle tutulabilir bir tanımını yapmanın kendine has zorlukları vardır: “Gnostisizm’ terimini tanımlamak, Gnostik çalışmalarda karşılaşılan en büyük zorluklardan biridir. Bu terim o kadar geniş bağlamda ve oldukça farklı anlamlarda kullanılmaktadır ki, herhangi bir durumda tam kesin anlamının ayırımına varmak oldukça zordur. Gerçekten de Gnostisizm belli tür antik Hıristiyan sapkınlıklarına gönderme yapar şekilde kullanılmasının yanı sıra; felsefe, edebi araştırmalar, siyaset ve psikolojiyi de kapsayacak türde birçok farklı alanda önemli kullanımlara sahip olmuştur. Budizm, nihilizm ve daha modern dönem hareketlerden, ilerlemecilik, pozitivizm, Hegelcilik ve Marksizm ile ilişkilendirilmiştir. Gnostisizm, Carl Jung’un toplumsal bilinçaltı ve arketipleri üzerine düşünmesinin merkezinde yer almıştır..Aynı anda her yerde bulunması, Gnostisizmi açık bir şekilde tanımlamanın önündeki tek sorun değildir. Eğer tartışmayı sadece birinci ve beşinci yüzyıllar arası antik Akdeniz dünyası ile

³⁶⁷ Gnostisizm’in Yahudi geleneği ile arasındaki ilişki için bkz. STROUMSA, Gedaliahu Guy (2009), “Gnosis”, **20th Century Jewish Religious Thought**, Ed. Arthur A. Cohen – Paul Mendes-Flohr, The Jewish Publication Society, Pennsylvania, s. 285-290.

³⁶⁸ Özellikle Hıristiyanlık öncesi bir gnostisizmden kesin olarak söz edilmesinin -en azından bu döneme ait olan herhangi bir metin olmaması açısından- yanlış bir tutum olabileceğine dair bir görüş için bkz. ROBINSON, J. M. (1982), “Jesus: From Easter to Valentinus (Or to the Apostles’ Creed)”, **Journal of Biblical Literature**, Sayı: 101, s. 5.

³⁶⁹Daha baştan belirtmek gerekir ki bu üçlü arasında aslında hermetizm ve ezoterizm daha çok birbiri içine -yarı yanlış yarı doğru bir şekilde birbirleri yerine isimlerinin kullanılabilceği kadar- geçmiş hâledir, konuyla ilgili olarak bkz. BABAĞLU, Ali (1997), **Hermetizm**, BDS Yay., İstanbul, s. 7 [Önsöz].

sınırlama konusunda hemfikir olsaydık bile, sorun çözülmüş olmazdı.”³⁷⁰ Gerçekten de gnostisizmin tam bir tanımını yapmak zor olsa da, yine de en temel anlamda denilebilir ki gnostisizm; tinsel hakikate dair ezoterik bilginin kişinin ruhunun kurtulması için kritik bir öneme sahip olduğu, maddi ve dünyevi olanın ikincil plana atılıp aşkın ve ilahi olanın ön plana çıkarıldığı, hemen hemen erken Hıristiyanlık döneminde kendi en doruğuna çıkmış, heterodoks kültler oluşturmuş bir düşünme ve eyleme pratiğidir. “Çok kısa süre öncesine kadar bilindiği hâliyle ‘Gnostisizm’, daha çok erken dönem Hıristiyan heretikleri tarafından kabul edilip sürdürülen birçok sayıda uhrevi teolojik sistemlerden oluşan, kurtuluşun inanç aracılığıyla değil ama ‘gnosis’ (bilgi) aracılığıyla gerçekleşeceğini iddia eden, ve en genel olarak da ortodoks olanın eleştirisi ile tanınmıştır.”³⁷¹ Bu anlamda gnostisizm, teolojik olmasına rağmen kurumsal -ya da kurumsallaşmakta- olan Kilise’nin dışladığı düşünceler olarak, Kilise’nin ortaya koyduğu teoloji geleneğini eleştiren söylemlere işaret eder denilebilir. Her ne kadar bu ortodoks gelenek ile kesiştiği, benzeştiği noktalar olsa da.

Burada elbette tüm gnostik geleneklerden bahsedilmesine gerek yoktur. Gnostik geleneklerde sessizlik temasının en önemli ve kritik şekilde nasıl ortaya çıkıp anlam kazandığını temsil eden, açıklayan karakteristik bir sessizlik okuması yapılması -bu gnostik gelenekler içinde- bu altdölümde ihtiyaç duyulan şeyi verecektir. Negatif teolojinin dil ve sessizlik bağlamında Helenistik dönemde aldığı özel ithafa paralel olarak, gnostik gelenekler içinde de -özellikle gnostik Valentinus- kutsal olana, tanrıya dair negasyon ile oluşturulan ifadeler önemli bir şekilde işlenmiş ve yer almıştır.³⁷² Bu negasyon; ifade edilemezlik, görülemezlik, kavranamazlık, anlaşılamazlık, ölçülemezlik gibi olumsuzlamaların yanı sıra dilin kutsal olanı dile getirememesinin yanı sıra aktaramaması [incommunicability] konusuna da vurgu yapar. Elbette burada belirtilmesi gereken şey, Valentinusçu gnostisizmde -diğer gnostikler için de az çok karakteristiktir bu durum- tam olarak gelişkin bir *via negativa*’dan söz edilemeyeceğidir. “Tripartite Tractate’de gerçek bir negatif teoloji yoktur, doğrudan

³⁷⁰ KING, Karen L. (2005), **What is Gnosticism?**, Harvard University Press, London, s. 5-6.

³⁷¹ WALLIS, Richard T. – BREGMAN, Jay (1992), “Introduction”, **Neoplatonism and Gnosticism**, Ed. Richard T. Wallis – Jay Bregman, State University of New York Press, New York, s. 1.

³⁷² ³⁷² MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 25-26.

ve dolaylı negasyonların bulunmasına rağmen. Dil, aşağı bir konuma düşürülür ama düzgün bir negatif yöntem için karakteristik olan sistematik ve kavramsal bir dekonstrüksiyon yoktur. Tractate’de bulunan şeyin belki de ‘aşkıncılık’ olarak tarif edilmesi daha iyi olur: Bu, via negativa için bir içerik sağlayan geniş bir hareketin parçası olmasına rağmen, kendisi dizi hâlinde negasyonun bir yolu değildir.”³⁷³

Kutsal olana dair dilin bu işlevsizliği ve geri planda kalması, sessizlik temasının da ön plana çıkmasını desteklemiştir. “Bir diğer Gnostik felsefi kurgu, Marcus’a ait olan, sessizlik fikrinin daha yukarılardaki diyarlar için, sesin [voice] ise daha aşağıdaki diyarlar için uygun olduğu fikrini doğrular. Marcus, Baba’nın kendisiyle birlikte duran, edinilmiş genel bir Sessizliğe sahiptir; yaratım eylemiyle, sessizlik bozulur. Ses, algılanabilirlik [perceptibility] ve maddesellik [corporeality] ile birlikte ortaya çıkar: Baba kendisinin dile getirilebilir olmasını ve görünmez olana şekil vermeyi arzular. Maddeselliğe aşamalar ile bir iniş vardır..Baba bu süreci spesifik bir yaratım eylemi ile aktive etmeyi seçer: O, sessizliği bozar.”³⁷⁴

Dilin, sistematik olan ya da olmayan bir negasyonu ile ön plana çıkan sessizliğin kutsal olan ile -ya da Tanrı ile- ilişkisi bu anlamda sonradan kurulan bir ilişki değildir ancak zaten hem zamansal hem de yaratılışsal bir öncelik [precedence] sonucu böyledir. Marcus’un -ya da Valentinus için de geçerlidir bu- sessizliğe bu türden pre-ontolojik, pre-ontoteolojik bir anlam atfetmesi, sessizliğin sahip olduğu anlamın derinleşmesi olarak ortaya çıkar. Sessizlik, sadece herhangi bir sesin olmayışı değil ama tüm varoluşu önceleyen -bu varoluşun yaratılmasından önce, yani tüm

³⁷³ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 27. Burada bahsi geçen *Tripartite Tractate*; 1945’te Mısır’da bulunan ve *Nag Hammadi Yazıtları* olarak anılan yazıtların içinde, Gnostik geleneğe ışık tutan metinlerden biridir. İlgili çalışma için bkz. (2008), **The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts**, Ed. Marvin Meyer, HarperCollins Pub., New York. Türkçe bir açıklama için ayrıca bkz. FLORAMO, Giovanni (2005), **Gnostisizm Tarihi**, Çev. Selma Aygül Baş – Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul, s. 48-64.

³⁷⁴ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 27. Burada Marcus, tüm yaratılıştan önce bulunan bir sessizlik anlayışı ile Tanrı ve Sessizliği yan yana, başbaşa getirir. Burada sessizliğin bir yaratım olarak ses ve söyleme ile bozulması, yani sesin, söylemenin bir yaratım gücü olarak mevcudiyeti Kur’an’da özellikle Al-i İmran suresinin 59. Ayeti ile paralellik gösterir: “Allah katında Âdem’in durumu neyse İsa’nın durumu da odur. [Çünkü her ikisi de Allah tarafından yaratılmış birer kuldur]. Nitekim Allah Âdem’in yaratılış hamurunu topraktan oluşturdu; sonra ona ‘Ol!’ dedi ve o da oluş sürecine girdi.” Bkz. (2015), “Al-i İmran, 59”, **Kur’an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri**, Haz. Mustafa Öztürk, s. 109.

varoluşun mevcudiyetinden önce olan- bir anlamda yüceltilir. Baba'ya eşlik eden bir Anne gibidir sanki sessizlik. "Bu metinler kutsal Anne'yi nasıl karakterize eder? Bunun basit bir cevabı yoktur zira bu metinler oldukça çok çeşitlidir. Ancak üç temel karakterizasyonu belirtebiliriz. İlk olarak, birçok gnostik grup kutsal Anne'yi asıl bir çiftin bir parçası olarak tarif eder. Valentinus, öğretmen ve şair olan, Tanrı'nın özsel anlamda tarif edilemez olduğuna dair temel bir dayanak ile başlar. Ancak o, kutsal olanın bir çift [dyad] olarak hayal edilebileceğini söyler: bir taraftan Dile Getirilemez Olan'dan [the Ineffable], Derinlik'ten [the Depth], Asıl ve İlk Baba'dan [the Primal Father] oluşan; ve diğer taraftan da Rahmet'ten [Grace], Sessizlik'ten [Silence], Rahim'den [the Womb] ve 'Her şeyin Annesi'nden [Mother of the All] oluşan bir çift. Valentinus; Grekçe kelimelerin gramatik açıdan cinsiyet içeren yapısından dolayı Sessizliğin, Baba için uygun bir tamamlayıcı [complement] olduğunu çıkarırsar, ve ilkini [Sessizlik] feminen, ikincisini [Baba] ise maskülen olarak belirler. Buradan yola çıkarak Valentinus, Sessizliğin, Dile Getirilemez Olan Kaynağın tohumlarını nasıl kendi [Sessizlik] içine aldığı, tıpkı bir rahmin alması gibi, tarif eder; bununla birlikte Sessizlik, kutsal varlığın, maskülen ve feminen enerjilerin harmoni içindeki eşleşmelerinde çeşitlenen bütün zuhur etmelerini [emanation] doğurur. Valentinus'un takipçileri, Anne olarak ve 'mistik, sonsuz Sessizlik' olarak Sessizliğe korunma için dua etmiştir. Örneğin, büyücü Marcus, Sessizliğe Rahmet olarak şöyle yakarır: 'Tüm şeylerden önce olan O [Sessizlik], idrak edilemez ve tarif edilemez olan Rahmet, seninle olsun, ve onun kendi bilgeliği sende çoğalsın.' Marcus, gizli bir şekilde yapılan toplu ayinde, şarabın onun [Sessizliğin] kanı olduğunu öğretir. Bir kadeh şarap sunulurken, ondan içen herkese 'Rahmet aksın' diye dua eder. Bir kâhin ve ileriye gören biri olarak Marcus kendisine 'Sessizliğin rahmi ve alıcısı' der (Tıpkı, bu Sessizliğin, Baba'nın rahmi ve alıcısı olması gibi)."³⁷⁵

Valentinus'un ve Marcus'un gnostisizmde Baba ve Anne, Tanrı ve Sessizliğin bir çift / eş olması durumu söz konusudur.³⁷⁶ Ve bu, bir kavram ve tema

³⁷⁵ PAGELS, Elaine (1989), **The Gnostic Gospels**, Vintage Books Edition, Random House Inc., New York, s. 49. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. DeConick, April D. (2016), **The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today**, Cambridge University Press, New York.

³⁷⁶ Irenaeus'un bu ikililiğe eleştirisine dair olarak bkz. BROEK, Roelof van den (2013), **Gnostic Religion in Antiquity**, Cambridge University Press, New York, s. 147.

olmasının yanı sıra *canlılığa* sahip olması anlamında da Sessizliğin bir yüceltilmesidir. Sessizlik; Tanrı ile, Baba ile eş olabilecek [Anne] türde canlıdır ve vardır. Tanrı nasıl ‘oluyor’ ise³⁷⁷ Sessizlik de öyle vardır ve oluyordur. Sessizlik Tanrı’ya dokunma yetisi olan türdedir. Hiçbir şey yokken Baba ve Anne -ya da Anne ve Baba- yani Tanrı ve Sessizlik vardı. Tanrı ve Sessizliğin bu bir aradalığı burada sessizliğe dair yapılan araştırmada gnostik geleneklerin sunabileceği en üst yorumdur. Sessizlik, Tanrı’nın bile yarattığı bir şey değildir ya da eğer öyleyse bile bu asla onun Tanrı’dan sonra geldiği anlamına gelmez. Sessizlik Tanrı’dadır ve Tanrı da Sessizlik’tedir. Ve bu birliğe ulaşabilmenin ya da yakınsayabilmenin en asıl yolu, bu Sessizliği -ki Tanrı’nın sözüdür de bu aynı zamanda- *dinleyebilmekten* geçer. Kutsal olanı duymak, Sessizliği dinleyebilmekten geçer. Asıl ve özsel sessizliği duyabilen, kutsal olanı dinlemenin olanağına gelir, onu dinler.³⁷⁸

Burada, her ne kadar bahsedilebilecek -sessizlik ile ilişkisi içinde- daha birçok gnostik gelenek olsa da, hem sessizliğe dair genel karakteristik bir çerçevenin sunulmuş olması, hem de bu altbölümden sonraki altbölümlerde sessizliğe dair söyleneceklerin, burada gnostik sessizlik düşüncesini de besleyecek olmasından dolayı bir sonraki altbölüme geçmek bir sorun teşkil etmez. Gnostisizm ile paralel bir şekilde gelişmiş olan Hermetizm’de sessizliğin yeri ve bağlamlarına dair bir inceleme yapılacaktır şimdi.

3.2.3. Hermetizm ve Sessizlik

Önceki altbölümde de işaret edildiği gibi, gnostisizm, hermetizm ve ezoterizm arasındaki çizgiler görece siliktir ve bunlara bir ayırım getirmenin düşünsel olarak bir katkıda bulunmayacağı araştırmalar için denilebilir ki çoğu gnostik metin biraz olsun ezoterik ya da hermetik yanlar içerir, tıpkı hermetik bir metnin gnostik ve ezoterik bir yan içermesi gibi. Burada ezoterizm ifadesi bir “belli bir gizil toplulukta üyeliğe kabul

³⁷⁷ Varolanlara dair ‘olma’ [to be / sein] eki olarak ‘-dır’, ‘dir’, söz konusu Tanrı olduğunda [Gott ist / God is] sorunsaldır. Söz konusu Tanrı olduğunda; Tanrı bir varolan olmayarak, tüm varolanlardan farklı olarak, ‘olmak’ fiili de Tanrı için farklı işlemek ya da işlevsiz olmak zorundadır. Tanrı’nın varlığı; ‘olmak’ ya da ‘var’ ifadelerinin işaret ettiğiinden farklı, öte ve üstün bir yapıda olmalıdır. Bu durumun aynı o zaman -en azından buradaki bağlamı dâhilinde- Sessizlik için de geçerlidir.

³⁷⁸ Burada aktarıldığı şekilde gnostik gelenekte sessizlik ile bu sessizliği dinlemenin tinsel açıdan özsel önemine ilişkin olarak bkz. WILBERG, Peter (2003), **From New Age to New Gnosis: The Contemporary Significance of a New Gnostic Spirituality**, New Gnosis Pub., Sussex, s. 37-38.

edilmiş olana erişebilir olan” anlamında ele alınırsa hem kronolojik olarak daha geniş bir alana yayılır hem de gnostisizm ve hermetizm gibi düşünme ve pratik geleneğinin bir türü olmasından ziyade bu türlerden atfedilebilecek olan bir sıfat ve nitelik olarak ayrılır. Yine de kalan ikisinin bazı noktalarda iç içe geçmişliği açık ve neredeyse ötesine geçilemez olarak kalır: “İşte Hermes Trismegistus figürü, Geç Antikite’de, böylesi bir toplumsal ve düşünsel ortam içinde biçimlenmiştir. Hermetik gelenek, özellikle de felsefi Hermetizm, Gnostisizm’le yakın bir ilişki sergilemektedir; hatta kimi yazarlara göre, Mısır dini ile Gnostisizm arasındaki ‘kayıp halka’yı oluşturmaktadır; ancak Hermetizm’i Gnostisizm ile özdeşleştirmek, Hermetizm’i tümüyle Gnostik olarak nitelenmek, hatalı olacaktır. İleride de görüleceği üzere, Hermetizm, insan doğası ve insanın dünyevi (ya da kozmik) varoluşuna ilişkin çok daha iyimser bir ruhla yüklüdür. Dahası, her ne kadar çoğu Hermetizm araştırmacıları, felsefi ve teknik Hermetizm arasında bir ayırım gütseler de, bizatihi bir teknik Hermetica’nın (büyüsel/simyasal Hermetizm) varlığı, Hermetizm’in, insan *praxis*’inin varlığını ve etkinliğini dışlamayan bir anlayışın ürünü olduğunu göstermektedir.”³⁷⁹ Her ne kadar benzer gelenekler olsalar da, yine de karakteristik olarak farklılaştıkları yerler bulunmaktadır. Gnostisizm daha düalist bir yapıya sahipken, Hermetizm daha monisttir. Gnostisizm uhrevi olmayan fiziksel dünyadaki yaşama, insanın yazgısına, üreme konusuna ve maddesel olana daha kötücül ve olumsuz olarak yaklaşırken, Hermetizm’de daha iyimser bir tutum söz konusudur. Gnostisizm, içinde fiziksel olarak yaşanan dünyayı tamamen değersiz görmeye eğilimli bir şekilde uhrevi olanın asıllığına ve aşkınlığına işaret ederken, Hermetizm fiziksel dünyadaki yaşamın içeriğinin önemini yadsımaz.³⁸⁰ Her iki düşünce ve pratik geleneği ise ezoterik olması bakımından hem benzer bir yapıdadır hem de bu yapı üzerinden eğer istenirse daha önce bahsedilen gizem dinleri, Dionysos kültü, eleusis gizemleri, Kabbala geleneği, Keldani kehanetleri vs. ile ilişkili olarak görülüp yorumlanabilir.³⁸¹ Bunlar dışında, spesifik olarak seçilmiş gnostik ve hermetik

³⁷⁹ ÖZBUDUN, Sibel (2004), **Hermes’ten İdrise: Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, Ütopya Yay., Ankara, s. 147.

³⁸⁰ ÖZBUDUN, Sibel (2004), **Hermes’ten İdrise: Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, s. 152-15.

³⁸¹ Konuyla ilgili olarak bkz. BABAĞLU, Ali (1997), **Hermetizm**, s. 37-70.

metinler üzerinden gnostisizm ve hermetizm için genel ve karakteristik olarak yorumlanabilecek başka özellikler de bulunabilir. Örneğin gnostik metinlerde mitsel öğelerin ve mitolojinin üzerine düşünülmüş bir şekilde kullanılması söz konusu iken hermetik metinlerde mitolojik öğeler baskın bir şekilde bulunmaz.³⁸²

Söz konusu sessizlik olduğunda ise; gnostik gelenekte ya da gizem dinlerinde olduğu gibi sessizlik hermetizm’de de hem kabul ayinlerinde hem tanrıya dua etme ve tapınma da ve hem de bazı gizli topluluğa ait bilgilerin sır olarak saklanmasına işaret etme konusunda özsel bir işlevselliğe sahiptir.³⁸³ Dilin yetersiz ve kifayetsiz kaldığı yerde, sessizlik ön plana çıkar.³⁸⁴ Rahatlıkla söylenebilir ki, hermetizm içinde de sessizlik oldukça mistik bir özelliğe sahiptir.³⁸⁵ Ancak yine de hermetik sessizliğin; sessizliğin gnostisizm -ya da ilgili diğer gizem dinleri- içinde sahip olduğu anlam ve bağlamlardan farklı, sadece kendisine has bir yanı da bulunmaktadır. Bu yan, sessizliğin, ruhun yeniden doğuşu ile ilgili olan kısmındadır.³⁸⁶ “Doğru anlayış, bizi, ıstırap çekmemize sebep olan bütün kötülüklerden arındırır ve ölümsüz ruhumuzu uyandırır. Böylece yeniden doğan biri Tanrı ile irtibat kurar. Ama bu hâl ancak, bu konuda konuşmayı bırakıp onun sessizlik ve derin tefekkürün sükûneti içinde doğallıkla gerçekleşmesine izin verdiğimiz zaman ortaya çıkar.”³⁸⁷

Görüldüğü üzere sessizlik hermetizm’de, artık sadece bir geleneğin içinde bir pratiğin genel kuralı dâhilinde olan özsel bir öge olmasının yanı sıra, kişinin kendi

³⁸² Bu konuda ve daha fazlası için bkz. BROEK, Roelof van den (1998), “Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation”, **Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times**, Ed. Roelof van den Broek – Wouter J. Hanegraaff, State University of New York Press, New York, s. 5-15.

³⁸³ Konuyla ilgili olarak bkz. LONG, Pamela O. (2001), **Openness, Secrecy, Authorship: Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance**, The John Hopkins University Press, Maryland, s. 58-68.

³⁸⁴ Bunun en güzel örneği şu hermetik metinde görülür: (1990), “The Discourse on the Eighth and Ninth”, Çev. Jean-Pierre Mahé – Marvin Meyer, **The Nag Hammadi Library**, Ed. James M. Robinson, s. 409-419 [“Sana söylediğim gibi oğlum, ben Zihin'im. Gördüm! Dil bunu ortaya sermeye yetili değildir. Tüm sekizinci için, oğlum, ve onun içinde bulunan ruhlar ve melekler için sessizlik içinde bir ilahi oku. Ve ben, Zihin, bunu anlayacağımdır.”]

³⁸⁵ Bkz. SLAVENBURG, Jacob (2012), **The Hermetic Link: From Secret Tradition to Modern Thought**, Ibis Press, Florida; özellikle “Mystical Silence” kısmına.

³⁸⁶ EDIGHOFFER, Roland [1998], “Hermeticism in Early Rosicrucianism”, **Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times**, Ed. Roelof van den Broek – Wouter J. Hanegraaff, s. 207.

³⁸⁷ FREKE, Timothy – GANDY, Peter (2000), **Hermetika: Hermes'in Kayıp Sözleri**, Çev. Semra Tuna, Ege Meta Yay., İzmir, s. 139-140.

kaderi ve ruhunun özü ile de doğrudan ilgili bir şekilde anlaşılmıştır. Gnostisizm’de her bir reenkarnasyon, ruhun gnosis’e ulaşip mutlak anlamda *kurtarılmasının* bir adımı iken, Hermetizm’de her bir reenkarnasyon, ruhun *iyileştirilmesine* de işaret eder. Gnostisizm, ruhu en son kerte de kurtarır, Hermetizm ise iyileştirir. Gnostisizm, kurtardığı ruhun yaşamını, aşkınsal olanın karşısında önemsiz görmesinden dolayı, burada söz konusu olan sessizlik hâlinin kişisel bir deneyim yanını pek önemsemez. Hermetizm de ise sessizliğin bu yanının da ön plana çıkarıldığı görülür. Gnostisizm için sessizlik ve bu sessizliğin nasıl gerçekleştirildiği önemlidir ama kişinin bu sessizliği nasıl gerçekleştirdiği üzerinde durulmaz. Hermetizm ise, sessizliğin bu deneyiminin söz konusu kişinin varoluşu içinde nasıl spesifik olarak şekillendiğini de önemser.

Sessizliğin biricikliğine işaret eden bu tutuma benzer olarak [ve bu tutumu anlamlandırması açısından da], aslında örneğin bir kısmı Eski Mısır dilinde yazılmış olan Hermetika’daki ifadelerin başka bir dile -örneğin Grekçeye- çevrilemeyeceği, çünkü söylenen şeyin niteliğinin ve özünün; sadece söylenen şeyin gücünü kendi içinde tutan Eski Mısırcadaki kelimelerin sesletimi ve tonlamasında bulunduğu görüşü anımsanabilir. “Dilin faal [energetic] teorisi büyüeldir [magical]. Büyü gücüne sahip kelimelerin büyüsel gücü onların seslerinde bulunur. Kutsal alana ulaşma gücüne sahip olan, konuşmanın duysal niteliği olan sestir. Dilin faal boyutu tercüme edilemezdir [untranslatable].”³⁸⁸ Mesele, söylenen kelimenin kendisi ve anlamı olduğu kadar bu kelimenin sesidir de ve hatta bu ses bazen bu ilk ikisini (kelimenin kendisi ve anlamını) geride bırakır.³⁸⁹ Kelime tercüme edilebilir ama kelimenin sesi tercüme edilemez. Tıpkı sessizliğin de tercüme edilemediği gibi. Hermetizm, sessizliğin biricikliği fikrini -eğer böyle bir fikir var ise- buradan almamış olsa bile bu az önce aktarılan durum³⁹⁰ kesinlikle bu anlayışı beslemiş olmalıdır. Hermetizm için temel teşkil eden bir dizi kutsal metinden oluşan Hermetika’yı [Zümrüt Tabletler; Hermetic Corpus] yazdığı

³⁸⁸ ASSMANN, Jan (1996), “Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability”, **The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between**, Stanford University Press, California, s. 31.

³⁸⁹ Hermetizm’e dair daha derinlemesine bir araştırma için bkz. FLOWERS, Stephen Edred (1995), **Hermetic Magic: The Postmodern Papyrus of Abaris**, Red Wheel / Weisser, LLC, Maine.

³⁹⁰ Konuyla ilgili olarak bkz. (1992), **Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction**, Çev. ve Haz. Brian P. Copenhaver, Cambridge University Press, New York, s. 58-61. [Corpus Hermeticum XVI].

düşünülen Hermes Trismegistus'a atfedilen, Hermes terimi burada hem bir tanrıyı hem bir bilgeyi hem de bir ruhban sınıfını temsil eder, bir çizimde (Görsel 23) -Achilles Bocchi'nin 1555 tarihli *Symbolicae Quaestiones* eserinde yer alan- *Hermes Trismegistus*'un işaret ettiği sessizliğin (Harpokrates'i anımsatan) altı böyle bir sessizlikle doludur.³⁹¹



23. *Hermes Trismegistus*

Sessizliğin; kutsala dair bu sessizliği deneyimleyen kişinin bu sessizliği deneyimlemesinin biricikliğini ve kişinin kaderi, varoluşu içindeki önemini ön plana çıkarması ile Hermetizm, sessizliğin kutsal, ilahi ve aşkın olanla iç içeliğini bozmadan,

³⁹¹ Bu çizime dair sessizlik ile bağlantılı şekilde kısa bir yorum için bkz. FAIVRE, Antoine (1994), *Access to Western Esotericism*, State University of New York Press, New York, s. 33.

bu sessizliğe -ve sessizlikle kutsallığın iç içeliğine de aslında- insanın ruhunu ve varoluşunu da ekler. Bu anlamda Hermetik sessizlik, kutsal olana ulaşmanın, yaklaşmanın ilahi olanağı olduğu kadar, insanın özünün bu kutsal olana ne kadar dair olduğunu ve bu sessizliği gerçekleştirmekte özsel olarak yetili olmasını çağrıştırdığı, işaret ettiği için önemlidir. Sessizliğe burada verilen bağlam ile insan-sessizlik-kutsallık arasındaki ilişki daha da kuvvetlenir.

3.2.4. Ezoterizm ve Sessizlik

Gnostisizm'in ve Hermetizm'in çoğu kısmında onlara bulaşmış, onlara eşlik etmiş olmasının yanı sıra *ezoterizm* teriminin kapsamının ve nüfuz alanının çok daha derin ve geniş olduğunu daha en başından belirtmek gerekir. Bu durumun en açık kanıtı, bu üç terimden modern zamanlarda bir sıfat olarak kullanılmaya sadece ezoterik kelimesinin ulaşmasında görülür. Gerçekten de örneğin 21. yüzyılda yazılmış bir metin *gnostik* ya da *hermetik* olamaz ama en fazla *gnostisizm* ya da *hermetizm* ile ilişkili görülebilecek öğeler içerebilir veya *gnostisizm* ya da *hermetizmden belli oranda ilham almış* olabilir. Bu anlamda gnostisizm ve hermetizm, ne kadar geniş düşünsel alanlara -felsefe, edebiyat, tiyatro vs.- yayılmış olursa olsun her zaman öncelikle kronolojik bir zaman aralığına aittir. Ezoterizm ise daha geniş bir kapsama ve daha derin bağlamlara sahip olarak, ezoterik terimi -eğer ezoterizm kelimesi 'dışarıya kapalı, spesifik bir topluluğa kabul edilmiş olanların dışında kalanlar için öğrenilmesi, bu kişilerle paylaşılması yasak' anlamında düşünülür ise- modern dönemde mevcut olan çoğu kült ve tarikat ezoteriktir denilebilir: 1800'ün başlarında kurulan Mormonculuk [Mormonism], 1800'ün sonlarında kurulan Yehova'nın Şahitleri [Jehovah's Witnesses veya daha spesifik olarak Watch Tower Bible and Tract Society] ya da 1900'ün sonlarına doğru kurulan On iki Kabile toplulukları [Twelve Tribe communities] ve daha birçoğu.³⁹² Bu anlamda söylenebilir ki ezoterizm teriminin tam anlam karşılığını bulmak karmaşık ve zorlu bir uğraştır. Antoine Faivre, ezoterizme dair araştırmasında bu terime dair en az altı farklı anlam ayrımı yaparak

³⁹² Modern hayatta ezoterizm terimi ve teması altında düşünülebilecek olan öğelere dair kapsamlı bir araştırma için bkz. (2015), **Contemporary Esotericism (Gnostica)**, Ed. Egil Asprem – Kennet Granholm, Routledge, New York.

başlar.³⁹³ Bu anlamlar, gerekli görülürse eğer, azaltılabileceği gibi çoğaltılabilir, ya da değiştirilebilir de. Burada doğrudan ezoterizme değil ancak *sessizliğin* ezoterizm içindeki yerine ve önemine dair bir araştırma, inceleme sunulacağı için, bu anlam ayrımları birincil olarak kritik bir işleve sahip değildir. Burada planlanan araştırmaya en azından genel bir çerçeve çizmesi açısından, şu tanım yeterli gözüktür: “En dar anlamda konuşulacak olunursa, ezoterik terimi, ufak bir grubun bilmesi için saklanmış olan bilgiye gönderme yapar; bu terim ‘dahili’ [within] ya da ‘içsel’ [inner] anlamına gelen Grekçe *esotero* kelimesinden gelir. Bizim bağlamımızda, ezoterik kelimesi, sınırlanmış bir çevre tarafından sahip olunan içsel ya da tinsel bilgiye işaret eder; halk tarafından bilinen ya da ‘dışsal’ [outer] bilgiye işaret eden *ekzoterik* [exoteric] terimine zıt olarak..Ezoterizm için karakteristik olan gnosis’e ya da kozmoloji ve metafiziğe dair doğrudan gerçekleşen tinsel bir içseziye [insight] sahip olduğu iddiasıdır..Dahası, bu türden geleneksel bir terim, konvansiyonel ya da çoğunlukla rasyonel olarak elde

³⁹³ Açıklayıcı olması açısından bu tanımları aktarmakta fayda vardır: “Anlam 1: Farklı türde olan şeylere dair bir grupta. En sık karşılaşılan bu anlamda, ezoterizm; örneğin kitapçılarda bir bölüm başlığı ve medyada çoğu zaman biraz bile olsa gizemliymiş gibi gözükken her şeye gönderme yapan konuşma olarak ortaya çıkar. Doğu’nun bilgelik gelenekleri, yoga, gizemli Mısır, ufo bilimi, astroloji ve kehanet içeren bir çok sanat, parapsikoloji, bazı ‘Kabalalar’, simya, büyü pratiği, masonluk, Tarot .. burada yan yana şekilde yerleştirilir..Anlam 2: Kasıtlı olarak Saklı tutulduğu için ‘Gizli’ olan Öğretiler ya da Olgular. Bu, örneğin ‘gizem disiplinlerine’ dair olarak, kutsal dışı olanla üyeliğe kabul edilmiş olan arasındaki kati ayrımdır. Bu yüzden ‘ezoterik’ terimi sıklıkla ‘üyeliğe kabul edilme’ [initiativ] ile eş anlamlı olarak kullanılır..Anlam 3: Şeylerin Kendi Doğasında bulunan bir Gizem. Doğa, esrarlı birçok ‘imza’ ile dolu olabilir; yıldızlar, maddeler ve bitkiler arasında görünmez olan ilişkiler mevcut olabilir; insan tarihi de aynı zamanda ‘gizli’ olabilir, insanlar bazı olayları saklamak istediğinden dolayı değil ama ‘kutsal dışı’ olan tarihçilerin erişimi olmayan anlamları içeriyor olabileceği için..Anlam 4: ‘Gnosis’. ‘Deneyimsel’, Mistik ve Sembolik olana Vurgu yapan Bilme Türü olarak Anlaşıldığı Hâliyle. Dogmatik ve Gidimli bir Düzenin İfade Formu olarak Değil. Birisinin bu ‘bilme yolunu’ elde etmesini mümkün kulan yollar, öğretiden öğretiye değişiklik gösterir; bu, bu yollara sahip olduğunu iddia eden gruplarda verilen kabul törenlerindeki öğretilerin bir konusudur, ama bazen ayrıca bu gruplar olmadan da bu bilme yoluna erişilebilir olduğu düşünülür. Bu şekilde anlaşıldığında, ezoterizm sıklıkla, gnosis’in farklı türleri ile yerli yerine oturmuş gelenekler veya kurumsallaşmış dinler arasında bir ayrım yapmak isteyenler için ‘dinsel marjinalite’ kavramı ile ilişkilendirilir. Anlam 5: ‘İlksel Geleneğe’ dair Arayış. Burada ‘ilksel [primordial] bir Geleneğin’ varoluşu ortaya koyulmuştur, Bu gelenekten doğru tün dünyaya yayılmış olan birçok farklı gelenek ve din sadece parçalanmış ve az ya da çok ‘otantik’ parçalar olabilir. Böylece, ezoterizm, bu ilksel Geleneğin bilgisine erişmeye izin veren ya da bu Geleneğin tekrar kurulmasına katkıda bulunan yollara dair olan öğretilerdir..Altıncı Anlam: Spesifik Tarihsel Akımlara dair bir Grup..Bu ‘Batı ezoterizmi’ (altıncı anlamdaki) ifadesindeki akımlar arasında, göze çarpar bir şekilde ortaya çıkan, Geç Antikite’de ve Orta Çağ’da şunlar bulunur: İskenderiye’ye dair [Alexandrian] Hermetizm; Hıristiyan Gnostisizmi, Yeni Pythagorasçılığın birçok formu, spekülâtif astroloji ve simya..” Bkz. FAIVRE, Antoine (2010), **Western Esotericism: A Concise History**, Çev. Christine Rhone, SUNY Press, New York, s. 1-5.

edilmiş bilginin bir tarafta, gnosis'in ise başka bir tarafta durduğu bir ayrımını taşır. Simyacılar, doğaya dair doğrudan gerçekleşen tinsel bir içseziyi ararlar ve belli maddeleri bunun aracılığıyla dönüştürmeyi isterler; astrologlar, kozmosa dair doğrudan tinsel içseziyi ararlar ve bunu olayları analiz etmek için kullanırlar; teozoflar, kendi 'meleksel [angelic] doğalarını' keşfetmek için doğrudan gerçekleşen tinsel içseziler ararlar. Ama tüm bu durumlarda, bu arzulayan kişiler [aspirants], kendilerinin ve kozmosun gizli doğasına dair doğrudan gerçekleşen tinsel içseziyi -gnosis'i- ararlar..Batılı ezoterik gelenekler, en genel anlamda konuşulacak olunursa, elbette form ve yapı olarak oldukça değişkenlik gösterebilirler, bizim aşağıda gördüğümüz gibi şunlara ortak olarak sahiptir: 1. Gnosis ya da gnostik içsezi, yani, varoluşun gizli veya görünmez olan diyarlarına veya yanlarına dair bilgi (hem kozmolojik hem de metafiziksel gnosis'i içererek) ve 2. Ezoterizm, yani, bu gizli bilgi ya görece ufak bir insan grubuna dair olarak açık bir şekilde sınırlandırılmıştır ya da karmaşıklığı veya yalınlığının anlamı üzerinden yapılan ima ile kendisi-sınırlanmıştır.”³⁹⁴

Bu anlamda, ezoterizmin sınırları içinde kalan sessizlik de iki tür özellik gösterir: (1) Saklamak, gizlemek, topluluğun dışından kimsenin bilmemesi için suskun kalma anlamında sessizlik ve (2) Gnostik veya hermetik geleneklerde olduğu gibi, söz konusu olan gizli hakikate ulaşmada özsel bir araç, ortam, basamak, öge, yol olarak sessizlik.

Bunlardan ilkinde dair belki de tarihsel olarak verilebilecek ilk örnek Peygamber Musa'ya dair şu anlatının içindedir: “Musa, dağda Tanrı'dan, daha sonraki nesillere bırakılmak üzere beş lahitte yazılı şekilde Yasa'yı almadı, ama ayrıca bu yasanın daha gizli ve hakiki olan bir yorumunu da aldı. Ama Tanrı ona, bu yasayı gerçekten de insanlara ulaştırmasını emretmesine rağmen, yasanın yorumunu yazılı olarak aktarmamasını ya da genel halk tarafından bilinir olmamasını, ama kendisinin [Musa'nın] sadece Jesus Nave'nin kendisine yüce sessizlik yemini [magna silentii religione] altında söylemesini emretti, ki o da [Jesus Nave], kendisinden [Jesus Nave'den] sonra gelen diğer yüksek rahiplere bunu [gizli ve hakiki yorumu] gizlice

³⁹⁴ VERSLUIS, Arthur (2007), **Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism**, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Maryland, s. 1-2.

aktarmakla yükümlüydü.”³⁹⁵ Gizleme ve saklama anlamında sessiz kalmaya ya da sessizlik yemini altında sadece spesifik kişilere veya gruplara gizli bilgiyi aktarma, erişilebilir kılmaya dair ezoterizm; ufak gruplar için mevcut olmasının yanı sıra ayrıca milyonlarca kişiyi içinde barındıran semavi dinler içinde de bir potansiyel olarak durmaktadır.³⁹⁶ Ezoterizmin semavi dinlerdeki üstü yarı örtülü mevcudiyeti [milyonlarca kişinin oluşturduğu bir kült ne kadar dışa kapalı olabilirse o kadar örtülüdür bu mevcudiyet], ayrıca kabbala geleneğinde ve bu geleneğin erken dönem Hıristiyanlıkla ilişkisinde de önemli bir yere sahiptir.³⁹⁷

Burada söz konusu olan sessizliğin ikinci anlamını [Gnostik veya hermetik geleneklerde olduğu gibi, söz konusu olan gizli hakikate ulaşmada özsel bir araç, ortam, basamak, öge, yol olarak *sessizlik*] açığa çıkarması anlamında şu alıntı işlevseldir: “*Sanctum Regnum*’a katılmak için, başka bir deyişle, *magilerin* bilgisine ve gücüne sahip olmak için, kaçınılmaz olan dört koşul vardır -çalışmayla aydınlatılabilecek olan bir zekâ, hiçbir şeyin alıkoymayacağı bir yiğitlik, asla kırılmaz olan bir irade ve hiçbir şeyin bozup zehirleyemeyeceği bir ihtiyatlılık. Bilmek, Cesaret etmek, Arzulamak, Sessiz Kalmak -bunlar *magusun* dört sözüdür, sphinx’in dört sembolik formu üzerine yazılmış olan.”³⁹⁸ Bilmek [Scire], Cesaret etmek [Velle], Arzulamak [Audere], Sessiz kalmak [Tacere].³⁹⁹ Ezoterik bir gelenekte sessizliğin önemi bu anlamda sadece ilahi, kutsal bilginin saklanması ile değil ama aynı zamanda bu bilgiye ulaşılması ile de özsel olarak ilişkilidir. Sessizlik, gnosis’e giden, ulaşan yolu döşer. Topluluğa üye olanın kişisel sessizliği, kutsal ve gizli olanın onun içinde durduğu,

³⁹⁵ Giovanni Pico della Mirandola, (1956), **Oration on the Dignity of Man**, Çev. A. Robert Caponigri, A Gateway Edition, Henry Regnery Company, Chicago, s. 59-60.

³⁹⁶ Konuyla ilgili eleştirel ve açıklayıcı bir yorum için bkz. HANEGRAAFF, Wouter J. (2013), **Western Esotericism: A Guide for the Perplexed**, Bloomsbury Academic, London-New York, s. 14-17. Burada ezoterizm ile paralel okunması açısından sorunsal bir terim olarak *mistisizm*, burada bir sonraki altbölüm olan “mistisizm ve sessizlik”te özellikle ele alınacaktır.

³⁹⁷ Konuyla ilgili olarak bkz. HANEGRAAFF, Wouter J. (2012), **Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture**, Cambridge University Press, New York, s. 53-67.

³⁹⁸ LÉVÍ, Eliphas (1896), **Transcendental Magic: Its Doctrine and Ritual**, Çev. Arthur Edward Waite, George Redway Pub., London, s. 30. [*Sanctum Regnum*: Kutsal Krallık; *Magi*: Bilge insanlar, Pers’te ve Medler’de doğa üstü güçlere sahip olduğuna inanılan zerdüşth rahipler, Yeni Ahit bağlamında, bebek İsa’yı Doğu’dan ziyarete gelen üç bilge insan; *Magus*; Magi’nin tekil hâli; *Sphinx*: Sfenks, Bilmecemsi sorular ve cevaplar veren esrarengiz kişi.].

³⁹⁹ Konuyla ilgili olarak bkz. BOGDAN, Henrik (2007), **Western Esotericism and Rituals of Initiation**, State University of New York Press, New York, s. 145-169, 207.

saklandığı sessizliğe benzemeyi, yaklaşmayı ne kadar başarabilirse, üye olan kişi hem gizli olana, asıl olana o kadar yaklaşır hem de hakiki bilgiyi bilme, idrak etme konusunda o kadar uzmanlaşır. Evrene, metafiziğe, varoluşa ve varlığa dair hakikatin bilgisi, sessizliğin içinde beklemektedir ve bu sessizliğe katılabilen, bu sessizliğin bir parçasına dönüşebilen üye, bu hakikate erer. Paris Nogari'nin 1582 tarihli *Allegoria del Silenzio* başlıklı [Sessizlik Alegorisi] freski (Görsel 24) burada bahsi edilen sessizliğin iki tür anlamını da [(1) Saklama, gizleme ve kimsenin bilmemesi için suskun kalma anlamında sessizlik ve (2) gizli hakikate ulaşmada özsel bir araç, ortam, basamak, öge, yol olarak sessizlik] açıkça ortaya koyar.



24. *Allegoria del Silenzio*

Bu freskte, parmağıyla sessizliğe çağıran kişi, yukarıda bahsedilen sessizliğe dair birinci anlama; ve leyleğin ağzında tuttuğu yumurta da ikinci anlama dair bir resimleştirme, imgeleştirme olarak görülebilir. Kişi, gözlerini kendisine bakana dikmiş bir şekilde parmağını dudagina götürerek sessizliğe çağırır. Bir şeyi gizli ve saklı tutmaya dair bir sessizliğe çağırmadır bu. Altta yazan *In Silentio* [*In Silence / Sessizlik İçinde* ya da *Sessizce*] ifadesi buradaki sessizliğe çağırma temasını pekiştirir. Bir kişiyi susmaya, suskun durmaya çağırmadır bu. Bir tür, paylaşılabilir bir şeyi olanı [bu şeyi] paylaşmamaya bir çağırma gibi. Leyleğin ağzında tuttuğu yumurta ise -ya da daha doğrusu bu yumurtanın dış kabuğunun içinde gizlenmiş olan şey- gnosis'e, hakikate dair bir alegoridir. Leylek yumurtayı ağzıyla tutar. Leyleğin ağzındaki yumurtanın hakikati, ağızdan çıkan sözün hakikatidir de. Ama aynı hakikat tam da leyleğin ağzında olduğu için leyleğin konuşmasının olanağını da engellemiştir. Leyleğin ağzı doludur. Leyleğin ağzı, dile getirilemeyecek olan hakikat ile doludur ve bu hakikat gizlidir. Yumurtanın kabuğu bu hakikati gizler. Yumurtanın kabuğu gnosis'i saklar. Bir imge olarak yumurtanın seçilmesi hiç de gelişigüzel değildir ama altında önemli bir düşünüş yatar. Can. Yumurta canı içerir. Yumurta canı canlı tutar. Leyleğin ağzı -burada konuşmayı ve sözü sembolize eden- ise yumurtayı. Yumurtanın içerdiği can, varlıktır ve söz bu varlığı sessizlik içinde taşır. Ağız konuşmaz, yumurtayı taşır. Söz konuşmaz, varlığı taşır. Adam ne kadar sessizse, leylek de o kadar sessizdir. Adamın bu sessizlik içinde hakiki söze yakınlığının mesafesi, leyleğin ağzındaki yumurtanın iç çeperlerinin birbirine uzaklığı kadardır. Leyleğin ağzında duran yumurtanın canlılığı ile adamın kendi ağzına götürdüğü parmaklarının canlılığı arasında hiçbir fark yoktur ve ikisi de aynı ve tek bir sessizliğe aittir.

Görüldüğü üzere ezoterizm terimi ile sessizlik arasındaki ilişki, yukarıda verilen iki bağlamda kendini karakteristik olarak sunar. Ezoterik olanın sessizliği bu şekilde içselleştirmesinin ve kendi bünyesinde özsel bir yer vererek barındırmasının kökenlerinin elbette daha önceki kısımda incelenen ilkel ve mitsel insanın zihninin kutsala dair deneyimine kadar geri götürülebileceği unutulmamalıdır. O dönemlerde henüz tam şekil almamış, yeni yeni şekil almakta olan bir kurgunun, bir birlikteliğin tarih içerisinde nasıl şekil kazanıp oluştuğuna dair bir seyir ve kanıt olarak da okunabilir, izlenebilir bu altbölümde aktarılanlar. Şimdi burada ele alınan üç öge -

Gnostisizm, Hermetizm ve Ezoterizm- ile sıklıkla birlikte anılan bir diğer önemli terim olan *Mistisizm* dâhilinde sessizliğe dair bir araştırma yapılması, bu üç alanda yapılan sessizlik araştırmasına tamamlayıcı bir katkı sağlaması açısından gerekli ve uygun bir adım olacaktır.

3.2.5. Mistisizm ve Sessizlik

Tanımlaması bir diğer zor kavram olarak *mistisizm*. Belki de şu ana kadar uğraşılan terimlerden tanımlaması en zor olan.⁴⁰⁰ Hem nüfuz ettiği alanın genişliği hem de ilişkili olduğu diğer kavramlarla arasındaki çizgilerin bulanıklılığı, muğlaklığı bu mistisizm terimine dair tanımı karmaşıklştırırsa da, yine de yapılan araştırmanın yöntemi ve amacına bağlı olarak bu tanım sadeleştirilebilir de. Evelyn Underhill mistisizm için “Tanrı’nın doğrudan deneyimlenmesi ya da Tanrı’ya dair doğrudan bir içe doğma [intuition]” derken⁴⁰¹ Adolf Deissmann bu kavramı “Akıl yürütmenin dolayımı olmadan içsel deneyim aracılığıyla Tanrı’ya doğrudan giden yolu keşfeden bütün dinsel eğilimler” olarak açıklar.⁴⁰² Mistisizm, bu anlamda hem semavi hem de semavi olmayan dinlerin içinde kendine yer bulabileceği gibi kutsal olanın aşkın ya da içkin olarak anlaşıldığı tüm dinsel öğreti ve inançlar için de söz konusu olabilir. Blondel şöyle bir ayırım ile bu görüşü pekiştirir: İlk olarak üç tür mistisizm ayırt edeceğiz: 1. Fiziki veya fizyolojik usuller yoluyla düşüncenin irade yitimi eşliğinden ortadan kalkışı ile sonuçlanan mistisizm; paganizmdeki ritüel vecddir bu. 2. Zihnen çaba ve emek sarf etme yoluyla bilinçaltına komşu olacak tarzda ‘fikrin tek noktada sabitlenişi’yle [*mono-idéation*] sonuçlanan mistisizm; İskenderiyelilerin zihni vecdidir bu. 3. Zenginleştirici bir ‘üst-düşünce’ hasıl etmek üzere, duygulanımsal faaliyetin kendiliğinden bir hamlesi yoluyla bir süreliğine zihnin duyumsal ve gidimli faaliyetini aşan ve bulanıklaştıran mistisizm; Yahudi-Hiristiyan vecdidir bu.”⁴⁰³ Bu anlamda mistisizm -tanımı nasıl olursa olsun- *esin*, *vecd*, *rüya*, *dua* gibi birkaç alt terim ile birlikte anılmasıyla birlikte, mistik deneyim üzerinden şekillenmeye başlar. Mistik

⁴⁰⁰ Örneğin William R. Inge, mistisizme dair yirmi altı (26) farklı tanım aktarır, konuyla ilgili olarak bkz. INGE, William Ralph (1918), *Christian Mysticism*, Methuen & Co. Ltd., London, s. 335-348.

⁴⁰¹ UNDERHILL, Evelyn (1925), *The Mystics of the Church*, James Clarke Pub., Cambridge, s. 9.

⁴⁰² DEISSMANN, Adolf (1957), *Paul: A Study in Social and Religious History*, Çev. William E. Wilson, Harper & Row, New York, s. 149.

⁴⁰³ BLONDEL, Maurice (2008), *Mistisizm*, Çev. Özkan Gözel, Dergâh Yay., İstanbul, s. 81.

deneyim -Tanrı'ya [the God], Bir Olan'a [the One], Mutlak Olan'a [the Absolute], En Üst Varlık'a [Ultimate Being] vs. dair olabildiği gibi doğaya ve gündelik varoluşa aşkın ve öte olan herhangi bir transandantal öğeye dair de olabilir- farklı türde mistisizm gelenekleri arasında karakteristik olarak ortak olan öğelerin belirlenmesinde bu anlamda işlevsel olabilir.

Bu açıdan düşünülecek olunursa şöyle bir belirleme yapmak makul gözükür: "Mistisizm hakkında evrensel olarak olmasa da oldukça geniş bir çerçevede doğru olan belli genelleştirmeler yapabiliriz. İlk olarak, mistikler En Üst Varlığın olduğuna, duyular aracılığıyla deneyimlenenin ötesinde bir varoluş boyutu olduğuna inanırlar. Bu En Üst Gerçeklik [Ultimate Reality] Mutlak Varlık'tır [Absolute Being]. İkinci olarak, mistikler En Üst olanın bir anlamda bilinebileceğini ya da kavranabileceğini iddia ederler. Tanrı tamamen öteki [other] ya da tamamen geri çekilmiş değildir. O, Kendisini saklayan bir Tanrıdır, ama ayrıca Kendisini ortaya çıkaran da bir Tanrı'dır. Üçüncü olarak, ruh En Üst olanı [the Ultimate] içsel bir duyu aracılığıyla algılar..Dördüncü olarak, çoğu mistik arasında bu görüş benimsenmiştir ki, ruhta En Üst olan'a benzer [akin] olan bir öğe vardır, ilahi bir kıvılcım..Bu yolla Tanrı'yı bulmak kişinin kendi özünü bulması demektir..Beşinci olarak, mistisizm kendi doruk noktası olarak En Üst olan ile birliğin deneyimini görür. 'Mistisizm' der Margaret Smith 'dinin ötesine geçerek İlahi olan'la [Divine] yakın bir birliğin peşindedir, İlahi olan'ın ruha bir nüfuz etmesinin ve bireyselliğin bir ortadan kalkışının; tüm eyleme, düşünme ve hissetme tarzlarıyla İlahi özün içinde bir ortadan kalkışının. Mistik, sadece fenomenal olanı geçip, gerçekliğin tüm alt formlarından çıkıp Varlığın kendisine dönüşmeyi arar."⁴⁰⁴

Sessizliğin mistisizm ile olan ilişkisi de bu alt terimlere bağlanmış bir şekilde -eğer gizem [mystery] kelimesinin 'ağzını kapalı tutmak' anlamındaki Grekçe *myein* kelimesinden geldiği⁴⁰⁵ gerçeği bir kenara bırakılırsa- bu mistik deneyimlerde ortaya çıkar. Yukarıda aktarılanlardan ilki eğer bir kenara bırakılırsa, geriye kalan dördü ile sessizlik öyle ya da böyle bir şekilde doğrudan ilişkili olarak gözükür. Şu alıntı bunu

⁴⁰⁴ FERGUSON, John (1976), **An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religions**, Thames and Hudson Ltd., London, s. 127.

⁴⁰⁵ FERGUSON, John (1976), **An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religions**, s. 125.

açık bir şekilde ortaya serer: “Sessizlik bizi tanrılardan ve kargaşanın meleklerinden koruyan *symbolon*’dur, onun sapkınlıklarından koruyan ve onun kirliliğine karşı olarak bizi saflaştıran. Biz deneyimi sessizleştiririz [ensilence] ve bu kendi yolunda yolculuğa devam eden bir yıldızdır. Bundan bahsederiz ve ayaklar altına alınmış olur. Efendimiz’e sessiz kaldığımızda, O, bizimle birlikte oturur; Efendimiz, Efendimiz deriz ve onu kaybetmiş oluruz. Ama bizim de durumumuz böyledir: Biz konuşmak zorundayızdır. Konuşmamız bizim üstümüzde bir cennet oluşturur, bizim ve diğerlerinin üstünde cennette bir gökyüzü: Şiir, aşk, gelecek. Ama bu gökyüzünün altında olmayan bir şey vardır: İhtiyaç duyulan bir şey. Bilinç, esrimeyi dışarı koyar, dışarı çıkarır, irade onu tekrar dışarı koyar, söylenemez olanı söylemek için uğraşırken. En içte yaşanan deneyim bile ifade edilme arzusundan kurtaramaz kendini. Bir ses tarafından hiç dokunulmamış olan esrime hallerine inanıyorum; tıpkı insanlığın gizli bir tapınağı gibi. Kelimelere dökülen o sözler benden önce idi. Burada onların [bu sözlerin] yalnızlığına, en yüksek, mutlak yalnızlığa katlanamayan insanlar vardır..Bu insanlar konuşur konuşmaz -günlük konuşmaya başlar şekilde kendileriyle konuşur konuşmaz- çoktan zincirlenmiş, sınırlanmış hâldelerdir; sınırsız olanlar kendilerinde kendi kendileriyle bile konuşmazlar, çünkü bu kişilerin içlerinde de sınırlar yoktur..Gerçekten de, başka bir, en çok sessiz olan konuşma [most silent speech] vardır, varoluşu tarif etmek istemeyen ama onunla iletişime geçmek isteyen. Bu, o kadar yüksek ve durgundur ki sanki dil içinde değildir ama sessizlik içinde göz kapaklarının bir kaldırılması gibidir.”⁴⁰⁶

Aslında burada sessizliğin bir *symbolon* olmasına dair ifade bile mistisizm içinde sessizliğin yerine işaret edilmesi için yeterlidir. Sessizlik bir *symbolon*’dur. Symbolon, Antik Yunan’da en basit anlamıyla, kilden yapılmış bir çeşit mühür olarak ikiye parçalanıp iki farklı tarafa verilen ve bu iki farklı taraf daha sonra bir araya geldiğinde aralarındaki bağın asıllığını ve hakikiliğinin fiziksel bir sembolü olan şeydi. Modern zamanlarda, yapılmış bir depozitoya dair verilen fiş ya da ödeme makbuzu veya karbon kağıdı kullanılarak ya da otokopili kağıt ile oluşturulan iki (aslında bir) fatura makbuzu -ödeme vakti gelene kadar biri alıcıda biri satıcıda kalan- bir symbolon

⁴⁰⁶ BUBER, Martin (1996), “Introduction: Ecstasy and Confession”, **Ecstatic Confessions: The Heart of Mysticism**, Ed. Paul Mendes-Flohr, Çev. Esther Cameron, Syracuse University Press, New York, s. 7-8.

olarak görülebilir. Ya da bir kardeşlik derneğinin [fraternity] sadece üst düzey üyelerinin takmasına izni olan bir tür yüzük ya da herhangi bir aksesuar. Söz konusu bağlam örneğin Hıristiyanlık olduğunda *symbolon*, kişinin Hıristiyanlığa dair inancının asıl hakiki Hıristiyanlık öğretisine [creed] uygunluğuna ve Hıristiyanlık aleminin bir arada tek bir kutsal öğreti altında birleşmesine işaret eder. Mistisizm içinde sessizlik bir *symbolon* ise, bu *symbolon*'un iki tarafından biri *Tanrı* diğeri ise *insandır*. Tanrı ile insan, *symbolon* olarak aynı sessizlikten aynı şekilde pay alır. Sessizlikte tanrı ile insan yan yana gelir ve oturur. İnsanın konuşmasına oranla sessizliğini daha çok duyar tanrı. Tanrının konuşma'dan daha çok sessizlik olmasının ya da sessizlik kadar Tanrı gibi olabilen bir şey olmamasının sebebi de bu olsa gerek.⁴⁰⁷ İnsan ve Tanrı'nın ortak paydada buluşabildiği yerdir sessizlik. Sessizlikte tanrı ve insan birbirine *yaklaşır*. Tam da mistisizmin peşinde olduğu o kutsala dair doğrudan deneyim sessizlik içinde gerçekleşebilir. Sessizlik, insana ve tanrıya aynı şekilde bulaşır⁴⁰⁸ ve bu aynılık, insan ve tanrı arasındaki o benzerliktir [akin].

Mistisizm ile sessizlik arasındaki ilişkinin karakteristik yapısı az çok ortaya koyulmuşken şimdi, hem şu ana kadar burada işlenen birbirleriyle yakından ilişkili dört öğede [Gnosizm, Hermetizm, Ezoterizm ve Mistisizm] sessizliğe dair araştırmayı derinleştirmesi anlamında, hem de bu araştırmayı biraz daha negatif teolojide ve Erken dönem Hıristiyanlıkta sessizlik deneyimine doğru yöneltmek için uygun olan *asketizm* [*asceticism*] bağlamında sessizliğin incelenmesine geçilmesi işlevsel olacaktır.

3.2.6. Asketizm ve Sessizlik

Burada peşinden gidilen, oluşturulmaya çalışılan sessizlik deneyimi ile ilişkili olarak ele alınabilecek en son kavram -ve bir anlamda gelenek- olarak *asketizm* ile karşılaşılır. Dinsel bir bağlam dâhilinde düşünülmeyle idman [practice], eğitim [training] ya da terbiye [exercise] anlamına gelen ve atletik yarışmalar için beden hazırlanmasını tarif etmek için kullanılan Grekçe askēsis teriminden türeyen bu asketizm, daha sonraları dinsel bir bağlamda kullanılarak insanın ruhunun -kutsal, doğa üstü, aşkın

⁴⁰⁷ İlgili yorum ve daha fazlası için bkz. FERGUSON, John (1976), *An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religions*, s. 171.

⁴⁰⁸ ENSLEY, Deacon Eddie (2011), *Everyday Mysticism: Meeting God Face to Face*, Twenty-Third Pub., Connecticut, s. 39-50, özellikle 40-42.

olana dair deneyimi ile ilişki içinde düşünülülerek- dünyevi istek ve arzuların uzak durularak terbiye edilmesi, nefsin köreltilmesiyle bu ruhun saflaşması anlamında kullanılmıştır. Bedenin yarışmalara hazırlanması anlamında kullanılmasından sonra özellikle insanın ruhunun özgürlüğe, güzelliğe ve mutluluğa ulaşması için gerekli olarak, bedensel isteklerin kontrolü ve dizginlenmesi üzerinden ruhun bir disipline edilmesini de içermeye başlamıştır.⁴⁰⁹ Daha sonra da, burada araştırılan türde sessizlik ile ilişkili olarak, dinsel bir bağlamda ruhun aşkın olana erişebilmesi için tinsel bir saflaştırılması bağlamı daha ön plana çıkmaya başlamıştır: “[Asketizm], dinsel bir bağlamda kullanıldığında; kutsal olanın içine daha derin bir dalmayı [absorption] ya da daha yüksek bir tinsel varoluş hâlini elde edebilmek için doğrudan gerçekleşen, bedensel ya da kutsal dışı olan hazlardan vazgeçildiği bir tür kendini-yadsıma ve kendini-disiplin etmeye dair gönüllü, sürekli olan, ve en azından kısmen sistematik bir düzen olarak tanımlanabilir. Dinsel insan (*homo religiosus*), transandantal bir varoluş hâlini arar, asketizm -daha temel ya da daha gelişmiş bir tarzda olsun fark etmez- dünya dininde neredeyse tamamen evrenseldir.”⁴¹⁰ Dinsel bir bağlamda düşünüldüğünde, asketizmin de asıl olarak sıradan ve bariz olan şeylerin ötesinde aşkın ve ilahi olan bir otantikliğin peşinden gider.⁴¹¹

Burada asketizmin beden terbiyesi üzerinden ruhun saflaştırılması fikri, beden ve ruh arasındaki özsel ilişkiye işaret ettiği gibi bedenin kirli olduğu ve ruhu baskı altında tuttuğuna dair Antik Yunan’daki genel negatif düşünceyi de kendinde taşır. Ancak beden tınısı asketizmde sadece negatif değildir. Beden; arzuların ve şehvetli duyguların, isteklerin ortaya çıktığı yer olarak negatif bir tınıya sahip olmasının yanında aynı zamanda Tanrı’nın yaratımının bir parçası -özel bir parçası- olması anlamında da pozitiftir.⁴¹² Bu anlamda asıl mesele asla bedensel olanın ötesine geçme değildir ama bedensel olanın içindeyken ruhun kutsala dair bir deneyiminin olanağını sağlamaktır. Bu yüzden asıl vurgu, dilin tamamen işlevsizleştirilip ortadan

⁴⁰⁹ WARE, Kallistos (2002), “The Way of Ascetics: Negative or Affirmative”, **Asceticism**, Ed. Vincent L. Wimbush – Richard Valantasis, Oxford University Press, New York, s. 4.

⁴¹⁰ KAELBER, Walter O. (1987), “Asceticism”, **The Encyclopedia of Religion**, 1. Cilt, MacMillan Pub., New York, s. 441-445, özellikle 441.

⁴¹¹ SALDARINI, Anthony J. (1999), “Asceticism and the Gospel of Matthew”, **Asceticism and the New Testament**, Ed. Leif E. Vaage – Vincent L. Wimbush, Routledge, New York, s. 25.

⁴¹² FLOOD, Gavin (2004), **The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition**, Cambridge University Press, New York, s. 145.

kaldırılmasına değil ama bir tür kendini gereksiz konuşmalardan ve sohbetlerden alıkoyma, uzak tutma ve dilin, konuşmanın sadece kutsala dair deneyimde gerekli olan kısmına ruhu açmaya yapılır. Asketizm ve sessizlik arasındaki ilişkinin karakteristik yapısı da bu türden bir susma hâlinde ortaya çıkar. Köylerin, kasabaların arasında sürekli yalnız yolculuk yapan bir keşişin sessizliği gibi. Örneğin Thomas Moran'ın 1885 tarihli *Romantic Landscape* başlıklı [Romantik Manzara] resminde (Görsel 25) bu tür bir asketik sessizliği görür resme bakan.



25. *Romantic Landscape*

Bir yere doğru yolculuk eden kadın, açık bir şekilde uzakta gözüken evlerin bulunduğu köye gitmez. Ya da o köyden de geliyor değildir. Köyün yanından usulca geçmektedir kadın. Çimenlerin arasında sanki köye doğru giden belli belirsiz bir yaya yolu, patika vardır ama kadın bu yolu dikeylemesine keser. O, bu patikada yürümüyordur ama sanki arkada kalan ormanın içinden geçip şimdi bu patika ile aslında kendisinin - olmayan- yolu bir anlığına kesişmiş [hayali bir kavşak oluşturmuş ya da] ve o kendi yoluna, ormana doğru, olmayan bir patikada ilerlemeye devam edecek gibidir. Kadının yüzü köye doğru dönmez bile, o doğrudan köyü arkada bırakıp ormana doğru ilerlemektedir. Kadın tek başına, sessiz bir yolda sessizce ilerler. Kadının

sessizliğindeki bu asketik tını onu neredeyse bir çöl annesi [desert mother]⁴¹³ yapar. Kadın tek başına -neredeyse bir keşiş gibi- yolculuk eder ve bu yolculuğundaki sessizliği ile Tanrı'ya daha da yaklaşır. Tanrı, asketik bir sessizliğin yürüyüşünde, kadına eşlik eder, onunla birlikte yürür.

Bu asketik sessizliğin kutsal olan ile ilişkisine dair verilebilecek bir diğer durum da manastırda yaşayan bir rahibin kendi odasındaki sessizlik. Şu alıntı bu sessizliği açık bir şekilde ortaya koyar: “Abba Antony şöyle demiştir: ‘Balık, eğer uzun süre suyun dışında kalırsa ölür. Tıpkı bunun gibi, kaldıkları odalardan [cell] dışarıda ya da dünyadaki insanların yanında uzun süre oyalanan rahipler de yalnızlık istençlerini kaybeder. Tıpkı bir balığın sadece suda yaşayabilmesi gibi, biz de kaldığımız odalara geri koşmalıyız. Belki de, eğer dışarıda oyalanırsak, içsel korumamızı kaybederiz.’ O ayrıca şöyle de demiştir: ‘Yalnızlık içinde oturan ve sessiz duran kişi, üç savaştan kurtulmuştur -duymanın, konuşmanın ve görmenin. O zaman savaştan sadece tek bir savaşı kalmıştır -kalbinin savaşı. Abba Arsenius, hâlâ sarayda yaşıyorken, Efendimiz’e şöyle dua etmiştir: ‘Efendimiz, bana kurtuluşun yolunu gösterin.’ Ve bir ses ona gelmiştir: ‘Arsenius, insanlardan uzaklaş ve o zaman kurtarılmış olacaksın.’ Bir keşiş olduktan sonra aynı sözle tekrar dua etmiştir. Şunu söyleyen bir ses duymuştur: ‘Arsenius, yalnız kal; sessiz ol; inzivaya çekil. Bunlar, günahın olmadığı bir hayatın kökleridir.’”⁴¹⁴ Rahibin kendi odasındaki bu sessizliği, negatif teolojideki gibi konuşmayı tamamen yadsıyan ya da işlevsiz gören sessizlik değil ama konuşmayı ve dili ikincil plana alıp olabildiğince az kullanma anlamındaki bir suskunluğun sessizliğidir. Sadece Tanrı'nın ve suskun kalan rahibin katıldığı bir litürjinin sessizliği gibi.⁴¹⁵

⁴¹³ Çöl Anneleri [Desert Mothers]: Özellikle İ.S. 4. ve 5. yüzyıllarda Mısır'ın, Filistin'in, Suriye'nin çöllerinde asketik bir yaşamı yaşamayı -bir manastır hayatına benzer bir topluluk içinde veya münzevi olarak- tercih etmiş Hıristiyan kadınları ifade etmek için kullanılan terim. İskenderiyeli Anne Syncretica, İskenderiyeli Theodora, Çöl Annesi Sarah, Azize Büyük Melania, Azize Küçük Melania, Azize Küçük Olympias, Romalı Azize Paula ve Azize Eustochium bu kişiler arasında yer alır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (1) EARLE, Mary C. (2007), **The Desert Mothers: Spiritual Practices from the Women of the Wilderness**, Morehouse Pub., New York; (2) CHRYSSAVGIS, John (2008), **In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers**, World Wisdom, Inc., Indiana.

⁴¹⁴ CHADWICK, Owen (2006), **Western Asceticism**, Westminster John Knox Press, Kentucky, s. 40.

⁴¹⁵ “Derinlik derinliğe konuşur / su suya konuşur / sessizlik sessizliğe konuşur” dizelerindeki “sessizlik sessizliğe konuşur [silence speaks to silence] ifadesi bu açıdan düşünülecek olunursa, buradaki ilk

Burada bahsedilen sessizlik [manastırdaki odasında suskunluk içinde olan rahibin sessizliği] Ferdinand Hodler'in 1892 tarihli *The Disappointed Souls* başlıklı [Sükût-u Hayâle Uğrayanlar] resminde (Görsel 26) sezilir.



26. *The Disappointed Souls*

Her ne kadar resmin başlığı tamamen başka bir kurguyu -hayal kırıklığına uğramakla ilgili olan- kursa bile, eğer resmin başlığı bir anlığına görmezden gelinirse söz konusu asketik sessizlik ortaya çıkar. Burada görünen artık bir hayal kırıklığı değildir ama asketik bir tutum içinde deneyimlenen -deneyimlenmekte olan- kutsal olanın sessizliğidir. Resimdeki her bir kişi böyle asketik bir sessizlik içinde kutsal olana dair bir deneyimlemenin izlerini taşır her taraflarında. Bir rahibin manastırdaki odasındaki asketik sessizliğine⁴¹⁶ bu resimdeki söz konusu olan postürlerin her biri gayet uygundur. Dış, fiziksel dünyadan ve bu dünyanın duyulara dayalı deneyimlerinden tamamen dışarı çıkmış, uzaklaşmış olarak buradaki 5 kişi de aynı asketik sessizlik içinde aynı kutsalı deneyimlerler, aynı kutsallık ile tamamen baş başa kalmışlardır.

Asketizm ve sessizlik arasındaki ilişkinin karakteristik yapısı da ortaya koyulduktan sonra, kronolojik olarak uygun bir sıra izlenmeye devam edilirse, Batı

sessizlik Tanrı'nın sessizliği, ikinci sessizlik de rahibin sessizliği olarak düşünülebilir. Tanrı, sessizlikte rahiple sözsüz konuşur. Dizeler için bkz. HICKEY, Mike (2011), **Get Goodness: Virtue is the Power to Do Good**, University Press of America, Inc., Maryland, s. 146.

⁴¹⁶ Asketizm ve manastır varoluşu [monasticism] arasındaki ilişkiye dair kapsamlı bir açıklama için bkz. DUNN, Marilyn (2007), "Asceticism and Monasticism, II: Western", **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c.600**, 2. Cilt, Ed. Augustine Casiday – Frederick W. Norris, Cambridge University Press, New York, s. 669-690.

düşünmesinde sessizlik fikrini ve temasını derinlemesine etkilemesi ve şekillendirmesi açısından şimdi erken dönem Hıristiyanlıkta sessizliğin -negatif teoloji ile birlikte düşünülerek- nasıl anlamlandırılıp düşünüldüğünün araştırılmasına geçilmesi için gerekli hazırlık ve arka plan araştırması yapılmış gözükür. Söz konusu özellikle erken dönem Hıristiyanlık ve bu dönemki Hıristiyan metinleri olduğunda,⁴¹⁷ az önce sayılan gnostisizm, hermetizm, ezoterizm, mistisizm ve asketizm gibi öğelerden belirgin izler bulunması -bu metinlerin içinde- doğaldır ve bu anlamda az önce bu öğelerde sessizliğe dair yapılan araştırma -gerektiğinde- açıklayıcı ve yardım edici düşünsel bir zemin sunacaktır.

3.2.7. Erken Dönem Hıristiyanlıkta *Sessizlik* ve *Negatif Teoloji*

Burada peşinden gidildiği, aranıldığı hâliyle -artık yavaş yavaş şekillenmeye de başlamıştır- sessizlik deneyiminin erken dönem Hıristiyanlıktaki izlerinin sürülebilmesi için öncelikle bu dönemde *negatif teolojinin* nasıl bir anlam ve bağlam kazandığı ortaya çıkarılmalıdır. Bu konuda özellikle iki isim ön plana çıkar: Erken dönem Hıristiyan apolejistlerinden [apologetic]⁴¹⁸ Iustinus ve ilk apostelik [apostelic]⁴¹⁹ Kilise Babası [Church Father]⁴²⁰ olarak düşünülen Papa Aziz I.

⁴¹⁷ Hıristiyanlığa dair kısa ve özet bir açıklama sunması açısından bkz. GÜNDÜZ, Şinasi (2006), **Hıristiyanlık**, İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

⁴¹⁸ Apolejist [apologetic] terimi, Hıristiyanlığa dair tarihsel, düşünsel ve bariz olan kanıtları kullanarak, Hıristiyanlığa yönelen eleştirilere karşı Hıristiyanlığı savunmuş -sözel ya da yazılı- düşünürleri ve bu düşünürlerin ilgili metinlerini, sözlerini ifade eder. Söz konusu erken Hıristiyanlık dönemi olduğunda Origenes, Augustinus, Iustinus ve Tertullianus gibi düşünürler için bu terim kullanılabilir.

⁴¹⁹ Apostelik [apostelic] terimi, İ.S. 1. ve 2. yüzyılda yaşamış ve İsa'nın 12 Havarisini ya şahsen tanımış ya da onların düşüncelerinden derin bir şekilde etkilenmiş düşünürleri ve bu düşünürlerin metinlerini, sözlerini ifade eder. Söz konusu erken Hıristiyanlık dönemi olduğunda Antakyalı İgnatius, Smyrnalı Polikarp, Hierapolisli Papias, Atinalı Quadratus ve İreneos gibi düşünürler için Apostelik Babalar [Apostelic Fathers] ifadesi kullanılabilir.

⁴²⁰ Kilise Babaları [Church Fathers] ifadesi, erken Hıristiyanlık dönemi söz konusu olduğunda özellikle İ.S. 800'e kadar Hıristiyanlığın teolojik ve öğretisel yapısını şekillendirmiş, derinden etkilemiş olan bazı azizler, teologlar, papazlar, rahipler ve düşünürler için kullanılan bir terimdir. Patristik [Patristics] felsefe başlığı altında da incelenen bu düşünürlerin [Ortodoks ve Katolik Kilise'sinin 'Baba' ünvanı verdiği kişiler değilse de] içinde; "Sekiz Kilise Doktoru" [Eight Doctors of the Church] olarak da anılan Yüce Babalar [Great Fathers] [Papa I. Gregorius, Aziz Ambrose, Augustinus, Aziz Jerome, İoannes Hrisostomos, Aziz Basileios ve Nenizili Gregor], Apostelik Babalar [Apostelic Fathers] ve Çöl Babaları da [Desert Fathers] [Aziz Anthony, Aziz Arsenius, Aziz Poemen, Mısırlı Macarius, Aziz Siyah Musa, Aziz Pachomius, Aziz Baş Keşiş Shenoute, Evagrius Ponticus, Aziz Hilarion, Aziz John Cassian ve İskenderiyeli Atanasius] bulunur. Bu düşünürler [birkaç isim daha vermek gerekirse; Suriyeli Efrem, Antakyalı Isaac, Ninovalı Isaac, İskenderiyeli Cyril, İtirafçı Maksimos, Şamlı John, Kartaca Piskoposu

Clemens'tir. "Iustinus, Tanrı'nın sadece negatif ifadelerle karakterize edilebileceğine yönelik ciddi bir şekilde argümanlar sunan ilk Hıristiyan düşünürdür. Onun konuya bakışı, Helenistik Yahudiliğin bağlamına oldukça benzerdir. Philo, Iustinus tarafından ortaya koyulan fikirleri zaten hâlihazırda Yahudilik içine yerleştirmişti. Iustinus, yine de sistematik bir negatif düşünme ile büyük ölçüde ilgilenmez, dekonstrüksiyona dayalı bir düşünme yolunun etraflıca bir savunuculuğunu yapmaz. Dil, Baba olan Tanrı'yı tarif etmekte başarısız olur ama geç dönem Platonculukta karşılaştığımız gibi bu başarısızlığın sistematik bir şekilde kullanılmasıyla Iustinus'ta karşılaşmayız, ya da Orta dönem Platonculukta aşına olunan ve daha sonra Aziz I. Clemens'te göreceğimiz adım adım ilerleyen bir yöntem ile de [karşılaşmadığımız gibi]."⁴²¹ Iustinus -kendi döneminde yaygın bir şekilde de böyle düşünülmesine paralel olarak- Tanrı'nın doğmamış [agennetos / unbegotten] olduğu için isimlendirilemez [unnameable] olduğunu düşünür.⁴²² Tanrı'nın isimlendirilemez olmasına yönelik akıl yürütme temelde iki nokta üzerinden şekillenir: (1) Tanrı'dan önce herhangi bir şey varoluyor olamayacağı için Tanrı'ya isim vermiş olan bir şeyin varolması imkânsızdır ve (2) isimler, genellikle çeşitli ve türlü türlü olan şeyleri birbirlerinden ayırt etmek için koyulduğundan dolayı bir ve bütün olan Tanrı'nın bir ismi olmasının bir anlamı yoktur. Tanrı'nın isimlendirilemezliğine ve tarif edilemezliğine dair bu görüş, Iustinus'un döneminde yaygın olmasının yanı sıra açıkça Platon'un döneminde Logos'a dair olan görüşler hem de Helenistik dönemde anlaşıldığı şekilde *via negativa* ile paralellik gösterir.⁴²³

Cyprian, Poitiersli Hilary, Sevilleli Isidore, I. Şam Papazı ve Suriyeli Afrahat sayılabilir] metinlerini yazdıkları dile bağlı olarak "Grek Babaları", "Kapadokyalı Babalar", "Latin Babalar" ve "Süryani Babalar" gibi gruplandırılabilirdiği gibi tarihsel olarak İ.S. 325 senesinde Erken Hıristiyanlık Dönemi'nin bitişine işaret eden "İznik Konsili" baz alınarak İznik Konsili öncesi Babalar [Ante-Nicene Fathers] ve İznik Konsili Sonrası Babalar [Post-Nicene Fathers] olarak da gruplandırılabilir. Konuyla ilgili olarak bkz. (1) (1994), **Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers down to A.D. 325**, Ed. Alan Menzies, 10 Cilt, Hendrickson Pub., Massachusetts; (2) (2004), **A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers**, Ed. Philip Schaff – Henry Wace, 1. ve 2. Seri Toplam 28 Cilt, Hendrickson Pub., Massachusetts.

⁴²¹ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 33.

⁴²² MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 34.

⁴²³ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 35-36.

Burada sessizliğe dair ilk önemli vurguyu Aziz I. Clemens yapar. “I. Clemens, bilme sürecinde büyük bir değere sahip olduğu yönünde sessizliğe vurgu yapan bir yazardır. I. Clemens, bir tür sözün olmadığı [speechless] zihinsel bir temaşayı [mental contemplation] savunur ve dilin kullanımı, duyulara bir bağlılık olarak görülür. ‘Saf zihin’ bu türden destekler olmadan ve bu yüzden de duyular dünyasına çevrilmemiş olarak işler ve I. Clemens büyük ihtimalle burada da zihni gerçeklik ile doğrudan bir bağa sahip şekilde görmektedir, dilin eksik olduğu bir bağa. Buna uygun olarak dua, en yüksek gerçeklik ile bir birlik [communion] türü olarak, sessizlik içinde gerçekleşmelidir: ‘Sessizlik içinde konuşuruz’. Hıristiyan Platonculuğun merkezinde bulunan bu çelişki vücut bulmanın [incarnation] kendisidir. Bu eylem ile Tanrı sadece zamanı ve tarihi onaylamaz [endorse] ama aynı zamanda duyuları, ve tabiki, dili de onaylar. İsa, kullanılması için bir duanın sözlerini vermiştir, ve böylece bir duanın sözsel olarak anlaşılmasının onaylanmasını da. I. Clemens, vücut bulmanın uzun süredir süregelen sessizliğin bir bozulmasına sebep olduğunu Zekeriya’nın dilsizliğine dair yorumu aracılığıyla belirtir. Bu dilsizliği bir *ainigma* ya da bir sembol olarak görerek, I. Clemens bunu vücut-bulma-öncesi [pre-incarnational] sessizliğin bir örneği olarak düşünür. Zekeriya’nın ‘sessizliğini’, tüm açığa çıkışı [revelation] kuran İsa’nın varışı öncesinde söz konusu olan cehaletin bir sembolü olarak alır. İsa Söz olarak Zekeriya’nın sembolik sessizliğine son verir ve I. Clemens de buna bağlı olarak dilin tamamen açmış hâline Oğul’un varışı ile ulaştığı sonucunu çıkarır. O zaman Tanrı’nın hakiki bilgisinin sözsüz karakterine bu kadar büyük bir vurguda nasıl bulunur? Bu, Hıristiyan Platonculuğun tarihinde sürekli bulunan bir gerginliktir ve en nihai olarak indirgenemez bir yapıdadır. Gizem fikri ve açığa çıkma [revelation] fikri asla kolaylıkla bir arada var olamayacaktır. I. Clemens ise, bir tür çözüme sahiptir, bu çözümde sessizliği Oğul’un seviyesinin ötesinde işlevsel olarak görür. Bu, tüm şeylerin Babası olan, Orta Platoncu dönemin Bir Olan’ıdır, dilin diyarının ötesine uzanan: τὸ ἐπέκεινα αἴτιον. Dil, Oğul’un seviyesinde işlevsel ve çalışır durumdadır, ama bu seviyenin ötesinde değil..Oğul’un ötesinde, sessizlik vardır..”⁴²⁴ I. Clemens’in sessizliğe dair bu vurgusu, negatif teolojide sessizliğin nasıl düşünüldüğüne dair bir

⁴²⁴ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 35-36-37.

diğer sağlam örneği sağlaması açısından önemlidir. Sessizlik ve dil arasındaki bu ilişki, daha doğru ifade edilecek olunursa, sessizlik ve dilin yetersizliği ya da dilin nüfuz edebildiği, işlevsel olabildiği alan arasındaki ilişki, sessizliği aşkın ve kutsal olan ile özsel bir yakınlığa oturtur. Sessizlik; Baba ve Oğul arasında bir yeredir. Dahası, sessizlik Baba'ya, Oğul'a olduğundan daha yakın durur. Bu yüzden Sessizlik İsa'ya değil ama Tanrı'ya aittir. Charles Le Brun'un 1655 tarihli *Holy Family with the Adoration of the Child* başlıklı [Çocuğa Gösterilen Sevgi ile Kutsal Aile] resminde (Görsel 27) karşılaşılan aşığı inmiş ve uyuyan bebek İsa'nın yüzüne yansıyan, onu saran Tanrı'nın sessizliğidir. Meryem'in etrafındakilere parmağıyla işaret ettiği sessizlik bu anlamda sadece uyuyan bir bebeğin uyandırılmamasına yönelik bir sessizlik değildir ama Tanrı'nın sessizliği içinde uyuyarak büyüyen, gelişen Söz'ün onun içinde yuvasında olduğu sessizliğin korunmasıdır.



27. *Holy Family with the Adoration of the Child*

Burada I. Clemens'in sessizliğe dair yaptığı yoruma [İsa'nın açığa çıkması ve bu açığa çıkmanın, öncesindeki -hem olumlu hem olumsuz yorumlanabilecek olması açısından I. Clemens'in bir çözüm önerisi getirdiği- sessizlik ile ilişkisi] benzer bir yorumu

Origenes de yapar. Öncelikle, İsa'nın ortaya çıkmasının özsel önemine vurgu yapacak şekilde, Origenes için Zekeriya'nın sessizliği aslında İsa'dan önceki tüm Musevi peygamberler için geçerlidir ve İsa'nın ortaya çıkmasından [Söz'ün vücut bulması olarak düşünülürse eğer bu ortaya çıkma] önce her tarafa yayılmış olan ilahi sessizliğe işaret eder.⁴²⁵ Burada İsa'nın -ve İsa üzerinden Hıristiyanlığın elbette- Söz [the Word] olarak övülmesi, İsa'dan öncesinin -her ne kadar ilahi sessizlik olumlu bir şey olarak söz konusu olsa bile- sözsüzlük [speechlessness] teması altında negatif olarak yorumlanması, Philo'nun⁴²⁶ da daha önce daha geniş bir bağlamda -Daha İyi Olan'ın [The Better] Daha Kötü Olan [The Worse] tarafından saldırıya uğraması bağlamında- bulunduğu Musa'nın sözsüzlüğünde⁴²⁷ temellenir.⁴²⁸ Musa'nın sözsüzlüğü, İsa'nın Sözü'nün değerini ortaya çıkarır ve yüceltir. Söz ve sessizliğin birbirleriyle olan -hem karşıtsal hem de birbiri için yaşamsal olan- özsel ilişkisini Origenes bu açıdan dile getirir. "Konuşma (logos), aklın kardeşidir ve kökeni zihnin derinliklerine olan ile iletişim içindedir. 'Konuşma, anlayışın kendi içinde şekillendirdiği yorumcudur. Dahası, Konuşma gizli ve görülmemiş olan derinlikleri durmaksızın bir şekilde öne getiren sözcü ve kehanetlerin peygamberidir.' Bu, Origenes'in; İsa'nın ortaya çıkmasıyla asırlardır süren ve şimdi kırılmış olan sessizliğe dair tanıdık ve ortodoks Hıristiyan temasını dile getiriş şeklidir."⁴²⁹

Ancak Origenes'in sessizliğe yönelik görüşleri sadece Söz'ü ön plana çıkarmasının arkasında ikinci planda kalacak şekilde değildir ama erken dönem

⁴²⁵ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 63.

⁴²⁶ Philo'ya dair kapsamlı bir inceleme için bkz. AYKIT, Dursun Ali (2011), **Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo**, Kitabevi Yay., İstanbul, s. 217-356.

⁴²⁷ Burada hem Philo'nun hem de Origenes'in gönderme yaptığı yer "Mısır'dan Çıkış, 4: 10"dur: "Musa Rab'be 'Aman, ya Rab' dedi, 'Ben kulun ne geçmişte, ne de benimle konuşmaya başladığından bu yana iyi bir konuşmacı oldum. Çünkü dili ağır, tutuk biriyim.'" Bkz. (2014), "Mısır'dan Çıkış, 4: 10", **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 59. Buradaki sözsüzlük; Logos'un karşılığı olarak sadece konuşma [speech] ile değil [burada *konuşma* ifadesi aynı zamanda *dinsel bir vaaz* anlamında *sermo* terimini de içerir], ama ayrıca akıl, düşünme [ratio] ile de ilgilidir ve bu anlamda Origenes tarafından Musa'nın sözsüzlüğüne yapılan gönderme ayrıca Musa'nın ilahi sessizliği ya da ilahi sözü idrak etme konusundaki düşünsel, zihinsel yetisizliğini de içerir.

⁴²⁸ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 64.

⁴²⁹ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 64.

Hıristiyanlıkta (ve aslında hâlâ da öyle) genel olarak olduğu gibi olumsuzun yanı sıra olumlu da bir yan içerir.⁴³⁰ Origenes, İsa'nın ortaya çıkmasından önceki sessizliğin⁴³¹ [İsa'dan önceki peygamberlerin sessizliğini] ilahiliğini bu sessizliğin bir tür ilahi olanın dile getirilmesinin 'yasak olması' ya da 'ilahi yasaya göre yasal olmaması' üzerinden temellendirir. "Origenes, şimdi sonlanmış olan sessizlikten Romalılar 16, 25-6'ya dair yorumlarına girişinde bahseder ama bundan sonra farklı bir yönde ilerler..Origenes 'sessizlikleri için [peygamberlerin] sebepleri neydi?' diye sorar ve Paulus'un, hakkında konuşmayı reddettiği, üçüncü göğe götürülmesine gönderme yaparak cevap verir. Paulus'un duyduğu sözleri anlamamış olmasını varsaymak saçma olurdu, ama o [Paulus] duyduğu bu sözlerin 'dile getirilmesinin yasak olduğunu' biliyordu. Benzer bir şekilde asırların gizemi sessizlik içinde saklanıyordu, ta ki Söz Et'e dönüşüp, konuşmanın vaktinin geldiğinin işaretini verene kadar..Paulus'un açığa çıkma sonrası [post-revelation] deneyiminin dile getirilemez olduğu gerçeği ile Origenes, ifade edilemez ya da külte ait bir sır olduğundan dolayı belli muazzam hakikatlere dair hemfikir olunmuş bir sessizliğin söz konusu olduğu bir '*arcanum disciplinem*'i onaylar. Origenes sıklıkla Paulus'un mistik deneyimine göndermede bulunur."⁴³² Paulus'un deneyiminin dile getirilemezliği,⁴³³ Origenes için Söz'ün mevcudiyeti içinde sessizliğin ilahi ve kutsal yanını canlı ve anlamlı kılar. Burada hem bir şeyin dile getirilememesi [yani dil içinde kurulamaması] anlamına işaret eden

⁴³⁰ Bir kavrama ya da temaya dair olumlu ve olumsuz kavrayışın ve bakışın bir arada olması, Hıristiyanlıkta sadece sessizlik temasına dair değildir, bir başka örnek için [*sonsuzluk* temasına dair olarak] bkz. UNDUSK, Rein (2009), "Infinity on the Threshold of Christianity: The Emergence of a Positive Concept Out of Negativity", **Trames**, Cilt: 13 (63/58), Sayı: 4, s. 307-340.

⁴³¹ İsa'nın doğumu ve kozmik sessizlik arasında özsel bir ilişkiyi farklı bir açıdan Antakyalı İgnatius da kurar, konuyla ilgili olarak bkz. MacCULLOCH, Diarmaid (2014), **Silence: A Christian History**, Penguin Books, London, s. 53-56.

⁴³² MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 65.

⁴³³ Söz konusu deneyim "2. Korintliler, 12: 2-4"de anlatılır: "On dört yıl önce alınıp üçüncü göğe götürülmüş bir Mesih izleyicisi tanyorum. Bu, bedensel olarak mı, yoksa beden dışında mı oldu, bilmiyorum, Tanrı bilir. Evet, bu adamın cennete götürüldüğünü biliyorum; bu, bedensel olarak mı, yoksa bedenden ayrı mı oldu, bilmiyorum, Tanrı bilir. Orada, dille anlatılamaz, insanın söylemesi yasak olan sözler işitti." Bkz. (2014), "2. Korintliler, 12: 2-4", **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1244. Ayrıca Paulus'a ilişkin olarak bkz. NOACK, Bent (2006), "Teste Paulo: İsa ve İlk Hıristiyanlığa Temel bir Şahit Olarak Pavlus", Çev. Dursun Ali Aykıt, **Pavlus'u Düşünmek**, Ed. Cengiz Batuk, Ankara Okulu Yay., Ankara, s. 45-74.

Grekçe ἔξῳv hem de bir şeyin söylenmesinin yasak olup olmaması anlamına işaret eden Latince *licet* terimi birlikte buradaki sessizliğin iç yapısını belirler.⁴³⁴

Söz konusu ilahi olana dair deneyimin dile getirilmesi ya da ilahi olanın bilinmesi değil ama örneğin dua olduğunda,⁴³⁵ Origenes'in sessizliğin özsel önemine yönelik vurgusu çok daha açıktır.⁴³⁶

Sessizliğe dair yapılan bu önem vurgusunun Origenes'te aldığı şekil -her ne kadar *via negativa*'dan bir nebze de olsa ayrı gelişmiş olsa da, yine de negatif teolojide sessizliğe dair karakteristik olan anlayışa paralel bir yapıdadır.⁴³⁷ İlahi olan söz konusu olduğunda; olumlu ifadelerle kıyasla olumsuzlayıcı ifadelerin ve negasyonların kendilerine ait güçleri olduğu doğrudur, ancak olumsuzlayıcı ifadeler ve negasyonlar bile -sessizlik ile kıyaslandığında- bir konuşma ve söz söyleme eylemidir⁴³⁸ ve bu anlamda sessizliğin nüfuz ettiği alana erişmeleri ya da bu alanda [sessizliğin diyarında, tabiri caizse] bir güce sahip olmaları -mevcut bile olmadıkları bir yerde nasıl herhangi bir güce sahip olabilirlerse sanki- beklenemez.

Negatif teolojide sessizlik ile ilişkili olarak bahsi edilen negasyonun negasyonu [ya da çifte negasyon] fikrine eleştirel bir yorum olarak ilk akla gelen kişi Damascius'tur. "Damascius; Proklos'un Parmenides'e dair yorumundaki sonuca varan

⁴³⁴ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 66.

⁴³⁵ Duanın sessizce edilmesine yönelik benzer bir vurguyu Kartaca Piskoposu Cyprian ve Tertullianus da yapar, konuyla ilgili olarak bkz. MacCULLOCH, Diarmaid (2014), **Silence: A Christian History**, s. 61-64.

⁴³⁶ "Sözel irtibata dair bu vurguya rağmen, Origenes'in duada sessizliğin önemini vurgulamasıyla karşılaşırız..Ses'ten (φωνή) bahsedilmesi Origenes'i utandırır, Origenes, sessizlik içinde gerçekleşen duanın aynı zamanda arzulanan şeyin Tanrı'ya iletilmesine başarılı olacağını belirtir. Bu şekilde, Tanrı'nın normal bir şekilde konuştuğunu ima etmekten kaçınmaya dair de kayda değer bir hermeneutik efor sarf edilmiş olunur ve Origenes başka yerlerde de duanın duyulabilir olmaması ama kalpte gerçekleşmesi gerektiğinin savunuculuğunu yapar." Bkz. MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 69-70.

⁴³⁷ Negatif teolojide negasyonun negasyonu ya da olumsuzlama ifadelerinin de olumsuzlanması fikrinin sessizlik ile ilişkisi hatırlanmalı burada: "Syrianus, dile getirilemez olana dair soruyu öne çıkarır ve bu Proklos'un hem olumlamanın hem de negasyonun varlığın sadece daha aşağı seviyedeki düzeni için uygun olduğuna ve varlığın ötesine uzananın diyarı için en uygun olanın sessizlik olduğuna dair görüşünü açıklamakta yardımcı olur. Bu görüşte, negatif ifadeler bile, varlığın kendisinin dünyevi ve sıradan [mundane] seviyesine uygun düşmektedir." Bkz. MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 95.

⁴³⁸ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 116.

iddiasını, yani en nihayetinde negasyonun kendisinin olumsuzlandığına [negated] ve böylece sessizliğe doğru yönlendirdiğine dair iddiayı kabul etmez. Damascius, sessizliği kabul etmeye hazırlanırken, negasyona ve en sonda gerçekleşen bir çifte negasyon fikrine doğru bir yükseliş [ascent] fikrini kabul etmez.”⁴³⁹ Damascius burada bilinebilir olan ve bilinemez olan arasına [*ontolojik fark* olarak düşünülmeli bu] bir uçurum yerleştirir, aşılabilir bir boşluk koyar ve ister negasyon olsun ister negasyonun negasyonu olsun, bir dilin içinde kurulan bir ifadenin [negasyonun negasyonu da bir tür ifadedir zira] asla *bilinemez olana* dair bir şeyi dile getiremeyeceği görüşü ile negasyonun negasyonu fikrini dışlar, sessizliği yine de olumlu bir anlamda kendi yanında tutarak.⁴⁴⁰ Damascius için kişinin bilmediği şey konusunda (bilinmez olan hakkında), onun hakkında cahil olduğu şeye dair sessiz kalması olumlu bir tınıya sahip olsa da bu durumun kendi içinde taşıdığı çelişki Damascius’un dikkatinden kaçmaz.⁴⁴¹ Bir şeyin bilinemez olmasının bilinebilir olmasının bu bilinemez olan şeyin bilinebilirliğine yönelik oluşturduğu çelişki, Damascius’un gözünde *via negativa*’ya dair geçerli bir eleştiri olarak durur.⁴⁴² Bu anlamda Damascius’un sessizliğe dair vurgusu, *via negativa*’nın bilinmez ve mutlak olana erişme konusunda işlevsel olan son ve nihai adımı, noktası olarak değil ama bilinmez olanın sınırlarının ötesine erişilemezliğinin karşısında bir suspus olma, sessizliğe kapılma anlamındadır. *Via negativa*’nın sessizliği, kendi içinde hâlâ erişilemez olana erişmenin bir umudunu, olanaksız olanağını taşıırken, Damascius’un ön plana çıkardığı sessizlik, bu

⁴³⁹ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 121.

⁴⁴⁰ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 122.

⁴⁴¹ Buradaki çelişkili durum, bilinemez olan bir şeyin bilinemez olduğunu bilmeye dairdir. Kişinin, bilmediği bir şeyin bilinemez olduğu iddiasının taşıdığı çelişki, dilin nüfuz alanına dair olduğu kadar bilen bilmesinin ve bilinen şeyin bilinmesinin doğasına dair de bir sorundur. Bir şeyin bilinemez olduğunu söylemek, onun bilinemez olduğunu bilmek anlamına geleceği için aslında onun bir anlamda bilinebilir olduğunu [en azından bilinemez olmasının bilinebilir olduğunu] içermek zorundadır. Bunun aynısı, kişinin onun hakkında cahil olduğu şey söz konusu olduğunda da geçerli olduğu gibi, doğası bilinemez olana dair de geçerlidir. Eğer bir şeyin bilinemez olduğu bilinebiliyorsa, o zaman o şey hakkında bilinemez ifadesi geçerli değildir; eğer bu şey gerçekten bilinemez olarak kalıyor ise, o zaman onun bilinemez ya da bilinebilir olduğuna dair de bir ifadede bulunmak imkânsızdır. Konuyla ilgili tartışmanın ele alındığı yer için bkz. (2010), **Damascius’ Problems and Solutions Concerning First Principles**, Çev. ve Haz. Sara Ahberl-Rappe, Oxford University Press, New York, s. 74-76.

⁴⁴² MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 126.

erişilemezliğin karşısında bu erişilmezliğin ötesine asla geçilemeyeceğinin farkındalığının karşısında bir tür sessizliğe düşme tınısına sahiptir. Damascius'un bu sessizlik anlayışı, bu anlamda, idrak edilemez olana dair *sessiz kalınarak* bu idrak edilemez olana saygı gösterilmesi gerektiğini savunan Nissalı Gregor'un sessizliğe dair vurgusuna benzer.⁴⁴³ Sessizlik, bu anlamda sadece ilahi olana dair dilin ve sözün özsel bir olanaksızlığının sonucunda zorunlu olarak geride kalan şey olarak değil ancak aynı zamanda ilahi olana bir hürmet ve onun erişilemezliğinin, dile getirilemezliğinin saygı dolu bir kabulü olarak da görülür. Bu açıdan ele alındığında, Augustinus da -ve hatta başka bir açıdan Pseudo-Dionysos da-⁴⁴⁴ Damascius ve Nissalı Gregor'a benzer bir şekilde [Proklos ve Plotinos'un *via negativa* ile sessizlik arasındaki ilişkiye dair söylediklerine eleştirel bir açıdan] sessizliğin önemini vurgular.⁴⁴⁵

Kısaca toparlamak gerekirse, erken dönem Hıristiyanlıkta -negatif teoloji ile ilişkisi içinde- sessizlik birçok farklı anlamda ve bağlamda ön plana çıkmıştır. *Via negativa*'nın erişilemez olana erişim gücünde sessizliğin yeri söz konusu olduğunda Plotinus, Proklos, Valentinus, Marcus, I. Clemens gibi isimler bir tarafta ve Origenes, Damascius, Augustinus, Pseudo-Dionysos Areopagita, Nissalı Gregor gibi isimler diğer tarafta [her ne kadar farklı bağlamlarda bu taraflardaki kişiler yer değiştirilebilir⁴⁴⁶ olsa da] iki taraf da sessizliğin özsel önemine vurguda bulunur. Bir taraf sessizliğin nüfuz alanını erişilemez, idrak edilemez, kavranamaz, ilahi, aşkın olana daha yakın tutarken, diğer taraf sessizliği o kadar uzağa götürmez.⁴⁴⁷ Asıl mesele bazen dilin, anti-dil üretmediği noktada ilahi ve aşkın olanın tarafından gelen tek ses ve söz olarak sessizlik iken, bazen de insanın bilmesinin insani sınırlılığının ilahi olana

⁴⁴³ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 182.

⁴⁴⁴ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 230.

⁴⁴⁵ MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 219-220.

⁴⁴⁶ Bu yer değiştirmeye bir örnek olarak; sessizliğin öneminin derecesine bir vurgu olarak Sahte Dionysos ile Augustinus'un farklı taraflarda [Augustinus'ta sessizliğin önemine yapılan vurgu çok daha azdır sahte Dionysos'a oranla] bulunurlar, konuyla ilgili olarak bkz. MacCULLOCH, Diarmaid (2014), **Silence: A Christian History**, s. 86-91.

⁴⁴⁷ Daha derli toplu bir özet için bkz. MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, s. 248-254.

temas edebilecek bir noktanın yakınından bile geçememesinin farkındalığının yarattığı mahçupluk, hayal kırıklığı, haddini bilme, hürmet gösterme anlamında sessizliktir.

Bu noktada şimdi artık sessizliğin negatif teoloji içinde -bu tarihsel dönemde- nasıl şekillendiği, anlaşıldığı genel hatlarıyla verildikten sonra şimdi sese ve sessizliğe dair soy kütüğü araştırmasına devam edilebilir. Araştırmanın bu aşamasında, daha genel bir çerçeve sunulmaktan geri çekilip daha spesifik ve ufak bağlamlarda -kişi, metin ve ön plana çıkan spesifik deneyimler ele alınarak- sessizliğin nasıl şekillenmiş olduğu araştırılacaktır. Bunun sayesinde, hem sağlanan genel çerçevenin içinin doldurulmasının hem de sessizliğe dair aranılan spesifik deneyime yönelinmesinin gerçekleştirilmesi amaçlanmaktadır. Bu anlamda şimdi, ilgilenilen sessizlik deneyimi içinde spesifik ve önemli bir noktaya işaret etmesi açısından, yazı ve okumaya [özellikle sessiz okumaya] dair bir altbölüm oluşturulması faydalı olacaktır.

3.2.8. Aziz Ambrosius ve Sessiz Okuma

Burada sessizliğe dair öne çıkarılacak olan deneyim, *sessiz okuma* deneyimidir. Yani bir şeyi, bir yazıyı fiziksel olarak seslendirerek, sesli bir şekilde okumak değil ama iç sesle ya da daha doğru bir tabirle kişinin bir metni içinden okumasına dair deneyimdir. Ancak sessiz okuma deneyiminin öneminin ortaya koyulabilmesi için öncelikle yazı ve okumaya dair -bu iki ögenin insan düşünmesi, varoluşu ve yaşamı üzerinde yaptığı kökensel değişime- bir açıklamanın öncelikle yapılması gerekir. Bu açıklama için öncelikle biraz geriye gidilmelidir. Yazının ve okumanın başlangıcına.

Charles Darwin “Home Tooke’un, asil filoloji biliminin kurucularından biri olan Home Tooke’un gözlemlediği gibi dil bir sanattır, tıpkı demleme ya da pişirme gibi; ama yazma daha uygun bir benzetme olabilirdi”⁴⁴⁸ dediğinde aslında yazma denilen eylemin insan varoluşu içindeki yerine az da olsa işaret etmeye yaklaşmıştı. Zira yazma [ve bununla ilişkili olarak okuma]; konuşma gibi kendiliğinden gelişebilen ve içgüdüsel olarak insanın eğilimli olduğu bir eyleme değildir. İnsanlıkta konuşmanın ve dilin tarihi çok daha eskilere [bazen iki milyon sene öncesine] götürülebilirken, yazının ve okumanın izi en fazla İ.Ö. 7000-6000 arasında bir yere kadar geriye

⁴⁴⁸ DARWIN, Charles (1981), *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Princeton University Press, New Jersey, s. 55.

sürülmektedir. Bu her ihtimalde demektir ki, yazının ve okumanın hiç söz konusu olmadığı çok uzun bir süre insanlık varolmuş, insanlığın varoluşu kendini geliştirmiştir. Ancak yine de söylenebilir ki düşünmenin var olduğu süre içerisinde, çok az şey, yazının [ve okumanın] icadının düşünmeyi etkilediği kadar derinden ve özsel olarak etkilemiştir. O kadar ki düşünmenin, var olduğu süre içerisinde, *başına gelen* en son şey yazının icadıdır belki de. Elbette ki insanın düşünsel ve felsefi tarihinin tüm eserleri, düşünmenin patikasını etkilemiş, şekillendirmiş ve karakterine katkıda bulunmuştur. Bunun aksini iddia etmek saçma olurdu. Ancak yine aynı derecede saçma olurdu, düşünmenin kendi oluşsal süreci açısından bakıldığında, tüm o yazınsal eserlerin, düşünmenin bu süreci içerisinde sadece çok ufak bir etkisi olduğunu söylememek. Şu ana kadar düşünsel olarak ortaya koyulmuş hiçbir eser, yazının düşünmeye yaptığı kadar büyük bir etki oluşturamamıştır düşünme üzerinde.

Öncelikle bu görüşü temellendirmek gerekir. Bunun ilk sebebi, pek tabii ki, yazının düşünme üzerinde ve içinde nöro-biyolojik ve fenomenolojik olarak yaptığı değişimdir. Yazının icadına kadar, düşünme *okuma* diye bir şeyden habersizdi. Düşünme, mağara duvarlarındaki resimlere bakardı, düşünme karşısındaki düşünmeyle konuşur, kulaklarıyla onu dinlerdi, düşünme gözleriyle izler, takip eder, teniyle dokunarak düşünürdü. Ancak yazı ile düşünme, yepyeni, hiç alışık olmadığı bir şeyle ilk kez karşı karşıya kaldı. Bu karşı karşıya kaldığı şey en özsel haliyle, okumanın kendisiydi.

Düşünme, yazıdan önce hiç okuyarak düşünmemiştir. Asırlardır, zihnin içinde nörolojik patikalar, köprüler o ana kadar hep duyma-düşünme, görme-düşünme, konuşma-düşünme, dokunma-düşünme ve daha birçok başka şekilde kurulurken, artık yeni bir şey oradaydı. Zihin artık okuma-düşünme ve yazma-düşünmeyi içerecek şekilde kurgulanma, kendisini öyle inşa etme hâlindeydi. Bu durum belki insanın -tek okuyan varlık olarak insanın- gen yapısına evrimsel olarak kalıcı bir etki bırakmadı [*henüz / ya da hiç bırakmayacak*] ama şu açık ki çok az şey; zihni, düşünmeyi, yazı ve okumanın değiştirdiği, etkilediği, evrilttiği kadar değiştirdi, etkiledi, evriltti.

Düşünmenin okuma ya da yazma olmadan olduğu sürece bir bakın ve bir de bugünün filozoflarına, düşünmeyi kendi içlerinde öldürmeden taşıyanlara. Sadece öğle yemeklerinde otuz dakika muhabbet eden ve akşam eve geldikten sonraki sadece birkaç saatini konuşmaya, televizyon izlemeye, insanlara ya da herhangi bir şeye

ayıran ve sonra okuyan, durmadan okuyan ve hep okuyan şu filozoflara bakın! Sadece otuz sayfalık bir makalesinde kaynakçası ve gönderme yaptığı eserleri listelediği sayfaların sayısının asıl makalenin sayfa sayısı ile neredeyse aynı olduğu o modern filozoflara bakın! Tüm gün boyunca kendine kapanıp saatlerce bir şey okuyan ve bir şey okumak dışında pek de bir şey yapmayan o akademisyenlere, düşünörlere bakın. Aradaki değişimin ihtişamı da trajikliği de -eğer böyle bir trajedi var ise- *yazının* eseridir. Başka hiç kimsenin değil. Başka hiçbir şeyin değil. Şu açık bir gerçektir ki; *düşünme, artık okuyarak düşünmedir. Düşünme, artık yazarak düşünmedir.* Düşünmenin artık agrafı, aleksi gibi sorunları vardır. *Düşünme, artık okumanın diyarında ikamet eder.*

Bu yüzden, şimdi ve burası derken, modern insanın dünyası derken, yazının icadından sonraki dönem ve insanı kastedilir aslında biraz. Geriye-doğru-gidişin başladığı nokta tam olarak şimdi ve burasıdır, yani yazı yazan, okuyan insandır. Bu geriye-doğru-gidiş okuyan insanın, modern insanın dünyasından başlar.

Yazı ve okuma [her ne kadar bu iki öğenin temeli evrimsel olduğundan daha çok ancak kültürel olması yönünden belki ikincil gözükebilir olsa da] düşünme için özel bir öneme sahiptir. Bahsi edilen bu öneme, bazı farklı açılardan da olsa, başka araştırmacılar tarafından da değinilmiştir: “Şimdi, okuma alanındaki mikrogenetik teorinin belli prensiplerinin özel bir örneklenmesine dönmeliyim. Okumayı seçtim, çünkü okuma özel bir hünerdir. Bir okuyucu olabilmek için hem algı hem de dil gerekir, ama dil ve algı yeterli değildir; bazı insanlar asla usta okuyucular olamaz ve bir beyin lezyonu, kişilerde obje algılamasında ve konuşulan dilde hiçbir eksiklik göstermese de okuma yetisinin bozulmasına yol açabilir. Sözlü uygarlıkların ve yazınsal olmayan toplulukların sürüp gitmesi, her tür sosyal dünyanın, okuma-yazmanın ortaya çıkışı için uygun olmadığını bize daha da çok öğretilir. Dahası, yazınsal olmayandan yazınsal olan topluluklara geçiş, sentaksı, sözlük bilgisini ve dilin kullanımını derinden değiştirir, tıpkı topluluğun üyelerinin bilişsel ve belleksel pratiklerini, ve nihai olarak da, topluluğun kendisini değiştirdiği gibi. Aynı zamanda, okuma; algısal gelişimin globalden-lokale doğru yapısına, seçiciliğe, anlamlılığa ve şimdiki kategorizasyonların koyutlarının değerlendirmesine kendisini kolayca ödünç verdiği için bizim amacımız açısından ilginçtir. Dil ve algı, okuma-yazma'nın çalkantılı suç ortaklarıdır. Onların ilişkisi, yazılı dilin, orada hazır yatan, tanımlanmayı ve tekrar

içselleştirilmeyi bekleyen, basit bir bilgi dışsallaştırılması olarak görülmesinin zor olduğu bir tür ortak-determinizm [co-determinism] içerir.”⁴⁴⁹ Bu alıntıyla birlikte, düşünmenin gerçekleşme sürecindeki önemli etmenlerden biri olarak düşünmenin, okuma-yazma içine batırılmış olup olmadığının özsel bir önem taşıdığı daha da açıklık kazanır.

Yazı, sadece konuşulan dilin sembolik harf ve gramer kuralları çerçevesinde yazılı hale geçirilmesi demek değildir. Yazı, konuşulan dili yazınsal olan içinde ağırlar, misafir eder. Bu misafir-olma halinin konuşma ve dil üzerindeki etkisi ise tahmin edilemeyecek boyuttadır. Yazılı-olan’da misafir edilmiş dil, konuşma, artık gözler önüne serilmiş demektir. Sözün sözselliği, kendi diyarından çıkıp yeni ve yabancı olduğu bir mekânda olmaya başlamıştır. Yazılı-olan içerisinde; dilsel olan, sözsel-olan, elle dokunulabilirliğe maruz kalır. Bu, en basit anlamda sadece sözün artık hatırlanmasında, aktarılmasında, yardımcı bir gereç olması anlamında değildir asla. Yazılı-olan, dili göze çarptırır. Daha önce sadece sözsel olan içinde mümkün olmayan ama dil için özsel anlamda önemli olan birçok devinim, yıkım ve baştan yapım, yazı sayesinde olmaya olanak kazanmıştır. Gözün önüne serilmiş olan dil, bir anlamda zihnin önüne de serilmiş demektir. Böylece, bilinç ve dil arasındaki ilişki de, ilk defa, daha önce hiç yaşamadığı yeni bir tür göz göze gelmeyi içermiştir. Bu göz göze gelme sayesinde, hem bilinç ile dil arasındaki etkileşimin karşılıklı hiyerarşisi bir nebze de olsa bilince dair değişmiş, hem de yazının mümkün kıldığı değişimler de konuşulan dilin doğasını kökeninden etkilemiştir.

Bu anlamda, yazının ve okumanın, düşünme ile olan ilişkisi de daha da önem kazanmıştır. Yazmanın bir tür düşünme olduğu görüşünün ve bir tür düşünme olarak yazmanın, düşünme ile nasıl iç içe geçebileceğine dair araştırmasını yapan şu metin, örnek teşkil etmesi açısından yararlıdır: “Yazma; sembolik ifadeleri kullanmak ve dışsallaştırmak için kâğıdı ya da diğer araçları kullanan bir düşünme olarak analiz edildi. Dilin zihinsel çalışmaları, bir nebze bağımsız bir şekilde ortaya çıkar ve yazılmış olan dil ile sağlıklı bir şekilde iletişim kurarlar, ancak geliştirilmiş yazma için,

⁴⁴⁹ ROSENTHAL, Victor (2004), “Microgenesis, Immediate Experience and Visual Process in Reading”, **Seeing, Thinking and Knowing: Meaning and Self-Organisation in Visual Cognition and Thought**, Ed. Arturo Carsetti, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, s. 234-235.

bu çalışmalar, zihin içinde ayrıntılı ve karmaşık tesisata ihtiyaç duyar.”⁴⁵⁰ Burada, yazma ve düşünmenin [her ne kadar araştırmacılar bu duruma pek işaret etmemişlerse de] istenildiği zaman, özsel olarak birbirleri ile karşılıklı bir süreklilik ve gelişim içinde akabilme olanağından bahsedilmiştir. Düşünme; gelişirken, daha güçlü, daha etkili, daha çok yönü aynı anda bir arada işleyerek düşünürken, bunu yazmanın ona sağladıklarından doğru, yazmanın içinde gerçekleştirir. Yazmanın ve okumanın düşünmeden yavaş yavaş çekildiği yerlerde, düşünme de kendisinden yavaş yavaş geri çekilir sanki.⁴⁵¹

Bunun dışında okuma/yazma ve düşünme arasındaki ilişkinin önemine işaret edilen bir diğer metinde, bu ilişkinin hangi öğeler, yapılar dahilinde açıklanabileceğine dair bir deneme gerçekleştirilmiştir. “Yazmanın düşünmedeki rolü, şunların kombinasyonundan bir sonuç şeklinde kavramlaştırılabilir: (1) Yazılmış sözün kalıcılığı, yazara genişletilmiş bir sürede tekrar düşünme ve gözden geçirme fırsatı sunar; (2) yazmada talep edilen anlamsal barizlik, anlamın, orijinal yazılı olduğu metin içindeki içeriğin ötesinde değişmez kalıp kalmaması; (3) fikirler arasındaki yeni ilişkileri düşünme ve organize etme için olan yazıların geleneksel formları tarafından tedarik edilen kaynaklar; ve (4) diğer türlü tetkik edilmemiş olacak varsayımlar içinde

⁴⁵⁰ OATLEY, Keith – DJIKIC, Maja (2008), “Writing as Thinking”, **Review of General Psychology**, Cilt: 12, Sayı: 1, s. 9.

⁴⁵¹ Bu durumla çelişen bir durum olarak köylü ya da yaşlı bilgeliği öne sürülebilir. Hayatı boyunca okuma-yazmayı öğrenmemiş ya da hayatının daha geç dönemlerinde okumayı ve yazmayı bırakmış ama sadece oturduğu ya da yürüdüğü ya da herhangi bir şeyi yaptığı zamanlarda düşünmekte olan kişiler, burada söylenilenle tezatlık oluşturmuş gibi gözüktür ilk başta. Ancak, burada aslında bir yanlışlama yoktur, tam tersine bir doğrulama vardır. Elbette düşünme, bilgelik ve okuma/yazma arasındaki ilişki asıl olduğu şekilde ele alınırsa. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, okuma-yazma bilmeyen, hiç öğrenmemiş köylünün, aslında bir tür okuma-yazma bilmesidir. O, eğer okuyan biriye, doğayı-okuyandır. Doğanın içinde yaşamakta olup da doğayı okumayı öğrenmiş biri için, zaten kendi çevresinden doğru bir bilgiye ulaşması için harflere ya da kaleme ihtiyaç yoktur. O, düşünmesini öyle bir tür okuma/yazma ile sürekli yormuştur ki, eğer yormuşsa, zaten sembolik harflerin ve gramer kurallarının onun düşünmesine katacağını, çoktan düşünmesine katılmıştır. Bilgeliğin asıl anlamı da buna yakın bir şeydir zaten. Bu durum, hayatlarının sonuna doğru okumaktan yazmaktan uzaklaşmış sadece bir düşünme hali içinde var olmaya dönüşmüş düşünürler için de böyledir. Zamanında, okumuş, yazmış olan zihin, eğer gerçekten yazmanın ve okumanın özsel anlamıyla yaptıysa bunu, zaten sürekli olarak yazarak, okuyarak düşünür. Bu okuma ve yazmanın yazılı harfler ile gözlerin karşılaşması ya da parmak ile kalemin bir araya gelmesi gerekmez bu durumda zaten. Burada okumanın ve yazmanın özsel anlamının ne olduğu belli belirsiz kalabilir ancak bu, kötü bir şey olmadığı gibi bunun aksi zaten hiçbir zaman burada amaçlanmamıştı.

gerekli gizli anlamları keşfetme için bir ortam hazırlayan, yazmanın aktif doğası.”⁴⁵² Bu söylenenler, her ne kadar yazma/okuma ile düşünme arasındaki ilişkiye açıklayıcı birer yorum ve bakış açısı olarak işe yarar olsa da, burada bahsedilen, bu ilişkinin özsel yapısına dokunabilmeleri açısından yetersizdir. Yazma/okuma ve düşünme arasındaki ilişki, kendisini kültürel alan içinde ve üzerinde kursa da, bu ilişki düşünmeyi başka herhangi tür zeminlerde kurulan ilişkilerden daha derinden etkilemektedir. Bunun en açık kanıtı, yazma/okumanın; düşünmenin o *bilincinde-olmanın-eşlik-etmediği akıp gitmelerine* hem eşlik edebilmesi hem de bu akıp gitmeyi üzerinde taşıması anlamında bu akıp gitmenin vücut bulmuş hâline dönüşebilmesidir. Nasıl ki trende cam kenarında düşüncelere dalıp giden birinin düşünmesi akıp gitmektedir, yazma ve okumada da bu tür bir akıp gitmenin gerçekleşmesinin olanağı mevcuttur. Bazen yazan kişi kendini yazıya kaptırır, sürüyle sayfa yazılır birkaç saat içerisinde, bazen yazar başını yazıdan kaldırır, demin bir saniye önce orada içinde olmadığı bir gerçekliğe düşmüş olur ve bu düşmüşlüğü bir geri düşmüşlük olduğunun hissi eşlik eder ona, kaç saattir, gündür başını kaldırmadan yazdığını kestiremez, çişinin geldiğini ve acıktığını fırlatır ona gerçeklik. Bazen okunulan, okuyanı kendisine muhatap alır onunla konuşur, tartışmaya girer, böyle bir gece ve bir gündüz devrilir. Vücudun uyuşmuşluğu, vücudun alışmaması gereken farklı kan akışının yarattığı rahatsızlık en sonunda baskın çıkar, kitabın olunan sayfasını tutan parmakları işgal eder, okuyanın muhatap alınmasını bitirir okunulan. Ya da belki de okunulan biter. Bu tür şeyler hemen hemen hep olur ve bunlar hakkında düşündükçe, yazma/okumanın düşünme ile ilişkisinin özsel tarafları az çok fısıldayan durumları, örnekleri buldukça, düşünen de onun düşünmesi de okuma ve yazmaya dair başkalaşır.

Yazma ve okuma da çok kolaylıkla bir trans hâli ya da mistik bir deneyim olabilir. Bu iki deneyimin aslında en açık şekilde görülebileceği yer olarak verilebilecek en iyi iki yer: (1) [yazma'nın] Guercino'nun 1647 tarihli *La Sibilla Persica* başlıklı [Persli Kâhin Kadın] resmi (Görsel 28); ve (2) [okuma'nın] Jean-Baptiste-Camille Corot'nun büyük ihtimalle 1868 tarihli *Jeune Fille Lisant* başlıklı [Kitap Okuyan Genç Kız] resmi (Görsel 29) olarak belirtilebilir. Yazma'ya ve

⁴⁵² LANGER, Judith A. – APPLEBEE, Arthur N. (1987), **How Writing Shapes Thinking: A Study of Teaching and Learning**, National Council of Teachers of English, Illinois, s. 4-5.

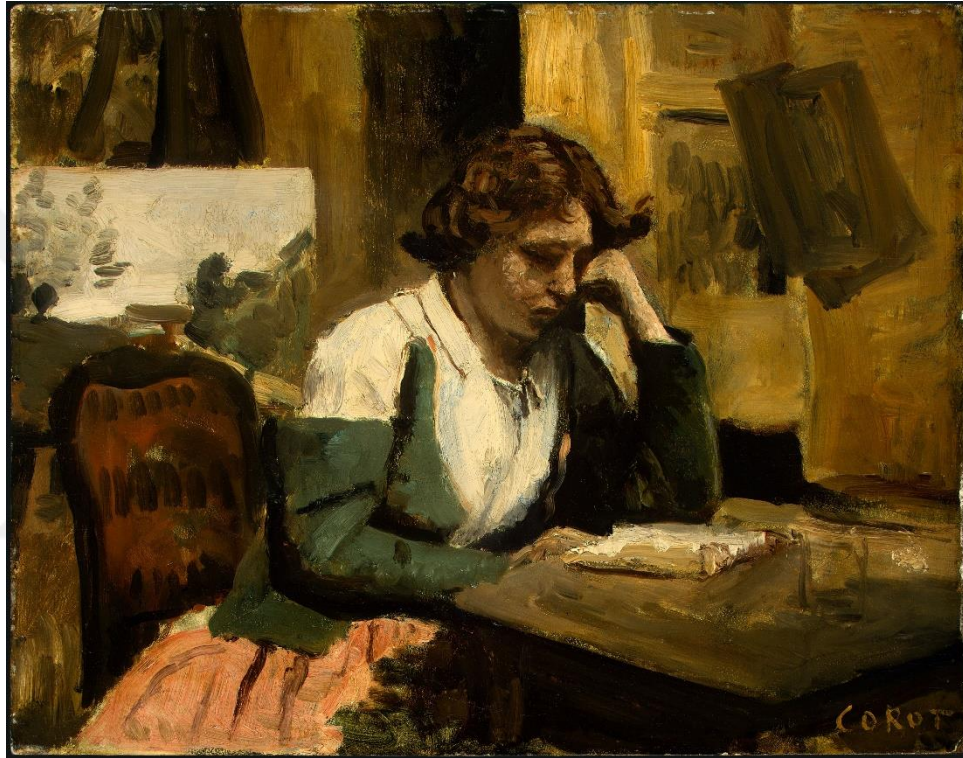
Okuma'ya dair bu trans hâlinin sessizlik ile özsel ilişkisi, daha doğru bir ifade ile bu trans hâlinin, sessizlik içinde [silently] ve sessizliğin içinde [in silence] gerçekleşmesi ile bu iki resimde karşılaştırılır.



28. *La Sibilla Persica*

Yazı yazan kadının gözlerinin dalmışlığı ve kağıttan uzaklaşmışlığı, az önce sözü edilen trans hâlini anımsatır. Kadın yazmayı bırakmış değildir, kalem elindedir ve elinin hareket hâlinde olduğu resimden bile az çok belli olur. Kadın yazmaya devam eder, ne yazdığına bakmadan ya da ne yazdığını düşünmeden. Biraz sonra kalemindeki mürekkep bitirince masanın ucunda bekleyen hokkaya bile kalemini götürdüğünü fark etmeyecek ve yazmaya devam edecektir. Burada söz konusu olan trans hâli, ne bir irade yitimine ne insanın makineleşmişçesine otomatik eylemesine ne de insanın ruhunun bir şeytan ya da cin ya da iblis tarafından ele geçirilmiş olmasına işaret eder gözükür. Ya da belki de bunların hepsine aynı anda işaret etmektedir. Her ihtimalde, söz konusu olan trans hâli yazmanın sessizliğini ortaya çıkarmış gözükür. Tam tersten

doğrusunu söylemek gerekirse, sessizlik yazmayı ele geçirmiş hâldedir. Sanki yazıyı yazan kadın değil de sessizliktir. Sessizlik bir şeyler yazar, sessizce. Bu anlamda sessizlik buradaki trans hâlinin koruyucusu olduğu kadar zeminidir de. Yazmak [düşünme olarak yazma anlamı düşünülmeli burada] bir sessizlik deneyimine dönüşmüştür. Yazma'nın aracılığıyla sessizliğe dair deneyim açığa çıkar. Bir sonraki resimde de [okumaya dair olan] yine benzer bir deneyim söz konusudur sanki.



29. *Jeune Fille Lisant*

Kadın sessizce okumaktadır. Az önce yazan kadında olduğu gibi, bir kol, masaya dayanmış şekilde kafayı aşağı doğru düşmekten tutmaktadır.⁴⁵³ Burada kafayı tutan ve masaya dayanmış olan kol, okuyan kadının trans hâlinde olduğuna yönelik ilk fikri verir. Kadın, kendi kafasının aşağı doğru düşmesini kendisi engellemez. Kafasını unutmuştur bile. Kadın, sol koluyla kendi kafasının aşağı düşmesini de engellemez. Zira kadın kolunun da varlığını unutmuştur. Kol burada neredeyse cansız bir destek gibidir. Uyuştuğu rahatsız edene, hissedilene kadar. Kol, cansız bir tahta destek gibi

⁴⁵³ Jean-Baptiste-Camille Corot'nun aslında bir kadının kitap okumasına yönelik birkaç resmi daha vardır ancak sırf bu bir kolun masaya dayanması ve kafanın aşağı doğru düşmesini engellemesi sahnesi sebebiyle bu resim seçilmiştir.

kafayı aşağı doğru düşmekten alıkoyar. Kadının yüzü kitaba doğru dönüktür. Kadının belli belirsiz gözleri; çizgilerle değil ama farklı boya rengiyle masadan ayrılmış olan kitaba kilitlenmiştir. Resimdeki her şey belli belirsizdir. Okumanın trans hâli ve sessizlik hariç. Hiçbir şeyin kendisini oluşturan form çizgileri kesin bir şekilde belli değilken [tam da bu yüzden belki de] sessizlik ve okuma tamamen orada resimdedir. Kadın, okuduğu şeye dalmıştır. Kadın okuduğu şeyin içinde kaybolmuştur. Kadın sessizlik içinde kaybolup gitmiştir. Kadın okuduğu şeyi sadece sessizce içinden okumaz ama aynı zamanda burada sessizlik de okunmaktadır. Okumak sessizleşir. Sessizlik okumaya dönüşür. Sessizlik ve okuma iç içe girer ve birleşir. Tıpkı yazma'da söz konusu olduğu gibi burada okuma'da da sessizlik ve trans hâli arasındaki özsel ilişki gözler önündedir.⁴⁵⁴

İşte sessiz okumanın⁴⁵⁵ burada sessizliğe dair yapılan soy kütüğü araştırmasında anlamı da burada yatar. Aziz Ambrosius'un Augustinus'u hayretler içinde bırakan sessiz okuması bu anlamda değerli bir alıntı sunar: "Augustinus, halkın gözünde bu denli yükseklerde olması nedeniyle pek şanslı biri olarak gördüğü yaşlı Ambrosius'a inançlarına ilişkin kuşkularını sormaktan çekiniyordu. Ambrosius sadece bir yemek yiyor ya da sayıları kalabalık hayranlarına ev sahipliği yapıyor değilse, hücrelerinde tek başına oluyor; okuyordu. Ambrosius sıradışı bir okurdu. Augustinus 'Okudu mu,' diyordu, 'gözleri sayfayı tarar, yüreği anlamı arardı ama sesi çıkmazdı. Dili kıpırdamazdı. Herkes yanına çekinmeden yaklaşabilirdi. Konukların gelişi duyurulmazdı. Ziyaretine gittiğimizde onu sık sık sessizlik içinde okurken bulurduk çünkü hiç sesli okumazdı.' Gözleri sayfayı tarıyor, dil hareketsiz: Ben de bugün bir okuru, Milano'daki Aziz Ambrosius Kilisesi'nin karşısındaki kafede oturmuş, belki de Aziz Augustinus'un *İtirafı*'nı okuyan bir okuru böyle betimledim. Okurun gözleri ve kulakları dünyaya, geçen kalabalıklara, binaların kül rengi yüzlerine aynı

⁴⁵⁴ Bu trans hâli, belki de klasik iki farklı tür okuma ["hac yolcusu" -sayfayı baştan sonuna doğru okumak ve "arı" -sayfada belli bir satır sırasına uymadan karışık bir düzende okumak] tekniğinin de birleştiği, aynıştığı bir okuma hâli olarak görülebilir. Okuma tarzlarına dair kapsamlı bir açıklama için bkz. DONOVAN, Naomi (2015), "The Influence of Reading Rituals on the Evolution of the Book from the 1400s to the Present Day", *Litterae Mentis: A Journal of Literary Studies*, 2. Cilt: Rituals, s. 110-130.

⁴⁵⁵ Sessiz okuma da dahil olmak üzere, okuma eylemi üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. KIVY, Peter (2006), *The Performance of Reading: An Essay in the Philosophy of Literature*, Blackwell Pub., Massachusetts-Oxford.

Ambrosius gibi kapalı olurdu. Kendini kitabına gömmüş okuru fark eden pek olmaz: Kabuğuna çekilmiş, pür dikkat kesilmiş bir okur dikkati çekmez. Oysa Augustinus için bu türden okuma davranışları, İtiraflar'ında söz ettirecek kadar garipti. Bundan çıkacak anlam, sessiz ya da içinden okumanın o gün için sıradışı bir eylem olmasıydı. Olağan okuma sesli yapılan okumaydı. İçten okuma örnekleri daha eski tarihlere götürülebilse bile, bu tür okumanın Batı'da onuncu yüzyıldan önce sıradan bir eylem haline geldiği söylenememektedir.”⁴⁵⁶ Aziz Ambrosius'un bu sessiz okuması, Augustinus'u hayranlık içinde bıraktıran bir öge olarak, sessizliğin nüfuz etmeye başladığı bir diğer alan olarak okumayı ön plana çıkarır ve bu anlamda sessizliğe dair yapılan soy kütüğü araştırmasında sessizlik kendine bir işlev diyarı daha bulur: Okuma. Elbette, sessiz okumanın bu kadar hayranlık uyandırıcı bir şey olmasının arka planında, bu okumanın nadiren karşılaşılan bir şey olmasının yanı sıra, bu türden bir sessiz okumanın, okunulan şeyi anlamlandırmakta büyük zorluklar oluşturması da bulunmaktadır. Özellikle kelimeler arasında hiçbir boşluk yadan okutalamama işareti yoksa. Özellikle İ.S. 7. ve 8. yüzyıldan önce, kutsal metinlerin *scriptio continua* [sürekli yazı] şeklinde yazılmakta olduğu⁴⁵⁷ göz önünde bulundurulursa, bu türden metinlerin sessiz okunmasında metnin anlamını takip etmenin daha zor olduğu ancak seslendirilerek okunduğunda metnin daha çok anlaşılabilirdiği bir gerçektir. Bu anlamlandırma sadece okuyan için değil ama bu metinleri yazarak kopyalayan yazmanlar [scribe] için de gerekli olduğundan, sesli olarak okuma söz konusu Kilise ve kutsal metinler olduğunda genel olarak yaygındı.⁴⁵⁸ Sesli okunmazsa eğer, bir metni anlamak imkânsıza yakındı. Aziz Ambrosius'un başardığı şey budur. O, sessizlik içinde anlaşılmasız olanı yine sessizlik içinde kalarak, olarak anlayabilmiştir. Bunun dışında elbette başka bir sebep daha vardır: “Kilise içindeki camiada sessiz okumaya şüpheli bakılırdı çünkü sessiz okuma resmi olarak halka açık olan dinlemeye tabii değildi, bu anlamda kutsal sözün okunmasında hiçbir hata olmadığından emin olunmasının bir

⁴⁵⁶ MANGUEL, Alberto (2015), **Okumanın Tarihi**, Çev. Füsün Elioğlu, Yapı Kredi Yay., İstanbul, s. 64-65.

⁴⁵⁷ Konuyla ilgili olarak bkz. SAENGER, Paul (1997) **Space Between Words: The Origins of Silent Reading**, Stanford University Press, California, s. 18-51.

⁴⁵⁸ Dinsel bir açıdan düşünüldüğünde, kağıtta yazan kelimelere ses vermenin, bu kelimelere can vermek ile de ilişkili görüldüğü unutulmamalıdır.

yolu yoktu.”⁴⁵⁹ Sekiz Kilise doktorundan biri olduğu [Yüce Baba] hatırlanırsa, Aziz Ambrosius’un kutsal sözleri doğru şekilde okuduğuna dair bir şüphe olmuş olması yine de pek olası gözükmemektedir.

Şimdi, hem kendisinden sonraki Orta Çağ’da Hıristiyan mistisizmine şekil vermiş, hem de modern dönemde özellikle Derrida’nın negatif teoloji ve sessizlik ile ilişkili olarak önem atfettiği bir düşünür olan Pseudo-Dionysos Areopagita’nın [sahte Dionysos olarak da anılır] sessizliğe dair görüşlerini açıklamakta, daha sonra bu çalışmada modern dönemde gerçekleştirilecek olan tartışmaya bir zemin sağlaması açısından fayda vardır.

3.2.9. Pseudo-Dionysos Areopagita ve Sessizlik

Söz konusu Pseudo-Dionysos olduğunda,⁴⁶⁰ bahsedilebilecek en önemli konu, elbette onun mistisizm ile olan ilişkisidir: “Sahte Diyonsius [Sahte Dionysos] olarak bilinen bu şahıs, Hıristiyanlıkta mistik teolojinin kurucusu olarak kabul edilir. Orta Çağ’daki mistikler üzerinde müessir olup olmadığına dair farklı görüşler ileri sürülse de, genel kanaat bu mistikler üzerinde hayli etkin olduğudur.”⁴⁶¹ Pseudo-Dionysos’un eserleri, Orta Çağ Hıristiyan mistisizminin bu mistisizme şekil veren başlıca etmenlerinden biri olarak toplamda beş başlık altında toplanır.⁴⁶² Bunlardan, söz konusu temel tema

⁴⁵⁹ PEARSON, David P. – GOODIN, Susie (2014), “Silent Reading Pedagogy: A Historical Perspective”, **Revisiting Silent Reading: New Directions for Teachers and Researchers**, TextProject, Inc., California, s. 4.

⁴⁶⁰ Gerçek ismi bilinmeyen bu kişiliğe Pseudo-Dionysos denilmesinin asıl sebebi, kendisi İ.S. 5. ve 6. yüzyıllar arası yaşamış olsa bile, metinlerinde İ.S. 1. yüzyılda yaşamış olan Dionysos Areopagita’nın ismini kullanmış olmasıdır. Bu, söz konusu metinlere otoriter bir güç vermiş olsa da, Pseudo-Dionysos’un Dionysos Areopagita’nın isminin arkasına sığınmasının sebepleri arasında; kendisinin Suriyeli bir düşünür olması ve Suriye’deki manastırların İ.S. 451 yılındaki Kalkedon [Kadıköy] Konsili’nin sonuçlarını reddetmesi olması ile Antik Yunan ve sonrasını inceleyerek, yeni Platonculuk ve devamında yer alan sessizliğe dair özsel vurguyu [kendi düşünceleriyle de paralellik göstermesi açısından] görmüş olması olabilir. Konuyla ilgili olarak bkz. MacCULLOCH, Diarmaid (2014), **Silence: A Christian History**, s. 86-87.

⁴⁶¹ YILMAZ, Ömer (2014), **Alman Mistik Düşüncesi**, İnsan Yay., İstanbul, s. 121-122.

⁴⁶² Konuyla ilgili olarak bkz. (1987), **Pseudo-Dionysius: The Complete Works**, Çev. Colm Luibheid – Paul Rorem, Paulist Press, New York, s. 47-290. [(1) İlahi İsimler [Divine Names], (2) Mistik Teoloji [Mystical Theology], (3) Göksel Hiyerarşi [Celestial Hierarchy], (4) Dinsel Hiyerarşi [Ecclesiastical Hierarchy] ve (5) Mektuplar [Letters].

sessizlik olduğunda ikisi özellikle öne çıkar: Mistik Teoloji ve İlahi İsimler.⁴⁶³ Bu iki metin, hem negatif teoloji ile mistisizmi tek bir potada eritmesi hem de Hıristiyanlığın kendi şeklini almasındaki etkisi açısından önemlidir. Negatif teolojide sessizliğin özsel gücü ve önemi hatırlansın: “En nihai apophatik ifade sessizliktir, ... söylenemez olana doğru gerilmiş bir şekilde uzanan bir sessizlik. Sadece söylemenin bu sessizlik tarafından negasyonu söylenemez olanı ‘söyler’. Yine de, apophasis paradoksal bir şekilde zengin ve çeşitli bir söylem tarzı kurar. Sessizlik yöntemleri ve tarzları kalabalıktır ve kültürel tarihin neredeyse her döneminde ifadenin birçok yeni türü ortaya çıkar. Özsel sessizliği ‘konuşmaya’ dair bastırılmaz dürtü; söylemeyi aşan yeni bir şey ile karşılaştığında insan deneyiminin değişmez bir sabitidir (ya da bu türden bir sabite yakındır). Deneyimlenen şey konuşma için erişilemez kalırken, kendisi; söylenemez olanın... deneyimi olarak tarif edilmesi dışında başka bir şekilde tarif edilemeyen bu deneyim hakkında söylenebilecek -ya da bu deneyimin içinden ve bu deneyime tanıklık olarak söylenebilecek- şeylere dair bir sınır yoktur.”⁴⁶⁴ Burada ifade edildiği şekilde sessizliğin söylenemez, dile getirilemez olanla arasındaki ilişki, mistisizmde aşkın olana dair deneyim ile sessizlik arasındaki ilişkiye oldukça benzer ve bazı açılardan aynıdır da. Pseudo-Dionysos’un bu öne çıkan iki eserinde söz konusu olan sessizliğin karakteristik iki özelliğinden birini bu birlik [yani negatif teolojide sessizlik ile mistisizmdeki sessizliğin bir tür birleşmesi] ifade eder.

Bu sessizliğin diğer karakteristik özelliği ise, bu söz konusu olan birleşik sessizliğin [negatif teoloji ve mistisizmdeki sessizlik deneyiminin bir aradalığını sunan Pseudo-Dionysos’un sessizliği] Hıristiyanlık düşüncesi içinde, Tanrı’nın isimlendirilemezliği, betimlenemezliği ile doğrudan ilişkili olarak Tanrı’nın sözünün

⁴⁶³ “Suriyeli bir rahip, en azından Aziz Paulus’un dine kazandırdığı Atinalı olarak kendisini etrafa tanıtan ‘sahte’ ‘Denys’e atfedilen külliyatın yazarı, 480-510 yılları arasında yeniplatoncu felsefenin olağanüstü bir tarzda Hıristiyanlaştırılmasını gerçekleştirmiştir. Proklos’a çok yakın olan ‘Denys’, oluş içinde her şeyi tedrici olarak Tanrı’ya getirip dayandıran, ki bu da batını (*anagogik*) olarak yaratılmışın ilahlaşmasını sağlar..Aynı zamanda müsbet, selbi ve mistik bir teoloji de bırakmıştır: Geniş ölçüde Proklos’tan (duaya dair, böl. 3. veya kötülüğe dair, böl. 4) ilham aldığı *Noms divins* (İlahi İsimler) ve Tanrı’yla birleşmeyi *agnosia* (bilmezlik) ve *henôsis* (her tür akli kavrayışın ötesindeki birleşme) terimleriyle tasvir ettiği *Theologie mystique*.” Bkz. LIBERA, Alain de (2005), **Orta Çağ Felsefesi**, Çev. Ayşe Meral, Litera Yay., İstanbul, s. 35.

⁴⁶⁴ FRANKE, William (2007), **On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts**, 1. Cilt: Classic Formations, University of Notre Dame Press, Indiana, s. 2, Önsöz.

onun içinde bulunduğu türde olmasıdır. “Üçlü!! [Trinity] Herhangi bir varlıktan, tanrıdan ve tanrıçadan daha yüce! Cennetin bilgeliğinde Hıristiyanların rehberi. Bizi bilinmez olanın ve ışığın ötesine götür, mistik kitabın [scripture] en doruğuna, en uzağına götür, ki orada Tanrı’nın Sözü’nün gizemi yalın, mutlak ve değişmez bir şekilde durur, gizli bir sessizliğin mükemmel karanlığı içinde.”⁴⁶⁵ Pseudo-Dionysos’un işaret ettiği sessizlik bu anlamda öncelikle Hıristiyanlığın tanrısının⁴⁶⁶ sessizliğidir. Bununla birlikte şöyle denilebilir ki negatif teoloji, mistisizm ve Hıristiyanlığın tanrısı; buradaki, Pseudo-Dionysos’un sessizliğinde buluşmuş gibidir. Negatif teoloji ve Hıristiyan teolojisi arasındaki ilişkinin ilk kez kurulduğu kişi olmasa bile, en öne çıkan isimlerinden biridir Pseudo-Dionysos⁴⁶⁷ ve bu, onun metinlerinde yer alan sessizlik temasına da nüfuz etmiştir. Bunun dışında, daha önce de değinildiği gibi, negatif teolojinin sessizlik deneyimi, mistisizmin sessizlik deneyimine yakınsar ve bu yakınsama, söz konusu Pseudo-Dionysos olduğunda daha da açık bir şekilde hissedilir: “Pseudo-Dionysos’un, çalışması *Mystical Theology*’de (*Theologica mystica*) de belirttiği gibi, Tanrı hakkında olumlu ifadelerle konuşmak olası değildir çünkü Tanrı sonlu varoluş ile hiçbir benzerlik [characteristic] taşımaz. Tanrı’nın ilahi isimlerine yönelik olumlayıcı ifadeler olumsuzlanmalıdır, Tanrı bundan yoksun olduğu için değil ama daha çok tüm varoluşun ve varolmayışın [nonexistence]

⁴⁶⁵ (1987), **Pseudo-Dionysius: The Complete Works**, Çev. Colm Luibheid – Paul Rorem, s. 135.

⁴⁶⁶ 6. yüzyılda yaşamış olan Pseudo-Dionysos’un, 1. yüzyılda yaşamış olan Dionysos Areopagita ile karıştırılmasının bir diğer sebebi de aslında bu metinlerde söz konusu olan tanrının Hıristiyanlığa ait olması fikrinin özellikle Hıristiyan düşünürler için heyecan verici olmasıdır. Dionysos Areopagita, “Elçilerin İşleri, 17: 34”de bahsi geçen, Pavlus’un İsa’ya ve onun öğretilerine inanmış olan kurul üyesi Dionysos olarak düşünülür. [“Ölümlerini dirilmesiyle ilgili sözleri duyunca kimi alay etti, kimi de ‘Seni bu konuda bir daha dinlemek isteriz’ dedi. Bunun üzerine Pavlus aralarından çıkıp gitti. Birkaç kişi ona katılıp inandı. Bunların arasında kurul üyesi Dionisios, Damaris adlı bir kadın ve birkaç kişi daha vardı”] Bkz. (2014), “Elçilerin İşleri, 17: 32-34”, **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1184. Hıristiyanlığa sonradan kavuşturulmuş bir paganın ağzından Hıristiyanlığın tanrısına dair yüceltici cümleleri duymanın verdiği mutluluğun yanı sıra, ayrıca kronolojik olarak geç dönem Yeni Platonculuk ile Hıristiyanlığın tanrısı arasında bir ilgi kurulması açısından da faydalı ve işlevsel olarak görülmüştür Pseudo-Dionysos’un eserleri. 1490-92 yıllarında Marsilio Ficino tam da bu sebepten dolayı Pseudo-Dionysos’un metinlerini [bu metinlerin Dionysos Areopagita’ya ait olduğunu düşünerek] yorumlarla birlikte tercüme etmiştir. Konuyla ilgili olarak bkz. FICINO, Marsilio (2015), **On Dionysius the Areopagite**, 1. Cilt: *Mystical Theology and The Divine Names* ve 2. Cilt: *The Divine Names, Part II*, Çev. Michael J. B. Allen, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge.

⁴⁶⁷ Konuyla ilgili olarak bkz. ROREM, Paul (2015), **The Dionysian Mystical Theology**, Fortress Press, Minneapolis, s. 14.

tamamen ötesinde olduğu için. Tanrı'nın ne *olduğu* söylenemez [One could not say what God *is*], sadece ne olmadığı söylenebilir. Bu yüzden Tanrı'nın bilgisine akılsal [intellectual] kavrayış ile ulaşmaya çalışmak işe yaramazdır. Hakiki bir mistik, ilahi isimleri akılsal olarak idrak edebilmeye yönelik uğraşı, Tanrı hakkında konuşmayı ve okumayı aşmalı; ve ilah ile orada karşılaşacağı sessizlik, karanlık ve bilmeme mekânına ulaşmalıdır.”⁴⁶⁸ Pseudo-Dionysos da negatif teolojinin apophatik yöntemini Tanrı'ya ulaşmada eksik bulur ve bu anlamda negasyonun negasyonu fikri, mistisizmin içinde kendine bir yer bulur. Tanrı'yla bir olmaya dair mistik deneyim betimlenebilir, ifade edilebilir bir şey değildir, negasyonlar bile yetersiz kalır bunun için ve bu anlamda tanrıya dair yaşanan mistik deneyim sessizliğin içinde olmak ve kalmak zorundadır.⁴⁶⁹ Tanrı'nın sessizlik içinde saklı durmasına dair gnostik tema, Pseudo-Dionysos ile Tanrı'nın insan için bilinemez olan varlığının bilgisinin tüm varoluşu ve ötesini kapsamaması anlamında daha görkemli bir hâl alır.⁴⁷⁰ Bu anlamda mesele aslında sadece sessizliğin anlamının değişmesi değil ama bu sessizliğe anlamını veren, bu sessizliğin altını dolduran kutsallığın özünün sessizlikte nasıl ortaya çıktığı, bu sessizliğe nasıl yansıdığı da değişmesidir. Bu yüzden ki birbirlerine çok yakın olsa da Pseudo-Dionysos'un sessizliğe yaklaşımı örneğin kendisinden önceki Augustinus'un sessizlikte [negasyon ile ilişkisi içinde sessizlik] gördüğü kutsallıktan farklı olduğu gibi, kendisinden sonraki Johannes Scottus Erigena'nın gördüğü kutsallıktan da farklıdır.⁴⁷¹ Augustinus için kutsal olana dair sessizlikte kutsal olana duyulan hürmet daha çok ön planda iken, Pseudo-Dionysos için kutsal olana dair sessizlik, mistik deneyimi yaşamayı amaçlayan kişinin kendini onun içine bırakması gereken türde bir şeydir. Pseudo-Dionysos için Hıristiyanlığın tanrısına dair mistik sessizlik içindeki deneyim rasyonel ve akılsal düşünmenin bir

⁴⁶⁸ COSMAN, Madeleine Pelner – JONES, Linda Gale (2008), **Handbook to Life in the Medieval World**, 3 Cilt, Facts On File, Inc., Infobase Pub., New York, s. 416.

⁴⁶⁹ ROEM, Paul (1993), **Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence**, Oxford University Press, New York, s. 213.

⁴⁷⁰ Sessizlik ve tanrının bilinemezliği teması çerçevesinde, Pseudo-Dionysos'un düşünceleri ile benzerlikler taşıyan gnostik düşünürler ve metinlerine dair olarak bkz. ARTHUR, Rosemary A. (2008), **Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria**, Ashgate Pub., Vermont, s. 80-85.

⁴⁷¹ Konuyla ilgili olarak bkz. OTTEN, Willemien (1999), “In the Shadow of the Divine: Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena”, **The Heythrop Journal**, Cilt: 40, Sayı: 4, s. 438-455.

kenara kaldırılmasını içerirken,⁴⁷² Erigena hem daha panteist bir doğa çizer hem de felsefenin, yani düşünmenin önemine de vurgu yapar.⁴⁷³ Pseudo-Dionysos'un Hıristiyan tanrısı sessizliğe olabilecek en güzel şekilde bulanmış hâldedir [sessizliğe dair bu geleneği Orta Çağ'da Meister Eckhart daha da güzelleştirerek devam ettirecektir] ama bu sessizlik de negatif teolojiye ve mistisizme bulaşmış hâldedir. Mistiğin deneyimlediği sessizlik Hıristiyanlığın tanrısının [isimlendirilemez, betimlenemez ve dil ile erişilemez olan tanrısının] sessizliğidir ve bu tanrının sessiz sözü bu sessizlikten doğru konuşur. Bu noktada artık Antikite'yi geride bırakacak kadar bu dönemde sessizlik üzerine araştırma ve inceleme yapılmıştır. Bundan bir sonraki dönemde, Orta Çağ'da sessizliğe dair gerçekleştirilen soy kütüğü araştırmasına devam edilecektir artık. Ancak şu ana kadar incelenen ve ortaya koyulan çalışma, peşinden gidilen sessizlik deneyiminin genel çerçevesini [ve hatta kısmen içeriğini de] az çok belirlemiş olduğundan, bu noktadan sonra artık daha geniş kapsamlı bir sessizlik araştırmasından uzaklaşıp, spesifik sessizlik deneyimleri ve temalarına yönelinecektir. Bu yönelme ile, peşinde olunan deneyime dair daha derinlemesine işleyen bir inceleme ve araştırma yapmanın olanağı da sağlanmış olacaktır.

3.3. Orta Çağ'da Sessizlik

Söz konusu Orta Çağ olduğunda,⁴⁷⁴ sessizliğe dair yapılan soy kütüğü araştırmasının -aslında çoğu şey benzer kalmasına rağmen- artık farklı bir alanda ve zeminde

⁴⁷² Farklı bir çeviri içinde bkz. ROLT, Clarence Edwin (1920), **Dionysius the Areopagite On the Divine Names and The Mystical Theology**, The Macmillan Company, New York, s. 54-55.

⁴⁷³ Maggie Ross "Erigena, Hıristiyanlığın, onun üzerinden gitmeyi reddettiği bir yolu temsil eder. Eğer Erigena'nın düşünceleri kabul görmüş olsaydı, Batı Hıristiyanlığı bugün tamamen farklı olurdu" derken tam da bu türden bir farklılığa işaret etmektedir. Erigena gerçekten de Pseudo-Dionysos'un düşüncelerinden etkilenmiş -o kadar ki onun bazı eserlerinin çevirisini [yine onun 1. yüzyılda yaşamış olan Dionysos Areopagita olduğunu sanarak] bile yapmıştır- olsa da, onun hem felsefe anlayışı hem de teolojisi tamamen farklı bir yapıdadır. İlgili alıntı ve konuyla dair daha fazla açıklama için bkz. ROSS, Maggie (2014), **Silence: A User's Guide**, 1. Cilt: Process, Cascade Books, Oregon [alıntı için, s. 213.].

⁴⁷⁴ Burada Orta Çağ ile kastedilen, genel olarak kabul gördüğü şekilde en geniş şekilde bir tarih verilecek olunursa İ.S. 500 ve 1500 seneleri arasındadır. Burada her ne kadar başlangıç olayı üzerinde genellikle hemfikir olunmuş olsa da [Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü] bitişi temsil eden olaylar arasında farklı fikirler hâlâ bağlama göre öne sürülebilmektedir, konuyla ilgili olarak bkz. BISHOP, Morris (2001), **The Middle Ages**, A Mariner Book, Houghton Mifflin Company, New York, s. 6-39;

gerçekleştiği hissedilir. Daha önceki tarihsel dönemlerde de peşinde olunan sessizlik deneyimi kutsal olana, aşkın olana, doğüstü olana dair, söz konusu deneyimi deneyimleyen kişiler büyücüler, kâhinler, falcılar ya da spesifik inisiyeler, üyeler idi; şimdi de Orta Çağ'a geçildiğinde ilk bakışta hiçbir şey değişmemiş gibi görünür. Peşinde olunan sessizlik deneyimi hâlâ doğüstü olana, aşkın olana, bilinemez ve erişilemez olana dairedir ve yine de bu deneyim ile yakından ilişkili olarak görülen kişiler bu bilinemez, gizemli, ilahi olana normal halktaki herhangi bir kişiden daha yakın olan rahipler, teologlar, azizler, mistikler ve heretiklerdir.⁴⁷⁵ Ancak yine de bir farklılık vardır. Örneğin Orta Çağ'ın mistikleri, Helenistik dönemin gizem dinlerinin mistikleri gibi değildir ya da benzer bir şekilde düşünmez ne sessizliği ne de kutsallığı.⁴⁷⁶ Bu sadece bir çok tanrılı dünya – tek tanrılı dünya kurgusu ile ilgili olmayan bir farklılıktır. Hem tanrının hem de tanrının sessizliğinin içi sanki farklılaşmış, derinleşmiştir. Roma'nın gizem dinlerinde söz konusu sessizlikten çok daha derine işleyen, daha doğru bir ifade ile çok daha derinden gelen bir sessizliği vardır sanki Orta Çağ'ın tanrısının. İşte bu bölümde, bu tür farklılıklar incelenerek sessizliğin nasıl bir anlam ve bağlam değişimine uğradığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Yine de şunun da söylenmesi gerekir ki, düşünüldüğünde, tam da bu araştırılacak farklılıklar sayesinde belki de Antik Yunan'dan çok öncesinde başlatılan bu sessizliğe dair soy kütüğü araştırmasında ilkel insanın kutsala dair, sessizliğe dair deneyiminin bile izlerinin açık bir şekilde gözükmesi önemli bir şeye işaret eder: Bu anlamda peşinde olunan sessizlik deneyiminin, kendine özgü bir gelenek oluşturmuş olduğuna. Bu çalışmada şu ana kadar aktarılan kısımlar, bu geleneğin hem içeriğini doldurmakta hem de genel çerçevesini şekillendirmekte, belirlemektedir.

ve ROSENWEIN, Barbara H. (2014), **A Short History of the Middle Ages**, University of Toronto Press, Ontario.

⁴⁷⁵ Buradaki *heretik* ifadesi söz konusu olan sessizlik deneyiminin her ne kadar Orta Çağ'da olsa da mutlak anlamda Kilise'nin ve hüküm süren teolojik anlayışın sınırları içinde gerçekleşmediğini de ortaya koyar. Bu terim, en genel anlamda, gittikçe kurumsallaşan Kilise'nin ortaya koyduğu ilahi doktrini kabul etmemesine rağmen kutsal olana, ilahi olana dair deneyime hâlâ açık olan kişilere -Orta Çağ'da elbette negatif bir anlamda kullanılsa da artık heretiklere dair tutum daha nötrleşmiş durumdadır- işaret eder, heretiklere dair yorumlayıcı bir vaazlar serisi için bkz. MABRY, John R. (2004), **Heretics, Mystics & Misfits**, Apocryphile Press, California.

⁴⁷⁶ Mistiklere dair bir çalışma için bkz. MERTON, Thomas (1999), **Mystics and Zen Masters**, Farrar, Straus and Giroux, New York.

Bu geleneğin devamı olarak şimdi Orta Çağ'da sessizliğin ön plana çıktığı durumlara, kişilere ve spesifik temalara değinilerek, Orta Çağ'da sessizliğin nasıl şekil aldığı, nasıl dönüştüğü ortaya koyulacaktır. Burada ilk adım olarak Kilise'nin öğretileri içinde sessizliğin nasıl işlendiğini de ortaya çıkarması açısından, manastır hayatında sessizliğin yerine yönelik olarak bir araştırma atılacak ilk adım olarak durmaktadır. Bu araştırmada özellikle Aziz Benedikt'in [Nursialı Benedikt olarak da anılan] İ.S. 6. yüzyılda yazdığı kurallar çerçevesinde şekillenen sessizliğin [daha sonra Sistersiyenler ve bunun da bir kolu olan Trappistler ile geleneğin en bilinir şekilde devam ettiği] içeriğine ve seyrine yönelinecektir.

3.3.1. Manastır Hayatı ve Sessizlik

Özellikle Kilise'nin kurumsallaşmasıyla birlikte,⁴⁷⁷ manastırdaki yaşamın [hem papaz, rahip, rahibe, patrik, havari, diyakoz, pastör, keşiş, ruhban gibi terimlerin içeriği ve hiyerarşik yapısı ile ilgili olarak hem de manastır içindeki sosyal ve dinsel yaşamın, sorumlulukların ve işlerin paylaşımının belirlenmesi anlamında] düzenlenmesi için Benediktin Cemiyeti'nin de⁴⁷⁸ kurucusu olan Aziz Benedikt, [özellikle manastır hayatındaki düzeni oluşturmaya yönelik] bir dizi kural belirlemiştir. Aziz Benedikt Kuralları [*Regula Benedicti*] olarak anılan bu kurallar⁴⁷⁹ manastır içindeki hayatı⁴⁸⁰ birçok yönden düzenleme ve geliştirmeye yönelik düşünceler ve öneriler ile doludur.

⁴⁷⁷ Özellikle Paulus'un Hıristiyanlığı kurumsallaştırmasındaki yeri ile ilgili olarak bkz. MacDONALD, Margaret Y. (1988), **The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in The Pauline and Deutero Pauline Writings**, Cambridge University Press, New York.

⁴⁷⁸ Genellikle Türkçeye "Benediktin Tarikatı", "Benediktin Mezhebi" ya da "Benediktin Kültü" olarak yanlış bir şekilde çevrilse de, tarikat, mezhep veya kült teriminin hem Latince *Ordo Sancti Benedicti* ifadesinde bir karşılığı olmaması [Ordo: Düzen] hem de bu terimlerin içeriğinin ve bağlamının daha farklı olması sebebiyle Benediktin Cemiyeti en doğru karşılık olarak gözükmektedir.

⁴⁷⁹ İlgili kurallara dair başvurulacak eser şudur: (1982), **The Rule of St. Benedict in English**, Ed. Timothy Fry, The Liturgical Press, Minnesota.

⁴⁸⁰ Burada anımsanmalıdır ki Benediktin Cemiyeti mevcut olan tek cemiyet değildir; Fransiskan, Dominiken, Salezyen, Cizvit, Augustinus Cemiyeti gibi birçok farklı cemiyet bulunmaktadır. Ancak her bir cemiyetin özellikle yoğunlaştığı alan farklıdır [örneğin Salezyenler gençlerin sosyal hayata kazandırılması, iş sahibi olması alanına yönelmişken Cizvitler daha çok bilimsel gelişmeye katkıda bulunacak kişileri yetiştirmeye, Augustinusçular ise teoloji eğitimine yönelmişlerdir] ve manastır hayatının içeriği en yoğun şekilde Benediktin Cemiyeti tarafından yönelindiğinden ve Aziz Benedikt'in kurallarının karakteristik olarak diğer cemiyetler içinde de [en azından sessizlik teması ve manastır hayatındaki olağan, günlük işler bağlamında] hemen hemen aynı olmasından dolayı [yine de her bir cemiyetin ve hatta manastırın en temel anlamda bağımsız olduğu gerçeğiyle birlikte] burada diğer

Bu düşünceler ve öneriler içerisinde Aziz Benedikt'in sessizliğin önemini vurguladığı yerler özellikle 6. [Konuşmaktan kendini geri çekme] ve 42. [Günün son duasından sonraki sessizlik] bölümlerdir. "Peygamber'in tavsiyesine uyalım 'Karar verdim: Adımlarıma dikkat edeceğim, dilimi gınahtan sakınacağım; Karşımda kötü biri oldukça, Ağzıma gem vuracağım. Dilimi tutup sustum, Hep kaçındım konuşmaktan, yararı olsa bile.'" (Mezmurlar 38[39]: 2-3) Gerçekten de sessizlik o kadar önemlidir ki, konuşma izni, olgun öğrencilere [disciples] bile nadiren verilmelidir, konuşmaları ne kadar yapıcı, kutsal ya da iyi olursa olsun, çünkü şöyle yazılmıştır: 'Çok konuşanın günahı eksik olmaz, Sağduyulu kişiyse dilini tutar' [Süleyman'ın Özdeyişleri, 10: 19] ve başka bir yerde de şöyle yazar: 'Dil ölüme de götürebilir, yaşama da; Konuşmayı seven, dilin meyvesine katlanmak zorundadır' [Süleyman'ın Özdeyişleri, 18: 21]. Konuşma ve öğretme usta'nın [master] görevidir, öğrencinin görevi sessiz olmak ve dinlemektir."⁴⁸¹ Aziz Benedikt'in sessizliğe dair görüşlerini belirttiği bu kısımda, manastır içinde bir tür mutlak sessizlik yemini gibi değil ama konuşmanın (gereksiz olmasa bile) olabildiğince aza indirgendığı bir ortam oluşturmaya yöneliktir. Burada söz konusu olan sessizlik, daha önce bahsedilen tarzda asketik bir tür kişinin dilden kendini olabildiğince geri çekmesini düşündürür.

Ancak burada sadece kişinin asketik sessizliği söz konusu değildir, manastır sessizliğinde ayrıca kutsal bir sessizlik de vardır. Sanki Tanrı'nın sessizliği öncelikle bir manastırda ya da kilise de duyulabilirmiş gibi, manastırda yaşayanlar bu sessizliği olabildiğince bozmamaya, bu sessizliğe olabildiğince katılmaya çalışırlar. Bu nokta, Hıristiyan teolojisi içinde bir tutam mistik sessizliğin mevcut olabildiği yer olarak manastır sessizliğini önemli kılar.

Aziz Benedikt'in sessizliği ön plana çıkardığı bir diğer yer, son akşam duası sonrası vakte denk gelen sessizliktir: "Rahipler [monks] özenle ve sebat ederek her zaman sessizliği korumalıdır [cultivate: ekip biçmek, işlemek, geliştirmek, beslemek, ilerletmek], ama özellikle akşamları. Yani ister oruç günleri olsun ya da ister olağan

cemiyetlere dair kapsamlı bir inceleme yapmanın pek bir gereği yoktur. Bir örnek teşkil etmesi açısından Fransiskan Cemiyeti'nin kurucusu Assisili Francis'e ilişkin bir çalışma için bkz. BATUK, Cengiz (2012), **Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi**, İz Yay., İstanbul.

⁴⁸¹ (1982), **The Rule of St. Benedict in English**, Ed. Timothy Fry, s. 31. Kutsal Kitap'tan alınan yerler için bkz. (2014), "Mezmurlar 39: 1-2", **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 594; "Süleyman'ın Özdeyişleri, 10: 19", s. 673; ve "Süleyman'ın Özdeyişleri, 18: 21", s. 680.

günler olsun, manastırdaki düzen hep böyle olmalıdır. İki öğün yemek olduğunda, tüm rahipler, akşam yemeğinden kalktıktan hemen sonra bir arada oturmalıdır. Birisi Baba'ların *Yaşamları*'ndan [Lives] ya da *Konuşmaları*'ndan [Conferences] kısımlar ya da dinleyenlerin faydasına olacak olan herhangi bir şeyi okumalıdır...Oruç günlerinde..herkes bir araya gelince, günün son duasını [Compline] okumalıdır; ve bu dua okunduktan sonra, kimsenin daha fazla konuşmasına izin verilmemeli. Birisi bu sessizlik kuralını çiğnerken yakalanırsa, sert bir şekilde cezalandırılmalıdır; buna tek bir istisna eğer misafirlere ilgi gösterilmesi gerekiyorsa ya da başrahip birisine görev vermek istiyorsa olabilir, ama bu istisna bile en ciddi şekilde ve uygun bir itidal ile gerçekleştirilmelidir.”⁴⁸² Aziz Benedikt'in oluşturduğu bu manastır kültürü Hıristiyanlık içinde keşiş yaşamının ve asketizmin nasıl derinden nüfuz edebileceğinin de bir göstergesi, kanıtıdır.

Ancak daha önce de denildiği gibi, Aziz Benedikt'in kurduğu manastır asketizminin içindeki sessizlik her zaman biraz olsun mistisizm içeren bir tür sessizliktir. “Aziz Benedikt, asıl anlamda bir mistik olarak tanınan biri değildir: Evelyn Underhill'in *Mysticism* kitabında kısaca bahsedilmeyi bile çok az hak eder. Ama Hıristiyanlığın tarihinde çok az figür, bu önemli altıncı yüzyıl keşişinin yaptığından daha fazla etki etmiştir mistik tinselliğin gelişimine.”⁴⁸³ Manastırın odalarındaki ve koridorlarındaki sessizlikte tüm rahipler tek başına [solely] tanrıyla buluşur yalnızca [alonely]. Tüm rahipler, manastırın içinde dolanan sessizlikte aynı ve tek tanrıyla başbaşadır. Sanki tanrının sessizliği ilk defa kendine bir ev bulabilmiş gibidir. Sanki ilk defa ilahi sessizliğin sesi, sessiz olmayı seven ve sessizliği duymayı seven bir tanrıdan gelmektedir gibi. Tüm tanrılar kendi sessizliklerine kendilerinin karakterlerini verir, bu sessizlikleri kutsal kılar ama sanki burada ilk defa sessizlik ters yüz olmuş gibidir ve sanki tanrı kendi kutsallığını sessizliğe vermiş ve kutsallığın tüm varoluşa yayıldığı yer sessizliktir ve tanrı bu sessizlik içinde, insan için kutsaldır. Tüm sessizlik tanrıları sessizdi evet ama sanki ilk defa bir tanrı kendisini konuşurken sevmediği

⁴⁸² (1982), *The Rule of St. Benedict in English*, Ed. Timothy Fry, s. 64.

⁴⁸³ McColman, Carl (2016), *Christian Mystics: 108 Seers, Saints, and Sages*, Hampton Roads Pub. Company, Virginia, s. 98-99.

hissedilir bu sessizliğin içinde.⁴⁸⁴ Tüm sessizlik tanrıların sessizliği o tanrılara aitken, manastırdaki kutsal sessizliğin hepsi tanrıya ait olsa da yine de yarısı tanrıya yarısı manastıra aittir gibi. Burada bahsedilen türde sessizlik, aslında en açık ve tüm çıplaklığı ile Otto Knille'in 1863 tarihli *Fra Angelico at work in the Monastery San Marco, Florence* başlıklı [Fra Angelico, Floransa San Marco Manastırı'nda çalışırken] resminde (Görsel 30) gözükür. Burada kitap okuyan bir, fresk yapan bir ve bir şeyler konuşan iki rahip bulunmaktadır. Her biri yaptığı şeyi manastırın bir koridorunda yapmaktadır. Herkes kendi uğraşına dalmış gözükür. Resmeden resmetmeye devam eder, okuyan okumasına devam eder, konuşan konuşmasına devam eder. Ancak koridorda sanki tüm bunlara eşlik eden bir de sessizlik vardır. Sohbet eden rahiplerin sohbetinin sesi bu sessizliği bozmaz, aksine güçlendirir onu, bu sessizliğe o sohbetin sesi de katılır, hem sessizce hem de sessizlik olarak, sessizliğe dönüşerek. Bu sessizlik sanki tanrıyı bu koridora çağırır ya da tanrının bu koridorda bir yerlerde olduğu hissine kapılır, sanki koridorun en kuytu noktası eğer belirlenebilirse, tanrı da orada oturuyor olarak bulunacakmış gibi bir his. Manastırın sessizliğinde tanrı; tanrı olur.



30. *Fra Angelico at work in the Monastery San Marco, Florence*

⁴⁸⁴ Manastırda ikon kırıcılık ile ilgisi açısından da yorumlanabilir belki bu sessizlik, konuyla ilgili olarak bkz. MacCULLOCH, Diarmaid (2014), **Silence: A Christian History**, s. 108.

Aziz Benedikt'in temsil ettiği bu sessizlik, daha sonra az çok değişerek, dönüşerek Sistryen Cemiyeti ve özellikle Trappistler adında bu cemiyetin bir kolu ile bir gelenek olarak devam etmiştir. Örneğin Sistryen Cemiyeti'nde bu sessizliğin daha çok dilin insanı günaha düşürmesinden uzak durma yanı ön plana çıkarken, Trappistler kolunda ise Tanrı'yla başbaşa olma ve Kutsal Ruh'u kalpte samimi bir şekilde hissetmenin olanağını getirmesi sessizlik ile ilişkili olarak düşünülür.⁴⁸⁵ Örneğin Aziz Sessiz John'ın [Saint John the Silent] yetmiş altı senelik yalnızlık ve sessizlik içinde geçen yaşamı, Tanrı'yla başbaşa olmanın ve sadece onunla konuşmanın verdiği ilahi mutluluk ile geride kalan her şeyin Aziz Sessiz John'a tamamen tatsız ve anlamsız gözükmesi yönünde yorumlanır.⁴⁸⁶ Burada daha önce Hesychia altbölüm başlığında bahsedilen ve Orta Çağ'ın sonlarına doğru Palamas ve Barlaam ile temsil edilen düşünsel çatışmanın odağı olan İshiazmdaki [Hesychasm] *sükûneti koruma* tutumu da, burada bahsedilen manastır kültüründeki sessizlik geleneğiyle ilişki içinde şekillenmiştir.⁴⁸⁷

Şimdi, manastır sessizliğinin karakteristik yapısı ortaya koyulduğuna göre hem bu sessizlik geleneğinin kronolojik açıdan devamı olması hem de Orta Çağ'da sessizliğe dair anlayışı kökensel olarak etkileyen bir diğer öge olması açısından Meister Eckhart'ın mistisizm anlayışında sessizliğin yeri incelenecektir. Hem Hıristiyan mistisizminin en saf ve doruk noktasında bulunması bakımından, hem de Hıristiyan mistisizmi içinde sessizliğin nasıl yer aldığına dair karakteristik bir çerçeve

⁴⁸⁵ Her ne kadar bu cemiyetlerde olmasa da mutlak sessizlik yemini de manastır hayatında yer almaktadır: "Mutlak sessizlik, bir insanın tüm arzuları ve tutkularıyla kendisini ona girmesi gereken bir çarşıdır." Bkz. Sarovlu Seraphim (1996), **Little Russian Philokalia**, 1. Cilt, Çev. Baba Seraphim Rose, St. Herman of Alaska Brotherhood Pub., California, s. 55. Sarovlu Seraphim, hayatının en az 5 yılını bu türden mutlak bir sessizlik yemini altında geçirmiştir, konuyla ilgili olarak bkz. FANNING, Steven (2005), **Mystics of the Christian Tradition**, Routledge, London, s. 54-56.

⁴⁸⁶ Aziz Sessiz John'ın, bu yetmiş altı yıllık sessizliği ve yalnızlığı sadece yirmi sekiz yaşındayken kendisine verilen dokuz senelik bir başpsikoposluk görevi ile kesilmiştir ve zaten bu görevi kendisine uygun bulmadığı için bırakmış ve asketik yaşamına geri dönmüştür. Geri kalan yaşamının en az beş senesini çölde tek başına ve kırktan fazla senesini de haftanın beş günü için kapandığı odasında geçirmiştir. Aziz Sessiz John'ın yaşamı için bkz. (1990), **Butler's Lives of the Saints**, 2. Cilt, Ed. Herbert J. Thurston – Donald Attwater, Christian Classics, Maryland, s. 298-299.

⁴⁸⁷ İshiazm ile manastır hayatı arasındaki ilişkiye dair ilgili açıklayıcı bir çalışma için bkz. CHUMLEY, Norris J. (2014), **Be Still and Know: God's Presence in Silence**, Augsburg Fortress Press, Minnesota, s. 55-66.

sunmasının da ötesine geçip, sessizliğe daha derin bir anlam katmış, bağlamış olması açısından Meister Eckhart burada araştırıldığı hâliyle sessizlik deneyiminin soy kütüğü araştırmasına çok zengin ve verimli bir zemin sunar. Meister Eckhart'ın sunduğu bu zeminde, aslında Pseudo-Dionysos'a benzer olarak; mistisizm, sessizlik, hıristiyanlık ve negatif teoloji bir kez daha açık bir şekilde birbirine kaynaşmış, birbirleriyle birleşip bütünleşmiş gözüktür. Bu anlamda, burada Meister Eckhart'ta bulunan sessizlik deneyimi ile Pseudo-Dionysos'ta bulunan sessizlik deneyimi arasındaki fark, sessizliğin tarihsel olarak geçirdiği dönüşümü ve değişimi en açık şekilde ortaya çıkaracaktır.

3.3.2. Meister Eckhart ve Sessizlik

13. yüzyılda yaşamış biri olarak Meister Eckhart'ta sessizlik temasının anlaşılması için, öncelikle [Hıristiyan mistisizminin hıristiyan teolojisi ile ilişkisi bağlamında düşünülecek olan] Hıristiyan teolojisinde sessizliğe dair bir açıklamanın yapılması gerekir. “..Bu yüzden teolojinin kendisi, Görünmez Olan'ın tahtına methiyeler düzen meleklerin ve insanların, Cennet'in ve yeryüzünün doğru düzenidir: Söz, ortadaki Sessizliğin etrafını sarar. Sözler, merkezden uzaklaştıkça daha da çoğalır. Bir kez daha, sessizlik boş bir sessizlik değildir ama daha çok uygun bir sessizlik ilahisini çağıran ilahi sessizlik gibidir, sanki kendi gizliliğinde hürmet gösterilecek olan o şey ile birlikteymiş gibi: ‘Teoloji..yükseklerde olan Tanrı'nın gizliliğine sessizlikle hürmet gösterme konusunda dikkatli olacaktır.’”⁴⁸⁸ Bu anlamda manastır kültürünün asketik sessizliğinin yanı sıra, aynı zamanda doğrudan bir şekilde tanrıyla temas hâlinde olan teolojik bir sessizlik de mevcuttur.⁴⁸⁹ Bu anlamda sessizlik teması, Hıristiyanlığın sadece tarihinin değil ama özünün de kalbinde, merkezinde bir yerde olarak Hıristiyanlığın içinde gelişmiş ve kendisi gelişirken Hıristiyanlığı da şekillendirmiştir. Teoloji, *tanrı üzerine düşünme* olduğu kadar tanrı üzerine *söyleme* de olan teoloji, tüm

⁴⁸⁸ GAWRONSKI, Raymond (1995), **Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter Between East and West**, Wm. Eerdmans Pub., Michigan, s. 55.

⁴⁸⁹ Bu teolojik sessizlik, elbette Tanrı'nın bilinemezliği ve Tanrı üzerine konuşmanın her zaman yetersiz ve kifayetsiz olacağı görüşünde temellenen negatif teolojiyi de içerir. Bu çalışmada işlendiği bağlamda, Pseudo-Dionysos ve Meister Eckhart arasında Thomas Aquinas bu teolojik geleneğin [negatif teoloji ile ilişkisi içinde düşünüldüğünde] bir diğer önemli basamağı olarak görülebilir, konuyla ilgili bir açıklama için bkz. ROCCA, Gregory P. (1993), “Aquinas on God-Talk: Hovering Over The Abyss”, **Theological Studies**, Sayı: 54, s. 641-661.

o söylemesinin içinde özsel bir yere sessizliği oturabilmiş gözükür.⁴⁹⁰ Meister Eckhart'ın mistisizm anlayışı içinde sessizlik temasının ön plana çıkması, doğrudan bir şekilde bu teoloji anlayışında sessizliğin şekil almasıyla da ilgilidir. Meister Eckhart bir mistiktir⁴⁹¹ evet ama aynı zamanda bir teolog ve filozoftur da. Örneğin şunu söylerken, Eckhart sadece bir mistik ya da teolog olarak konuşmaz ancak aynı zamanda bir filozof olarak da konuşur: “İlk olarak şuna dikkat etmelisiniz ki, söylemeye çalıştığım şeylerde, kendinizin yakalayabileceği doğal kanıtlardan yarar sağlamayı kastediyorum. Kutsal yazılara kendime güvendiğimden daha fazla güvenmeme karşın, sizin için, doğruluğu kanıtlanabilecek savlar yardımıyla öğrenmeniz daha iyi olacaktır. İlk olarak şu sözleri alacağız, ‘Sessizliğin tam ortasında içimden gizli bir ses geldi.’ Fakat efendim, bu sessizlik nerededir ve bu sözün söylendiği yer neresidir? Biraz önce söylediğim gibi burası, ruhun en saf, en soylu yerinde, özündedir. Burası sessizliğin tam ortasıdır, çünkü oraya ne bir yaradılan ne de bir görüntü girmiştir. Ne de, oradaki ruhta bir hareketlilik bir anlayış vardır; dolayısıyla bu ruh ne kendisine, ne de bir yaradılana ait bir görüntünün farkındadır.”⁴⁹² Belki de Eckhart'ın ifadelerinin bu kadar etkili olmasının sebebi de budur. Eckhart'ın sözlerinde mistisizm,⁴⁹³ negatif teoloji,⁴⁹⁴ felsefe ve teoloji iç içe geçmiş, bunların arasındaki tüm sınırlar kalkmış durumda gibidir.

⁴⁹⁰ Konuyla ilgili olarak bkz. MURPHY, Michael Patrick (2008), **A Theology of Criticism: Balthasar, Postmodernism, and the Catholic Imagination**, Oxford University Press, New York, s. 53-90.

⁴⁹¹ Avrupa'da ön plana çıkmış diğer mistiklere ilişkin bir çalışma için bkz. STEINER, Rudolph (2002), **Onbir Avrupa Mistiği**, Çev. Selma Övünç, Dharma Yay., İstanbul.

⁴⁹² (2003), **Ben Meister Eckhart, Tanrının, Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam**, Çev. Aslı Özer, Klan Yay., İstanbul, s. 71. Metnin aslı için bkz. (2012), **Meister Eckhart, From Whom God Hid Nothing: Sermons, Writings & Sayings**, Ed. David O'Neal, New Seeds Books, Shambhala Pub. Inc., Massachusetts.

⁴⁹³ “Tamamıyla kendi zihninin farkında olan insan, Tanrı'ya ait hiçbir şey bilmez ve algılamaz. Bildiği ve gördüğü gerçek nedeniyle o, boş değildir. En yüce bilmek ve görmek, bilinmeyi ve görülmeyeni bilmek ve görmektir. Kendi özüne ait herhangi bir şeyi bilmek, Tanrı'ya ait hiçbir şey bilmemektir.” Bkz. (2003), **Ben Meister Eckhart, Tanrının, Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam**, Çev. Aslı Özer, s. 81.

⁴⁹⁴ “Tanrının üzerine ne düşünürsek düşünelim, bütün bunların hepsi Tanrı değildir. Tanrının kendi içinde ne olduğunu, o kimse Tanrının kendi olan bir ışığın içine sokulmadıkça asla bilemez. Tanrının, meleklerin içinde ne olduğu sorusu çok uzakta olandır ve bunu hiç kimse bilemez. Tanrının onu seven bir ruhun içinde ne olduğunu, yalnızca içinde onun olduğu, ruh bilir..Tanrı dilsiz bir dil ve kelimesiz bir kelimedir.” Bkz. Meister Eckhart (1990), **Tanrı ve İnsan**, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, s. 10-11.

Bunun dışında Eckhart'ın tanrıya ve tanrı karşısında insanın konumuna dair görüşlerini dile getirirken kullandığı dil de geleneksel teolojik dilden farklıdır: “Bir insan o kadar fakir olmalıdır ki Tanrı'nın orada bulunabileceği herhangi bir yere sahip olmamalıdır ya da bu yer olmamalıdır. Bir yer muhafaza etmek bir ayırım muhafaza etmektir. Bu yüzden ben Tanrıya beni Tanrıdan özgür kılması için dua ediyorum..”⁴⁹⁵ Tanrının olmadığı, daha doğrusu tanrıya odaklanılmadığı, tanrının bilinmediği bir tanrısallıkta, Eckhart sessiz bir kutsallık bulur, ya da kutsal bir sessizlik, sessiz bir tanrı. Eckhart'ta da tanrıya yönelik olarak *bilmeme* teması olumlu bir anlamda kullanılır: “Bir usta şöyle der: ‘İçsel bir eylemi gerçekleştirebilmek için, kişi tüm gücünü toplamalıdır, sanki tüm imgelerden ve formlardan saklanabildiği ruhunun bir köşesindeymiş gibi, böylece bunu başarabilir.’ Burada bu kişi bir unutmaya ve bilmemeye gelmelidir. Bir dinginlik ve sessizlik olmalıdır bu Söz'ün kendisini duyurabilmesi için. Bu Söz'e sessizlik ve dinginlik içinde olduğumuzdan daha iyi hizmet edemeyiz: *Orada* onu duyabiliriz ve yine orada onu doğru şekilde anlarız - bilmeme içinde. Herhangi bir şeyi bilmeyene o [Söz] belirir ve kendini açığa çıkarır. Başka bir soru gelir. Şöyle diyebilirsiniz, ‘Efendim, bizim tüm kurtuluşumuzu cehalet içine yerleştirdiniz. Bu bir eksiklik gibi geliyor kulağa. Tanrı insanı bilmesi için yarattı, tıpkı peygamberin dediği gibi <Tanrım, onların bilmesini sağla!> Cehaletin olduğu yerde, bir eksiklik vardır, bir şey eksiktir, insan burada hayvan gibidir, bir maymun, bir aptal gibi ve cahil olduğu sürece de böyle kalmaya devam eder.’ Ama burada dönüştürülmüş [transformed] bir bilmeye [knowledge] gelmeliyiz ve bu bilmeme [unknowing] cehaletten kaynaklanmamalı, bilmekten [knowing] bu bilmemeye ulaşmalıyız. Böylece biz ilahi bilme ile bilmeye dönüşeceğiz [Then we shall become knowing with divine knowing].”⁴⁹⁶ Burada söz konusu olan, yine negatif teolojide tanrının bilinemezliğine ve ifade edilemezliğine paralel bir şekilde, tanrıya ya da kutsal olana dair herhangi bir tür bilme, eğer böyle bir bilme olacaksa, bunun bir tür bilmeme üzerinden gerçekleşmesi gerektiğidir. Tanrıya dair bir şeyleri bilmeyi düşünme, kataphatik ifadeler gibi kifayetsiz ve yanlış yönlendiricidir.

⁴⁹⁵ (2009), *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, Çev. ve Düz. Maurice O’C. Walshe, A Herder & Herder Book, The Crossroad Publishing Company, New York, s. 424

⁴⁹⁶ (2009), *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, Çev. ve Düz. Maurice O’C. Walshe, s. 43.

Eckhart bu anlamda bilmemeyi, cehaletten ayrı tutarak, özsel ve ilahi bir tür bilme için bir ön koşul olarak düşünür ve bu ilahi bilme de sessizlik içinde gerçekleşir. “Cehaletin sessizliği, yanlış yönlendirilmiş sözlerin niteliğinden zar zor ayırt edilebilir. Ama bilginin [knowledge] sessizliği Tanrı’nın Sözü’nden ayırt edilemezdir ve bu sessizlik asla sözler ile bozulmamalıdır.”⁴⁹⁷ Eckhart, Tanrı ve insanın tinsel birleşimini ve ayrımsızlığını sessizlik içinde gerçekleştirmek ister gözükür.⁴⁹⁸ Burada sessizlik, Tanrı’nın Sözü’nün orada insanın ruhunun içinde yeşerip gürleşebileceği bir toprak, zemin gibidir.

Ancak bu sessizlik yine de bir araç ya da ortam⁴⁹⁹ gibi değil ama daha çok aslında Tanrı’nın sözünün insanın ruhunda açması, doğması anlamında bir sessizlik olarak düşünülmelidir.⁵⁰⁰ Dile getirilemez olan tanrının dile getirilemez sözünün söze gelmesi insan ruhunda sessizlik içinde gerçekleşir: “Burada Eckhart öyle gözükür ki Tanrı’nın dile getirilme yollarıyla Tanrı’nın dile getirilmeme yollarını birbirlerinden ayırt eder. Kesinlikle, yaratılanlar Tanrı’yı dile getiremez ama Tanrı’nın o olduğu sözü konuşabilir [but God can speak the word God is] ve bir yaratılan Tanrı’ya ne kadar yakınsa, bu söz onun [yaratılanın] içinde o kadar daha fazla konuşulur. Tanrı’nın konuşulabilir olup olmaması sorunu, konuşmayı yapanın Tanrı mı yoksa bir yaratılan mı olduğuna göre değişir. Bu yolla, Eckhart Tanrı’nın dile getirilemezliğini

⁴⁹⁷ KELLY, Carl Franklin (1977), **Meister Eckhart on Divine Knowledge**, Yale University Press, London, s. 188.

⁴⁹⁸ İlgili yorum için bkz. MCGINN, Bernard (2001), **The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing**, A Herder & Herder Book, The Crossroad Publishing Company, New York, s. 100.

⁴⁹⁹ “Eckhart bu ve Kutsal Kitap’taki bir diğer pasajdan üç kilit önemde terimi alır: Ortam [medium], sessizlik, gizli söz. ‘Ortam’ terimini isim hâlinde ‘araç’ olarak çevirir ve metinden, cüret isteyen bir yorum ile, hiçbir aracın, ortada duran hiçbir ögenin ilahi Söz ile ruhun zemini arasında bulunmadığını söyler: Doğum aracısız bir şekilde gerçekleşir. İkinci kilit kelime ‘sessizlik’tir ve Eckhart bunu şu şekilde yorumlar: Baba, ruhun zeminine girdiği zaman, insanlar bunu kavrayacak şekilde eylerler. Dinlerler ve bu süreçte konuşmazlar. Alırlar [receive] ve eylemde bulunmamaları gerekir. Üçüncü kilit kelime ‘gizli söz’dür: Bizim içimizde doğan Söz, bilme’dense bilmeme içinde daha kolaylıkla fark edilir..Hiçbir *araç* [medium] yoktur. Bir olma [Becoming one] aracısız bir formda gerçekleşir, ruh ve Baba Tanrı arasına yaratılmış hiçbir şey giremez.” Bkz. FLASCH, Kurt (2015), **Meister Eckhart: Philosopher of Christianity**, Çev. Anne Schindel – Aaron Vanides, Yale University Press, London, s. 6.

⁵⁰⁰ Eckhart’ta tanrı ve insan arasındaki ilişkiye dair olarak bkz. YILMAZ, Ömer (2014), **Alman Mistik Düşüncesi**, s. 219-229.

nitelendirirken Tanrı'nın nasıl konuşulabileceğini de açıklamış olur.”⁵⁰¹ İnsan Tanrı'yı konuşamaz, sadece Tanrı Tanrı'yı konuşabilir, Tanrı Tanrı'yı insanın ruhu içinde sessizlikle ve sessizlik olarak konuşabilir. İnsan bu sessizliği duyabildiğinde, Tanrı'nın konuşulduğunu da duyar böylece. Buradaki sessizlik asla örneğin aşai rabbani ve Efkaristiya ile ilgili olarak Σιγησάτω πᾶσα σάρξ βροτεία [Ölümlü tüm etler sessiz kalsın] gibi *bir şeyin karşısında sessiz kalma* anlamında bir sessizlik değildir. Eckhart'ın bahsettiği sessizlik; tanrının içinde olduğu insan ruhunun da içindedir ve bu sessizlik öyle bir içten doğru kapsar ki, insanın ruhu, kendi içinde bulunan sessizliğin içinde bulunur. İnsanın ruhunda Tanrı'nın sözü ile Tanrı'nın sessizliği açar, doğar. Mesele asıl olarak bir manastırın odalarındaki ya da koridorlarındaki sesin olmaması⁵⁰² ya da sesin sessizliğe katılıp sessizliğin içine karışması anlamında bir sessizlik değildir ama Tanrı'nın sessiz sözünü, sessizliğini ruhunda ve kalbinde duyabilecek kadar sessiz kalabilme ve sessizliğe kulak verebilmedir. Eckhart'ın sessizliğe ve tanrıya dair mistik deneyimi en özünde budur. O, sessizlikte Tanrı'yı ve insan ruhunu o kadar birbirine yaklaştırır, birbirlerine bulandırır ki, aradaki çizgiler yok olur, hepsi sessizliğin içinde kalır, o kadar ki dikkatli okunmadığı zaman sapkınlıkla suçlanabilecek türde olduğu düşünülür bunun.⁵⁰³ Tıpkı hayatının sonlarına

⁵⁰¹ MILEM, Bruce (2002), **The Unspoken Word: Negative Theology in Meister Eckhart's German Sermons**, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., s. 9.

⁵⁰² Burada sessizlik anlamına gelen Latince *Quies* ve *Silentium* kelimeleri arasındaki fark anımsanabilir. *Quies*, fiziksel bir sessizliğe, sesin yokluğuna işaret ederken aynı zamanda sosyal yaşam içinde fiziksel sessizliğin bir nezaket ve zarafet ögesi oluşturduğu noktaları da kapsarken, *silentium* ise sessizlik içindeki bir tür varoluşsal hâli ya da ruh durumuna işaret eder. *Silentium*, eğer Meister Eckhart'ın kurduğu bağlamda anlaşılacak olunursa, Tanrı'nın sessizliğini duymaya insan ruhunun kendi doğasında bulundurduğu özsel yatkınlığıdır. Tanrı insanda sessizleşir [*silentium*]. Söz konusu taş, bitki ya da hayvan ise tanrı en fazla sessiz olabilir [*quies*] ama ancak ve ancak sadece insanda sessizleşebilir, suskunlaşabilir. Bu anlamda *silentium*, [her ne kadar anakronik bir yorum da olsa] Tanrı'nın sessizliğini duyabilecek olan insan ruhunun biricikliğine de işaret eder.

⁵⁰³ Örneğin Eckhart'ın “Doğumumla, her şey de doğdu ve ben, kendimin ve tüm şeylerin sebebiyim ve eğer öyle olmasını isteseydim, ne ben olurdu ne de diğer tüm şeyler. Eğer ben olmasaydım, ayrıca ‘Tanrı’ da varolmazdı. Ben Tanrı'nın Tanrı olmasının sebebiyim: Eğer ben olmasaydım, Tanrı da Tanrı olmazdı. Ama bunu bilmenize gerek yoktur” ifadeleri [Bkz. (2009), **The Complete Mystical Works of Meister Eckhart**, Çev. ve Düz. Maurice O’C. Walshe, s. 424] oldukça ilginç gözükür. Willam Harmless vaazın bu kısmını şu şekilde açıklar: “İlk okuyuşta, bu oldukça garip gözükür, hatta delice. Eckhart sanki kendisinin Tanrı olduğunu, ya da Tanrı’dan öte, Tanrı’dan yüce olduğunu söyler gibi gelir kulağa -Tanrı'nın bir şekilde kendisine bağlı olduğunu. Ama eğer pasaj tekrar okunursa, dikkatlice, söylediği şeyin hiç de bu olmadığı fark edilecektir. Bu kısım, aksi iddia edilebilir, mistik bile değildir. Sadece oldukça ortodoks olan teolojik fikirleri ifade eder. Bir sene, oldukça parlak bir öğrencim olmuştu (saçını pembeye ya da mora ya da yeşile boyaması sebebiyle kampüste oldukça tanınan bir öğrenci),

doğru uğradığı gibi. Sessizliğe atfedilen bu özel anlam, yani dile getirilemez olan tanrının sessiz sözünün insan ruhunda insanın sessizliğinin de onun bir parçası olabileceği bir şekilde açması, sessizliği tanrı ve insan arasındaki ilahi bir ilişki olması açısından neredeyse bir tür varoluş ya da mevcudiyet kılar.⁵⁰⁴ Tanrı'nın yaratımı olarak fiziksel varoluş, vücuda gelmeye / maddeleşmeye [incarnation]⁵⁰⁵ benzer, tanrının sessiz sözünün insanda açmasında deneyimlenen sessizliğin sessizlik oluşu. Bu sessizlik sadece tanrıya dair değildir ama aynı zamanda tanrının ötesindeki tanrısallığa da uzanır.⁵⁰⁶ Bu anlamda sessizlik ne Tanrı'ya aittir ne de insana. Tanrının da ötesinden doğru tanrısallığı kendisiyle birlikte yayan bu sessizliğin, Tanrı'ya gelmesi gibi insanın ruhuna açılır.⁵⁰⁷

Eckhart'ın mistisizminin tanrısı derinleştikçe kutsallığın neredeyse canlı temsili olan sessizlik de derinleşir. Eckhart'ın hıristiyan tanrısı derinleştikçe kutsallığın neredeyse canlı temsili olan sessizlik de derinleşir. Eckhart'ın tanrısı

pasajın bu kısmına bir kez baktı ve sınıfta şunları söyledi: 'Eckhart'ın tüm söylediği, bizim şimdi ve buradaki yaşamımızdan önce, Tanrı'nın zihninde fikirler olarak varolmuş olduğumuzdur. Tanrı'nın zihnindeyken, hiçbir ayırım yoktur. Biz Tanrı'ydık. Sadece yaratıldıktan sonra biz ve Tanrı ayrı olabildik.' Kesinlikle. Bunu alıntılıyorum çünkü Eckhart'ta kulağa bazen oldukça mistik gelen bir şey hiç de öyle olmayabilir, en azından geleneksel anlamda. Sadece cesur bir şekilde çerçevelenmiş kökensel [fundamental] teoloji olabilir." Bkz. HARMLESS, William (2008), **Mystics**, Oxford University Press, New York, s. 108.

⁵⁰⁴ Şu sözler bu durumu en yalın ve açık şekilde ifade eder: "Sessizlik ve Mevcudiyet; mevcudiyet olan sessizlik ve sessizlik olan mevcudiyet, bu özsel olarak Ruh'un duada Hıristiyanlara çağrısıdır." Alıntı ve üzerine yorum için bkz. EGAN, Harvey D. (1996), **An Anthology of Christian Mysticism**, A Pueblo Book, The Liturgical Press, Minnesota, s. 607.

⁵⁰⁵ Bu konuda açıklayıcı, kısa bir çalışma için bkz. COLLURA, Nicholas (2013), "Seeing All Things as Nothing": Meister Eckhart and the Incarnation", **Lumen et Vita**, Sayı: 3.

⁵⁰⁶ Eckhart'ın yaptığı tanrı [God] ve tanrısallık [Godhead] ayrımı, en temelde onun Hıristiyan teolojisinde teslis anlayışı [trinitarianism] içindeki Tanrı ile mistik tarzda bu anlayışın reddi ile [unitarianism] tek bir kutsallığa işaret etme arasında yaptığı ayırım ve bunların arasında kendi felsefi düşünceleri içinde kurduğu ilişkilere işaret eder, konuya dair ayrıntılı bir açıklama için bkz. MCGINN, Bernard (1981), "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart", **The Journal of Religion**, Cilt: 61, Sayı: 1, s. 1-19.

⁵⁰⁷ Tanrının sessizliğini duymak, bu bağlamda, mistik bir deneyim olması açısından insanın gerçekleştirdiği, yaptığı, becerdiği bir şey değildir ama ona [sessizliğe] dönüştüğü, ondan [sessizlikten] pay aldığı, ona bulandığı bir şeydir. "Gelenekler her zaman Sessizliğin otonomisini kabul etmiştir. Sessizlik, bizim yaptığımız bir şey değildir, ne de kişisel bir kapasitedir. Biz sessiz olabiliriz ve böylece Sessizliğe açılan kapı açılır [We can become quiet and by doing so the door to Silence opens]. Krishnamurti de bu görüştedir: 'Bu sükûnet, bu sessizlik, asla kişisel olmayan, asla senin ya da benim olmayan düşüncenin en yüksek hâlidir. Anonim olarak, bu sessizlik bütün ve pirüpektir.'" SARDELLO, Robert, **Silence**, Goldenstone Press, North Carolina, s. 1.

neredeysi tektir ve sessizliği de öyle. İlahi bir sessizlik ve insan için olan bir sessizlik.⁵⁰⁸

Bu noktada artık Orta Çağ'da sessizliğe dair yapılan araştırmaya bir son verilebilir. Elbette Orta Çağ çok geniş bir alanı kapsadığından hem daha farklı sessizlik temaları, öğeleri bulunabilir ve bu bulunan temalar, öğeler de çok daha geniş kapsamlı bir şekilde araştırılabilir. Ancak hem bu çalışma sırasında artık peşinde olunulan sessizlik geleneği artık açık bir şekilde belli olduğundan [burada dışarıda bırakılan sessizlik temalarının, öğelerinin bu gelenek ile doğrudan ya da önemli bir ilgisi olmayabilir] ve bu sessizlik geleneğinin Orta Çağ'da aldığı hâlin karakteristik yapısı ve içeriği yeterince ortaya koyulmuş olduğundan artık Orta Çağ'dan sonraki dönemde ilgilenilen sessizlik geleneğinin nasıl şekil aldığı ya da hangi bağlamlarda nerelerde neler ile ilişkili olarak ortaya çıktığının araştırılmasına geçilebilir.

3.4. Çağdaş Felsefeye Kadar *Sessizliğe İlişkin Araştırmalar*

Her ne kadar hâlâ kronolojik bir sırayla ilerlenmeye [olabildiğince] devam edilecek olursa da, buradaki sessizlik geleneği araştırmasında Orta Çağ'dan sonraki dönemi; klasik felsefe eğitimi içinde olduğu gibi 17. yüzyıl, 18. yüzyıl, Aydınlanma Dönemi, 19. yüzyıl gibi altbaşlıklara ayırmaya gerek yoktur. Peşinde olunulan sessizlik deneyimi, bu araştırmada özellikle Orta Çağ'dan sonraki dönemde [negatif teolojinin sağladığı bağlam ikincil planda kalınca özellikle] sadece felsefe ve teoloji içinde değil ama şiir, edebiyat, müzik, resim gibi alanlarda da ortaya çıkarmaya [hatta daha baskın şekilde] başlamıştır. Bu anlamda, peşinde olunulan sessizliğin ortaya çıktığı enstanteneler ve spesifik olaylar, durumlar, noktalar burada özellikle Çağdaş felsefede Heidegger, Derrida, Jean-Luc Nancy, Jean-Luc Marion, Susan Sontag, Lyotard, Agamben gibi isimlere gelinene kadar tek bir altbaşlık içinde [elbette kendi içlerine göre de daha ufak altbaşlıklara ayrılarak] ele alınacaktır.

⁵⁰⁸ “Ben ‘Tanrı hakkında konuşulamaz’ diyenlerden biriyim. Zaten ruhunda Tanrı'nın doğumu gerçekleşenler bu konuda hiç konuşmaz ve sadece sessiz kalmayı tercih eder. Bu kişiler ‘Tanrım bana ekmek ve su ver’ diye de yalvarmaz. Bunu söylemeyi temiz kalplerine yediremezler. O nedenle susmak daha iyidir.” Bkz. Meister Eckhart (1969), **Deutsche Predigten und Traktate**, Ed. Josef Quint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, s. 101-103.

Şimdi öncelikle, çalışmanın bu noktasından sonraki kısma yeni bir tür zemin sağlaması açısından *dile* ve *konuşmaya* dair bir araştırma yapılacaktır. Burada peşinde olunulan sessizlik ile ilişkisi açısından dil ve konuşma [negatif teolojinin bu iki ögeye dair negasyon tutumu da dikkate alınarak] üzerine yapılacak bu araştırma ile, sessizliğin kazanmış olabileceği yeni bağlamlar ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Sessizliğin dil içinde hangi bağlamlarda ele alındığı, konuşma ile sessizlik arasındaki ilişkinin nasıl farklı şekillerde kurulduğu, sessizliğin konuşma ve dil içindeki yeri, sessizliğin bir söz söyleme ya da bir ifadede bulunma gücünün ve yetisinin sınırları, farklı suskunluk türleri, şiirin içinde ortaya çıkan tanrısal sessizliğin sesi, spesifik edebi eserlerde sessizliğin nasıl işlendiği gibi öğelerin dikkate alınacağı bu kısımda, ayrıca geleneksel felsefe tarihi içerisinde yer alan ve sessizliğe dair olan öğeler ile de, örneğin 17. yüzyıldaki ön plana çıkmış dingincilik [quietism] akımı gibi, paralel bir şekilde gidilerek sessizliğin soy kütüğüne dair bu araştırmanın olabildiğince kapsamlı ve derinlemesine devam etmesi sağlanacaktır. Sessizliğe dair farklı düşünce alanlarından sağlanan bilgiler peşinde olunan sessizlik deneyimine yönelik daha açıklayıcı bir arka plan ve içerik oluşturulması amaçlanmaktadır.

3.4.1. Sessizlik Açısından Dil Üzerine Kısa bir Çözümleme

Humboldt “insan sadece dil ile insandır, ama dili keşfetmesi için, çoktan insan olmuş olmalıdır”⁵⁰⁹ dediğinde insanın insan olarak düşünmesi, bir şeyi insan olarak deneyimlemesi ya da en doğru ifade ile [kendisinin de söylemiş olduğu gibi] insan olabilmesi için dilin önemine işaret eden, ilk bakışta çelişkili gözükten, en açık ifadelerden birini dile getirmişti. Burada yapılan çalışmanın ilk bölümünde bile sessizliğe dair deneyimlerin ortaya koyulabilmesi yine dilin ve sözün eşlik etmesiyle olanaklı olmuştur.

Ancak dilin ve sözün tek işlevi bu değildir, bir deneyimi ifade etmekten de öte, dil ve söz, deneyimin deneyimlenmesinin türünü ve yapısını da derinden etkiler. Söz konusu *sessizliğin* deneyiminin türü ve yapısı olsa bile. İnsan düşünmesinin gelişimi olduğunda dil ve söz her ne kadar kronolojik olarak sessizlik kadar geriye gitmiyor

⁵⁰⁹ [Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müste er schon Mensch seyn]. Bkz. (1905), **Wilhelm von Humboldts: Werke**, Ed. Albert Leitzmann, 4. Cilt, B. Behr's Verlag, Berlin, s. 15.

olsa da [ve belki de dil, söz ve konuşmanın başlangıcı, kökeni öncelikle bir arada bulunan, düşünsel olarak henüz ayrılaşmamış ses ve sessizliğin anlamlandırılmasına tekabül ederken] yine de açıktır ki gelişmiş bir dilin, konuşmanın ve sözün olduğu her yerde sessizliğin algılanışı, deneyimlenişi farklı kültürler, farklı tarihsel dönemler farklı insanlar arasında farklı olma olanağına sahiptir. Hatta o kadar ki belki de sessizliğin deneyimlenmesini olanaklı kılan da bu dil, söz ve konuşma olabilir, yine de sessizliğe dokunamayan bir şekilde.

Bu anlamda şimdi sessizliğin deneyimlenişi üzerine etkileri açısından dilin oluşumuna ve gelişimine⁵¹⁰ dair açıklayıcı bir araştırma ve dilin kökenine dair bir inceleme ile sessizlik ile dilin, konuşmanın, sözün ilk olarak birbirleriyle karşılaştığı [ya da daha doğru bir tabir ile, dilin, sözün ve konuşmanın sessizliğin içinden doğru ilk kez dışarı, ortaya çıktığı] durumlara yönelik bir inceleme yapmak; sessizliğin kökensel olarak farklı şekillerde anlamlandırılmasının nasıl olası hâle geldiğini ortaya sermek açısından işlevsel olacaktır.

Düşünme, dil ve bir şeyin deneyimlenmesinin ve bu deneyimin farkındalığının olanağı anlamında bilinç arasındaki ilişkinin yapısı ve bu ilişkinin nasıl işlediği, insanlık tarihinin birçok döneminde birçok kişi tarafından ilgi duyulan, bugün modern dönemde bile insan zihni ve düşünmesi açısından birçok cevaplanamamış kilit soruya sahip olan bir konudur. Bu cevaplanamamış sorular, özellikle düşünme ve dilin kökenine ve evrimsel gelişimine dair araştırmalarda daha da sıklaşır, ve konunun bu kökenlerle ilgilenilen kısmı, şansa bakın ki, bu konu ile ilgilenenlerin çoğunluğunun ilgi gösterdiği kısımdır. Bu hem bir şanssızlık hem de bir şanstır. Şanstır çünkü birçok farklı düşünür tarafından birçok farklı açıyla ele alınan dil [ve ilişkili olarak da bilinç] hakkında, modern dönemde insanlık başka herhangi bir şeye dair olabileceğinden çok daha fazla bilgiye ve yorumlamaya sahiptir. Ancak bu konu hakkında araştırmalar yapmış ve kafa yormuş herhangi biri de kabul edecektir ki, bu şans çoğu durumda şanssızlığa dönüşmüştür. Zira şu an insanlığın elinde, birbiriyle zaman zaman paralellik gösterse de çoğu kilit yerde uyumsuz, birbirinden farklı kısmen doğruluk

⁵¹⁰ Dilin kökeni ve gelişimine dair eski olsa da derinlemesine bir çalışma örneği için bkz. KEY, Hewitt T. (1874), **Language: Its Origin and Development**, George Bell and Sons, London.

içeren onlarca teori ve yüzlerce sayıda spekülasyon yığını vardır dilin evrimsel oluşumu ve gelişimi konusunda.

Burada ki ilk sorun, belki de sorunun kendisinin iyice tanınmamasından, duyulmamasından ileri geliyor olabilir. Sonuçta *Dilin kökeni nedir?* sorusunun aslında neyi kastettiği [eğer doğrudan *sessizliktir* cevabını vermek tatmin etmiyorsa] tam olarak belli değildir ve belki de hiçbir zaman tam olarak belli olmayacak, kimse tarafından bilinemeyecektir. Bu anlamda, en genel olarak problemiğin ne olduğunun ortaya koyulması şimdi ilk adım olarak gözükür.

“Dil evrimini araştırıp tartışmayla geçen yirmi yıldan sonra, birçok farklı araştırmacının insan dili konusunda geçerli kavrayışlara ulaştığı sonucuna vardım, bazıları gerçekten de çok kişiyi etkilemiş olsa da, hiçbir düşünür ya da disiplin, bu kompleks sistemin yeterli derecede kapsamlı bir genel açıklamasını başaramadı. Hepimiz hâlâ dil filini karanlıkta keşfediyoruz, hepimiz sadece kısmi anlayışımız ile ve her bir disiplin, aramakta olan daha zengin tanımlamada ve anlayışta kendi yerine sahip olacaktır. Perspektiflerin çeşitliliği sersemletici olabilir. Linguist Noam Chomsky, dilin biyolojisine merkez olarak büyük ölçüde soyut bir sentaks çekirdeği görürken, Psikolog Michael Tomasello, bunu ortak anlamların insani kapasitesinde bulur ve konuşma bilimcisi Philip Lieberman bunu konuşmanın motor kontrolünde görür. Bilgisayar bilimcisi Luc Steels, anlamın geniş ölçüde sosyal, algısal ve motor bir temelden ortaya çıktığını tasavvur ederken, semantikte, psikolog Ellen Markman dilin kazanımı için ‘olası anlamlar’ üzerindeki detaylı sınırlamaların bir maiyetinin kritik olduğunu savunur. Nörobilimci Terrence Deacon, sembolik düşünme için sinirsel temeli, insanların aşırı-gelişmiş prefrontal kortekste ararken, çalışma arkadaşı Michael Arbib bunu başka bir yerde bulur, maymunlarla paylaştığımız ayna nöronlarda. Birçok araştırmacı, insan dilinin evriminin bir çeşit orta evre, bir ‘protodil’ içerdiği konusunda hemfikir iken, linguist Derek Bickerton, bu sistemin bireysel kelimeleri içerdiğini, tıpkı iki yaşındaki bir çocukta olduğu gibi, savunur. Antropolog Gordon Hewes, dilin, yüz ve eller ile jestlerle dolu bir şekilde taşındığını savunurken Charles Darwin protodilin şarkımsı tabirler ile ifade edildiğini savundu. Linguist Allison Wray, sesler ve anlamlar arasındaki bağı ilk bütünsel olduğunu savunurken, çalışma arkadaşı Maggie Tallerman bunu kaçınılmaz derecede ayrı ve bileşimsel görür. Dili adapte olan bir şey kılan seçici baskılara döndüğümüzde, linguist Ray Jackendoff

ve Steven Pinker sıradan doğal seleksiyondan bahseder, evrimsel psikolog Geoffrey Miller cinsel seleksiyonu savunur ve ben akraba seleksiyonunun çok önemli bir rol oynadığını savunuyorum. Araştırmacılar, dilin; ilk olarak diğerleriyle iletişim kurmadaki rolü için mi yoksa baştaki seçici avantajı sağlayan düşünceyi inşa etmesindeki rolü için mi evrildiği konusunda bile ayrılmış gözükürler. Diğer hayvanlardaki iletişim ve dil arasındaki süreksizliği vurgulayarak, bazı araştırmacılar, evrimsel sıçramaların çok önemli role sahip olduğunu düşünürken, diğerleri insanlar ve diğer türler arasındaki yavaş yavaş gerçekleşen evrimsel sürekliliği ve değişimi vurgular. Tüm bu meseleler ve daha birçoğu hakkında çok gürültülü bir şekilde onlarca yıl boyunca tartışılmaktadır, çoğu kez bir çözüm belirtisi olmaksızın.”⁵¹¹

Burada bahsi geçen tüm yazarların ve konu ile ilgilenen ama ismi geçmeyenlerin de eserlerine göz atıldığında, birbirine zıt şeyler söyleyenlerin bile, savundukları görüşü temellendirmelerinin ve gerekçelendirmelerinin kusursuz olduğu görülür. Bu kusursuzluk içinde, burada adı geçen ya da geçmeyen yazarların teker teker ya da belli gruplar içerisinde ele alınıp birer eleştirisi üzerinden eleme usulü ile ilerlemek imkânsızdır. Zaten bu kadar çok eseri, sadece dikkatli bir şekilde gözden geçirmenin de üstünde, gerçekten hakkını vererek okumak, hem çok daha uzun bir araştırma-inceleme süresine ihtiyaç duyar, hem de doğrudan sessizliğe ya da sessizliğin deneyimine özsel bir önem atfedilmediği sürece zaten bu türden geniş kapsamlı bir tutumun, sessizlik üzerine olan bu çalışmanın yöneldiği bir şey olması beklenemez.

Peki, sessizlik üzerine olan bu çalışmanın şu an yöneldiği şey nedir? Bu sorunun cevabı şu an için “dil”dir. Ancak, buradaki anlamıyla, asla bilinçten ayrı ele alınamayacak bir şekilde dildir. Sessizliğin deneyimlenmesinin olanağının zorunluluğu açısından, dilin olduğu her yerde ve her anda bir şekilde herhangi bir formda mutlaka bir bilincin de [hatta dahası, sessizliği deneyimleyebilecek bir bilincin] olduğu yerdir aranılan, yönelinen şey. Sessizliği deneyimleme olanağına sahip bilinç, bu deneyimini dil ile dile getirir. Bu anlamda bilincin söz konusu olmasının her bir anında dilin hemen orada çok ama çok yakınlarda bir yerde olduğu bir yer ve andır aranılan.

⁵¹¹ FITCH, William Tecumseh (2010), **The Evolution of Language**, Cambridge University Press, New York, s. 2-3.

Burada dil ile kastedilenin, sadece sözsels-iletisimsel bir sistem değil, ancak bunun da ötesinde genel anlamıyla bir *varoluş hâli* olduğu açıklık kazanır. Dil, asla sadece düşünsel ve duygusal olanı bir karşıdakine ya da dışarı aktarma sistemi değildir. Onun, bazı durumlarda düşünsel ve duygusal olana öyle bir dokunması vardır ki, bunun büyüü, herhangi bir düşünsel olanı sıfırdan yaratmanın zarafetinden ve ihtişamından daha öteye ulaşır. Bu zarafetin ve ihtişamın kökenini elinde tutan düşünmenin asla tek başına [daha doğrusu dil olmadan] erişemeyeceği diyarlara uçabilir, gidebilir dilin büyüü, ve giderken de sessizliği de yanında götürebilir, bu yeni diyarlarda sessizliği ya da farklı sessizlikleri birbirinden ayırıp anlamlandırabilir.

Şu alıntı ile, dil ile bir şeyi deneyimlemenin olanağını getirmesi anlamında bilinç arasındaki durum, az da olsa dile getirilmeye başlanır: “Bir diğer taraftan, bilinç ise, ilk sözlerin doğumu ile insanda uyanır; onun karakteri, tamamen bu sözlerin anlamı ile şekillenir ve boyutu da, sözlerde ifade edilenin toplamından daha büyük değildir. Konuşma ve bilinç birbirinden ayrı düşünülebilir değildir; Biri, diğerinin yanında, onunla birlikte olmadan ve onun yükselişinden doğru olmadan asla doğamazdı; bu yüzden biri diğerinin birebir imgesidir.”⁵¹²

Dil ile bilincin bu iç içe geçmiş yorumu, elbette ki bu birlikte-ele-alınışın sorunlu yanlarının olmadığı anlamına gelmez. Zira dil ile bilinç her zaman eş zamanlı olarak gelişmeyebilir, dilsel olanın orada olmasına rağmen, bilinçte bunun bir etkisinin, izinin, damgasının olmadığı durumlar olabilir. Bunun en açık görüldüğü yere bir örnek teşkil etmesi açısından şu alıntı işlevseldir: “Piaget, okul dönemindeki çocukların zihinlerindeki kavramların temel olarak; ilişkileri düşünceli olmayan, spontane bir şekilde doğru olarak ele alsalar da, ilişkilerin farkındalığının eksikliği ile işaretlendiğini gösterdi. Piaget, yedi-sekiz yaşlarındaki çocuklara ‘çünkü’ kelimesinin ‘yarın okula gitmeyeceğim çünkü hastayım’ cümlesindeki anlamını sordu. Çocukların çoğu ‘onun hasta olduğu anlamına gelir’ şeklinde cevapladı, bir kısmı ise ‘okula gitmeyeceği anlamına gelir’ diye cevapladı. Çocuk, sorunun, hastalık ve okulun olmamasının ayrı olgularına değil ama aralarındaki ilişkiye gönderme yaptığının farkına varma yetisine sahip değildir. Yine de, kesinlikle cümlelerin anlamını idrak eder. Spontane bir şekilde, çünküyü doğru kullanır, ama onu nasıl kasten kullanacağını

⁵¹² BLEEK, Wilhelm Heinrich Immanuel (1869), **On the Origin of Language**, Çev. Thomas Davidson, L.W. Schmidt, New York, s. 56.

bilmez. Bu yüzden ‘Adam bisikletinden düştü, çünkü...’ cümlesine doğru bir son getiremez. Sıklıkla, bir sonuçla sebebin yerini değiştirir (‘çünkü kolunu kırdı’). Çocuğun düşüncesi kasıtlı ve kendisinin bilincinde değildir.”⁵¹³

Görüldüğü üzere, dil ve bilinç her zaman birbiriyle eksiksiz şekilde örtüşmez. Ancak burada, sessizlikle ilişkili olacak şekilde, dil ve bilincin araştırılmasına, bu tür bir yoldan gidilmeyecektir. Çünkü bu tür bir yoldan gidilmesine ihtiyaç yoktur. Bunu, burada yapılabileceğinden çok daha sağlıklı ve düzgün yapan birçok modern yazar zaten hâlihazırda bunu yapmış ve yapmaktadır. Ancak dilin oluşumu ve gelişimi ile sessizlik arasındaki ilişkiye asıl ve özsel bir gönderimde bulunmayan tüm çalışmalar, burada sürdürülen çalışma söz konusu olduğunda hep bir asıl meseleye teğet geçiyor ya da asıl meseleye değinmiyor olarak işlevsiz kalacaktır. Buradaki asıl mesele, dilin bu oluşumunun ve gelişiminin sessizliğin deneyimlenmesi üzerindeki oluşturu ve şekillendirici etkileri ve bu etkilerin içeriğinin, yapısının, sınırlarının sessizliği ne türde değiştirdiği, dönüştürdüğüdür.

Bu etkiler artırıcı olabilir. İçinde karanlığın [karanlık eğer istenirse burada sessizlik için bir analogi olarak okunabilir çünkü zira sessizlik üzerine konuşmanın yarattığı çelişki bazen sessizlik üzerine düşünmeyi tıkar, kilitler] olduğu korku hikâyelerini duymuş olan çocuklar, karanlıktan daha çok korkarlar. Bu açıdan, korku hissinin dile dökülmesi, korkunun bilince daha çok sahip olmasına sebep olur. Bu tür korku hikâyelerini hiç duymamış bir ufak çocuğun karanlığa karşı duyduğu korku, karanlık karşısında duyulan en fazla evrimsel bir tedirginlik şeklindedir. Karanlık kelimesini hiç duymamış, ya da bu kelimenin, gece etraf karardığında, hava siyah olduğunda karşısında gördüğü şey olduğunu bilmeyen, yani karanlığın anlamını bilmeyen çocuğun zihni, pek tabii ki, karanlık kelimesinin neyi simgelediğini, neye işaret ettiğini bilen zihninden çok daha az ve soluk korkar karanlıktan. Tıpkı bunun gibi, sessizlik de, belki de ironik bir şekilde, sessizlik üzerine konuşuldukça derinleşir. Sessizliğin konuşulması, tabiri caizse, sessizliği daha sessiz kılar.

Karanlığın kullanıldığı analogiye devam edilecek olunursa, modern dönemde bu konuyla ilgili temelde iki anlayış var gözükür. Psikolojide karanlık korkusunun; anlatılan ya da sağdan soldan duyulan korku hikâyelerindeki korkutucu karakterler hep

⁵¹³ VYGOTSKY, Lev S. (1986), **Thought and Language**, Çev. ve Düz. Alex Kozulin, The MIT Press, Massachusetts, s. 162-163.

karanlıktan doğru geldiği, ortaya çıktığı için oluştuğunu düşünürler. Bu yorum sadece kısmen doğrudur. Bir diğer taraftan da durum şöyledir: Karanlık korkutucu olduğu için tüm korkutucu karakterler hep karanlıktan çıkar. Karanlığın sözsüz algılanması, hiçbir sözün eşlik etmediği karanlık deneyimi ile şekillenen bilinç için karanlığın korkutucu bir öge olarak mevcut olduğu masallar, hikâyeler, anlatıların getirdiği karanlık deneyimi birbirinden ayıramaz şekilde bir aradadır ve bu anlamda karanlığın ürkütücülüğü [karanlık koruyucu değil ama ürkünç bir şey olduğu zamanlarda] hem sözsüz hem de sözün eşlik ettiği deneyimin etkilerinin birleşmesiyle oluşur. Bunun gibi, sessizliğe dair deneyimin de dil, konuşma ve söz ile başladığı asla söylenemez, sessizliğin deneyimi dilden çok daha uzun zaman önce vardı. Ancak bunun yanı sıra, dilin, konuşmanın, sözün bu deneyime [sessizliğin deneyimine] katkıları, bu deneyimde yarattığı değişiklikler, bu deneyimdeki etkileri de göz ardı edilemez. Bu ikisinin birleşmesiyle, sessizliğe dair deneyim bütünlükçü bir şekilde deneyimlenir ve anlaşılabilir.

Burada söz konusu olan şeyin [karanlık ile devam edilsin ama sessizlik düşünölsün] dile dökölmüş olması [karanlık kelimesinin anlamının farkındalığı, karanlığı içeren korku masalları] yani hakkında konuşulmuş olması, bir isminin olması bunun sadece adlandırılması, ona seslenilebilmesinin imkânının açılması demek değildir, eğer söz konusu bu şeyin deneyimlenmesi ise. Bilinç ve dil o kadar birbirine içkindir ki, bilinç, algılama ile aldığına nasıl ilk başta doğrudan bir gerçeklik atfediyorsa, dil ile gelene de öyle bir gerçeklik atfeder. Bugün bir yetişkine bir kalemi gösterip *bunun adı artık masa olsun, ben buna bundan sonra masa diyeceğim* denildiğinde en fazla basit ve garipseyen bir gülümseme tepkisi alınır. Ancak bu hem masa hem de kalem kelimesinin neye tekabül ettiğini bilen bir çocuğa söylendiğinde, çocuğun bu söylenen sözü nasıl yadırgadığı, bu sözü söyleyeni fikrinden vazgeçirene kadar nasıl tartıştığı, ağladığı, yerlere yattığı, küstüğü ile karşılaşılabilir.⁵¹⁴ Çocuğun zihni için kelime ile tekabül ettiği şey arasındaki varoluşsal ayrılmaz bağ, kalemin ve masanın imgesinin, eş düştükleri kelimelerin diyarında, bu kelimeler ile olmazsa olmaz bir şekilde yaşadığı hâli üzerine kendisini kurar. Dil ile bilinç (bu örnekte kalem

⁵¹⁴ Bu duruma dair ilgili yorum için bkz. WOLFENSTEIN, Martha (1978), **Children's Humor: A Psychological Analysis**, Indiana University Press, Indiana, s. 63-93.

ve masaya dair bir bilincin) arasındaki bu hâl de, dil ile bilincin ne kadar iç içe olduğuna işaret etmesi yönünden işe yararlıdır.

Dilin, bilinç üzerindeki arttırıcı etkilerinin tam tersine, nötrleştirici etkileri de vardır. Bu nötrleştirici etkiler de, tıpkı arttırıcı etkiler gibi, bilincin söz konusu olan şeye dair yapısını ve algısını değiştirir. Karanlık analojisinden devam edilecek olunursa; örneğin karanlıktan korktuğu için evde akşamları tuvalete tek başına gidemeyen [boyu ışığı açacak olan düğmeye yetişmeyen] bir çocuğa, *sadece karanlık, korkulacak bir şey yok* telkininin sürekli gerçekleştirilmesi ile bir süre sonra karanlık korkusunun yok olduğu gözlenir. Burada eğer kelimeleri direkt ilk anlamlarıyla alan çocuk zihni açısından bakıldığında, telkin edilenin asıl olarak, *karanlıktan korkutucu bir şeyin ona zarar vermeyeceği* değil, ama *karanlığın kendisinin korkulacak bir şey olmadığı* olduğu fark edilir. Dil içinde, sürekli kendine yer bulan söylem, kendi gerçekliğini bilince de kanalize, empoze eder. Bir noktadan sonra tıpkı dil içinde, karanlığa karşı bir korku olmadığı gibi -zira bu sözsel olarak dile getirilme, onu var ve gerçek kılmıştı- bilinç içinde de karanlığa karşı bir korku yoktur artık. Bu anlamda, sessizlik üzerine yapılan söylemlerin, konuşmaların bu sessizliğin nasıl deneyimlendiğini, nasıl algılandığını değiştirme gücünün sınırları az çok tahayyül edilebilir bir hâl almıştır.

Dilin, bilinç üzerindeki son etkisi ise, onun [dilin] yaratma, oluşturma özelliğidir. Normal bir şekilde herhangi bir şey yapan, bir şey ile uğraşan bir kişiye sert bir çimdik atıldığında, bu kişi bu çimdiğin yarattığı acıyı nasıl hissediyorsa, bazen dil de, bilinçle etkileşime geçtiği an, hiç yoktan bir yaratma sebep olabilir. Bunun en açık görüldüğü yer; aklındaki bir şeyi, durumu, eylemi ifade etmek için bir kelime arayan ancak bu aradığı kelimeyi bir türlü bulamayan birisinin, birden aklına hiç olmayan [dilde ve sözlükte hiç varolmayan belki de] bir kelime gelmesi ve bunun tam da aradığı şey olduğu zamanki yaşanan düşünce ve duygu karmaşasıdır. Bu daha önce hiç mevcut olmayan kelime, farklı iki kelimenin bir şekilde birleşmiş hali, ya da bir kelimenin bozularak o ana kadar olmayan bir kelimeye dönüşmüş, indirilmiş, bozulmuş hali, ya da gramer yapısının izin vermediği bir ek ve kelimenin [belki de başka bir dilden alınan bir kelimenin] birleşmiş hâli olabilir. Ya da tamamen hiçbir kökü olmaksızın oluşmuş da olabilir. Ama her ihtimalde, daha önce hiç mevcut olmayan bir kelimedir. Bu kelimenin artık mevcut olması, yani bu kelimenin dil içinde

doğması, dilin bu kelimeyi doğurması, doğumuna getirmesi, bilinç ile ilişkisi içinde, böyle kelimeler için farklı ve daha önce hissedilmemiş yeni ve eşsiz anlamların kurulması, oluşturulması demektir. Heidegger, *Sein / Seyn* ayrımını yaparken bu türden bir yaratma söz konusu idi.⁵¹⁵

Elbette ayrıca şu da belirtilmelidir ki, dilin bilinç üzerindeki etkileşimleri her zaman bir şekilde düşünmeyle. Dil, kendi gelişiyile düşünmeyi de beraberinde sürükler, getirir. Tıpkı düşünmenin de dilsel olanla birlikte yükselebilmesi gibi. Düşünme, dilsel olanın [örneğin bir kelimenin, terimin ya da kavramın] sadece anlamını değil ama dil içindeki algılanışını da olumlu ya da olumsuz yönde değiştirip, evriltip onu başka hiçbir şekilde ulaşamayacağı diyarlara yüceltebilir. Burada dil ve düşünme arasındaki ilişki, bilinci de derinden etkiler. Bir kere gerçekten düşünmüş olan bilincin o düşünme'den geri dönebilmesi çok zordur.

Burada artık, sessizliğin nasıl düşünüldüğü ile ilişkili olarak düşünmenin evrimsel gelişimi ve düşünsel işleyişi açısından dil ve bilincin yeri sorgulanmaya başlanabilir. *Düşünme, dil ve bilinç* üçlüsü arasındaki etkileşim ve işleyişin nasıl olduğu sorusu, çoğu zaman, bu üçlüyü oluşturan öğelerin her birinin kökeninin nerede ve nasıl oluştuğu sorusuna doğru değişir, gider. Bu sorunsalda, üçlünün her bir öğesinin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği, nerelerde iç içe girip, kaynaşıp birleştiği sorunu bu kökenlere dair cevapların aranmasında önemli bir yer kaplar: “Çalışmamıza, filogenetik ve ontogenetik gelişimin en erken evrelerinde düşünce ve konuşma arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarma girişimi ile başladık. Düşüncenin ve

⁵¹⁵ İleride değinilecek olmasına rağmen burada kısaca açıklanması gerekirse, Heidegger, felsefe tarihinde varlık üzerine konuşan, düşünen filozofların oluşturduğu ve Batı felsefesinde baskın olan ontoloji geleneğinin [Platon ile başlayıp Aristoteles ile devam eden, daha sonra Descartes, Kant, Hegel çizgisi üzerinden ilerleyen varlık anlayışı geleneği] varlığın anlamına dair soruyu sormayı unutmuş ya da başaramamış hâldedir. Heidegger bu geleneksel ontoloji çizgisinde ilerleyen varlık üzerine konuşurken *Sein* kelimesini kullanır. Ancak Heidegger'e göre, felsefe tarihi içinde bir diğer varlık geleneği daha vardır. Parmenides ve Herakleitos ile başlayıp daha sonra unutulmuş ve Meister Eckhart'ta, Herder'de, Hölderlin'de, Trakl'da, Rilke'de yer yer ortaya çıkan bir diğer varlık anlayışı vardır. Heidegger özellikle kehre döneminde bu ikinci varlık anlayışı geleneğini *Seyn* şeklinde y harfi ile [antik dönemde kullanılan ve artık kullanılmayan y harfine göndemede bulunarak] yazar. Bu anlamda *Sein*, geleneksel ve baskın olan, varlığın anlamını doğru sormayı unutmuş, başaramamış varlık anlayışı geleneğine işaret ederken, *Seyn* ise bu üstü örtülmüş, geri planda kalmış varlık anlayışı geleneğine işaret eder. Konuyla ilgili olarak bkz. YOUNG, Julian (2002), **Heidegger's Later Philosophy**, Cambridge University Press, New York, s. 13-15. İlgili metnin Türkçesi için bkz. YOUNG, Julian (2017), **Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi**, Çev. Elif Korkut, Dergâh Yay., İstanbul.

kelimenin genetik kökleri arasında hiçbir spesifik karşılıklı dayanışma bulmadık. Açık bir hale geldi ki, aradığımız içsel ilişki, insan bilincinin tarihsel gelişimi için bir ön koşul değil, ama daha çok bu gelişimin bir ürünüydü. Hayvanlarda, hatta konuşması fonetik açıdan insan konuşmasına benzeyen ve zekâsı insaninkine yakın olan yüksek primatlarda bile, konuşma ve düşünme birbirleriyle ilgili değil. Düşüncedeki linguistik öncesi periyod ve konuşmadaki zekâ öncesi periyod, aynı zamanda şüphe duyulamaz bir şekilde çocuğun gelişiminde de vardır. Düşünce ve söz birincil bir bağ ile bağlı değildir. Bu bağlantı, düşünmenin ve konuşmanın evrimsel seyri içinde oluşur, değişir ve büyür. Yine de, konuşma ve düşünmeyi, birbirleriyle paralel ya da sadece belli noktalarda kesişen ve mekanik olarak birbirine etki eden iki ilişkisiz süreç olarak görmek yanlış olurdu. Birincil bir bağın olmayışı, aralarındaki bağlantının sadece mekanik bir şekilde kurulabileceği anlamına gelmez. Daha önceki araştırmaların çoğunun boşuna olması, büyük ölçüde, düşünce ve kelimenin izole, bağımsız ögeler olduğu ve sözsel düşüncenin, bunların dışsal birleşmesinin sonucu olduğu varsayımdan kaynaklanmaktadır. Bu görüşte temellenen analiz yöntemi, başarısız olmaya mahkûmdur...Yeni bir yaklaşım denedik ve ögelere doğru analiz etmeyi [elementy], birimlere doğru analiz etme [edinitys] ile değiştirdik...Sözsel düşüncenin bu birliğini kelime anlamı içinde bulduk. Kelime anlamı, daha ileri analiz edilemeyen ve düşünce ile sözün birliğinin en çok temel formunu temsil eden temel 'hücre'dir. Bir kelimenin anlamı, düşünce ve dilin o kadar yakın bir amalgamını temsil eder ki, anlamın bir konuşma fenomeni mi yoksa bir düşünce fenomeni mi olduğunu söylemek zordur.”⁵¹⁶

Burada, kelimenin anlamı açısından bakıldığında [örneğin sessizlik kelimesinin akla gelen anlamları düşünölsün], *düşünme*, *dil* ve *bilinç* üçlüsünün durduğu noktaların farklılaştığı yerler kendini az çok belli etmiştir. Bilinç açısından sorun kelimenin anlamının, bu anlamı kuran bağlam ve ilişki ağları dâhilinde farkında olup olmamaya eş düşer. Dil ve düşünme açısından ise ayrılmayacak kadar birbirine yapışmıştır. Bu, sözsel düşünmenin kökeni araştırılırken dil ve düşünmenin kökenini ayrı ayrı araştırmanın işlevsiz olacağı anlamına da gelir. Ancak düşünme, dil ve bilinç üçlüsünün ilişkisinde, dil ve düşünme arasındaki bu *birbirine yapışmış olma* [ya da

⁵¹⁶ VYGOTSKY, Lev S. (1986), **Thought and Language**, Çev. ve Düz. Alex Kozulin, s. 210-212.

daha doğru tabirle *birbiri ile birbirlerinden doğru oluşmuş olma*] sadece kelime anlamı ve sözsel düşünme açısından geçerli değildir. Bu *birbirlerinden doğru oluşma* hâli, bazı yazarlar için çok daha içkin bir şekilde kendini göstermektedir: “Bu çalışma, bir kişinin düşüncelerinin formlarının, kişinin farkında olmadığı acımasız kural desenleri tarafından kontrol edildiğini göstermektedir. Bu kurallar, kişinin kendi dilinin kavranılmamış karmaşık sistemleştirmesidir –diğer dillerle, özellikle farklı bir linguistik aileden gelenlerle tarafsız bir mukayese edilmesi ve karşılaştırılması ile yeteri kadar gösterilmiştir. Onun düşünmesinin kendisi bir dilin içindedir –İngilizce, Sanskritçe ya da Çince..”⁵¹⁷ Özellikle alıntılanan dipnottan da anlaşıldığı üzere, bir düşünmenin, *öyle ya da böyle bir şekilde bir dil içerisinde düşünme* oluşu, onun mutlak anlamda o dilin kelimeleri ile düşünmesi anlamına gelmez. Ancak, düşünmenin özüne nüfuz eden bu *dilin içinden doğru olma* [from within language] hâli, dil ve düşünme arasındaki kaynaşmanın çok daha içkin ve temelden olduğuna işaret etmektedir. Farklı diller arasında birçok açıdan karşılaştırma ile bu durumun hem doğrulayıcı hem de spesifik konular ve yaklaşımlar dâhilinde yanlışılayıcı yönde eleştirileri ve analizleri yapılagelmektedir.

Dil ve düşünmenin bu iç içe geçmişliğini yapısal ve süreçsel bir kaynaşma olarak görenler ile; bu iç içe geçmişliğin, birbirbiri içine kaynayıp erime derecesinde değil ama çok girişik ve karşılıklı etkileşimler ile ilerleyen bir ilişki ağı şeklinde olduğunu düşünenler, bahsi edilen bu üçlüye dair (dil, düşünme ve bilinç) araştırmalarında farklı taraflar oluşturur. Bu farklı tarafların karşılıklı okunmasının; hem bu tarafların dil ve düşünmenin ilişkisinde hangi noktaları ön plana çıkarıp hangi noktaları ikinci plana attığının açıkça görülmesine, hem de dil ve düşünmenin arasındaki ilişkisel süreçlerin, tarafların fonksiyonlarının, yapılarının, onun içinde işledikleri kurgu dâhilinde yorumlanabilmesine olanak tanıdığı görüşü hakimdir: “Eğer insanlar, farklı gelenekleri ve ideaları olan farklı diller konuşuyorlarsa, bu

⁵¹⁷ Açıklayıcı olması açısından aynı sayfadaki dipnotu da aktarmakta fayda vardır: “...metni önceden tahmin etmek için, ‘dil içinde düşünme’, ister istemez bir şekilde *kelimeleri* kullanmak zorunda değildir. Kültürsüz bir Choctaw; bu tür karşıtlık kurmalar için gerekli olan ‘fiil zamanı’ ya da ‘cinsiyet’ gibi herhangi bir kelimeyi hiç duymamasına rağmen, çok yetenekli bir edebiyatçının yapabileceği kadar kolay bir şekilde iki deneyimin fiil zamanlarını ya da cinsiyetlerini mukayese edebilir. Düşünmenin çoğu kelimeleri hiç getirmez, ama bütün hâldeki paradigmaları, kelime-sınıflarını ve bu tür gramer sıralamalarını, kişisel bilincinin odağının ‘üstünde’ ya da ‘arkasında’ işleyebilir.” Bkz. (1959), “Language, Mind and Reality”, **Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf**, The MIT Press, Massachusetts, s. 252.

durum Şu soruyu ortaya çıkarır: Farklı diller farklı düşünme Őekillerine yol açar mı? Dilin, düşünme içindeki boyutu hakkında birtakım tartışmalar olsa da, yetişkinler olarak, düşünmemizin çoğu kelimeler ve dil içeriyormuŐ gibi gözükür. Dahası, söylemek istediğimiz Şey hakkında düşünmeden dili kullanamayız. Bu yüzden, en azından yetiŐkinlerde, dil ve düşünce yakından bir Şekilde birbirine dolanmış gözükür. Dil ve düşünme arasındaki bu ilişki hakkında dört temel görüş vardır: 1. Konuştuğumuz dil, düşünme Őeklimizi belirler ya da etkiler. 2. Düşünme Őeklimiz, dilin kullanılıŐını belirler. 3. Dil ve düşünce bağımsızdır, ama bebeklik ve çocukluk dönemi süresince birbirine bağlı hale gelir. 4. Dil ve düşünce bağımsızdır. Bu görüşlerin ilki linguistik iliŐkisellik hipotezi olarak etiketlenilmiŐtir ve geniş ölçüde Whorf ile ilişkilendirilir; ikincisi, Piaget tarafından düşünölen bir bakış açısını temsil eder; üçüncüsü Vygotsky tarafından olanı. Dil ve düşünme arasındaki ilişkiye dair bu üç görüş bu bölümde tartıŐılmıŐtır, Dördüncü görüş ise Chomsky tarafından önerilmiŐtir ve 5. Bölümde tartıŐılmıŐtır.”⁵¹⁸ İlk olarak Şu belirtilmelidir ki, bu farklı görüş ve yaklaŐımlarının her birinin geçerli argümanları ve kendilerini onun üzerine kurdukları sağlam zeminleri vardır. Bu farklı yaklaşımlar karşılıklı olarak incelendiğinde, dil ve düşünme arasındaki ilişkinin; bu farklı yaklaşımların (hatta çoğu zaman bu yaklaşımlar birbirlerine zıt yönde olsa bile) hepsini içerdiği görülür. Her ne kadar bu farklı görüşlerin kapsamlı bir incelenmesinin yapılması, dil ve düşünme arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna, hangilerinin hangi durumlarda daha ağır bastığına, hangi durumlarda geçersiz kaldığına dair yeni yorumların oluşturulması, dil ve düşünme arasındaki ilişkinin daha da iyi anlaşılması ve ortaya koyulması açısından önemli de olsa,⁵¹⁹ burada, bu farklı yaklaşımlara dair teker teker örnekler vermenin, bu çalışmanın kendine çizdiği yol açısından [sessizlik deneyiminde konuşmanın, dilin, sessizliği düşünmenin rolünün açığa çıkarılması] özsel olarak bir Şey katması pek olası değildir. Ancak yine de burada yapılmış olan araştırma sonucu Şekillenmiş olan dil, konuşma, düşünme üzerinden sessizliğin deneyimlenmesinin yapısına dair işlevsel bir zemin kurulmuş gözükür. Sessizlik üzerine konuŐulduėça, sessizliğin sessizliği

⁵¹⁸ LUND, Nick (2003), **Language and Thought**, Routledge, New York, s. 9-10.

⁵¹⁹ Bu anlamda, konu hakkında farklı açılardan yapılmış, kısa ama kapsamlı iki araştırma için bkz. (1) CARMODY, Mat (2005), “Thought and Language: Exploring the Terrain”, **Richmond Journal of Philosophy**, Sayı: 11, s. 14-27; (2) BLOOM, Paul – KEIL, Frank C. (2001), “Thinking Through Language”, **Mind & Language**, Cilt: 16, Sayı: 4, s. 351-367.

derinleşir. Sessizliğin yanında, sessizliğin olduğu yerde sessizlik beslenecek şekilde konuşulursa, sessizlik daha da etrafa yayılır. Bu anlamda dilin oluşumu sessizliğe bir ket vurma olmasının yanı sıra [belki de bundan daha çok] sessizliğin onun içinde yayılıp gelişebileceği bir ortam sunmuştur. Sessizlik, dil içinde dallanıp budaklanır. Sessizliğin sahip olduğu tüm farklı anlam ve bağlamlar, hepsinin kökeni dil olmasa bile, dil içinde bir köşeye sahiptir. Sessizlik, eğer bir tarihe ve evrime, değişime sahipse buna dil içinde sahiptir. Antik Yunan’da bir kâhinin ayin sırasında deneyimlediği sessizlik ile Orta Çağ’da bir mistiğin ya da rahibin liturjik [ya da liturjik olmayan] bir duasında ya da esrimesinde deneyimlediği sessizlik arasında farklı olan ne varsa bu fark ya dilin içinde oluşur ya da dilin içinde kendini açar.⁵²⁰ Sessizlik dil içinde değişir. Sessizlik, kendisini besleyen konuşma ile daha da derinleşir, güçlenir, yüceleşir. Sessizlik ve konuşma arasındaki bu durum aslında en açık şekilde Edward Hopper’ın 1909 tarihli *The Wine Shop* [Şarap Dükkanı] ya da *Le Bistro* [Bistro] başlıklı resminde (Görsel 31) görülür. Bu resimdeki sessizlik, tam da bu resimdeki konuşma sayesinde parlamış, pırıldamıştır.



31. *The Wine Shop / Le Bistro*

⁵²⁰ Burada aslında “liturji” kelimesinin Antik Yunan’da finansal olarak zengin ve varlıklı olanın *polise*, kent devletine bağlıta bulunması bağlamında “kamu hizmeti” anlamına gelmesi ancak bunun daha sonra Hıristiyanlıkta “toplu olarak dua etme ya da belli ritüellerin yerine getirilmesi” anlamına dönüşmesi açık bir örnek olarak durur.

Resimde sahne ikiye bölünmüştür. Sol tarafta dükkanın önünde oturmuş konuşan ve bir şeyler içen iki kişi vardır. Resmin geri kalan kısmında ise sadece sessizlik. Arkadaki kavak ağaçları sessizliğin esintisiyle hafif sola doğru yatmıştır. Köprü'nün üstünden ve altından sessizlik akar. Hatta oturan iki kişinin hemen yanındaki ve köprüye giden yolda bile sessizliğin izleri gözükür. Ancak burada çok ilginç bir durum vardır. Tam da yukarıda az önce söylenen durumun bir örneği. Resmin solunda konuşan iki kişinin orada olması sayesinde, resmin sağındaki [ve her yerindeki] sessizlik ortaya çıkmış, derinleşmiş, etrafa yayılmıştır. Eğer söz konusu konuşan kişi orada olmasaydı, bu en fazla sıradan ve güzel bir manzara resmi olurdu. Ancak konuşan iki kişi oraya oturduğu an, sessizlik de resimden dışarı fırlayacak kadar güçlü bir şekilde oraya gelmiştir, zaten silik bir şekilde olduğu yere, resme. Sessizliğin, burada söz konusu olan konuşma ile, söz ile, dil ile pırıldaması; bu dil, konuşma, söz sayesinde tüm güzelliği ile ortaya çıkması hem sessizliğin dil içinde nasıl yer alabildiğine bir örnek teşkil eder hem de sessizlik ve söz arasındaki ilişkiye yeni bir boyut kazandırır. Söz ile birlikte sessizliğin de ortaya çıktığı, sözün gelmesiyle birlikte sessizliğin de geldiği bir boyut. Sessizliğin soy kütüğüne dair araştırmanın şimdi bu yönde ilerlemesi, aranılan sessizlik deneyimine bir diğer açıdan yaklaşılmasını sağlayacaktır.

3.4.2. Günah Çıkarmanın Sessizliği

Az önce ifade edilen türde söz ve sessizliğin bir arada olduğu, sözün gelmesiyle sessizliğin de daha da belirgin bir şekilde orada ortaya çıktığı yer, özellikle artık Katolik kiliselerinde bulunan günah çıkarma hücreleri [confessional] ile özdeşleşmiş bir şekilde düşünülen *günah çıkarma* temasıdır. İşlediği günahlardan pişman olan bir ruh, vicdanının sesi kendisini eski günahlarından dolayı rahat bırakmayan bir ruh eğer gerçekten tövbe etmek istiyorsa, affedilmeyi hak ettiğine samimi olarak inanıyorsa o zaman kefaret ona gelecektir. Bir kilise, bir papaz, bir günah çıkarma hücresi [ya da papazla tövbe edecek olanın yalnız kalabileceği herhangi bir yer]⁵²¹ ve günahın ya da

⁵²¹ Kısa bir açıklama için bkz. (1911), “Confessional”, *Encyclopædia Britannica*, 6. Cilt, Ed. Hugh Chisholm, Cambridge University Press, New York, s. 904–905.

günahların kendisi. Sonrasında gerçekten samimi bir tövbede, affedilme ve kurtuluş kendiliğinden takip edecektir.

Özellikle Protestan Reformu'ndan⁵²² önce, halkın [ya da daha spesifik olarak kilise cemaatinin] gözleri önünde olmak olabilecek en olası güvenilir yer olarak düşünüldüğünden dolayı, kilisede papaz günah çıkarmayı kilisenin içinde her taraftan görülebilecek bir yerde durarak [çoğunlukla kilise korosunun durduğu yerin hemen önünde]⁵²³ topluca yapardı. Burada halka açık günah çıkarma [public confession] iki anlamı içinde taşır. Biri, günah çıkaracak olan kişinin cemaatin önünde papazın yanına gelerek günahlarını sesli olarak [cemaatin de duyacağı şekilde] dile getirip [bu dile getirme, spesifik günahın ya da günahların içeriğinin dile getirilmesi olabileceği gibi içerik açıklanmadan 'günah işledim ve affedilmek istiyorum' şeklinde de olabilirdi] af dilemesini ve papazın da tanrının izniyle bu affi sağlaması şeklindedir. İkinci olarak ise tövbe edecek olanlar sessiz bir şekilde içlerinden dua ettikten sonra yine içlerinden günâhlarını düşünür ve affedilmeyi dilerdi, ve bunun ardından da papaz topluca günâhları tanrı adına affederdi.⁵²⁴

Daha önce de mevcut olmasına rağmen özellikle Protestan Reformu'ndan sonra papaz ile birebir kalınarak gerçekleştirilen günah çıkarma [*auricular confession*: doğrudan kulağa söylenen günah ya da itiraf] daha da yayılarak halka açık itirafa baskın hâle gelmiş ve popülerleşmiştir. Ses ve sessizliğe dair, buradaki sessizliğin soy kütüğüne dair yapılan araştırmada yer alabilecek durum da tam da burada ortaya çıkar.

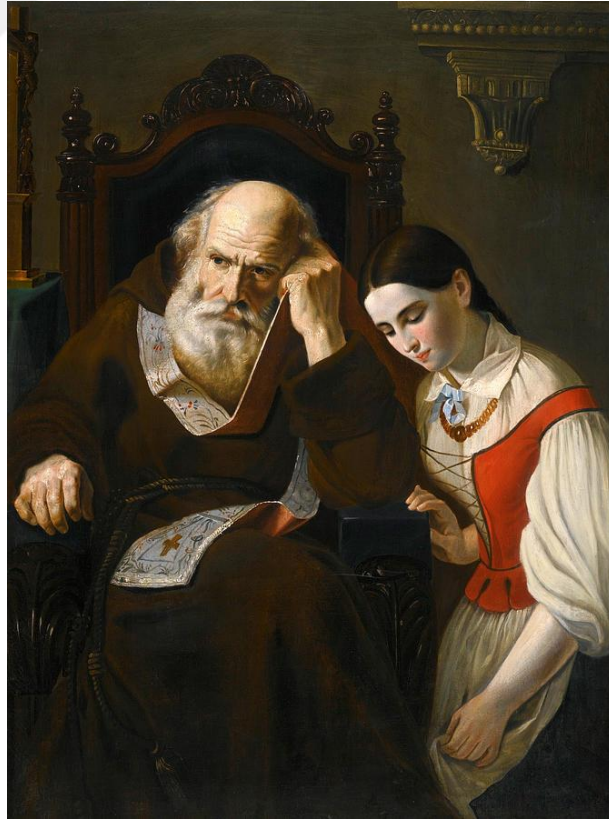
Günah çıkarma hücrelerinde ya da herhangi bir yerde gerçekleşen kulağa yapılan günah çıkarma [*auricular confession*] geleneği tövbe edecek olanın tövbesinin ve günahlarının halktan gizliliğine önem verdiği kadar papaz ve tövbe edecek kişi arasındaki gizliliğe de önem verir. Papaz, günahlarını itiraf eden ve affedilmeyi arayan

⁵²² Genellikle 1500 ve 1700 tarihleri arasında olarak düşünülen ve Roma Katolik Kilise'sinden hem bir ayrılışı hem de bu Kilise'ye eleştirel bir hareketi simgeleyen Protestan Reformu'na yönelik kısa bir açıklama için bkz. MacCULLOCH, Diarmaid (2014), **Silence: A Christian History**, s. 127-130.

⁵²³ Kilise mihrabının olduğu kısım ya da kilisede nef adı verilen bölümün kilise mihrabının olduğu yere doğru sonunda bir yer ya da daha eski zamanlarda yine kilisede bu bahsi edilen yerlere yakın bir yerde bulunan ve günah çıkarma yeri [shriving place] adı verilen bir oturma yeri de olabilir.

⁵²⁴ Bu affedilişin, özellikle erken Kilise döneminde elbette bazen katı sonuçları da [cemaatten kovulma ya da belli bir süre kiliseye girememesi gibi] olmaktadır, konuyla ilgili olarak bkz. (1990), **Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal Libri Poenitentiales**, Çev. ve Düz. John T. McNeill – Helena M. Gamer, Columbia University Press, New York, s. 3-22.

kişinin yüzüne bakmaz ve tövbe etmekte olan kişi de olabildiğince kısık bir sesle, fısıldayarak konuşur. John Opie'nin *Confession* [Günah Çıkarma] başlıklı (Görsel 32) resminde ya da Molteni Giuseppe'nin 1838 tarihli [yine aynı] *La Confessione* [Günah Çıkarma] başlıklı (Görsel 33) resminde, bu papaz ve tövbe etmekte olan kişi arasındaki bu durum açık bir şekilde gözükür. Papaz, günah çıkarmanın yüzüne bakmaz ve olabildiğince fısıldayan, sesini olabildiğince sessizlik içinde çıkararak birisinin sesinden kim olduğunu çıkarsamak da oldukça zordur. Tövbe eden, günahlarını bir kağıda yazıp vermez çünkü hem bu geleneğin başladığı dönemlerde okuma yazma oranı oldukça düşüktü hem de buradaki mesele zaten bir günahın arınılmasıdır, o günahı varoluşun içinde daha da var etmek değil. Tövbe etmekte olan [penitent] olabildiğince sessizce konuşur. Sanki günahı var etmekte olan sesi ortadan kaldırmak istercesine, sanki tanrı günahını affetmek için son bir kez duysun ama aslında o kadar da duymasın diye. Günahın itirafında günaha ses verilir ama aynı zamanda sessizlik de verilir. Günahın itirafı, günahın dile getirilmesinde orada mevcut olan sesin ve sessizliğin iç içe geçmişliğinde ortaya çıkan bir çatışma gibi, birbirini besleyen iki tarafın bir çatışması.



32. *Confession*

Günaha ses verilmek zorundadır. İtiraf edilmeyen günahın kefareti de ödenemez ya da affedilişi de olamaz [Tanrı ve kulu arasındaki sessiz ve kalpten işleyen ve hiçbir papazın ya da herhangi bir aracının söz konusu olmadığı özsel affedilişler bir kenarda tutulsun şimdilik]. Günah, affedilmesi yani ortadan kaldırılması için seslendirilmelidir. Ancak bu ses, sessiz olmalıdır. Günahın sesi sessizdir. Bu sessizlik sadece papazın günah çıkararak kişiyi ses renginden tanımaması için bir fısıltı anlamında değil ama aynı zamanda [hatta daha asıl olarak] günahın yok olması için, günahı kurtulması için günahın sessizlik içinde yok olmaya terk edilmesi anlamındadır da. Günahın seslendirilmesi günahın seslendirilmemesi için vardır. Günahın sesi sessizdir. Dile getirilen günahın sesi ile dile getirilen günahın sessizliği aynı şeydir.



33. *La Confessione*

Günahın sesli sessizliği, günahın sahipsiz ve anonim kalmasıyla da ilişkili olarak, günahın ortadan kalkması içindir. Tövbe eden işlediği günahı kurtulunca, günah da

kendisini işleyenden ayrılır, sahipsiz olur. Günahın dile getirilerek sessizleşmesi bu anlamda günahın sahipsizliğidir. Günah ve günahı işleyen arasındaki bağın kopması günah çıkarma için o kadar önemli bir noktadır ki, papaz bu yüzden asla günah çıkarmanın yüzüne bakmaz. Ses ve sessizlikle yok olmakta olan günah, kendisini işleyen yüzüne bu sayede yapışamaz.

Günah çıkarma sırasında günahı dile getiren ses aslında sessizliktir ya da ne kadar sessizlik olabilirse bu günahın yok olması o kadar olası olur. Yüksek sesle, günah çıkarma hücrenin dışında kilisedekilerin bile duyabileceği yükseklikte bir sesle dile getirilen günah, tanrı belki affetmesine affeder ama, tüm kilisenin içinde çınlayarak varoluştaki yayılır, varoluştaki kalır. Papaz eğer bu sesi tanır, papazın zihninde kalır, tövbe eden kişi tövbe etmiş olsa bile günah çıkarma hücrenden çıktıktan sonra kilisede çınlanan günahın sesini duyan kişiler bu tövbekârı görünce bu kişilerde kalır. Ve dahası, tövbe edenin yüzüne yapışmış olarak kalır. Günaha verilen ses eğer gerçekten bir ses olursa, günahın sahibine daha da yapışır, yok olmaz. Günah çıkmış olmaz. Günahın sesi ancak ve ancak sessizlik olursa günah kendisini işleyenden çıkabilir. Bu anlamda günahın yok olması, affedilmesi demek, onun asla seslendirilmemesi demek değil ama sessizlik [buradaki sessizliğin içinde günahkârın utancı ve af dilemesi ve huşu içinde yalvarışı vardır] ile seslendirilmesi demektir. Günaha sessizliğin sesi verilirken, ondan tüm sesler geri alınır. Günahı dile getiren ses sessizlik olmalıdır. Günah dile getirilirken aslında dilden götürülmeli, dilden atılmalıdır. Günah, sessizlikle dile getirilerek [yani dilden ve varoluştan, tanrıdan, varlıktan uzaklara götürülerek] sessizlik içine terk edilir sonsuza kadar. Günahın dilden, varoluştan, tanrıdan, varlıktan yok olması demek günahın sessizlik içinde yok olması demektir.⁵²⁵

Günah çıkarma kavramı üzerinden ortaya koyulan ses ve sessizlik arasındaki bu ilişki, sessizliğin soy kütüğüne dair yapılan araştırmada önemli bir yer tutan bir diğer araştırılacak alanı da ilginin odağına yerleştirir şimdi: Müzik. Özellikle sessizlikle [burada ön plana çıkarılan sessizlik ile] ilişkisi bağlamında müziğin araştırılması [daha önce müzik üzerine yapılan altbölüme de -Müzik ve Dua- bir

⁵²⁵ Günah çıkarmanın tarihsel gelişimine ve yapısına dair açıklayıcı bir çalışma için bkz. HALICZER, Stephen (1996), **Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned**, Oxford University Press, New York.

devam eki olacak şekilde] ses ve sessizlik üzerine az önce söylenenleri daha başka bir boyuta taşıyıp sessizliğin soy kütüğüne dair yapılan araştırmayı [ve bu araştırmanın odağında olan sessizlik geeneğini] daha da derinleştirecektir. Sessizliğin sessizlik olduğu yerler elbette sessizliğe dair yeni anlamlar ve bağlamlar sağlaması açısından önemli ve işlevseldir ancak özellikle sesin sessizlik olduğu, sesin sessizliğe yaklaştığı spesifik durumlar, sessizliğin nasıl başka başka formlar ve yapılar kazandığını ortaya koyması açısından daha dikkate değer gözüktür.

3.4.3. Sessizliğin Notaları

Daha önce müzik üzerine söylenenler [müziğin ve duanın; bir ayinin, bir ritüelin gerçekleşmesi, tanrının kulağına gidebilmesi için kritik ve özsel bir öge olması] ile yer yer paralellik oluşturacak, yer yer ise bunlarla bir zıtlık oluşturacak şekilde gelişmiştir müziğin tarihin daha sonraki kısımlarındaki gelişimi ve algılanışı. Özellikle Protestan Reformu ile kilise içinde vaazların [bir ses kaynağı olarak vaaz burada düşünülmeli] ve ilahi söylemenin [hymnody] daha çok yaygınlaşması ile ses ve müzik kendisine kilisenin içinde daha da olumlu bir yer edinmiştir. “Protestanlar, cemaatin bir arada yaptığı tapınmalarda vaazın yanı sıra ikinci bir tür sese de [noise] değer vermişlerdir: Müziğin yeni formları. Çoğu müziksel ses tüm cemaatin mülkiyeti altındaydı. Bu duruma tek önemli istisna, İngiltere Kilisesi’nin katedrallerinde oluşmuş olan ve eğitim almış kişiler tarafından icra edilen koro geleneğinin korunmasıydı ancak İngiliz katedrallerinde tapınma, komünal sessizlik için; Luthercilik ve reforme edilmiş Protestanlıktaki, bu katedrallere zıt olan, kiliseye dair gelişmelerin sağladığından fazla hiçbir olanak sağlamıyordu.”⁵²⁶ Kilisenin içindeki sesin ve müziğin yerinin olumlu anlamda genişliyor olması, kilisenin içindeki sessizliğin de olumsuz bir anlamda yerinin daralmasına işaret eder.

Sese ve müziğe yönelik bu olumlu yükseliş, elbette eleştirel bakışı da beraberinde getirmiştir: “Öncülük eden üç Protestan’ın Luther, Zwingli ve John Calvin olağanüstü şekilde müzikle ilgili olması ilginçtir. Zwingli belki de bunların arasında en yetenekli olandı. Özellikle de bu sebepten dolayı, müziğin baştan çıkarıcı gücü konusunda oldukça şüpheliydi, çünkü bunu kendisi de hissetmişti: Müzik,

⁵²⁶ MacCULLOCH, Diarmaid (2014), *Silence: A Christian History*, s. 131.

putperestliğe yol açması açısından ibadet ile ilgili imgeler kadar sorumlu bir öge olabilir..Bu yüzden müziğin Kilise'nin hizmetlerinden çıkarılması gerekiyordu, tıpkı imgelerin ve papaz elbiselerinin dışlanması gibi. Zwingli Matta 6: 6'daki 'Ama siz dua edeceğiniz zaman odanıza çekilip kapıyı örtün ve gizlide olan Babanız'a dua edin. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir' öğütünü oldukça ciddiye almıştır. Tapınma hakkında bir diğer buyruğu içeren Efesliler 5: 19'daki 'Efendimize kalbinizde ilahiler okuyun, ezgiler söyleyin' sözünde 'kalbinizde' ifadesini vurgular. Sürpriz olmayan bir şekilde sıklıkla ve onaylar bir tarzda Hanna'nın ve onun sessiz duasının hikâyesine göndermede bulunmuştur; Eski Ahit'te karşılaşılan kutsal müziğin kakofonisine kıyasla Tanrı'ya aşikâr bir şekilde daha çok huzur veren [Hanna'nın] şahitliğine ilişkin olarak. En hakiki dua sessizce edilen duadır; sorun bunun cemaatle birlikte topluca edilen dualara nasıl uygulanabileceği idi."⁵²⁷

Kilisenin ve dinin içinde sessizlik ve müzik arasındaki ilişki böyle çatışmalı bir şekilde kurulmuşken, kurulmaktayken elbette müzik ve sessizlik arasındaki ilişki sadece bundan ibaret değildi. Yukarıda alıntılanan birbirine karşıt tutumun yanı sıra, hem daha küçük⁵²⁸ hem de daha büyük ölçeklerde⁵²⁹ müzik ve sessizliğin bir aradalığı, iç içe geçmişliği de söz konusudur. Müziğin olanaklı tinitusu olarak sessizlik. Sessizliğin özsel tinitusu olarak müzik. Dramatik, trajik, vurucu, etkileyici, sürükleyici,

⁵²⁷ MacCULLOCH, Diarmaid (2014), **Silence: A Christian History**, s. 131. Burada yapılan alıntıda, metnin anlam akışının bozulmaması adına Efesliler 5: 19'dan alınan kısım metnin içinde olduğu hâliyle çevrilmiştir. Aslında alıntılanan kısım şöyledir: "Birbirinize mezmurlar, ilahiler, ruhsal ezgiler söyleyin; yürekten Rab'be ezgiler, mezmurlar okuyun.." Bkz. (2014), "Efesliler, 5: 19", **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, s. 1257.

⁵²⁸ Bir müzik eserinde müziğin durduğu bazı "es"lerin [rests] bu müzik eserinin içine mevcut olan [ya da bu "es"lerin müzik eserine kattığı, yerleştirdiği] katarsisin [catharsis] ortaya çıktığı anlar ile ilişkisi düşünülebilir burada. Bach'ın Aziz Matta Passionu'nda, Haydn'ın 33 no'lu kuartetinde, Brahms'ın 2 no'lu senfonisinde, Wagner'in "Tristan ve İsolde'ye Prelüd"ünde sessizliğin bu türden kullanımlarına rastlanmaktadır. John Paytner "sessizliğin dramatik etkisi çok uzun süredir bestekârlar tarafından takdir edilmektedir" dediğinde bu ve buna benzer örnekleri düşünüyordu. Alıntı için bkz. PAYTNER, John - ASTON, Peter (1970), **Sound and Silence: Classroom Projects in Creative Music**, Cambridge University Press, New York, s. 61.

⁵²⁹ Burada ilk akla gelen John Cage'in sessizliği ve bir piyanistin piyanonun başındayken hiç piyano çalmadan geri kalan rutininde ortaya çıkardığı ufak minik sesleri vurguladığı 4'33" eseridir. "Ancak, Dünya'daki en sessiz [quietest] odaları deneyimlemekten daha fazlası vardır sessizlik için. Sessizlik tinsel olabilir; hatta estetik ve sanatsal bir niteliğe de sahip olabilir, tıpkı John Cage'in ünlü sessiz eseri 4'33"de örneklendiği gibi." Bkz. COX, Trevor (2014), **The Sound Book: The Science of the Sonic Wonders of the World**, W.W. Norton & Company, New York, s. 212.

sürüncemede bırakan, ürpertici, tahrik eden, insanın ruhunu yükselten etkiler için bir müzik eserinde sessizliğin kullanılması aslında sıklıkla karşılaşılan bir şeydir. Örneğin Beethoven'ın 9 no'lu senfonisinde sessizliğin bu türden ustaca [ama biraz paspal] bir kullanımı ile karşılaşılabılır.⁵³⁰

Müzikle sessizliğin arasındaki ilişki yine de bu kadarla da sınırlı değildir. Ancak bu ilişkinin ortaya koyulabilmesi için öncelikle müziğin insan üzerindeki etkisi ve insan için ne olduğunun ortaya koyulması gerekir.

Müzik söz konusu olduğunda, her ne kadar ruh üzerine etkisi uzun süredir olumlu ya da olumsuz yönde yorumlanmış olsa da, belki de en öne çıkan düşünürlerden biri Schopenhauer'dır. Schopenhauer müziğin ve melodinin insandaki yerini felsefi olarak işaret etmesi açısından -özellikle irade ve anlama yetisi ile ilişkili olarak- önemlidir: "İrade tarafından etkilendiğimiz formlar, Schopenhauer böyle yazar, 'anlama yetisinin geniş ve negatif hissetme kavramı altında özetlediği ve anlama aklın soyutlamaları içine alnamayacak her şeyi' içerir; bu türden olan her şey melodi tarafından kavranabilir. Böylece, müziğin ruhun hâllerine öykünebileceğine -özellikle duygunun deneyimlenmesine- dair Platon'un ve Aristoteles'in görüşü savunulmuş olur."⁵³¹ Müzik ya da melodi, söz konusu özellikle bir duygunun deneyimi olduğunda anlama yetisinin [yani bir şeyin düşünsel, mantıksal olarak idrak edilip kavranmasının] ulaşamadığı yerlere ulaşılması konusunda bir güce sahiptir.

Ancak burada bir yanlış anlaşılmadan kaçınılmalıdır. Schopenhauer için müzik, bir fenomeni [olan bir şeyi] temsil etmez ya da bir duyguya dair deneyimi dile getirmez. "(müzik) fenomeni asla dile getirmez, ama her bir fenomenin içsel doğasını, kendinde olduğu şeyi, iradenin kendisini dile getirir. Bu yüzden müzik tanımlanmış şu ya da bu hazzı, şu ya da bu ızdırabı, acıyı, kederi, korkuyu, neşeyi, şenliği ya da huzuru değil ama neşenin, acının, kederin, korkunun, şenliğin, huzurun *kendisini* ifade eder, soyutlama içinde belli bir orana kadar, bunların özsel doğalarını, hiçbir ek öge olmadan ve böylece ayrıca bunlara yönelik herhangi bir güdü [motive] olmadan."⁵³²

⁵³⁰ Bu senfonide sessizliğin kullanımına yönelik bir inceleme için bkz. COOPER, Barry (2011), "Beethoven's Uses of Silence", **Musical Times**, Cilt: 152, Sayı: 1914, Bahar, s. 25-43. [özellikle s. 38].

⁵³¹ BUDD, Malcolm (2003), **Music and the Emotions: The Philosophical Theories**, Routledge, London-New York, s. 90

⁵³² SCHOPENHAUER, Arthur (1969), **The World as Will and Representation**, 1. Cilt, Çev. E. F. J. Payne, Dover Pub., Inc., New York, s. 261.

Burada söylenileni ilk bakışta anlamak zordur. Bir şeyi dile getirmeyip o şeyin kendisini dile getirmek ne anlama gelebilir ki? Cümleyi bu şekilde kurup soruyu bu şekilde sormak felsefe tarihinde çok uzun süredir süregelen *şey* ve *şeyin kendisi*, *şey* ve *şeyin özü* gibi ikililikleri, sorunları tekrar ortaya çıkarmak demektir. Schopenhauer felsefe tarihindeki bu sorunların farkında olan biri olarak bunun tuzağına düşmez ve buradaki tüm konuyu irade ile ilişkisi üzerinden düşünerek kurar ve işler. “Müziğin herhangi bir spesifik ve tanımlı bir duyguyu değil ama onun kendisini temsil edip ifade ettiğine, ona dair güdüyü değil ama onun özsel doğasını temsil edip ifade ettiğine yönelik iddiası ile Schopenhauer neyi kasteder?..Schopenhauer’ın doktrini, müziğin birisi için değerli bir şeyin ya da birisinin kaybındaki mutsuzluğu ifade etmesine dair değildir, ne de herhangi bir kayıptaki ne de belli bir kayıptaki belli bir kişinin mutsuzluğudur. Zira müzik sadece, belli bir kişinin; eşinin ölümü düşüncesini temsil etmediği gibi, şu ya da bu kaybın kimseye ait olmayan düşüncesini bile temsil edemez. Müziğin tüm temsil edebileceği, irade ile ilişkili olan bir duygu ögesidir: Huzurlu olma ya da huzursuzluk, gerilme ya da rahatlama, tatmin olma ya da tutku, -sadece tutku olgusu, tutku nesnesi değil- zevk ya da acı. Schopenhauer’ın, duygunun özsel doğası olarak düşündüğü şey, her bir duygunun içinde içerilmiş olan irade -bu ve başka hiçbir şey değil- ögesidir. Müziğin melodik yanının metafiziksel anlamına dair Schopenhauer’ın açıklamasını bu şekilde yorumlamanın birçok sebebi vardır. İlk olarak, düşünce, bir tür temsildir -soyut bir temsildir, bir algının temsili değil -ancak zevk ve acı temsiller değildir. Ama Schopenhauer’ın teorisi özellikle müziğin asla temsil edilemez olanın bir temsili olduğudur -yani asla bir temsil olamayacağıdır. Bu yüzden müzik, belli bir tür duygunun içeriyor olabileceği düşüncüyü temsil edemez; sadece bir temsil olmayan ama iradenin bir işlevi olan duygunun o yanını temsil edebilir.”⁵³³

Müzik bu anlamda -irade ile doğrudan ilişkili olarak- bir duygunun deneyimlenmesinin temsil edilemez yanının olanaksız olan bir temsili gibidir.⁵³⁴ Ya da en azından bir duygunun [ya da duygunun deneyiminin] temsil edilemez yanına

⁵³³ BUDD, Malcolm (2003), **Music and the Emotions: The Philosophical Theories**, s. 90-91.

⁵³⁴ Müzik ve duygu arasındaki ilişkinin incelendiği -bu iki öge arasındaki tarihsel gelişimin izinin de sürüldüğü- bir çalışma için bkz. MADELL, Geoffrey (2002), **Philosophy, Music and Emotion**, Edinburgh University Press Ltd., Edinburgh.

herhangi bir temsilden daha çok yakınlaşabilecek güçte bir şey. İradenin metafiziksel melodikleşmesi olarak müzik. Ruhun ruhsallığının sese dönüşmesi olarak müzik.

Peki, ruh ile müzik arasındaki ilişki böyle ise, söz konusu sessizlik olduğunda durum nedir? Sessizlik bir müzik olabilir mi?⁵³⁵ John Cage'in 4'33"ü elbette müzik eserine dair abartılmış, sıkıcı ve başarısız olmuş postmodern bir anlam arayışı olarak gözükebilir, ancak bir müzik eserinde sessizliğin yeri ve sese oranla⁵³⁶ anlamını sorgulatması bakımından önemlidir.⁵³⁷ Ya da bir adım müziğin içinden dışarı çıkılsın şimdilik; bir müzik eseri nasıl takdir edilmeli, övülmeli ya da sunulmalıdır? Alkışlar ve beğeni sesleri ile mi yoksa sessizlik ile mi? “Bence derin bir sessizlik; müziğin takdir edildiğinin ifade edilmesi için çok daha uygundur..ne kadar köklü bir gelenek olursa olsun, tüm o popüler olan gürültülü alkışlardan çok daha uygun.”⁵³⁸ Şimdi müziğin içine tekrar geri dönülsün. Sessizliğin yeri müziğin içinde neresidir? Bir sanat eseri olarak müzik eserine sessizlik kadar sıradan bir şeyin yerleştirilmesi için nasıl bir sanatsal ya da estetik yetenek gerekir?⁵³⁹ Ya da bir müzik eseri bağlamında düşünüldüğünde ses denilen şeyin tanımının ancak ve ancak sessizlik ile birlikte yapılabilmesi sessizlik ve müzik arasındaki ilişkinin niteliği hakkında ne söyler?⁵⁴⁰ Müziğin sunduğu deneyim gerçekten sadece müziksel değil ama aynı zamanda

⁵³⁵ John Cage'in müzik ve sessizlik arasındaki ilişkiyi de ele alıp bu ilişkinin önemine işaret ettiği dersler serisi bu anlamda olumlu olarak anımsanmalıdır, konuyla ilgili olarak bkz. CAGE, John (2011), **Silence: Lectures and Writings**, Wesleyan University Press, Connecticut.

⁵³⁶ GODLOVITCH, Stan (2002), **Musical Performance: A Philosophical Study**, Routledge, London-New York, s. 15.

⁵³⁷ Cage'in müzik anlayışında sessizliğin yerine yönelik başarılı bir çalışma için bkz. KAHN, Douglas (1997), “John Cage: Silence and Silencing”, **The Musical Quarterly**, Cilt: 81, Sayı: 4, Kış, s. 556-598.

⁵³⁸ HOGWOOD, Christopher (1984), **Handel**, Thames & Hudson, New York, s. 158. Ayrıca bir yorum için bkz. GOEHR, Lydia (1992), **The Imaginary Museum of Musical Works: An Essay in the Philosophy of Music**, Oxford University Press, New York, s. 205-242.

⁵³⁹ “Bizim zamanımızda ise, Danto'nun isabetli bir şekilde “aleladdenin transfigürasyonu” dediği bir süreçte, kar kürekleri ve sessizlik gibi sıradan şeylerden hiçbir yetenek ya da maharet olmadan sanat eserleri yapılabilir.” Bkz. KIVY, Peter (2001), **The Possessor and the Possessed: Handel, Mozart, Beethoven, and the Idea of Musical Genius**, Yale University Press, New Haven-London, s. 163.

⁵⁴⁰ “Nihai olarak ‘organize edilmiş ses’ ifadesini müzik için zorunlu bir koşul olarak ortaya koyacağımdan dolayı, bu ifadeden ne anladığıma dair birkaç açıklama yapılması gerekir. İlk olarak, bu ifadenin kesinlikle sesin ve sessizliğin bir düzenlenmesinden oluştuğunu düşünüyorum, ya da seslerin ve sessizliklerin bir arada ele alınmasından; sessizliğin -sesler arasındaki boşluğun- yapısal bir ilke olmadığı sadece çok az hayali müzik vardır ve hiçbir gerçek müzik yoktur.” Bkz. LEVINSON, Jerrold (2011), **Music, Art, and Metaphysics: Essays in Philosophical Aesthetics**, Oxford University Press, New York, s. 270.

varoluşsal bir deneyim ise⁵⁴¹ o zaman burada müzikle ilişkisi içinde sessizlik sadece müziğin özsel bir yüzü [madalyonun diğer yüzü gibi], yapıtaşı ya da özü değildir ama aynı zamanda müziğin sunduğu deneyimin dile getirilemezliğini⁵⁴² [tam da kulağa gelen şey anlamında dile gelen bir şey olmasına rağmen] de simgeler. Sessizlik, müziğin kulağa gelmeyen ezgisidir. Müziğin kendisini sese açmayan ezgisi. Ya da tam tersi; müzik, kendisini sese ve ezgiye açmış olan ruhun sessizliğidir. Ruha bu temas, bir müziğe kapılıp ister istemez müziğe kapılarak vücudun salınmasında, dans etmesinde ya da müziğin büyüüne kapılıp trasa geçmiş bir şekilde sessizlik içinde müziğin içinde kaybolduğunda hissedilir.⁵⁴³

Bu sessizlik, müziğin müzikselliğinin insan ruhu ile aynı kumaştan yapıldığı hakikatini koruyan, saran bir öge olarak da düşünülebilir. Müziğin derinliği⁵⁴⁴ ile sessizliğin derinliği birbirine benzer. Sessizlik ruha yaklaştıkça, müzik de ruha yaklaşır, ve tam tersi de geçerlidir. Ancak yine de mesele sadece *sesin yokluğu olarak sessizlik* ile *seslerin bir ritim ya da melodi oluşturacak şekilde kurgulanması* değildir ama bunun da ötesinde müziğin ve sessizliğin birbirleriyle özsel olarak birleşebilmesidir de. “Bu bölümde açığa çıkarılan iki temel tema görünen o ki paradoksal olan ‘sessiz müzik’ kavramı ile ilgilidir. Bölümün ilk kısmı on altıncı yüzyılda yaşamış İspanyol ve Karmelit [Carmelite] Cemiyeti’ne üye olan Aziz John’ın [St. John of the Cross] şiirini merkez alır ve ‘sessiz müziğin’ insani, mistik algılanımları ile ilgilidir. İkinci kısım ise ilk kısma paralel olarak ilerler ve Aziz John’ın ‘sessiz müziğe’ dair deneyiminin gerçek olup olmadığını tartışır. Ben, bir müzisyen olarak, sadece duyulmamış değil ama duyulamaz da olan ve bir sessizlik türü olarak zihinsel bir şekilde deneyimlenebilir olan bir müzik türünün -sessiz olan

⁵⁴¹ Müziğin ve müzik eğitiminin ontoloji ve kişinin müziğe dair ilişkisinin onun kendi yaşamını sahil bir varoluş içinde yaşaması ile ilişkisine yönelik bir çalışma için bkz. PIO, Frederik –VARKØY, Øivind (2012), “A Reflection on Musical Experience as Existential Experience: An Ontological Turn”, **Philosophy of Music Education Review**, Cilt: 20, Sayı: 2, Sonbahar, s. 99-116.

⁵⁴² Müziğin kendine özgü bu dile getirilemezliğine ilişkin olarak bkz. RAFFMAN, Diana (1993), **Language, Music, and Mind**, A Bradford Book, The MIT Press, Massachusetts, s. 83-98.

⁵⁴³ SCRUTON, Roger (2009), **Understanding Music: Philosophy and Interpretation**, Continuum International Publishing Group, London-New York, s. 43-48.

⁵⁴⁴ Müziğin sunduğu deneyimin diğer herhangi deneyimlerden kişiyi daha çok ve daha özünden etkilemesiyle ilişkin olarak [bu etki ister varoluşsal ister mistik, ister doğaüstü ya da ister tinsel olarak düşünülün], müziğin “derinliği”ne yönelik bir inceleme için bkz. SHARPE, R. A. (2004), **Philosophy of Music: An Introduction**, Acumen Publishing Limited, Buckinghamshire, s. 118-122.

bir müzik- olası ‘varoluşu’ büyülenmiş olmaya karşı koyamam. ‘Sessiz Müzik’ sadece linguistik bir paradokstan fazlası olabilir mi? Mistik bir deneyim olduğu kadar müziksel bir deneyim de olabilir mi? Müziğin çoklu ve kaygan ontolojilerinden biri sessizliğin ontolojilerinden biri midir?”⁵⁴⁵ Müzik ve sessizlik arasındaki olanaksız türde bir birliğe işaret etmesi açısından burada söz konusu olan şiir kıtaları bir başlangıç noktası oluşturur.⁵⁴⁶ Müziğin sessizlik olması. Sessizliğin müziği. Sessizlik, tanrının sesinin müzikselliğidir. Kulağın değil ama ruhun işitebildiği ilahi bir melodidir sessizlik.⁵⁴⁷

Bir müziğin içinde işlevselliğe sahip, sesin yanı sıra bir öge olarak değil. Müzik ve sessizlik arasındaki eşitlik tanrısal bir doğaya sahiptir. Alıntıya devam edilecek olunursa bu durum daha da açık kılınacaktır: “Teolojik terimler ile, Aziz John, akıl almaz ve dile getirilemez olana dair bir duyum üzerine konuşabilmek için özsel bir paradoksu kullanır: ‘Sessiz müzik’ sadece kavramsal bir işitme olabilir, tene ait duyular aracılığıyla değil ama ruhun içsel kulağı ile doğrudan bir şekilde algılanan. Ayrıca bir kavram olarak bu, hiç de kavranamayacak olan yolla -ve yine de başka hiçbir yolla kavranamayacak olan- dinsel bir hakikati göstermeye hizmet eder..ve Aziz John’ın ‘sessiz müzik’ aracılığıyla kutsal olanla karşılaşmasının aynı zamanda müziksel bir deneyim olarak da tamamen tatmin ettiğini görebiliyoruz. Müzisyenler için, ‘sessiz müzik’ fikri Aziz John’ın bir mistik olarak ne ifade etmeye çalıştığı hakkında spekülasyon yapmaktan daha çok ‘sessiz müziğin’ müziğin kendi ontolojilerine ait olup olmadığını ve nasıl ait olduğunu anlayabileceğimiz üzerine spekülasyon yapmaya davet eder...[Aziz John] Eğer Marsilio Ficino’dan haberdar ise o zaman *musica divina* fikrinden de haberdar olmuş olmalıdır: Sadece evrensel bir

⁵⁴⁵ LOSSEFF, Nicky (2007), “Silent Music and The Eternal Silence”, **Silence, Music, Silent Music**, Ed. Nicky Losseff – Jennifer Ruth Doctor, Ashgate Pub., Vermont, s. 205.

⁵⁴⁶ “Benim için sevgili olan, dağlardır, / İssiz olan, ağaçlı vadi, / Görülmemiş adalar, sesi gürül gürül gelen nehirler, / şehvetli meltemlerin fısıltısı, / Sükûn dolu gece / şafağın sökme vaktinde / Sessiz müzik, sesi gürül gürül gelen ıssızlık, / Sevgiyi alevlendiren ve yeniden yaratan akşam yemeği.” Bkz. (1964), **The Complete Works of St. John of the Cross, Doctor of the Church**, 2. Cilt, Çev. ve Düz. E. Allison Peers, Anthony Clarke Pub., Hertfordshire, s. 27.

⁵⁴⁷ Şiirin kıtalarına dair paralel ve şiirin bağlamı içinde kalan yorumlama için bkz. (1864), **The Complete Works of St. John of the Cross**, 2. Cilt, Çev. David Lewis, Longman, Green, Longman, Roberts, & Green, London, s. 86-88.

harmoni değil ama aynı zamanda Tanrı'nın zihnindeki müzik."⁵⁴⁸ Burada müziğin ve sessizliğin birbirine eşit olması, sadece ikisinin de aynı türden ilahi olmasından değil ama aynı zamanda ikisinin de kendi doğasında aynı ya da benzer olmalarından ileri gelir. Nasıl ki müzik kendi özünde sessizlikle özdeşleşebilen bir şey ise, sessizlik de kendi özünde müzikle özdeşleşebilen bir şeydir. Müzik ve sessizliğin bu ilahi aynılığı, sessiz müziğin olanağını oluşturduğu gibi sessizliğin müziğinin de olanağını oluşturur. Müziğin içindeki sese dair sessiz bir şeyler vardır sanki. Aslında sessizlik olan sesler. "Bunların hiçbiri bir model olarak işe yaramıyor gözükür; ama onun [Aziz John'ın] tarif ettiği şeye dair diğer kültürlerin müziksel ve tinsel felsefelerinde, emsaller bulunur. Aziz John'ın bunlardan haberdar olmaması gerçeği burada önemsizdir, eğer onun deneyimine bir gerçeklik payı verecek ise. Üç yüz yıl önce Hintçe yazılmış eser *Sangîtaratnâkara* içinde, Keşmirli bilgin Sârngadeva hem sesli [sounding] hem de sessiz [non-sounding] müzik formlarını tarif etmişti. *Âhata nâda* - 'vurulmuş' [struck] ya da kulağa gelen müzik- müziğin ortaya çıkmış formuydu. Bu ortaya çıkmış olan form eğlence amaçlı değildir çünkü *anâhata nâda* ile, 'vurulmamış' ya da sessiz müzik ile bağlantılıydı. Vurulmamış olan müziğin karakteri, içinden çıkılmaz bir biçimde Evren'in yaratıcı ilkesine bağlıydı ve onun aracılığıyla insanların kutsal olan ile temasa geçirilebileceği bir kanal olarak iş görüyordu; bu araç ile, ruh özgürleşmeyi başarabilirdi. Tüm yaratım, sesi olmayan [soundless] tek bir dünya notasından, *Nâda-Brahman*'dan ileri gelmektedir: Tüm seslerin sessiz ve ilksel kaynağı ve fenomenal dünyanın asıl sebebi. Tüm sesler, gerçekten de bu sessiz kaynağın ortaya çıkmış bir yanı olan *Nâda-brahman*'dan ileri gelmektedir ve bu yüzden mutlâğın kendisiyle eşit düşünölmelidir."⁵⁴⁹ Hinduizm ve özellikle Tantrizm içinde kutsal ses [sacred sound] anlamındaki *Śabda-Brahman* anlayışının gelişmesiyle ortaya çıkan *Nâda-Brahman* düşüncesi ile⁵⁵⁰ *sessiz müzik* ifadesi de artık linguistik bir paradoks olmaktan kurtulur. Tanrı'nın evrenleri oluştururken dinlediği ve kullandığı bir müzik olarak sessizlik.

⁵⁴⁸ LOSSEFF, Nicky (2007), "Silent Music and The Eternal Silence", **Silence, Music, Silent Music**, s. 206, 210.

⁵⁴⁹ LOSSEFF, Nicky (2007), "Silent Music and The Eternal Silence", **Silence, Music, Silent Music**, s. 210.

⁵⁵⁰ İlgili açıklama için bkz. BECK, Guy L. (2006), "Hinduism and Music", **Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions**, Ed. Guy L. Beck, Wilfrid Laurer University Press, Ontario, s. 114.

Müzik varken de yokken de devam eden bir sessizlik. Sessizlik varken de yokken de devam eden bir müzik. Bu durumun tüm açıklığıyla farklı açılardan görülebileceği üç yer vardır. Bunlardan ilki Franz Hals'ın 1625 tarihli *Two Singing Boys with a Lute and a Music Book* [Bir Müzik Kitabı ve Lavta ile Şarkı Söyleyen İki Çocuk] başlıklı (Görsel 34) resmi; ikincisi Jean-Honoré Fragonard'ın 1769 tarihli *La Leçon de Musique* [Müzik Dersi] başlıklı resmi (Görsel 35); ve üçüncüsü de Pierre-Auguste Renoir'ın 1889 tarihli *La Leçon de Piano* ya da *Young Girls at the Piano* [Piyano Dersi / Piyanonun Başındaki İki Genç Kız] başlıklı (Görsel 36) resmidir. Bunların her birinde müziğin ve sessizliğin farklı hâllerde özsel iç içe geçmişliği gözler önüne serilir.



34. *Two Singing Boys with a Lute and a Music Book*

Söz konusu olan ilk resmin başlığı, resmin içeriğini tamamen açıklar. Resmin içinde iki çocuk, birkaç kitap [kesin olmak gerekirse üç tane, birisi açık] ve bir lavta vardır. Lavtayı tutan çocuk, büyük ihtimalle diğer çocuktan birkaç yaş daha büyüktür, ya da öyle gözükür. Çocukların ağzının resmedildiği duruş pozisyonu bir şarkı söyledikleri hissini uyandırır ancak yine de bu histen şüphe de duyulabilir. Daha ufak olan çocuğun elinde herhangi bir enstrüman yokken müzik kitabına [ya da müzik kitabı olduğu söylenen şeye] bakması kitapta notaların yanı sıra söylenen şarkının sözlerinin de olduğu fikrini resme bakanda uyandırdığı gibi çocuk henüz anlam veremediği notalara da öyle güzel şekiller olduğunu düşünerek bakıyor olabilir. Baktığı şeye baktığı şeyin ne olduğunu anlıyormuş gibi bakması bu küçük çocuk ve sayfada yazılanlar arasındaki ilişkiye dair kesin bir şey sunmaz. Her ihtimalde, yüzlerde gülümseme vardır ve açıktır ki şen şakrak bir andır burada resmedilen. Çocuklar yaptıkları şeyden eğlenmekte ve keyif almaktadırlar.

Ancak yine de sahnede bir sorun vardır. Sese dair bir sorun. Çocuklar şarkı söylemiyor olsa bile sahnede bir müzik vardır ve bu müzik hem çocukların gözlerinin yöneldiği kitaptan hem de çocukların yüzündeki neşeden ortaya çıkar, fişkirir. Eğer ortada bir müzik olmasa idi bu iki çocuğun yüzünde böyle bir neşe ve sevincin olması imkânsızdır. Sadece bir enstrümanla, enstrümanın çıkardığı seslerle, ses ve melodiler yaratmakla uğraşan çocukların yüzünde görülebilecek bir neşe ve keyiftir bu. Müziğin kapısına gelip kapısını çalan ve duydukları ses hoşlarına giden çocukların yüzüdür bu, başka bir şey değil. Ancak yine de sese dair bir sorun vardır. Zira ses yoktur. Lavtayı tutan çocuğun sağ eli lavtanın tellerinden uzaktadır. Çocuğun sol eli de lavtanın telleri üzerinde herhangi bir tür hafifçe vurma [tapping], basma [hammer-on] ya da çekme [pull-off] tekniği uyguluyor değildir ya da tek elle çalmaya dair bir iz yoktur. Enstrüman sessizdir. Yani enstrumandan herhangi bir ses gelmez. Eğer çocukların şarkı da söylemediği düşünülürse o zaman sadece birkaç çocuksu kıkırdama ve gülümsemenin sesinden başka hiçbir şey yoktur sahnede. Belki bunlar bile yok. Müzik yoktur. Sessizlik vardır. Ancak yine de az önce söylediği gibi, çocukların yüzlerinde sahnede bir müzik olduğu aşikârdır. Sahnede hem sessizlik hem de müzik vardır. Müziksiz bir sessizlik ile müziğin birleşmesi olan müzik ve sessizliğin bir aradalığı burada sahnededir. Çocukların şarkısı müzikli bir sessizlik içinde şakır. Sessizliğin melodisinin notaları kitaptan, çocukların yüzlerinden ve lavtadan tüm resme yayılır.



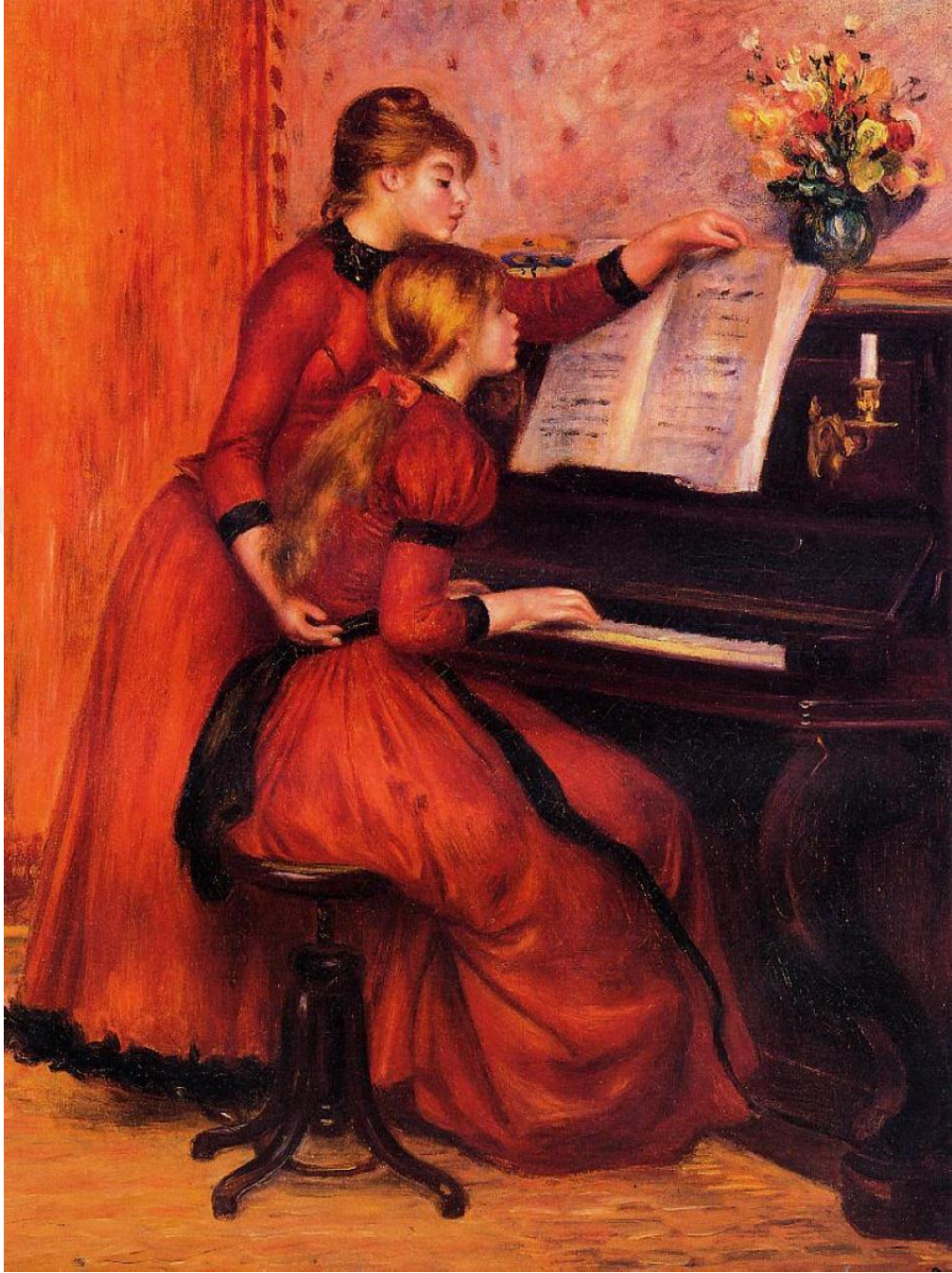
35. *La Leçon de Musique*

Söz konusu olan ikinci resimde [*La Leçon de Musique*] müzik ve sessizlik arasındaki ilişki daha derinlemesine bir şekilde hissedilir. Sahnede müzik kesinlikle vardır. Piyano çalmakta olan bir öğrenci, bu öğrencinin çalışını kontrol eden ve sol eli nota defterinde duran bir öğretmen, ve resmin sağ alt kısmında kalan ve ürpertici şekilde resme bakan kişiye bakan bir kedi. Bir taraftan resme bakan kişiye bakarken, bir taraftan da hiç çaktırmadan, kulaklarını hafif dikmiş şekilde piyanoda çalınan şeyin melodisini dinleyen bir kedi.

Bu gerçekten de olağan bir müzik dersinin sahnesidir ve tam da bir müzik dersi olduğundan, sahnede kesinlikle müzik vardır. Sahnede müzik olmasaydı ne piyanonun başında oturan öğrenci, ne de o öğrencinin başında duran öğretmenin bir anlamı olurdu. Öğretmenin sol elinin nota defterine dokunan parmakları burada verilmekte olan müzik dersinin ne kadar ciddiye alındığına işaret eder şekilde nota defterini sert bir

şekilde kavramış ya da nota defterine sert bir şekilde temas etmekte gözüktür. Yine de burada bir sorun vardır. Sese dair bir sorun. Müziğin varlığı ve yokluğu arasındaki çizginin sanki silikleştiği bir sorun.

Resimdeki canlıların hiçbirinin duruş pozisyonu canlılık içermez. Ne öğrenci ne öğretmen ne de kedi hiçbir canlılık ibaresi göstermemektedir sanki. Sanki hepsi ölmüş ve hepsinin içi doldurulmuş ve piyanonun başına tam da bu sahneyi oluşturacak şekilde yerleştirilmişlerdir. Müziğin ve sessizliğin taksidermisi. Piyanonun başında oturan kadının aşırı sert [stiff] duruşu; sırtının, boynunun ve çenesinin sanki bir kalıptan çıkmış hâli; oturduğu sandalyeye oturma açısının [özellikle sırtının üst kısmının, alt kısmına oranla sandalyenin sırt yaslanan yerine dümdüz bir şekilde - hiçbir kamburluk oluşturmadan- yaklaşması] gözlerinin hem boş bakıyor ya da bakmıyor olması ve baktığı [gözlerin hizasında olan] yerin not defteri olmaması; öğretmenin yine aynı şekilde baktığı yerin [ya da bakmadığı yerin], gözlerinin hizasının ne piyano çalanın eli ne de yüzü olmaması ama bu ikisi arasında anlamsız bir yere tekabül etmesi; kedinin piyanodan sanki hiç ses çıkmıyormuş ya da sanki odada iki kişi yokmuş gibi sadece resme bakan kişiye doğru dönmüş [döndürülmüş] olması. Kesinlikle bir canlıdan daha çok içleri doldurulmuş iki insan ve bir kedi vardır bu sahnede. Sahnede müzik yoktur çünkü müziği çalacak, yaratacak, doğuracak bir ruh ya da can yoktur sahnede. Müzik o kadar yoktur ki, sessizlik bile bundan etkilenmiştir, sahnedeki sessizlik bile cansız ve tatsızdır. Sessizlik vardır var olmasına ama kıtı kıtına [barely]. Sessizliğin bu güçsüz ve silik hâli sahnede müziğin ve sesin güçlü olmasından ileri gelmez. Tam tersine, müzik olmadığı için sessizlik de neredeyse yoktur. Ölmüş ve içi doldurulmuş bir sessizlik vardır gibi, tıpkı ölmüş ve içi doldurulmuş bir müziğin olması gibi. Resimdeki sessizlik kendi bağlamını herhangi bir sesin olmaması anlamında sessizlik olmasında o kadar yoğun bir şekilde bulur ve kurar ki, resimdeki müziğin ya da müziksizliğin [ki bu ikisi de yoktur ama sadece içi boşaltılmış bir müzik vardır] besleyebileceği, bu müziğin hem varlığından güç alabilecek, hem de bu müzikle çatışmasıyla yücelebilecek [kendisi yücelirken müziği de yüceltecek şekilde] türde, yapıda ve doğada değildir. Olabilecek en tatsız ve sıkıcı, ilgi çekmeyen bir müziksizliğin ve sessizliğin bir örneğini sunması açısından farklı olan bu resim, bunun yanı sıra müzik ve sessizlik arasındaki özsel ilişkinin yapısını farklı bir açıdan göstermesi açısından da oldukça önemlidir.



36. *La Leçon de Piano / Young Girls at the Piano*

Söz konusu olan son resim de, bir önceki resimde [*La Leçon de Musique*] olduğu gibi yine piyano başında geçer. Yine bir öğrenci ve bir öğretmen vardır. Yine öğretmenin sol eli nota defterindedir. Resimde bulunan kişilerin saçlarını toplamasından oturan ile ayakta duran arasında bir yaş farkı çıkarırsamak istenilirse bu çıkarım yapılabilir ancak o kadar da önemli değildir. İster klasik şekilde öğretmen-öğrenci olsun ister bir

arkadaşın bir arkadaşına piyano çalmayı öğretmesi olsun ya da ister iki yakın arkadaşın piyano başında müzikle güzel vakit geçirmesi olsun bunların hiçbiri resmin burada ele alındığı bağlam için birincil bir öneme sahip değildir. Burada önemli olan, az önce hem müziğin hem de sessizliğin başına geçen taksiderminin burada söz konusu olmaması ve hem müziğin hem de sessizliğin capcanlı olmasıdır.

Resimde müziğin mevcut olduğundan hiçbir şüphe yoktur. Ancak aynı şekilde resimde sessizliğin mevcut olduğuna dair de hiçbir şüphe yoktur. Ve [belki de ilginç bir şekilde] bu ikisinden de şüphe duyulmamasını sağlayan şey aynı iki şeydir: (1) Piyano çalan kızın nota defterine tüm dikkatini, odağını, ilgisini vererek bakıyor olması, hatta tüm nota defterine bile değil ama tam olarak şimdi çalmakta olduğu ve bir an sonra çalacak olduğu notalara; (2) Piyano çalan kızın görülen sağ elinin piyanonun tuşlarına değmiyor olması. Bu iki öge, resimde hem sessizliği hem de müziği var eden şeydir.

Piyano çalan kızın parmaklarının piyanonun tuşlarına değmiyor olması piyanodan tam bu an bir ses çıkmıyor olduğu anlamına gelir. Yani sessizdir şu an resim [zira ne ayakta duran ne de oturan kız bu sessizliği bozacak başka bir ses çıkarıyor ya da konuşuyor gözüktür]. Ancak aynı şekilde, piyanonun başında oturan kızın parmakları piyanonun tuşlarına değmese bile bu tuşların tam hemen üstündedir. Yani bir an sonra sesin, müziğin geleceğine işaret eder. Piyanonun başında oturan kızın elleri kendi kucağında ya da başka bir yerde değildir ama piyanonun tuşlarının hemen üzerindedir. Piyanonun tuşları ve kızın parmakları arasındaki boşluk [ne kadar boşluk ise artık bu] hem piyanonun sessizliğini hem de piyanonun müziğini dile getirir. Aynı şekilde piyano çalan kızın nota defterine odaklanması, ilgisini nota defterine yöneltmesi de bu türden bir duruma işaret eder. Nota defterine odaklanması, tam da o anda çalınan notanın, ezginin yani müziğin resimden doğru duyulmasını sağlar. Ama aynı zamanda bu not defterine odaklanması, çalınan ya da çalınmaya çalışılan müzik eserinde sadece bir anlık bir duraksamaya bir es'e, şimdi hangi notanın çalınacağını ezbere bilinmemesinden ve kas hafızasına alınmamış olmasından dolayı oluşan sadece bir anlığın nota defterine bakma ihtiyacına da işaret eder. Şarkıyı çalarken gerçekten bu kadar dikkatli bir şekilde nota defterine bakılıyor olması, orada müziğin ya da şarkının çalınmasında bir tür tereddüt, bir duraksama, bir yavaşlama olabileceğine işaret eder. Müziği doğuran nota defteri aynı zamanda müziğin bir anlık sekteye

uğraması ve sessizliğin orada ortaya çıkması anlamına da gelebilir. Müziğin notaları olduğu kadar sessizliğin de notaları [asla okunamaz olsa da] o not defterinden fıskırır. Piyano çalan kızın müziğin notalarına yönelmiş olan ilgisi, odağı, sessizliği doğurur. Kız, müziğe bakar, sessizliği icra eder. Müziği okur, sessizliği çalar. Müzik ve sessizlik arasındaki şu ana kadar bu altbölümde söylenenleri güzel bir şekilde resmetmesi açısından bu resimden sonra bu ilişkiye dair daha fazla bir şey söylemeye ya da söylemeye çalışmaya gerek kalmamıştır.

Şimdi, sessizliğe dair yapılan soy kütüğü araştırmasında, sadece kısa bir süreliğine güzergâh değiştirip [iki sonraki altbölümde dil içinde sessizliğin incelenmesine devam edilmesine de ön hazırlık olacak şekilde] başka bir alana, sessizliğin özellikle ezoterizm ile olan ilişkisinin spesifikleşmiş bir hâlini içeren masonlukta sessizliğin nasıl işlendiği ortaya koyulacaktır.

3.4.4. Masonların ve Gül-Haçlıların Sessizliği

Sessizliğin daha önce açıklanan ezoterik, mistik ve dinsel kültürlerdeki yeri ve önemine paralel olarak 17. ve 18. yüzyılda baskın bir şekilde ortaya çıkan -kökenleri daha eskiye dayansa da- *Masonluk* [Freemasonry]⁵⁵¹ ve *Gül-haçlılık* [Rosicrucianism]⁵⁵²

⁵⁵¹ Terimsel kökeni çok daha eskilere, alet kullanma ve inşa etme ile ilişki içinde taş işçiliğine [stonemasonry] götürülebilse de özellikle Orta Çağ'da kiliselerin, manastırların ve diğer kutsal yapıların inşa edilmesinde çalışan kişilerin [masonry] oluşturduğu meslek birlikleri, loncalar [guild] üzerinden okunacak olduğunda, masonluk [freemasonry; bazen *hürmasonluk* ya da *özgür masonluk* olarak da geçer] özellikle 18. yüzyılda şekillenmeye başlamış olan ezoterik bir tür dernekleşme, cemiyetleşme ya da kardeşlik birliğine işaret eder. En ufak birimi olarak localardan [lodge] oluşan masonluk en genel anlamda; üyeliğe kabul ritüelleri, kült içinde anlamlı olan bir sembolizm ve ahlaki bir yapı içeren, doğaya ve varoluşa dair aşkın ve mistik bir hakikat anlayışına sahip -deizm ya da teolojik olarak herhangi bir Yüce Varlık'a [Supreme Being] inancın söz konusu olduğu-, insanlığın ve insan düşünmesinin gelişimi, kalkınması, özgürleşmesi teması, amacı doğrultusunda şekillenen bir birliktelik olarak tanımlanabilir. Tek bir masonluk tanımı elbette söz konusu olmasa da [dünya çapında etkin olan bir masonluk locası olmayıp işleyişleri ve içerikleri birbirinden farklı locaların -Birleşik Büyük İngiltere Locası (United Grand Lodge of England), Büyük İrlanda Locası (Grand Lodge of Ireland), Büyük İskoçya Locası (Grand Lodge of Scotland) ilk akla gelen örneklerdir- mevcut olması ile paralel olarak] karakteristik bir tanım olarak yukarıda verilen açıklama işlevseldir. Daha ileri bir açıklama ve araştırma için bkz. MANESS, Michael Glenn (2010), **Character Counts: Freemasonry Is a National Treasure and a Source of Our Founders' Constitutional Original Intent**, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, AuthorHouse, Indiana, s. 1-32.

⁵⁵² 17. yüzyılda özellikle simyacılık üzerine metinlerin ve yorumların çoğalması ile paralel olarak yaygınlaşan kültürel bir hareket olarak Rozikrusyenizm [ya da Gül-Haçlılık]; doğaya ve doğanın ötesindeki hakikate dair ezoterik ve mistik anlayışı içeren, insanlığın düşünsel olarak gelişmesi ve kalkınması amacını önemseyen, hakikate dair saklı bulunan bilgiye erişimin olanağına sahip olduğu

olarak anılan kült,⁵⁵³ burada ortaya koyulan sessizlik geleneğinin izinin devam ettiği iki öge olarak ön plana çıkar. Tanrının sessizliği ve bu sessizliğe dair deneyimin -ilahi sessizliğe insanın sessizliği ile katılma anlamında- yanı sıra, özellikle yavaş yavaş yazın dünyası ve sosyal hayatta da kendini göstermeye başlayan ezoterizmin⁵⁵⁴ sessizlik anlayışı farklı şekillerde bu iki ögede devam eder.

Burada söz konusu olan iki ögede [masonluk ve gül-haçlıcılık]⁵⁵⁵ sessizliğin önemli bir şekilde yer alması; bu iki ögenin ezoterizm, mistisizm, hermetizm, kabalacılık, hıristiyanlık gibi gelenekleri içerecek şekilde kendilerini kurması, şekillendirmesi ile yakından ilişkilidir. Bir masonun ya da gül-haçlının sessizliği; hem mistik bir deneyim olarak doğaya ve varoluşa aşkın olan, ilahi bir sessizliği, bir ritüelin içinde özsel bir yere sahip olan, ses ve müzik ile iç içe olan⁵⁵⁶ bir tür sessizliği, hem ezoterik bir deneyim olarak, doğaya dair gizli, hakiki bilgiye ulaşılması ve bu bilginin

iddiasında olan bir akım olarak tanımlanabilir. Daha ileri bir tanım, açıklama ve araştırma için bkz. STAVISH, Mark (2007), **Freemasonry: Rituals, Symbols & History of the Secret Society**, Llewellyn Pub., Minnesota, s. 143-147. Masonluk ve Gül-Haçlıcılığı arasındaki ilişkiye dair olarak şu alıntı işlevseldir: “Onsekizinci yüzyıl boyunca, Rozikrusyenizm [Rosicrucianism] özellikle simya ile birlikte tanımlanmış ve o dönemde kesinlikle Kıta Masonluğu’nun yaygınlaşması ile etkileşim içinde olmuştur. 1710’da, Sincerus Renuş felsefe taşının [philosopher’s stone] hazırlanmasını ve bunun vaat ettiği uzun yaşamı; kabul törenlerinin, yeminlerin ve gizli işaretlerin yer aldığı gizli bir Rozikrusyen düzen ile ilişkilendirir. Bu kavram daha sonra masonluk ve rozikrusyenizmin bir birleşiminde hayata geçmiştir.” Bkz. GOODRICK-CLARKE, Nicholas (2008), **The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction**, Oxford University Press, New York, s. 125.

⁵⁵³ İlgili bir açıklama için bkz. WALLACE-MURPHY, Tim (2010), **Hidden Wisdom: The Secrets of the Western Esoteric Tradition**, The Disinformation Company Ltd., New York, s. 169-188.

⁵⁵⁴ Rönesans sonrası dönemde simya üzerine yazılarda özellikle hissedilmeye başlanan ezoterizm ile karmaşık (hem olumlu hem olumsuz) bir ilişkisi olması açısından masonluk burada kavramsal bir sorun olarak ortaya çıkar: “Zaten aşikâr olduğu gibi, masonluk; ‘aydınlanma’ ve modernite ile karmaşık bir ilişkiye sahiptir. Akılcılık, deizm ve mezhepçi olmama [nonsecterianism] gibi masonik değerler modern dönemin şekillenmesinde etkili olmuştur, özellikle ezoterizmi yadsıma, kabul etmeme ve ezoterizmden uzak durmaya dair genel eğilimiyle. Ancak Masonluğun kendisinin ezoterik bir boyutu da vardır, karmaşık bir şekilde görsel ve ritüele bağlı sembolizmi içinde en açık şekilde ortaya çıkan bir boyutu. Bu yüzden egzoterik [exoteric] ve ezoterik masonluk [freemasonry] arasında sürekli bir şekilde mevcut olan bir gerilim olmuştur.” Bkz. VERSLUIS, Arthur (2007), **Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism**, Rowman & Littlefield Pub., Inc., Maryland, s. 95.

⁵⁵⁵ Bu iki ögenin birbirini şekillendirmesine açıklayıcı bir örnek teşkil etmesi açısından bkz. McIntosh, Christopher (2004), “The Resicrucian Dream”, **The Inner West: An Introduction to the Hidden Wisdom of the West**, Ed. Jay Kinney, Penguin Group, Inc., New York, s. 200-205.

⁵⁵⁶ Gül-haçlı ‘sesten sonraki sessizlik’ [Rosicrucian ‘silence after noise’] ifadesi bu türden bir sessizliğe -müziği takip eden, müziğin ardından gelen- işaret eder, konuyla ilgili olarak bkz. YATES, Frances (2007), **Selected Works: Rosicrucian Enlightenment**, 4. Cilt, Routledge, Taylor & Francis Group, New York, s. 74-78.

saklanması anlamında sessizliği, hem de hem de kült içinde saklı kalması gerekenin, külte dair olanın, gizemlerin dile getirilmemesi,⁵⁵⁷ buna dair suskun olunması anlamında sessizliği içerir. Bu sessizlik, hakkında sessiz kalınması gereken şeyi saklamanın birçok farklı yönteminde ortaya çıkabilir. Bazen bu şey hakkında sessiz kalınarak, bazen de bunu, söylenenin içinde söylenmeyen şey olarak dile getirilerek. “Şu ana kadar tartışılan tüm ezoterik stratejilerde, tehlikeli bir düşünce gerçekten de ifade edilmiştir, ama gizli bir şekilde -belirsiz olarak, karşı çıkmış ya da dağınık bir şekilde. Ancak en saf ve en klasik ezoterik teknik bir düşünceyi, özellikle [bu düşünceyi] *dile getirmeden* söylemektir -anlam yüklenmiş bir sessizlik ya da dikkate çarpan bir eksiklik [omission] ile. Bu, kendine özgü bir şekilde esrarlı gözükebilir, ama aslında oldukça yaygın ve içgüdüsel olan bir iletişim kurma şeklidir.”⁵⁵⁸

Ezoterik geleneğin sessizliğe dair bu yapısı, yani dile getirmeden dile getirme, söylemeden söyleme [tiyatrodaki *demezcilik* -apophasis- geleneğine benzer olarak, ezoterik gelenekte bunun bir adım öteye götürülmüş metafiziksel ve teoojik hâli olarak düşünülebilir bu] tutumu, dile getirilmemesi gereken hakkında tamamen sessiz ve suskun olmakla birlikte bulunur.

Ancak sessizliğin, gül haçlılar için özsel anlamı sadece böyle bir birliktelikte bitmez. Çok daha derinlere uzanır. O kadar çok derine ki hacın üzerindeki güle kadar uzanır. “Guelfoların ve Ghibellinoların zamanından beri, hanedan armacılığında yaygın bir imge olarak Gül-Amblemi kullanılırdı. Bu imge, İngiliz madeni paraların üzerinde bulunur; York ve Lancaster Hanedanları arasındaki İç Savaş sırasında asalet nişanı olarak kullanılmıştır ve tüm bunların ötesinde, tıpkı zambağın Aziz Yusuf’u [İsa’nın dünyevi babası] simgelemesi gibi, *mükemmel bir şekilde* Tanrı’nın Annesi Meryem Ana’mızın çiçeği olarak Orta Çağdaki yüce kült [great mediæval cultus of the Mother of God] ile ilişkilendirilmiştir. ‘Bakire Meryem’in bir amblemi olarak Gül, hem beyaz hem de kırmızı, çok erken dönemde ortaya çıkar, özellikle doğrudan Azize Meryem’e göndermede bulunarak tespihe bağlılığı [devotion to rosary; tespih çekme

⁵⁵⁷ Masonluğa kabul törenlerinde edilen sessizlik yeminlerinin içeriği buna dairdir, bir örnek için bkz. MORRIS, S. Brent – SEREJSKI, Eric (2004), “The Degree of Senior Architect”, **Freemasonry in Context: History, Ritual, Controversy**, Ed. Arturo de Hoyos – S. Brent Morris, Lexington Books, New York, s. 197.

⁵⁵⁸ MELZER, Arthur M. (2014), **Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing**, The University of Chicago Press, Chicago, s. 320.

ile okunan dualar] kuran Aziz Dominik tarafından tamamen tanınmış ve kabul edilmiştir. Dualar, görünen o ki, güller olarak sembolize edilir.’..Almanya’da [gül] sessizliğin sembolü olarak ortaya çıkar. Ziyafet salonlarının tavanında yontulmuş olarak beliren bu imge, misafirlere bu imgenin aşağısında duyulanları başka bir yerde tekrarlanmamasına yönelik uyarıdır. ‘Beyaz Gül özellikle sessizlik için kutsal olmuştur, aynı sebepten dolayı eski dönemlerde manastırda topluca yemek yenilen yerin [Refectory] merkezine oyulmuştur’ ve Romalılar arasında asla çiğnenemez olan yemine karşılık gelen Sub Rosa ifadesi; çiçeğin Afrodite’ye adanmasına dair antik gelenekte ve Cupid tarafından sessizliğin vasisi olan Harpokrates için yeniden kutsanmasında -aşk tanrıçasının aşk maceralarını saklaması konusunda onu [Harpokrates’i] ikna etmek için- kendi kökenini bulur.”⁵⁵⁹ Gül-haçlı için sessizliğin özü gülde toplanır. Bu [bunlar] o kadar derin, çok anlamlı ve anlaması o kadar kolay bir sessizliktir ki [sessizliklerdir ki] tam da bir gülde toplanıp gülün sadeliğinde ve kutsallığında sembolleştirilebilecek türdedir.⁵⁶⁰ Bir rozikrusyenin doğaya ve simyaya dair bildiği ve çalıştığı gizli, hakiki bilgiye⁵⁶¹ de bu türden bir sessizlik hep eşlik eder.

Rozikrusyenizm ve masonluk arasındaki ilişkinin⁵⁶² ve benzerliğin en açık şekilde ortaya çıktığı öge olarak sessizlik, masonluk içinde de kendine özsel bir yer bulmuştur. Hatta o kadar ki, farklı sessizlik türleri kendilerine dair farklı beden dilleri, jest ve mimikler ile ifade edilmiştir: “İşaret; ya da nizam duruşu [*due-guard*], sağ elin işaret parmağının dudağın üzerine yerleştirilmesiyle yapılır. Bu, eşlik edilen kişiye sessiz kalmasını söyleyen bir uyarıdır.”⁵⁶³ Bunun haricinde, tek elin işaret ve orta

⁵⁵⁹ WAITE, Arthur Edward (1887), **The Real History of the Rosicrucians**, George Redway, London, s. 17-18.

⁵⁶⁰ Rozikrusyenizme dair metinler içinde sessizliğe dair bir incelemenin yapılabileceği bir derleme için bkz. (2002), **The Rosicrucian Manuscripts**, Ed. Benedict J. Williamson, Invisible College Press, Virginia.

⁵⁶¹ İlgili bir açıklama ve yorum için bkz. PINEDA, Daniel (2011), **The Book of Secrets: Esoteric Societies and Holy Orders, Luminaries and Seers, Symbols and Rituals, and the Key Concepts of Occult Sciences Through the Ages and Around the World**, Red Wheel/Weiser, LLC., California, s. 115-116.

⁵⁶² Bu ilişkiye dair kısa bir açıklama için bkz. STUCKRAD, Kocku von (2005), **Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge**, Equinox Pub. Ltd., London, s. 113-121.

⁵⁶³ RICHARDSON, Jabez (1860), **Richardson’s Monitor of Freemasonry**, Lawrence Fitzgerald, New York, s. 81. Buradaki alıntıda yer alan *due-guard* masonluğa özgü olan bir terimdir ve belli bir seviyedeki masonun spesifik bir anlam karşılığı olan bir duruş tarzına [örneğin bir elini farklı bir şekilde cebinde tutmasına, ceketinin belli bir noktasında sabitlemesine, selamlaşırken yaptığı ufak bir mimik

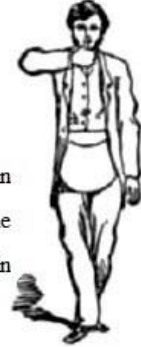
parmağının, kol vücuda paralel olacak şekilde, dudağın üzerine yerleştirilmesi veya kolun vücuda paralel değil ama dikey olduğu bir pozisyonda baş parmağın dudağın üzerine yerleştirilmesi gibi birçok farklı mimik ve nizam duruşu sessizlik ya da suskun kalma, gizemi koruma anlamında bir bağlama sahip olabilir.⁵⁶⁴ Masonik sessizlik (Görsel 37) bu anlamda sessizliğin sadece aşkın ve kutsal olanın içinde değil ancak bir ritüel içindeki, sosyal hayatta nasıl farklı bağlamlarda ortaya çıktığına da bir örnek teşkil eder. Bir mason susarak sessiz olur; bir sırrın açığa çıkmasını engelleyerek sessiz olur; dile gelmemesi gerekeni, söylemeden konuşarak sözden uzaklaştırması anlamında sessiz olur ve bunların hepsi onun sosyal hayatının ve kabul ritüellerinin bir parçasıdır.



Gizli Usta mertebesi için, üyeliğe aday olan kişi işaret ve orta parmağını dudağının üzerine yerleştirir ve bu kişiye 'gizliliği tembihlemek' ile yükümlü olduğu söylenir.



Asil Usta mertebesinde, nizam duruşunda [*due guard*], işaret parmağının dudağın üzerine yerleştirilmesi, üyeliğe kabul ritüelinde eşlik edilen kişiye sessiz olması gerektiğini söyler.



37. Masonik Sessizlik

Bu anlamda artık rozikrusyenizme ve masonluğa dair altbölümün tamamlanması uygun gözüktür. Burada araştırılan ve ortaya koyulmaya çalışılan [aslında bir anlamda da kurulmaya, oluşturulmaya çalışılan] sessizlik geleneğinin [birçok farklı sessizlik geleneğinden biridir bu] bir izdüşümüne sahip olması açısından bu iki ögenin

ve jest vb.] ya da bir kabul ritüeli sırasında gerçekleştirilmesi gereken duruş tarzları ve hareketlere karşılık gelir. *Uygun duruş* ya da *nizam duruşu* Türkçe bir karşılık olarak önerilebilir.

⁵⁶⁴ RICHARDSON, Jabez (1860), *Richardson's Monitor of Freemasonry*, s. 133; DUNCAN, Malcolm C. (2007), *Duncan's Masonic Ritual and Monitor: A Guide to Three Symbolic Degrees of the Ancient York Rite*, The Book Tree, California, s. 189.

açıklanmış olması hem bu geleneğe sessizliğin yaşadığı, geçirdiği değişimlere⁵⁶⁵ bir örnek teşkil etmesi açısından önemlidir hem de bu geleneğe dair tarihsel akışın da izlerinin hissedilmesini sağlar. Bu anlamda, şimdi aynı tarihsel akışın içinde, burada ele alınan sessizlik geleneği içinde sessizliğin ön plana çıktığı bir diğer iki ögeye yönelmesinin vaktidir.

3.4.5. İshiazm [Hesychasm] ve Dingincilik [Quietism]

Burada yapılan çalışmada daha önce ishiazm üzerine [çok tanrılı dünyaya ait olan Hesychia'nın ele alındığı altbölümde] söylenenler anımsanacak olunursa, ishiazm bir gelenek olarak kendisini *sessizlik*, *sessiz dua*, *İsa Duası*, *sükûn içinde olma* gibi ögeler etrafında kurması açısından burada ortaya çıkarılmaya çalışılan sessizlik geleneği içinde önemli ve özsel bir yere sahiptir. “İshiazm; çoğunlukla ‘İsa Duası etrafında gelişmiş’, ‘kısmen yazılı ama çoğunlukla sözlü olan geleneksel bir öğretinin büyük bir kısmına’ verilen isimdir ancak bu isim ayrıca daha geniş ölçekteki sessiz dua etme [inner prayer] geleneğine de işaret eder. Bizans’tan Slav halklarına yayılarak ‘tüm Ortodoks dünyanın tinsel gelişimi üzerinde derin bir etkide bulunmuştur.’ İshiazm terimi ‘sessiz’ ya da ‘sükûn’ anlamındaki Grekçe hesychia kelimesinden gelir ve bu bağlamda, özellikle dua etme sırasındaki iç dinginlik durumuna ve dolaylı olarak da bu türden bir içsel sessizliğe erişime yardımcı olan dışsal sessizliğe gönderme yapar. Birçok kaynak bu türden bir dinginliğin pasif bir bekleme ya da hareket eksikliği olarak anlaşılmasını gerektiğinin ama bunun ‘tanrıyı dinlemeye dair bir tavır ve tanrıya yönelmiş bir açıklık’ olarak düşünülmesi gerektiğinin altını çizer. *Hesychia* sıklıkla ‘tanrının mevcudiyetinin ikonik olmayan, söylemsel olmayan farkındalığının’ bir tanrı için kullanılır.”⁵⁶⁶ İshiazm’ın içinde sessizlik; tanrının mevcudiyetinin -sessizlik olarak mevcudiyetin- farkında olma anlamını içermesi açısından mistik bir tarzdadır. Tanrının mevcudiyeti olarak sessizlik. Ya da tanrı olarak sessizlik. Sessizlik

⁵⁶⁵ Bu değişim, elbette sadece sessizlik teması ya da belli düşünce, inanç hareketlerine yönelik değil ancak daha genel olarak mistik olanın, fenomenal ve sosyal hayatta tezahür etmesinin nasıl dönüştüğü ile de -Gotik bir kutsallığın geride kalıp yerini Rönesans ve sonrası dönemde şekillenen bir kutsallığa bırakması gibi- ilgilidir, konuyla ilgili örnek bir çalışma için bkz. (2001), **Mysticism and Social Transformation**, Ed. Janet Ruffing, Syracuse University Press, New York [özellikle ikinci bölüm].

⁵⁶⁶ JOHNSON, Christopher D.L. (2010), **The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation**, Continuum International Publishing Group, London-New York, s. 15.

olarak Tanrı. Tanrı ve sessizlik arasındaki belirleyici tüm çizgilerin fenomenolojik bir bağlamda silikleşmesi gibi. “Eğer bunu kabul edersek, ‘Tanrının sessiz olduğunu’ söylemek bizim sadece tarihsel bir ana özgü deneyimimizi ifade etmez ama aynı zamanda Tanrı’nın kim ya da nasıl olduğu hakkında da bir şey söylemek anlamına gelir. Sessizliğin fenomenolojik analizi, yukarıda tartışıldığı hâliyle, ‘sessizlik kadar hiçbir şeyin Tanrı’ya benzemediği’ düşüncesine belli açılardan işaret eder. Tanrı’nın Yaratıcı olduğunu onaylamak -mistik teoloji içindeki güncel çalışmaların gösterdiği gibi- Tanrı’nın -dünya içinde tüm şeylerin birbirlerinden farklı olmasının tüm tarzlarını aşacak şekilde- dünyadan farklı olduğunu da onaylamaktır. Söz, yaratılmış olan şeyleri birbirinden ayırt etmek için uygundur; ancak sözün yapabileceği tüm ayırt etmelerin ötesine erişmesi açısından sessizlik, yaratılmış şeyler arasındaki tüm ayrımları açan Tanrı hakkındaki bir ‘benzerliğin’ en uygun iletişimidir [communicative]. Daha da ileri gidebiliriz; sessizliğin ne sözün yoksunluğu ne de onun muadili olduğu ileri sürülür. Sessizlik; dile getirilen şeylerin kendi içinde birbirlerinden ayrışması gibi dile getirilenlerden ayrışmadığı gibi, ne de bu dile getirilenlerin negasyonu ya da yokluğu olarak bunlardan ayrışır, bir şekilde bunlarla ilişki içindedir..Buradaki paradoks, yani sessizliğin bir şekilde tanrı ‘gibi’ olduğunu söylemek, açık bir şekilde tanrının ne gibi olduğuna dair herhangi bir şey söylememektir. Bu ifade daha çok Tanrı’nın doğasının bizim onu idrak etme yetilerimizi nasıl aştığına işaret eder..Tanrı’nın sessiz olduğunu söylemek ya da ‘sessizlik kadar hiçbir şeyin Tanrıya benzemediğini’ söylemek bu teologlar [negatif teoloji ile ilişki içinde olan teologlar kastedilir burada] için sadece bizim Tanrı’yı idrak etme konusundaki yetisizliğimiz hakkında bir şey söyleme anlamına değil ama Tanrı’nın kendi Tanrı özünde [Godself] kim olduğu hakkında da bir şey söyleme anlamına gelir, bu söylenen paradoksal ‘bir şey’ olsa bile, bizim Tanrıyı idrak etmemizi olanaklı kılmayan bir şey olsa bile.”⁵⁶⁷ İshiazm, tanrı ve sessizlik arasında kurulan bu paradoksal ifadenin işaret ettiği ve taşıdığı her şeyi en derininde içerir.⁵⁶⁸

⁵⁶⁷ MUERS, Rachel (2004), **Keeping God’s Silence: Towards a Theological Ethics of Communication**, Blackwell Pub., Oxford, s. 11-12.

⁵⁶⁸ Hıristiyanlığın gelişiminde düşünsel ve söylemsel bir retorik olarak paradoks ögesine yönelik bir açıklama için bkz. CAMERON, Averil (1991), **Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse**, University of California Press, California, s. 189-221.

Bu paradoks, tanrının dile getirilemezliğini derinleştirir. Sessizlik her açıdan tanrıya daha çok yaklaşır, onun etrafını daha çok sarar, sessizlik ve tanrı arasındaki ilişki ya da benzerlik daha da katmanlaşarak, yoğunlaşarak kendini ortaya koymaya başlar. Tanrıya dair bu her açıdan daha fazla mutlaklaşan sessizliği kendinde taşıyan ishiazm geleneği, tanrı üzerine olanaklı ve geçerli tek sözün yine tanrının kendi sözü olabileceğine yönelik bir düşünceyi kendi içinde içeren doğu teslis mistisizmini de - karşıtlık üzerinden- beslemiştir: “Kutsal komünyon açık bir çemberdir. Kesindir ki, Rublev’in ikonu, ishiazm olarak bilinen Doğu Ortodoks Kilisesi’ndeki mistik ve deneyime dair dua geleneğinin yeniden doğmasının temelini karşı olarak görülmelidir. Söz konusu mesele; ‘erişilemez bir ışık içinde oturan’ Tanrı’nın dile getirilemezliğine yönelik Ortodoks sınırlandırmalar çerçevesinde keşişin ya da dindar Hıristiyanın Teslis dinamiğine nasıl katılabileceğine dairdir. Doğu teslis mistisizmi bunun cevabını Kutsal Kitap’ta buldu, Oğul’un Baba’dan doğru yolladığı Kutsal Ruh’un bizi Tanrı’nın çocukları ve ‘ilahi doğaya katılan’ kişiler kıldığı Kutsal Kitap’ta.”⁵⁶⁹ Kutsal Kitap; Baba’nın ya da Oğul’un ya da Kutsal Ruh’un ilahi sözleri olarak zaten Tanrı’nın sessizliğidir de. Tanrı’nın sözü, Tanrı’nın sessizliğidir. Tanrı’nın sessizliği, Tanrı’nın sözüdür.⁵⁷⁰ Kutsal Kitap da bu durumun cisimleşmiş bir mevcudiyeti. İshiazm ve doğu teslis mistisizmi içerik ve bağlam konusunda ciddi farklılıklara ve yaklaşımlara sahip olsa da, aslında aralarındaki çizgiler özellikle *tanrının aşkınlığının bir tezahürü olarak sessizlik ve duanın özsel önemi* gibi öğelerde silikleşir.⁵⁷¹ Sessizliğe yapılan bu tinsel, ilahi ve kutsal vurguyla özellikle Hıristiyanlık içinde birbirine farklı olan birçok akım, düşünce ve cemiyette ortak ve birleştirici bir öge olarak karşılaşılır.⁵⁷²

⁵⁶⁹ MARMION, Declan – NIEUWENHOVE, Rik van (2012), **An Introduction to the Trinity**, Cambridge University Press, New York, s. 22.

⁵⁷⁰ Meister Eckhart’ın bu konudaki paralel görüşleri burada anımsanabilir, konuyla ilgili olarak bkz. MARMION, Declan – NIEUWENHOVE, Rik van (2012), **An Introduction to the Trinity**, s. 215.

⁵⁷¹ Bu silikleşme, ilahi hakikate yaklaşıldığı bir tür trans hâlinde sözün ve sessizliğin birliğinin daha da ortaya çıkmasında hissedilebilir: “Her ne kadar derin düşüncelere dalınan dua üzerine konuşuyor olsak da, sessizlik ve dinginlik trans hâline geçmenin görünür olan tek araçları değildir. Tinsel diyara giden tek bir Yol vardır, İsa. Dışsal güdüler göz ardı edilebilir tarzdadır. Bazen büyük şükretmeler ve radikal hareket sessizlikten daha çok işe yarar.” CROWDER, John (2009), **The Ecstasy of Loving God: Trances, Raptures, and the Supernatural Pleasures of Jesus Christ**, Destiny Image Pub. Inc., Pennsylvania, s. 187.

⁵⁷² Bu anlamda, her ne kadar sessizliği farklı ritüeller içinde şekillendirmiş olsalar da Quakers [ya da Religious Society of Friends] olarak da anılan cemiyet içinde sessizliğin tanrısal deneyimdeki özsel yeri ve önemi bu ortaklığa [Budizm içinde bir örnek olarak gösterilebilir, hem konuyla ilgili bir açıklama

Sessizliğin, Hıristiyanlık içinde bu özsel öneminin ön plana çıktığı bir diğer nokta olarak özellikle 17. ve 18. yüzyılda etkin olmuş *dingincilik* [quietism] düşüncesi ile karşılaşılır. Bu düşünce -ya da daha doğru tabir ile, Hıristiyanlık içinde bir sessizlik teması merkezinde bir dizi inanç öğesinin üzerine düşünülmüş bir şekilde ön plana çıkarılması- özellikle tanrıyla bir birlik olma konusunda sessiz bir şekilde derinlemesine düşünmenin⁵⁷³ önemine, duanın sesli okunmasındansa sessiz bir şekilde okunmasına, dua etmeye yönelik şekillendirilmiş ritüel eylemleri⁵⁷⁴ yerine içsel bir durgunluğa, tinsel olgunluğun oluşmasında sessizlik teması etrafında şekillenen dinginliğe özsel bir vurgu yapması açısından bu çalışmada kurulmaya çalışılan sessizlik geleneğinde kendine yer etmiş bir noktada ve sabitlikte durur. Hatta denilebilir ki Doğu Ortodoks Kilisesi'nde *ishiazma* benzer bir karşı öğe olarak Batı Katolik Kilisesi'nde *dingincilik* düşünülebilir.⁵⁷⁵ Tanrının metafiziksel mevcudiyeti karşısında [ve içinde] kişinin ruhunun olumlu anlamda varoluşsal ve tinsel bir ataraksiyasını [aktif ve pasif terimleri arasındaki anlam farkının tamamen eriyip yok olduğu bir ataraksiya] içeren bu sessizlik, dingincilik içinde de çok katmanlıdır. Dinginciliğin en temel metinlerinden biri içsel ve mistik sessizlik üzerine konuşmaya şöyle başlar: “Üç tür sessizlik vardır: ilki sözlerin sessizliğidir; ikincisi, tutkuların

hem de sessizliğin din içindeki yerine ve anlam bağlamlarına ilişkin daha kapsamlı bir çalışma için bkz. BILL, J. Brent (2016), **Holy Silence**, Wm. B. Eerdmans Pub. Co., Michigan.

⁵⁷³ Bu vurgu, yanlış bir şekilde *meditasyon* ve *kontemplasyon* arasında bir karşıtlık çerçevesinde okunmuş ve *dinginciliğin* Kilise tarafından Kilise'nin hatlarını çizdiği Hıristiyanlığa aykırı olarak görülmesinde bir etmen olmuştur. Ancak elbette asıl mesele, dinginciliğin ön plana çıkardığı tanrıya uygun yaşam örneğinin -Tanrı ve o tanrıya inanan arasında özsel olarak hiçbir dolayım ya da aracıya özsel olarak ihtiyaç olmamasını ve Kilise'nin önemseydiği bazı ritüellerinin gereksizliği düşüncesini içeren bir yaşamın- Kilise'nin otoritesini ve hükümdarlığını sarsmasıdır. Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. (1913), **The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, and History of the Catholic Church**, 12. Cilt: Philip-Revalidation Ed. Charles George Herbermann – Edward A. Pace – Thomas J. Shahan, The Encyclopedia Press, Inc., New York, s. 608-610.

⁵⁷⁴ Açıklayıcı olması açısından özellikle erken dönem Hıristiyanlık kapsamında, İsa ve dua etmeye yönelik tarihsel ve kapsamlı bir çalışma için bkz. SANDNES, Karl Olav (2016), **Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane: Courageous, Committed, Cowardly?**, Brill Pub., Leiden-Boston.

⁵⁷⁵ Bu sessizlik geleneği içinde özellikle *ishiazm* ve *dingincilik* ile benzer olarak elbette birçok ufak öğe de -14. ve 15. yüzyılda İspanya'da Hıristiyanlığın mistik yanının ön plana çıktığı *Alumbradoslar*; 12. ve 13. yüzyılda etkili olmuş *Katharizm*; *Beguınler* ve *Beghardlar*, *Özgür Ruh'un Takipçi Üyeleri* [Brethren of the Free Spirit] gibi- yer almaktadır. Ancak söz konusu *sessizlik teması* olduğunda, *ishiazm* ve *dingincilik* üzerine söylenenler, bu ufak öğelerdeki sessizlik anlayışını kapsar nitelikte olduğundan her birinden burada ayrıca bahsetmeye gerek yoktur.

sessizliğidir; üçüncüsü düşüncelerin sessizliğidir. İlki mükemmeldir; ikincisi ise daha da mükemmel; üçüncüsü ise en mükemmel olan. İlkinde, sözlerin sessizliğinde, erdeme erişilir; ikincisinde, tutkuların sessizliğinde, iç huzura [quietude] erişilir; üçüncüsünde, düşüncelerin sessizliğinde ise içsel anımsamaya [interior recollection] erişilir. Konuşmayarak, arzulamayarak ve düşünmeyerek; Tanrı'nın ruh ile konuştuğu, kendisini ilettiği [communicate] ve en derin derinlerinde ruha en mükemmel ve yüce bilgeliği öğrettiği hakiki, kusursuz mistik sessizliğe erişilir. Tanrı, ruh ile yalnız konuşmak istediğini söylediğinde onu çağırır ve kalbin en derinlerdeki ve en gizli derinliklerindeki mistik sessizliğe ve içsel yalnızlığa yönlendirir. Eğer yumuşak, içten gelen ve ilahi ses duyulmak isteniyorsa, bu mistik sessizliğe girilmelidir.”⁵⁷⁶ Dingincilik düşüncesi içerisinde sessizliğe yapılan bu çok katmanlı atıf aynı zamanda tanrının sözünün sessizliği ile de derinleşir. Dingincilik düşüncesi için en temel metinlerden görülen bir diğer eserde bu durum şöyle anlatılmıştır: “Tanrı, ruha farklı şekillerde hitap eden sözler aracılığıyla bunu yapar [ruhu yükseltir]; bazıları [bu sözlerin] dışarıdan geliyormuş gibi gözükür; bazıları ise ruhun en içindeki derinliklerden geliyormuş gibi; ya da onun [ruhun] yüce olan kısmından; bazıları ise o kadar dışarıdan geliyor gibidir ki sanki gerçek bir ses gibi kulaklar tarafından duyulurlar.”⁵⁷⁷ Tanrının sesi çok farklı şekillerde ruhta ortaya çıkabilir, o kadar ki ses ve sessizlik arasındaki belirleyici ve tanımlayıcı tüm çizgilerin yok olduğu bir şekilde.

⁵⁷⁶ MOLINOS, Miguel de (2010), **The Spiritual Guide**, Çev. ve Düz. Robert P. Baird, Paulist Press, New York, s. 98.

⁵⁷⁷ Saint Teresa of Avila, **The Interior Castle**, Çev. Benedictines of Stanbrook [Stanbrook'un Benediktin Rahipleri], Cosimo Classics, New York, s. 130. Avilalı Azize Teresa'nın 1577 yılında yazdığı -1588 yılında ilk olarak basılan- bahsi geçen bu ünlü çalışması [asıl başlığı *El Castillo Interior* ya da *Las Moradas*] hem İspanyol Rönesans edebiyatı hem de Hıristiyan mistik meditasyon pratikleri açısından temel çalışmalardan biridir. Stanbrook Manastırı'ndaki Benediktin rahipleri tarafından yapılan çevirisi tercih edilen bu metin, dingincilik düşüncesi içinde sessizlik ve ilahi söz arasındaki - bazen doğüstü olsa bile ilahi olmayan söz ile de olan- ilişkinin derinlemesine düşünüldüğü bir çalışma olarak ön plana çıkar. “O [Avilalı Teresa] özellikle üç tür ilahi söz [locution] arasında ayırım yapar: Bedensel olan, fiziksel duyma yetileri ile gerçekten duyulan; hayali olan, ancak hayal gücü yetisi tarafından duyulan; ve tinsel olan, herhangi bir sese sahip olmadan ruhun derinliklerine işlenmiş olan. Ancak Azize Teresa, dua sırasında duyulan herhangi bir ses tarafından kandırılmanın tehlikeleri hakkında uyarır. Bu seslere dikkatli yaklaşılmalıdır, hatta bazen bu sesler duymazdan gelmelidir. Eğer Tanrı'dan geliyorsa, bu sesler geri dönecektir. Ancak o, bazı sözlerin şeytandan gelebileceği konusunda uyarır ve bunun ayırımına nasıl varılacağına dair yardımcı olacak bir rehberlik sunar. ‘İster içeriden gelsin, ister yukarıdan ya da ister dışarıdan, bu gelen seslerin Tanrı'dan gelmekle hiçbir ilgisi yoktur’ der. Bunun yerine, onların ilahi kökeninin işaretleri ilk olarak ‘kendi içlerinde taşıdıkları kudret

Burada her ne kadar şu ana kadar sessizlik teması çerçevesinde aralarındaki benzerliklere dikkat çekilen iki öge -ishiazm ve dingincilik- arasındaki farklılıklara da değinmekte, bu iki ögeyi daha derinlemesine anlamak ve sessizliğin bu iki öge içinde nasıl farklılaştığını ortaya koymak için, fayda vardır. “İshiaist [hesychast] gözlerini ve kulaklarını dış dünyaya kapattığında, tıpkı Aziz Silouan’ın Athos Dağı’ndaki hücrelerinde yaptığı gibi, bunun kendi komşusuna ne türden olumlu ve pratik bir hizmet olarak faydası olabilir? Bu sorunu iki temel açıdan ele alalım. İlk olarak, ishiazm on yedinci yüzyıl Batısında kınanmış olan Dinginciler [Quietist] ile aynı çarpıklıktan dolayı suçlu mudur? Şu ana kadar hesychia terimini ‘sessiz’ [quiet] olarak çevirmekten özellikle kaçındık, Dinginci [Quietist] terimine bağlı olan anlamdan dolayı. Bir ishiast aslında bir dinginci ile aynı duruş noktasında mı bulunmaktadır.. ‘Dinginciliğin temel ilkesi’ diye belirtir Oxford Dictionary, ‘tüm insani uğraşların bir kınanmasıdır..İnsan, kusursuz olmak için, iradenin ortadan kaldırılmasına ve mutlak bir pasifliğe erişmelidir, kendisini tanrıya o kadar büyük bir oranda terk etmelidir ki, ne Cenneti ne Cehennemi, ne de kendi kurtuluşunu önemsemelidir..Bu pasif dua etme en yüksek kusursuzluğu ifade ederken; çile çekme, sadaka verme, günah çıkarmaya gitme vb. eylemleri lüzumsuz kılar. Kişi buna eriştiği zaman, günah işlemek imkânsızdır.’ Eğer bu Dingincilik ise, o zaman ishiazm geleneği kesinlikle dinginci değildir. Hesychia pasifliğe değil ama ihtiyatlı olmaya (nepesis) işaret eder, ‘çatışmanın yokluğu değil ama kafa karışıklığının ve belirsizliğin yokluğuna’. Bir ishiast; *theoria* ya da derin düşünme seviyesine erişmiş olsa bile, hâlâ *praxis* ya da eyleme alanında uğraşmakla yükümlüdür, pozitif bir çaba ile erdeme ulaşıp kusurlardan kurtulmaya çalışmakla..Bir ishiastın, tıpkı bir dinginci gibi, dua etme sırasında sözselsel bir meditasyonu kullanmadığı doğrudur. Ama her ne kadar *hesychia*, düşünceleri ve zihindeki imgeleri bir ‘salıvermeyi’ ya da ‘kenara bırakmayı’ içerse de, bu bir ishiast için ‘mutlak bir pasiflik’ tavrına ya da ‘İsa’ya duyulan sevgiye dair herhangi bir belirleyici eylemin’ yokluğuna işaret etmez..Bir dingincinin aksine, hakiki bir ishiast asla günahsız olduğu

ve otorite hissidir.’ İkinci olarak, ‘huzurlu bir şekilde anımsanmış olan, ruhun içinde oturan yüce bir sükûnet [tranquility]..üçüncü işaret ise bu sözlerin akıldan çok uzun süre boyunca çıkmamasıdır; bazıları, gerçekten de hiç yok olmaz.’ Azize Teresa ayrıca şeytanın bir sesi ya da kendi hayal gücümüzün bir ürünü olmadığını, hakiki olduğunu fark edebileceğimiz Tanrı’nın ruh ile konuşmasının diğer yollarını da tarif eder..” VAUGHAN-LEE, Llewellyn (2012), **Prayer of the Heart: In Christian and Sufi Mysticism**, The Golden Sufi Center, California, s. 6-7.

ya da ruhunun baştan çıkarılmaya tamamen dayanaklı olduğu iddiasında bulunmaz.”⁵⁷⁸ Dingincilik ve ishiazm arasındaki bu farklılık, kendisini sessizlik içinde anlamlandıran bu iki ögenin karakterini belirleme açısından bu öğelerdeki sessizlik anlayışına da sirayet eder. Her iki gelenekte de bedensel duyular bir tür kendini soyutlama anlamında sessizliğe gömülür.⁵⁷⁹ ancak söz konusu dingincilik olduğunda bu sessizlik iradenin bir tür defedilmesini ve tanrıya katılarak tanrıya ruhun içinde mutlak bir alan açma, tanrı ve kişinin ruhu arasındaki çizginin kalkması iken; ishiazm ise -belki de manastır kültürüne kendisini daha yakın tutmuş olarak- iradenin böyle mutlak bir yok olmasını, mistik ve dinsel olan rituel değerlerin tamamen anlamsızlaşmasını içermez.

Bu anlamda ishiazmın ve dinginciliğin sessizlik anlayışları birbirine benzediği kadar farklı bağlamlara da sahiptir. Bu albtölümle birlikte, peşinde olunan sessizliğe dair araştırmayı şimdi daha geniş bir platforma taşıyıp -resim, şiir, edebiyat ve tiyatroya- bu sessizlik geleneğinin kendini bu öğeler içinde nasıl açtığını incelemenin vakti gelmiş gözükür. Özellikle Hıristiyan teolojisi⁵⁸⁰ ve sessizlik teması bağlamında bu teoloji ile paralel, iç içe gelişen felsefi düşünce ve yorumlardan sonra [buraya kadar olan kısımda taranmış ve incelenmiştir bu] felsefe tarihi içinde -özellikle çağdaş felsefede Heidegger’de *sigetics*’e gelene kadar- bu aranılan sessizliğe dair elle tutulur ve güçlü yeni bir öge ortaya çıkmamıştır. Ancak bu, aradaki sürede yine de bu sessizlik geleneğinin izlerinin tamamen kaybolduğu anlamına gelmez. Özellikle resim ve şiirde bazı sessizlik temaları, bu geleneğin izlerine sahiptir. Şimdiki izleyen bölümde de bu izlere yönelinecektir. Özellikle doğrudan felsefe ve teoloji metinleri içinde olmadan yine de kutsal ve sessizlik arasındaki çoğu zaman paradoksal, sesin ve konuşmanın da sessizlik olarak yine mevcut olduğu ve eşlik ettiği, kutsal olana dair bir deneyimin olanaksız olanağını yarı-açığa çıkaran spesifik eserlerin, olayların ve sözlerin

⁵⁷⁸ WARE, Kallistos (2001), **The Inner Kingdom**, St. Vladimir’s Seminary Press, New York, s. 102-104.

⁵⁷⁹ Bedensel duyuların bir tür uyuması ya da askıya alınması; hem gizem dinlerinde, hem de erken dönem hıristiyanlık döneminde mistisizm ve hermetizm geleneklerinde sessizliğin sahip olduğu anlam ve bağlamlarla paralel olarak düşünülmelidir, bkz. KENNEDY, Harry Angus Alexander (1913), **St. Paul and the Mystery-Religions**, Hodder and Stoughton, New York-London, s. 178.

⁵⁸⁰ Hıristiyan teolojisinin ezoterik ve mistik yanına -sessizlik temasının da içerildiği şekilde- ilişkin bir çalışma için bkz. BESANT, Annie (1901), **Esoteric Christianity: Or, The Lesser Mysteries**, The Theosophical Publishing Society, London-Benaren.

inceleneceği bu bölüm; üstü örtülü olan sessizlik geleneğinin aslında sadece felsefe ve teoloji içinde değil ama aynı zamanda diğer alanlarda da nasıl ortaya çıktığının, her ne kadar kendisi otoriter ve baskın bir şekilde işaret edilemese bile yine de ne kadar güçlü bir damara sahip olduğunun gösterilmesi açısından önemlidir. Bu bölüm ile birlikte, sessizlik ile kutsala dair deneyim arasındaki ilişkinin sadece teoloji ve felsefe içinde değil ama diğer alanlarda da farklı bağlamlarda nasıl ortaya çıktığı gösterilmeye çalışılacaktır.

3.4.6. Sanat ve Sessizlik

Angelus Silesius “Konuşmakla o kadar meşgulüz ki / eylemeye o kadar düşkün / unutuyoruz / tüm ihtiyacımız olanın kalbimizde / dokunulmamış ve kullanılmamış olarak durduğunu / Ne kadar da uyumsuz / şu dindar sızlanmalarınız / ilahi olanın muazzam harmonisiyle.. / Duyularımı, kalbindeki Işığa yönlendiren / hiçbir kulağın duymadığını duyar / hiçbir ışığın giremeyeceği yeri görür / Hakiki dua hiçbir söze ihtiyaç duymaz / hiçbir ilahi melodiye / hiçbir harekete ya da hiçbir sese / durgun ve dingin olan komünyondur o / bizim kendi ilahi Temelimizdeki”⁵⁸¹ satırlarını yazdığında belki de şu ana kadar bu çalışmada incelenen sessizlik geleneğinin özünün -özellikle Hristiyanlık ile ilişki içinde olan- yarısını olabilecek en veciz şekilde dile getirmiştir. Ses ve sessizliğin, söz ve sessizliğin, konuşma ve sessizliğin aynı anda hem çatışma hem de uyum içindeki ilişkisi açık bir şekilde sadece teologların ya da filozofların değil ama aynı zamanda şairlerin, ressamların, yazarların da ilgisini çekmiştir. Bu altbölümde de gösterilen bu ilgiye yönelinip düşünsel bir kazı ve araştırma yapılarak sessizliğin bu alanlarda nasıl bir anlam ağı ve farklı bağlamlar içinde düşünüldüğü ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Sessizlik. Sanatta sessizliğin yeri nedir? Bir sanat ürününde sessizliğin anlamı ve işlevi ne olabilir? Sanat ürünü bir yapıp-etme, hakikati ortaya çıkarma, yaratma mekânı ise, sessizlik bu mekânda nasıl incelikle işlenebilir? Sessizliğin bu işleniş kendisine karakteristik ve belirleyici bir ifade, bir terim bulabilir mi? Bu konuda belki

⁵⁸¹ (2005), **Messenger of the Heart: The Book of Angelus Silesius with observations by the ancient Zen masters**, Çev. ve Haz. Frederick Franck, World Wisdom Inc., Indiana, s. 91-92. Silesius’un Türkçede mevcut olan bir çevirisi için bkz. (1989), **Mistik Şiirler: Alman Ozanı Angelus Silesius’un Epigramları**, Çev. ve Düz. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul.

de bir örnek olarak *pinteresque duraksama* [pinteresque pause] terimi verilebilir. Tiyatro yazarı Harold Pinter'in eserlerinde kullandığı ve şekillendirdiği sessizlik anlarının kendine has karakteristik tarzı ile oluşan, dile yerleşen bu terminoloji, sessizliğin tiyatro içinde nasıl farklı şekillerde kullanılıp anlamlandırılabilmesine dair oldukça işlevsel bir örnek sunar. "İki sessizlik vardır. Biri, herhangi bir söz söylenmediği zaman olur. Diğeri ise belki de dilin akışı kullanıldığı zaman olur. Bu konuşma, bu akışın altında kilitli kalmış bir dilin söylenilmesidir. Bu, bu akışın sürekli gönderimidir. Duyduğumuz konuşma, duymadığımızın [duymadığımız konuşmanın] bir işaretidir. Zorunlu olarak bir kaçınmadır, bir diğerini kendi yerinde tutan şiddetli, sisli, kederli ya da alaycı bir sis perdesidir. Hakiki sessizlik çıktığında biz hâlâ ekoyu duyarız ama çıplaklığa daha yakınızdır. Konuşmaya bakmanın bir yolu da onun çıplaklığı örtmeye dair sürekli gerçekleşen bir hile olduğunu söylemektir. Birçok kez şu yorgun, can sıkıcı ifadeyi duymuşuzdur: 'İletişim hatası'..ve bu ifade benim çalışmamda oldukça baskın bir şekilde sabitlenmiştir. Bunun tam tersine inanıyorum. Bence biz oldukça iyi iletişiyoruz, sessizliğimizde, söylenmemiş olanda, ve gerçekleşen şey sürekli bir kaytarmadır, kendimizi kendimizde tutmak için umutsuzca yapılmış artçı girişimler. İletişme oldukça ürkütücüdür. Bir başkasının hayatına girmek oldukça korkutucudur. İçimizdeki yoksulluğu diğerlerine açmak oldukça tedirgin edici bir sorumluluktur. Bir tiyatro oyununda hiçbir karakterin asla aslında kastettiği şeyi söyleyemeyeceğini ileri sürmüyorum. Hiç de bile. Bunun gerçekleştiği anların hep aynı şekilde geldiklerine şahit oldum, bu kişi bir şey söylediğinde, belki de, daha önce hiç söylemediği bir şeyi söylediğinde. Ve bu gerçekleştiği zaman, söylediği şey değiştirilemezdir, asla geri alınamaz."⁵⁸² Pinter, görünen o ki, bir tiyatro oyunundaki duraksamaların ve sessizliklerin dramatik potansiyelini sonuna kadar kullanıp bir tiyatro eserindeki akışın çizgiselliğinde anlamlı ve olumlu bir tökezleme yaratmayı amaçlamıştır.⁵⁸³ Pinter'in çoğu oyununda sessizliğe dair bu türden farklı bağlamlarda yapılan özel atıflar

⁵⁸² PINTER, Harold (1976), *Complete Works*, 1. Cilt, Grove Press, New York, s. 14.

⁵⁸³ MUDASIR, Mufti (2014), *Towards a Poetics of Postmodern Drama: A Study of Harold Pinter and Tom Stoppard*, Cambridge Scholars Pub., Newcastle upon Tyne, s. 49.

görülebilir.⁵⁸⁴ Samuel Beckett'ın sessizliğin kullanılmasına yönelik görüşlerini⁵⁸⁵ tiyatro oyunundaki teknik, işlevsel ve neredeyse sistematik olan bir pratiğe dönüştürmesi açısından Pinter sessizliğin içinde bulunan boşluğun -ya da sessizlik olarak ortaya çıkan boşluğun, ya da sessizliğin- da bir tür ifade olmasını⁵⁸⁶ çok farklı şekillerde eserlerinde ortaya koymuştur. Sessizliğin bu türden işlenmesine yönelik akla gelen oyunlar arasında *The Room* (1957), *Silence* (1969) ve *Old Times* (1971) bir adım ön plana çıkar.⁵⁸⁷

Ancak yine de Pinter'in drama anlayışında sessizliğin farklı tezahür edilmişlerini başka açılardan da düşünmek olasıdır. Sessizliği üç farklı sessizlik bağlamında metin içinde kurmak: (1) Üç nokta [ellipsis, triple dot]; (2) duraksama [the pause]; ve (3) sessizlik [the silence].⁵⁸⁸ Bir tereddüt hâline işaret eden, orada olduğu neredeyse hissedilmeyen ama orada olan bir sessizlik anlamında *üç nokta*;⁵⁸⁹ Söylenmemiş olanla dolu, dünyevi bir kriz anını temsil eden ürpertici -derinlemesine düşünme süreçlerinin devam ettiği ve dile getirilmeyen gerginliğin arttığına işaret eden- bir boşluğun sessizliği olarak *duraksama*;⁵⁹⁰ ve yüz yüze gelmenin geriye konuşulacak,

⁵⁸⁴ Konuya ilişkin kapsamlı bir inceleme için bkz. (1) GRIMES, Charles (2010), **Harold Pinter's Politics: A Silence Beyond Echo**, Fairleigh Dickinson University Press, Madison-Teaneck; ve (2) HOLLIS, James R. (1970), **Harold Pinter: The Poetics of Silence**, Southern Illinois University Press, Illinois.

⁵⁸⁵ "Beckett için form ve içerik birbirinden ayrılamaz şekilde birbirlerine bağlıdır; 'biri diğerinin bir cisimleşmesidir, bir dünyanın açığa çıkması.' Bir bütünün parçaları olarak sessizlik ve konuşmanın birleşmesinin anlaşılmasına dair bir Beckett'ın dramasında özsel öneme sahip olan şey sessizlikler [silences] ve Sessizlik [Silence] arasındaki ayırmadır. Bu *sessizlikler* bir ayrıma işaret eden söze dökülmüş ifadeler arasındaki aralıklardır (ve Beckett'ın görüşlerine göre, konuşulan sözü neredeyse yok etmek ve bu sözü ele geçirmek için istikrarlı bir şekilde artarlar). *Sessizlik* ise, Boşluk'tur [the Void], Hiçlik'tir [the Nothing], erişilemeyecek olan nihai dildir. Çok kısa bir süreliğine ortaya çıkan Sessizliğin mevcudiyetinin uyanması bu sessizlikler içinde olur." Bkz. KANE, Leslie (1984), **The Language of Silence: On the Unspoken and the Unspeakable in Modern Drama**, Fairleigh Dickinson University Press, Madison-Teaneck, s. 105.

⁵⁸⁶ QUIGLEY, Austin E. (1975), **Pinter Problem**, Princeton University Press, New Jersey-London, s. 55.

⁵⁸⁷ İlgili bir yorum için bkz. GALE, Steven H. (2003), **Sharp Cut: Harold Pinter's Screenplays and the Artistic Process**, The University Press of Kentucky, Kentucky, s. 7.

⁵⁸⁸ Sessizlik temasına bu üç öge açısından yaklaşan kısa bir çalışma için bkz. GEORGE, Mercy (2014), "Language of Silence in the Plays of Harold Pinter", **IJELLH [International Journal of English Language, Literature and Humanities]**, Cilt: 2, Sayı: 6, s. 79-87.

⁵⁸⁹ HALL, Peter (1986), "Directing Pinter", **Harold Pinter: The Birthday Part, The Caretaker, The Homecoming: A Casebook**, Ed. Michael Scott, Palgrave Macmillan, London-Basingstoke, s. 54.

⁵⁹⁰ ESSLIN, Martin (1972), "Language and Silence", **Pinter: A Collection of Critical Essays**, Ed. Arthur Ganz, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, s. 54.

söylenecek hiçbir şey kalmayacağı oranda uçta gerçekleştiği bir mutlak sonun, durmanın sessizliği anlamında sessizlik.⁵⁹¹ Durma ve duraksama arasındaki fenomenolojik farkın [bir anlık durma olarak duraksama ya da aslında bir durma olmayan -durma ve devam etme arasındaki sürekli ama soluksuz geçiş olarak duraksama- duraksamanın] farklılaşmış, türleşmiş sessizlik olarak ortaya çıkması bu çalışmada incelenen sessizliğin ve sessizlik geleneğinin tiyatro içinde kendisine nasıl yer bulduğuna dair açık bir örnek teşkil eder. Dile getirilmemiş olanı dile getirmeden söylemeye, ifade etmeye dair bir tür varoluşsal konuşma modu ya da tarzı olarak sessizlik, -Shakespeare’in *Cymbeline* oyunundaki Posthumus’un [Posthumus Leonatus] eşi Innogen’e “Ah Innogen, seninle ruhumun sessizliği içinde konuşmak istiyorum”⁵⁹² demesindeki sessizlik gibi olan bir sessizlik- tiyatro içinde böyle farklılaşarak, türleşerek kendi anlam ağını kurmuştur.

Tiyatro eserlerinden biraz uzaklaşıp, sessizliğe dair araştırma heykele yöneltildiğinde ise [eğer örneğin Antoine-Augustin Préault’nun Paris’te Père Lachaise mezarlığında bulunan 1842 tarihli *Le Silence* başlıklı heykeli gibi parmağını dudağına götürmüş sessizliğe çağıran heykeller ve James Ellwanger’ın 2009 tarihli Iowa’da - Amerika’da köleliğe karşı duran ilk eyaletlerden biri olmasına ithafen yapılmış olan- bulunan *Shattering Silence* başlıklı ya da Stefano Pierotti’nin 2013 tarihli *Binario 21, la diplomazia del silenzio* başlıklı -İkinci Dünya Savaşı’nda özellikle Papa XII. Pius üzerinden Katolik Kilisesi’nin Nazi Soykırımı’na dair sessizliğine yönelik- sembolik çalışmaları gibi çalışmalar akılda tutularak bir kenara bırakılacak olursa] özellikle ölüm ile sessizliğin bir arada işlenmesine yönelik bir eğilim olduğu fark edilir. Bu eğilim burada -peşinde olunan sessizlik geleneğine de örnek teşkil etmesi açısından- iki heykel üzerinden incelenecektir: (1) Lorado Taft’ın 1909 tarihli, Illinois’da Chicago Graceland mezarlığında bulunan *Eternal Silence* [Ebedi Sessizlik] başlıklı [Dexter Graves Monument ya da *Statue of Death* olarak da anılan] heykel; ve (2) Martin Hudáček’in 2010 tarihli *The Child Who Was Never Born: The Memorial of Unborn Children* [Asla Doğmamış Olan Çocuk: Doğmamış Çocukların Anıtı] başlıklı

⁵⁹¹ HALL, Peter (1986), “Directing Pinter”, **Harold Pinter: The Birthday Part, The Caretaker, The Homecoming: A Casebook**, s. 54.

⁵⁹² SHAKESPEARE, William (2013), **Cymbeline**, Çev. Özdemir Nutku, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, s. 134.

heykeli. Ses ve sessizlik, konuşma ve sessizlik, söz ve sessizlik arasındaki ilişkiyi kökensel bir şekilde sorunlaştıran, paradoksallaştıran bu iki heykel, elbette heykel sanatı içinde sessizliğe dair tüm temaları ve eğilimleri ve pratikleri temsil etmiyor olsa da, bu çalışmada ortaya çıkarılmaya çalışılan sessizliğin geleneğinin [peşinden gidilen sessizliğin] izlerini taşıması açısından önemli ve işlevseldir. Siyah granitten arka planın önünde bronzdan yapılmış olan *Eternal Silence* heykeli (Görsel 38); kapşonu ve giydiği kıyafetin altından sağ elini vücuduna dikey bir şekilde ağız hizasında tutacak şekilde yüzünü gizlemesi ile birlikte gizemli, kasvetli, ürpertici bir havada çoğu kültürde ve halk mitolojisinde bir yeri, karşılığı olan ölüm meleğini [grim reaper] anımsatır.



38. *Eternal Silence*

Her ne kadar heykelin kendi eliyle ağzını gizlemesi bir tür konuşmamaya, konuşmanın sonlanmasına, konuşmanın artık olmamasına [ölüm ile ilişki içinde, ölenin artık

konuşacak herhangi bir şeyi kalmamasına] işaret etse de, bu heykelde sessizliği ortaya çıkaran öge heykelin görülmeyen [ya da çok yakından ve dikkatli bakılarak ancak görülebilecek olan] ağzı değil ancak gözleridir. Kapalı olan gözleri. Kendisine ait bir şehir söylencesi geliştirecek kadar yöresel halkın kültüründe yer etmiş bu heykele dair söylence şunu içerir: “Graceland’in paranormal efsanelerinin çoğu sadece iyi hayalet öykülerinden fazlası değildir. Örneğin kimse gerçekten yeşil gözlü ‘hayalet köpeği’ görmemiştir..Ne de Lorado Taft’ın ünlü *Eternal Silence* heykelinin gözlerine bakmış herhangi biri kendi ölümlerinin nasıl olacağını, halk söylencesi bu yöndedir, bir anlığına görmüştür.”⁵⁹³ Halk söylencesine göre *Eternal Silence* heykelinin gözlerine bakan, kendi ölümünün nasıl olacağını bir anlığına görür. Ancak sorun şudur ki *Eternal Silence* heykelinin gözleri kapalıdır (Görsel 39). *Eternal Silence*’ın gözlerini kimse göremez.



39. *Eternal Silence*’ın Kapalı Gözleri

Eternal Silence’ın gözleri hiçbir şeyi göstermez ya da söylemez. Kapalı olan gözler, sessiz olan gözlerdir. Halk söylencesinin altında yatan anlam da budur belki de. Kimse

⁵⁹³ BIELSKI, Ursula (2003), *Creepy Chicago: A Ghosthunter’s Tale of the City’s Scariest Sites*, Lake Claremont Press, Illinois, s. 93.

kendi ölümünü göremez [öldüğü sırada artık ölen kişi kendi ölümünü görmek için orada olmayacağından değil -çünkü hem az önce hem de çoktan ölmüş olacaktır- ama kişinin ölümü, ölenin kendisi için görülebilir bir şey olmadığı, görülemez bir şey olduğu için]. Yani ölüm, ölen için görülemezdir ve Eternal Silence'ın gözlerinin kapalılığı tam da bu görülemezliği gösterir. Gözlerin kapalılığı, ölümün sessizliğini sessizleştirir [dile getirmek anlamında sessizleştirmek]. Gözler, kapalıyken, ölümün sessizliğini konuşur, telaffuz eder. Ölümün sessizliğinin sesi [ve aynı anda sessizliği], gözlerin mutlak anlamda kapalılığıdır. Eğer gözler açık olsaydı ve gerçekten bu gözlere bakan her kişi kendi ölümünü görebilseydi, o zaman ne Eternal Silence'ta ne de Eternal Silence'ın gözlerinde sessizliğe dair hiçbir şey olmazdı, tam tersine, ölümün bitimsiz görüntülerinin ve görünümünün sesi, sesleri ile dolu olurdu o gözler. Ölümün sessizliğinin sesi sadece kapalı gözlerin gösterdiği, göstermeden gösterdiği, kapalı gözlere bakıldığında görülen [hiç görülmeden bir anlığına görülen] ölüm görüngülerde duyulabilir.

Burada kurulmaya çalışılan sessizlik geleneğinin izini taşıması açısından ele alınacak olan diğer heykelin ise (Görsel 40) -yine sessizlik ve ölüm arasında bir ilişki kurarak- ölüme dair görüngülerle hiçbir ilgisi yoktur.



40. *The Child Who Was Never Born: The Memorial of Unborn Children*

Buradaki sorunsal tam olarak ağlamanın sesinin sessizliğine dairdir. Çocuğunu kaybeden bir annenin ağlamasının sesinin doğmamış çocuğu tarafından teskin edilerek sessizliğe çağrılması, sessizlikle sarılmasına dair. Taş görünümü verilmiş epoksidden yapılmış bir anne ve polyesterden yapılmış bir çocuk. Heykelde bir ses yoktur ancak heykelin karşısına gelen herhangi biri annenin ağlamasını çok rahatlıkla duyabilir. Anne ve çocukta kullanılan materyallerin farklılığı aynı zamanda sesin ve sessizliğin birbirleriyle yüzleşmesini de cisimleştirir. Ağlayan annenin sesine karşı doğmamış çocuğun sessizliği. Doğmamış çocuklar ağlayamaz da. Çocuğun anneye uzanan eli ile sessizlik sese doğru uzanır. Sessizlik sese karışır. Sessizliğin sese karışmasıyla kadın anne olur, çocuk ise annenin çocuğu olur. Heykelin karşısındaki hem ağlamanın sesini duyar hem de ağlamanın kesilmesinin sessizliğini. Bu ses ve sessizlik birbirine karışır ve ağlamanın sessizliği ile göz göze gelinir. Anne sessizce ağlar, annenin ağlamasının sesi, çocuğun dokunuşuyla sessizleşir. Yine de dokunuş; dokunmamanın, dokunmanın dokunuşudur. Ölüm ve yaşam arasındaki kaldırılamaz uçurum aslında tek bir heykel olan iki heykel [anne ve çocuğu] arasındaki temassızlıktır, ya da daha doğru ifade ile olanaksız temas (Görsel 41), zira çocuk anneye teskiniyle dokunur.



41. Anne ve Çocuğun Olanaksız Teması

Bu olanaksız ama gerçekleşmiş olan temasta, sesin merkezi olan annenin ağlaması hâlâ oradadır bu yüzden ses ortadan kalkmıştır denilemez ancak yine de çocuğun dokunuşunun sessizliğinin bir anlamı vardır ve tam da bu sayede ağlamanın sesi ağlamanın sessizliğine dönüşür. Sesin sessizliği ya da sessizliğin sesinin paradoksallaştığı bu temasın temassızlığında [ya da temassızlığın temasında] sessizliğin nasıl derinleştiği, anlamının nasıl insan ruhunun en derinlerine erişebildiği doğrudan bir şekilde hissedilir.

Ortaya çıkarılmaya çalışılan sessizlik geleneğinin izlerinin arandığı alan olarak heykelden uzaklaşıp resme gelindiğinde ise çok farklı örnekler ile karşılaşılır. Her ne kadar bir sanat olarak resmin içinde bir tür sessizlik geleneğinden bahsetmek mümkün olmasa da yine de bir tema olarak *sessizlik* birçok farklı dönemden birçok farklı ressamın ilgisini çekmiş ve resimlerinde işlenmiştir. Bertrand-Jean Redon'un [ya da daha çok bilinen ismiyle Odilon Redon'un] 1900 tarihinde yaptığı *Silence* [Sessizlik] başlıklı eseri (Görsel 42) Harpokratik sessizliğin modern dönemde nasıl derinleştiğine -gözlerin yarı kapalı olmasının bu derinleşmedeki özsel yerine ve işlevine dikkat edilmeli- açık bir örnek sunar.



42. *Silence*

Redon'un bu resminde, eğer dudağa çift parmak götürmenin yaptığı masonik çağrışım bir kenara bırakılırsa, sessizliğin ve suskunluk içinde olmanın derinliğini sağlayan hiçbir dinsel ya da teolojik bir çağrışım [resim neredeyse gotik bir havaya sahip olsa bile] yoktur. Yine de resimde ortaya çıkan sessizliğin olağan ya da alelade olmayan bir deneyiminin izi vardır. Sessizliğin derinleşmesinin ya da farklı bağlamlarda katmanlaşmasının dinsel ve ilahi olana dair deneyiminden, manastır hücrelerinden çıkıp sosyal hayat içine -yine de sosyal hayatta her günkü olağan deneyimlere kendisini açmayan- nasıl kaydığının [shift] bir temsili olarak da okunabilmesi [sessizlik geleneğine dair burada gerçekleştirilen çalışma içinde sadece] açısından bu resim işlevseldir. Elbette belirtmek gerekir ki resim içinde sessizlik temasına gösterilen, duyulan ilginin ortaya çıkardığı tüm ürünler burada ortaya çıkarılmaya, çözümlenmeye çalışılan sessizlik deneyimi ile doğrudan ilgili değildir. Bu anlamda sadece birkaç eser üzerinden, sessizliğin bu çalışmada incelenen paradoksal yapısı ve bağlamı ile ilişkili olabilecek şekilde sessizlik analizleri yapılacaktır.

Heykelde sessizliğin araştırıldığı paragraflarda ön plana çıkan *ölüm* ve *sessizlik* arasındaki ilişkinin bir devamı olarak aynı tema bir başka bağlamda -burada işlenen sessizlik geleneği için önemli olacak şekilde- resimde de ortaya çıkar. Wilhelm Leibl'in 1869 tarihli *Sleeping Savoyard Boy* [Savoylu Uyuyan Çocuk] başlıklı resmi (görsel 43) ölüm ve sessizlik arasındaki ilişkiyi ölü ve ölü olmama arasındaki belirsizliğin sessizliği üzerinden hissettirir.



43. *Sleeping Savoyard Boy*

Resimdeki ufak çocuk, açık bir şekilde fakirdir. Yattığı yer, üzerine giydiklerinin yırtık pırtık ve eski olması, yemek yediği tabağını ve sürahisini koyduğu ufak sehpa [ya da diğer parçaları ısınmak için ateşe atılmış bir zigonun son parçası], veya çocuğun yatağa uzanış şekli, çocuğun üzerine bir şey örtülmemiş olması [ayakkabısı, çorabı, gömleği ve ceketini ile uyuyan üşüdüğü için öyle uyuyordur] ve daha bir çok şey. Fakir bir çocuktur bu. Ancak resimdeki sessizliğin sorunsalı resmin başlığı ile başlar. Çocuk uyuyor mudur? Çocuk uyurken ölmüş gibidir de sanki. Çocuğun yüzünün solukluğu hiç de öyle uyuyan bir çocuğun yüzü gibi değildir. Resimde sessizlik vardır. Ya uyumanın sessizliği ya da ölümün sessizliği. Daha doğru bir ifade ile uyku hâli ve ölüm hâli [böyle bir hâl var mıdır ki yoksa ölüm tüm olası hâllerin olanağının bitişi midir?] arasındaki belirsizliğin, tereddütün sessizliği. Çocuğun soluk ve solgun uzanışı ölümü çağrıştırır. Yatağın yanında duran sürahi, tabak ve kaşık da yemek yemek ve bir şeyler içmek üzerinden yaşamı çağrıştırır. Ölüm ve yaşam arasındaki bir çizgide sessizlik resimde paradoksallaşır ve sorunsallaşır. Çocuk ya yaşıyordu ve uyuyordu ve uykunun sessizliği söz konusudur ya da çocuk en son yemeğini günler önce yemiş olarak [savaş dönemi fakirliği ve açlığı gibi] aç bir şekilde son kez bitkin düşüp uyuyakalmış [eğer buna uyku denilebilirse] ve uykusunda ölmüş ve bir ceset üzerinden ölümün sessizliğidir söz konusu olan. Resim bu ikisi arasında ince bir yerde durur ve ikisi arasında karar kılınmaz. Sessizlik bu kararsızlık ile daha da derinleşir ve her iki sessizliğe de [ölümün ve uykunun sessizliği] sahip olur. Buradaki sessizlik, hem çocuğun uykusunu dile getirir, sessiz bir şekilde; hem de mutlak bir cesedin artık var olmayan olanaksız öyküsünü kasvetle susarak konuşur. Tek bir resimde iki zıt bağlamdaki, anlamdaki sessizlik türü birbirlerinin üstüne biner, birbirlerinin içine yazılır, nüfuz eder, birbirlerini istila eder. Ve resim her ihtimalde, ne söylerse söylesin, ne anlatırsa anlatsın, sessizdir.

Ele alınacak bir sonraki resimde ise, yine çocuklar olmasına rağmen, kasvetli hiçbir şey yoktur. Şen şakrak bir sessizlik ve ses hâli arasındaki güler yüzlü bir tanımsal çift katmanlılık. William Bliss Baker'ın 1881 tarihli *Hiding in the Haycocks* [Saman Yığınlarının Arasında Saklanmak] başlıklı resmi (görsel 44). Resimde üç çocuk bulunur. Görünen o ki saklambaç oynamaktadırlar. İki çocuk saman yığınlarının arasına saklanmış, üçüncü çocuk ise onları aramaktadır. Tam da saklanan iki çocuğun orada saklandığı saman yığınının önüne geldiğinde arayan çocuğun yüzüne bir

tebessüm gelir çünkü sanki neredeyse biliyor gibidir saman yığınının, görmediği öteki tarafında saklanan iki çocuk olduğunu. Resim de tam da bu anı resmeder. Bir tür yüz yüze gelmeden yüz yüze gelme anını.



44. *Hiding in the Haycocks*

Resimde ses ve sessizliğin iç içe girdiği, aralarındaki çizginin belirsizleşip ortadan kalktığı nokta asıl olarak saklanan iki çocuğun saman yığınının altından, içinden ve arkasından üstünü bastırmaya, örtmeye çalıştıkları kıkırdamaları, kıkır kıkır gülmeleridir. Saklanan çocukların sessiz kalmaları gerekir çünkü eğer sessiz olmazlarsa ebe olan çocuk onların yerini fark edecek ve ebeyi [the it] sobeleme ya da oyunu kazanma şansları oldukça azalacak ya da tamamen kaybolacaktır [oynanan saklambaç oyununun türüne göre değişir bu] ancak ebe olan çocuğun yüzündeki sırtıştan da okunur ki saman yığınının içinde saklanan çocukların kıkırdamaları duyulmaktadır ve saklananların yeri aslında bellidir. Saklanan çocuklar hem kıkır kıkır gülerek ses çıkarır hem de aslında saklandıkları yerden hiç ses çıkarmazlar. Saklanan iki çocuğun yanında samanların içinde hem ses hem sessizlik vardır. Kıkır kıkır gülmenin sesi sessizliktir. Resmin karşısında durup resme bakan saklanan çocukların

kıkırdama sesini ebe olan çocuğun yüzündeki gülümsemede; [saklanan çocukların] sessizliklerini ise ebe ile saklanan çocuklar arasındaki saman yığnında görür, duyar. Resimde aynı anda hem ses hem de sessizlik görülür, duyulur. Ancak her ihtimalde şen şakrak bir ses ve sessizliğin karmaşasıdır bu.

Ses ve sessizliğin resimdeki bu karmaşasına, iç içe geçmesine dair verilebilecek bir diğer örnek de Vilhelm Hammershøi'un 1901 tarihli *Interior with Woman at Piano, Strandgade 30* [Strandgaga 30, Piyanoda Oturan Kadın ve İç Mekân] başlıklı resmidir (görsel 45). Sesin ve sessizliğin birbiri içine geçmesinin karmaşıklığının az önceki şen şakraklığı burada bulunmaz. Buradaki iç içe geçmişlik neredeyse kasvetlidir.



45. *Interior with Woman at Piano, Strandgade 30*

Ses ve sessizliğin birbirine karışmasını çağrıştıran kaç öge vardır sayılması gerekir önce. Öncelikle kadının arkasının dönük olması vardır. Kadının ağzı gözükmeyen. Gözükmeyen ağız hem bir şeyler söylüyor hem de susuyor olabilir. Aynı şey gözler için de geçerlidir. Daha sonra piyano vardır. Kadının omuzlarının duruşu kadının piyano çalıp çalmadığına dair hiçbir şey söylemez. Kadın piyano çalıyor olabilir de olmayabilir de. Yine de kadının oturduğunda bir sessizlik vardır. Kadının oturduğuna sessizlik çökmüş gibidir. Piyano başında varoluşsal bir atalet hâli gibi. Ancak yine de resimdeki başka hiçbir öge duvardaki asılı *iki* boş çerçeve ve masanın üzerinde duran *iki* boş yemek tabağı ve içinde herhalde tereyağı ya da peynir bulunan bir ufak tabak kadar resimdeki sessizliği yükseltmezdi. Duvardaki çerçeveler boştur, normalde - büyük ihtimalle- iki farklı insanın resminin olması gereken çerçeveler boştur. Çerçevelerin boşluğu absürddür de ayrıca. Çerçeve, içinde resim olunca duvara asılan bir şey olarak, duvardan doğru bir sessizliği çıkarır. Bu sessizlik, hem boş çerçevenin sessizliğidir, hem de o çerçevenin içinde aslında olması gereken insanların -eğer çerçevenin içinde olsalardı ağızlarından, dudaklarından doğru çıkmış olacak olan- seslerinin sessizliğidir. Duvardaki boş bir çerçevenin çıkardığı sessizlik ile örneğin masanın üstünde duran boş bir bardağın boşluğunun çağrıştırdığı sessizlik aynı değildir. Duvarda bulunan boş çerçevenin boşluğunun absürlüğü, boş çerçevenin bağıracağı sessizliği neredeyse sağır edici bir yüksekliğe taşır. Bu yüksek seste sessizlik, duvardan doğru resmin tam karşısında durana çarpar. Söz konusu masadaki tabaklar olduğunda ise daha fazla sessizlik katılır resimden doğru çıkıp gelen sessizliğe. Tabaklar boştur ve masada dolu olan ufak bir başka tabak olması, boş olan tabakların boşluğunu artırır. Boşluğu artan tabağın çıkardığı sessizlik de artar. Tabakların masaya konulma pozisyonu, karşılıklı koyulmuş olması, duvardaki çerçeveler ile örtüşür, burada karşılıklı yenecek olan bir yemeğin yokluğu söz konusudur. Eğer tabaklar üst üste ya da yan yana [masada birbirleriyle 90 derecelik açı oluşturacak şekilde yan yana zira masa olabildiğince kare şeklindedir] koyulmuş olsa idi tabakların sessizliği de yarı yarıya düşmüş olurdu. Nedense bir evlilikte ya da bir ilişkide çiftler yemek sırasında genellikle karşılıklı oturur [birbirlerinin gözlerini doğrudan görebilmek için diyelim şimdilik] ve eğer çocuk varsa da çocuk[lar] anne ve baba arasında ortada kalacak şekilde masanın [bu açıdan bakıldığında] sağına ve soluna oturur. Masanın boşluğu, masanın insansızlığı şimdi tabakların konumundan dolayı

bir ailenin [çekirdek aile bile olamamış iki kişilik bir ailenin] yokluğudur. Eve yemek vaktinde dönmemiş olan bir eşin yokluğu üzerinden hissedilen bu yokluk, masanın sessizliğini daha da arttırır. Resimde çoğu şey iki tanedir. İki çerçeve, iki yemek tabağı, piyanonun yere basan iki ayağı gözüktür, masanın üzerindeki örtüde iki çizgi vardır, resmin sağ tarafında kalan, mavi duvarın iki panelini birbirinden ayıran iki beyaz çizgi, sağda kalan çizgi duvarın resmin dışında kalan panelinin dış hatlarını oluşturan soldaki çizgisidir. Kadının oturuşu piyanoyu ikiye böldüğü gibi, üzerine oturduğu sandalyenin sırt yaslama kısmının yukarıdan aşağıya düz çizgiler şeklinde inen modeli de simetrik bir şekilde hayal gücünde ikiye bölünebilir tarzdadır. Her şey ikidir, ama sahnede tek bir insan vardır. Sahnedeki ikinci insanın yokluğu sessizliği olabildiğince yükseltir. Kadının sessizliği şimdi orada olmayan eşinin sessizliğine dönüşür ve eşinin sessizliği kadının sessizliğine ve ailenin sessizliğine eklenir. Kadının sessizliği sahnedeki tek ses olanağı olarak [zira piyano da ancak ve ancak kendisini biri çalarsa ses çıkarabilir ve resimde sadece kadın vardır] ses ve sessizlik arasındaki paradoksal ve çelişkili üçüncü hâlin imkânsızlığını kendinde cisimleştirir ve aynı zamanda resimdeki ikinci kişinin eksikliğini, yokluğunun sessizliğini de dolaylı olarak taşır, hissettirir, çağırıştırır.

Her ne kadar burada yoğunlaşılacak sessizlik geleneği içindeki sessizlik deneyimi ile ilişkili olabilecek birkaç resim daha bulunabilecek olsa da, yine de en azından bu çalışma bağlamında resim alanına dair ayrılan araştırma alanını burada sonlandırmak yeterlidir. Bir sonraki ve peşinde olunan sessizlik deneyimi çerçevesi içinde kalan sessizliğin izlerinin aranacağı son sanat alanı olarak edebiyata gelindiğinde ise durum çok daha fazla çetrefilleşir. Edebiyat, içerik olarak sessizliği çok farklı bağlamlarda işlemiş olan eserlerle dolu olmasına rağmen, kendisinin kendisi [yani edebiyat] olabilmesi için asla sessiz olmaması gereken⁵⁹⁴ bir alan olarak sessizlik ve konuşma, sessizlik ve söz, sessizlik ve yazı, sessizlik ve ifade, sessizlik ve dil vb. gibi birçok ilişkiyi sorunsallaştırmıştır. Bu anlamda spesifik edebiyat metinleri üzerinden bu metinlerde sessizliğin nasıl işlendiğinin incelenmesinden, genel olarak yazın içinde sessizliğe yönelik bir incelemenin -elbette bir sanat olarak edebiyatla da ilişki içinde- yapılması daha işlevsel olacaktır. Edebiyat içinde sessizlik çoğunlukla yazının veya

⁵⁹⁴ OLSSON, Ulf (2013), *Silence and Subject in Modern Literature: Spoken Violence*, Palgrave Macmillan, London-Basingstoke, s. 2.

konuşmanın mutlak bir karşıtı olarak değil ama bu iki ögenin de etkilerini ve yapısını şekillendiren⁵⁹⁵ özsel bir öge olarak ortaya çıkar. “Batı kültürünün kökeninde konumlanmış olarak, sessizlik sorunu aralıksız bir şekilde Batı hayal gücüne dadanır, ve her birinin karşıtlarına dönüşür, sessizliğin ve sesin/konuşmanın kategorileri Batı gücünün kurulmasında işlevsel ve kazançlı bir hâle gelir. Sessizlik ve konuşma (ses), dediğim gibi, birbirlerine aittir: Birbirleriyle müzakerede bulunurlar, birbirleriyle ilişkilidirler ve birbirlerini etkilerler. Ancak ayrıca kati bir farklılık olarak da mevcuttur, ikili bir karakter olarak: Sessizlik ve ses karşılıklı bir şekilde birbirlerinden hariç tutulurlar. Bu ikili karşıtlığın en nihai değeri bence insanı insan olmayandan ya da hayvandan ayırmasındaki işlevselliğidir.”⁵⁹⁶

Sessizlik ve konuşma / dil / söz arasındaki bu özsel birliktelik, bu anlamda ayrıca ifade gücüne sahip bir retorik tarzı olarak da ön plana çıkar. Sessizliğin incelenmesine yönelmiş çalışmalar, sessizliğin dil içindeki bu durumunu farklı açılardan ortaya serer: “*Unspoken: A Rhetoric of Silence*” eseri sessizliğin bir retorikini sunan ilk çalışmadır, sessizliğin tıpkı konuşma kadar sessiz olabileceği yolları keşfetmeyi, sessizliğin ve sessizleşmenin nasıl bir anlam ifade edebileceğini sunan. Elli yıldan fazla süre önce İsviçreli filozof Max Picard okuyucularından sessizlik değerlerini -dil içindeki yankılanmasından din içindeki gücüne kadar- ontolojik bir ilke olarak düşünmelerini isteyen *World of Silence* (1948) eseriyle birlikte çığır açmıştı. Neredeyse otuz yıl sonra, Bernard Dauenhauer’ın *Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance* (1980) eseri, yazarın bir fenomen olarak sessizliğin temel özelliklerini açık kılması ve sistematik bir şekilde ortaya koyması ile sessizliği tekrar sorgulamıştır. 1994’de George Kalamaras’ın *Reclaiming the Tacit Tradition* eseri dili tamamlayan ve böylece yazma öğretimini geliştiren bir bilme tarzı olarak sessizliği tasdik etmiştir. Daha güncel olarak, Frank Farmer’ın Bahtinci [Bakhtinian] öğelerden etkilenmiş *Saying and Silence* (2001) eseri sınıfta ve sınıfın ötesinde sessizliği kompozisyonun içinde duymaya ve kullanmaya yönelik yolları açık kılar. Robin Patric Clair’in *Organizing Silence* (1998) eseri baskın olan grupların ötekileştirilmiş grupları nasıl sessizleştirdiğini ve ötekileşmiş grupların nasıl bir araya gelerek seslerini

⁵⁹⁵ OLSSON, Ulf (2013), *Silence and Subject in Modern Literature: Spoken Violence*, s. 4.

⁵⁹⁶ OLSSON, Ulf (2013), *Silence and Subject in Modern Literature: Spoken Violence*, s. 8.

duyurduklarını araştıran bir konuşma-iletişim çalışması yapmıştır. Benim *Rhetoric Retold: Regendering the Tradition from Antiquity Through the Renaissance* (1997) çalışmam ise hem dayatılan hem de ustaca planlanmış sessizlikleri dinleme ve inceleme fırsatı sunan 2000 yıllık bir zaman aralığı sağlamış ve bu yeni projenin oluşmasını sağlamıştır. Bu çalışmalar, sessizliğe dair anlayışımı derinleştirmem için bana bir zemin hazırlaması gibi ayrıca bana yazmak için de bir sebep verdi: *Bir retorik olarak*, birçok işleve hizmet eden bir sembolik stratejiler kümesi (tıpkı konuşulan dil gibi) olarak sessizliği üretmemizi, inşa etmemizi ve sessizliğe dair anlayışımızı genişletmeyi bu bilgelik üzerine kurdum. Bu, sessizliğin her zaman stratejik, güçlendiren ya da açık bir şekilde merak uyandıran bir türde olduğunu söylemek değildir. Bütün sessizlikler tesir gücüne sahip değildir. Ancak sessizlik, etkileyici bir güce sahip olduğu durumlarda sıklıkla basit bir pasiflik olarak okunur. Planlanmış bir strateji olarak kullanılсын ya da otoriteye itaat sebebiyle tercih edilmiş olsun, sessizlik dili amaç dolu kullanmanın koridorları boyunca yüksek bir sesle yankılanır. İster tercihen ister bir ceza olarak olsun, sessizlik olumlu ve olumsuz özellikleri ortaya çıkarabilir, nitelikleri, ahengi ya da ahenksizliği, başarıyı ya da başarısızlığı kendi içinde saklayabilir ya da meydana getirebilir. Sessizlik güç verebileceği gibi güce riayet de edebilir.”⁵⁹⁷

Sessizlik bu anlamda yazın ve konuşma içinde birçok farklı bağlamda kendine yer bulabilir. Bir şeyi protesto etmek için sessiz kalınabilir,⁵⁹⁸ etik bir kategori ya da tutum olarak ortaya çıkabilir,⁵⁹⁹ bir şeyin üstünü örtmek için bir metnin özellikle, kasıtlı olarak bahsetmediği, dile getirmedeği⁶⁰⁰ bir şeyin sessizliği olabilir, dile getirmesi derin bir utanç kaynağı olan bir şeye dair sessiz kalınabilir, kişi sessiz kalmaya zorlanmış olabilir⁶⁰¹ ya da dile getirmesi veya ifade edilerek aktarılması

⁵⁹⁷ GLENN, Cheryl (2004), **Unspoken: A Rhetoric of Silence**, Southern Illinois University Press, Illinois, Önsöz, xi.

⁵⁹⁸ BLOCK DE BEHAR, Lisa (1995), **A Rhetoric of Silence and Other Selected Writings**, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, s. 6-9.

⁵⁹⁹ DĄMBSKA, Izydora (2016), **Knowledge, Language and Silence: Selected Papers**, Çev. Katarzyna Cullen, Ed. Anna Brożek – Jacek Jadacki, Brill Rodopi, Leiden-Boston, s. 315-316; COBUSSEN, Marcel (2003), “Ethics and/in/as Silence”, **Ephemera**, Cilt: 3, Sayı: 4, s. 277-285.

⁶⁰⁰ SMALL, Ian (1998), “The Politics of Unwritten and the Question of Value”, **The Silent Word: Textual Meaning and the Unwritten**, Ed. Robert J.C. Young – Ban Kah Choon – Robbie B.H. Goh, Singapore University Press, Singapore, s. 17-26.

⁶⁰¹ OLSSON, Ulf (2013), **Silence and Subject in Modern Literature: Spoken Violence**, s. 125-148.

olanaksız olanın deneyimine⁶⁰² dair bir sessizlik söz konusu olabilir. Gerçekten de düşünüldüğünde özsel olarak karşıdakine aktarılamaz olan, sessizlik içinde kalan birçok çok şey vardır insan varoluşu ve ruhu için kökensel olan. Özbilinçlilik [self consciousness], duyuşal deneyimler, duyuların doğası, dinsel deneyimler, ölüme yakın deneyimler [near-death experiences], doğum öncesi varoluşa [pre-mortal existence] dair deneyimler, doğum ve ölüm deneyimi [eğer var ise böyle bir şey], estetik ve sanatsal algıya dair deneyimler,⁶⁰³ halüsinojenik ve psikedelik [psychedelic] deneyimler, müziğin kişinin ruhundaki tinsel etkileri,⁶⁰⁴ astral seyahat ve beden-dışı deneyimler [out of body experience], cinnet, çılgınlık ve delilik deneyimi⁶⁰⁵ vb. Gerçekten de sanki günlük, olağan hayatın içinde sıklıkla deneyimlenmeyen çoğu deneyim özsel olarak dile getirilemez, ya da karşıdaki kişiye aktarılamaz olarak düşünülmüştür. Bu düşüncenin olduğu her yerde, sessizlik de kendisine dil içinde kritik önemde bir anlam, bağlam ve işlev bulmuş gibidir.

T. S. Elliot “The Naming of Cats” şiirinde bu dile getirilemezliği bir kedinin sadece kendisine [kediye] ait olan, kendisinin [kedinin] bildiği üçüncü ismine yönelik şiirin ve anlamsız kelime oyununda ortaya koyar: “Zor iştir kedilerin adlandırılması, / Zannetmeyin bu, tatil vakti oyunlarınızdan biridir; / başta zirdelinin teki olduğumu düşünebilirsiniz, / Bir kedinin en az ÜÇ FARKLI İSMİ olması gerektiğini söylediğimde. / İlk olarak, ailenin her gün kullandığı şu isim vardır, / Peter, Augustus, Alonzo ya da James gibi, / ya da tıpkı Victor veya Jonathan gibi, George veya Bill Bailey gibi - / Bunların hepsi anlamlı gündelik isimlerdir pekâlâ. / Daha süslü isimler vardır bir de / Kulağa daha tatlı geldiğini düşünür müsünüz bilmem ama: / Platon, Admetus, Electra, Demeter gibi - / Ama bunların hepsi anlamlı her gün karşılaşılan,

⁶⁰² Söylenemez, dile getirilemez olana dair farklı bağlam ve içeriklerde felsefe, edebiyat, teoloji gibi alanlarda yapılan bir araştırma için bkz. FRANKE, William (2014), **A Philosophy of the Unsayable**, University of Notre Dame Press, Indiana.

⁶⁰³ Sanat eserinde -özellikle müzik yapıtı ve şiirde- gerçekleşen şeyin sessizlikle ilişkisi içinde de ele alındığı bir çalışma için bkz. RAPAPORT, Herman (1997), **Is There Truth in Art**, Cornell University Press, New York, s. 57-82.

⁶⁰⁴ Müziğin bu dile getirilemez, aktarılamaz etkilerine yönelik tarihsel gelişimi ve çeşitliliği de içeren bir çalışma için bkz. GODWIN, Joscelyn (1987), **Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde**, Inner Traditions International, Vermont.

⁶⁰⁵ Ses, sessizlik, şiddet ve dil [özellikle dilin işlevsizleşmesi] ile ilişkisi çerçevesinde müzik ve çılgınlık / delilik [madness] üzerine bir çalışma için bkz. HAMILTON, John (2013), **Music, Madness, and the Unworking of Language**, Columbia University Press, New York.

olağan isimlerdir. / Ben derim ki, bir kedinin olağandışı bir ismi olması gerek, / Pek alışılmamış olmayan bir isminin, ve daha kelifelli bir isminin, / Yoksa nasıl dik tutabilir kuyruğunu, / Ya da nasıl yayabilir bıyıklarını, nasıl öyle gösterişli gösterişli dolanabilir etrafta? / Bu tür isimlerden yeteri kadar birkaç tane örnek verebilirim şimdi size, / Munkustrap, Quaxo veya Coricopat gibi, / Ya da mesela Bombalurina veya Jellylorum gibi- / Birden fazla kediye asla ait olmamış isimlerdir bunlar / Ama tüm bunların üstünde ve ötesinde bir isim daha var, henüz bahsedilmemiş / Ve bu sizin asla tahmin edemeyeceğiniz bir isimdir; / İnsan istediği kadar arasın sağda solda, asla bulamayacağı bir isim - / Ama KEDİNİN KENDİSİ BİLİR bu ismi ve asla da itiraf etmeyecektir. / Bir kedinin öyle derin derin bir şeyler düşündüğünü fark ettiğinizde, / Diyeceğim şu ki, bunun sebebi hep aynıdır: / Dalıp gitmiştir ismini düşünmeye, düşünmeye, daha da düşünmeye: / Dile getirilebilir dile getirilemez olan / dilegetirilebigetirilemez olan [Effanineffable] / Derin ve akıl sır ermez olan Biricik İsmi.”⁶⁰⁶ Eliot’ın burada uydurduğu ve hiçbir anlama gelmeyen *effanineffable* kelimesi, kedinin isminin dile getirilemezliğine [tanrının isminin ağza alnamazlığı üzerine söylenenler hatırlanmalı burada] ve kedinin isminin dile getirilemezliğinin dile getirilebilirliğine aynı anda işaret eder.

Elbette T. S. Eliot dışında daha birçok şair ve yazar dil ve sessizlik arasındaki ilişkiyi birçok farklı bağlam ve temelde sorunsallaştırmış ve bunun yanı sıra birçok yazarın ve şairin eserlerinde sessizlik ve sessizlikle hem form hem de anlam açısından ilişkili olabilecek öğeler incelemeye tabi tutulmuştur.⁶⁰⁷ Hölderlin *Friedensfeier* şiirinde “Ama bir kereliğine bir tanrı da seçebilir gündelik işleri / ölümlüler gibi, ve paylaşır tüm kaderi / bu, kaderin yasaıdır, herkesin bildiği, / ve sessizlik geri döndüğünde, bir dilin de geri döneceğine dair.”⁶⁰⁸ dediğinde yine dil ve sessizlik

⁶⁰⁶ ELIOT, Thomas Stearns (1967), “The Naming of Cats”, **Old Possum’s Book of Practical Cats**, Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, New York, s. 11-12.

⁶⁰⁷ Sessizlik ile ilişkisi içinde düşünülerek “dile getirilemezlik” [ineffability] kavramı merkezinde Wordsworth ve Whitman’ın eserlerinde yapılmış bir inceleme için bkz. MOORES, Door D. J. (2006), **Mystical Discourse in Wordsworth and Whitman: A Transatlantic Bridge**, Peeters, Leuven, s. 119-140; Cummings’in şiirinde sessizlik ve boşluk ögesine ilişkin olarak bkz. ALFANDARY, Isabelle (2000), “Voice and Silence in E. E. Cummings’ Poetry”, **Spring**, Sayı: 9, s. 36-43.

⁶⁰⁸ [Einmal mag aber ein Gott auch Tagewerk erwählen, / Gleich Sterblichen und teilen alles Schicksal. / Schicksalgesetz ist dies, daß Alle sich erfahren, / Daß, wenn die Stille kehrt, auch eine Sprache sei]. Şiirin İngilizce çevirisi için bkz. HOLDERLIN, Friedrich (2002), **Hyperion and Selected Poems**, Ed.

arasındaki özsel ilişkiyi dile getirir. Hıristiyan teolojisinin tanrısı da dâhil olmak üzere sanki tüm mistik tanrılar, insanlardan uzağa doğaya ve şiirin içine kaçmış gibidir ve tanrıların şiirin içine kaçışının izi olarak [ya da bu kaçışa fenomenolojik bir benzerliğe sahip olarak] dil içinde sessizliktir söz konusu olan.⁶⁰⁹

Sessizlik ve dil bu anlamda birbirini besler. Ses olarak dil hep bir sessizliğin olanağını da kendisiyle birlikte taşır, getirir. Coleridge’ın *The Eolian Harp* şiirindeki “uzaktaki denizin sessiz uğultusu / bize sessizlikten bahset”⁶¹⁰ satırı ses ve sessizlik arasındaki özsel ilişkiyi [bu ilişki eğer istenirse ontolojik benzerlik ya da eşkökenlilik olarak da okunabilir] bu şekilde dile getirir.⁶¹¹ Bu satırlara dair şu açıklama ses ve sessizlik arasındaki ilişkiyi [dil ve sessizlik arasındaki ilişkiye paralel olarak] en yalın hâliyle ortaya koyar: “Coleridge öyle gözüdür ki sessizlik ve ses [noise] arasındaki bir boşluğa işaret etmektedir, sessizlik ama uğuldayan bir sessizlik ve ‘bize sessizlikten bahseden’ bir ses [sound]; ne ses ne de sessizlik, bunların birbirine karşıt olduğu mantığı bozan bir pasajda, uğultu aynı anda bunların ikisidir de. Ancak pasaj, uğultunun ‘bize’ bir şey söyleyebileceğini ve bu şeyin ‘sessizlik’ olduğunu ileri sürerek aynı zamanda hem sessizliği hem de sesi anlamın etkilerine bağlar. Bir diğer yandan ise, anlamın etkileri eş zamanlı bir şekilde ‘sessiz uğultu’ ifadesinde taviz vererek uzlaşmaya varır, sadece ‘uğultu’nun uğuldamasının kendi sesini canlandırması, bu sesi çıkarması aracılığıyla değil ama ayrıca ‘sessiz’ [stilly] ifadesinin karar verilemez bir şekilde hem sıfat hem de zarf -işitsel bir anlam doluluğunun çağrışımını gösteren bir ifade içindeki gramatik bir anlam kargaşası- olabilmesinden dolayı.”⁶¹² Sessizlik ve sesin arasındaki dile getirilen bu özsel ilişki, hem dilin işlevi ve doğası içinde bu ilişkinin yerini ve yapısını belirler, hem de sessizliğin kendi içinde taşıdığı paradoksal durumun da derinlemesine bir şekilde gözler önüne çıkmasına sebep olur.

Eric L. Santner, The Continuum Pub. Company, New York, s. 234-235. Hölderlin’in Türkçede mevcut bir şiir seçkisine ilişkin olarak bkz. (2013), **Hölderlin: Seçme Şiirler**, Çev. ve Düz. A. Turan Oflazoğlu, İz Yay., İstanbul.

⁶⁰⁹ MacKendrick, Karmen (2001), **Immemorial Silence**, State University of New York Press, New York, s. 60-64.

⁶¹⁰ [The stilly murmur of the distant sea / Tell us of silence] (2009), **Samuel Taylor Coleridge: Selected Poetry**, Ed. H. J. Jackson, Oxford University Press, New York, s. 27-29.

⁶¹¹ Coleridge’ın şiirlerinde ses ve sessizliğe yönelik bir inceleme için bkz. RUBENSTEIN, Jill (1972), “Sound and Silence in Coleridge’s Conversation Poems”, **English**, Cilt: 21, s. 110, s. 54-60.

⁶¹² BENNETT, Andrew (2004), **Romantic Poets and the Culture of Posterity**, Cambridge University Press, New York, s. 127.

“Ancak bu karşıtlık ve dönüşüm sorunları ortaya çıkmadan önce, ‘sessizlik’ kelimesi zaten kendi içinde büyük bir karmaşıklığı taşır. Zira sessizlik aslında herhangi bir anlamda bir yokluk [absence] değildir. Ancak bunun yerine, bir yokluğun işaretidir. Bir yokluğun olduğunu söyleyen geride bırakılmış şeydir sessizlik. Ancak bir işaretin kendisi bir mevcudiyettir, bu yüzden sessizlik paradoksal bir şekilde bu yokluğu mevcudiyetin içine getirir. Elbette bu sağlam ve tamamlanmış bir anlamda gerçekleşmez, bu yüzden sessizliği idrak etmek belirsiz ya da sınırsız bir şekilde kavramaya dair tamamlanamaz sürece eş değerdir. Sessizlik; Coleridge’in işaret etmek istediği tanrı ya da doğayla olan türde ilişkiler hakkında bir şey söyler bize. Sessizlikten bahsetmek de paradoksaldır, tıpkı ‘sessizlik’ kelimesinin taşıdığı paradoksal anlam gibi. Bariz olan bir yanıt, denizin uzaktan işitilebilir olarak sessizlikten bahsettiğine dairdir, o bölgedeki çevrenin sessizliğini zıtlık ile göstererek..Bu satırların ses nitelikleri de tüm şiirin anlamı için kritik bir öneme sahiptir çünkü ‘sessizlik’ kelimesi s-seslerinin düzeni ile kurucu bir gönderme noktasına dönüşmüş olan sesletimsel [onomatopoeic] bir yankıya dönüşmüştür: *The stilly murmur of the distant Sea / Tells us of Silence.*”⁶¹³ Sessizlik bir metnin içinde sadece s-sesinin yoğunluğuyla bile hissedilir bir şekilde ortaya çıkabilir, tam da sesin en içinde, sese getirilmesinde. Sesin ve sessizliğin ontolojik kökenbirliği dil içinde bu şekilde de kendini gösteriyor olarak okunabilir.

Bu örneklerle birlikte, sanatta ve farklı sanat eserlerinde sessizliğin nasıl farklı bağlamlarda ve içeriklerde ortaya çıktığına, işlendiğine ve bir sorunsal olarak ele alındığına dair yeteri kadar inceleme yapılmış gözükür. Elbette burada söz konusu olan altbölüm, çok daha fazla sayıda örnek ile daha da genişletilebilir. Hem de sadece dil ve sessizliğin birbirini olumlu anlamda besleyen, birbirlerinin varlığı için özsel önemde olmaları yönünü de içererek bunun tam tersi yönde, sessizliğin söz için bir tür nihai sonlanma olduğu anlamı da gözeterek, bu iki anlamı birbirlerine bulandırarak. T.

⁶¹³ BERKELEY, Richard (2007), **Coleridge and the Crisis of Reason**, Palgrave Macmillan, New York, s. 16. Şiirin bu versiyonunda [Tell us of silence şeklinde bir emir cümlesi yerine bir önceki satırın yüklemi olarak ‘tells us of silence’ olmuştur şimdi] ikinci satır ‘bize sessizlikten bahset’ anlamında değil ama ‘bize sessizlikten bahseder’ anlamındadır. Her ihtimalde burada işaret edilen durum; dizelerdeki ‘s-seslerinin’ sessizlik ile ilişkisi içinde düşünüldüğünde, [ve aynı zamanda sessiz olmaya çağıran shh / şşş sesi bağlamında] sessizliğin bir metinde nasıl farklı şekillerde ve işlevsellikte ortaya çıktığına oldukça önemli bir örnek sağlanmış olur.

S. Eliot, “The Four Quartets” içinde “Sözler hareket eder, müzik hareket eder, sadece zaman içinde; ama sadece yaşayan şey, sadece ölebilir. Sözler, konuşmadan [speech] sonra, sessizliğin içine varır. Sadece form olarak, desen olarak, sözler ya da müzik durgunluğa ulaşır..”⁶¹⁴ derken söz ve sessizlik ve konuşma arasında böyle bir kargaşayı ve karmaşıklığı bir tutam içerir. Ancak böyle bir genişleme hem burada gerçekleştirilen çalışmanın kapsamına girmez, hem de buna gerek yoktur. Sessizliğe yönelik ortaya koyulan bu örnekler, sessizliğin sanat ve sanat eseri içinde kullanılmasına, işlevselliğine, yapısına ve doğasına yönelik de karakteristik bir resim ortaya koymuştur. Şimdi, şu ana kadar söylenenlerin oluşturduğu bir zemin üzerine inşa edilecek şekilde çağdaş felsefe içinde sessizliğin nasıl düşünülüp ele alındığına ve burada ortaya çıkarılmakta olan sessizlik geleneği içinde bu düşüncelerin ve yorumların nasıl bir yeri olduğuna yönelinmesinin vakti gelmiş gözükür.

3.5. Çağdaş Felsefede Sessizlik

*Suskunluk, suskun-olmanın (στυᾶν) düşünce dolu yasalılığıdır.
Felsefe diğer Başlangıcın içinden doğru Temel soruyu sorduğu sürece,
Suskunluk felsefenin “mantığıdır.”⁶¹⁵*

Söz konusu modern ve çağdaş felsefe içinde sessizliğin nasıl ele alındığı ve yorumlandığı meselesi olduğunda, bir önceki altbölümün sonu ile bir süreklilik ve devamlılık sağlayacak şekilde, felsefi bir sorun olarak *dil* ile yine baskın bir şekilde karşılaşılır. Bu anlamda dilin nasıl düşünüldüğü, nasıl anlaşıldığı sessizliğin nasıl

⁶¹⁴ ELIOT, Thomas Stearns (1971), “Burnt Norton”, **Four Quartets**, A Harvest Book, Harcourt, Inc., New York, s. 19. Eliot’ın ayrıca “Ash Wednesday” başlıklı şiirinden şu alıntı söz ve sessizlik arasındaki ilişkinin başka bir açıdan nasıl sorunsallaştığına bir örnek olarak verilebilir: “Eğer kayıp söz kayıp ise, sarf edilmiş söz sarf edilmiş ise / eğer duyulmamış, söylenmemiş / Söz söylenmemiş, duyulmamış ise; / Sessizdir söylenmemiş söz, duyulmamış Söz, / sözün olmadığı Söz, içindeki Söz / dünyanın ve dünya için olan; / Ve karanlıkta ışık parladı ve / Söze karşı, sessiz olmayan dünya sessizce dönüp durdu / sessiz Sözün merkezinde. / Halkım! Ne yaptım size. / söz nerede bulunabilir, söz nerede / yankılar? Burada değil, yeteri kadar sessizlik yok.” Bkz. (1967), **T. S. Eliot: Complete Poems and Plays**, 1909-1950, Harcourt Brace & Company, New York-London, s. 65. Bu satırlara yönelik bir yorum için bkz. MANGANIELLO, Dominic (1989), **T. S. Eliot and Dante**, Palgrave Macmillan, New York, s. 80-82.

⁶¹⁵ [Die Erschweigung ist die besonnene Gesetzmäßigkeit des Erschweigens (στυᾶν). Die Erschweigung ist die “Logik” der Philosophie, sofern diese aus dem anderen Anfang die Grundfrage fragt.] HEIDEGGER, Martin (2014), **Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)**, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, s. 78.

düşünüldüğü anda özsel olarak belirleyici bir öge olmaya devam eder. Heidegger “Suskunluk, dilin kendisinin özünü sürdüren kökeninden kaynaklanır”⁶¹⁶ dediğinde dilin bu belirleyici yapısını en açık şekilde dile getirmiştir. Bu anlamda modern ve çağdaş felsefe içinde sessizliğe yapılacak olan bir araştırmaya zemin oluşturması için, öncelikle dilin kökeni ve doğası üzerine ufak bir çözümleme yapmak faydalı ve işlevsel olacaktır.

Ancak bundan önce bir şeyi belirtmek gerekir ki; burada elbette sessizliğe dair olan birçok bağlam -kültürel, felsefi, eğitimsel,⁶¹⁷ sosyolojik, hukuksal, ekonomik, psikolojik,⁶¹⁸ antropolojik,⁶¹⁹ ekonomik, dinsel vs.- dışarıda bırakılmıştır. Zerdüştlüğün sessizlik tepeleri, Endonezya’da Bali’deki Sessizlik Günü [Nyepi], modern bir sanat dalı olarak sinemada asıl olarak 1895-1927 arası sürmüş olan sessiz film dönemi,⁶²⁰ feminizm çerçevesinde kadının sosyo-kültürel baskı altında olmasının sembolü olarak sessizlik,⁶²¹ şiddete ve insanlık suçlarına bir tepkisizlik, aldırışsızlık, kayıtsızlık olarak sessizlik, ya da bu suçlardan duyulan utancın bir dışavurumu olarak sessizlik, hapisanelerdeki Pennsylvania tecrit sistemi, sözsüz bir tiyatro [daha doğru ifade ile senaryosu sözsüzlük olan tiyatro] olarak pandomim sessizliği, dansın sözsüz ifadeleri, dizi kültüründe kendine eşi benzeri zor bulunan bir yer etmiş Doctor Who’da bir tür dinsel kült olan Sessizlik, sessizlik kulüpleri, trajik bir olayın ardından onun içine kapanılan psikopatolojik bir durum olarak sessizlik ya da en genel olarak sessizliğin psikoloji ve psikanalizdeki yeri,⁶²² siyaset bilimi ve kitle iletişim teorisi

⁶¹⁶ HEIDEGGER, Martin (2014), **Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)**, s. 79.

⁶¹⁷ Sessizlik ve konuşma arasındaki ilişkinin eğitim süreçleri içindeki yerine dair olarak bkz. Li Li, Huey (2005), “Rethinking Silencing Silences”, **Democratic Dialogue in Education: Troubling Speech, Disturbing Silence**, Ed. Megan Boler, Peter Lang Pub., New York, s. 69-88.

⁶¹⁸ Sessizliğin psikoloji içindeki yeri ve psikoterapideki kullanımlarına ilişkin olarak bkz. WELTON, David (2006), **The Treatment of Bipolar Disorder in Pastoral Counseling: Community and Silence**, Routledge, Taylor & Francis Group, New York-London, s. 53-84.

⁶¹⁹ Konuşma ve sessizlik arasındaki ilişkiye linguistik antropoloji açısından yaklaşılacak kısa bir çalışma için bkz. BAUMAN, Richard – SHERZER, Joel (1975), “The Ethnography of Speaking”, **Annual Review of Anthropology**, Sayı: 4, s. 95-119.

⁶²⁰ Sessizlik ve sinema arasındaki ilişkiye dair olarak bkz. MacCormack, Patricia (2016), **Cinesexuality**, Routledge, Taylor & Francis Group, New York-London, s. 39-62.

⁶²¹ İlgili bir inceleme için bkz. MAHONEY, Maureen A. (1996), “The Problem of Silence in Feminist Psychology”, **Feminist Studies**, Cilt: 22, Sayı: 3, s. 603-625.

⁶²² İlgili bir inceleme için bkz. LEHMANN OLIVEROS, Olga V. (2016), “Something Blossoms in Between: Silence-Phenomena as a Bordering Notions in Psychology”, **Integrative Psychological and Behavioral Science**, Cilt: 50, Sayı: 1, s. 1-13.

içinde suskunluk sarmalı [spiral of silence], çocukların ve bazen yetişkinlerin bir cezalandırma sistemi ve aracı olarak kullandığı sessizlik [silent treatment] ve daha birçok öge. Bunlardan bazıları ilerleyen altbölümlerde ele alınacak olsa da, elbette her birine değinilmesi hem çok daha geniş bir çalışmayı hem de başka bir bağlamda gerçekleştirilen bir çalışmayı gerektirir. Burada ortaya çıkarılmaya çalışılan sessizlik geleneği ile ilgili olduğunda elbette değinilecek olsa da, bu çalışma en temelinde kültürel bir sessizlik antolojisi olmadığından bunların her birine alakasız bir şekilde ayrıca değinilmesi gereksiz ve amaçsız olurdu. Bu yüzden, burada ortaya koyulan spesifik bir anlam ve bağlam ağına az çok sahip olmuş olan sessizliğe ve sessizlik deneyimine yönelik araştırmayı özellikle modern ve çağdaş dönemi kapsayacak şekilde felsefe merkezli bir şekilde devam ettirmek en uygun adım olacaktır. Elbette bu çağdaş felsefe içinde sessizlik arayışını, geleneksel bir felsefe tarihi içinde bir ögenin gelişigüzel izinin sürülmesi gibi değil ama burada bir sorunsal olarak araştırılan sessizlik deneyimi ve sessizlik geleneği ile ilgili olanlara yönelinecektir. Yoksa çağdaş felsefede birçok düşünür, farklı açılardan sessizliği kendi düşüncelerine sorun etmiştir. Bunların hepsi bu araştırmanın ilgi alanına girmez. Asıl olarak aranılan, bu çağdaş felsefede sessizliğe dair söylenenlerin, söz konusu olan sessizlik geleneğine ne kattığının çözümlenmesidir.

3.5.1. Dilin Kökeni, Doğası ve Sessizlik Üzerine

Burada öncelikle belirtmek gerekir ki, bu çalışmada incelenen sessizlik geleneği içinde kalan sessizlik deneyimi ve anlayışları ile paralel olarak, modern ve çağdaş dönem içerisinde özellikle Martin Heidegger, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Jean-Luc Marion, Roland Barthes, Jean-François Lyotard, Maurice Merleau-Ponty gibi isimlere yönelineceğinden, dil üzerine gerçekleştirilecek olan bu altbölümde de bu isimler çerçevesinde bir inceleme gerçekleştirilecektir. Daha önce sessizlik ile ilişkisi açısından dil üzerine bir çözümlenmenin yapıldığı altbölümde görülmüştür ki dil üzerine düşünceler ve teoriler oldukça farklı türlerde ve çokça sayıdadır. Bu nedenle burada ortaya koyulan sessizlik geleneği ile ilişkili olabilecek şekilde, bu isimlerin dil

üzerine düşünceleri etrafında dolanılacaktır.⁶²³ Sessizliğe özellikle ikinci döneminde [kehre dönemi olarak da anılır] önem vermiş olan Heidegger, dil üzerine şöyle der: “Biz, dilin özünü; hakkındaki diğer tüm düşünceleri çözüme ulaştıracak, dilin genel olarak faydalı bir görüşünü sağlayabilecek bir kavrama indirgemek istemiyoruz. Dili tartışmanın anlamı kendimizi onun özünün bulunduğu yere getirmekten daha fazlası değildir: Olay Olma’da [Ereignis] toplanmaya. Dilin kendisini ve sadece onun üzerine derinlemesine düşünmek istiyoruz. Dilin kendisi; dildir ve bunun dışında başka hiçbir şey değildir. Dilin kendisi dildir. Her şeyi, hesap etme açısından düşünen ve bu yüzden de genellikle zorba tavırlı olan, mantık içinde eğitim görmüş anlayış, bu önermeye boş bir totoloji der. Sadece özdeş olan şeyi iki kere söylemektir -dil, dildir- bu nasıl bizi bir yere ulaştırabilir ki? Ama biz bir yere varmak istemiyoruz. Biz sadece, bir kereliğine, zaten çoktan olduğumuz yere varmak istiyoruz. Bu yüzden ‘peki, dilin kendisi nedir?’ sorusu üzerine düşünüyoruz. Bu yüzden soruyoruz ‘dil olarak dil özünü nasıl sürdürür? [west]’. Cevap veriyoruz: *Dil konuşur*. Bu, gerçekten de bir cevap mıdır? Herhalde öyledir; konuşmanın ne olduğu açık hâle geldiğinde. Dil üzerine düşünme, böylece, dil içinde ikamet etmemiz [Aufenthalt] için dilin konuşması içine girmemizi talep eder, bizim kendimizin değil, onun [dilini] konuşması içinde. Sadece bu yolla; dilin bizi orada çağıracağı ve kendi doğasını bahşedeceği -ki bu gerçekleşemeyebilir de- yere varabiliriz. Biz konuşmayı dile bırakırız. Dili; ne dilin kendisinden başka bir şey içinde temellendirmek, ne de diğer şeyleri dil aracılığıyla açıklamak isteriz.”⁶²⁴

Heidegger’in dile dair bu yarı mistik yarı metafizik görüşü özsel bir şekilde bu dil ile ilişki içinde olan düşünmeyi de etkiler. Bu anlamda söylenemez olan şeyin oluşturduğu sınır ya da derinlik, düşünmeyi de ilgilendirir: “...Bu yüzden düşünür en kendine has olan sözü [Eigenstes] hiçbir zaman söyleyemez. En kendine has olan söz, söylenemez olarak kalmak zorundadır; çünkü söylenebilir olan söz [das sagbare],

⁶²³ Her ne kadar burada işlenen sessizlik geleneği ya da deneyimi ile doğrudan ilgili olmasa da, yine de Nietzsche’nin de kendi düşünmesi içinde sessizliği farklı bağlamlarda anlamlandırıp önemsedığı [bazen olumsuz bir açıdan] atlanılmamalıdır, konuyla ilgili olarak bkz. KAUFMANN, Walter (2013), **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**, Princeton University Press, New Jersey, s. 373, 463.

⁶²⁴ HEIDEGGER, Martin (1985), “Die Sprache (1950)”, **Unterwegs Zur Sprache**, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, s. 10.

belirlenimini söylenebilir olmayandan [Unsagbaren] alır.”⁶²⁵ Düşünmek bu anlamda söylenemez olandan hem beslenir hem de bir anlamda onun tarafından dolaylı olarak şekillenir. Ancak yine de biraz hızlı gidildi sanki. Bir adım geri gidilmeli. Dile [language], söze [word], konuşmaya [speaking] ve söylemeye [saying] geri gidilmeli. Konuşulamaz, söylenemez, dile getirilemez olana yakınlaşılması için.

Bahsi edilen bu geriye doğru adımda düşünmenin nasıl olduğunu özsel olarak etkileyen öğeler olarak *dil*, *konuşma*, *söz* ve *söyleme* ile karşılaşılır. Dile getirilemez olan şey nasıl düşünülebilir peki? Dile getirilemez ifadesinin nüfuz ve etki alanı nedir? Dile getirilemez olan bir şey ne kadar dile getirilemezdir ya da ne kadar düşünülemezdir? Söylenemez olan şey aynı zamanda düşünülemez midir de? Burada bir şeyi düşünebilme ile ilişkisi içinde konuşma, dil, söz ve söyleme gibi öğeler ile kastedilen ne sadece bir dili konuşmayı öğrenme yetisi ne de bir dilin düşünme ile herhangi bir şekilde kurduğu özsel ilişkidir. Düşünme açısından özsel olan, asla sadece dile sahip olma ve dili öğrenme yetisi değil, ama daha çok, dile dair ve ait olanı [dilsel olanı] salt ya da salt olmayan iletişimsel yapı içerisinde bir söz olarak söylemeye getirerek [söz ve dil arasında kökensel bir temel kurarak] var etmektir.

Burada elbette ilk olarak, insan dili ile ilgili genel ayırıcı olarak kabul edilenin ne olduğunun belirtilmesi gerekir. Bu konuda birçok farklı antropolog, evrimsel psikoloji alanındaki araştırmacı ve düşünür [daha önce de gösterildiği gibi] birçok farklı noktayı vurgulamış, birçok söz söylemiştir. Bu söylenen, işaret edilen kati ve belirleyici olan, fark yaratan noktaların sayısı da bunlara oranla farklılık, çokluk gösterir.

Elbette ki bu düşünürlerin belirttiği ayırım yaratan özellik ve noktaların hepsi haklı bir şeye işaret etmesi anlamında doğru ve geçerli olabilir. Ancak sessizlik ile kökensel bir ilişki içinde düşünüldüğünde düşünmenin, dilin, konuşmanın durumunun nasıl olduğu hâlâ oldukça belirsizdir. Düşünme açısından dilin ne olduğu, dilin kendisine en yakın gibi duran şeyden bile özsel olarak ayrılmasında birincil önem taşır. Dilin ortaya çıkışının ve gelişiminin incelenmesinin, açıklanmasının dil ve düşünme

⁶²⁵ [Diese wiederum besteht darin, daß der Denker sein Eigenstes selbst nie sagen kann. Es muß ungesagt bleiben, weil das sagbare Wort aus dem Unsagbaren seine Bestimmung empfängt.] HEIDEGGER, Martin (1997), **Nietzsche**, Zweiter Band, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, s. 484.

arasındaki ilişki ve bu ilişkide sessizliğin yeri ve işlevi açısından yapılması bu anlamda önemlidir.

Ancak yine de şimdi ilk adım olarak [ve daha önce de denildiği gibi, bir temel oluşturması açısından], genel bir çerçevede dile dair birkaç görüşü incelemekte fayda vardır: “İnsan dili, diğer türlerin sembolik iletişim biçimlerinden, üst-dilsel (bu kitapta olduğu gibi dilin, dil hakkında konuşmakta kullanılması) ve sevke tabi [discursive] (birçok ideayı tek bir cümle içinde bir araya bağlama kapasitesi) işlevleriyle ayrılır. Diğer birtakım yazarlar, insan dilinin kendine özgü işlevlerini ortaya koyar. Bu kitapta, Bernard Victorri dilin öyküleme işlevini tasvir ederken Jean-Louis Vessalles buna, argümantasyon işlevini ekler.”⁶²⁶

Dilin yukarıda belirtilen özellikleri, dilin yapısal olarak ayırt edici özellikleri olmaları açısından önemlidir. Ancak yine de, özellikle dilin oluşumuna ve gelişimine dair olarak, başka özelliklere ve durumlara da işaret edilmiştir: “Hâlâ, dilin tanrıdan bir hediye olduğunu savunacak birkaç kişi olsa da; hâlâ dilin tek bir adımda, ya hep ya hiç tarzında evrildiği görüşünü benimseyenler vardır. Buna bazen dilin evriminin ‘büyük patlama’ teorisi denir ve en çok linguist Derek Bickerton (1995) tarafından ifade edilmiştir, ama ayrıca Noam Chomsky’nin bir çok eserinde de ima edilmektedir. Başvurulan şey, büyük ihtimalle rastlantısal bir genetik mutasyon ya da tanrı yerine ortaya çıkan fiziksel bir özellik olsa da, bu görüş biraz mucizevi gözüktür. Buna karşı olarak, Jackendoff tarafından ayrıntılı olarak işlenen ve Pinker ile Bloom tarafından düşünüldüğü gibi doğal seleksiyon dolayısıyla artar bir şekilde dilin evrildiği görüşü vardır. Bu görüş açık bir şekilde insan evriminin Darwinci bakışı ile aynı taraftadır.”⁶²⁷

Dilin başlangıcı ve oluşumunda sessizliğin yeri ve önceliği bu anlamda sadece kronolojik -eğer dil asıl anlamda mucizevi bir olay olarak düşünülüyorsa böyledir- değil ancak düşünseldir de. İnsanlık tarihinde bir *dil* fikrinin olmadığı ancak bir dilin konuşulduğu çok uzun dönemler olmuştur. Yapılan şeyin konuşma olduğu bilinmeden konuşulması. Konuşulan şeyin dil olduğu düşünülmeden dilin konuşulması, söylenmesi, dile gelmesi. Heidegger’in *dil konuşur* ifadesi [etken bir özne olarak insan

⁶²⁶ DESSALLES, Jean-Louis – PICQ, Pascal – VICTORRI, Bernard (2014), **Dilin Kökenleri**, Çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, s. 19.

⁶²⁷ CORBALLIS, Michael C. (2002), **From Hand to Mouth: The Origins of Language**, Princeton University Press, New Jersey, s. 403.

faktörünün aradan kaldırılması] eğer istenirse böyle düşünsel, evrimsel bir çerçevede de anlamlandırılabilir. İnsanlık, bir dili konuştuğunu, bazı sözler söylediğini bilmediği çok uzun süreler bir dili konuşmuş, sözler söylemiş olarak, dil ve söz insandan daha aktif ve etkindir. Dile ve söze dair bu düşünsel sessizlik, dil ve söz ile sessizlik arasındaki ilişkinin bir başka boyutu olarak öne çıkar. Çok uzun zaman önce artık kaybolmuş bir boyutu. İnsanlık konuştuğu dili dil üzerine düşünerek konuşmaya başladığı andan itibaren kaybolmuş olan. *Dilin sessizliğinin* bir başka anlamı olarak.

İnsanın bir dili konuşması ne demektir? Konuşma gerçekten de artık çok uzun zamandır modern, sembolik, üst-dilsel, yüksek düşünsel-zihinsel işlem gerektiren (zira bilinçli her düşünme zaten yüksek düşünsel işlem gerektirir) bir konuşmadır. Bu tür konuşma, insan türünün dilini ve konuşmasını insan olmayan diğer tüm canlıların dili ve konuşmasından ayırır. Ancak, insanın dili ve konuşmasını diğerlerinden ayıran bu durum; dilin ve konuşmanın [özellikle dil ve düşünme arasındaki ilişkiye dair yukarıda söylenenler ile beraber ele alındığında] kendi özüne dair tam olarak ne söyler? Ya da herhangi bir şey söyler mi? Buradaki görüşlerin *dilin özü nedir?* sorusuna yaklaşımları; dili bir konuşma yetisi olarak ya da karşılıklı bir konuşmanın ve iletişimin olanağı olarak ele almasının yanı sıra, insan beyninin evrimsel süreç içerisinde geçirdiği fiziksel büyümeler, insanın gırtlak, boyun ve dil kaslarının yapısının ve kullanımlarının anatomik olarak değişmesi, ilk dilin oluşumunun jestler, mimikler, doğadaki seslerinin taklidi ile müziksel bir ifade ile oluşumu, anne ile çocuğu arasındaki bağın sözsöz iletişime doğru itici gücü, insan genlerinde dilin oluşumuna yol açmış olması olası mutasyonlar, proto-dil ve daha birçok şeyi de içerir, daha bir çok şeyden de dil üzerine konuşurken bahseder.

Dilin özsel olarak bir sembolik yapı biçiminde ortaya koyulmasına da önem verilmiştir: “Bickerton aynı zamanda dilin, ikonik olan etiketlerle başlamış olması gerektiğini öne sürer. İnsan dilini, hayvana dair iletişim tarzlarından daha çok ayıran sembolik iletişimin daha sonra evrilmiş olması gerekir. Sembolik parçaların, olduğu varsayılan proto-dil içinde zaten hâlihazırda olup olmadığı, ya da onların ‘gerçek dil’ içinde ortaya çıkmış olup olmadığı açık değildir...yine de, sembolizmin, sentaks yerine, insanları hayvanlardan ayıran şey olduğunu Deacon gibi kabul eder. Sembolizm, Hockett’ın ‘yerini değiştirme’ olarak tanımladığı, şimdi ve burada olmayan etkileşimler içindeki durumlar ve varlıklar hakkında konuşma, böylece kurgusal

senaryolar hakkında olduğu kadar, geçmiş ve gelecek olaylar hakkında da konuşma yetisi olan şeyi mümkün kılar. Dilin dünya-yaratıcı gücü sayesinde, bütün insan toplulukları, her türden mitler oluşturma ve hikâyeler öyküleme yetisi geliştirdi. Bu, insanlarla iletişim kurma öğretildikten sonra bile hayvan iletişimi için mümkün olmamıştır... Sembolik dilin ortaya çıkışını mümkün kılan tüm bu faktörler, karakteristik yapı, gerçekten de Deacon'ın insan türünü 'sembolik tür' olarak tanımlamasına yönlendirdi. Yukarıda belirtildiği gibi, sembolik iletişim, ikincisine göre, insan iletişimini hayvan iletişiminden açık bir şekilde ayıran karakteristik yapıdır. Sperber & Origi şu sonuca vardı: Pragmatik bir perspektiften şu çok açıktır ki, insan dilleri ve dil yetisi, zenginliği ve kusurlarıyla, sadece naif bir psikolojiye [örneğin akıl-okuma özelliği] ve dolaylı iletişime yetisi olan bir türe uygundur.”⁶²⁸ Dilin bu sembolik oluşumuna,⁶²⁹ yapısına yapılan vurgu haklı olsa da, yine de dilin kökenine ve özüne dair söylenecek şeyler burada bitmez [daha, söylenemeyecek şeylere bile gelinmemişken hem de]. Burada özellikle dilin [ya da söz, konuşma] düşünme ile olan ilişkisine biraz daha değinmek gerekir. Daha önce de işaret edildiği gibi; bir şeyin dile getirilemezliği ile bu şeyin düşünülemezliği arasındaki ilişki [sessizlik ile bağlantılı olarak] hâlâ açıklanmayı beklemektedir. Bu değinilme, dolaylı da olsa, dilin kendi ufkunun uçsuz bucaksızlığı üzerinden gerçekleştirilebilir belki: “Derek Bickerton dil ve hayvan iletişiminin arasındaki temel farkın 'hayvan iletişimi kapalı bir sistem iken, dilin açık bir sistem olduğuna' işaret etmişti. Biz yeni kelimeler yaratma, daha önce hiç konuşulmamış cümleleri söyleme imkânından keyif alıyoruz. Dilin bu güzel özelliği, onun eklenerek geliştirilebilir [combinatorial] bir sistem olmasından gelir..Dil bu imkanı iki kendine özgü şekilde kullanır: Biz kelimeler yapmak için sesbirimleri birleştiririz; ve cümleler yapmak için kelimeleri birleştiririz. Dili, genel olarak hayvan iletişiminden ayırdığı düşünülen şey, dilin bu özelliğidir. Bu, bazı linguistlerin aynı zamanda bir kelime oyunu olan bir metaforunda 'ikili boğumlama' olarak ifade ettiği

⁶²⁸ MUFWENE, Salikoko S. (2013), “The Origins and the Evolution of Language”, **The Oxford Handbook of the History of Linguistics**, Ed. Keith Allan, Oxford University Press, New York, s. 39-40, 42.

⁶²⁹ Bu açıdan düşünüldüğünde, Terrence Deacon'ın yaptığı insana dair bir sınıflama olan *homo symbolicus* terimi de önemlidir, Deacon'ın sınıflaması ve daha fazlası için bkz. DEACON, Terrence W. (1997), **The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain**, W. W. Norton & Company, Inc., New York, s. 170-171

şeydir. Bu ikili eklenerek geliştirilebilen [combinatorial] fenomen etkileyicidir: Konuştuğumuz zaman, on binlerce kelime içeren kelime dağarcığımızdan kelimelerimizi buluruz; ve cümlelerimizi, potansiyel olarak sonsuz olan bir repertuardan ‘seçeriz.’ Aksine, hayvanlar tarafından kullanılan işaretlerin menzili, nadiren on beş ögeyi geçer.”⁶³⁰ Burada bahsi edilen, konuşmanın gerçekleşmesinin, dilin sahip olduğu uçsuz bucaksız kombinasyon denizi ile olması, aynı olanağın düşünmeye de açık olduğu anlamını taşır. Dilin uçsuz bucaksızlığında, düşünme dilediği gibi uçabilmeyi, hareket edebilmeyi bulur. Bu uçsuz bucaksızlıkta hem söz, hem dil hem konuşma hem de düşünme için olanaksız ucu ve bucağı belirleyen şey de [eğer böyle bir şey var ise] söylenemez, düşünülemez olan ve bunlarla ilişkili olarak da sessizlik olabilir mi? Belki de. Ancak yine de hızlı ilerlenmemeli.

Dil, düşünme, söz ve konuşma arasındaki ilişki ile paralel olarak şimdi bir adım geride durulup şu soru sorulur: “Söz konusu olan şey düşünülemez olan [unthinkable], dile getirilemez olan [ineffable, unspeakable] olduğunda, dil ve düşünme arasındaki ilişki nasıl olur?” Daha doğru bir ifade ile, Dil ve düşünme arasındaki ilişki, söz konusu olan şey *düşünülemez, söylenemez olan* olduğunda nasıldır? Bir düşünmenin oluşumunda; dil ile düşünme arasındaki ilişkinin [yani kurucu bir öge olarak dilin] orada olduğu ve düşünmenin gerçekleşme sürecini etkilediği başka bir durum daha vardır sanki. Bu hal, az önce bahsedilen dil, düşünme, söz ve konuşma öğeleri arasındaki ilişkinin tam tersi bir yapıda gözükür. Yani dile dair olanın, söze dair olanın düşünme için özsel bir belirleyicilikte, belirleyici bir güçte ve konumda olmadığı bir durum. Burada kastedilenin en açık şekilde görüleceği yer, Batı düşünmesinin pek alışık olmadığı bir tarzda, daha çok Uzakdoğu’daki sözsüz derin düşünme, dile dair olanın, dilsel olanın eşlik etmediği bir derin düşünme hâli içerisinde: “Konuşmanın düşünme ile bağlantılı olduğu Batı varsayımı, Doğu’da kabul görmez...Dil ve konuşma hakkındaki varsayımlar kültürel Doğu Asya geleneği içinde farklıdır. Antik Çin medeniyetinden beri, Doğu Asyalılar düşünme ve konuşma arasında bağlantısallık olduğunu düşünmedi. Dil ve düşünce üzerine felsefi ve dinsel tartışmaların ve münazara geleneğinin büyük ölçüde yokluğu değil, ama ayrıca, Doğu Asyalılar,

⁶³⁰ DESSALLES, Jean-Louis (2007), **Why We Talk: The Evolutionary Origins of Language**, Çev. James Grieve, Oxford University Press, New York, s. 18.

sessizlik ve içebakışın, yüksek seviyelerde düşünme için yararlı olduğuna inanırlar, tıpkı hakikatin peşinde olmaya yararlı olduğu gibi. Bu varsayım, meditasyon gibi Budist ve Taoist pratiklerde kapsamlı şekilde ifade edilmiştir. Budist öğretiyeye göre, birisi yaşama gücüne, kirlilik tarafından lekelenmeden, meditasyon içindeki dinginlikten geçerek ulaşabilir. Dahası, Taoist öğretiyeye, ‘En yüce Hakikate’ ulaşmak için sessizlik, içsel göz önünde canlandırma, konsantrasyon ve nefes alıp vermeyi düzenleme pratiklerini vurgular.”⁶³¹ Bu anlamda denilebilir ki düşünmenin alanı ile sözün, dilin alanı birbiriyle her zaman örtüşmeyebilir, tamamen eş bir şekilde üst üste gelmeyebilir. Bir şey düşünülebilir iken dile getirilemez olabileceği gibi düşünülebilir değilken dile getirilebilir olabilir. Sessizliğin dil ve düşünme arasındaki ilişkideki yeri ve işlevi de böyle durumlarda en çok ortaya çıkar, sessizlik en çok böyle durumlarda kendine özgü anlam ve bağlamlara erişir. Ancak elbette öncelikle en son yapılan alıntı akılda tutularak, konuşma ile kastedilenin ne olduğu belirtilmelidir. Bunu yapmanın en kolay yolu, buradaki konuşma ile asıl kastedilenin ne *olmadığının* belirtilmesidir. Buradaki konuşma ile kastedilenin olmadığı şeyler şöyle belirtilebilir: (1) Alıntıda söylenen düşünme ve konuşma arasındaki doğrudan bir bağlantısallık olmayışı hâli, *sadece* fiziksel-motor, söylemsel ve dışa vurulan sesin eşlik ettiği bir eylem olan *konusma* eyleminin olmaması değildir. (2) Alıntıda konuşma ile kastedilen, *sadece* dışsal sesin olmadığı ancak içsel olarak kişinin kendi kendine konuşmasının olmaması da demek değildir.

Burada konuşmanın olmaması ile kastedilen [bir anlamda içsel sessizlik olarak], içsel bir tefekkür-halinde-olma’nın karşısına koyulan konuşmanın olmaması, ya da daha açık bir ifade ile, derinlemesine düşünme sürecine, dilsel olanın eşlik etmeyişidir. Söylenilmek istenen, asıl olarak dilin dışında gerçekleşmekte olan bir düşünme değildir; öyle ya dilin, dilsel olanın gürelemediği yerde düşünsel olanın özsel bir anlamda olması elbette çoğu zaman olanaklı değildir. Düşünme dil ile büyür ve dil de bu büyüme sürecinde asla durağan değildir, o da değişir, evrilir, serpilir, açılır, gürlür. Burada söylenilmek istenen, düşünme çoğu zaman dilsel olanın diyarından doğru serpilir bir düşünme olsa da, düşünme, özellikle bu alıntıda işaret edildiği anlamdaki

⁶³¹ KIM, Heejung S. (2002), “We Talk, Therefore We Think? A Cultural Analysis of the Effect of Talking on Thinking”, **Journal of Personality and Social Psychology**, Cilt: 83, Sayı: 4, s. 828-829.

derin düşünme [contemplation], kendi gerçekleşmesi sürecinde dilsel olana bir anlamda gözünü hafif kapamış olması, özsel olarak ondan kaynaklanmak zorunda olmamasıdır.

Meditasyon ile zihin boşaltma egzersizlerinin yoğun pratiği sonucunda, varlığa, hakikate dair bu anlamda, dilsel olanın eşlik etmediği bir tür düşünme, bir tür varlığı hakikati sessizlik içinde düşünsel olarak kavramaya, hissetmeye, idrak etmeye doğru giden bir *düşünüşe-dalmış-olma* hâline ulaşılabilir. Bu düşünüş hâlinin kendisi ve bir süreç olarak bu düşünmenin sonucunda erişilen; dilsel ya da sözsel hiçbir öge ile ifade edilemez, ancak bu *düşünüşe-dalmış-olma* yine de bir anlamda varlığa ve hakikate dair bir tür yüksek farkındalığa erişmiş ve bunu idrak etmiş hâldedir. Elbette bir ifade olarak varlığa ve hakikate dair bu farkındalığın düşüncesine sahiptir denilemez, çünkü genel olarak anlaşıldığı hâliyle, düşünce, her zaman öyle ya da böyle dilsel olan öğelerle [bazen başarısızlıkla da sonuçlanacak olsa] kendisinin kurulmasına açıktır. Ancak buradaki *düşünüşte-olma hali*, kendisini bir düşünce olarak inşa etmez, o en kökeninde en fazla varoluşsal bir his, özsel bir var olma, düşünme hâli ya da bir tür duygu ve düşünmenin birbirinden farklılaşmış olsa da özsel olarak ayrışmamış hâlinde kişinin tinsel olarak kaybolmasını, varlık ve / ya da hakikât ile bir, bütün olma hâline işaret eder. Dile getirilemez olanın dile getirilebilmeye en yakın ifadesi böyle bir şey olsa gerek. Düşünme ve sessizlik arasındaki ilişki -düşünülemez olan ile bağlantılı bir şekilde ele alındığında- tam da burada kendi sorunsallığının yeni bir boyutuna ulaşır: Sessizlik; bu anlamda doğrudan olarak dil ile olduğu kadar [belki de daha asıl olarak] düşünme ile de ilgili olarak ortaya çıkar. Heidegger “Her şey için tek önemli olan, Varlığın Hakikatının dile gelmesi ve Düşünmenin bu dile ulaşmasıdır. Belki de dil ondan sonra, aceleci bir ifadecilik yerine haklı bir susmayı [das rechte Schweigen] yeğler. Fakat bugün içimizden hangimiz düşünüş denemelerinin susma patikasında [Pfad des Schweigens] kendini evinde hissettiğinin hayalini kurabilir ki?”⁶³² derken tam da düşünme ve sessizlik arasındaki bu duruma işaret eder.

Bu anlamda şimdi, sessizliğin özellikle Heidegger’de düşünme ve dil içerisinde nasıl işlendiği, anlaşıldığına yönelik ufak bir altbölüm açmanın tam vaktidir.

⁶³² HEIDEGGER, Martin (2013), **Hümanizm Üzerine**, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, s. 36.

Heidegger’de dil ve düşünme arasındaki ilişki ve sessizliğin bu iki ögedeki özsel anlamı ve kritik önemi, sessizliğin burada araştırılan sessizlik geleneği içindeki yerinin bir başka boyutunu ortaya koyacaktır.

3.5.2. Heidegger, Düşünmenin Susma Patikaları ve *Sigetik*

Bundan bir önceki altbölümde ilk olarak düşünme için dilin, sözün nasıl önemli olduğuna, dil ve söz içinde düşünmenin nasıl kendi özüne ve kökenine daha uygun, daha özgür, daha uçsuz bucaksız bir şekilde uçabildiğinden bahsedilmişti. İkinci olarak da düşünmenin ne sözün ne de dilin eşlik etmediği bir tür varoluş hâli olarak gerçekleşmesinin, düşünmeye kökensel olarak yakınlığına işaret edilmişti. Ancak bu belirtilen iki durumda da; söylediğinin ve söyleyemediğinin bilincinde, farkında olan bir iradenin, daha alışıldık bir tabir ile, modern öznenin, durmadan her an kontrolü altında olan, her an kendi düşünmesinin yönünü değiştirme yetisini elinde tutan kişinin kendi düşünmesi ve düşünceleri üzerine bu kontrol etme ve farkındalık hâli belli oranlarda bir sorun olarak durur. Bir Orta Çağ mistiğinin veya bir hurufinin kutsal sözler ve kelimeler içinde tininin kaybolduğu düşünce dolu trans hâli ya da bir keşişin veya manastırdaki odasında sessiz ve sözsüz bir şekilde tanrıyı, kutsallığı düşünen bir rahibin esrime anındaki düşünmesi;⁶³³ günlük modern hayatta, ya da düşünmeyi profesyonel ve aktif olarak gerçekleştiren kişilerin düşünmesinde pek gerçekleşmez. Ben iradesi ve bilincinin etkin olarak rol aldığı düşünme süreçleri; bu anlamda günlük hayattaki ya da bu profesyonel tarzdaki düşünmede, sürekli olarak düşünsel olarak tartma, eksilerin artıların ortaya serilmesi, olası sonuçların ve sebeplerin belirlenmesi gibi rasyonel ve mantıksal düşünme adımlarını içerir.

Heidegger’in modern dönemde baskın ve yaygın olan düşünmeye [bilincin aktif etmen olarak kontrol ettiği, rasyonel ve mantıksal olan], eleştirisi de tam bu noktada başlar. Heidegger’in *Rechnende Denken* [hesaplayan düşünme] ve *Besinnliche Nachdenken* [sükûnetle derin düşünme] arasında yaptığı ayırım bu türden bir eleştirinin temelini oluşturur: “Bu düşünmenin [hesaplayan düşünme] özelliği, plan ve araştırma yaparken, bir işletmeyi kurarken daima mevcut koşulları hesaba

⁶³³ Kierkegaard, bir teolog olarak, ruhban sınıfına ya da rahiplere dair olan bu sessizliği kendi düşünmesi içinde de önemsemıştır, konuyla ilgili olarak bkz. SHEIL, Patrick (2011), **Starting with Kierkegaard**, Continuum International Publishing Group, London-New York, s. 37-42 ve 144-149.

katmamızdan ibarettir. Bu koşulları, belirli amaçlara yönelik hesaplanan niyetten ötürü hesaba katarız. Belirlenmiş başarılarla çok önceden güvenimiz hesaplayarak. Bu hesaplama, her şeyi planlayan ve araştıran düşünmeye işaret eder. Böyle bir düşünme sayılarla işlemeyip sayan hesap makinesini ve büyük bilgisayarı harekete geçirmede de bir hesaplama olarak kalır. Hesaplayan düşünme, hesap yapar. İlerlemiş yeni, daima umut, gelecek vaat eden ve aynı zamanda uygun olanaklarla hesap yapar. Hesaplayan düşünme, bir fırsattan diğerine acele ettirir. Hesaplayan düşünme, hiç durmaz, sükûnetle düşünmeye varmaz. Hesaplayan düşünme, bir sükûnetle derin düşünme değildir; var olan her şeyde işleyen anlam üzerine tefekkür etmez. Kendi tarzlarında yetkili ve gerekli olan iki düşünme türü vardır: Hesaplayan düşünme ve sükûnetle derin düşünme.”⁶³⁴ Eleştirilen bu düşünme şekli ile de paralel olarak, dilin ne olduğu, dil ve düşünme arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu da bu düşünmenin şekillenmesi açısından önem taşır: “Ne anlaşılır ‘Düşünme’ kelimesiyle? ‘Düşünmek’, ‘Düşünce’, ‘Düşünülmüş olan’ kelimelerini duyarız. Tıpkı söylendiği gibi, onlara bir anlam yükleriz. Burada ilk aklımıza gelen anlam geçici ve bulanık bir

⁶³⁴ HEIDEGGER, Martin (2013), **Olmaya Birakılmışlık**, Çev. Mesut Keskin, Avesta Basın Yayın, İstanbul, s. 10. Bu iki düşünme arasındaki fark, Heidegger’in ilgi metninin İngilizce çevirisine yazılmış Giriş’te şöyle açıklanır: “Örneğin Sohbet’te çözümlendiği şekilde *beklemenin* doğasını düşünelim. Bekleme elbette bir insan eylemidir; ama Heidegger bunun daha derin bir anlamı olduğunu göstermek ister ve sadece insan dair olanın, öznel olanın ötesine bir gönderme yapar. Genellikle, beklediğimiz zaman, biz bizi ilgilendiren ya da bize istediğimiz şeyi sağlayacak olan bir şey için bekleriz. İnsana dair olan bu şekilde beklediğimizde, bekleme arzularımızı, amaçlarımızı ve ihtiyaçlarımızı içerir. Ancak bekleme bizim doğamız tarafından bu kadar belirlenmiş olmak zorunda değil. Ne beklediğimizi bilmeden beklediğimiz durumlarda söz konusu olabilir. Bu anlamda, biz bir şeyi beklemeden bekleriz...Bu anlamda biz sadece bekleriz; ve bu anlamda bekleme insanın ötesine bir göndermede bulunabilir. Bu iki tür bekleme arasındaki fark belki de biz sadece insana dair bir şekilde beklediğimizde bizim *bir şeyi beklediğimiz* [waiting for], ancak beklemenin daha derin anlamında beklediğimizde ise bizim *bekleyişte olduğumuz* [waiting upon] söylenerek dile getirilebilir...Düşünmenin geleneksel ve alışılmış görüşü onu, şeylerde tipik olanın temsil edilmesi olarak görür; yani nesnelere bir anlayışına doğru götüren bir tür insan eylemi olarak...Bir uçta, bu Heidegger’in hesaplayan düşünme [calculative thinking] dediği şeydir, ki bu şeylere yaklaşımın insana dair yöntemleri ile karakterize edilir...Yine de ikinci tür bir düşünme vardır, beklemenin ikinci anlamına benzeyen, ki bunda, düşünce insanın ötesine gönderme yapar, göndermeyi insana dair meselelerin ötesine geçirir: Bu sükûnetle derin düşünmedir [meditative thinking]...Şimdi, nesnelere dünyasını oluşturan düşünme, bu nesnelere anlar; ama sükûnetle derin düşünme, bu nesnelere içinde bulunduğu alanın bir farkındalığıyla başlar, nesnelere sıradan anlayışı yerine onların ufkuyla.” Bkz. HEIDEGGER, Martin (1969), **Discourse on Thinking**, Çev. John M. Anderson – E. Hans Greund, Harper & Row Publishers, New York, s. 22-24. Bu alıntıda söz konusu olan bekleyişte olmak ve bir şeyi beklemek arasındaki ayrıma dair olarak bkz. HEIDEGGER, Martin (1960), **Gelassenheit**, Verlag Günther Neske Pfullingen, s. 45-55. Türkçe çevirisi için bkz. HEIDEGGER, Martin (2013), **Olmaya Birakılmışlık**, Çev. Mesut Keskin, s. 35-55.

şeydir. Çoğu zaman bunu bu noktada bırakabiliriz. Bu, olağan iletişimdeki günlük konuşmanın gerektirdiğini karşılar. Bu iletişim kullandığımız her bir kelimenin anlamında ikamet ederek vakit kaybetmek istemez. Bunun yerine, kelimeler durmadan ucuz bir şekilde etrafta kullanılır ve bu süreçte yıpranır. Burada tuhaf bir avantaj vardır. Yıpranmış bir dil yardımıyla, herkes her şey hakkında konuşabilir...Düşünce ve şiirin ikisinin de kendilerine ait açık bir şekilde özsel söyleme olduğunun farkına varınca - ve bu yolla- bu tehlikeli girişimden kaçamayız. Genel görüşe göre, düşünce ve şiirin ikisi de dili sadece kendilerinin ortamı ve bir ifade aracı gibi kullanır..Dil ne sadece ifadeler alanıdır ne de sadece ifadelerin araçları, ya da sadece bu ikisinin birleşimi. Düşünce ve şiir, dili asla onun yardımıyla kendisini ifade etmek için kullanmaz; aksine düşünce ve şiirin kendisi, başlangıçsal olan, özsel olandır ve aynı zamanda insan aracılığıyla dilin konuştuğu son konuşmadır. Dili konuşmak, dili kullanmaktan tamamen farklı bir şeydir. Günlük konuşma dili sadece kullanır. Dil ile olan bu ilişki bütünüyle onun gündelikliğinden ibarettir. Ama düşünce ve farklı bir açıdan da şiir, terimleri kullanmak yerine kelimeleri söylediğinden dolayı, düşünceye giden yola koyulur koyulmaz kelimenin dediğine özellikle dikkat etmeye çalışırken zorlanırsınız.”⁶³⁵ Heidegger, günlük konuşma, günlük kullanılan dil ve düşünme arasındaki ilişkiyi bu eleştirel tarzda ele almıştır. Bu eleştiri de bir haklılık payı olduğu açıktır. Dilsel olanın sadece iletişim amacıyla kullanılması; sözün ve konuşmanın bir potansiyel olarak sahip olduğu şiirselliğin sıradan günlük konuşma içerisinde yer almasını, gerçekleşmesini engeller gibi gözükür. Dilin potansiyel olarak sahip olduğu o sözsel büyüğü ile karşılaştırıldığında, çoğu günlük konuşma sıklıkla alelade, banal ya da tatsız gelebilir. Dil ve düşünme arasındaki ilişki bilinçli bir hâlde günlük konuşma içinde *düşüncelerin ifade edilmesi için dilin kullanılmasına* indirgenmiş olduğunda hem dil hem de düşünme tekdüzeleşmektedir sanki.

Ancak yine de günlük dil ve konuşmaya tümünden de olumsuz olarak yaklaşmak işlevsel olmayacaktır. Dilin o bahsedilen şiirselliği bu günlük konuşma içinde çoğunlukla ortaya çıkmasa da, yine de günlük konuşma; dilin ve konuşmanın kendi evriminin, değişiminin, devriminin, farklılaşmasının aktif olarak gerçekleştiği yer

⁶³⁵ HEIDEGGER, Martin (2002), **Was Heisst Denken?**, Gesamtausgabe Band 8, Vittorio Klosterman GmbH, Frankfurt am Main, s. 132-133.

olarak önemlidir. Var olması sürdüğü sürece, dilin devinimi, dönüşümü, evrimi de sürer. Bir anlamda bu; dil, değişmesi durduğu an ölmeye, yani tedavülden kalkmaya doğru yüzünü dönmüş demektir. Günlük ve sıradan konuşma; dile işte tam da bu devinecek, değişecek, evrilecek, dönüşecek zemini, temeli, ortamı, çevreyi sağlayan şey olması açısından dili hayatta tutan, dilin tedavülden kalkmasını engelleyen önemli bir öğedir. Günlük konuşma içindeki sistematiği, mekanizmaları ve alışkanlıkları ile dil elbette bir mistiğin tanrıya ya da varlığa dair deneyimini ortaya koyan bir şiirdeki sözler gibi olamaz. Ancak şu da bir gerçektir ki, günlük konuşması olmayan bir dil de olamaz. Bir dile dair günlük konuşma [ne kadar bayağı, temel seviyede, alelade olursa olsun] ortadan kalktığında dil de ortadan kalkmaya başlar. Bugün artık mevcut olmayan diller, bu dilleri konuşan kimseler artık kalmadığı için ortadan kalktı, bu dillerde varlığın, tanrının, hakikatin idrak edilmesine dair [dil içindeki metadile dokunan] yazılar olmadığı için değil. Bu anlamda, Heidegger'in *günlük konuşma, dili sadece kullanır* şeklindeki olumsuz yöndeki eleştirisi günlük konuşmayı Heidegger'in tamamen olumsuz gördüğü anlamına gelmez.⁶³⁶ Günlük konuşmanın yaptığı bu *sadece kullanma*, düşünme ve şiirin *dili konuşmasından* farklı bir açıdan dile can verir, ya da dili canlı tutar denilebilir. Her ne kadar günlük konuşma içerisinde gerçekten de dilin yaratıcı, büyüleyici, şiirsel yanı neredeyse soğumuş, kurumuş bir hâlde olmak zorunda olsa da; dilin yaratıcı, büyüleyici, şiirsel yanını taşıması, bu yanın orada var olabileceği bir dil alanı oluşturması, bu yana onun üzerinde büyüleyici, şiirsel olabileceği -potansiyel olarak ya da bu büyüleyici, şiirsel yanın gerçekleştiği herhangi bir durumda- bir diyar sunması açısından günlük konuşma oldukça kritik bir öneme sahip olarak işlevseldir.

Heidegger için dil, söz ve düşünme arasındaki ilişkide sessizliğin ön plana çıktığı nokta tam da bu öğelerin birbirleriyle kesiştiği yerin ortalarında, merkezinde bir yerdedir. “Dil, sessizliğin [stille] çınlaması [geläut] olarak konuşur. Sessizlik

⁶³⁶ “Bu yüzden Heidegger teorik ve pratik olan arasındaki ilişkiyi baş aşağı ederek Kartezyen anlayışa dair durumu tam tersine çevirse bile, felsefi kendi kendine konuşma ve iletişimsel dil arasındaki çözülmemiş bir gerilim hâlâ güçlü bir şekilde durur. Heidegger asla bir şeyi idrak etmeye dair sessizliği çağırın Kartezyen dayanağa başvuramazdı. Zira günlük dil ontolojik söylemin zorunlu bir koşuludur.” STRAND, Narve (2005), “The Limits of Silence: Descartes, Heidegger, and Wittgenstein on Philosophy and Ordinary Language”, **Descartes and Cartesianism**, Ed. Nathan Smith – Jason Taylor, Cambridge Scholar Press, Newcastle, s. 141.

dünyayı ve şeyleri kendi özünde karara bağlar. Bu karara bağlama yoluyla sessizlik tarzı içinde dünya ve şey, ayrımın olay-olmasıdır [Ereignis]. Ayrımın olup bitmesi esnasında dil, yani sessizliğin çınlanması var olur. Dil; şeylerin ve dünyanın ayrımı kendini gerçekleştirirken özünü sürdürür.”⁶³⁷ Heidegger, açıktır ki burada sessizlik kelimesine⁶³⁸ oldukça farklı bir anlam ve işlev yükler. Sessizlik; şeylerin ve dünyanın dörtlü açısından ve dörtlü ile ilişkisi içinde fenomenolojik ve ontolojik olarak kurulmasında özsel ve kurucu bir öge olan dilin bu kurma sürecinde şeylere ve dünyaya dair olarak eylemselliğinin özü ya da asıl eylemesi olarak ortaya çıkar. Sessizliğin çınlanması olarak dil çınladıkça, dünya ve şeylerin dörtlü ile olan ilişkisi hem kurulur hem de yerli yerine oturtulur. Burada sessizlik ile kastedilen artık alışıldık olarak ses, sessizlik, duyma, dinleme, işitme, gürültü gibi kelimelerle ilişkili olarak düşünülmez ama kendine daha ontolojik, daha fenomenolojik bir boyut bulmuştur. Sessizlik, dörtlü ⁶³⁹ ile ilişkisi içinde, dilin kendi özünü sürdürmesinin ve gerçekleştirmesinin olanağını kendinde taşıyan bir hâl ya da eylemdir. “Sessizlik [Stille] nedir? Sessizlik kesinlikle sadece sesin olmayışı [lautlose] değildir. Sesin olmayışının içinde, sesin ve tonun hareketsizliği doğrudan doğruya sürüp gider. Ama bu hareketsizlik ne askıya alarak seslendirmeyi sınırlamadır ne de kendisi önceden varolan gerçekten dingin bir şeydir. Bu hareketsizlik daima dingin hâlde duranın yalnızca diğer yanında durur. Bu hareketsizliğin kendisi de yine dinginliğe [Ruhe]

⁶³⁷ HEIDEGGER, Martin (1985), **Unterwegs Zur Sprache**, Gesamtausgabe Band 12, Vittorio Klosterman GmbH, Frankfurt am Main, s. 27.

⁶³⁸ Burada, Heidegger’in eserlerinde yine sessizlik ile ilişkisi içinde olan *schweigen* [sessizlik], *erschweigung* [suskunluk], *sigetik* gibi terimlerden ayrı olarak *stille* teriminin kullanıldığı gözden kaçırılmamalıdır.

⁶³⁹ Heidegger’de *dörtlü* [das Geviert], Heidegger’in *şeyi* ve *dünyayı* bütünsel olan ilişkiselliklerinde anlamaya, düşünmeye yönelik bir girişim olarak; yeryüzü, gökyüzü, tanrısal olanlar ve ölümlülerden oluşan bir biraradalıktır. Heidegger bu biraradalık hakkında şöyle der: “Yeryüzü ve gökyüzü, tanrısal olanlar ve ölümlüler – kendiliklerinden karşılıklı olarak bir arada olmalarıyla – dörtlünün birleşmiş sadeliği yoluyla birbirlerine aittirler. Dördün her biri kendi tarzında diğerlerinin özünü tekrar tekrar yansıtır. Böylelikle her biri kendi tarzında kendini dördün yalınlığı içinde kendisine geri yansıtır. Bu yansıtma bir benzerliğin tasviri değildir. Yansıtma, dördün her birini aydınlatarak, kendi özlerini sade bir arada oluşlarında birbirleriyle olagelir. Dördün her biri, bu olagelen-aydınlatan tarzda yansıtarak, diğerlerinin her biriyle oynar/paslaşır. Olagelen yansıtma dördün her birini kendinde özgür bırakır, fakat Özgür olanları asıl özlerinin birbirlerine doğru oluşlarının sadeliğine bağlar.” HEIDEGGER, Martin (2006), “Dörtlü”, Çev. Erdal Yıldız – Ali Kaftan, **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı: 9, s. 160. Ayrıca bir açıklama için bkz. MITCHELL, Andrew J. (2016), “Dörtlü”, Çev. Umut Dağ, **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı: 30, Heidegger Özel Sayısı, s. 717-725.

dayanır. Ama bu dinginliğin kendisi kendi özünde sessizleşir. Sessizliğin sessizleşmesi olarak dinginlik, sıkı bir biçimde düşünüldüğünde bütün hareketten daha hareketli ve bütün eyleme ve kıpırdanmadan daha hareket dolu bir şekilde aktiftir. Ayrım özellikle iki şekilde sessizleştirir: Şeyleri şeymelerinde ve dünyayı dünyalamasında sessizleştirir. Böyle sessizleştirilmiş olarak, şey ve dünya asla ayrımdan kaçamaz. Aksine, onu [ayrımı] ayrımın kendisinin sessizlik olduğu sessizleştirme içinde kurtarır.⁶⁴⁰

Sessizlik bu anlamda dünyanın ve şeylerin kendileri olarak kurulmasında özsel bir yere ve işleve sahip olan dilin [ve bu dil üzerinden düşünüşün] -bu kurulmanın gerçekleşmesini sağlayan- fenomenolojik ve ontolojik eyleminin olanağını dile getirir, verir. Dilin, şeyleri ve dünyayı dörtlü içinde [ya da dörtlü'ye uygun olarak] sessizleştirilmesi demek aslında dilin şeyleri ve dünyayı şey ve dünya olarak kurması demektir. Şeylerin ve dünyanın dörtlü içinde sessizleşmesi demek, şeylerin ve dünyanın dörtlü içinde kendi yerlerine yerleşmesi yani kendi aralarındaki ilişkiselliklerinin ortaya çıkması demektir. Sessizliğin çınlaması olarak dil, bu ortaya çıkarmayı, yerleştirmeyi, kurmayı, sessizleştirmeyi gerçekleştirir. Bu anlamda sessizlik, belki de felsefe tarihi içinde ontoloji açısından gelip gelebileceği en güçlü, etkili konumuna gelmiş gibidir. Sessizlik çınladığında dil olur ve bu da aslında fenomenolojiye ve ontolojiye dair olan her şeyi kendi ilişkisellikleriyle birlikte şekillendirerek açığa çıkarır.⁶⁴¹ Sessizlik [stille] bu anlamda *ses*, *dinleme*, *duyma*, *işitme*, *yankı*, *sesin olmayışı*, gibi öğelerle ilgili olduğu kadar [belki de daha fazla] şimdi artık *dilin gerçekleşmesi*, *düşünme*, *varlık*, *dünya*, *şey*, *fenomen* gibi öğelerle de ilgilidir. Var olması paradoksal bir durum olarak sessizlik şimdi bir anlığına kenarda bırakılmış ve varlığa, varoluşa, olmakta olan şeylere dair bir tür belirleyici, oluşturucu,

⁶⁴⁰ HEIDEGGER, Martin (1985), *Unterwegs Zur Sprache*, s. 26-27.

⁶⁴¹ Elbette burada dil, söz, konuşma, söyleme gibi öğeler sadece insanın yapmış olduğu eylemler olarak değil ama hem insanın ötesinde bir şeylere gönderme yapan, insana dair olanın ötesinden pay alan hem de insanın doğasını ve özünü belirleyen, şekillendiren şeyler olarak düşünülmelidir. Heidegger'in şu sözleri aslında bu durumu oldukça açık bir şekilde ortaya koyar: “‘İnsan’ ‘dile’ ‘sahiptir’ (ratio et oratio), ‘animal rationale’ ‘yetilidir’ ‘konuşmaya’ ve o, öz zorunluluğu dolayısıyla ‘konuşur’. ‘Söz’, ‘insana’ ‘sahiptir’ (Da-sein Varlığa bekçiliği ‘temellendirir’). Dilin metafiziğinden, varlıktarihsel sözün özünü sürdürmesinin içinde düşünen sıramaya doğru *geçiş*.” HEIDEGGER, Martin (1999), *Vom Wesen Der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes Zu Herders Abhandlung ‘Über den Ursprung der Sprache’*, Gesamtausgabe Band 85, Vittorio Klosterman GmbH, Frankfurt am Main, s. 3.

şekillendirici, kurucu etmen olma gücüne sahip olan ve dil olarak ortaya çıkan bir sessizlik söz konusu olmuştur. Elbette Heidegger terminolojisi içinde sessizlik ile ilişkili olarak ön plana çıkan tek terim *stille* değildir. Bir diğer terim *schweigen* -yine dil ile ilişkili olarak- özellikle dinleme⁶⁴² ve cevap verme temaları ile sessizlik ile suskunluk arasında bir köprü kurar, sessizliğin içindeki suskunluğu inşa eder, kendinde taşır. “Söyleyerek konuşan dil, konuşulan şeyi dinlerken konuşmamızın söylenen şeye cevap vermesiyle alâkalıdır. Bu yüzden, genellikle konuşmanın kaynağı sayılan sessizliğin [schweigen] kendisi de zaten bir önceden cevap vermedir. Sessizlik [schweigen] olay olarak var eden-ifşa eden söylemenin sessizliğinin [stille] çınlayan sessizliğine [lautlosen] cevap verir.”⁶⁴³ Tek bir cümle içinde üç farklı sessizlik. Sesin olmayışı [soundlessness] anlamında sessizlik [lautlosen]; sessizce varlıksal bir çınlamasıyla dil arasında özsel bir ilişki olması [hatta onunla aynı şey olan] anlamında sessizlik [stille]; ve bu ikisinin özellikle konuşma, cevap verme, dinleme temaları üzerinden sessizliği ve felsefede unutulmuş olan diğer başlangıcın⁶⁴⁴ o olarak olay olması anlamında sessizlik [erschweigung].⁶⁴⁵ Eğer bir de varlığın her bir söylemesinin mantığının özü olan ve dilin özünün de onun içinde anlaşıldığı sessizlik olarak *sigetik* ele alınırsa dördüncü bir sessizlik.⁶⁴⁶ Ancak hızlı gidilmemeli.

⁶⁴² Dinleme ve sessizlik arasındaki ilişkiye dair bir inceleme için bkz. VALESIO, Paul (1987), “A Remark on Silence and Listening”, **Oral Tradition**, Cilt: 2, Sayı: 1, s. 286-300.

⁶⁴³ HEIDEGGER, Martin (1985), **Unterwegs Zur Sprache**, s. 251.

⁶⁴⁴ Heidegger, özellikle kehre döneminde kendi düşünmesi içinde geleneksel varlık anlayışına dair bir eleştiri olarak *diğer başlangıç* fikrini ortaya koyar. Heidegger’e göre Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel gibi isimlerin oluşturduğu tarihsel çizgide süregelen geleneksel varlık anlayışının dışında bir de Herakleitos, Parmenides, Anaksimandros gibi isimlerde söz konusu olan, daha sonra unutulmuş ve daha sonra Meister Eckhart’ın, Hölderlin, Rilke gibi şairlerin şiirlerinde, Nietzsche’de izleri bulunan bir diğer varlık anlayışı daha olduğuna işaret eder. Bu ikinci varlık anlayışı [Heidegger bu iki farklı varlık anlayışları arasındaki farkı ayrıca Almancada birini *seyn* diğerini *sein* şeklinde yazarak da belirtir] ‘diğer başlangıç’ ile ilişkilidir. Konuyla ilgili olarak bkz. FELL, Joseph P. (1971), “Heidegger’s Notion of Two Beginnings”, **The Review of Metaphysics**, Cilt: 25, Sayı: 2, s. 213-237.

⁶⁴⁵ “Düşüncüyolu: 1. Başlangıçsal düşünmenin ne olduğu. 2. Diğer başlangıcın, *suskun-olma* olarak nasıl gerçekleştiği”. HEIDEGGER, Martin (2014), **Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)**, s. 77.

⁶⁴⁶ “Biz varlığın [das Seyn] kendisini asla doğrudan doğruya tamamen söyleyemeyiz, özellikle de o, sıçrama içinde sıçrarken. Zira her bir söyleme varlıktan [das Seyn] gelir ve onun hakikatini söyler. Her bir kelime ve böylece tüm mantık, varlığın [das Seyn] gücü altında durur. Böylece ‘mantığın’ özü sigetiktir. Dilin özü de ayrıca öncelikle *sigetik* içinde kavranır. Ancak ‘sigetik’, hâlâ ‘disiplinler’ içinde düşünenler ve söylenen şey tasnif edilip düzenlendiğinde bilgiye sahip olunacağına inananlar için sadece bir başlıktır. Burada, ‘mantığa’ (onto-loji) karşılık gelmesi içinde yabancı *sigetic* kelimesi, geçmişe dönük bir şekilde, diğer- tarafına-geçme bağlamında kastedilmiştir, ‘mantığın’ yerine koyulup onunla değiştirilmesi anlamında değil. Çünkü varlığın [das Seyn] özünü sürdürmesine ve varlığa [das

Heidegger terminolojisi içinde *schweigen*, sessizliğin hangi yönüne dair tam olarak neyi taşır kendinde? “Japon: Böyle bir konuşmanın seyri laflamaktan daha sessiz olması gerektiğinden dolayı, tamamen kendi karakterine sahip olmak zorunda kalacaktır. Araştırmacı: Her şeyden öte, sessizlik hakkında sessizlik... Japon: Çünkü sessizlik hakkında söylemde bulunmak ve yazmak en zararlı gevezeliği üretendir. Araştırmacı: Hangisi açıkça sessizliğin sessizliği olabilir? Japon: Bu otantik söyleme olacaktır.”⁶⁴⁷ *Otantik söyleme olarak sessizlik*. Heidegger bu ifade ile dil ve dilin evi olarak varlık arasındaki ilişkide sessizliğe bu sessizliğin ait olduğu yeri verir. Dil, konuşma ve söz gibi ögeler ile birlikte düşünüldüğünde artık sessizlik sadece kavramsal, yapısal ya da linguistik bir şey ya da ilahi anlamda mistik, metafiziksel,

Seyn] dair soru varolmaya devam ettiği [stehen] için, bu sorgulama daha kökenseldir ve bu yüzden de akademik bir disiplin içinde boğulmaya kilitlenemez...Suskunluk herhangi bir mantıktan daha yüksek bir yasaya sahiptir. Nihayetinde, yine de, suskunluk, gerçek bir anlamda mantık olmak isteyen ama olamayan bir a-lojik değildir. Tam tersine, suskunluğun istemesi ve bilmesi tamamen farklı bir doğrultudur. Ve suskunluk, ‘irrasyonel’ ile, ‘semboller’ ve ‘şifreler’ ile ve geleneksel metafiziği varsayan tüm o şeylerle çok az muhatap olur. Diğer yandan, suskunluk, varolan-olmaklığın [die Seiendheit] mantığını içerir, temelleyen-sorunun kendi içinde, yol gösteren-soruya dönüşmesi ile aynı şekilde. Suskunluk, dilin kendisinin özünü sürdüren kökeninden kaynaklanır. Temel deneyim, ifade ya da cümle değildir ve bu nedenle -ister matematiksel olsun ister ‘diyalektik’- temel cümle de değildir ama daha çok, kararın zorunluluğunun ondan doğru ortaya çıktığı noksanlığın hakikati içinde (gizlenmiş olanın ışıldaması) tereddütte olan kendini-reddetmeye karşı kendisine tutunan tutulu-kalmazdır. Bu tutulu-kalma söze geldiği zaman, söylenen her zaman olay-olmadır. Ama bu söylemeyi anlamak, taslağın açık bir şekilde vuku bulması ve bilmenin olay-olma’ya sıçrayışının gerçekleşmesidir. Söyleme, suskunluk olarak temellenir. Onun sözü, tamamen başka olan bir şey için bir işaret değildir...Suskunluk ve sorgulamanın gerçekleşmesi, hakikatin özüne karar verecek olan özsel sorgulamanın iş başına koyulmasıdır. Varlığın [das Seyn] aranması? Kökensel olarak bulunan şey kökensel olarak arama içindedir. Arama zaten kendini-hakikat-içinde-tutma’dır, kendini-gizli-tutma ve kendini-geri-çekme’nin açıklığında tutma içinde tutma. Kökensel arama, tereddütte olan reddetmeye temelleyen ilişkidir. Sorgulama ve yine de suskunluk olarak arama.” HEIDEGGER, Martin (2014), **Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)**, s. 78-79. Grekçe *sessiz kalmak* anlamındaki *sgan* kelimesinden gelen *sigetik* terimi -*seyn* anlamındaki varlığı dil ile doğrudan ifade etmek, söylemek imkânsız olduğu ve tüm söyleme ile mantık *seyn* anlamındaki varlıktan geldiği için- mantığın içsel özü olarak anlaşılır. Konuyla ilgili olarak bkz. INWOOD, Michael (1999), **A Heidegger Dictionary**, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, s. 22.

⁶⁴⁷ [Japaner: Der Gang eines solchen Gespräches müßte einen eigenen Charakter haben, demgemäß mehr geschwiegen als geredet würde. Fragenden: Geschwiegen vor allem über das Schweigen... J: weil das Reden und Schreiben über das Schweigen das verderblichste Gerede veranlaßt... F: Wer vermöchte es, einfach vom Schweigen zu schweigen? J: Dies müßte das eigentliche Sagen sein...] HEIDEGGER, Martin (1985), “Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54): Zwischen einem Japaner und einem Fragenden”, **Unterwegs Zur Sprache**, s. 144.

doğüstü, transandantal değil ancak bir fenomenoloji ile ilişkili olarak şiirsel⁶⁴⁸ ve ontolojiktir de. Dilin özü üzerine konuşmak ya da araştırma yapmak aynı zamanda bu dilin kendi içinde kurduğu ve inşa ettiği, ona ikamet edecek bir yer verdiği varlık üzerine de konuşmak demektir ve sessizlik ile dil arasındaki ilişki her ne ise bu aynı zamanda varlık ve sessizlik arasında da söz konusudur. Elbette söz konusu Heidegger felsefesi olduğunda, *sessizlik* kendi anlam ağını sadece bu şekilde kurmaz. Burada Heidegger bağlamında sessizliğe dair söylenenler, özellikle bu çalışmada ortaya koyulmaya çalışılan sessizlik geleneği ile doğrudan ilişkili olarak okunabilecek olanlardır. Bunların çoğu Heidegger'in kehre dönemine denk gelir. Ancak bu, Heidegger'in birinci döneminde de sessizliğin önemli bir yeri olmadığı anlamına gelmez. "*Varlık ve Zaman*'da amaç, Dasein'in yani dünyada-olma'nın ontolojik kökenini açıklamak olduğundan, dil söz konusu olduğunda, dilde ontolojik önceliği gereği hâlihazırda paylaşıyor olan dikkate alınır ve bu yönden bakıldığında Heidegger için duyma, dinleme hatta susma sözcüklerle dile-gelme'den daha sahit imkânlardır çünkü bu şekilde ifade-edilmişliğin paylaşıyor olması – ki burada paylaşıyor olan dünyada-olma'dır – garanti altına alınmış olur. Öte yandan, dile-gelme zorunluluğu gösterilemeyen bir duyma ve susma söz konusudur ve asıl çelişki duyma ve susmanın dile-gelme ile belirleniyor olmasıdır. Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'da susma nihai bir sessizlik değildir, aksine susma nihai sessizlikten gelen bir hareket olarak susmadır. Peki, nereye? Elbette, dile ya da dile-gelmeye diye cevap vermemiz gerekir. Dil ancak gevezeliğin olumsuzlanması ile kendi gerçek imkânını ya da kendini imkândaki yenilik olarak bulabilir gibi görünmektedir."⁶⁴⁹ Görünen odur ki, Heidegger'in birinci döneminde de sessizliğe yine önemli bir atıf yapılmaktadır.⁶⁵⁰ Kehre döneminden farklı olarak belki kehre dönemindeki sesin daha ontolojik ve

⁶⁴⁸ Heidegger, George Trakl'ın bir şiiri üzerinden şiir ve dil arasındaki ilişkiyi ele alırken "Ist die Abgeschlossenheit nicht ein einziges Schweigen der Stille? [İnziva, sessizliğin (stille) yalın sessizliği (schweigen) değil midir?] dediğinde aslında bu söz konusu ilişkiyi hem varlıkla da ilişkilendirir, hem de sessizliğe dair terminolojisi arasındaki ilişkiselliği de ortaya koyar. Alıntı için bkz. HEIDEGGER, Martin (1985), "Die Sprache im Gedicht (1952): Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht", **Unterwegs Zur Sprache**, s. 63.

⁶⁴⁹ NAMLI TÜRKMEN, Gülşah (2013), "Heidegger: Fenomenolojik Bir Problem Olarak Dil", **Posseible: Düşünme Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 4, s. 5-6.

⁶⁵⁰ Daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. INWOOD, Michael (1999), **A Heidegger Dictionary**, s. 197-198.

kurucu bir öge olarak dil ile yakın düşünülmesinin yanı sıra, birinci döneminde, sessizliğin semantik olarak işlevine ve kültür dünyası içindeki anlamsal yerine de - dinleme ve konuşma ile ilişkisi içinde- bir vurgu vardır.⁶⁵¹ Bu durum elbette ilk dönemdeki sessizliğin; kehre dönemindeki sessizliğin Heidegger düşünmesi içinde aldığı şekle bir zemin, temel oluşturduğu yönünde okunabilir.⁶⁵² Ancak buradaki *dinleme, konuşma, cevap verme* gibi ögeler elbette *düşünme, idrak etme, kavrama* gibi ögelerden ayrı ele alınamaz. Heidegger'in konuşma ve dinleme ile ilişki içinde düşündüğü sessizlik, asla düşünme, kavrama, anlama gibi ögelerden ayrı değildir. Bir şeyin duyulması ve dinlenilmesi için o şeyin anlaşılması gerekir. Anlaşılmayan şey dinlenemez de. Şeyi dinleme içinde sessizlik bazen bu şeye dair bir şeyler söylemekten çok daha fazlasını açığa çıkarabilir.⁶⁵³ Bu açıdan; *susma, suskun olma, suskunluk* anlamlarına gelen *Erschweigung* kelimesi için 'söyleyen sessizlik' [telling silence] karşılığı da kullanılır.⁶⁵⁴ Bir şeyi dile getirme tamamen sözsüz bir şekilde sessizlik içinde olabilir ve bu şeyi idrak etmek tamamen ve sadece bu sessizlik içinde olanaklı da olabilir. Sessizlik tam da bu anlamda düşünme ile de ilgilidir.⁶⁵⁵ Dil ve düşünme açısından sessizliğin içerdiği bu *herhangi bir sözün olmaması* bağlamı, sessizliğin Heidegger düşünmesi içindeki yerini ve yapısını şekillendiren ögelerden biridir.⁶⁵⁶ Bu

⁶⁵¹ Heidegger'de sessizliğe dair daha önce bahsedilen durum şu sözlerde bir daha dile getirilir: "Daha sonra, sessizliği, konuşmaya dair açıklaması ile ilişkilendirir. Sadece konuşabilen biri, sessiz kalabilir. Eğer biri hiçbir zaman bir şey demiyorsa, o zaman sessiz kalamaz. Ne de söyleyecek bir şeyi yoksa sessiz kalabilir. Zira sessizlik suskun kalma'dan türer." INWOOD, Michael (1999), **A Heidegger Dictionary**, s. 197-198.

⁶⁵² Heidegger'in birinci ve ikinci döneminde felsefeye, varlığa, düşünmeye ve dile dair bakış açılarının ve yaklaşımının birbirlerinden farklılıkları ve benzerlikleri [ve bu benzerlik ve farklılıkların birbirleriyle ilişkileri] onun düşünmesinin değişim ve gelişim seyrini de sağlar. Bu değişimlere ve benzerliklere yönelik bir inceleme için bkz. ESCUDERO, Jesús Adrián (2015), **Heidegger and the Emergence of the Question of Being**, Çev. Juan Pablo Hernández Betancur, Bloomsbury Academic, London-New York.

⁶⁵³ VLĂDUŢESCU, Ştefan (2014), "Communication of Silence at Martin Heidegger: Sygetics – Logics of Thinking Silence", **International Letters of Social and Humanistic Sciences**, Cilt: 17, s. 50.

⁶⁵⁴ POLT, Richard (2005), "Ereignis", **A Companion to Heidegger**, Ed. Hubert L. Dreyfus – Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing Ltd., Massachusetts, s. 381.

⁶⁵⁵ HALL, Harrison (1993), "Intentionality and World: Division I of Being and Time", **The Cambridge Companion to Heidegger**, Ed. Charles B. Guignon, Cambridge University Press, New York, s. 137.

⁶⁵⁶ Burada elbette "sessizlik" kelimesi her söylendiğinde "sesin olmayışı" da akla gelir. Sesin olmayışı Heidegger için özsel anlamda bir sessizliğe işaret etmiyor olsa da bu yine de sesin Heidegger için önemsiz olduğu anlamına da gelmez. Özellikle bir şiirin sesli olarak okunmasında, ya da bir şiirin asıl ait olduğu dilde ve lehçede sesli olarak okunmasında, sese getirilmesinde ya da bir füğün bestelenmesinde, çalınmasında sesin özsel önemi ortaya çıkar. Ancak Heidegger'in dil ile ilişkisi içinde

sessizliğin içeriği ve katmanları farklı şekillerde ele alınıp işlenebilir: “Bu ‘sese getirmek [bringing to voice]’; bu ‘çalma’ [peal; bir çanın çalması anlamında] içinde ikisi de sese gelecek [come to sound] olan iki sessizliğin [stillnesses] dili içine hareket etmekle ilgilidir: Tüm insan eylemlerinin ötesine uzanan ‘linguistik bir özün’ sessizliği, ve böylece işitilebilir olanın sınırları ötesine uzanan sessizlik, ve insan bedeninin kendisinin opaklığından kaynaklanan bir sessizlik. Bu sessizliklerden ilki..Stille, hiçbir şekilde sesin olmayışı anlamına gelen ‘sesin yoksunluğu’ [soundless] değildir ama herhangi bir tür ses-sessizlik karşıtlığının önünde uzanır. Gerçekten de Almanca Stille, hem sessizliği [silence] hem de dinginliği [stillness] kendi içinde kapsar, ki bu da Heidegger’e dilin ‘çınlamasını’, açığa çıkmaya yönelik bir hareket formu olarak göstermesine olanak sağlar. Bu türden bir hareketi gerçekleştiren ‘söyleme’ hem sözsel dilin [verbal language] önünde bulunması hem de sözsel dili aşması anlamında sessiz/dingin olabilir..’Dinginliğin çalması’ [peal] sadece sessizliğin ve dinginliğin ve hareketin kesiştiği yer değildir. Bu aynı zamanda dilin ‘linguistik özü’ ile insan konuşmasının arasındaki temas noktasıdır da. ‘Dinginliğin çalması insana dair bir şey değildir’ ama yine de insan konuşması içinde çalar. Bu, ‘dinginliğin çalmasının’, çınladığı zaman, zorunlu olarak bozuk bir ses çıkardığı anlamına gelir: Sese gelme, Heidegger böyle der, ‘ister sözlü olsun ister yazılı’, sessizlik bozulmuştur.’ Bu sessizlikten [silence] doğru ortaya çıkarak, dilin çınlaması kendisinin [dilin] kaynağı olan sessizliği kaybeder; mevcudiyete çekilir, bu geri çekilme hareketi sırasında parçalanır. Ancak yine de, Chris Fynsk’in işaret ettiği gibi, dil insan konuşmasına ‘ihtiyaç duyduğu sürece’, dilin sessizliğinin bozulması aslında bu sessizlik için bir koşul olacaktır. Sadece o zaman dilin sessizliği ‘ses’ [noise] olarak ve aracılığıyla konuşmakla kalmayacak; bu ‘ses’ ‘linguistik özün’ kendisinin sessizliğinin

“ses”e dair ortaya koyduğu ayırım gözden kaçırılmamalıdır: “Ancak bunun söz konusu olabilmesi için, Heidegger ‘bir anlama gelen’ ve ‘açığa çıkarıcı’ dilin çınlamasını [sounding], sözsel bir ikon olarak, *Wortlaut* (kelime-sesi) ya da *Lautgebilde* (kelimenin ‘ses-formu’), kelimenin sesli bir şekilde dile getirilmesinden ayırmak için oldukça çok çaba sarfeder. Heidegger, *Wortlaut*’da çınlamanın kendisinin...işlevi bir gönderme işaretinin anlamını aktarmak olan duyusal ‘el-altında bulunan’ gönderge olarak soyutlaştırıldığını söyler. Dilin çınlaması; dilin gönderme işlevi tamamen linguistik anlamında düşünüldüğünde sadece ‘sese’ dönüşür, sesin kendisi bedensel bir kabuğa indirgenmiş olarak.” NOWELL-SMITH, David (2013), “Sounding/Silence”, **Gatherings: The Heidegger Circle Annual**, Cilt: 3, s. 20. Bir ses olması açısından füg ve ritmin Heidegger düşünmesinde anlamına ve bir yorumuna ilişkin olarak ayrıca bkz. NOWELL-SMITH, David (2012), “The Art of Fugue: Heidegger on Rhythm”, **Gatherings: The Heidegger Circle Annual**, Cilt: 2, s. 41-64.

bütünleyici bir özelliğine dönüşecektir.”⁶⁵⁷ Nowell-Smith’in bahsettiği ikinci tür sessizlik ise dilin bir ses çıkarma, titreme, çınlama, tınlama *alanı* -tüm bu ses çıkarmayı, titremeyi, çınlamayı, tınlamayı olanaklı kılan öge- olarak ‘yeryüzüne’ vurgu yapar. “Bu ‘çınlama’ hem çiçek açan ağzın ve boğazın ‘yeryüzünden’ hem de ilk olarak dünyayı açığa çıkaran ‘söyleme’den ortaya çıkar. Bu anlamda, ‘dil çınlaması’ her iki hareketin de kesişim noktasıdır -hem söyleme’nin konuşma içindeki hem de bedeninin yeryüzünün tınlayan, titreyen, etrafta gezinen ve zangırdayan bir dilin içindeki.”⁶⁵⁸

Burada iç içe geçmiş ses ve sessizliğe ya da sessizliğin farklı katmanlarına, anlamlarına⁶⁵⁹ yönelik söylenenleri aslında çok daha az kelime kullanarak daha açık bir şekilde ifade etmenin bir yolu vardır. Bu yol, birbirleriyle aslında herhangi bir bağı olmayan iki resmi bir arada okumaktan, bu iki resme bir arada bakmaktan geçer: (1) René Magritte’in 1928 tarihli *La Voix du silence* [Sessizliğin Sesi] başlıklı resmi (görsel 46); ve (2) Edward Hopper’ın 1927 tarihli *Automat* [Otomat] başlıklı resmi (görsel 47). Tek başlarına da aslında sessizlik hakkında çok şey söyleyen bu iki resim, bir arada ele alındığında -yukarıda Heidegger’in düşünmesinde sessizliğin durumu ile de paralel okunabilir istenirse- görsel bir harita çizer gibidir. Sessizlik içinde insanın sessizliğin bir faktör olarak yeri ve hem insanın sessizliğinde hem de insanın dâhil olmadığı sessizlikte, sesin yerini ortaya çıkaran bu iki resim [teker teker yapamazlar ama bunu] burada Heidegger’in söz konusu olduğu bu altbölümde sessizliğe dair söylenenleri bir de sessiz bir şekilde söylemek için oldukça uygundur. Sessizliğin katmanlarına, devinimine ve derinliğine yönelik oldukça açık bir sahneleme olarak iki resmin bir aradalığı. Öncelikle Magritte’in resmi gelir çünkü bu resmin sol tarafı tamamen siyah bir boşluktan oluşur. Tüm tuvalin simsiyah bir espas olduğu ya da espasın hiç söz konusu olmadığı siyah bir boşluk. İstenirse uzay boşluğunun uçsuz bucaksızlığı görülebilir, istenirse sadece siyah boya. Neredeyse dokunulabilir olan bir boşluk: “Benzer bir sürreal atmosfer Magritte’in 1928 tarihli *Sessizliğin Sesi* (*La voix*

⁶⁵⁷ NOWELL-SMITH, David (2013), “Sounding/Silence”, s. 24-25.

⁶⁵⁸ NOWELL-SMITH, David (2013), “Sounding/Silence”, s. 26.

⁶⁵⁹ Latince mevcut olan *tacere* [sözselsessizlik] ve *silere* [dinginlik, hareketin ve sesin olmayışı] arasındaki ayrım da burada akılda tutulmalıdır. Bu ayrıma yönelik olarak ve konuşma ile sessizlik arasındaki ilişkiye dair daha fazlası için ayrıca bkz. DINGLI, Sophia (2015), “We need to talk about silence: Re-examining silence in International Relations theory”, **European Journal of International Relations**, Cilt: 21, Sayı: 4, s. 721-742.

du silence) resmini de istila etmiştir. Bu, iki yarımın bir resmidir. Sağ tarafta; bir koltuğun, duvarda bir resmin, rafların ve ev bitkilerinin olduğu rahat bir orta sınıf salonu vardır. Resmin sol tarafı ise boşluğun içine bir yolun açıldığı, içine işlenemez bir karanlığa dalmıştır. Hayali tehlikelerin ve korkuların kasvetli dünyasını bir anlığına görür gibi oluruz, tehditlere ve kapana sıkılmış olmaya dair belirsiz bir his bizi ele geçirirken. Aniden sağdaki tanıdık oda; arkasında bilinmeyen dehşetlerin pusuda beklediği bir ön yüzde, korku ve ürküntü içinde arkasına saklandığımız bir maskeden daha fazla bir şey değilmiş gibi gözükür.”⁶⁶⁰



46. *La Voix du silence*

Yine de söz konusu sessizlik olduğunda, bu karanlık boşluğun bu korkutucu içeriği pek de önemli değildir. Ya da sağ tarafta kalan salonun ne kadar ev sıcaklığına sahip olduğu. Burada önemli olan tek bir şey vardır. Sessizliğin geçişi. Resmin sol tarafındaki siyah boşluk da resmin sağ tarafındaki sıcak ev ortamı da bir sessizliği açığa çıkarır. Aynı ve tek bir sessizliği ya da farklı iki sessizliği, önemli değil. Resimde ya bir sessizlikten bir diğer sessizliğe geçiş vardır [bomboş siyahın ya da depderin uzayın sessizliğinden içinde kimsenin olmadığı gibi içinde ses çıkaracak herhangi bir

⁶⁶⁰ KLINGSÖHR-LEROY, Cathrin (2004), **Surrealism**, Taschen Books, Köln, s. 66.

şeyin de olmadığı bir salonun sessizliğine] ya da tek bir sessizliğin dönüşümü [resmin solundaki sessizlikten sağındaki sessizliğe, ya da sessizliğin resmin solundan resmin sağına geçmesi ya da tam tersi]. İkinci resimde ise öncelikle bir masa, elinde çay ya da kahve fincanı tutan ve tek başına oturan bir kadın vardır. Kadının karşısındaki sandalye boştur. Kadının şapka ve paltosu ve arkadaki herhalde büyük bir cam ya da vitrin olan kısmın burasının bir ev değil ama bir kafe ya da bar olduğuna işaret eder. Herhalde resmin en sol tarafında kalan ufak ve dar kısım [kaloriferin onun önünde durduğu kısım ile neredeyse 90 derecelik bir açı ile kesişen] büyük ihtimalle bu mekânın kapısının olduğu yerdir. Kadın sessiz bir şekilde düşüncelere dalıp gitmiş gözüktür. Mekân olabildiğince sessizmiş gibi hissettirir. Kadının iç mekânda paltosunu ve şapkasını çıkarmadan oturması içerinin soğuk olduğu hissini uyandırır ve solda duran kalorifer de tersten [yani çalışmayarak] bu hissi çelişkili bir şekilde besler. Soğuk hava daha sessizdir nedense. Kadının arkasında kalan kısımda ne dışarıyı gözüktür [bu anlamda ilk resimdeki siyah boşluğu anımsatır] ne de içeriği yansıtır. Bu kısmın üst tarafında iki sıra hâlinde arka arkaya dizilen hafif elips şeklindeki sarı-beyaz ışıklar ya içeriği yansıtıyordu ya da dışarıdadır ya da tamamen hiçbir yerde olarak orada duruyorlardır. Camın ya da vitrinin önünde kasenin içindeki meyveler, resimde kadının dışında canlılığa dair olan tek öğedir. Kadının ne düşündüğü belirsizdir ancak yüzünün durgun, donuk ve [eğer şapkasının yere doğru iç bükey konumu kadının yüzünde temsil edilecek olunursa] biraz da mutsuzdur.



47. *Automat*

Peki, eğer bu iki resim birlikte arka arkaya okunacak olursa ne çıkar ortaya? Öncelikle üç katmanlık bir sessizlik ortaya çıkacağı kesin: (1) İlk olarak *La voix du silence* eserinin sol tarafındaki siyah boşluğun sessizliği vardır. Boşluğun içinde hiçbir şeyin olmayışının sessizliği. Mutlak hiçliği ya da yokluğu anımsatan simsiyah boşluğun içinde hiçbir şey yok gibidir. Bu hiçliğin sessizliği ilk sessizliktir. Daha sonra bu resmin sağ tarafına gelinir. Bu sefer bir şeyler vardır. Hiçlikten varlığa geçilmiş gibidir. Koltuk, raf, bitkiler, duvar vs. Bunlar var olan şeylerdir. Bu varolan şeyler sessiz bir odayı oluşturur. İçinde ses çıkaran hiçbir şeyin olmadığı sessiz bir oda. Bu da ikinci sessizliktir. Daha sonra üçüncü sessizlik gelir, ikinci resimle birlikte, *Automat* ile birlikte. Burada şimdi artık bir insanın sessizliğidir söz konusu olan. Resimdeki kadın sessizdir. Hiçliğin sessizliği ile boş bir odanın sessizliği nasıl farklı ise, boş bir odanın sessizliği ile bir insanın sessizliği de birbirinden farklıdır [Burada elbette kadının tek başına olmasının -hem kafede başka birinin olmaması, hem de masasında başka birinin olmaması anlamında iki katlı olan tek başlılığının- yarattığı sessizlik, kadının sanki her an kalkıp gitmeye hazırmış gibi paltosu ve şapkasıyla oturmasının yarattığı sessizlik gibi öğeler kenarda tutulmaktadır şimdilik]. Ancak bu bir yorumdur. Tek olası yorum değil.

Bir diğer yorum ise, az öncekinin tam tersine, resimleri arka arkaya okuduğunda sadece tek bir sessizlik görür. Her iki resimde de mevcut olan bir sessizlik. Siyah boşluğun sessizliği. Bunun dışında ise en az dört ses vardır.

Her iki resimde de tek sessizlik siyah boşluğun [*La voix du silence* içinde sol tarafta kalan ve *Automat* içinde de kadının arkasında kalan] sessizliğidir. Bu siyah boşlukta sadece sessizlik duyulur. Ancak söz konusu ses olduğunda ise durum daha farklıdır. Az önce söz konusu sessizliklerin sayısının artmasını sağlayan şeyler şimdi seslerin sayısını artırır. *La voix du silence* eserinde soldan sağa geçiş, hiçlikten varlığa, mutlak yokluktan varlığa geçiş gibidir. Varlığın sesi duyulur bu geçişte. Koltuk, raf, duvar vs. bunlar var olan şeyler olarak hiçliğin ve yokluğun içinde birer çınlamadır. Varlığa gelerek varlığı resmin sağına getirmeleri ile çınlarlar [yoksa sağ taraf da sol taraf gibi siyah boşluk olurdu], kendi isimleriyle çınlarlar, bir mekân oluşturmaları ile çınlarlar, insana dair bir yaşam alanı oluşturmaları ile çınlarlar, ve daha birçok farklı şekilde. Resmin sağ tarafı insan elinin değmediği bir orman değildir. Resmin sağ tarafında bulunan her şey insanın yapıp etmesine ve hayatına, kültürüne ait olduğu için

burada sadece hiçlikten varlığa bir geçiş değil ama hiçlikten varlığa ve varlıktan da kültür olarak varlığa geçiş de söz konusudur. Biraz önce sessiz bir oda olarak sessizliği derinleştiren, arttıran şey şimdi tam tersine bir ses olarak mevcuttur. Hiçliğin sessizliği içinde çınlayan varlığın sesinin bir temsili olarak. Az önce Heidegger'in sessizlik ve yeryüzü arasında kurduğu ilişki hatırlansın.

Daha sonra ikinci resim, *Automat* gelir. Bu resimde az önce sessizliğe üçüncü katmanını sağlayan öge, yani sessizce oturan kadın, şimdi bir ses kaynağıdır. Kadın, kendi varoluşuyla birlikte insan, konuşmanın ve dilinin olanağını resme getirir, kendi arkasında duran hiçliğin yarattığı sessizliğin yanına. Kadının konuşmasına gerek yoktur, konuşmanın olanağı zaten konuşmanın sesini çağırıştırır. Az önceki sessiz oda, elbette insana dair öğelerle bezenmiş, insan kültürünün bir ürünüdür ancak orada insanın sesi ve konuşması mevcut değildir. Şimdi bu kafede ya da barda, tek başına oturan kadın tek başına kendisiyle birlikte getirir bu konuşmayı ve sesi [Heidegger'in sadece konuşabilenin sessiz olabileceğine dair görüşü anımsanmalı burada]. Elbette kadının getirdiği tek ses bu değildir. Kadının konuşması, sadece fiziksel bir ses kaynağı olarak elbette bir ses sağlamıştır, ancak bunun yanı sıra kadının düşünceli hâli, düşünceleri, düşünmesi bir diğer sesi getirir. Yoksa resimdeki bozuk kalorifer şansı eseri çalışmaya başlarsa ya da kadın elindeki fincanı masaya geri koyarken vs. ses mutlaka çıkacaktır. Ancak tıpkı herhangi bir varolanın varolmasının, varlığa gelmesinin hiçliğin içinde çınlaması gibi, düşünme de varlığın içinde, ortasında tamamen farklı bir özde ve türde, kendine özgün bir şekilde çınlar, farklı bir ses çıkarır. İşte düşünmenin çıkardığı ses; dilin çınlaması ya da dilin konuşulması ile dilin kullanılması arasındaki farkı yaratır. Heidegger'in dilin çınlaması olmadığı sürece eksik ve sorunlu gördüğü Wortlaut (kelime-sesi) ya da Lautgebilde (kelimenin ses-formu) de tam olarak böyle bir düşünme ve dil arasındaki özsel ilişki aracılığıyla / sayesinde dilin çınlaması ile doldurulur.

Burada elbette eğer istenirse seslerin çoğu da arttırılabilir. Örneğin kadının fincanı elinde tutması [eğer masada duruyor olsa idi o zaman bu kadar etkili olmazdı bu sesin çınlaması] da insanın özüne dair olan bir şeyi söz konusu yaptığı ve varlığa, resme getirdiği için bir ses kaynağı olarak düşünülebilir. Fincanın bu şekilde tutuluşu, yani baş parmak ve işaret parmağının evrimsel gelişiminin olanak sağladığı bu tutma şekli, insana özgü olana işaret etmesi açısından varlık içinde bir diğer ses kaynağıdır,

tıpkı insana özgü olan konuşmanın ve düşünmenin az önce bir ses kaynağı olabilmiş olması gibi. Ancak buna gerek yoktur. İki resim de, okunmalarıyla burada amaçlanan şeyi ortaya çoktan sermiştir.

İki farklı yorumda hemen hemen aynı öğeler hem sese hem de sessizliğe dair bir kaynak olarak okundu. Heidegger'de 'söyleyen sessizlik' ile benzer olarak 'ses çıkaran sessizlik' ya da 'hem ses hem sessizlik olan sessizlik' olarak tanımlanabilecek bu öğelerin az önce verilen açıklanması ve çözümlenmesi ile, sessizliğin nasıl çok anlamlı bir şekilde katmanlaşabildiğine örnekli bir açıklama sağlamıştır.

Şimdi eğer Heidegger'de sessizliğe biraz olsun geri dönecek olunursa öncelikle belirtilmesi gerekir ki, Heidegger'in düşünmesi ve eserleri içinde sessizlik çok daha farklı bağlamlarda düşünülüp kurulabilir. Eğer istenirse modern teknoloji içinde insanın kendi özüne ve doğaya yabancılaşmasıyla paralel olarak şeylerin yitimi⁶⁶¹ sessizlikle ilişkili düşünülebilir ya da Heidegger düşünmesinin özellikle ikinci dönemi mistik bir temelde yorumlanıp -özellikle Heidegger'in Meister Eckhart'a gösterdiği ilgisi ile birlikte- Heidegger'in sessizliğe yaptığı vurgu bir tür felsefi mistisizm ile birlikte ele alınabilir.⁶⁶² Ya da Heidegger'in Hıristiyan teolojisine [Protestan ve Katolik teoloji anlayışı arasındaki fark -Heidegger'in belki de Freiburg ve Marburg arasında hissettiği- bir kenara bırakılsın şimdilik] uzak yakınlığına veya yakın uzaklığına işaret eden sessizliğin [eğer teolojiye hürmet etmek gerçekten teoloji hakkında sessiz kalınmasından geçiyor ise Heidegger için] ön plana çıkarılmasının olanağı gibi;⁶⁶³ Heidegger'in -hâlâ tartışmalı olan ve bu tartışmaların felsefe açısından öneminin temellendirilmesinin gerektiği- özellikle Nazi yönetimine desteği Yahudi

⁶⁶¹ KURTAR, Senem (2012), "Heidegger ve Şeylerin Sessizliği", **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, Cilt: 5, Sayı: 1, s. 59-61.

⁶⁶² Bu yaklaşıma örnek teşkil etmesi açısından bkz. GUILFORD, Jeff (2011), "Was Heidegger a Mystic?", **Explorations**, Cilt: 6, s. 86-93; CAPUTO, John D. (1986), **The Mystical Element in Heidegger's Thought**, Fordham University Press, New York; PEZZE, Barbara Dalle (2008), **Martin Heidegger and Meister Eckhart: A Path Towards Gelassenheit**, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter.

⁶⁶³ Konuyla ilgili olarak bkz. HEMMING, Laurence Paul (2002), **Heidegger's Atheism: The Refusal of a Theological Voice**, University of Notre Dame Press, Indiana; McGrath, S. J. (2006), **The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken**, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.; SAFRANSKI, Rüdiger (2008), **Bir Alman Üstat: Heidegger**, Çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yay., İstanbul.

Soykırımına yönelik tepkisizliği de bir tür sessizlik konsepti altında ele alınabilir.⁶⁶⁴ Bunların dışında Heidegger'in eserleri içinde bulunan sessizlik, insanın [ya da Dasein'in] vicdanının kendisine sessiz çağrısı ile,⁶⁶⁵ romantik bir şairin doğayı algılayışının sessiz şiirselliği⁶⁶⁶ ile de birlikte okunabilir. Hatta eğer istenirse müzik bağlamında [*Heideggerci Müzik* (Heideggerian Music) ifadesi ile de ilişkili olarak] bile kendine bir yer bulabilir bu sessizlik,⁶⁶⁷ ve daha birçok başka bağlam. Heidegger düşünmesi içinde sessizlikle ilişkili tüm bu bağlamların ve ilişkili konuların elbette burada sadece tek bir altbölümde verilmesinin olanağı yoktur [ya da daha önceki altbölümlerde ilgili bağlam Heidegger'den hariç olarak verilmiştir]. Ayrıca bu çalışma böyle bir amacı da gütmeyiz. Heidegger düşüncesi ile ilişkili olan tüm sessizlik türleri, burada ortaya çıkarılmaya çalışılan sessizlik geleneğine ve deneyimine ait değildir, olması da beklenemez zaten. Burada işlenen sessizlik geleneği ile ilişkili olarak ise denilebilir ki Heidegger'in, sessizliği (farklı terimlerle farklı bağlamlarda inceleyip ortaya koyduğu sessizliği) dilin özü ve kökeni, konuşma, söz, düşünme, varlık ve ontoloji gibi öğelerle yakından ilişkili ve etkin bir güce sahip olduğunu düşünmüş

⁶⁶⁴ Bkz. LYOTARD, Jean-François, **Heidegger and "the jews"**, Çev. Andreas Michel – Mark S. Roberts, University of Minnesota Press, Minneapolis-London; KNOWLES, Adam (2015), "Heidegger's Mask: Silence, Politics and the Banality of Evil in the *Black Notebooks*", **Gatherings: The Heidegger Circle Annual**, Cilt: 5, s. 93-117; ROCKMORE, Tom (1992), **On Heidegger's Nazism and Philosophy**, University of California Press, California.

⁶⁶⁵ SCHMIDT, Dennis J. (2013), "Being and Time", **The Bloomsbury Companion to Heidegger**, Ed. François Raffoul – Eric S. Nelson, Bloomsbury Academic, London-New York, s. 196; BROGAN, Walter (2013), "Listening to Silence: Reticence and the Call of Conscience in Heidegger's Philosophy", **Heidegger and Language**, Ed. Jeffrey Powell, Indiana University Press, Indiana, s. 32-45.

⁶⁶⁶ Bu bağlamda özellikle Hölderlin, Trakl, Rilke, Herder, Celan gibi şairler ön plana çıkar, bkz. PATTISON, George (2001), **The Later Heidegger**, Routledge, London-New York, s. 159-187; (2014), **Rilke'nin Duino Ağıtları, Hölderlin'in Kasideleri, Heidegger'in Şiire Şerhi**, Çev. ve Düz. Süha Râmi Kiratoğlu, Ekslibris Yay., İstanbul; IRELAND, Julia A. (2011), "Heidegger, Hölderlin, and Eccentric Translation", **Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad**, Ed. Frank Schalow, Springer Science+Business Media B.V., London, s. 253-268.

⁶⁶⁷ STAHL, Gerry (2017), "Attuned to Being: Heideggerian Music in Technological Society", **Essays in Social Philosophy**, Lulu Press, Inc., North Carolina, s. 65-94; PHILLIPS, Wesley (2015), **Metaphysics and Music in Adorno and Heidegger**, Palgrave Macmillan, New York; HANLY, Peter (2013), "Dark Celebration: Heidegger's Silent Music", **Heidegger and Language**, Ed. Jeffrey Powell, s. 240-264; BABICH, Babette E. (2006), **Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger**, State University of New York Press, New York, s. 3-18, 97-116.

olması⁶⁶⁸ yukarıda aktarıldığı ve açıklandığı bağlamda sessizlik deneyimine çok açık bir şekilde yeni bir boyut katmış, sessizliği derinleştirmiştir. “Sessizliğin sessiz ve bir araya gelen dili, ikamet eden Varlığın dilidir.”⁶⁶⁹ Ontolojik bir söyleme olarak sessizlik; telaffuz edilen, dile getirilen herhangi bir sözün ya da sesin ötesinde kendisini gizli bir şekilde söylenmemiş olanda saklı tutar.⁶⁷⁰ Sessizliğin söylediği şey iste bu dile getirilmemiş, söylenmemiş olandır. Sessizlik söylenmemiş olanı söyler. Sessizliğin söylemesi yine sessizliktir. Heidegger bu durumu şöyle dile getirir: “Sessizlik ve Söyleme: 1. Söylemeye *yetisizlik* olarak; herhangi bir şey söylemeye artık yetili olmama, ve bu tekrar boşluğun ve kafa karışıklığının bir sonucu olarak ya da bilgidan ve doluluktan [oluşur]. 2. Konuşmaktan *vazgeçme* olarak, ihtiyatlılık ya da kendini koruma sebeplerinden dolayı ya da kendini orada saklama ve gizleme için. 3. Uzun bir hazırlığın *beklentisi* [Erwartung] ve *serilerek ortaya çıkması* [Entfaltung] olarak, kendisiyle ilgili olmayan ve yetililik ve yetisizlik aracılığıyla belirlenmemiş şekilde. 4. *Selamlaşma* olarak, ki bu konuşmayı dışlamayan ama aynı zamanda herhangi bir konuşmaya da izin vermeyen bir sessizliktir, bunun yerine o, başlangıçsal bir zorunluluğun kendine özgü sözü talep eder..Teşekkür ve Sessizlik. Teşekküre en yakın olan sessizliktir. Bu en yüksek sessizlik; bir iddia söylemine [Anwort des Anspruches] bir yanıt [Antwort] olarak, konuşmaya başlaması gerekendir, başlayabilir olan, ama yine de başlamayan, yani kamusal alanda seslendirilmeyen ama bunun yerine içeride saklı duran...Gizli bir sabrın içinde kalmak. Sessiz kalmak [still-halten] asıl olarak hiçbir varolanla ilgili değildir ama aksine varlıktaki [seyn] başlangıçsal olandır.”⁶⁷¹ Sessizlik, Heidegger için varlığın en özlü ve sahici anlamıyla ilgili olarak Heidegger’in düşünmesinin -özellikle kehre dönemi- tam ortasında, merkezinde durur.

Bu anlamda artık Heidegger’de sessizliğe dair bu altbölümü bitirmenin vakti gelmiştir. Şimdi, artık hem tarihsel hem de içerik olarak bu çalışmanın sonlarına gelinirken, çağdaş felsefe içinde sessizlik üzerine yönelmiş, sessizliği özsel olarak

⁶⁶⁸ SCHALOW, Frank – DENKER, Alfred (2010), **Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy**, The Scarecrow Press, Inc., Lanham-Toronto, s. 166, 244-245.

⁶⁶⁹ BIEMEL, Walter (1972), “Poetry and Language in Heidegger”, **Heidegger and Language**, Ed. Joseph J. Kockelmans, Northwestern University Pres, Evanston, s. 91.

⁶⁷⁰ MARX, Werner (1972), “The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet”, **Heidegger and Language**, Ed. Joseph J. Kockelmans, s. 240-241.

⁶⁷¹ HEIDEGGER, Martin (2009), **Das Ereignis**, Gesamtausgabe Band 71, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, s. 308, 313.

kendi düşünmesinin konusu etmiş düşünürlerin görüşlerini incelemek sessizliğe dair yeni bağlamların ve anlamların bulunması yönünde belki faydalı olabilir. Heidegger'in de dediği gibi, “sessizlik, dünya ve şeyleri kendi özlerinde taşıyarak, sessizleştirir [dünya ve şeyleri].⁶⁷²

3.5.3. Sessizliğe İlişkin Birkaç Çağdaş Yorum

Sessizliğe ve belli bir sessizlik deneyimine dair olan sessizlik geleneğine yönelik olan bu çalışmada, sessizliğe ilişkin şu ana kadar birçok farklı anlam ve bağlam ortaya koyulup araştırılmıştır. Wittgenstein'in “üzerine konuşulamayan konusunda susulmalı”⁶⁷³ sözünün izinden çoktan çıkılmış olduğu bellidir. Üzerine en çok konuşulamayacak olan [hiç konuşulmayacak olan belki de] bir sessizlik üzerine sayfalar, sayfalarca konuşulmaktan başka bir şey yapılmamış gibidir. Araştırılan sessizlik geleneğine ilişkin belki de elle tutulur hiçbir şeye işaret etmeyen, sessizlik deneyimine dair herhangi bir şeyi ortaya koymayan sözlerden oluşan sayfalar. Paradoksal bir sessizliğe dair çelişkili olmanın ötesine bazı açılardan asla geçemeyecek olan sayfalar. Ancak yine de bu, şu ana kadar görüldüğü gibi birçok düşünürün de kendi düşünmesine bir konu ve sorun olarak aldığı çelişkili ve paradoksal bir durumdur. Marion “sessizlik, özellikle kendisini açıklamadığı için, kendisini sınırsız sayıda belirsiz anlama maruz bırakır”⁶⁷⁴ dediğinde sessizliğin tam da Batı düşünmesi içinde nasıl farklı anlamlara gelebildiğini fark etmiş biri olarak söylemiş olmalı bu cümleyi.

Ancak yine de Marion'un sessizliğe ilişkin kendi düşünmesinde bir sorunsal olarak kendisine konu ettiği bağlamı daha spesifiktir: “Teolojiyi kendi kökenlerinde deneyimlemiş olan kişi, hem Hıristiyan inancının hem de felsefenin teolojisini, bugün Tanrı hakkında tamamen sessiz kalır, düşünmenin diyarında konuşurken'...'sessiz kalıp, var olmak daha iyidir, var olmadan konuşmaktan'...Sessizliğin kendisi birçok farklı şekilde dile getirilir. Biz hor görmekten ve neşeden kaynaklanan, acıdan ve

⁶⁷² [Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt]. HEIDEGGER, Martin (1985), “Die Sprache (1950)”, **Unterwegs Zur Sprache**, s. 27.

⁶⁷³ WITTGENSTEIN, Ludwig (2006), **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul, s. 173.

⁶⁷⁴ MARION, Jean-Luc (1991), **God Without Being: Hors-Texte**, Çev. Thomas A. Carlson, University of Chicago Press, Chicago, s. 54.

tatmin olmaktan, onay vermektan ve yalnızlıktan kaynaklanan sessizlikleri biliriz..Bugün hangi sessizliklere çağırılırız? Ölüm, en üstün şekilde, sessizliği zorla kabul ettirir; sınırsız alanların boşluğu bu alanların tıpkı ebedi bir sessizlik gibi boşluğu anlamsızlığına karşı koyar...Moderniteyi herhangi başka bir şeyden daha çok tehdit eden bu sessizlik, Tanrı gibi bir şey ile en düşük seviyedeki ilişkiye mi sahiptir...? Başka bir deyişle, en yüksek zorluk Wittgenstein ya da Heidegger ile birlikte, Tanrı ile ilişkili olarak korunmuş bir sessizliğe erişebilmekten oluşmaz. En büyük zorluk şüphesiz bir şekilde daha özsel olarak sessizliğin ne *söylediğine* karar vermektan oluşur...Ancak biz hâlihazırda sadece sessizliğin uygun olduğu yeri korumaya o kadar dikkat ederiz ki bu sessizliğin doğası ve bu sessizlikte neyin risk altında olduğunu belirlemeyi denemeyiz. Sessizliği ilgilendiren sessizlik bu anlamda bizden o kadar gizlenir ki, en sonunda konuşmanın hiçliğinden daha ötede bir yorum talep etmez - hatta bu bile, sessizlikten bıkmış olarak, sessiz kalmak yeterli gelmez...Tanrıyla ilgili olarak sessiz kalmak için, eğer Tanrı üzerine bir konuşma gerçekleştiriyorsa, en azından bizim sessizliğimizle ilgili olarak Tanrı'ya yaraşır bir konuşmayı gerçekleştirmelidir.”⁶⁷⁵ Marion için dile getirilemez, söze dökülemez olan Tanrı üzerine konuşmanın zorluğu ilginç olan şey değildir. Elbette dile getirilemez, söze dökülemez olan dile getirilemez ve söze dökülemez olmalıdır. Marion'un ilginç bulduğu, dile getirilemez olan hakkında sessiz kalmakta başarısız olmak, sürekli olarak dile getirilemez olanı dile getirmeye çalışmaktaki amansız çabalarıdır.⁶⁷⁶ Marion bu dile getirilemez olana dair konuşmalar ile sessizlik arasındaki ilişkiyi şöyle kurar: “Dahası Tanrıyla ilgili olarak sessiz kalmama birkaç farklı şekilde düşünülebilir (a) Bu ilk olarak, açık bir şekilde, dindar bir gevezelik olarak anlaşılabilir, ya da öyle olduğu sanılan, zira bu sıklıkla başı boş kalmış bir sapkınlık ile geçersizlik içinde birleşir; bundan sadece bir bilgi olsun diye bahsettik. (b) Daha sonra, yine oldukça açık bir şekilde, bu sessiz kalmama; tam da Tanrı fikrini dekonstrüksiyona uğratan ya da yetkisiz kılan bir tür konuşma -bugün oldukça güçsüzleşmiş olan- olarak anlaşılabilir; bu konuşma, tanrıyı sessizleştirmek için tanrı hakkında konuşmaktan oluşur, onu sessizleştirmek için sessiz kalmamaktan. Bu konuşma iki zayıflığı ortaya çıkarır: İlk

⁶⁷⁵ MARION, Jean-Luc (1991), **God Without Being: Hors-Texte**, Çev. Thomas A. Carlson, s. 53-54.

⁶⁷⁶ MARION, Jean-Luc (1991), **God Without Being: Hors-Texte**, Çev. Thomas A. Carlson, s. 55.

olarak sessizleşme [silencing] ve sessiz kalma [keeping silent] arasındaki ayrımı görmez, çünkü bir reddetmenin/çürütmenin [refutation], hüküm alanında kaldığını görmez, ancak Wittgenstein'in ünlü sözü, sessizliğe ulaşılması için hükümlerin atlanarak pas geçilmesini gerektirir. Sessiz kalmaya ulaşılması için bir şeyin reddedilmesi -olası bir geçici karara 'indirgenmesi' olarak bile- yeterli değildir. Reddetme söylemi özellikle tam da reddettiği şeyin kavramsal bir tanımını varsayar ve o şeyin birbiriyle çelişkili olan iki karakteristik özelliğinin en azından görünüşünü sergilemesi gerekir: Bir taraftan tanım, bu tekil şeyi tüketmek zorundadır, dekonstrüksiyonun Tanrı'yı bertaraf etmeyecek olması yüzünden, kendisinin en az olası olan tekil bir şeyin gerçek tanımı olarak verilmesi aracılığıyla. Diğer taraftan, tanım kendi çürütülmesinden önce kendisini tamamen çözmelidir; olası tanım (*exigentia existentiae*) da ayrıca kendisini olanaksız olarak dekonstrüksiyona uğratmalıdır...(c) Tanrı hakkında sessiz kalmamanın son bir yolu daha vardır -en gürültülü yolu, ama kabul etmeliyiz ki, en karşı koyulamaz yolu. Bazen 'tanrıya dönüş' olarak ifade edilebilecek olan durumlarda kullanılan bir yol."⁶⁷⁷ Marion görünen o ki *dile getirilemezlik, tanrı ve bir görüşü çürütme* öğelerini bir arada düşünerek, sessizliğin bu öğeler arasındaki ilişkideki yerini sorunsallaştırır.⁶⁷⁸ Özellikle *negatif teolojinin* modern Fransız felsefesi ve Fransız düşünürleri içinde gördüğü özel ilgiye⁶⁷⁹ paralel olan, sessizliğe dair bu yaklaşım, elbette bu üçlü arasındaki ilişki daha önce bu çalışmada yer almış olan negatif teoloji, Pseudo-Dionysos Areopagita⁶⁸⁰ ve Meister

⁶⁷⁷ MARION, Jean-Luc (1991), **God Without Being: Hors-Texte**, Çev. Thomas A. Carlson, s. 55-56.

⁶⁷⁸ Bu "dile getirilemezlik", "söze dökülemezlik" teması çağdaş felsefe içinde birçok farklı düşünür tarafından farklı bağlamlarda sessizlikle ilişkili şekilde düşünülmüştür. Bu düşünürlerden Lyotard, bu temayı özellikle sessizliğin düşünme ya da idrak yetisi ile değil ama *tutkular* ile olan ilişki üzerinden tekrar sorunsallaştırır. Konuyla ilgili olarak bkz. WALTON, Mélanie V. (2013), **Expressing the Inexpressible in Lyotard and Pseudo-Dionysius: Bearing Witness as Spiritual Exercise**, Lexington Books, Rowman & Littlefield, Maryland, s. 223-282.

⁶⁷⁹ Doğrudan ya da dolaylı olarak Jacques Derrida, Michael Foucault, Roland Barthes gibi isimlerin de dahil olduğu bu ilgi; Fransız felsefesi içinde özellikle *dil, metafizik, aşkınlık, söz, dinsellik, iç diyalog, hristiyanlık, öteki* gibi konuların yeniden sorunsallaştırılıp farklı bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır, konuyla ilgili olarak bkz. BRADLEY, Arthur (2004), **Negative Theology and Modern French Philosophy**, Routledge, London-New York.

⁶⁸⁰ Pseudo-Dionysos Areopagita'nın çağdaş felsefe içinde nasıl tekrar ele alındığına dair -özellikle Derrida bağlamında- açıklayıcı bir çalışma için bkz. RUBENSTEIN, Mary-Jane, "Dionysos, Derrida, and the Critique of 'Ontotheology'", **Re-thinking Dionysius the Areopagite**, Ed. Sarah Coakley – Charles M. Stang, Wiley-Blackwell, Blackwell Publishing Ltd., West Sussex, s. 195-212.

Eckhart üzerine olan kısımlarda ele alınmış olduğundan, burada başka bir bağlamda ve içerikle ilerlenmesi daha doğru olacaktır. Marion'un reddetme / çürütme temasını sessizlik ile birlikte düşünmesi, şu soruyu akla getirir: Sessizliğin bir şeyi çürütmesi ya da reddetmesi ne demektir? Ya da soruyu biraz daha alışıldık olunan bir şekilde düzenlemek gerekirse: Bir negasyon olarak sessizlik, negasyona uğrattığı şeyi nasıl negasyona uğratar? Bu, öncelikle dil ve konuşma içinde kendisine karşılık bulan bir soru olsa bile, eğer istenirse daha fenomenolojik ve varoluşsal bir anlamda da düşünülebilir bu durum.

Yine de yavaş ilerlemek gerekir. Bir şeyin negasyona uğratılması demek, onun bir anlamda çürütülmesini [bir önermenin yanlışlığının mantıksal olarak ortaya çıkarılması anlamında değildir bu çürütmek ifadesi elbette], reddedilmesini, dışlanmasını, dışarı atılmasını içeriyorsa, o zaman sessizliğin bu negasyonun kendisine özgü terimleri açısından da incelenmesi gerekir. Hem dil hem de varlık söz konusu olduğunda bir şeyin negasyonu ile ilgili üç terim özellikle öne çıkar: (1) *Değil*, (2) *Yok*, ve (3) *Hiç*. Bir şeyi negasyona uğratmak; o şeyi değillemek, o şeyi yok kılmak, o şeyi hiçleştirmek gibi anlamları içerebilir. Elbette bunlar, felsefenin üzerine konuşulması en zor terimleri ve kavramları olarak tamamen kendilerine ait bir çalışmayı, incelemeyi hak ederler. Ancak burada kısaca, sessizlikle ilişkileri içinde bu üç ögeye, şeye dair kısa bir bakış atmak, sessizliğin işlevlerinin, yapısının, içeriğinin ve derinliğinin biraz daha anlaşılmasında yardımcı olacaktır.

Öncelikle değilme ile başlanacak olursa: Değilleme nedir? Bir şey değillendiğinde o şeye ne yapılıyordur? Ya da daha önemli olarak; sessizlik nasıl değiller? Sessizliğin değilmesinin anlamı nedir? Bu sorular bir düşünme silsilesini gerektirir. Değilleme: Varoluşun mevcudiyetinde henüz kendi içinde, kendisinin *olmasına* başlamadığı bir mutlak mevcudiyet öncesinde (bu öncesiliğin başlangıcı ve ortası aynı iken sonu da onlar gibi mi değil mi asla düşünülemezdir) salt kaotikliğe kendi adını veren şey [her-ne-ise artık bu], isim verdiği şey ile (eğer bu *zamansallık* olsa idi sadece en ufak an bile edemeyecek türdeki, fazdaki *sürede*) birbirlerine eş düşmeme hâlini yaşar. Bu eş-düşmeme hâli, kendini sonradan bilinebilmeye açacak olan bir tür *dokusuz-örüntü* gibidir ve sadece en ufak mekân noktasını oluşturulabilecek bir titremenin öncülü olarak görülebilir. Bu eş-düşmeme hâlinin kendisi olgusalığa dair potansiyel için yetersiz olsa bile bu hâlin kökeni salt kaotiklik

içinde (o hâle henüz bağlı olmasa da) bu kaotikliğe dolanmış olmaya sahipti [bu zamansal değil ama düşünsel bir aidiyettir]. Bu eş düşmeme hâli ile başlayan mekânsallık [bir yerin mekân olabilmesi] bu en seyrek mevcudiyet hâlinde ne zamana ne de bir yer olarak *oraya* dairdir. Bu, ufak ve noktasal bir türde sadece ama sadece örüntü hâlinindedir. Bu hâl ne şeylik [thingness], ne yerlik [spaceness] ne de ontolojik bir lokalite [locality] içerir. Mekânsallığın bu hâlinin sonraları üstü mevcudiyete ve varoluşa dair fenomenolojik bir desen ile örtülebilir olsa da asla özsel olarak değiştirilemez. Mekân bu yüzden modern zamanlarda asla insanı yutmayı, içine düşürmeyi, etrafını kapsayıp kaplamayı bekleme hâlini kaybetmez, sadece başka şeyler unutturur bunu. O yine de hep beklemektedir. İlk örüntü hâlinin kökensel özü olan *kaotiklik içinde titreme* (ki bu titreme bir *kendini-sadece-belirsiz-tekrar etme* değil ama *kendini-kaotik-bozunarak-tekrar etmedir*) ve bu titremenin öncülü olan o bahsi edilen eş düşmeme hâli; ikisi birlikte bile salt kaotiklik içinde devinimsel bir kırılma yaratmak için çok güçsüzdür. Bu güçsüzlükleri, kendi özlerini belirleyen o *tekrar-olma hâllerinden* kaynaklanır. Bu tekrar-olma hâli; onları hareket-etme olarak başlatan şey olsa da aynı anlamda durma hâli de (çünkü tekrar etmek denilen şey hareket etmek ile bir anlamda çelişir) olarak onların güçsüzlüğü ve sonlanacakları sınırdır. Ama durum sadece bu kadar değildir. Salt kaotiklik içinde önecedikleri o dokusuz örüntü olma hâli, kendi zorunlu yapısı gereği bir dokuya sahip olmak zorundadır [örüntüsellik; *dokunmuşluk / dokusallık* olmadan kendi olamaz ya da kendi sonlanma sınırına ulaşamaz -buradaki “sonlanma”, *birbirine karşıt iki anlamda birden olmayı* şimdiden içermeye başlamıştır- ki “değillik” ile ilk burada karşılaşılır. Artık değillik, kendisinde olması açısından kendi özünü belirsiz de olsa dengelemeye başlamış anlamına gelir bu karşılaşma]. Bu ihtiyaç içinde olma hâli bir açlık hâlidir ve bu örüntü tam da “yer”indedir çünkü etrafın bir fenomenolojisi henüz olmasa [ve olanaklı olmasa] bile ona bu fenomenolojiyi kazandıracak olan şey, yani salt kaotiklik, mevcuttur. Örüntü hâlinde olmanın bu açlık hâli, onun salt kaotikliğe saldırmasına ve onu etrafında ve orada olarak görmesini önceler. Bu görme, etraf fenomenini ve bir yer olarak *orayı* kazanmasını getirir örüntüye.

Bu açlık hâlinin yarattığı çatışmada salt kaotikliğin kaybedeceğini anladığındaki son hamlesidir zamansallık denilen şey. Bu çatışma sırasında salt kaotiklik öyle bir kaotik forma zorlanır ve kendisini zorlar ki [örüntü hâlinde olmanın

baskısından kaçmak için], örüntü bu kaotik formun içine girmeye çalıştığında orada sıkışır ve kendine çarpmaya başlar. Bu formun özünde örüntüsellik *erir*. Bu formun özünde örüntüselliğin o ana kadar oluşturduğu doku ve desen bozunmaya uğrayıp o kaotik forma benzemeye başlar. Bu formun bu denli güçlü olabilmesinin kaynağı kaotikliğin bu form yapısına ulaşabilmesi için kendi içine çökmesi gerektiğindedir [ki aslında “iç” denilen fenomene kaotiklik; örüntüselliğin eridiği kısımlardan dolayı *zorla sahip* olur.]. Bahsi geçen form yapısı olduğu an, artık kaotiklik kaotik olmağını çoktan kaybetmiş ve *an* denilen şeyin kendisi oluşmuştur. Bu form yapısı -ki kendisi artık zamansallık adını alır- o örüntüyü mekânsal kılar.

Bu noktadan sonra değillemenin ve değillığın iki ucunda varlık ve yokluk kendiliklerini [selfness] kazanmaya ve olmaya başlarlar. Her ne kadar ikisi de değillige bağlı olmaları açısından birbirleri ile ilişki içinde olsa da ve birbirlerine benzeseler de bazı açılardan, bu “kendilik kazanma ve olma”yı kökensel olarak farklı şekilde gerçekleştirirler.

Söz konusu yokluk [ya da *yoklama* olduğunda ise durum nasıldır peki? Varlığın varoluşa doğru yönelmesinin ilk evrelerinden sonra karşılaşılan ve değillığın bu iki ucundakiler her ne kadar kendi başlarına olsalar da yokluk’un varlık’tan daha nüfuz sahibi olduğu söylenebilir. Çünkü varlık, olmasını koruduğu her an, ilk ve öncelikle, varolanların varlığı olarak kendini oluş içinde kılmaktayken; yokluk için bu söylenemez. Yokluk’un oluş içinde olması, yok olanlar üzerinden kendine yer edemez. Yok olanlar onun için ufak ve önemsiz ayrıntılardan fazlası değildir. Bu yüzden yokluk daha bağımsızdır ve bu bağımsızlık ona hiçlik’e daha yakın olmasını verir. Bu anlamda eğer bu üç öğeye dair en büyük resim izlenmek isteniyorsa o zaman gözlerin ona döneceği şey -eğer henüz hiçlik görülemiyorsa- varlık değil yokluk olmalıdır.

Yokluğun özü varlığın özünün öyle olduğu gibi safhalar ve evreler şeklinde kurulacak şekilde *duygulanım* ve *anlam* içermez, ama sadece *dirençsel* ve *durgusal* yapıdadır. Yokluk’taki devinimin; yokluğun kendine dönmeye çalıştığı özünde herhangi bir yeri yoktur ve bu yeri olmama hâlinin dâhil olduğu yokluğun kendisi de devinimsel değildir. Çünkü burada bahsi geçen “olma hâli”; yokluğun salt bir “hali” değildir, bir “olma” değildir. Aksine bu “yok olma hâli”; değillığın ve değillik üzerinden “olma ve varolma” sürecinin ilk defa hiçlik’in *mevcudiyeti* ve *özü* ile karşılaşmasıdır. Hiçlik’te; olma’nın başına neler geldiğinin bir ön provasının

yaşanmasıdır belki de. Varlık var olanların var olması ve var olmaması üzerinden her zaman bir azalma, çoğalma, eksilme kurgusu içinde iken; yokluk için bu söz konusu değildir. Bütün varlık; olma'ya hükmetmeye başlasa bile yokluk hâlâ kendi özü içinde kendisi olmaya ve kendi *hâline* devam edecektir. O, bu hâlini [eğer istenirse buna 'kendisini varlığın olanaklarına açmaması' denilebilir] hiçlik'e yakın durmasından alır.

Yokluk, özünde, yokluğun yokluğudur. Yokluk, kendisinin yoksunluğu ile özünü kurar ve sürdürür. Ancak *hiçlik* ve bu *mutlak yokluk* birbiriyle karıştırılmasın. Mutlak yokluk; tüm varoluşun ve varlığın, bu yokluğun özü içine girerek mevcudiyetin bir tür zamansızlık ve fenomenlerin yitimi ile felce uğraması demektir. Hiçlik ise; varlık'ın ve yokluk'un, kendi özlerinin kökensel bozunumu ve bu bozunum ile deşillik kendi içine çökmesi ve sonra da bu üç ögenin kendilerini kurması sürecinde en başından beri attığı adımların salt kaotikliğe nihai geri dönüşü ya da doğrudan bu sürecin en sonuna, yolun sonlanmasındaki anti kaotikliğin gelen seslerine yollanması anlamına gelir.

Eğer her zaman mevcudiyet ve varoluş içinde olmak zorunda olan canlılar olmasaydı insanlar o zaman belki de yokluk'un duyabildiği şeyi deneyimleyebilirdi. Çünkü ses; kendini varlık içinde kendine diğer yakın şeyler gibi ortaya koymaz. Ses sanki eğer isterse varlıkla onun içindeyken bile onun ötesine geçebilecekmiş gibi bir tavır sergiler. Varlığın tüm olma'sını kendi üstünde taşıyabilecek bir tür *hiçvari* yapıya sahipken, aynı zamanda onu -yani varlığı- istediği zaman üzerinden atabilir. Ses [ve duymaya] yakın ya da onlarla bazı kıstaslara göre aynı yerde tutulan, varoluş ve mevcudiyet içindeki diğer şeyler için bunlar söylenemez. Diğerleri hep varlığın hem kendisinin hem de onlara koyduğu kuralların dâhilindedir. Ancak ses [ve sessizliğin sesi] öyle değildir. O varlık ve yokluk arasında iki yönlü oynayabilmeye, hareket edebilmeye yetilidir ve oynar da.

Yokluk; aranılabilen bir yapısının olmaması için yokluğun anlamının önceden mevcut ve var olmayışı içinde yüzer. Bu hâl onun zamansallıkla olan ilişkisinin nasıl olduğunu da belirleyen faktörlerin en önemlilerindendir. Yokluk, bu hâl süresince zamana, varlığın zamana davrandığı gibi davranmaz. Varlık gibi ona kucak açmaz ama ona bir tür ayna tutar. Yokluğun zamansallığa bu ayna tutması zamansallık için katlanılmaz bir acı yaratır çünkü bu ayna tutma hâli zamansallığın kendisini

yakmasına, kendi özünü dışarı savurmasına sebep olur. Bu yüzden zamansallık yokluk içinde (varlıkta olduğu gibi) kendine özgün ve rahat köşeler bulamaz. Bulabildiği tek nokta; yokluğun kendi yapısında bulunan geçmişinin bir epifanisi olmasıdır. Bu; yokluk içinde, zamansallığın özüyle aynı öze sahip olmayan, ama bu özden tamamen de ayrı bir şey olmayan durgusal bir ansallık [momentness] yaratır. Ve bununla birlikte yokluk; varlığa en yakınsayan ve üzerine konuşulabilecek hâline gelmiş olur.

Bu üç öge içinde son bir öge olarak *hiçlik* kalır şimdi geriye. Hiç, kendisi olma yolunda *hiçme* yeteneğini kazandığı ilk ve son kez bu yeteneği kendi üstüne kullanarak onu kaybeder. Hiçliğin hipotetik ilk adımı bir tür *terk ediş, bırakıp gitme anlamındaki varoluş* [existence] içinde gerçekleşir. Herhangi bir neliğe [whatness] sahip olmayan bir çıkış olarak hiçlik, yönelim [being towardness anlamında] içermez. bu hâl; olma hâlinin, hiç ile hiçlik arasında solması demektir. Ve bu anlamın sebep olduğu buruşturulmuşluk (bir kağıt'ta olduğu gibi) hâli hiçlik'in, oluş içinden olma'yı kazınması, oluş'un içini oyararak olma'yı çıkarıp atması gibi bir tavrı içerir. Şeyin hiçliğinden sadece alegorik anlamda bahsedilebilir ancak bu *üstünkörü bir şekilde bahsedilebilir olma* hâli, şeyin özünün çöküşü demek olsa da asla demek değildir ki hiçlik, şeyi yutması anlamında şeyi varlık, yokluk ya da değıllik dışına çıkarır. Hayır, burada hiçlik'in sebep olduğu, şeyin şeyliğinin [thingness] kaybı, şeyin kendisinin özünün yok olması ya da şeyin özünün başka bir öze dönüşmesi anlamına gelmez [bu türden bir özün değışmesi, farklılaşması bu anlamda şeyin varlıksallığı (beingness) ve belki de buna bağılı olarak değıllik içinde gerçekleşebilir]. Burada bahsedilen özün çöküşü; onun duraksaması ve *boş-gözlerle-bakması* anlamında bir *bozunmadır*.

Bir örnek bu yukarıda söylenenlerin nasıl olduğunu düşünebilmek, zihinde canlandırabilmek için işlevseldir. Gece bilinmeyen bir yolda aynı anda hem ilerleyen hem de ilerlemeyen bir arabanın radyosunda bir radyo kanalı aranırken uygun olmayan ama düşünce uyandırması açısından işe yarar olan bir an, düşünceyi eline alır. Herhangi bir kanalın bulunması anlamına gelen, düşünce ve dil ile birbirine eş düşme hâline sahip ses yığını varlığa dairdir. Herhangi bir kanalın bulunmadığı ancak sadece cızırtıların mekâna ve ana hükmettiği o kulakları rahatsız edici *uzay boşluğunda kayıp bir şekilde dolanma* hâli yoklukvaridir. Bu yoklukvari durum aynı zamanda bir habercidir ve bu dolanmanın neye daha yakın durduğu, cızırtılar ya da herhangi bir ses duyulmasa bile orada neyin, duyulabilirliğin -ve aynı zamanda duyulamazlığın-

perdesinin arkasında işlediğinin haberini verir. Ve radyoda salt sessizlik. İşte bu bir bilincin kendi üstüne ikinci kez katlanmadan hiç ve hiçlik arasındaki noktada durmasının, kendisini yorumu açan tek deneyimidir [zaten ikinci katlanma bu deneyimin kaynağını kotorize etmek ve yazının en başında söylenen dokusuz örüntünün salt kaotiklik içindeki potansiyeli içindir]. Sesselliğin ve sessizlikselliğin nihai kaynaşması olarak burada hiçlik, tüm mevcudiyetin ve varoluşun ve olma'nın üstüne çıkarak, ötesine ulaşarak ona bakar. Bu bakış, olumsuzluğun hiçbir yerinden görünmez [Sartre ve Heidegger de dâhil, konuştuğu şey üzerine konuşmayan tüm varlık teorisyenlerinin en büyük hatalarından ilki işte bu görünmezliği, varlığın ya da mevcudiyetin herhangi bir yerine mal etmeye, yamamaya çalışmalarıdır]. Bu bakış sırasında hiçlik, *kendi özüne* sahip midir bilinemez ancak söylenebilir ki, *hiçme* yeteneğini henüz kazanmamış ya da kazandıysa bile kendi üstünde kullanabilecek bir seviyeye ulaşmamıştır. Bu seviyede hiçlik neredeyse uyuyor gibidir. Sanki gece vakti nehrin sessizce akışı gibi. Hiç ile hiçlik *arasında* cereyan eden bu bakış, olabildiğince soğuktur. Bir şeyin hiçsel olmasının olanaksızlığı kadar soğuk. Elbette hiçsellik hakkında herhangi bir şey söylenemez ya da düşünülemez ancak bu “arasında” bir patika olarak herhalde hiçselliği yaratan şeydir ve bu yaratım da çıkarımsal veya sezgisel olmayarak benzetilirse soğuktur herhalde. Bu bakışın kendisi bitene kadar “hiçmek” diye bir şey yoktur, ya da daha doğru tabiriyle henüz kendi vaktinden öncedir. Bu vakitsizlik bir başlangıç ifade etmez ama. Hatta bu, *hiçmek* daha doğmamış bile olsa ölümü yaklaşmış biri gibi nefes alır anlamına gelir. Bu durum; vakitsizliğin kendini sonlandırmasıyla iki zıt anlamlı olarak *biter*. Bu bitme [bitme-başlama ikililiğinde bir bitme] ile söz konusu olan bakış da son bulur. Bu son bulma, burada bahsedilen tüm süreci ve tüm söylenenleri olumsuz bir yönde etkileme olanağına sahiptir. Bir bulaşma olarak değil ama aksine örüntünün salt kaotiklik üzerinde yaratıp onu “örttüğü” varolanları ve mevcudiyeti uzaklaştırma olarak [tıpkı bir masanın ya da şeyin üstündeki tozları üfleme gibi]. Ancak bu *üfleme* sırasında ve sonrasında hiçlik kaotiklik ile karşı karşıya, yüz yüze kalamaz çünkü *üfleme* sırasında hiçlik, salt kaotikliği de bozar. Daha uygun tabiriyle kaotikliği daha da kaotikleştirir ve bir kaosa dönüştürür. Bu *kaos kılma* denilebilecek şey [ki bu “hiçmek” demektir aslında] ile salt kaotiklik *karılır* [shuffle] ve örüntü hâli için eş düşmeme hâli mevcut olacak şekilde bu hâli sahiplenir. Bu sahiplenme hâli hiç'in az önce bahsedilen

uyuklamasını ortadan kaldırır ve ortadan kaldırılmasıdır da [ki hiçlik zaten bunu ister]. Ve böylece [hiçliğin, eş düşmemeye olanak vermesi, onun mevcudiyetini bir çeşit önceden olmayarak ve önsüzce önlemesi ile] bir, tüm, bazı, [ve bir zarf olarak hiç] anlamlarda hiç, kendisini hiçmiştir artık.

Sessizlik tüm bu anlatılan sürecin içinde, her bir üç öge ile de yakından ilişkili olarak kendi işlevselliğini bu sürecin içinden alır. Sessizlik bir şeyi hiçebilir, sessizlik bir şeyi yok kılabilir ya da sessizlik bir şeyi değilleyebilir. Sessizliğin yapabileceği bu üç eylem de sessizliği bir negasyon olarak olabildiğince derinleştirir. Sessizliğin bu işlevi sadece dilsel ya da düşünsel değil ancak aynı zamanda varlık, yokluk ve hiçlik açısından da bir karşılık bulur kendisine.⁶⁸¹ Bu anlamda sessizliğin sahip olduğu

⁶⁸¹ Sessizlik ve ölüm arasında kurulan ilişkinin temeli ve özü de aslında bu duruma dayanır. İnsanlıktan ve daha da önemlisi tüm canlılıktan, bu canlılığın varoluşundan, ölümlü olma gerçekliği çıkarılamaz değildir. Buna gerçeklik atfetmek belki de bunu hayal etmek gibi kökensel olarak sadece zaman meselesidir. Ancak şunu da söylemek gerekir ki, insan olmanın kendine dert ettiği hiçbir zaman aslında ölümlü olma olmamıştır. Onun asıl karşısında titreyerek diz çöktüğü trajedi ölümsel olma'dır. Bu ölümsel olma, insan bir gün ölümsüzlüğe ulaşsa bile onu asla yalnız bırakmayacaktır. Ölüm fenomeni bu anlamda çok daha derinlerden gelir. Olanaksız olan bir ölüm deneyiminden değil. Ölümün terminolojisindeki tutukluk; sessizliğin tamamen baskın olması bunu en açık şekilde ortaya çıkarır. Unutmak ve ölenin arkasından acı çekmemek için eğer bu sessizlik baskın bir şekilde mevcut olmasaydı çok daha farklı olurdu herhalde ifadeler. Şöyle bir şey belki de: *Öldülüğün* çağında, ölüm; hâlâ kendi varoluşu içinde kendi özünü sürdürür, ta ki *öldü* varana kadar. Bu varışın sonunda, öldü-olanlık göz önüne çıkar ve kaotikliğin patikasını yarıya kadar döşer. Sonra, bir anın sonsuzluğundan sonra, bunun hepsini *ölülük* devralır. Kendi gelişi ya da hükmetmeye başlamaya doğru yönelmesi tarafından duyulamaz bu. Ama tahminen hiçbir yerden gelir. Ve *öli-olanlık* içinde, ölüm çoktan kendisini *hâlâ-varlıyorluk* [var kılamıyor ama varlıktan da atamıyor anlamında] olarak *hiç-birlik* içinde örüntüleştirmiştir. Bu *hâlâlık*; "öldü"nün herhangi bir formundan özgür olmanın anlamını elinde tutar. Bu bir iç rahatlamasıdır belki. Belki (ve ayrıca) tersine-çevrilmez, eski-hâline-dönmez, defedilmez, durdurulmaz ve kırılmaz bir lanetin başlamasıdır. Bu kesinlike bilinçliliği delirmekten uzak tutan şeydir [bu, rasyonelleştirme değildir asla, ama aksine *varlıyorluk-yığımlı* ile/içine saf bir kirletmedir]. Artık "öldü"nün daha fazla konuşması olmaz ama bunun yerine "ölü"nün konuşulması vardır artık. Onun dil ve düşünme içindeki kavramı sayesinde, ölümler dünya'nın çerçevesi içine düşer. Ağlanacak ya da ağlanmayacak bir şey olarak. Ölüm, varoluşa gelmenin kaotikliğini zehirler. Bu da varoluştan çıkmak demek değil aksine *onun kökenselliğine lehimlenerek gömülmenin başlangıcı* anlamına gelir. Bu *gömülülük-hâline-gömülmeye-doğru-olma*, zaten varoluşun içinde olmak ile hâlihazırda olasıdır ancak artık şimdi, hâl bir patika olarak kaotik olanın olmaması demektir, ki bu ölümselliği gerçekten de hem varoluş hem de mevcudiyet için önemli bir yol ayrımı olarak öne çıkarır [olmaklık [beingness] ve oluşluk [becomingness] her zaman birbirine tekabül edemediği gibi varoluş ve mevcudiyet de çoğu zaman -bu bahsi geçen durumda olduğu gibi- ortak noktada hemfikir durumda değildir]. Bu yol ayrımı o kadar pistir ki, varoluşu ve mevcudiyeti kendisinden tiksindirir. Bu tiksindirici sonucu varoluş kendinden uzaklaşır. Bu yüzden de bu yol ayrımı varlığa ve varlığı içermekte olan herhangi bir hâl kendini belli belirsiz olarak gösterir. Bu belirsizliğin hükümdarlığından kaçmak için varlığın göz boyamaları vardır tabi ki. Ancak bunlar en nihai anlamda ölümsel olma için uçsuz bucaksızlığını

derinlik o kadar uçsuz bucaksız gözüktür ki düşünme hiçbir zaman tam olarak idrak edemeyecek, bu derinliği ölçemeyecektir. O kadar ki sanki tanrının dile getirilemezliği ile sessizlik arasındaki özsel ilişkide sessizlik daha güçlü olan tarafmış da tanrının dile getirilemezliği kendisinin bu dile getirilemezliğini sessizlikten aldığı güç ile kurar gibi hissedilir. Sessizliğin; negasyonun bu az önce bahsedilen üç hâli ile özsel ilişkisi, sessizliği olabildiğince güçlü kılar.

Sessizliği kendi düşünmesine konu eden bir diğer düşünür olan Derrida ise, eğer sessizliğin negatif teoloji ile ilişkisi bir kenarda bırakılırsa, sessizliğe dil, iletişim ve ifade açısından yaklaşır.⁶⁸² Husserl'in dil anlayışına getirdiği eleştiriler sırasında fenomenolojik sessizliğin çifte bir dışarıda bırakma ya da çifte bir indirgeme ile yeniden kurulabilir olduğunu belirtmiştir. Hem kişinin belirten [indicative] bir iletişimde kendi içindeki öteki ile olan ilişkisi; hem de bu iletişim ile ilişkili olarak anlam için bir zemin oluşturduğu düşünülen ifade.⁶⁸³ Derrida burada ses [voix] ve konuşma fenomeni üzerinden sessizliğe yaklaşır. Sessizlik eğer bir dil ile ilgili olarak sessizlik ise o zaman bir anlamda konuşma ile doğrudan ilişkilidir. Kişinin kendi kendisi ile konuşmasını da olanaklı kılan “ben ve öteki” arasındaki ilişki ve bir ifade ile bu ifadenin anlamı arasındaki ilişki. Bu ikisi indirgenebildiğinde, dışarı atıldığında, fenomenolojik sessizlik olur.

Bu anlamda Derrida sessizliği doğrudan sadece sesin olmayışı olarak anlamaz ama özsel olarak [daha önce de söylendiği gibi] dil ve konuşma ile ilişkili olarak

görkemleştiren bir deniz olmaktan fazlasını taşımaz ya da içermez [bu yüzden varoluşçuluk herkesin oynayabileceği ancak sadece agnostiklerin sonuna kadar gidebilme olanağına sahip olduğu bir oyun gibidir belki de]. Bu belirsizliğin bu kadar içkin bir şekilde ayakta durmasının arkasındaki, onun bu kökenini besleyen ve/ya da ona dayanak olan bu şey ise -tamamen cılız bir tahmin ile- daha önce bahsedilen salt kaotiklik ve dokusuz örüntü arasındaki sürece bilincin erişememesi olabilir [ki bu erişim onun kendi üstüne *sonsuz sayıda katlanmasını* sınırlaması demek olurdu ve böyle bir durumu tahayyül etmeye düşünme hiçbir zaman, varlığın özüne ulaştığında bile -en nihai olarak ona ulaşabilir çünkü- son noktasında bile sahip olamayacak. Sessizliğin üstünü örttüğü hareket eden, yönelimi olan bir terminoloji örneği: “Ölümsellik: Ölüm..öldülük..öldü..öldü-olanlık / ölümlük..ölü-olanlık..ölü..Ölüm.”

⁶⁸² Özellikle “linguistik dönüş” ifadesi [yani dilin sınırlarına ve olanaklarına dair modern dönemde tekrar bir araştırma ilgisinin doğması] ile paralel olarak, dil birçok düşünür tarafından bir sorun olarak tekrar ele alınmıştır, konuyla ilgili olarak bkz. GELLNER, Ernest (2013), **Dil ve Yalnızlık: Wittgenstein, Malinowski ve Habsburg İnkilâpı**, Çev. G. Aysu Oğuz, Kabalcı Yay., İstanbul.

⁶⁸³ DERRIDA, Jacques (1993), **La voix et le phénomène: Introduction au Problème du Signe dans la Phénoménologie de Husserl**, Quadrige/ Puf, Paris, s. 78.

düşünür. Ancak elbette Derrida için sessizlik; konuşmanın ötesinde ve altında yatan bir tür meta-dil değildir ne de sadece konuşmanın bir mutlak kesilmesidir. Derrida burada sessizliği; insanın kendi kendisiyle sessiz bir şekilde içten konuşmasında bile dünya içinde ortaya çıkan ses ve söz, ve bunların anlam ile ilişkisi açısından ele alır. Bu anlamda insanın kendi konuşmasının sesini duyması o kadar kişinin bedeni ile içkin ve kendisine yakınlığında gerçekleşir ki, bu kendi konuştuğunu duyma söz konusu olduğunda kişinin sesi açısından bir tür mekânsızlık [ya da bedeninin kendisinin ses için bir yer olması] söz konusudur. Bu anlamda insan konuşmasının sesi özel bir yapıya sahiptir: “Derrida için ses bu yüzden ultra-transandantaldır. Bu ses, bilincin aracı ve tam da kendisidir...Derrida için, bu ses en temel, en ifade-öncesi seviyede işler, transandantal deneyimin tam da kökeninde, mutlak sessizlikte.”⁶⁸⁴ Bu anlamda, Derrida için sessizlik üzerine düşünme dil ve anlam sorunu içinde ele alınırken,⁶⁸⁵ yine de bir taraftan da hem insanın düşünmesine ve bilincine olabildiğine içkindir ve eğer istenirse de hem de aşkın bir yana sahiptir. Sadece dilin ve konuşmanın kökeni olarak değil ama özellikle dilin ve konuşmanın canlı, dinamik ve kutsal olanla ilişkili olan kökeni olarak dil: “Derrida’nın sessizliği, tüm konuşmanın kökeni ve kaynağıdır, ama yine de kendisini Tanrı’nın sesinin sesleri ile yazılarının harfleri arasındaki boşlukların arasındaki sessizlikte yerleştiren bir kaynak.”⁶⁸⁶

Elbette sessizlik teması Derrida’nın farklı metinlerinde farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Bazen Heidegger’in Dasein’inin Dasein’a sessiz bir çağrıda bulunan sessiz arkadaşının sessizliği olarak,⁶⁸⁷ bazen negatif teoloji içinde kutsal ile dile getirilemez

⁶⁸⁴ LAWYOR, Leonard (2002), **Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology**, Indiana University Press, Indiana, s. 192.

⁶⁸⁵ Blanchot’nun şu ifadesi sessizlik ve dil arasındaki bu ilişkiye başka bir açıdan yaklaşır: “Dilin yetersizliği, asla yeteri kadar yetersiz olmama riskini taşır. Dilin yokluğu...Konuşmak -bugün bildiğimiz üzere- bu yokluğu bir oyunun içine getirmek, sürdürmek ve daha fazlası olabilmesi için onu derinleştirmektir..eğer böyle olmasaydı, sessizlikle çok uzun zaman önce kanaat ederdik.” BLANCHOT, Maurice (1981), **The Gaze of Orpheus and Other Literary Essays**, Çev. Lydia Davis, Station Hill Press, New York, s. 129.

⁶⁸⁶ COWARD, Harold (1992) “A Hindu Response to Derrida’s View of Negative Theology”, **Derrida and Negative Theology**, Ed. Harold Coward – Toby Foshay, State University of New York Press, New York, s. 221.

⁶⁸⁷ DERRIDA, Jacques (1993), “Heidegger’s Ear: Philopolemology (Geschlecht IV)”, Çev. John P. Leavey, **Reading Heidegger: Commemorations**, Ed. John Sallis, Indiana University Press, Indiana, s. 163-218.

bir birliğin olanaksızlığı olarak,⁶⁸⁸ bazen de [olumsuz anlamda] dilin bir anlam yitimi bağlamında ‘sessizleşmesi’ olarak ortaya çıkar. Elbette tüm bu bağlamların burada aktarılması ya da işlenmesi olanaklı değildir. Ya da burada işlenen sessizlik geleneği içinde özsel olarak ele alınmasını gerektirecek bir durum da yoktur, özellikle de zaten negatif teoloji ile ilgili bağlam daha önce aktarılmış iken. Ancak yine de belirtmek gerekir ki, Derrida’nın sessizliğe dair yaptığı bu önem vurguları ve atıfları, özellikle çağdaş felsefe içinde sessizliğin anlamının derinleşmesinde rol oynamıştır. Çağdaş felsefe içinde gördüğü (Heidegger, Derrida, Blanchot ve Lyotard gibi isimler tarafından) bu özel ilgi, sessizliğin felsefe içinde yeniden ele alınıp, farklı bağlamlarda incelenmesinin ve düşünülmesinin zeminini oluşturmuştur denilebilir.⁶⁸⁹

Şimdi son olarak, bu araştırmanın Türkçe yazılmasına da bir göndermede bulunacak şekilde, Türkçede sessizliğe dair ufak bir kısım eklemenin en uygun vakti gelmiş gözükür.

3.5.4. Türk Kültüründe Sessizlik: S / Ş Sesinin Özür Dilemesi

Batı düşünmesinde sessizliğe yapılmış tüm bu araştırmadan sonra şimdi sessizlik üzerine söylenenlerden, ifade edilenlerden, dile getirilenlerden bir adım geri atılıp biraz da kısaca Türk kültüründe sessizlik üzerine konuşmak gerekir. Türk dili ya da Türk kültürü içinde sessizliğin nasıl anlaşıldığı ve bu dil içinde sessizliğin fenomenolojisine dair birkaç şey söylemek. Burada gerçekleştirilen sessizliğe dair araştırmaya faydalı bir ek cep dikmek. Batı düşünmesindeki sessizlik geleneği ve deneyimine paralel olarak (ne kadar paralel olabiliyorsa artık) okunabilecek bir sessizlik anlayışı özellikle sufilik ve Mevlânâ’da ortaya çıkar: “Acz nedenleri ve sükûta çağrı nedenlerinden de anlaşılacağı gibi, sûfî, konuşma tekniğini bilmediği için sükûtu tercih ediyor değildir. O...en güzel konuşma tekniklerini bildiği hâlde yine de sükût âlemini dinlemek ister..Eğer dünya ve kendi gerçekliğimiz birtakım sözcük ve formüllerle tüketilebiliyorsa sessizlik önemli değildir. Ama bizim sözcüklerin ifade

⁶⁸⁸ Derrida ve negatif teoloji konusunda ilgili bir çalışma için bkz. ALPYAĞIL, Recep (2007), **Derrida’dan Caputo’ya: Dekonstrüksiyon ve Din**, İz Yay., İstanbul, s. 187-286.

⁶⁸⁹ Bu ilginin bir kısmının ortaya koyulduğu bir çalışma için bkz. CANAR, Burcu (2013), **Tuhaf Alan: Sessizlikten İletişime Bir Sahneleme Denemesi**, Ayrıntı Yay., İstanbul.

edemediği, dilin sınırları dışında kalan çok daha derin bir gerçekliğimiz ve varoluşumuz varsa, bu durum ancak sessizliğin kullanılmasıyla sezdirilebilir. Sessizlik, sözcüklerden, kavramlardan, sembollerden ve formüllerden daha fazla bir şey olarak, dilin zihin üstündeki sultasını kırar ve bizim iç ve dış gerçekliği tecrübe etmemize imkân açar.”⁶⁹⁰

Görüldüğü üzere sessizliğin kutsal ve ilahi olana yakınlığı, insanın özünün ve ruhunun derinliği ile sözlerden daha içkin bir şekilde ilişkili olması, dilin dile getiremediği şeyleri kendi içinde taşıması ve ifade etmesi gibi konularda sufilik Batı düşünmeindeki burada ele alınan sessizlik geleneği ile bazı benzerlikler ve paralellikler taşır. Bu benzerlik ve paralellikler biraz daha derinlemesine işlenecek olunursa: “Sûfilikte iki türlü sükûttan bahsedilir: 1. Zahir (ve dil) ile sükût. 2. Kalb ve gönül ile sükût. Bu durumda mütevekkil yani Allah’a güvenen ve işini O’na havâle eden kişi kendisine takdir edilene rıza göstererek sükût eder... ‘Gerçekten de keşif, âni bir şekilde gelirse, o zaman ifadenin dili tutulur, ne izah ne de konuşma bulunur, o zaman şâhidler (ve zâhiri belirtiler) silinir, şuur ve his kalmaz (insan mest olur)’. Buna benzer olarak yine sükût, sessizlik, sözsüzlük değildir, anlamlı duruş ve kendini anlam dolu ifade ediştir. Sükûtta çağlama, konuşma ve feryat doludur. ‘Gerçi susmuşsun; ama susmuş dediğin o kitapta da bak ki yüzlerce feryatlar, naralar, haberler ve yalvaçlar seslenmektedir.’ Sükût, mutlak sessizlik değil, bir bakıma, hâl diliyle konuşmadır.”⁶⁹¹

Türk kültüründe, en azından belli bir oranda, kendine yer etmiş olan bu sessizlik anlayışı bu anlamda Batı düşünmesi içindeki -burada Batı düşünmesi ile asıl olarak Hıristiyan teolojisi anlaşılın şimdilik- sessizlik geleneğinin İslâm kültürü ve dünyasındaki bir izdüşümü, karşılığı olarak okunabilir.

Ancak peki sessizlik daha en başta, bir kelime olarak ne söyler? Şu ana kadar sessizliğe dair birçok farklı dilde birçok farklı kelime ile karşılaşılmıştır: ἀγρυξία [agryksia], σιωπά [siōpa], ἀκή [akē], ἀκέων [akeōn], ἀρρησία [arrēsia], ἐχθυμία [ekhemythia], κατασιγαίνω [katasigainō], σῆγα [siga], σῆγῶ [sigaō], σῆγή [sigē],

⁶⁹⁰ EMİROĞLU, İbrahim (2010), *Sûfî ve Dil: Mevlânâ Örneği*, İnsan Yay., İstanbul, s. 198-199.

⁶⁹¹ EMİROĞLU, İbrahim (2010), *Sûfî ve Dil: Mevlânâ Örneği*, s. 199.

σιῶπή [siōpē], schweigen, stille, silence, still, stillness, calm, calmness, ruhe, calm, rest, peace, tranquility, stillschweigen, schweigsamkeit, taciturnity, reticence, silencer, stumm, quietness, discretion, discreetness, shut up, quiet, hush, quieten, verstummen lassen, cizsa, allsamt [الصمت], heshtje, cišynia [Цішыня], tišina, šutnja, šućenje, ušutkati, tystnad, þögn, Chinmoku [沈黙], Ānjìng [安静], tınıştıq [тыныштық], unçukpoo [унчукпоо], chimmug [], klusums, tylėjimas, csend, tišinata [тишината], jimlik, linište, Molchaniye [Молчание], tishina [тишина], ticho, umlčat', xomūšii [хомӯшии], tysha [тиша] ve daha birçok kelime sessizliği terim olarak karşılamak ya da sessizlikle doğrudan ilişkili olarak ortaya çıkmış, kullanılmıştır. Bu kelimelerin her birinin anlamı ya sessizliktir ya da sessizliğin özsel olarak söz konusu olduğu bir şeydir. Burada elbette tüm bu kelimelerin [ve buraya alınmayanların da] bir tür etimolojisini çıkarmak ya da spesifik anlam ayrımlarına işaret etmek anlamsız bir uğraş olacaktır. Ancak bunun yerine başka bir şeye işaret edilecektir. Dünyanın farklı dillerinden [aynı dil grubuna ait olmayanlar da dâhil olmak üzere] farklı sessizlik kelimelerinde neredeyse karakteristik olan bir tür sese, sesletime. Yukarıdaki kelimeleri sesli bir şekilde okurken bile insanın kulağına çoğu kelimedede gelen, çarpan bir sese. Genellikle sessizliğe çağırmak için çıkarılan sese. Sessizliğin kendisine çağırdığı sese. Çok farklı şekillerde farklı dillerde ortaya çıkan aynı şeye: Nedir bu sessizliğin sesi? Bu dilden dile değişse de genellikle şu sesler hep kulağa gelir [fonetik bir yazım içinde [phonetic spelling / phonetic transcription] düşünülmeli bu sesler elbette]: şş, sch, sh, şş, j, ch, ç, s, ş, sz, sçz, cz, sç, şç, şz, jz, çj ve daha birçok kombinasyon. Bir şırıltı ya da şelale sesi gibi. Türkçede de *sessizlik*, *sükân*, *sükûnet*, *susmak* kelimelerinde baskın olarak ortaya çıkan “s” sesi de buraya dâhildir görüldüğü üzere. Bu anlamda tüm bu kelimelere dair bir tür anlam araştırması yapmak yerine tüm bunların hepsi için karakteristik olan bu sesletim üzerine düşünmek daha işlevsel olacaktır. Bu altbölümün başlığında işaret edilen “Türkçede s / ş sesi” bu genel karakteristik yapıyı temsil etmesi anlamında kullanılır.

Türkçede söz konusu *ses*, *sessizlik*, *susmak*, *sus* gibi kelimeler olduğunda, bunların etimolojik kökenine dair söylenebilecek çok az şey olduğu görülür. Sevan Nişanyan, İsmet Zeki Eyuboğlu ve Tuncer Gülensoy bunların kökeni olarak temelde

yansıma ya da öykünme seslerden oluştuğuna işaret ederken⁶⁹² ayrıca bağlamı hakkında pek bir açıklama vermeden *çarpmak* ve *daldırıp almak* anlamlarının da *sus-* kökeni ile ilgili olduğu bilgisini paylaşırlar. Susmak ile çarpmak ve daldırıp almak arasında anlamsal bir ilişki olup olmadığı [ya da burada söz konusu olanın sadece sesteş olan bir *sus-* ve *sus* ikililiği olup olmadığı] sorunu şimdilik bir kenarda dursun, Clauson Türkçe içinde konuşmaya ve sessizliğe dair ilginç bir yanlış anlaşılardan bahseder. O kadar ilginçki konuşma ve sessizlik arasındaki bu çalışmada söylenen iç içe geçmişliği ve birbirine karışmışlığını garip ve anlamsız bir şekilde akla getirir. Ancak buradaki kelime ya da kök sessizlikle ilgili değildir, ya da daha doğru ifade ile ilgili olmamasına rağmen ilgilidir, söz konusu durum *tin-* kökünde ortaya çıkar: “*tin-* (-d) ‘konuşmak’; özellikle Oğuzcada ve belki de sadece ‘bir söze nefes vermek’ anlamında *I tin-*’ın [*tin-* kökünün ‘nefes almak’, ‘sessizce nefes almak’ ve ‘dingin bir rahat durumda olmak, dinlenmek’ anlamındaki diğer bağlamı kastedilir burada] deyimsel kullanımında. Bu anlam bu, *din-* ‘konuşmak, söylemek’ ve *tin-* genellikle *tinma-* ‘dikkat etme, duymamış ya da görmemiş gibi yap’ şeklindeki kullanımda da bulunur. Oğuzcada birisine konuşmasını kesmesi için *tinma* derler; bu aslında anlamın tam zıttıdır ve tam olarak ‘sessiz olma’ anlamına gelir; Türkler *tin*’ın ‘sessiz ol’ [be silent] anlamına geldiğini söyler; ve eğer *tinma* diyorlarsa: ‘sessiz olma’ [do not be silent] diyorlardır; Oğuzlar bu konuda yanılıyorlardı, *tin-* ‘konuşmak, cevap vermek’;..Osm. *din-/dinma-* 15.yy’dan sonra genellikle *tin-/tinma-* olarak telaffuz edilir; ‘konuşmak; sessiz olmak’ anlamında.. (16.yy’daki belgelerde *I tin-* için *söyle-* ‘konuşmak’ sıklıkla ilk çeviri karşılığı olarak verilir, *dinle-*’den önce; bu bir hatadır, kelime bu anlamda çağatayca değildi..)”⁶⁹³

Görüldüğü üzere *sessiz kalmaya* ve *konuşmaya* dair terminolojik ve anlamsal bir kafa karışıklığı ve yanlış anlama söz konusu olmuştur. Bu kafa karışıklığının ve yanlış anlamanın elbette toplumsal hayat içinde ne kadar büyük ya da küçük bir oranda

⁶⁹² EYUBOĞLU, İsmet Zeki (2004), **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, Sosyal Yay., İstanbul, s. 594, 614; NİŞANYAN, Sevan (2004), **Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü**, Adam Yay., İstanbul, s. 428, 445; GÜLENSOY, Tuncer (2011), **Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, s. 757, 816.

⁶⁹³ CLAUSON, Gerard (1972), **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish**, Oxford University Press, New York, s. 514.

olduğunu bilmenin hiçbir yolu yoktur ancak Clauson bu yanlış anlamadan bahsettiğine göre göz ardı edilebilecek ölçüde değildir. Her ihtimalde bu yanlış anlama konuşma ile sessiz kalma arasındaki paradoksal ve çelişkili durumu anlamsız bir şekilde olsa da temsil eder niteliktedir. Peki, bu yanlış anlamının sebebi ne olabilir? İlk akla gelen ‘tınma’ kelimesindeki ‘-ma’ ekinin fiilden isim yapma için kullanılan ‘-ma’ değil ama olumsuzluk eki olarak ‘-ma’ şeklinde anlaşılmış olmasıdır. Türkçede hem sessiz olmak durumunun isim hâli hem de sesiz olunmamasına yönelik emir cümlesi aynı şekilde yazılır ve söylenir, *sessiz olma* [being silent; to be silent] ve *sessiz olma* [don’t be quiet]. İkinci akla gelen sebep ise *tin-* kökünün birinci ve ikinci anlam bağlamının karıştırılmış olmasıdır. Bu kökün ilk anlam bağlamı [‘dingin olma, dinlenmekte olma, huzurlu ve rahat olma’] bir tür *sessizlik hâline* işaret ettiğinden dolayı *dinlenmek* ve *sessiz olmak* arasındaki fenomenolojik, anlamsal fark her zaman kesin çizgilerle anlaşılmamış olabilir. Bugün bile bir metindeki kelimelerin ve ifadelerin çok anlamlılığı hâlâ aynı metnin farklı şekillerde anlaşılmasına sebep olabildiği gibi söz konusu böyle bir metnin ya da herhangi bir sözün başka bir dile çevirisi olduğunda bu durum daha açık bir şekilde fark edilir. Bu duruma *tin-* kökünün *konusmak*, *söylemek* şeklindeki ikinci anlam bağlamı eklenince buradaki yanlış anlamaya dair durum daha da derinleşmiştir: Susma içinde konuşma, konuşma içinde susma; sessizlik içindeki konuşma, konuşma içindeki sessizlik. Anlamsız bir yanlış anlama, eğrisi doğrusuna denk gelir ve sessizlik ve konuşma arasındaki eşkökenliliği temsil eden absürd bir ilişki bulunur.

Türkçede sessizliğe dair etimolojik arayış burada bitmez elbette, Clauson sessizliğe dair -asında garipsenmeyecek bir şekilde- *ş* sesinin baskın olduğu bir isim-köke işaret eder: “*şük* ‘sükûn [quiet], sessiz [silence], dingin [still]; ...Bud. *Témedin şük bolup* ‘sessizleşip suskunlaşmak’; *şük*, ‘sessizliğe çağıran bir söz’; Türkler *şük tur* der, yani ‘sessiz ol’; *nelük şük turursen* ‘neden sessizsin?’”⁶⁹⁴ Diğer çoğu dilde olduğu gibi Türkçede de sessizliğe dair bir tür *ş* sesinin bir zamanlar mevcut olması [şu an bile kültürel olarak birisini birilerini sessizliğe çağırırken dudağa götürülen işaret parmağı ve buna eşlik eden bir *ş* sesi söz konusudur elbette] bu anlamda sessizliğin bir tür sesi

⁶⁹⁴ CLAUSON, Gerard (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, s. 867.

olarak bu sesletime [ve daha önce sayılan benzer sesteki kombinasyonlar için de geçerli olacak şekilde] dair biraz düşünmek gerekir. Belki de sessizlik ve ses arasındaki tüm belirleyici çizgilerin mutlak olarak ortadan kalktığı bir nokta olarak: Sessizlik üzerine konuşabilmek için tam da tek bir sese indirgenmiş ses hakkında konuşmak gerekliliği.

Tek bir ses üzerine konuşmak. Tek bir sesin anlamı üzerine konuşmak. Tek bir sesin özsel sessizliği üzerine konuşmak. Şu ana kadar sessizliğe dair söylenenlerden daha zor bir şey olsa gerek bu. Yine de örneği olmayan bir şey değil. Jakob Boehme, h harfini dinsel bir bağlamda [özellikle tetragramaton ile bağlantılı olarak] yorumlamış⁶⁹⁵ ve daha sonra Johann G. Hamann bu yorumdan etkilenerek h harfinin bu dinsel önemine dinsel önerme ekleyerek yeni bir savunmasını yapmıştır.⁶⁹⁶ “*The New Apology of the Letter h* makalesi Christian Tobias Damm’ın *Observation on Religion* (1773) eserinin ekinde önerilen ortografik bir reforma cevap olarak yazılmıştır. Damm, on sekizinci yüzyıldaki birçok yazarla ortak olarak, harflerin her zaman bir sese tekabül etmediği (özellikle h harfi) Almanca kelimelerin irrasyonel bir şekilde hecelenmesi konusunda düşünceliydi. Hamann gayretli bir şekilde önerilmiş olan rasyonalize hecelenmeye tepki göstermiştir, Damm’ın karmaşık argümanlarına saldırarak ama ayrıca harfi dinsel bir zeminde savunarak (Jakob Boehme daha önce bu harfi yorumlamıştı); Hamann buna ek olarak h’nin kendisinin sesinde konuşulmuş olan bir ifade ekler, favori retorik araçlarından biri olan, Prosopopoeia’ya dair etkili örneklerinden birini.”⁶⁹⁷ Tek bir harfe derin anlamlar yüklemek elbette on sekizinci yüzyılda belli düşünür çevrelerince kabul edilebilir olsa da, çağdaş dönem felsefesi

⁶⁹⁵ Konuyla ilgili olarak özellikle bkz. BOEHME, Jakob (1730), **Mysterium Magnum: oder Erklärung über das erste Buch Mosis**, Ders. Sämtliche Schriften, 7, Frommann-holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, s. 331-332; metnin İngilizce çevirisi için bkz. BOEHME, Jacob (1654), **Mysterium Magnum**, Çev. John Ellistone – John Sparrow, Humphrey Blunden, London. Boehme’ye dair yorum için bkz. SHEEHAN, Jonathan (1998), “Enlightenment Details: Theology, Natural History, and the Letter h”, **Representations**, Sayı: 61, s. 35; CONNOR, Steven (2014), **Beyond Words: Sobs, Hums, Stutters and Other Vocalizations**, Reaktion Books, London, s. 42.

⁶⁹⁶ HAMANN, Johann Georg (2009), “New Apology of the Letter h”, **Writings on Philosophy and Language**, Çev. ve Düz. Kenneth Haynes, Cambridge University Press, New York, s. 146-163.

⁶⁹⁷ HAMANN, Johann Georg (2009), **Writings on Philosophy and Language**, Giriş, xiii. [Prosopopoeia: Bir retorik aracı olarak üçüncü tekil şahısta konuşma ya da yazma].

içinde bu türden düşünceler⁶⁹⁸ -istenildiği kadar rasyonel, mantıksal ve akla yatkın olsunlar- yine de demode bir metafiziğin ya da teolojinin içinde çürümeye yüz tutmuş şekilde terk edilirler. Yine de söz konusu sessizlik olduğunda, zaten düşünülemez olanı temsil etmesi açısından felsefenin kendisini felsefe açmayan yönünü içerdiğinden dolayı biraz da olsa söylenemez olana [şimdi bu ifade, söylenmesi felsefenin içinde değil ama en fazla kısıyında olabilir anlamına gelir], biraz daha yakınlaşılması denenebilir, anlamsız olabileceği [ve büyük ihtimalle olacağı] pahasına.

Öncelikle en bariz olanı söylemek gerekir. Söz konusu olan şş sesi, sessizliğe çağırır. Bu bazen ss sesi de olur. Bir sürekliliğe sahip olduğunda bu sesin kendine has tınısı bazen kulak tırmalayıcı bir anlamda diğer tüm seslere baskın olabilecek bir şekilde kulağa gelir. Belki de gırtlığın ve boğazın evrimsel-biyolojik gelişimi ile ilişkili olarak, herhangi bir kompleks (daha sonra heceler olarak düşünülebilecek olan birden fazla ses ögesinden oluşan) ses formu oluşturmaya gerek olmadan insanın vokal olarak oluşturabileceği ve anlam adayabileceği bir ses olması açısından şş sesinin farklı kültürlerdeki yaygınlığı ve yeri açıklanabilir olsa da; bu sesin sessizliğe dair ontolojik anlamı bunun daha ötesine uzanıyor olsa gerek. Bu şş sesi sessizliğe dair ne yapar ki? Bu şş sesi, sessizliğin neyine ses verir, neyini sese getirir? Ya da sessizliğe dair herhangi bir şeyi sese getirir mi? Bu şş sesi, sessizliği dile getirir mi? Bilinmez.

Peki, ne söylenebilir bu sessizliğin şş sesine dair? Ne söylenmişti? Şş sesi sessizliğe çağırır. Şş sesi eğer güçlü bir süreklilikte sürdürülebilirse, diğer seslere ilginç ve kendisine has bir şekilde baskın çıkar. İnsan kulağının, algıda seçicilik bağlamında belki de, şş sesine özsel bir yatkınlığı vardır. Ya da belki de bu özsel yatkınlıkla ilgili olan bu algıda seçicilik kendi kökenini daha az antropolojik, biyolojik,

⁶⁹⁸ Hamann'ın görüşlerini Sheehan şu şekilde yorumlayarak özetler: "Tıpkı on sekizinci yüzyılın diğer gramercileri gibi, Hamann, h'yi nefesin bedensel bir dışarı çıkarılmasının görsel bir temsili olarak düşünmüştür. Ancak, bu gramercilerin aksine, Hamann, sadece düşüncelerin açık bir ifadesi olarak var olmayan bir dil; ve konuşmanın bir aynası olması işlevinin ötesine erişen bir yazma fikrine değer verir. Bunun yerine, yazı, Tanrı'nın konuşmasını, ya da daha kesin bir şekilde, Tanrı'nın nefesini muhafaza etmek içindir...Bu h, dahası, sadece nefesi temsil etmez ama kendisi zaten Tanrı'nın gizli eline kulak veren insan dilindeki coşkunun ve bolluğun işaretidir...Hamann için Tanrı'nın yaratımının aşırılığı 'yine de kendisini doğa içinde gösterir' ve böylece hâlâ dil içinde mevcuttur ve bu asıl yaratım eylemine tanıklık etmiştir...Reformcuların görüşlerini tersine çevirmek yerine, Hamann'ın h teolojisi söz konusu olan temel soruyu sorarak yerinden eder: Dil ne içindir?" Bkz. SHEEHAN, Jonathan (1998), "Enlightenment Details: Theology, Natural History, and the Letter h", s. 38-39.

evrimsel ve daha çok ontolojik ve metafiziksel bir şeyde bulur? Öyle bir ses var ki bu ses insanın kulağının, varoluşunun en yatkın olduğu ses, diğer tüm seslerin üstüne çıkabilen, kendisinin gelmesiyle diğer tüm sesleri ortadan kaldıracak bir ses ve bu sesin anlamı sessizlikle ilişkili? Burada tuhaf bir şeyler vardır. Olağan ve doğal olmayan bir şeyler. Doğaüstü bir şey belki de. O mevcudiyete geldi diye diğer tüm seslerin kesildiği bir ses. Kendisiyle birlikte sessizliği getiren bir ses. Ses ve sessizlik arasındaki olanaksız birliğin en mutlak hâli olarak neredeyse Tanrı'nın sözü gibi işleyen bir ses.

Tanrılar konuşurken insanlar neden susar? Büyük ihtimalle söyleneni dinlemek için. Tanrıların söyleyecekleriyle hâlâ ilgilenen insanlar olduğu görüşü [yalanı?] bir süreliğine daha sürdürülecek olunursa, tanrıların söyledikleri neden dinlenilmek ister? Bu tür sorularla uğraşan düşünürler en kolay ve en doğru iki cevabı [ve herhalde olası olan tek iki cevabı] bilir: (1) Tanrılar söylediği için ya da (2) hakikat dile getirildiği için. Peki, sessizliğe çağıran şş sesini herhangi bir tanrı mı söyler, ya da bu ses herhangi bir hakikati dile getirir mi? Bilinmez. Eğer bilinmiyorsa neden şş sesi ilginç bir şekilde sessizliğe çağırdığında o sessizliğe kapılır? Birçok kelime birçok yere ve şeye çağırabilir ve bunlara uyulmadığı da olabilir çok kolaylıkla. Ancak şş sesi, bu sesin çağırdığı sessizlik tamamen kulak ardı edildiğinde bile neden hâlâ etkileyici, ruhu ele geçirci bir güce sahiptir? Bilinmez.

Elbette tüm bu bilinmezliklerin içinde, şş sesi eğer istenirse sessizliğin sesi [sound] olarak değil ama sesi [voice] olarak da düşünülebilir. Sessizliğin bir nidası ya da emri olarak şş sesi. Bütün sesleri bir kesilmeye zaten sessizlikten başka ne çağırabilir ki aslında düşünüldüğünde! Ancak bu yine de banal bir kişileştirme olur ve pek de verimli ya da işlevsel olduğu söylenemez bu yaklaşımın.

Ancak tam tersi belki de daha verimli bir düşünme ve sahne sunar. Sessizlik neden herhangi bir ses çıkarsın ki sonuçta! Buradaki şş sesinin kaynağı ya da sahibi aslında sessizlik değil belki de tüm seslerdir. Belki de çıkan şş sesi; sessizliğin diyarına giren, girmekte olan tüm seslerin yok olurken çıkardıkları sestir aslında. Tıpkı uzay boşluğundan dünyanın atmosferine giren ve sürtünmeyle yok olmakta olan meteorların çıkardığı cızırtı sesleri gibi. Sesler sessizliğin içinde eriyip gider. Bu anlamda şş sesi

bir çağrı değil ama tam tersine bir uyarı, ikaz ya da yardım çağlığı olarak da düşünülebilir. Kutsal bir sessizliğin yanında durmadan sıradan ve ikinci plana atılmış tüm seslerin artık bıkkınlığının son demleri gibi. Yine de böyle karamsar ya da kasvetli düşünmek için hiçbir sebep yoktur. Çünkü şş sesi ve sessizlik arasındaki özsel ilişkinin yapısı, burada nasıl olduğu söylenirse hep öyle olacaktır, ta ki aksi bir şey, başka bir şekilde olduğu söylenene kadar.

Sessizlik öylece durduğu yerde durur. Kulağa gelen şş sesi öylece durduğu yerde durur. Olanaksız bir düşünmenin, düşünülemez olanın sınırında hiçbir düşünme bu olanaksız ilişkinin doğasını açığa çıkaramazmış gibi gözüktür. Sanki bu olanaksız ikilinin bir doğası varmış gibi. Nedir sessizlik? Tanrının sözü olsun şimdilik. Tanrının sözü ses ve sessizliğe dair fiziksel ikililiğin ötesinde olabileceğine göre denilebilir ki şş sesi de sonrasında gelen sessizlik de aynı söze aittir. Sözün başlangıcı ve devamı gibi. Bu anlamda, eğer sessizlik sessiz ise, şş sesi de sessizdir; eğer şş sesi sesli ise, sessizlik de seslidir.⁶⁹⁹ Bunların ontolojik olarak aynı türde olmaları ikisini de tanrının sözündeki paylarını belirler. Sessizlik tanrının sözünün ve konuşmasının ses rengi olabilir ancak tanrının konuşmasının sesinin tınısı herhalde şş sesi içinde insan kulağına anımsatılır. Tanrının sözünün sessizlik içinde kalan kısmı tamamen belirsizken [artık bir mistik ya da bir rahip için bile kapalıyken] yine de kulağa gelen şş sesi ile neyi söylüyor, ya da neyi söylemeye başlıyor olabileceğini düşünmenin bir sorunu ve konusu hâline getirilebilir. Bir tanrı şş sesiyle ne söyler? Büyük ihtimalle sessizlik ile ne söylüyorsa tamamen onu. Evet ama konudan uzaklaşmamalı şu an. Bir tanrı şş sesiyle ne söyler?

Eğer çağdaş dönem ile tanrılar arasındaki ilişki gerçekten tanrıların bir tür ortadan kaybolması, kaçışı, insanlardan uzaklaşması üzerinden kuruluyorsa, o zaman denilebilir ki vay bu insanlığın hâline. Yazık! İnsan ruhunun ve özünün sefaleti tamamen tanrısızlık olacaktır o zaman. Bu anlamda tanrıların geride kalan tek sözü

⁶⁹⁹ Burada elbette şş sesinin ne tür bir ses olduğu [bir insan konuşmasının, dilinin ürünü olarak ses (voice) ve doğadaki ve varoluştaki diğer sesleri de kapsayacak şekilde daha geniş bir bağlamda ses (sound) ikililiği arasındaki yerinin neresi olduğu] bir sorunsal olarak durur. Sessizlik ve sese [voice olarak sese] ilişkin olarak, sesletim ve rezonans açısından açıklayıcı bir çalışma için bkz. LAGAAY, Alice (2011), "Towards a (Negative) Philosophy of Voice", **Theatre Noise: The Sound of Performance**, Cambridge Scholars Pub., Newcastle upon Tyne, s. 57-69.

olarak şş sesi bir tür özür dileme olabilir. Terk edip gittikleri için. Tıpkı ağlayan bir çocuğu sakinleştirmek, yatıştırmak, teskin etmek için ona okunan bir tür ninni gibi. Bu şş sesi; tanrıların kutsal olan tüm sözlerini alıp toplayıp gitmesi, geriye kalan ve insanla bir zamanlar ortak paylaştıkları symbolon olarak sessizliği geride bırakmalarına rağmen artık bu sessizliğin de ilahi hiçbir yanını bulamayacağı için insanlıktan özrüdür [apology]. Sessizliğin kutsallığını duyamayanlar için son bir ezgi, son bir ilahi nota gibi. Kulağı sessizliği duyamayanlar için sessizliğin sesinin sessel kılınması anlamında şş sesi. Olmak ve olmamak arasındaki çizgide tamamen kaybolmuş, bölünmüş bir kutsallığın bir tutam toz hâli olarak şş sesi. Eğer en başından beri tanrısallığa dair hiçbir şey yok ise, o zaman zaten sessizlik ve kutsallık arasındaki ilişkiye dair söylenenlerin neredeyse tamamı anlamsız olacaktır; eğer tanrısallık hiçbir yere kaçmamış ama hâlâ buralarda bir yerde, insanların arasında dolanıyor, geziniyor ise o zaman kökeninin, kaynağının nerede olduğu önemli olmaksızın şş sesi kutsalla dolu olan sessizliğin en sessiz sesidir. Ancak fenomenolojinin, metafiziğin ve ontolojinin ortak sorunu eğer yukarıda anlatıldığı gibi bir arada-kalmışlık durumuna işaret ediyorsa, o zaman denilebilir ki şş sesi; ister uzak diyarlardaki kutsal sessizliğe götüren gizli bir harita olsun, ister ölmekte olan tanrıların ölmeden önceki son kendi kendine sayıklamalarının duyulmuşu, ister sessizliğin sesli evi, ister doğanın ve varoluşun akışının sesinin sessizliğe dönüşmeden önceki şiirsel melodisi ya da ister tanrısal bir şölenin [sessizlik böyle bir şey ise] başlangıç melodileri, hiçbiri fark etmez. Bunların hepsi aynı anda bir özür dilemedir. Yarı olan bir kutsallığın yarı olmayan bir kutsallık için / adına şş sesinden ve sessizlikten özür dilemesi. İşitecek kulağı olanın işittiği.

SONUÇ

Yapılmış olan her çalışma, kendi sonuç bölümünde öncelikle kendisiyle yüzleşmelidir. Yola ne için çıkıldığını ve nereye varıldığını [eğer yola bir şey için çıkıldıysa ve bir yere varıldıysa tabii] bir arada düşünülerek yazı kendisiyle hesaplaşmalıdır. Bu çalışmada ise *sessizlik* [istenirse sessizlik kavramı, sessizlik ögesi, sessizlik sorunu, sessizlik deneyimi, sessizlik meselesi de denilebilir] çalışmanın merkezini oluşturması açısından seçilmiştir. Çalışmanın araştırma konusu olarak sessizlik seçildikten sonra, çalışmanın araştırma alanının belirlenmesi öncelikli bir sorun hâline gelmiştir. Sessizlik, belki de ironik bir şekilde, üzerine çok az söz söylenmiş olması beklenirken aslında çok fazla konuşulmuş, çok derinlemesine kültür ve düşünme tarihinde bir sorun olarak ele alınmıştır. Bu anlamda çalışmanın araştırma alanının daraltılması, en genel hatlarıyla belirlenmesi çalışmanın seyrinin düzeni için önemli bir adım olarak kendini ortaya koymuştur. Bu çalışmada araştırma alanı özellikle Batı düşünme tarihi olarak seçilmiştir. Felsefe tarihinin büyük bir bölümünün Batı felsefe tarihinden oluşuyor olması, Batı mitolojisi ve sanat tarihinin de sessizlik açısından verimli bir alan olması bu çalışmada araştırma alanı olarak Batı düşünme tarihinin seçilmesinde belirleyici etmenler olmuştur. Gerçekten de burada gerçekleştirilen çalışmanın sonucunda her şeyden önce şu görülmüştür ki sessizlik -çok farklı bağlamlarda- tüm Batı düşünme tarihi içinde farklı tarihsel dönemlerde farklı açılardan kendine yer bulmuştur. Kendisine yer bulmasının yanı sıra bu çalışma sırasında görülmüştür ki çoğu zaman kritik bir öneme ve değere sahip olarak, kati oranda belirleyici bir etmen olarak kendine onun içinde yer bulduğu düşünmenin, dönemin, akımın, anlayışın da karakterini şekillendirmiştir.

Çalışmanın araştırma alanı her ne kadar Batı düşünme tarihi olarak belirlenmiş olsa da, çalışma sürecinin daha en başında görülmüştür ki Batı düşünme tarihinde sessizlik birçok farklı bağlamda birçok farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu anlamda araştırma alanının daha da daraltılması, daha da dar bir kapsamda şekillendirilmesi gerekmiştir. Bu anlamda Batı düşünme tarihinde spesifik bir sessizlik deneyimine ve bu deneyimin ortaya çıktığı farklı hâllere, bağlamlara ve anlamlara yönelinmiştir. Bu sessizlik deneyimi; özellikle fiziksel ses-sessizlik [sesin olmayışı] ikililiğinin ötesine ulaşan, kutsal olana dair deneyimde bir tür suspus olma, nutkun tutulması hâlinde

ortaya çıkarak bu deneyimi olanaklı kılan, ve söylenen sözün ötesinde söylenmeden kalanı, söylenmemiş olanı, dile getirilmemiş olanı, gizli olanı kendi içinde barındıran gizemli, mistik, ilahi, kendisine özgü bir sesi ve melodisi olan bir sessizliğin farklı hâllerinden oluşan farklı sessizlik deneyimlerinden oluşur. O kadar ki burada gerçekleştirilen çalışmanın bir noktasından sonra açık bir şekilde görülmüştür ki Batı düşünmesi içinde bu sessizlik deneyimiyle özsel olarak ilişkili üstü yarı örtülü bir tür sessizlik geleneği söz konusudur. Bu anlamda bu çalışmanın asıl amacı ve doğrultusu da bu sessizlik geleneğinin ortaya çıkarılması, bu gelenek içindeki sessizlik deneyimlerinin içeriğinin ve yapısının incelenmesine yönelik olarak şekillenir. Şimdi kısaca bu çalışmadaki bölümlerin içeriğine ve bu bölümlerde ulaşılan sonuçlara kısaca değinmek gerekir.

Giriş bölümünde sessizlik hem paradoksal bir kavram olarak hem de sessizliğin fenomenolojik yapısına dair farklı örnekler ve bağlamlar üzerinden felsefi olan ya da olmayan bir düşünme için nasıl sorun olabileceği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu giriş bölümünde asıl olarak yapılmaya çalışılan şey sessizliğin bir düşünmenin nasıl konusu olabileceğine, nasıl sorunsallaştırılarak bir düşünmenin meselesi olabileceğine dair bir örnek oluşturmak, bir hazırlık yapmaktır. Sessizliğin kendine özgü yapısı; özellikle, onun üzerine söylenebilecek her şeyin ona yakınlığından çok ondan uzaklaşılmasına sebep olabilir türdedir. Bu yüzden de hakkında konuşulmaya, üzerine bir şeyler söylenmeye kendisini açmaması açısından özellikle felsefe gibi -düşünülen şeylerin dile getirilmesi ile kendini kuran- bir alan için sessizlik oldukça zor bir konu olarak kendisini ortaya koyar. Bu yüzden ki çalışma boyunca bazı yerlerde, özellikle artık söylenecek olanın bir işe yaramadığı, düşünülen şeyi en açık şekilde ifade edemediği düşünüldüğü yerlerde görseller kullanılmıştır. Bu görseller, hem sessizlik üzerine olan bu çalışmada söze bağımlılığı ortadan kaldırırken hem de özellikle resim başta olmak üzere sanat tarihi içinde de sessizliğe dair araştırmayı daha geniş ve yapıtlar üzerinden ilerleyen bir şekilde gerçekleştirmiştir.

Giriş bölümünden sonraki ikinci bölümde özellikle Batı düşünmesi içinde sessizliğin bir soy kütüğünün çıkarılmasına girişilmiştir. Bu girişimde, daha en baştan tarihsel ve kronolojik bir sıra izlemenin gerçekleştirilen çalışmaya sağlayacağı düzen ve faydalara paralel olarak, öncelikle mitsel dönemden başlanmıştır. Sessizliğe dair bir tür köken araştırmasını da içeren bu kısımda özellikle evrimsel olarak henüz bir dilin

mevcut olmadığı -ancak belki de kurulmakta ya da mevcuda gelmekte olduğu- bir dönemde sessizliğin nasıl anlamlandırılmış olabileceği, nasıl düşünülmüş olabileceğine dair kurgusal ancak birbirini tutarlı olarak destekleyen çıkarımsal adımlarla bir anlayış oluşturulmaya çalışılmıştır. Elbette herhangi bir sözün ya da dilin henüz mevcut olmadığı tarihsel bir döneme - insanın evrimsel kökeninde sessizliğin yerine dair yapılan bir araştırma olarak okunabilir bu kısım- dair gerçekleştirilmek istenen herhangi bir araştırma öncelikle anakronik ve ikincil olarak da kurgusal ve spekülatif olmak zorundadır. Bu anlamda özellikle evrimsel antropoloji, evrimsel psikoloji ve evrimsel biyoloji alanlarından ilgili araştırmalardan özellikle destek alınmıştır. Bu destek ile birlikte bu kısımda ortaya koyulan kurgusal çalışma olabildiğince sağlam bir zemine oturtulmuştur.

Bu kısımda özellikle mitsel düşünme ve yaşantı içinde karşılaşılan [ya da karşılaşılması olası olan] sessizlik deneyimleri incelenmiş ve bu deneyimlerde sesin ve sesizliğin nasıl farklı şekillerde anlamlandırıldığı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu kısım ile birlikte daha sonra görülmüştür ki aslında çok daha sonra sözlü ve yazılı kültür ile, dil ile ifade edilen ve kendine farklı kültürlerde ve tarihsel dönemlerde yer bulan sessizlik deneyimlerinin ilk hâlleri bu mitsel düşünme ve yaşam içinde bulunmaktadır. Sessizliğe dair deneyim, tarihsel olarak dilin oluşumundan da geriye erişerek aslında hem düşünmeyi hem de dilin oluşmasını şekillendiren bir öge olarak mevcuttur.

Mitsel düşünme ve mitolojik hayat içindeki bu sessizlik araştırmasının bir devamı olarak yine mitoloji içinde kalınarak, sözlü ve yazılı kültür içinde mitolojilerde sessizlik ile yakından ilişkili olan çok tanrılı dünyanın bazı tanrıları araştırmanın konusu yapılmıştır. Mitolojinin bu sessizlik tanrıları özellikle burada ortaya koyulan sessizlik geleneğinin içeriğinin ve yapısının farklı yönlerini kendilerinde baskın olarak taşımaları açısından oldukça önemli ve işlevsel bir basamağı oluşturmuştur. Özellikle daha sonra Hıristiyanlık teolojisi içinde [ister bu teolojiye karşı olarak isterse ona paralel olarak şekillenmiş olsun] kendine özel bir anlam ve yer bulmuş olan sessizliğin birçok bağlamının ve anlamının izinin farklı açılardan da olsa bu mitolojinin sessizlik tanrılarında bulunduğu görülmüştür.

Bir sonraki kısımda, mitolojideki sessizlik tanrılarıyla ilgili araştırma bitirildikten sonra, tek tanrılı dünyada -özellikle Hıristiyan dünyasında- ve kültürde sessizliğin nasıl işlendiğinin ortaya çıkarılmasına bir temel oluşturması açısından

Kutsal Kitap'ta sessizliğin ön plana çıktığı yerler incelenmiştir. Hem Hıristiyanlık teolojisinin kurulmasında merkezi bir yere sahip olması hem de Hıristiyanlık dünyası içinde şekillenen felsefe tarihini doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiş olması açısından Kutsal Kitap'taki bu yerlere dair inceleme, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde sessizliğin ortaya koyulan bağlamlarının anlaşılmasında da önemli bir öge olarak görülmüştür.

Sonraki kısımda ise geleneksel felsefe tarihi içinde bu çalışmada incelenen hâliyle sessizlik deneyimi ve sessizlik geleneği ile ilişkili olabilecek sessizlik temaları ve öğeleri araştırılmıştır. Tarihsel olarak Antik Yunan'dan başlanarak, Helenistik ve Geç Antikite, erken dönem Hıristiyanlık, Orta Çağ ve daha sonra da Çağdaş döneme kadar olan geniş bir alanda sessizliğe dair kapsamlı bir araştırılma yapılmıştır. Bu araştırmada inkübasyon, gizem ritüelleri, gizem dinleri, sessizlik yeminleri, esrime hâlleri, *mania*, hermetizm, gnostisizm, negatif teoloji, sessiz okuma geleneği, manastır hayatı, günah çıkarma ritüeli, masonluk ve sessizlikle ilişkili düşünce akımları, müzikte sessizliğin yeri vs. incelenmiş ve bu incelemeler ile sessizliğin ne kadar farklı bağlamlarda ve anlamlarda şekillendiği ve kültürel hayat ve felsefe içinde kendine özsel bir yer bulduğu ortaya koyulmuştur.

Daha sonra çağdaş felsefede sessizliğe ayrı bir önem atfetmiş, sessizliğe kendi düşünceleri içinde özel bir yer vermiş düşünürlerin sessizliği nasıl anlamlandırdıklarına yönelinmiştir. Bu kısımda özellikle Martin Heidegger, Jean-Luc Marion, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Roland Barthes, Jean-François Lyotard gibi isimler ön plana çıkmıştır. Bu kısımda sessizliğin fenomenoloji, ontoloji, dil, düşünme, dinleme ve konuşma gibi felsefenin en yakından ilgilendiği öğeler ile nasıl özsel olarak ilişkili olduğu ortaya koyulmuştur. Bu kısım ile birlikte, burada ortaya çıkarılmaya çalışılan sessizlik deneyimi ve geleneğine dair Batı düşünmesi içindeki araştırma tamamlanmış ve bu deneyim ve gelenek olabildiğince açığa çıkarılmış olur.

Bundan sonra, Batı düşünmesi içindeki bu sessizlik geleneği ile doğrudan ilgili olmasa bile, en azından sessizliğe dair ek bir bağlam ve anlam oluşturması açısından Türkçede sessizliğe dair ağırlıklı olarak etimolojik bağlamın ve susmaya çağırma davranışlarıyla ilgili olarak terimsel bir incelemenin ön plana çıkarıldığı ufak bir araştırma sunulmuştur. Bununla birlikte, Batı düşünmesindeki ortaya koyulan sessizlik geleneğindeki sessizlik deneyimine paralel olan ya da olmayan noktalara işaret etmek

yerine, Türkçede sessizliğin nasıl anlaşıldığı, nasıl düşünülerek kullanıldığı, anlamlarının ve bağlamlarının ne olduğuna dair -daha sonra ilgilenenler için ufak bir hazırlık, zemin oluşturması açısından- işlevsel ve açıklayıcı, bu topraklardaki sessizliklerin de unutulmadığının önemsendiğini göstermesi açısından önemli bir kısım oluşturulmuş olur. Özellikle Batı düşünmesi ve kültürü içinde ezoterik, ve ilahi bir bağlamda belli esrime anlarına ait olan sessizlik deneyiminin bu topraklardaki bir karşılığı olarak tasavvufta ve sufizmde sessizliğe verilen önem ve yapılan özsel atıflar, Batıdaki sessizlik geleneği ile bir paralellik oluşturarak, sessizliğe dair yeni bir boyut sağlamıştır.

Şimdi yukarıda bahsi edilen her çalışmanın kendisiyle yüzleşmesine dair son birkaç şey söylemek uygun olacaktır. Her şeyden önce şu soru sorulur: Tüm bu araştırmanın felsefe açısından önemi nedir? Bu, elbette spekülâtif bir sorudur ve spekülâtif çoğu soruda olduğu gibi cevabı da spekülâtif olmak zorundadır. Herhangi bir şeyin felsefe için önemi ne olabileceksa, bu çalışmada ele alındığı şekilde sessizliğin de felsefe için önemi odur. Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt* isimli çalışmasının alt başlığı olarak *Herkes ve Hiçkimse için bir Kitap* ifadesini seçtiği zaman böyle bir spekülâtif duruma da⁷⁰⁰ işaret ediyordu. Bir kitap, o kitabın kendisi için olduğunu düşünen herkes için olabileceği gibi, o kitaba ilgi duymayan herhangi birisi için de değildir elbette. Eğer sessizliğin felsefe açısından bir anlam ve önem ifade etmesi istenmiyorsa, o zaman bir anlam ve önem ifade etmez ve bunda hiçbir sorun yoktur. Ancak bir anlam ve önem ifade etmesi isteniyorsa, o zaman bu anlam ve önem kazılıp bulunması gereken bir şey olduğu kadar inşa edilip kurulacak da bir şeydir.

Buradaki çalışma her şeyden önce sessizlik gibi üzerine konuşulması, hakkında bir şeyler söylenmesi neredeyse paradoksal olabilecek bir konunun, ögenin bile felsefenin ve düşünmenin nasıl konusu yapılabileceğinin elle tutulur ve mantıklı bir örneğini teşkil etmeyi amaçlar. Sessizliği açıklamak için bir şeyler söyleyerek, dile getirerek sessizliği bozmaya, parçalamaya dair çelişkili durumun ötesine geçilip geçilemeyeceğinin denendiği bu çalışmada -başarılı olup olmadığı önemsiz olarak- dört yüzden fazla sayfa boyunca sadece ve sadece sessizlik üzerine konuşulmasının

⁷⁰⁰ Heidegger'in bu altbaşlığa yönelik bir yorumu için bkz. HEIDEGGER, Martin (2000), "Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953)", *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Band 7, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, s. 101-102.

[eğer sadece tek bir sessizlik geleneğine odaklanılsaydı ve dünya tarihinde sessizliğe dair bir tür antoloji yapılması amaçlanılsaydı asla sonlanmayacak olan binlerce sayfa tutardı belki de] işaret ettiği şeylerden ilki, sessizliğin de kültür dünyası ve düşünme içinde nasıl çok sayıda anlama ve bağlama sahip olabildiğidir. Bu anlamda denilebilir ki eğer dinlenilmesi bilirse, dünyanın bütün sessizlikleri kulağa aynı anda hem aynı hem de birbirinden farklı gelir. Burada ortaya koyulan çalışmanın felsefe açısından önemli olarak görülebilecek sonuçlarından biri de, bu duruma paralel olarak, sessizliğin nasıl dönüştüğüne, evrildiğinde, değiştiğine, anlamının farklılaştığına, ancak tüm bunların hepsinin nasıl tek bir gelenek içinde, sessizlik aslında hep bir parça aynı kalarak, gerçekleştiğine dair ortaya koyduğu durumdur. Nasıl ki örneğin varlık, dil, zaman, ölüm, insan vs. gibi ögeler felsefenin konusu olarak, insanların onun üzerine düşündüğü şey olarak olabiliyor ve bu anlamda örneğin Antik Yunan'daki varlık anlayışı felsefe tarihi içinde üzerine düşünüle düşünüle modern dönemde çok farklı bir varlık anlayışına dönüşmüş olabiliyor ise, sessizliğin de düşünmenin bir konusu olduğunda böyle bir değişimden mutlak anlamda muaf olmadığı ortaya koyulmuştur. Bu anlamda sessizlik; mutlak anlamda felsefenin, düşünmenin, söylemenin, konuşmanın dışında [bunların belki de olabilecek en nihai negasyonu olarak] olsa da, hatta tüm bunları özsel olarak önceleyen ve şekillendiren bir durumda olsa da, yine de bunlardan etkilenmekten kaçamaz.

Ancak yine de sessizlik, üzerine çok fazla konuşulmuş ve konuşulacak olursa da, bir anlamda farklıdır. Sessizliği belki de diğer ögelerden ayıran biraz da onun fenomenolojik ve ontolojik olarak bir tür var-yok hâlinin, ikililiğinin, ya da bu ikililiğe dair ya/ya da durumunun ötesine [Giriş bölümünde bahsedildiği gibi] geçebilmesidir. Özellikle ses-seslilik, konuşma-konuşmama, söyleme-söylememe gibi durumların arasındaki belirleyici çizgilerin silikleştiği yerlerde, bu ikili ögelerin birbirleri içinde eriyip birbirlerine karıştığı yerlerde -özellikle söz konusu olan kutsal, ilahi olana dair deneyim ise- sessizlik en yüksek anlamlarına, bağlamlarına erişmiş gözükmektedir. Bu aslında düşünüldüğünde tüm teolojilerin ve teolojik felsefelerin ya da genel olarak felsefenin kendilerini kurmasındaki, oluşturmasındaki amaçlardan biri değil midir? Kutsal olana yaklaşmak. Kutsal olanın anlamını aramak. Bu kutsal olanın nerede olduğunun düşünüldüğü hiç önemli değildir. Belki tanrılarda, belki tek bir tanrıda, belki insanın kendi düşünmesinde, ruhunda, mistik şiirlerde, doğanın özünde ya da

başka herhangi bir yerde. Önemli olan bu arayışın, bu derinlemesine anlam arayışının gerçekleştirilmesi ise, o zaman sessizlik tam da bu arayışın olanaksız sonunda kendine yer bulabilmiş sayılır. İşte sessizliğin felsefe için, teoloji için ya da en genel olarak düşünme için önemi de anlamı da burada yatar. Sessizlik hem felsefeye hem de teolojiye kendileri içinde gerçekleştirilen düşünsel eylemlerin sadece insana dair bir şey olmadığını ancak bunun yanı sıra bu eylemlerin kutsal olana da dokunabildiği ya da dokunabileceği fikrini, inancını, yalanını, hakikatini satar, verir, sağlar. Söylenebilen, dile getirilebilen şey; söylenemez olan, dile getirilemez olanın karşısında söz konusu kutsallık olduğunda tamamen güçsüz ve ikincil plandadır. Paul Valéry “dile getirilemez olmayanın hiçbir önemi yoktur”⁷⁰¹ ya da Wittgenstein “dile getirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o”⁷⁰² dediğinde tam olarak bu duruma işaret ediyordu.⁷⁰³ İşte sessizlik tam da bu söylenemez olanın söylenmesinin; dile getirilemez olanın dile getirilmeden dile getirilmesinin; hatta düşünülemez olanın düşünülebilmesinin olanaksız olanağı olarak kendini kurar. Sessizlik bu anlamda felsefenin asla düşünemediği ya da teolojinin asla söyleyemediği diğer yanı ya da yarısı olarak var olur, tıpkı kutsal için olan bir *symbolon* gibi.

Sessizlik üzerine olan bir çalışmanın en sonunda ne söylenebilir ki, ya da bir şey söylenmesi gerekir mi ki? Bu sefer farklı olsun ve sessizlik üzerine hiçbir şey söylenmesin ama sessizliğe çağrılın, son iki resim ile. İlki, Dossi Dossi'nin [ya da gerçek ismiyle Giovanni di Niccolò de Luteri'nin] 1523-24 tarihlerinde yapmış olduğu *Giove pittore di farfalle, Mercurio e la Virtù* başlıklı [Jüpiter, Kelebek Resmi, Merkür ve Erdem] resmi (görsel 48). Her ne kadar resim, resim yapmakta olanın -dikkati dağılmasın diye- rahatsız edilmemesi anlamında bir sessizliğe çağırıyor olsa da, burada spesifik bir sessizlik deneyimine ve sessizlik geleneğine dair bir araştırma olan bu çalışmada bu sessizliğe çağrı bu bağlamda anlaşılmaz. Buradaki sessizliğe çağrı sadece sessiz olmaya bir çağrıdır. Kelebeğin güzelliği karşısında kelebek üzerine konuşmanın gereksizliğine hiç değinmeden, sadece kelebeğin güzelliğini izlemeye dair bir çağrı. Ya da bir ressamın doğayı resmetmesini seyretmenin mesti içinde

⁷⁰¹ [Ce qui n'est pas ineffable n'a aucune importance] Bkz. VALÉRY, Paul (1973), **Mon Faust: Ébauches**, Éditions Gallimard, Paris.

⁷⁰² WITTGENSTEIN, Ludwig (2006), **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 171 [6.522].

⁷⁰³ Bu söze ilişkin bir yorum için bkz. HORWICH, Paul (2013), **Wittgenstein's Metaphilosophy**, Oxford University Press, New York, s. 91.

olmaya dair çağrı. Doğanın, tanrının, tanrıların sessizliğinin işitilmesine ve dinlenilmesine çağrı. Yazılamayan ve söylenemeyen sessizliği deneyimlemeye çağrı.



48. *Giove pittore di farfalle, Mercurio e la Virtù*

İkinci resim ise Jasper Francis Cropsey'nin *Winter in Switzerland* başlıklı [İsviçre'de Kış] yapıma tarihi belli olmayan resmidir (görsel 49). Sessiz bir yolda sohbet eden iki kişi ve onlara eşlik eden bir köpek. Sohbetin sesi ve karda yürürken çıkan adım sesleri doğanın sessizliğinde birleşir. Sessizdir bu sohbet. Ne kadar sessiz olursa o kadar tatlı olur bu sohbet. Yürüdükleri yolun patikasıyla ne kadar birleşirse bu sohbet o kadar sessiz olur. Konuşur bu üç yoldaş birbirleriyle yolda sessiz bir şekilde. Çıkardıkları ses, doğa ve varoluş için sessizlikten başka türde olan bir şey değildir. Resmin içeriğini yorumlamaya bile gerek yoktur aslında burada. İsteyen istediği şekilde yorumlayabilir, açıklayabilir manzarayı ve sahneyi. Resmin önemi, karakteri, kişiliği ve etiketi buradaki sessizliğin -sohbetin ve yolculuğun sesi olan sessizliğin- arkasında, içinde yok olup gider. Üç yoldaşın sohbetinin sesi sessizce yol alır dağın patikasında karlar içinde. Sohbet yürüyüp gitmekte. Sessizlik yürüyüp gitmekte. Sohbet ve sessizlik tek

şey olarak yolculuk eder. Barthes “sessizlik şimdi artık sadece konuşmadır”⁷⁰⁴ dediğinde böyle bir şeyi düşünüyor olmalıydı.



49. Winter in Switzerland

İşte sessizliğin kutsallığı da yüceliği de eninde sonunda gelip bu iki resmin gösterdiği sessizliklere varır. Tek bir sessizlik olan birçok sessizliğe. Bu sessizlik kendini tüm çağlar ve dönemler boyu sürdürmüştür. Daha henüz hiçbir canlının, hiçbir kulağın, hiçbir türlü işitmenin olanaklı olmayacağı kadar erken ve karanlık tarihlerde, neredeyse zamanın ve mekânın kendisi kadar eski olarak, başlamış, ve insanlık yok olduktan, tüm dünya ve evren yok olana kadar da sürüp gidecektir. Çalışmanın girişinde daha en başında söylenmişti, ufak bir çocuğun kendi kendine sorduğu bitimsiz ve cevapsız sorulardan biri. Şimdi o soruya tekrar dönülmesinin vaktidir belki de.

Sessizlik üzerine düşünmeye başlamam sanırım çocukluğuma dair hatırladığım ilk anılarımdan birine tekabül eder. Meraklı çoğu çocuk gibi etrafımdaki deneysel oyun alanı yetersiz geldiğinde ben de sonraları *düşünce deneyi* adı alacak türde hayaller kurardım. Bunlardan ilki üç ya da dört yaşımıdayken olsa gerek. Ufak bir

⁷⁰⁴ BARTHES, Roland (2002), *Le Neutre: Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil/IMEC, Paris, s. 49-50.

çocuğun kendi kendisine bir sorusu: *Dünyadaki ve evrendeki her şeyin yok olduğu, artık hiçbir şeyin var olmadığı bir durumu hayal edebilir misin?* Sanırım çoğu çocuk böyle ya da buna benzer bir düşünmeyi denemiştir. Cevap *evet* olunca bunun bir adım sonrası olarak şu garip, nereden geldiğini bilmediğim -bugün bile tam olarak cevaplayamadığım, cevabını aramak için bu tezi de bir araç olarak kullandığım- şu soru bir anda gelir: *Peki, bu hayal ettiğin şeye şimdi sessizliği ekle, ne değişti?* Ve sonrasında cevap: *Hiçbir şey.*

Elbette *-siz, -siz* gibi yoksunluk ekine sahip birçok kavram ile bu düşünsel deneyin sonucundaki cevap benzer bir şekil alabilir. Ancak burada *sessizlik* kavramını diğer *-siz, -siz* yoksunluk eki ile oluşmuş terimden, kelimedenden, kavramdan ayıran şey, yukarıda verilen cevabın tamamlanmamışlığıdır. Söz konusu *sessizlik* olduğunda cevap aslında tam olarak şöyle hissettirir: *Hiçbir şey. Çünkü sanki sessizlik zaten hep oradaydı.* Sanırım hiç kimse böyle bir mutlak yokluk/hiçlik [şimdilik bir ayırım yapılmasına gerek yoktur] düşünce deneyinde *rüzgârsızlığı* ya da ilgili ek ile oluşturulmuş bir diğer kavramı hayal edilen yokluğa/hiçliğe dâhil ettiğinde içinden *çünkü sanki rüzgârsızlık zaten hep oradaydı* gibi hisse kapılmıyordur.

Sessizlik denilen şeyin bu çocuksu düşünce deneyi ile ortaya çıkan yanı; sanki *her şey yok olduktan sonra bile, hiçbir şeyin var olmadığı bir durumda, anda bile hâlâ sanki bir şekilde varmış* gibi olması, hissettirmesidir. Diğer *-siz, -siz* yoksunluk eki ile oluşan çoğu kavram soyut düşünme içinde bir an varken bir diğer an *yok kılınabilirken* sanki *sessizlik* bu *yok kılınabilmeden* muaf tutulmayı, etkilenmemeyi bir şekilde başarıyor gibi gelir (*rüzgârsızlık* denilen şey soyut düşünmede *rüzgâr* denilen şey işin içine getirilerek ortadan kaldırılabileceği gibi, *rüzgâr* hiç işin içine sokulmadan *salt negasyon* ile de yok kılınabilir gibidir ancak sanki bu *salt negasyonu* sessizliğe uygulamak olanaksızmış gibi gelir, ya da *salt negasyon* sonucu ortaya çıkacak olan şey yine sessizlik olacakmış, ya da düşünme bu *salt negasyonu* uygulamaya çalışırken paralize oluyormuş gibi). “Mutlak yokluk/hiçlik durumunda tabii ki *rüzgârsızlık* da yoktur” demek ile “mutlak yokluk/hiçlik durumunda *sessizlik* de yoktur” demek, aynı derecede yanlış ya da doğru bir şeyi söyleniyormuş gibi hissettirmedeği gibi aynı derecede zihni rahatsız da etmez. Hatta ikinci cümleyi kurmak nedeni anlaşılmayan bir şekilde o kadar rahatsız eder ki -sanki tamamen yanlışmış gibi- bu cümlenin gönül

rahatlığıyla kurulmasından bu çalışma sonuna kadar kaçınılacaktı. Kaçınılmıştır da. Ve belki de artık sonsuza kadar. Felsefe sorularını her zaman onlara cevap bulmak için sormaz. Bu anlamda burada gerçekleştirilen çalışma sessizlik üzerine nasıl farklı bir sorgulamanın gerçekleştirilebileceğinin ortaya koymayı amaçlamıştı. Bu amaç gerçekleştirilebildi mi, bilinmez. Ama önemi değil.

Bu çalışma bir şekilde *sessizlik* üzerine idi. Ne söylenildiyse söylenildi. Şimdi artık biraz sessiz olma, biraz suskunlaşma vakti.



KAYNAKLAR

(1814), **Proverbs, Chiefly Taken From the Adagia of Erasmus**, 1. Cilt, Çev. Robert Bland, Printed for T. Egerton, Military Library, London.

(1827), **Classical Manual; or, A Mythological, Historical, and Geographical Commentary on Pope's Homer and Dryden's Aeneid of Virgil**, A. J. Valpy, London.

(1837), **The Gods of Homer and Virgil; or, Mythology for Children**, Joseph Thomas Pub., London.

(1864), **The Complete Works of St. John of the Cross**, 2. Cilt, Çev. David Lewis, Longman, Green, Longman, Roberts, & Green, London.

(1904), **The Poems of Gaius Valerius Catullus**, Çev. Francis Warre Cornish, Cambridge University Press, London, s. 142-143.

(1905), **Wilhelm von Humboldts: Werke**, Ed. Albert Leitzmann, 4. Cilt, B. Behr's Verlag, Berlin.

(1911), **Encyclopædia Britannica**, 6. Cilt, Ed. Hugh Chisholm, Cambridge University Press, New York.

(1913), **The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, and History of the Catholic Church**, 12. Cilt: Philip-Revalidation Ed. Charles George Herbermann – Edward A. Pace – Thomas J. Shahan, The Encyclopedia Press, Inc., New York.

(1915), **The Odes of Pindar**, Çev. John Sandys, Loeb Classical Library, The MacMillan Co., William Heinemann, London-New York.

(1923), **The Poetic Edda**, Cilt 21-22, Çev. Henry Adams Bellows, The American-Scandinavian Foundation, New York.

(1928), **Statius: Thebaid V-XII, Achilleid**, 2. Cilt, Çev. J. H. Mozley, The Loeb Classical Library, G.P. Putnam's Sons, William Heinemann, New York-London.

- (1959), “Language, Mind, and Reality”, **Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf**, The MIT Press, Massachusetts.
- (1961), **Midrash Rabbah: Exodus**, Çev. S. M. Lehrman, The Soncino Press, London.
- (1961), **Midrash Rabbah: Numbers**, Çev. Judah J. Slotki, The Soncino Press, London.
- (1964), **Luther’s Works: Lectures on Genesis, Chapter 21-25**, Çev. George V. Schick, Ed. Jaroslav Pelikan, Concordia Publishing House, Missouri.
- (1964), **Meister Eckhart: Expositio Libri Genesis**, n. 77, LW I, Ed. Karl Weiß, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- (1964), **The Complete Works of St. John of the Cross, Doctor of the Church**, 2. Cilt, Çev. ve Düz. E. Allison Peers, Anthony Clarke Pub., Hertfordshire.
- (1967), **T. S. Eliot: Complete Poems and Plays, 1909-1950**, Harcourt Brace & Company, New York-London.
- (1970), **The New American Bible (NAB)**, Confraternity of Christian Doctrine, Washington, D.C.
- (1982), **The Rule of St. Benedict in English**, Ed. Timothy Fry, The Liturgical Press, Minnesota.
- (1987), **Pseudo-Dionysius: The Complete Works**, Çev. Colm Luibheid – Paul Rorem, Paulist Press, New York.
- (1989), **Mistik Şiirler: Alman Ozanı Angelus Silesius’un Epigramları**, Çev. ve Düz. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul.
- (1989), **New Revised Standard Version of the Bible**, The Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in USA.
- (1989), **The Harper Collins Study Bible**, Ed. Wayne A. Meeks, Harper Collins Publishers, London.
- (1990), “The Discourse on the Eighth and Ninth”, Çev. Jean-Pierre Mahé – Marvin Meyer, **The Nag Hammadi Library**, Ed. James M. Robinson

(1990), **Butler's Lives of the Saints**, 2. Cilt, Ed. Herbert J. Thurston – Donald Attwater, Christian Classics, Maryland.

(1990), **Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the *Principal Libri Poenitentiales***, Çev. ve Düz. John T. McNeill – Helena M. Gamer, Columbia University Press, New York.

(1990), **The Nag Hammadi Library**, Ed. James M. Robinson, HarperCollins Paperback Edition, HarperCollins Pub., New York.

(1992), **Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction**, Çev. ve Haz. Brian P. Copenhaver, Cambridge University Press, New York.

(1994), **Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers down to A.D. 325**, Ed. Alan Menzies, 10 Cilt, Hendrickson Pub., Massachusetts.

(1997), **The Poetic Edda: Mythological Poems**, 2. Cilt, Çev. Ursula Dronke, Oxford University Press, New York.

(1999) **The Yoga Sutras of Patanjali**, Çev. Sri Swami Satchidananda, Integral Yoga Pub., Virginia.

(1999), **JPS Hebrew-English Tanakh: The Traditional Hebrew Text and The New JPS Translation**, 2. Baskı, Jewish Publication Society, Philadelphia.

(1999), **The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred Texts**, Ed. Marvin W. Meyer, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.

(2000), **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, 2. Cilt: K-Z, Haz. Levent Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

(2001), **Literature in the Roman World**, Ed. Oliver Taplin, Oxford University Press, New York.

(2001), **Mysticism and Social Transformation**, Ed. Janet Ruffing, Syracuse University Press, New York.

- (2001), **Webster's New World College Dictionary**, Haz. Michael Agnes – David B. Guralnik, 4. Edisyon, IDG Books Worldwide, Inc., California.
- (2002), **The Rosicrucian Manuscripts**, Ed. Benedict J. Williamson, Invisible College Press, Virginia.
- (2002), **Tora ve Aftara: Bereşit [1. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul.
- (2003), **Ben Meister Eckhart, Tanrının, Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam**, Çev. Aslı Özer, Klan Yay., İstanbul.
- (2003), **The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences**, Ed. Joseph Dan, Oxford University Press, Oxford-New York.
- (2004), **A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers**, Ed. Philip Schaff – Henry Wace, 1. ve 2. Seri, Toplam 28 Cilt, Hendrickson Pub., Massachusetts.
- (2004), **Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, Haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- (2004), **The Complete Dead Sea Scrolls**, Çev. ve Haz. Geza Vermes, Penguin Books, Penguin Group, London-New York.
- (2004), **Tora ve Aftara: Şemot [2. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul.
- (2005), **Kur'ân-ı Kerim**, Açıklamalı Meâli, Haz. Hayrettin Karaman – Ali Özek – İbrahim Kâfi Dönmez vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- (2005), **Messenger of the Heart: The Book of Angelus Silesius with observations by the ancient Zen masters**, Çev. ve Haz. Frederick Franck, World Wisdom Inc., Indiana.
- (2005), **Ölü Deniz Parşömenleri: Kumran Yazıtları**, Haz. Geza Vermes, Çev. Nurfer Çelebioğlu, Nokta Yayınları, İstanbul.
- (2005), **The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses**, Ed. George Hart, Routledge, Taylor & Francis e-Library, New York.

(2006), **Tora ve Aftara: Vayikra [3. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul.

(2007), **Tora ve Aftara: Bamidbar [4. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul.

(2008), **The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts**, Ed. Marvin Meyer, HarperCollins Pub., New York.

(2009), **Samuel Taylor Coleridge: Selected Poetry**, Ed. H. J. Jackson, Oxford University Press, New York.

(2009), **The Complete Mystical Works of Meister Eckhart**, Çev. ve Düz. Maurice O’C. Walshe, A Herder & Herder Book, The Crossroad Publishing Company, New York.

(2009), **Tora ve Aftara: Devarim [5. Kitap]**, Çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, s. 389-393.

(2010), **Damascius’ Problems and Solutions Concerning First Principles**, Çev. ve Haz. Sara Ahberl-Rappe, Oxford University Press, New York.

(2010), **Encyclopedia of Greek and Roman Mythology**, Ed. Luke Roman – Monica Roman, Facts On File, Inc., Infobase Publishing, New York.

(2010), **Holman Concise Bible Dictionary**, B&H Pub. Group, Tennessee.

(2011), **Nûzul Sırasına Göre, Yaşayan Kuran: Türkçe Meal – Tefsir**, Çev. R. İhsan Eliaçık, İnşa Yayınları, İstanbul.

(2011), **The Holy Bible: King James Version**, Hendrickson Bibles, Hendrickson Marketing, LLC., Massachusetts.

(2012), **Let There Be Light: Selected Excerpts From The Book of Zohar**, Çev. Chaim Ratz, Düz. Yaniv C., Laitman Kabbalah Publishers, Toronto-New York.

(2012), **Meister Eckhart, From Whom God Hid Nothing: Sermons, Writings & Sayings**, Ed. David O’Neal, New Seeds Books, Shambhala Pub. Inc., Massachusetts.

(2013), **Hölderlin: Seçme Şiirler**, Çev. ve Düz. A. Turan Oflazoğlu, İz Yay., İstanbul.

(2013), **The Orphic Hymns**, Çev. Apostolos N. Athanassakis – Benjamin M. Wolkow, The Johns Hopkins University Press, Maryland.

(2014), **Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul.

(2014), **Rilke'nin Duino Ağıtları, Hölderlin'in Kasideleri, Heidegger'in Şiire Şerhi**, Çev. ve Düz. Süha Râmi Kıratoğlu, Ekslibris Yay., İstanbul.

(2015), **Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri**, Haz. Mustafa Öztürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

(2015), **Contemporary Esotericism (Gnostica)**, Ed. Egil Aspren – Kennet Granholm, Routledge, New York.

(2015), **Mevlâna Dergâhı (Müzesi)**, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya.

(2016), **İndirildiği Dönemin Işığında Kur'an Tefsiri: Tevhit Mesajı**, Haz. Hasan Elik – Muhammed Coşkun, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

ABBA, Raymond (1961), "The Divine Name Yahweh", **Journal of Biblical Literature**, Cilt: 80, Sayı: 4.

ABRAMS, R.M. – PETERS, A.J. – GERHARDT, K.J. (1997), "Effect of Abdominal Vibroacoustic Stimulation on Sound and Acceleration Levels at the Head of the Fetal Sheep", **Obstetrics and Gynecology**, Cilt: 90, Sayı: 2.

ADAM, Baki (1997), **Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat (Mahiyeti, Tahrifi ve Yahudi Hayatındaki Yeri)**, Seba Yayınları, Ankara.

ADORNO, Theodor W. – HORKHEIMER, Max (1995), "Odysseus ve Seirenler/M. Franz", **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

ALFANDARY, Isabelle (2000), "Voice and Silence in E. E. Cummings' Poetry", **Spring**, Sayı: 9.

ALPYAĞIL, Recep (2007), **Derrida'dan Caputo'ya: Dekonstrüksiyon ve Din**, İz Yay., İstanbul.

ALVAR, Jaime (2008), **Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras**, Çev. Richard Gordon, Brill, Leiden-Boston.

ANDERSON, R. B. (1884), **Norse Mythology; Or the Religion of Our Forefathers**, S. C. Griggs and Company, Chicago.

ANGUS, Samuel (1975), **The Mystery-Religions**, Dover Pub., Inc., New York.

APOLLODORUS (1921), **The Library**, 1. Cilt, Çev. James George Frazer, William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, London-New York.

APULEIUS, **The Golden Ass or Metamorphoses**, Çev. E. J. Kenney, Penguin Books, London.

Apuleius (2006), **Başkalaşım (Altın Eşek)**, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Aristoteles (1996), **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul.

Aristotle (2004), **The Metaphysics**, Çev. Hugh Lawson-Tancred, Penguin Books, London.

ARTHUR, Rosemary A. (2008), **Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria**, Ashgate Pub., Vermont.

ASSMANN, Jan (1996), "Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability", **The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between**, Stanford University Press, California.

ASSMANN, Jan (2011), **Tektanrıcılık ve Şiddetin Dili**, Çev. Mesut Keskin, Avesta Basın Yayın, İstanbul.

AUGUSTINUS, (1887), "Letter 159", Çev. J. G. Cunningham, **Nicene and Post-Nicene Fathers**, İlk Seri, 1. Cilt, Ed. Philip Schaff, Christian Literature Publishing Co., New York.

AUGUSTINUS, **İtirafı**, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

AY, Mahmut (2016), **Kur'an Ne Söyler? Sûfi Ne Anlar?: İşâri Tefsir Üzerine Araştırmalar**, Kayıhan Yay., İstanbul.

AYKIT, Dursun Ali (2011), **Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo**, Kitabevi Yay., İstanbul.

BABAOĞLU, Ali (1997), **Hermetizm**, BDS Yay., İstanbul.

BABICH, Babette E. (2006), **Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger**, State University of New York Press, New York.

Bai Juyi, **Çiçek Olmayan Çiçek**, Çev. Engin Yurt, Dergâh Yay., İstanbul.

BANNER, Nicholas (2013), **The Power of the Unsaid: Philosophic Silence in Plotinus**, University of Exeter, Felsefe Bölümü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 30-31.

BARNWELL, Katharine (1997), "Translating the Tetragrammaton YHWH", **Notes on Translation**, SIL International: Language and Culture Archives, Cilt 11, Sayı: 4.

BARRETT, Charles Kingsley (1978), **The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text**, The Westminster Press, Pennsylvania.

BARTHES, Roland (1991), **Mythologies**, Çev. Annette Lavers, The Noonday Press, New York.

BARTHES, Roland (2002), **Le Neutre: Cours au Collège de France (1977-1978)**, Seuil/IMEC, Paris.

BATUK, Cengiz (2012), **Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi**, İz Yay., İstanbul.

BAUMAN, Richard – SHERZER, Joel (1975), "The Ethnography of Speaking", **Annual Review of Anthropology**, Sayı: 4.

BAYLADI, Derman (2008), **Pythagoras: Bir Gizem Peygamber**, Say Yayınları, İstanbul.

BECK, Guy L. (2006), "Hinduism and Music", **Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions**, Ed. Guy L. Beck, Wilfrid Laurer University Press, Ontario.

BECKETT, Samuel (1969), "Samuel Beckett Talks About Beckett", **Vogue**, Haz. John Gruen, Aralık tarihli röportaj.

BENJAMIN, Walter (1955), **Schriften**, Cilt 1-2, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

BENJAMIN, Walter (1968), "Theses on the Philosophy of History", **Illuminations**, Çev. Harry Zohn, Ed. H. Arendt, Harcourt, Brace & World, New York.

BENNETT, Andrew (2004), **Romantic Poets and the Culture of Posterity**, Cambridge University Press, New York.

BERKELEY, Richard (2007), **Coleridge and the Crisis of Reason**, Palgrave Macmillan, New York.

BESANT, Annie (1901), **Esoteric Christianity: Or, The Lesser Mysteries**, The Theosophical Publishing Society, London-Benaren.

BIELSKI, Ursula (2003), **Creepy Chicago: A Ghosthunter's Tale of the City's Scariest Sites**, Lake Claremont Press, Illinois.

BIEMEL, Walter (1972), "Poetry and Language in Heidegger", **Heidegger and Language**, Ed. Joseph J. Kockelmans, Northwestern University Press, Evanston.

BILL, J. Brent (2016), **Holy Silence**, Wm. B. Eerdmans Pub. Co., Michigan.

BISHOP, Morris (2001), **The Middle Ages**, A Mariner Book, Houghton Mifflin Company, New York.

BLACKING, John (2000), **How Musical Is Man**, University of Washington Press, Seattle-London.

BLANCHOT, Maurice (1981), **The Gaze of Orpheus and Other Literary Essays**, Çev. Lydia Davis, Station Hill Press, New York.

BLEEK, Wilhelm Heinrich Immanuel (1869), **On the Origin of Language**, Çev. Thomas Davidson, L.W. Schmidt, New York.

BLOCK DE BEHAR, Lisa (1995), **A Rhetoric of Silence and Other Selected Writings**, Mouton de Gruyter, Berlin-New York.

BLONDEL, Maurice (2008), **Mistisizm**, Çev. Özkan Gözel, Dergâh Yay., İstanbul.

BLOOM, Paul – KEIL, Frank C. (2001), “Thinking Through Language”, **Mind & Language**, Cilt: 16, Sayı: 4.

BOEHME, Jacob (1654), **Mysterium Magnum**, Çev. John Ellistone – John Sparrow, Humphrey Blunden, London.

BOEHME, Jakob (1730), **Mysterium Magnum: oder Erklärung über das erste Buch Mosis**, Ders. Sämtliche Schriften, 7, Frommann-holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt

BOESEL, Chris – KELLER, Catherine (2010), “Introduction”, **Apophatic Bodies: Negative Theology, Incarnation and Relationality**, Ed. Chris Boesel – Catherine Keller, Fordham University Press, New York.

BOEVE, Lieven (1997), “Postmodernism and Negative Theology: The A/Theology of the ‘Open Narrative’”, **Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en Theologie**, Sayı: 58.

BOGDAN, Henrik (2007), **Western Esotericism and Rituals of Initiation**, State University of New York Press, New York.

BOKKON, Istvan (2008), “Phosphene Phenomenon: A New Concept”, **Biosystems**, Sayı: 92 (2), Haziran, s. 168-174.

BOTTÉRO, Jean (2010), **Tarihte Tanrı Fikrinin Doğuşu**, Çev. İsmail Yerguz, Kırmızı Yayınları, İstanbul.

BRADLEY, Arthur (2004), **Negative Theology and Modern French Philosophy**, Routledge, London-New York.

BREMMER, Jan N. (2014), **Initiation into the Mysteries of the Ancient World**, Walter de Gruyter GmbH, Berlin-Boston.

BROEK, Roelof van den (1998), “Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation”, **Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times**,

Ed. Roelof van den Broek – Wouter J. Hanegraaff, State University of New York Press, New York.

BROEK, Roelof van den (2013), **Gnostic Religion in Antiquity**, Cambridge University Press, New York.

BROGAN, Walter (2013), “Listening to Silence: Reticence and the Call of Conscience in Heidegger’s Philosophy”, **Heidegger and Language**, Ed. Jeffrey Powell, Indiana University Press, Indiana.

BROWN, Peter (1971), **The World of Late Antiquity: AD 150-750**, W.W. Norton & Company, New York-London.

BUBER, Martin (1996), “Introduction: Ecstasy and Confession”, **Ecstatic Confessions: The Heart of Mysticism**, Ed. Paul Mendes-Flohr, Çev. Esther Cameron, Syracuse University Press, New York.

BUDD, Malcolm (2003), **Music and the Emotions: The Philosophical Theories**, Routledge, London-New York.

BUDGE, E. A Wallis (1904), **The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology**, II. Cilt, Methuen & Co., London.

BULFINCH, Thomas (2011), **Bulfinch Mitolojileri**, Çev. Aysun Babacan – Bora Kamcez – Berk Özcangiller, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

BULHOF, Ilse N. – KATE, Laurens T. (2000), “Echoes of an Embarrassment: Philosophical Perspectives on Negative Theology – An Introduction”, **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, Fordham University Press, New York.

BULLOCK, C. Hassell (1988), **An Introduction to the Old Testament Poetic Books**, Moody Publishers, Chicago.

BUNDY, Elroy Lorraine (1954), **Hesychia in Pindar**, University of California Press, California.

BURKERT, Walter (1985), **Greek Religion**, Çev. John Raffan, Basil Blackwell Pub. – Harvard University Press, Massachusetts.

BURKERT, Walter (1987), **Ancient Mystery Cults**, Harvard University Press, Massachusetts-London.

BURKERT, Walter (1999), **İlkçağ Gizem Tapıları**, Çev. Bahadır Sina Şener, İmge Kitabevi, Ankara.

CÂBİRİ, Muhammed Âbid el (2010), **Kur'an'a Giriş**, Çev. Muhammed Coşkun, ilimyurdu Yayıncılık, İstanbul.

CAGE, John (2011), **Silence: Lectures and Writings**, Wesleyan University Press, Connecticut.

CAMERON, Averil (1991), **Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse**, University of California Press, California.

CAMPBELL, Joseph (1991), **The Masks of God: Oriental Mythology**, Penguin Books, Penguin Group, New York.

CAMPBELL, Joseph (2006), **İkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri**, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara-İstanbul.

CANAR, Burcu (2013), **Tuhaf Alan: Sessizlikten İletişime Bir Sahneleme Denemesi**, Ayrıntı Yay., İstanbul.

CAPUTO, John D. (1986), **The Mystical Element in Heidegger's Thought**, Fordham University Press, New York.

CARABINE, Deirdre (1995), **The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena**, Wipf and Stock Publishers, Oregon.

CARLYLE, Thomas (1897), **Sartor Resartus**, Ginn & Company, Pub., The Athenaeum Press, Boston-London.

CARMINATI, Giuliana Galli (2013), "An Hypothesis about Jung's Collective Unconscious and Animal-assisted Therapy", **NeuroQuantology**, Cilt: 11, Sayı: 3.

CARMODY, Mat (2005), "Thought and Language: Exploring the Terrain", **Richmond Journal of Philosophy**, Sayı: 11.

CARRASQUILLO, Francisco J. Romero (2013) "The Intertwining of Multiplicity and Unity in Dionysius' Metaphysical Mysticism", **Tópicos**, Sayı: 44.

CARSON, Donald Arthur (1991), **The Gospel According to John**, Apollos, William B. Eerdmans Publishing Company, Leichesten-Michigan.

CASAVIS, Jack Nicholas (1955), **The Greek Origins of Freemasonry**, D. C. Drury, New York.

CASSIRER, Ernst (1953), **Language and Myth**, Çev. Susanne K. Langer, Dover Publications Inc., New York.

CASSIRER, Ernst (2005), **Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme**, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, Ankara.

CHADWICK, Owen (2006), **Western Asceticism**, Westminster John Knox Press, Kentucky.

CHARRIER, Jean Paul (2010), **Bilinçdışı ve İnsan**, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul.

CHARRY, Ellen T. (2015), **Psalms 1-50: Brazos Theological Commentary on the Bible**, Brazos Press, Michigan.

CHRYSSAVGIS, John (2008), **In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers**, World Wisdom, Inc., Indiana.

CHUMLEY, Norris J. (2014), **Be Still and Know: God's Presence in Silence**, Augsburg Fortress Press, Minnesota.

CLAUSON, Gerard (1972), **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish**, Oxford University Press, New York, s. 514.

COBUSSEN, Marcel (2003), "Ethics and/in/as Silence", **Ephemera**, Cilt: 3, Sayı: 4.

COLLURA, Nicholas (2013), "'Seeing All Things as Nothing': Meister Eckhart and the Incarnation", **Lumen et Vita**, Sayı: 3.

COMINS, Michael (2001), "Elijah and 'the Still, Small Voice': A Desert Reading", **CCAR Journal**, Cilt: 47, Sayı: 2, İlkbahar.

CONAN DOYLE, Arthur (1894), "Silver Blaze", **Memoirs of Sherlock Holmes**, A. L. Blurt Company Publishers, Harper & Brothers, New York.

CONAN DOYLE, Arthur (2008), **Gümüş Şimşek**, Çev. Cumhur Mısırlıoğlu - İlkın İnanç, Martı Kitabevi, 1. Baskı, İstanbul.

CONNOR, Steven (2014), **Beyond Words: Sobs, Hums, Stutters and Other Vocalizations**, Reaktion Books, London.

COOLIDGE, Frederick L. - WYNN, Thomas (2009), **The Rise of Homo sapiens: The Evolution of Modern Thinking**, Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd.

COOPER, Barry (2011), "Beethoven's Uses of Silence", **Musical Times**, Cilt: 152, Sayı: 1914, Bahar, s. 25-43.

CORBALLIS, Michael C. (2002), **From Hand to Mouth: The Origins of Language**, Princeton University Press, New Jersey.

COSMAN, Madeleine Pelner – JONES, Linda Gale (2008), **Handbook to Life in the Medieval World**, 3 Cilt, Facts On File, Inc., Infobase Pub., New York.

COSMOPOULOS, Michael B. (2015) **Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries**, Cambridge University Press, New York.

COWARD, Harold (1992) "A Hindu Response to Derrida's View of Negative Theology", **Derrida and Negative Theology**, Ed. Harold Coward – Toby Foshay, State University of New York Press, New York.

COX, Trevor (2014), **The Sound Book: The Science of the Sonic Wonders of the World**, W.W. Norton & Company, New York.

CROSSLEY-HOLLAND, Kevin (2016), **İskandinav Mitolojisi: Viking Mitlerinde Tanrılar, Kahramanlar, Canavarlar**, Çev. Simge Kaylan, Say Yayınları, İstanbul.

CROWDER, John (2009), **The Ecstasy of Loving God: Trances, Raptures, and the Supernatural Pleasures of Jesus Christ**, Destiny Image Pub. Inc., Pennsylvania.

CUNNINGHAM, Scott (2016), **Dreaming the Divine: Techniques for Sacred Sleep**, Llewellyn Pub., Minnesota.

CUSANUS, Nicolaus (2008), “Gizlenen Tanrı Üzerine”, Çev. Arif Yıldız, **Felsefe Arkivi**, Sayı: 33.

ÇELİK, Serkan (2014), **Apollon ve Müzik**, Gece Kitaplığı, Yason Yaynevi, Ankara.

DAŃBSKA, Izydora (2016), **Knowledge, Language and Silence: Selected Papers**, Çev. Katarzyna Cullen, Ed. Anna Brożek – Jacek Jadacki, Brill Rodopi, Leiden-Boston.

DARWIN, Charles (1981), **The Descent of Man and Selection in Relation to Sex**, Princeton University Press, New Jersey.

DAUENHAUER, Bernard P. (1980), **Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance**, Indiana University Press, Indiana.

DAVIES, Oliver – TURNER, Denys (2004), “Introduction”, **Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation**, Ed. Oliver Davies – Denys Turner, Cambridge University Press, New York.

DAVIES, Stephen (2005), **Themes in the Philosophy of Music**, Oxford University Press, New York.

DAWKINS, Richard (2008), **The God Delusion**, Mariner Books, Houghton Mifflin, New York.

DEACON, Terrence W. (1997), **The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain**, W. W. Norton & Company, Inc., New York.

DeConick, April D. (2016), **The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today**, Cambridge University Press, New York.

DEISSMANN, Adolf (1957), **Paul: A Study in Social and Religious History**, Çev. William E. Wilson, Harper & Row, New York.

DERRIDA, Jacques (1993), “Heidegger’s Ear: Philopolemology (Geschlecht IV)”, Çev. John P. Leavey, **Reading Heidegger: Commemorations**, Ed. John Sallis, Indiana University Press, Indiana.

DERRIDA, Jacques (1993), **La voix et le phénomène: Introduction au Problème du Signe dans la Phénoménologie de Husserl**, Quadrige/ Puf, Paris.

DERRIDA, Jacques (2005), “Epoché and Faith: An Interview with Derrida”, **Derrida and Religion: Other Testament**, Ed. Y. Sherwood – K. Hart, Routledge, London - New York.

DERRIDA, Jacques (2006), “IV”, **L’animal Que Donc Je Suis**, Edition établie par Marie-Louise Mallet, Editions Galilee, Paris.

DERRIDA, Jacques (2008), **Çile**, Çev. Melih Başaran, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

DERRIDA, Jacques (2008), **İsim Hariç**, Çev. Didem Eryar, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

DERRIDA, Jacques (2015), “Nasıl Konuşmazlık Edilebilir: İnkârın İkrarları”, Çev. Melih Başaran, **Din Felsefesine Dair Okumalar**, 2. Cilt, Ed. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul.

DERRIDA, Jacques (2016), “IV [Heidegger’in Hayvanı]”, Çev. Erdal Yıldız – Engin Yurt, **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Heidegger Özel Sayısı, Sayı: 30, s. 5705-71.

DERRIDA, Jacques, (2005), “Cogito and History of Madness”, **Writing and Difference**, Çev. Alan Bass, Routledge, Taylor & Francis e-Library, London-New York.

Desiredus Erasmus (2001), “Reddidit Harpocratem / He turned him into Harpocrates” [IV, İ, 52], **The Adages of Erasmus**, Haz. William Barker, University of Toronto Press, Toronto.

DESSALLES, Jean-Louis – PICQ, Pascal & VICTORRI, Bernard (2014), **Dilin Kökenleri**, Çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.

DESSALLES, Jean-Louis (2007), **Why We Talk: The Evolutionary Origins of Language**, Çev. James Grieve, Oxford University Press, New York.

DIELS, Hermann – KRANZ, Walter (1956), **Die Fragmente der Vorsokratiker I-III**, Weidmannsche Verlagbuchhanglung, Berlin.

DINGLI, Sophia (2015), “We need to talk about silence: Re-examining silence in International Relations theory”, **European Journal of International Relations**, Cilt: 21, Sayı: 4.

DOGGETT, Gerald (2007), **Portrait of a Pastor's Heart**, 1. Cilt, Pastoral Care Series, Parsons Publishing House, Florida.

DOLAR, Mladen (2013), **Sahibinin Sesi: Psikanaliz ve Ses**, Çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yay., İstanbul.

DONALD, Merlin (1993), **Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition**, Harvard University Press, Massachusetts.

DONALD, Merlin (2002), **A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness**, W. W. Norton & Company, New York.

DONOVAN, Naomi (2015), “The Influence of Reading Rituals on the Evolution of the Book from the 1400s to the Present Day”, **Litterae Mentis: A Journal of Literary Studies**, 2. Cilt: Rituals.

DUMÉZIL, Georges (2012), **Mit ve Destan: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi**, 1. Cilt, Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

DUNCAN, Malcolm C. (2007), **Duncan's Masonic Ritual and Monitor: A Guide to Three Symbolic Degrees of the Ancient York Rite**, The Book Tree, California.

DUNN, Marilyn (2007), “Asceticism and Monasticism, II: Western”, **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c.600**, 2. Cilt, Ed. Augustine Casiday – Frederick W. Norris, Cambridge University Press, New York.

DYER, Wayne W. (2010), **The Shift: Taking Your Life from Ambition to Meaning**, Hay House Inc., New York.

EARLE, Mary C. (2007), **The Desert Mothers: Spiritual Practices from the Women of the Wilderness**, Morehouse Pub., New York.

EDIGHOFFER, Roland [1998), "Hermeticism in Early Rosicrucianism", **Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times**, Ed. Roelof van den Broek – Wouter J. Hanegraaff.

EGAN, Harvey D. (1996), **An Anthology of Christian Mysticism**, A Pueblo Book, The Liturgical Press, Minnesota.

EHRENHEIM, Hedvig von (2011), **Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times**, Stockholm University, Universitetsservice AB, Stockholm.

ELIADE, Mircea (2002), **Asya Simyası: (Çin ve Hint Simyası) Simya Söylencesi**, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

ELIADE, Mircea (2002), **Babil Kozmolojisi ve Simyası**, Çev. Mehmet Emin Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

ELIADE, Mircea (2006), **Zalmoksis'ten Cengiz Han'a: Daçya ve Doğu Avrupa Folkloru ve Dini Üzerine Karşılaştırmalı bir İnceleme**, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

ELIOT, Thomas Stearns (1967), "The Naming of Cats", **Old Possum's Book of Practical Cats**, Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, New York.

ELIOT, Thomas Stearns (1971), "Burnt Norton", **Four Quartets**, A Harvest Book, Harcourt, Inc., New York.

ELLUL, Jacques (2015), **Sözün Düşüşü**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul.

ELLWOOD, Robert S. – ALLES, Gregory D. (2007), **The Encyclopedia of World Religions**, Facts on File, Infobase Pub., New York.

EMİROĞLU, İbrahim (2010), **Sûfî ve Dil: Mevlânâ Örneği**, İnsan Yay., İstanbul, s. 198-199.

ENSLEY, Deacon Eddie (2011), **Everyday Mysticism: Meeting God Face to Face**, Twenty-Third Pub., Connecticut.

EPSTEIN, Perle (1998), **Kabala**, Çev. Nusret Karayazgan – Şiyma Barkın, Dharma Yayınları, İstanbul.

ERICKSON, Millard J (1990), **Christian Theology**, Baker Book House Company, Michigan, s. 187.

ERIGENAE, Johannis Scoti (1838), **De Divisione Naturae: Libri Quinque**, Editio Recognita et Emendata, Monasterii Guestphalorum

ERIUGENA (1987), **Periphyseon: The Division of Nature**, Çev. I. P. Sheldon-Williams, J. J. O'Meara, Bellarmin Pub., Montreal

ERMAN, Adolf (1885), **Aegypten Und Aegyptisches Leben im Altertum**, Verlag Der H. Lauppischen Buchhandlung, Tübingen, s. 360-363.

ESCUADERO, Jesús Adrián (2015), **Heidegger and the Emergence of the Question of Being**, Çev. Juan Pablo Hernández Betancur, Bloomsbury Academic, London-New York.

ESSLIN, Martin (1972), "Language and Silence", **Pinter: A Collection of Critical Essays**, Ed. Arthur Ganz, Prentice-Hall, Inc., New Jersey.

EURIPIDES (2001), **Bakkhai**, Çev. Reginald Gibbons, Oxford University Press, New York.

EURIPIDES (2016), **Bakkhalar**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

EURIPIDES, **Bacchae** (1920), Çev. Gilbert Murray, George Allen & Unwin Ltd - Longmans, Green & Co, London-New York.

EYUBOĞLU, İsmet Zeki (2004), **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, Sosyal Yay., İstanbul.

FAIVRE, Antoine (1994), **Access to Western Esotericism**, State University of New York Press, New York.

FAIVRE, Antoine (2010), **Western Esotericism: A Concise History**, Çev. Christine Rhone, SUNY Press, New York.

FANNING, Steven (2005), **Mystics of the Christian Tradition**, Routledge, London.

FELL, Joseph P. (1971), "Heidegger's Notion of Two Beginnings", **The Review of Metaphysics**, Cilt: 25, Sayı: 2.

FERGUSON, John (1976), **An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religions**, Thames and Hudson Ltd., London.

FICINO, Marsilio (2015), **On Dionysius the Areopagite**, 1. Cilt: Mystical Theology and The Divine Names ve 2. Cilt: The Divine Names, Part II, Çev. Michael J. B. Allen, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge.

FILIMOWICZ, Michael (2007), "The Noise of the World", **Janus Head**, Cilt: 10, Sayı: 1.

FISKE, John (2012), **Mitler ve Mitleri Yapanlar: Eski Masalların ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi**, Çev. Şebnem Duran, İlya İzmir Yayınevi, İzmir.

FITCH, William Tecumseh (2010), **The Evolution of Language**, Cambridge University Press, New York.

FLASCH, Kurt (2015), **Meister Eckhart: Philosopher of Christianity**, Çev. Anne Schindel – Aaron Vanides, Yale University Press, London.

FLOOD, Gavin (2004), **The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition**, Cambridge University Press, New York.

FLORAMO, Giovanni (2005), **Gnostisizm Tarihi**, Çev. Selma Aygül Baş – Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul.

FLOWERS, Stephen Edred (1995), **Hermetic Magic: The Postmodern Papyrus of Abaris**, Red Wheel / Weisser, LLC, Maine.

FOSTER, Mary H. – CUMMINGS, Mabel H. (1901), **Asgard Stories: Tales From Norse Mythology**, Silver, Burdett and Company, New York.

FOY, George Michelsen (2010), **Zero Decibels: The Quest for Absolute Silence**, Scribner, New York.

FRANKE, William (2006), “Praising the Unsayable: An Apophatic Defense of Metaphysics on the Basis of Neoplatonic Parmenides Commentaries”, **Epoché**, Cilt: 13, Sayı: 1, Güz.

FRANKE, William (2007), **On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts**, 2. Cilt: Modern and Contemporary Transformations, University of Notre Dame Press, Indiana.

FRANKE, William (2007), **On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts**, 1. Cilt: Classic Formations, University of Notre Dame Press, Indiana.

FRANKE, William (2014), **A Philosophy of the Unsayable**, University of Notre Dame Press, Indiana.

FRANZ, Michael (1984), **Wahrheit in der Kunst: Neue Überlegungen zu einem alten Thema**, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar.

FRAZER, James (1925), **The Golden Bough: A Study in Magic and Religion**, Abridged Edition, The Macmillan Company, New York.

FRAZER, James (1991), **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri**, I. Cilt, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul.

FRAZER, James (1992), **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri**, II. Cilt, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul.

FREEDMAN, David Noel (1960), “The Name of the God of Moses”, **Journal of Biblical Literature**, Cilt: 79, Sayı: 2.

FREKE, Timothy – GANDY, Peter (2000), **Hermetika: Hermes’in Kayıp Sözleri**, Çev. Semra Tuna, Ege Meta Yay., İzmir.

FRIEDMAN, Richard Elliott (2005), **Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı**, Çev. Muhammet Tarakçı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

FROMM, Erich (2004), **Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması**, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul.

GAGNON, R., - BENZAQUEN, S. – HUNSE, C. (1992), “The Fetal Sound Environment During Vibroacoustic Stimulation in Labor: Effect on Fetal Heart Rate Response”, **Obstetrics and Gynecology**, Cilt: 79, Sayı: 6.

GALE, Steven H. (2003), **Sharp Cut: Harold Pinter's Screenplays and the Artistic Process**, The University Press of Kentucky, Kentucky.

GASTER, Theodor H. (2000), **Thespis: Eski Yakınoğu'da Ritüel, Mit ve Drama**, Çev. Mehmet H. Doğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

GAWRONSKI, Raymond (1995), **Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter Between East and West**, Wm. Eerdmans Pub., Michigan.

GELLNER, Ernest (2013), **Dil ve Yalnızlık: Wittgenstein, Malinowski ve Habsburg İnkilemi**, Çev. G. Aysu Oğuz, Kabalcı Yay., İstanbul.

GEORGE, Mercy (2014), “Language of Silence in the Plays of Harold Pinter”, **IJELLH [International Journal of English Language, Literature and Humanities]**, Cilt: 2, Sayı: 6.

GERHARDT, K.J. – ABRAMS, R.M. – KOVAZ, B.M. – GOMEZ, K.J. – CONLON, M. (1988), “Intrauterine Noise Levels Produced in Pregnant Ewes by Sound Applied to the Abdomen”, **American Journal of Obstetrics and Gynecology**, Cilt: 159, Sayı: 1.

GIANOTTI, Charles R. (1985), “The Meaning of the Divine Name YHWH”, **Bibliotheca Sacra**, Cilt: 142, Sayı: 565, Ocak-Mart.

Giovanni Pico della Mirandola, (1956), **Oration on the Dignity of Man**, Çev. A. Robert Caponigri, A Gateway Edition, Henry Regnery Company, Chicago.

GJELLERUP, Karl (1895), **Den ældre Eddas Gudesange**, P.G. Philipsens Forlag, Kjøbenhavn.

GLENN, Cheryl (2004), **Unspoken: A Rhetoric of Silence**, Southern Illinois University Press, Illinois.

GODLOVITCH, Stan (2002), **Musical Performance: A Philosophical Study**, Routledge, London-New York.

GODWIN, Joscelyn (1987), **Harmonies of Heaven and Earth: Mysticism in Music from Antiquity to the Avant-Garde**, Inner Traditions International, Vermont.

GOEHR, Lydia (1992), **The Imaginary Museum of Musical Works: An Essay in the Philosophy of Music**, Oxford University Press, New York.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas (2008), **The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction**, Oxford University Press, New York.

GOODY, Jack (2001), **Yaban Aklın Evcilleştirilmesi**, Çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

GOULD, Laurence McKinley (1931), **Cold: The Record of an Antarctic Sledge Journey**, Brewer, Warren & Putnam, New York.

GRAHAM, Ross Lee (2007), **The Pythagorean Silence: A Treatise on the Soul**, Time-Module Books, Transylvania.

GRAVES, Robert – PATAI, Raphael (2009), **İbrani Mitleri: Tekvin-Yaratılış Kitabı**, Çev. Uğur Akpur, Say Yayıncılık, İstanbul.

GREEN, Peter (2008), **The Hellenistic Age: A Short History**, Modern Library, Random House, Inc., New York.

GRIFFITHS, Tom (2007), **Slicing the Silence: Voyaging to Antarctica**, Harvard University Press, Massachusetts-London.

GRIFFITHS, Tom (2015), "Introduction: Listening to Antarctica", **Antarctica: Music, Sounds and Cultural Connections**, Ed. Bernadette Hince, Rupert Summerson, Arnan Wiesel, ANU Press, Acton.

GRIMES, Charles (2010), **Harold Pinter's Politics: A Silence Beyond Echo**, Fairleigh Dickinson University Press, Madison-Teaneck.

GRIMES, Heilan Yvette (2010), **The Norse Myths**, Hollow Earth Pub., Massachusetts.

GUILFORD, Jeff (2011), "Was Heidegger a Mystic?", **Explorations**, Cilt: 6.

GUTHRIE, William Keith Chambers (2011), **Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar**, 1. Cilt, Çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

GÜLENSOY, Tuncer (2011), **Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara.

GÜNDÜZ, Şinasi (2006), **Hıristiyanlık**, İslâm Araştırmaları Merkezi, , İstanbul.

HADOT, Pierre (2012), **Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe**, Çev. Kübra Gürkan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

HALICZER, Stephen (1996), **Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned**, Oxford University Press, New York.

HALL, Harrison (1993), "Intentionality and World: Division I of Being and Time", **The Cambridge Companion to Heidegger**, Ed. Charles B. Guignon, Cambridge University Press, New York.

HALL, Peter (1986), "Directing Pinter", **Harold Pinter: The Birthday Part, The Caretaker, The Homecoming: A Casebook**, Ed. Michael Scott, Palgrave Macmillan, London-Basingstoke.

HALLIWELL, Stephen (2011), **Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus**, Oxford University Press, New York.

HAMANN, Johann Georg (2009), "New Apology of the Letter h", **Writings on Philosophy and Language**, Çev. ve Düz. Kenneth Haynes, Cambridge University Press, New York.

HAMILTON, John (2013), **Music, Madness, and the Unworking of Language**, Columbia University Press, New York.

HAMILTON, Mary (1906) **Incubation: Or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches**, W. C. Henderson & Son – Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co, London.

HANEGRAAFF, Wouter J. (2012), **Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture**, Cambridge University Press, New York.

HANEGRAAFF, Wouter J. (2013), **Western Esotericism: A Guide for the Perplexed**, Bloomsbury Academic, London-New York.

HANLY, Peter (2013), “Dark Celebration: Heidegger’s Silent Music”, **Heidegger and Language**, Ed. Jeffrey Powell.

HARKINS, Susan Sales – HARKINS, William H. (2007), **The Life and Times of Pythagoras**, Mitchell Lane Pub., Delaware.

HARMLESS, William (2008), **Mystics**, Oxford University Press, New York.

HAUPT, Paul (1909), “Der Name Jahwe”, **Orientalistische Literaturzeitung**, Sayı: 12.

HEIDEGGER, Martin (2013), **Olmaya Bırakılmışlık**, Çev. Mesut Keskin, Avesta Basın Yayın, İstanbul.

HEIDEGGER, Martin (1960), **Gelassenheit**, Verlag Günther Neske Pfullingen.

HEIDEGGER, Martin (1969), **Discourse on Thinking**, Çev. John M. Anderson – E. Hans Freund, Harper & Row Publishers, New York.

HEIDEGGER, Martin (1982), **Parmenides**, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (1983), **Die Grundbegriffe Der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit**, Gesamtausgabe Band 29/30, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (1985), “Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54): Zwischen einem Japaner und einem Fragenden”, **Unterwegs Zur Sprache**, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (1985), “Die Sprache (1950)”, **Unterwegs Zur Sprache**, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (1985), “Die Sprache im Gedicht (1952): Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht”, **Unterwegs Zur Sprache**, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (1985), **Unterwegs Zur Sprache**, Gesamtausgabe Band 12, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (1997), **Nietzsche**, Zweiter Band, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (1998), **Parmenides**, Çev. André Schuwer – Richard Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington-Indiana.

HEIDEGGER, Martin (1999), **Vom Wesen Der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes Zu Herders Abhandlung ‘Über den Ursprung der Sprache’**, Gesamtausgabe Band 85, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (2000), “Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953)”, **Vorträge und Aufsätze**, Gesamtausgabe Band 7, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (2002), **Was Heisst Denken?**, Gesamtausgabe Band 8, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (2006), “Dörtlü”, Çev. Erdal Yıldız – Ali Kaftan, **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı: 9.

HEIDEGGER, Martin (2009), **Das Ereignis**, Gesamtausgabe Band 71, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, s. 308, 313.

HEIDEGGER, Martin (2013), **Hümanizm Üzerine**, Çev. Yusuf Örneç, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

HEIDEGGER, Martin (2014), **Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)**, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.

HEMMING, Laurence Paul (2002), **Heidegger's Atheism: The Refusal of a Theological Voice**, University of Notre Dame Press, Indiana.

HESCHEL, Abraham Joshua (1955), **God in Search of Man**, Harper Torchbooks, New York.

HICKEY, Mike (2011), **Get Goodness: Virtue is the Power to Do Good**, University Press of America, Inc., Maryland.

HOGWOOD, Christopher (1984), **Handel**, Thames & Hudson, New York.

HOLDERLIN, Friedrich (2002), **Hyperion and Selected Poems**, Ed. Eric L. Santner, The Continuum Pub. Company, New York.

HOLLIS, James R. (1970), **Harold Pinter: The Poetics of Silence**, Southern Illinois University Press, Illinois.

HOMEROS (2006), **Odysseia**, Çev. Ezra Erhat – A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul.

HOPKINS, Jasper (1994), "De Deo abscondito: On the Hidden God", **A miscellany on Nicholas of Cusa**, Arthur J. Banning Press, Minnesota.

HORNUNG, Erik (2001), **The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West**, Çev. David Lorton, Cornell University Press, New York.

HORWICH, Paul (2013), **Wittgenstein's Metaphilosophy**, Oxford University Press, New York.

HUIZINGA, J. (1980), **Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture**, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Henley.

HUNTINGTON, Helen (1909), "From the Cup of Silence", **From the Cup of Silence: And Other Poems**, G. P. Putnam's Sons, The Knickerbocker Press, New York-London.

IAMBlichus (1821), **On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians**, Çev. Thomas Taylor, C. Whittingham College House, Chiswick.

IAMBlichus (1918), **The Life of Pythagoras**, Çev. Thomas Taylor, Birleştirilmiş Cilt, Theosophical Publishing House, California.

IHDE, Don (2007), **Listening and Voice: Phenomenologies of Sound**, State University of New York Press, New York.

INGE, William Ralph (1918), **Christian Mysticism**, Methuen & Co. Ltd., London.

INWOOD, Michael (1999), **A Heidegger Dictionary**, Blackwell Publishers Ltd., Oxford.

IRELAND, Julia A. (2011), "Heidegger, Hölderlin, and Eccentric Translation", **Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad**, Ed. Frank Schalow, Springer Science+Business Media B.V., London.

IRONSIDE, Harry A. (1914), **The Four Hundred Silent Years**, Loizeaux Bros Pub., New York.

IRONSIDE, Harry A. (2014), **The 400 Silent Years: From Malachi and Matthew**, CrossReach Publications, CreateSpace Independent Publishing Platform, South Carolina.

ITTER, Andrew C. (2009), **Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria**, Brill, Leiden-Boston.

JAYNES, Julian (2000), **The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind**, Mariner Books, New York

JOHN the Scot (1976), **Periphyseon**, Çev. Uhlfelder & J. Potter, Bobbs-Merrill Pub., Indiana.

JOHNSON, Christopher D.L. (2010), **The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation**, Continuum International Publishing Group, London-New York.

JUGIE, Martin (1932), “Palamite (Controverse)”, **Dictionnaire de Théologie Catholique**, Ed. M. Vacant, Cilt: XI / 2, Editions-Librairie Letouzey & Ané, Paris.

KAELBER, Walter O. (1987), “Asceticism”, **The Encyclopedia of Religion**, 1. Cilt, MacMillan Pub., New York.

KAFKA, Franz (2010), “Sirenlerin Susuşu”, **Bütün Öyküler**, Çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul.

KAHN, Douglas (1997), “John Cage: Silence and Silencing”, **The Musical Quarterly**, Cilt: 81, Sayı: 4, Kış.

KANE, Leslie (1984), **The Language of Silence: On the Unspoken and the Unspeakable in Modern Drama**, Fairleigh Dickinson University Press, Madison-Teaneck.

KARAMANIDES, Dimitra (2006), **Pythagoras: Pioneering Mathematician and Musical Theorist of Ancient Greece**, The Rosen Publishing Group, New York.

KARIATLIS, Philip (2012) “‘Dazzling Darkness’: The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa”, **Phronema**, Cilt: 27, Sayı: 2.

KAUFMANN, Walter (2013), **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**, Princeton University Press, New Jersey.

KELLY, Anthony (2006), “Easter and the Empty Tomb”, **Australian eJournal of Theology**, Cilt: 7, Sayı: 1, Haziran.

KELLY, Carl Franklin (1977), **Meister Eckhart on Divine Knowledge**, Yale University Press, London.

KENNEDY, Harry Angus Alexander (1913), **St. Paul and the Mystery-Religions**, Hodder and Stoughton, New York-London.

KENNY, Colum (2011), **The Power of Silence: Silent Communication in Daily Life**, Karnac Books, London.

KERÉNYİ, Carl (2013), **Dionysos: Yok Edilmez Yaşamın Arketip İmgesi**, Çev. Bahar Çetiner, Pinhan Yay., İstanbul.

KERÉNYI, Karl (1991), **Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter**, Çev. Ralph Manheim, Princeton University Press, New Jersey.

KERÉNYI, Karl (2012) **Eleusis: Anne Kızın Arketip İmgesi**, Çev. Tüba Bayraktar Yaşar, Pinhan Yay., İstanbul.

KEY, Hewitt T. (1874), **Language: Its Origin and Development**, George Bell and Sons, London.

KHODARAHIMI, Siamak (2010), “Snake Mother Imagery in Generalised Anxiety Disorder”, **International Forum of Psychoanalysis**, Sayı: 19.

KIDNER, Derek (2008), **Psalms 1-72**, Inter-Varsity Press, London.

KIM, Heejung S. (2002), “We Talk, Therefore We Think? A Cultural Analysis of the Effect of Talking on Thinking”, **Journal of Personality and Social Psychology**, Cilt: 83, Sayı: 4.

KING, Karen L. (2005), **What is Gnosticism?**, Harvard University Press, London.

KINGSLEY, Peter (1995), **Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition**, Oxford University Press, Oxford.

KINGSLEY, Peter (1999), **In the Dark Places of Wisdom**, The Golden Sufi Center, California.

KINGSLEY, Peter (2007), **Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi**, Çev. Onur Atalay, Etkileşim Yay., İstanbul.

KIVY, Peter (2001), **The Possessor and the Possessed: Handel, Mozart, Beethoven, and the Idea of Musical Genius**, Yale University Press, New Haven-London.

KIVY, Peter (2006), **The Performance of Reading: An Essay in the Philosophy of Literature**, Blackwell Pub., Massachusetts-Oxford.

KLINGENSMITH, Annie (1894), **Stories of Norse Gods and Heroes**, A. Flanagan Pub., Chicago.

KLINGSÖHR-LEROY, Cathrin (2004), **Surrealism**, Taschen Books, Köln.

KNOWLES, Adam (2015), “Heidegger’s Mask: Silence, Politics and the Banality of Evil in the *Black Notebooks*”, **Gatherings: The Heidegger Circle Annual**, Cilt: 5.

KONDRLA, Peter (2016), “Apophatic Theology, Philosophy of Dialogue and Communication Perspectives”, **European Journal of Science and Theology**, Cilt: .12, Sayı: 1.

KRAMER, Samuel Noah (2001), **Sümer Mitolojisi: İÖ Üçüncü Bin Yıldaki Tinsel ve Edebi Gelişim Üstüne Bir Çalışma**, Çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

KRANZ, Walter (1976), **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.

KURTAR, Senem (2012), “Heidegger ve Şeylerin Sessizliği”, **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, Cilt: 5, Sayı: 1.

LADEFOGED, Peter - MADDIESON, Ian (1998), **The Sounds of the World’s Languages**, Blackwell Publishers, Oxford-Massachusetts.

LAGAAY, Alice (2011), “Towards a (Negative) Philosophy of Voice”, **Theatre Noise: The Sound of Performance**, Cambridge Scholars Pub., Newcastle upon Tyne.

LANGER, Judith A. – APPLEBEE, Arthur N. (1987), **How Writing Shapes Thinking: A Study of Teaching and Learning**, National Council of Teachers of English, Illinois.

LAUGHLIN, Charles D. - TIBERIA, Vincenza A. (2012), “Archetypes: Toward a Jungian Anthropology of Consciousness”, **Anthropology of Consciousness**, Cilt: 23, Sayı: 2.

LAWYOR, Leonard (2002), **Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology**, Indiana University Press, Indiana.

LECANUET, Jean-Pierre – GRANIER-DEFERRE, Carolyn – BUSNEL, Marie-Claire (1995), “Human Fetal Auditory Perception”, **Fetal Development: A Psychobiological Perspective**, Ed. Jean-Pierre Lecanuet, William P. Fifer, Norman

A. Krasnegor, William P. Smotherman, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, New Jersey-Hove.

LECANUET, Jean-Pierre (1998), "Foetal Responses to Auditory and Speech Stimuli", **Perceptual Development: Visual, Auditory, and Speech Perception in Infancy**, Ed. Alan Slater, Psychology Press, Taylor & Francis Group, East Sussex

LEE, Witness (1993), **The History of God in His Union with Man**, Living Stream Ministry, California.

LEHMANN OLIVEROS, Olga V. (2016), "Something Blossoms in Between: Silence-Phenomena as a Bordering Notions in Psychology", **Integrative Psychological and Behavioral Science**, Cilt: 50, Sayı: 1.

LELOUP, Jean-Yves (2004), **The Gospel of Philip: Jesus, Mary Magdalene, and the Gnosis of Sacred Union**, Çev. Joseph Rowe, Inner Traditions, Vermont.

LERNOULD, Alain (2010), "Negative Theology and Radical Conceptual Purification in the Anonymous Commentary on Plato's *Parmenides*", **Plato's Parmenides and Its Heritage: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism**, 1. Cilt, Ed. John D. Turner – Kevin Corrigan, Society of Biblical Literature, Atlanta.

LEVINSON, Jerrold (2011), **Music, Art, and Metaphysics: Essays in Philosophical Aesthetics**, Oxford University Press, New York.

LÉVI, Eliphas (1896), **Transcendental Magic: Its Doctrine and Ritual**, Çev. Arthur Edward Waite, George Redway Pub., London.

LIBERA, Alain de (2005), **Orta Çağ Felsefesi**, Çev. Ayşe Meral, Litera Yay., İstanbul.

LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES H. S. (1996), **A Greek-English Lexicon**, Gözden Geçirilmiş ve Ekler ile Birlikte, 9. Baskı, Oxford University Press, New York.

LIEVEGOED, Bernardus C. J. (1982), **Mystery Streams in Europe and the New Mysteries**, The Anthroposophic Press, New York.

LIGHTFOOT, J. (2010), **A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica, Matthew-1 Corinthians: Luke-John**, 3. Cilt, Logos Bible Software Pub., Washington.

LINDOW, John (2002), **Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs**, Oxford University Press, New York.

LIVANOS, Christopher (2006), **Greek tradition and Latin Influence in the Work of George Scholarios: Alone Against All of Europe**. Gorgias Press, New Jersey.

Li Li, Huey (2005), "Rethinking Silencing Silences", **Democratic Dialogue in Education: Troubling Speech, Disturbing Silence**, Ed. Megan Boler, Peter Lang Pub., New York.

LINDSTRÖM, Fredrik (2012), **Jordens Smartaste Ord: Språkliga Gåtor och Mänskligt Tänk**, Albert Bonniers Förlag, Stockholm.

LONG, Pamela O. (2001), **Openness, Secrecy, Authorship: Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance**, The John Hopkins University Press, Maryland.

LOSSEFF, Nicky (2007), "Silent Music and The Eternal Silence", **Silence, Music, Silent Music**, Ed. Nicky Losseff – Jennifer Ruth Doctor, Ashgate Pub., Vermont.

LUND, Nick (2003), **Language and Thought**, Routledge, New York.

LYOTARD, Jean-François (1971), **Discours, figure**, Editions Klincksieck, Paris.

LYOTARD, Jean-François (2011), **Discourse, Figure**, Çev. Antony Hudek – Mary Lydon, University of Minnesota Press, Minnesota.

LYOTARD, Jean-François, **Heidegger and "the jews"**, Çev. Andreas Michel – Mark S. Roberts, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.

MABRY, John R. (2004), **Heretics, Mystics & Misfits**, Apocryphile Press, California.

MacCormack, Patricia (2016), **Cinesexuality**, Routledge, Taylor & Francis Group, New York-London.

MacCULLOCH, Diarmaid (2014), **Silence: A Christian History**, Penguin Books, London.

MacDONALD, James Andrew (2004), "The Empty Tomb", **Australian eJournal of Theology**, Cilt: 2, Sayı: 1, Şubat.

MacDONALD, Margaret Y. (1988), **The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in The Pauline and Deutero Pauline Writings**, Cambridge University Press, New York.

MacKendrick, Karmen (2001), **Immemorial Silence**, State University of New York Press, New York.

MACLAURIN, E. C. B. (1962), "YHWH: the Origin of the Tetragrammaton", **Vetus Testamentum**, Cilt: 12, Sayı: 4, Ekim.

MADELL, Geoffrey (2002), **Philosophy, Music and Emotion**, Edinburgh University Press Ltd., Edinburgh.

MAHONEY, Maureen A. (1996), "The Problem of Silence in Feminist Psychology", **Feminist Studies**, Cilt: 22, Sayı: 3.

MALINOWSKİ, Bronislaw (2014), **Büyü, Bilim ve Din**, Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

MANESS, Michael Glenn (2010), **Character Counts: Freemasonry Is a National Treasure and a Source of Our Founders' Constitutional Original Intent**, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, AuthorHouse, Indiana.

MANGANIELLO, Dominic (1989), **T. S. Eliot and Dante**, Palgrave Macmillan, New York.

MANGUEL, Alberto (2015), **Okumanın Tarihi**, Çev. Füsun Elioğlu, Yapı Kredi Yay., İstanbul.

MARETT, R.R. (1914), **The Threshold of Religion**, Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, Methuen & Co. Ltd., London.

MARION, Jean-Luc (1991), **God Without Being: Hors-Texte**, Çev. Thomas A. Carlson, University of Chicago Press, Chicago.

Marie-Aimée de Jésus (2015), **The Twelve Degrees of Silence**, Çev. Françoise Reuter – Lucinda M. Vardey The Bible Reading Fellowship, Abington.

MARMION, Declan – NIEUWENHOVE, Rik van (2012), **An Introduction to the Trinity**, Cambridge University Press, New York.

MARX, Werner (1972), “The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet”, **Heidegger and Language**, Ed. Joseph J. Kockelmans.

McCALL, Henrietta (2011), **Mezopotamya Mitler**, Çev. Bircan Baykara, Phoenix Yayınevi, Ankara.

McColman, Carl (2016), **Christian Mystics: 108 Seers, Saints, and Sages**, Hampton Roads Pub. Company, Virginia.

McCOY, Daniel (2016), **The Viking Spirit: An Introduction to Norse Mythology and Religion**, CreateSpace Independent Publishing Platform, South Carolina.

McEvelley, T. (2002). **The Shape of Ancient Thought**, Allworth Pub., New York.

McGINN, Bernard (1981), “The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart”, **The Journal of Religion**, Cilt: 61, Sayı: 1.

McGINN, Bernard (2001), **The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing**, A Herder & Herder Book, The Crossroad Publishing Company, New York.

McGINN, Bernard (2004), “Vere tu es Deus Absconditus: The Hidden God in Luther and Some Mystics”, **Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation**, Ed. Oliver Davies – Denys Turner, Cambridge University Press, New York.

McGINN, Bernard (2012), “Mystical Language in Meister Eckhart and His Disciples”, **Medieval Mystical Theology**, Cilt: 21, Sayı: 2.

McGrath, S. J. (2006), **The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken**, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.

McIntosh, Christopher (2004), "The Resicrucian Dream", **The Inner West: An Introduction to the Hidden Wisdom of the West**, Ed. Jay Kinney, Penguin Group, Inc., New York.

MEIER, Carl Alfred (2003), **Healing Dream and Ritual: Ancient Incubation and Modern Psychotherapy**, Daimon Verlag, Einsiedeln.

Meister Eckhart (1969), **Deutsche Predigten und Traktate**, Ed. Josef Quint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Meister Eckhart (1990), **Tanrı ve İnsan**, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul.

MELVILLE, Herman (1852), **Pierre; Or the Ambiguities**, Harper & Brothers, Publishers, New York.

MELZER, Arthur M. (2014), **Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing**, The University of Chicago Press, Chicago.

MENDENHALL, George E. (2016), **Antik İsrail'in İnancı ve Tarihi: Kitâb-ı Mukaddes Bağlamına bir Giriş**, Çev. Mia Pelin Özdoğru, İnsan Yayınları, İstanbul.

MERTON, Thomas (1999), **Mystics and Zen Masters**, Farrar, Straus and Giroux, New York.

MESSER, William Stuart (1918), **The Dream in Homer and Greek Tragedy**, Columbia University Press, New York.

MEYENDORFF, John (1974), **St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality**, St Vladimir's Seminary Press, New York.

MEYENDORFF, John (1979), **Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes**, Fordham University Press, New York.

MIKALSON, John D. (2010), **Ancient Greek Religion**, Wiley-Blackwell, West Sussex.

MILEM, Bruce (2002), **The Unspoken Word: Negative Theology in Meister Eckhart's German Sermons**, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.

MILES, Steven H. (2005), **The Hippocratic Oath and the Ethics of Medicine**, Oxford University Press, New York.

MITCHELL, Andrew J. (2016), "Dörtlü", Çev. Umut Dağ, **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı: 30, Heidegger Özel Sayısı.

MITHEN, Steven (2003), **The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science**, Phoenix, Orion Books Ltd., London.

MOLINOS, Miguel de (2010), **The Spiritual Guide**, Çev. ve Düz. Robert P. Baird, Paulist Press, New York.

MONTIGLIO, Silvia (2000), **Silence in the Land of Logos**, Princeton University Press, New Jersey.

MOORE, Stephen D. (2010), **The Bible in Theory: Critical and Postcritical Essays**, Society of Biblical Literature, Atlanta.

MOORES, Door D. J. (2006), **Mystical Discourse in Wordsworth and Whitman: A Transatlantic Bridge**, Peeters, Leuven.

MORRIS, S. Brent – SEREJSKI, Eric (2004), "The Degree of Senior Architect", **Freemasonry in Context: History, Ritual, Controversy**, Ed. Arturo de Hoyos – S. Brent Morris, Lexington Books, New York.

MORTENSEN, Karl (1913), **A Handbook of Norse Mythology**, Çev. A. Clinton Crowell, Thomas Y. Crowell Company Publishers, New York.

MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Rise and Fall of Logos**, 1. Cilt, Peter Hanstein Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

MORTLEY, Raoul (1986), **From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek**, 2. Cilt, Peter Hanstein Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

MOWINCKEL, Sigmund O. P. (1961), “The Name of the God of Moses”, **Hebrew Union College Annual**, Sayı: 32, s. 121-133.

MOYAERT, Paul, (2000), “On Faith and the Experience of Transcendence: An Existential Reflection on Negative Theology”, **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**

MUDASIR, Mufti (2014), **Towards a Poetics of Postmodern Drama: A Study of Harold Pinter and Tom Stoppard**, Cambridge Scholars Pub., Newcastle upon Tyne.

MUERS, Rachel (2004), **Keeping God’s Silence: Towards a Theological Ethics of Communication**, Blackwell Pub., Oxford.

MUFWENE, Salikoko S. (2013), “The Origins and the Evolution of Language”, **The Oxford Handbook of the History of Linguistics**, Ed. Keith Allan, Oxford University Press, New York.

MURPHY, Michael Patrick (2008), **A Theology of Criticism: Balthasar, Postmodernism, and the Catholic Imagination**, Oxford University Press, New York.

NAMLI TÜRKMEN, Gülşah (2013), “Heidegger: Fenomenolojik Bir Problem Olarak Dil”, **Posseible: Düşünme Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 4.

NANCY, Jean-Luc (2002), **À l’écoute**, Éditions Galilée, Paris.

NANCY, Jean-Luc (2007), **Listening**, Çev. Charlotte Mandell, Fordham University Press, New York.

Nicholas of Cusa (1646), **Ophthalmos Aplois or the Single Eye: Entitled the Vision of God**, Çev. ve Haz. Giles Randall, Printed for John Streater, at the signe of the bible in Budge-Row, London.

Nicholas of Cusa (1997), “De Deo abscondito: Dialogue on the Hidden God”, Çev. H. Lawrence Bond, **Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings**, Paulist Press, New York.

NİŞANYAN, Sevan (2004), **Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü**, Adam Yay., İstanbul.

NOACK, Bent (2006), “Teste Paulo: İsa ve İlk Hıristiyanlığa Temel bir Şahit Olarak Pavlus”, Çev. Dursun Ali Aykıt, **Pavlus’u Düşünmek**, Ed. Cengiz Batuk, Ankara Okulu Yay., Ankara.

NOWELL-SMITH, David (2012), “The Art of Fugue: Heidegger on Rhythm”, **Gatherings: The Heidegger Circle Annual**, Cilt: 2.

NOWELL-SMITH, David (2013), “Sounding/Silence”, **Gatherings: The Heidegger Circle Annual**, Cilt: 3.

OATLEY, Keith – DJIKIC, Maja (2008), “Writing as Thinking”, **Review of General Psychology**, Cilt: 12, Sayı: 1.

OLSSON, Ulf (2013), **Silence and Subject in Modern Literature: Spoken Violence**, Palgrave Macmillan, London-Basingstoke.

OTTEN, Willemien (1999), “In the Shadow of the Divine: Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena”, **The Heythrop Journal**, Cilt: 40, Sayı: 4.

OVIDIUS NASO, Publius (2016), **Fasti (I-VI), Roma Takvimi ve Festivaller**, Çev. Asuman Coşkun Abuagla, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Ovid (1958), **Metamorphoses, 2. Cilt, Kitap 9-15**, Çev. Frank Justus Miller, The Loeb Classics Library, Harvard University Press, Massachusetts.

ÖZALP, Hasan (2015), “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus’da Negatif Teoloji”, **Turkish Studies: International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Cilt: 10, Sayı: 2.

ÖZBUDUN, Sibel (2004), **Hermes'ten İdrise: Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, Ütopya Yay., Ankara.

PAGELS, Elaine (1989), **The Gnostic Gospels**, Vintage Books Edition, Random House Inc., New York.

PARRY, Ken (1999), **The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity**, Blackwell Publishing, Massachusetts.

PATTISON, George (2001), **The Later Heidegger**, Routledge, London-New York.

PATTON, K. (2004), “‘A Great and Strange Correction’: Intentionality, Locality, and Epiphany in the Category of Dream Incubation’, **History of Religions**, Cilt: 43, Sayı: 3.

PAYTNER, John - ASTON, Peter (1970), **Sound and Silence: Classroom Projects in Creative Music**, Cambridge University Press, New York.

PEARSON, David P. – GOODIN, Susie (2014), “Silent Reading Pedagogy: A Historical Perspective”, **Revisiting Silent Reading: New Directions for Teachers and Researchers**, TextProject, Inc., California.

PEDERSEN, Loren E. (2002), **Dark Hearts: The Unconscious Forces That Shape Men’s Lives**, iUniverse Inc., Nebraska.

PETER, F. E. (2010), **İbrahim’in Çocukları: Musevilik, Hıristiyanlık, İslamiyet**, Çev. Nurşan Üstüntaş, Neden Kitap Yay., İstanbul.

PETERSEN, David (2007), **Invitation to Kagura: Hidden Gem of the Traditional Japanese Performing Arts**, Lulu Press, Morrisville.

PEZZE, Barbara Dalle (2008), **Martin Heidegger and Meister Eckhart: A Path Towards Gelassenheit**, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter.

PFEIJFFER, Ilja Leonard (1999), **Three Aeginetan Odes of Pindar: A Commentary on Nemean V, Nemean III, and Pythian VIII**, Brill Pub., Leiden-Boston-Köln.

PHILLIPS, Ian (2013), "Hearing and Hallucinating Silence", **Hallucination Philosophy and Psychology**, Ed. Fiona Macpherson – Dimitris Platchias, The MIT Press, Massachusetts.

PHILLIPS, Wesley (2015), **Metaphysics and Music in Adorno and Heidegger**, Palgrave Macmillan, New York.

Philostratus (2005), **The Life of Apollonius of Tyana**, Çev. ve Ed. Christopher P. Jones, 1. Cilt (I-IV), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.

PINEDA, Daniel (2011), **The Book of Secrets: Esoteric Societies and Holy Orders, Luminaries and Seers, Symbols and Rituals, and the Key Concepts of Occult Sciences Through the Ages and Around the World**, Red Wheel/Weiser, LLC., California.

PINTER, Harold (1976), **Complete Works**, 1. Cilt, Grove Press, New York.

PIO, Frederik –VARKØY, Øivind (2012), "A Reflection on Musical Experience as Existential Experience: An Ontological Turn", **Philosophy of Music Education Review**, Cilt: 20, Sayı: 2, Sonbahar.

PLATON (2015), **Parmenides**, Çev. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

PLATON, (2014), **Phaidros: Ya da Güzellik Üzerine**, Çev. Birdal Akar, Bilgesu Yay., Ankara.

PLUTARCH (1927), **Moralia**, 1. Cilt, The Education of Children, How the Young Man Should Study Poetry, On Listening to Lectures, How to Tell a Flatterer from a Friend, How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue, Çev. Frank Cole Babbitt, Loeb Classical Library 197, Harvard University Press, Massachusetts.

PLUTARCH (2003), **Moralia**, 5. Cilt, Çev. Frank Cole Babbitt, Ed. Jeffrey Henderson, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Massachusetts.

Plutark (2006), **İsis ve Osiris**, Çev. Muammer Tuncer, Ruh ve Madde Yay., İstanbul.

Plutarkhos (1878), **Morals**, 4. Cilt, Ed. W. Goodwin, Little, Brown Pub., Boston.

PLUTARKHOS (2016), **Müzik Üzerine**, Çev. Didem Demiralp, Detay Yay., Ankara.

POLT, Richard (2005), "Ereignis", **A Companion to Heidegger**, Ed. Hubert L. Dreyfus – Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing Ltd., Massachusetts.

PONTANI, Filippomaria (2013), "Speaking and concealing – Calypso in the Eyes of Some (Ancient) Interpreters", **Symbolae Osloenses**, Cilt: 87, Sayı: 1.

PREUCEL, Robert W. (2010), **Archaeological Semiotics**, Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons Ltd., West Sussex.

PRICOPI, Victor Alexandru (2014), "Platonists and Gnostics on Negative Theology and True Inner Self", **Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences**, Cilt: 5, Sayı: 2.

QUIGLEY, Austin E. (1975), **Pinter Problem**, Princeton University Press, New Jersey-London.

RADIN, Paul (1927), **Primitive Man as Philosopher**, D. Appleton and Company, New York-London.

RAFFMAN, Diana (1993), **Language, Music, and Mind**, A Bradford Book, The MIT Press, Massachusetts.

RAHNER, Karl (1966), **Encounters with Silence**, Çev. James M. Demske, The Newman Press, Maryland.

RAPAPORT, Herman (1997), **Is There Truth in Art**, Cornell University Press, New York.

RICHARDSON, Jabez (1860), **Richardson's Monitor of Freemasonry**, Lawrence Fitzgerald, New York.

RIESNER, Rainer (2002), **Bethanien Jenseits des Jordan: Topografie und Theologie im Johannes-Evangelium**, Brunnen Verlag GmbH, Giessen.

RITNER, Robert Kriech (1997), "The Legend of Isis and the Name of Re", **The Context of Scripture**, Ed. William W. Hallo, Brill Pub., New York.

ROBINSON, J. M. (1982), "Jesus: From Easter to Valentinus (Or to the Apostles' Creed)", **Journal of Biblical Literature**, Sayı: 101.

ROCCA, Gregory P. (1993), "Aquinas on God-Talk: Hovering Over The Abyss", **Theological Studies**, Sayı: 54.

ROCCA, Gregory P. (2004), **Speaking the Incomprehensible God Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology**, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.

ROCKMORE, Tom (1992), **On Heidegger's Nazism and Philosophy**, University of California Press, California.

ROIZEN, Michael F. – ÖZ, Memet C. (2009), **You: Having a Baby: The Owner's Manual to a Happy and Healthy Pregnancy**, Free Press, New York.

ROLT, Clarence Edwin (1920), **Dionysius the Areopagite On the Divine Names and The Mystical Theology**, The Macmillan Company, New York.

ROREM, Paul (1993), **Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence**, Oxford University Press, New York.

ROREM, Paul (2015), **The Dionysian Mystical Theology**, Fortress Press, Minneapolis.

ROSENTHAL, Victor (2004), "Microgenesis, Immediate Experience and Visual Process in Reading", **Seeing, Thinking and Knowing: Meaning and Self-Organisation in Visual Cognition and Thought**, Ed. Arturo Carsetti, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

ROSENWEIN, Barbara H. (2014), **A Short History of the Middle Ages**, University of Toronto Press, Ontario.

ROSS, Maggie (2014), **Silence: A User's Guide**, 1. Cilt: Process, Cascade Books, Oregon.

RUBENSTEIN, Jill (1972), "Sound and Silence in Coleridge's Conversation Poems", **English**, Cilt: 21, s. 110.

RUBENSTEIN, Mary-Jane, “Dionysos, Derrida, and the Critique of ‘Ontotheology’”, **Re-thinking Dionysius the Areopagite**, Ed. Sarah Coakley – Charles M. Stang, Wiley-Blackwell, Blackwell Publishing Ltd., West Sussex.

RUNIA, David T. (2010), “Early Alexandrian Theology and Plato’s *Parmenides*”, **Plato’s *Parmenides* and Its Heritage: Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts**, 2. Cilt, Ed. John Douglas Turner – Kevin Corrigan, Society of Biblical Literature, Atlanta.

SAENGER, Paul (1997) **Space Between words: The Origins of Silent Reading**, Stanford University Press, California.

SAFRANSKI, Rüdiger (2008), **Bir Alman Üstat: Heidegger**, Çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yay., İstanbul.

Saint AUGUSTINE (1873), **On Christian Doctrine, The Works of Aurelius Augustine Bishop of Hippo**, 9. Cilt, Çev. Professor J. F. Shaw, T & T Clark Pub., Edinburg

Saint AUGUSTINE (1965), **The City of God Against the Pagans, Books XVI-XVIII.35**, Çev. Eva Matthews Sanford – William McAllen Green, The Loeb Classics Library, Harvard University Press, Massachusetts.

Saint Teresa of Avila, **The Interior Castle**, Çev. Benedictines of Stanbrook [Stanbrook’un Benediktin Rahipleri], Cosimo Classics, New York.

SALDARINI, Anthony J. (1999), “Asceticism and the Gospel of Matthew”, **Asceticism and the New Testament**, Ed. Leif E. Vaage – Vincent L. Wimbush, Routledge, New York.

Sancti AURELIÏ AUGUSTINI Hipponensis Episcopi (1837), **Opera Omnia: Post Lovaniensium Theologorum Recensionem, Monachorum Ordinis Sancti Benedicti**, 5. Cilt, Editio Parisina Altera, Emendata et Aucta, Apud Gaume Fratres Bibliopolas, Paris.

SANDNES, Karl Olav (2016), **Early Christian Discourses on Jesus’ Prayer at Gethsemane: Courageous, Committed, Cowardly?**, Brill Pub., Leiden-Boston.

SANTILLANA, Giorgio de (2006), **Serüven Çağı: Rönesans Filozofları**, Çev. İbrahim Yıldız – Aydın Gelmez, Adapa Yay., Ankara.

SARDELLO, Robert, **Silence**, Goldenstone Press, North Carolina.

SARNECKI, John – SPONHEIMER, Matthew (2002), “Why Neanderthals Hate Poetry: A Critical Notice of Steven Mithen’s *The Prehistory of Mind*”, **Philosophical Psychology**, Cilt: 15, Sayı: 2.

Sarovlu Seraphim (1996), **Little Russian Philokalia**, 1. Cilt, Çev. Baba Seraphim Rose, St. Herman of Alaska Brotherhood Pub., California.

SCHALOW, Frank – DENKER, Alfred (2010), **Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy**, The Scarecrow Press, Inc., Lanham-Toronto.

SCHMIDT, Dennis J. (2013), “Being and Time”, **The Bloomsbury Companion to Heidegger**, Ed. François Raffoul – Eric S. Nelson, Bloomsbury Academic, London-New York.

SCHOPENHAUER, Arthur (1969), **The World as Will and Representation**, 1. Cilt, Çev. E. F. J. Payne, Dover Pub., Inc., New York.

SCRUTON, Roger (2009), **Understanding Music: Philosophy and Interpretation**, Continuum, London-New York.

SEASE, Virginia – SCHMIDT-BRABANT, Manfred (2003), **Paths of the Christian Mysteries: From Compostela to the New World**, Çev. Marguerite V. Miller – Douglas E. Miller, Temple Lodge Pub., East Sussex.

SEGAL, Robert A. (2004), **Myth: A Very Short Introduction**, Oxford University Press, New York.

SEGAL, Robert A. (2012), **Mit**, Çev. Nursu Öрге, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s. 85.

SHAKESPEARE, William (2013), **Cymbeline**, Çev. Özdemir Nutku, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.

SHARPE, R. A. (2004), **Philosophy of Music: An Introduction**, Acumen Publishing Limited, Buckinghamshire.

SHEEHAN, Jonathan (1998), “Enlightenment Details: Theology, Natural History, and the Letter h”, **Representations**, Sayı: 61.

SHEIL, Patrick (2011), **Starting with Kierkegaard**, Continuum International Publishing Group, London-New York.

SIMEK, Rudolf (2000), **Dictionary of Northern Mythology**, Çev. Angela Hall. D.S. Brewer Pub. Cambridge.

SIMMEL, Georg (2016), **Gizliliğin ve Gizli Topluların Sosyolojisi**, Çev. İdil Dünder, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

SKINNER, Charles M. (2010), **Mitler ve Efsaneler**, Çev. İmdat Yeğen, Parşömen Yayıncılık, İstanbul.

SLAVENBURG, Jacob (2012), **The Hermetic Link: From Secret Tradition to Modern Thought**, Ibis Press, Florida.

SLOYAN, Gerard (2009), **John: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching**, Westminster John Knox Press, Kentucky.

SMALL, Ian (1998), “The Politics of Unwritten and the Question of Value”, **The Silent Word: Textual Meaning and the Unwritten**, Ed. Robert J.C. Young – Ban Kah Choon – Robbie B.H. Goh, Singapore University Press, Singapore.

SMITH, C.V. – SATT, B. – PHELAN, J.P. – PAUL R.H. (1990), “Intrauterine Sound Levels: Intrapartum Assessment with an Intrauterine Microphone”, **American Journal of Perinatology**, Cilt: 7, Sayı: 4.

SMITHSON, Robert (1996), “What is a Museum: A Dialogue between Allan Kaprow and Robert Smithson”, **Robert Smithson: The Collected Writings**, Ed. Jack Flam, University of California Press, California.

SORENSEN, Roy (2009), "Hearing Silence: The Perception and Introspection of Absences", **Sounds and Perception: New Philosophical Essays**, Ed. Matthew Nudds, Casey O'Callaghan, Oxford University Press, New York.

SPENCER, A.D. – MORAN, D.J. – LEE, A. – TALBERT, D. (1990), "White Noise and Sleep Induction", **Archives of Disease in Childhood**, Sayı: 65.

SPENGLER, Oswald (2011), **Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte**, Albatros Verlag, Mannheim.

STAHL, Gerry (2017), "Attuned to Being: Heideggerian Music in Technological Society", **Essays in Social Philosophy**, Lulu Press, Inc., North Carolina.

STATIUS (2015), **Silvae**, Çev. D. R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Massachusetts.

STAVISH, Mark (2007), **Freemasonry: Rituals, Symbols & History of the Secret Society**, Llewellyn Pub., Minnesota.

STEDMAN, Ray C. (1995), "The 400 Years between the Old and New Testaments", **Adventuring Through the Bible: A Comprehensive Guide to the Entire Bible**, Discovery Publishing, A Ministry of Peninsula Bible Church, Michigan.

STEIN, R. H. (1992), **Luke**, 24. Cilt, Broadman & Holman Publishers, Nashville.

STEINER, George (2011), **The Poetry of Thought: From Hellenism to Celan**, A New Directions Book, New York.

STEINER, Rudolph (2002), **Onbir Avrupa Mistiği**, Çev. Selma Övünç, Dharma Yay., İstanbul.

STEVENS, Anthony (2015), **Archetype Revisited: An Updated Natural History of the Self**, Routledge, Taylor & Francis Group, New York.

STRAND, Narve (2005), "The Limits of Silence: Descartes, Heidegger, and Wittgenstein on Philosophy and Ordinary Language", **Descartes and Cartesianism**, Ed. Nathan Smith – Jason Taylor, Cambridge Scholar Press, Newcastle.

STROUMSA, Gedaliahu Guy (2009), “Gnosis”, **20th Century Jewish Religious Thought**, Ed. Arthur A. Cohen – Paul Mendes-Flohr, The Jewish Publication Society, Pennsylvania.

STUCKRAD, Kocku von (2005), **Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge**, Equinox Pub. Ltd., London.

STURLOSON, Snorri (1916), **The Prose Edda**, 5. Cilt, Çev. Arthur Gilchrist Brodeur, The American-Scandinavian Foundation, Oxford University Press, New York.

SZYMBORSKA, Wisława (1998), “The Three Oddest Words”, **Poems: New and Collected 1957-1997**, Çev. Stanisław Barańczak – Clare Cavanagh, A Harvest Book, Harcourt Inc., New York.

ŞENEL, Alâeddin (2009), **İnsanlık Tarihi: Kemirgenlerden Sömürgenlere**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara-İstanbul.

TAŞPINAR, İsmail (2017), **Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul.

TESONE, Juan Eduardo (2013), **Adların İzinde: Ötekilerin Bizde Yazdıkları**, Çev. Barış Şannan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

THEOPHRASTOS, **Karakterler**, Çev. Candan Şentuna, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

THORNTON, Debbie A. (1995), **Music in the Mystery Religions of the Ancient World**, University Microfilms International, Ann Arbor.

TOPAKKAYA, Arslan (2005), “Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji”, **Bilimname**, Cilt: 9, Sayı: 3.

TRYJARSKI, Edward (2012), **Türkler ve Ölüm: Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü**, Çev. Hafize Er, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

TURNER, John D. (2007), "Victorinus, Parmenides, Commentaries and the Platonizing Sethian Treatises", **Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern**, Ed. Kevin Corrigan – John Douglas Turner, Brill, Leiden-Boston.

ULANSEY, David (1998), **Mitras Gizlerinin Kökeni: Antik Dünyda Kozmoloji ve Din**, Çev. Hüsnu Ovacık, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

UNDERHILL, Evelyn (1925), **The Mystics of the Church**, James Clarke Pub., Cambridge.

UNDUSK, Rein (2009), "Infinity on the Threshold of Christianity: The Emergence of a Positive Concept Out of Negativity", **Trames**, Cilt: 13 (63/58), Sayı: 4.

VALÉRY, Paul (1973), **Mon Faust: Ébauches**, Éditions Gallimard, Paris.

VALESIO, Paul (1987), "A Remark on Silence and Listening", **Oral Tradition**, Cilt: 2, Sayı: 1.

Varro (1938), **On the Latin Language, 1. Cilt, Kitap 5-7**, Çev. Roland G. Kent, The Loeb Classics Library, Harvard University Press, Massachusetts.

VAUGHAN-LEE, Llewellyn (2012), **Prayer of the Heart: In Christian and Sufi Mysticism**, The Golden Sufi Center, California.

VERNANT, Jean-Pierre – VIDAL-NAQUET, Pierre (2012), **Eski Yunan'da Mit ve Tragedya**, Çev. Sevgi Tamgüç – Reşat Fuat Çam, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

VERSLUIS, Arthur (2007), **Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism**, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Maryland.

VERSLUIS, Arthur (2007), **Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism**, Rowman & Littlefield Pub., Inc., Maryland.

VLĂDUŢESCU, Ştefan (2014), "Communication of Silence at Martin Heidegger: Sygetics – Logics of Thinking Silence", **International Letters of Social and Humanistic Sciences**, Cilt: 17.

VOGL, Joseph (2011), **Tereddüt Üzerine**, Çev. Çağlar Tanyeri, Metis Yayınları, İstanbul.

VYGOTSKY, Lev S. (1986), **Thought and Language**, Çev. ve Düz. Alex Kozulin, The MIT Press, Massachusetts.

WAITE, Arthur Edward (1887), **The Real History of the Rosicrucians**, George Redway, London.

WALLACE-MURPHY, Tim (2010), **Hidden Wisdom: The Secrets of the Western Esoteric Tradition**, The Disinformation Company Ltd., New York.

WALLIS, Richard T. – BREGMAN, Jay (1992), “Introduction”, **Neoplatonism and Gnosticism**, Ed. Richard T. Wallis – Jay Bregman, State University of New York Press, New York.

WALTON, Mélanie V. (2013), **Expressing the Inexpressible in Lyotard and Pseudo-Dionysius: Bearing Witness as Spiritual Exercise**, Lexington Books, Rowman & Littlefield, Maryland.

WARE, Kallistos (1995), **Act out of Stillness: The Influence of Fourteenth-Century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilization**, The Hellenic Canadian Association of Constantinople and the Thessalonikean Society of Metro Toronto Pub., Toronto.

WARE, Kallistos (2001), **The Inner Kingdom**, St. Vladimir’s Seminary Press, New York.

WARE, Kallistos (2002), “The Way of Ascetics: Negative or Affirmative”, **Asceticism**, Ed. Vincent L. Wimbush – Richard Valantasis, Oxford University Press, New York.

WELTON, David (2006), **The Treatment of Bipolar Disorder in Pastoral Counseling: Community and Silence**, Routledge, Taylor & Francis Group, New York-London.

WILBERG, Peter (2003), **From New Age to New Gnosis: The Contemporary Significance of a New Gnostic Spirituality**, New Gnosis Pub., Sussex.

WILKINSON, Richard H. (2000), **The Complete Temples of Ancient Egypt**, Thames & Hudson, Inc, New York.

WILLIAMS, Thomas D. (2009), **Can God Be Trusted?: Finding Faith in Troubled Times**, FaithWords, Hachette Book Group, New York.

WILSON, Brittany E. (2015), **Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts**, Oxford University Press, New York, III. Bölüm.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2006), **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul.

WOLFENSTEIN, Martha (1978), **Children's Humor: A Psychological Analysis**, Indiana University Press, Indiana.

WRIGHT, Tom (2004), **John for Everyone, Part 2: Chapters 11-21**, Westminster John Knox Press, Kentucky.

YATES, Frances (2007), **Selected Works: Rosicrucian Enlightenment**, 4. Cilt, Routledge, Taylor & Francis Group, New York.

YILMAZ, Mustafa Selim (2013), **Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi**, Ayışığı Kitapları, Kitabevi Yay., İstanbul.

YILMAZ, Ömer (2014), **Alman Mistik Düşüncesi**, İnsan Yay., İstanbul.

YOUNG, Julian (2002), **Heidegger's Later Philosophy**, Cambridge University Press, New York.

YOUNG, Julian (2017), **Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi**, Çev. Elif Korkut, Dergâh Yay., İstanbul.

ZALESKI, Philip – ZALESKI, Carol (2005), **Prayer: A History**, Houghton Mifflin Company, Boston – New York.

Özgeçmiş

1988 yılında Ankara’da doğdum. İlköğretim ve liseyi İstanbul’da tamamladım. 2008-2012 yılları arası Mimar Sinan G.S.Ü. Felsefe Bölümü’nde Lisans eğitimimi aldım. 2012-2014 yılları arası İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde Yüksek Lisans eğitimimi “Martin Heidegger Felsefesinde Düşünme Sorunu” başlıklı tezimle 2014 yılında tamamladım.

